N12<522086148 021
ubTÜBINGEN
Willy Beuerle
Buchbinderei
Tübingen

AUGUSTINIANA

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 VII ANNÉE

1957

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

UNIV-BIBL
TUBINGEN

ZA 4578, 8°

SEGRETERIA DI STATO
DI SUA SANTITÀ

N. 385670

Dal Vaticano, li 26 novembris 1956

Rev.me Pater,

Scito Augusto Pontifici admodum acceptum fuisse pignus pietatis, qua tu sodalesque tui erga Ipsum floretis, volumen cui inscriptio "Augustiniana", ubi de religiosae familiae vestrae per saeculorum decursum eventibus copiose et apte multa conscripta sunt.

Sanctitas Sua de huiusmodi munere gratum tibi profitetur animum Suum, illudque Ipsi iucunda causa est, cur flagrentia nuncupet paterna vota, ut Ordo vester, maiorum exempla imitatus, sapientia ac doctrina fulgeat, atque omnium virtutum laude clarescat.

Quae ut abunde cedant, Beatissimus Pater tibi et augustianis sodalibus universis, iis praesertim qui ad supra memoratum volumen curas et industrias contulerunt, Apostolicam Benedictionem impertit.

Interea qua par est observantia me profiteor

tibi addictissimum

A. Dell'Acqua
Subst.

Rev.mo Domino
P. Engelberto Eberhard
Ordinis Eremitarum S. Augustini
Moderatori Generali
Roma

Ratio et intellectus

dans

les premiers écrits de saint Augustin

Le problème de la vérité peut être considéré comme l'une des plus grandes controverses de la problématique philosophique. Certes, la philosophie est une recherche sans relâche de la vérité. La vérité seule peut donner un sens et une signification à l'existence humaine qui, par la connaissance intellectuelle, est ouverte à la structure de l'être dans sa totalité. Quel penseur eut plus affaire à ce problème que saint Augustin dont le cœur était tourmenté jusqu'à ce qu'il se reposa en Dieu, la vérité éternelle ? Il n'y a pas lieu de s'étonner que la recherche de la vérité constitue déjà un des principaux problèmes de sa pensée philosophique dans ses premiers écrits, puisque le problème de la vérité est le fondement sur lequel repose la philosophie platonicienne et néoplatonicienne. Le néoplatonisme a d'ailleurs été le premier à attirer son attention sur ce problème fondamental, comme il le déclare dans le septième livre de ses *Confessiones* [1]). Grâce au spiritualisme néoplatonicien, il lui fut possible de s'affranchir du scepticisme de la Nouvelle Académie.

Augustin veut se connaître soi-même [2]). Ceci n'est pourtant pas son but, mais la connaissance de soi doit être plutôt regardée comme un effort pour arriver à connaître Dieu. La connaissance de soi est la connaissance de l'âme. Dans l'âme il essaie de découvrir l'image de Dieu, car il veut seulement connaître Dieu, et tout le reste seulement pour autant qu'il est similitude, image de Dieu [3]).

[1]) *Confessiones*, VII, 20, 26. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Paris, 1947, p. 169.

[2]) *Soliloquia*, II, 1, 1 (ML 32, 885); II, 15, 27 (ML 32, 932).

[3]) *Soliloquia*, I, 2, 7 (ML 32, 872).

Cet inépuisable désir de comprendre l'être de Dieu est en même temps un désir de connaître la vérité authentique dans sa structure la plus profonde. La connaissance de la vérité doit donc être identifiée avec la connaissance de Dieu, parce que Dieu est la vérité éternelle [4]).

Bien que saint Augustin ait été d'abord influencé par le scepticisme de la Nouvelle Académie, il peut être démontré avec certitude que, dès ses premiers dialogues philosophiques, il a la ferme conviction d'arriver à comprendre la vérité intrégrale. Sur ce point, tous les auteurs sont unanimes. La façon cependant d'atteindre la vérité a soulevé des discussions passionnées. Il faut chercher chez Augustin la cause principale de cette divergence d'opinions. Sa terminologie est parfois si riche de contenu et si plurivoque que la délimiter avec précision et la définir avec clarté demande déjà tout un travail. En effet, plusieurs concepts fondamentaux peuvent s'interpréter de différentes façons sans porter atteinte à la conception augustinienne. D'où l'importance de déterminer clairement ces termes essentiels. Dans cet article, nous soumettrons les termes *ratio* et *intellectus* à un examen approfondi. Toutefois, nous nous bornerons aux six premiers dialogues philosophiques. Mener cette tâche à bonne fin nous semble déjà tout un progrès, puisque toute évolution possible doit être déterminée à partir de ces dialogues.

Littérature et position du problème

Dans la foison des ouvrages parus, ces dernières décades, sur la doctrine de saint Augustin, les termes *ratio* et *intellectus* sont traités incidemment ou d'une manière explicite par la plupart des auteurs. Le fait est très facile à expliquer. En effet, le problème de la vérité, problème central de la vision du monde chez Augustin, ne peut être abordé sans s'étendre au préalable sur ces deux termes. Néanmoins, nous avons l'impression que bon nombre d'auteurs partent d'un point de vue étranger à Augustin. C'est plutôt une part d'héritage de la pensée occidentale qui est « hineininterpretiert » dans la conception augustinienne. Voici ce que nous entendons par là.

La conception courante sur l'âme voit en elle une substance spirituelle déployant ses activités au moyen de facultés distinctes.

[4]) *Soliloquia*, II, 15, 27 (ML 32, 932).

Cette conception est attribuée à l'Evêque d'Hippone ; ce qui s'explique tant soit peu du fait qu'il est fortement sous l'influence du platonisme et du néoplatonisme. Platon, en effet, parle de parties distinctes dans l'âme et localisées en divers endroits du corps. Mais vu que l'âme appartient au monde des idées, elle est simple. Au moyen âge, on ne parlera plus de parties mais de facultés de l'âme. Chaque activité spécifique indique pour saint Thomas d'Aquin une faculté nettement distincte de l'âme. Cette dernière conception a influencé tellement la pensée occidentale, que l'on est enclin à croire que les termes *ratio* et *intellectus* désignent aussi, chez saint Augustin, des facultés de l'âme spirituelle. La question est de savoir si cette position peut être appliquée sans plus à la doctrine de celui-ci. On pourrait même se demander si l'appel aux facultés de l'âme donnerait une explication concernant les différentes activités de l'âme. En tout cas, cette conception soulève de sérieuses difficultés. Quand une activité déterminée possède-t-elle les propriétés requises pour pouvoir conclure à une faculté distincte de l'âme ? Autrement dit, le nombre des facultés ne peut-il pas être arbitrairement augmenté ou réduit ? Puis, vient la question de savoir comment les différentes facultés s'influent. Ceci vaut spécialement pour l'intelligence et la volonté toujours inséparables et interdépendantes.

Quoi qu'il en soit, certains auteurs contemporains interprètent la conception de saint Augustin à la faveur de la psychologie des facultés. Un auteur comme Jolivet donne la distinction suivante entre *ratio* et *intellectus*. « Le *mens* est ce qu'il y a de plus élevé en l'âme. Il comprend :

a) La raison (*ratio*), ou faculté discursive... De l'exercice de la *ratio* résulte la science (*scientia*), laquelle est une connaissance certaine touchant les choses sensibles.

b) L'intelligence ou intellect (*intelligentia, intellectus*). C'est la fonction la plus haute du mens : faculté de l'éternel et de l'immuable, c'est-à-dire du pur intelligible... De l'exercice de l'intellect résulte la sagesse (*sapientia*), définie, par opposition à la science, ou connaissance discursive des choses sensibles, comme une connaissance intuitive du pur intelligible » [5]).

Ratio autant que *intellectus* sont considérés par l'auteur comme

[5]) Régis JOLIVET, *Dieu soleil des Esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination* (Bibliothèque Augustinienne), Paris, 1934, pp. 205-208.

des facultés distinctes de l'âme humaine. Et opposer *scientia*, comme connaissance discursive, à *sapientia*, comme connaissance intuitive, nous paraît assez simpliste. Toute activité cognitive est, pour saint Augustin, une saisie intuitive au sens strict, une compréhension contemplée de l'objet. La perfection de la connaissance ne dépend pas de la structure du sujet connaissant, mais de celle de l'objet à connaître [6]). Ainsi la conception augustinienne de l'acte cognitif doit différer foncièrement de la conception constructive d'Aristote et de saint Thomas, chez qui la structure ontologique du sujet connaissant détermine, pour une large part, la perfection de l'acte cognitif. Le concept est formé de la réalité matérielle avec le concours de l'intelligence considérée sous son aspect actif. Le connu doit être présent en lui à la manière du sujet connaissant, dira saint Thomas [7]). Ce qui plus est, la *sapientia* est aussi une *scientia* [8]). La distinction entre *sapientia* et *scientia* devra reposer alors sur un autre fondement.

Gilson aussi entend par *ratio* et *intellectus* deux facultés de l'âme humaine. « L'intellect est une faculté de l'âme, propre à l'homme, qui appartient plus particulièrement à la *mens*... *L'intellectus* est une faculté supérieure à la raison, car on peut avoir la raison sans avoir l'intelligence ; mais on ne peut avoir l'intelligence sans avoir d'abord la raison, et c'est même parce que l'homme a la raison qu'il veut atteindre l'intelligence » [9]).

Körner, qui donne d'abord l'impression de s'écarter de la psychologie des facultés, retombe toutefois partiellement dans la même opinion. Dans toute son argumentation, il n'a que l'attention fixée sur la *ratio* comme activité de l'âme humaine. C'est pourquoi, il est à peu près incompréhensible qu'il réintroduise, dans sa conclusion, la *ratio* en tant que faculté de l'âme. « Augustinus braucht von daher den Begriff 'ratio humana' vor allem in dynamisch-aktiven Sinne und bezeichnet damit sowohl das Vermögen als auch die Tätigkeit des Geistes, welche zur inneren Schau (visio) führt, und von den geschauten intelligiblen Prinzipien her das diskursive Geistes-

[6]) *Soliloquia*, I, 4, 10 (ML 32, 875).

[7]) *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 77; *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4, c.

[8]) M. MEIJER, *De sapientia in de eerste geschriften van S. Augustinus*, Brakkenstein-Nijmegen, 1937, pp. 102-103.

[9]) Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Etudes de Philosophie Médiévale, XI), Paris, 1943, p. 57.

leben weiter treibt » [10]). L'accentuation de la raison, comme activité de l'âme, marque en tout cas un net progrès.

Dinkler, pour ne pas devoir parler de facultés distinctes, parle de fonctions de l'âme. Par ces fonctions, l'âme humaine se différencie de celle de l'animal. « Alle genannten Begriffe : mens, ratio, intelligentia und intellectus wollen kein neues der Seele konträres Prinzip bezeichnen, sondern stellen nur seelische Funktionen dar, die das spezifisch Menschliche gegenüber der Tierwelt, eine selbständige Propretät und seelische Qualität bezeichnen » [11]). L'efficacité de l'âme humaine n'est point regardée comme une activité exercée au moyen des facultés de l'âme, mais plutôt comme une expression directe de l'âme qui indique sa propre structure ontologique, grâce à quoi elle est essentiellement distincte de l'âme de l'animal.

Sous ce rapport, l'étude de Huijbers est fort intéressante. Celui-ci s'écarte quasi totalement de la psychologie des facultés en traitant l'image de Dieu dans l'âme. « De moeilijkheden, die zich omtrent dit blijvend beeld-zijn in het werk van Augustinus voordoen, leiden tot de affirmatie, dat Augustinus geen vermogens aanvaardt als onderscheiden van de geest. De geest kan door zichzelf kennen en beminnen. Het is alleen de verhouding van de ene geest tot telkens andere acten, die karakteristiek is voor geheugen, verstand en wil. In de geest zijn de vermogens niet onderscheiden » [12]). Plus loin, l'auteur parle souvent de facultés, mais par là il entend davantage le rapport entre l'esprit et des actes déterminés. Nous doutons s'il a été assez radical en abandonnant la psychologie des facultés. Nous verrons que, dans la plupart des cas, *ratio* et *intellectus* signifient plus qu'une relation et indiquent l'activité même. Nous n'excluons toutefois pas que *ratio et intellectus* puissent viser ce rapport dans un cas donné. Certaines assertions comme « Kennis en liefde ziet hij (Augustinus) dus niet als de ziel, die gekend en bemind wordt, maar zuiver als verbinding, schakel tussen de geest en zichzelf. M. a. w. hij ziet ze als iets zelfstandigs, als substanties, on-

[10]) Franz KÖRNER, *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins*, dans *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 64 (1956), p. 185.

[11]) Erich DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, IV), Stuttgart, 1934, p. 260.

[12]) Th. HUIJBERS, *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus*, dans *Augustiniana*, 2 (1952), pp. 89-90.

danks de zelfstandigheid van de geest, waartoe ze behoren. De (vermogens) zijn één met het eerste lid van de trias : de geest die kent en bemint » et « Nu kent de geest zichzelf inderdaad, hij bemint ook zichzelf. Er zijn dus drie realiteiten : geest, kennis, liefde » [13]) ainsi que « Aan de wortel van de kennis en liefde, die we als blijvende activiteiten van de ziel hebben geconstateerd bij zelfkennis, vinden we dus ook twee corresponderende krachten, die de ken- en wilsactiviteit mogelijk maken » [14]) indiquent, à notre avis, que l'influence de la psychologie des facultés perdure, même s'il est formellement nié que l'âme possède des facultés distinctes.

Le sens le plus général de ratio *et d'*intellectus

Le but de notre enquête vise surtout à comprendre la manière dont saint Augustin conçoit les activités de l'âme. Que *ratio* et *intellectus* soient deux facultés distinctes ou qu'ils soient deux sortes d'activités ayant leur caractère spécifiquement propre, ils tirent leur origine du même principe spirituel. Voulons-nous atteindre le but poursuivi, il faut délimiter avant tout le domaine de l'activité intellectuelle de l'homme. Aussi, dans les limites de ce domaine, devrons-nous indiquer la fonction propre, les propriétés spécifiques de *ratio* et d'*intellectus*. Pour cela, le *Contra academicos* vient en premier lieu. Ici, nous avons affaire au premier sens du terme ratio, lequel est très général.

La définition de la sapientia *chez les Académiciens*

Il est curieux de constater combien, dès les premiers opuscules de saint Augustin, l'aspect eudémoniste de l'activité cognitive tient l'avant-plan. Dans le *Contra academicos*, il essaie de donner une définition de la vie heureuse. Vivre heureux, c'est vivre en harmonie avec la meilleure partie dans l'homme. Pour cela, cette partie de l'âme, à laquelle le reste de l'homme doit être soumis, à savoir la *mens* ou la *ratio*, entre seulement en ligne de compte [15]). C'est

[13]) *Ibidem*, p. 95.

[14]) *Ibidem*, p. 209.

[15]) *Contra academicos*, I, 2, 5. *Stromata Patristica et Mediaevalia*, edenda curant Christine Mohrmann et Johannes Quasten. II. *Aurelii Augustini Contra academicos, De beata vita necnon De ordine libri*, quos ad fidem codicum recensuit, prolegomenis notisque instruxit Wilhelmus M. Green, Ultraiecti-Antverpiae, 1955,

curieux qu'il soit ici question d'une partie de l'âme. Comme il apparaîtra plus tard nous ne pouvons y attacher de signification propre, en raison surtout du fait que saint Augustin enseigne que l'âme ne possède pas de *quantitas*. Ceci est affirmé explicitement dans le *De quantitate animae*. A quoi nous ajouterons une seconde remarque. Les concepts *ratio* et *mens* sont ici identifiés sans plus. D'où il s'ensuit que le terme *ratio* n'a pas de signification technique dans le contexte, mais est pris dans son sens le plus large, simplement comme connaissance intellectuelle. D'ailleurs le concept *mens* est parfois compris en ce sens par saint Augustin.

Ainsi qu'il appert de la conclusion, cette définition de la vie heureuse est regardée comme exacte [16]). Que la vie heureuse relève de l'activité intellectuelle est si évident, qu'un examen plus poussé sur ce thème est superflu. Pour tout néoplatonicien, l'acte de la connaissance est l'expression suprême de l'existence humaine. Plus difficile est de répondre à la question : que signifie *vivere secundum rationem* ? Définir cela est le but principal de ce dialogue. Comme l'enquête se déroule sur le plan de l'activité cognitive, la vérité fait partie de l'enquête. La vie cognitive est orientée vers la vérité et trouve sa perfection dans la connaissance de la vérité. L'erreur est l'antipode de la vérité. L'enquête est d'abord concentrée sur cet aspect négatif de la connaissance. Quiconque erre ne vit pas selon la raison et n'est par conséquent pas heureux [17]). Qu'errer doive être défini comme ne jamais atteindre la vérité semble impossible à soutenir. D'ailleurs est heureux non seulement celui qui possède la vérité, mais encore celui qui cherche la vérité. De là le dilemme : ou bien nous définissons errer comme rechercher la vérité en vain et l'homme qui erre peut être heureux, ou bien cet homme ne peut être heureux et, par conséquent, errer doit être défini d'une autre façon [18]). La dernière partie du dilemme est admise et ainsi l'on est arrivé à une nouvelle définition d'errer. Elle s'énonce comme suit : errer est prendre le faux pour le vrai. D'où il résulte que celui qui continue à chercher la vérité sans jamais la trouver ne peut errer,

p. 16. « Quis, inquam, dubitaverit nihil esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominanti optemperare convenit cetera quaeque in homine sunt ? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest ».

[16]) *Contra academicos*, I, 9, 24 (GREEN p. 27).

[17]) *Contra academicos*, I, 4, 10 (GREEN p. 19).

[18]) *Contra academicos*, I, 4, 10 (GREEN p. 19).

puisqu'il ne prendra jamais le faux pour le vrai [19]). Comme définition provisoire de la « vie selon la raison », nous avons donc : Celui qui continue à chercher la vérité de tout son pouvoir, même sans la trouver, est heureux du fait qu'il vit selon la *ratio* [20]). Puisque, pour saint Augustin, seul le sage est heureux et vit selon la raison, la définition de la sagesse devra correspondre à celle du bonheur. La *sapientia* sera sous ce rapport la voie qui mène directement à la vérité, et elle ne sera pas la possession de la vérité ou la vérité même. Sage sera donc celui qui recherche la vérité de tout son pouvoir, même s'il ne l'atteint jamais [21]). Cette définition de la sagesse se retrouve chez Carnéade et les autres Académiciens [22]). Augustin réfute cette définition, mais Licentius continue à la soutenir obstinément.

La définition de la sapientia *chez Cicéron*

Le dialogue est entré dans une impasse. Pour en sortir, Augustin suggère une nouvelle définition de la sagesse. Celle-ci est de Cicéron, qui la définit : La *sapientia* est la science des choses humaines et divines [23]). Les différents termes de cette définition sont soumis à un examen approfondi. D'abord, n'importe quel savoir n'est pas de la science. Pour mériter le nom de science, tout savoir doit satisfaire à certaines conditions. La compréhension de l'objet ne suffit pas encore pour avoir une science, mais cette compréhension doit être telle qu'on ne puisse se tromper et qu'aucune objection ne puisse l'ébranler [24]). Des exigences impérieuses sont posées à la science. Elle doit être une connaissance sûre et irréfutable.

La première partie de la définition se rapporte à l'aspect subjectif de la connaissance, la seconde est relative à l'objet de l'activité intellectuelle. Les choses humaines et divines en constituent

[19]) *Contra academicos*, I, 4, 11 (GREEN p. 20).

[20]) *Contra academicos*, I, 4, 12 (GREEN p. 21). « Quam ob rem si et mea descriptio vera et secundum eam non errat ille, qui perfecte quaerit, quamvis non inveniat veritatem, beatusque est ob eam rem, quod secundum rationem vivit ».

[21]) *Contra academicos*, I, 5, 14 (GREEN p. 22).

[22]) *Contra academicos*, II, 5, 11 (GREEN p. 34).

[23]) *Contra academicos*, I, 6, 16 (GREEN p. 23). « Non enim nunc primo auditis sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam ».

[24]) *Contra academicos*, I, 7, 19 (GREEN p. 24). « Scientia enim non solum conprehensis sed ita conprehensis rebus constat, ut neque in ea quisquam errare nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat ».

l'objet. Par là que faut-il entendre ? Les choses divines ne sont pas précisées davantage, mais Dieu seul et tout ce qui a immédiatement et directement trait à Lui est visé ici. Les choses humaines ne sont pas les biens terrestres, mais la lumière de la prudence, la beauté de la tempérance, la force du courage et la sainteté de la justice [25]). Nous comprenons maintenant pourquoi la sagesse est appelée la science des choses humaines et divines, puisque, dans l'homme, la la vertu est divine [26]). Le divin est l'objet propre de la *sapientia* et l'humain seulement pour autant qu'il est uni au divin. L'homme ne possède pas la vertu de lui-même, mais elle est un don de Dieu. Et comme la vertu est une condition nécessaire pour la vie heureuse, et partant pour la *sapientia*, la définition requiert un certain complément et doit être formulée de la sorte : La *sapientia* est la science des choses humaines et divines, à savoir de celles qui touchent au bonheur de la vie [27]).

La définition finale de la sapientia

Jusqu'ici, nous avons deux définitions différentes de la *sapientia* puisque la première n'a pas été écartée. Nous tâcherons maintenant de fondre les deux en une. La première définition — heureux celui qui cherche résolument la vérité — pèche par excès en renfermant des éléments hétérogènes. Car la recherche de n'importe quelle vérité ne peut être appelée *sapientia*. La seconde définition — heureux celui qui possède la science des choses humaines et divines touchant le bonheur de la vie — exclut certains éléments essentiels à la *sapientia* et est par conséquent trop étriquée, vu que non seulement la possession mais aussi la recherche de la vérité rend l'homme heureux. D'où le besoin de concilier les deux définitions. Ainsi nous obtenons la définition suivante : La *sapientia* est aussi bien la possession des choses humaines et divines, pour autant qu'elles se

[25]) *Contra academicos*, I, 7, 20 (GREEN p. 24). « Illa est humanarum rerum scientia, quae novit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robur, justitiae sanctitatem ».

[26]) *Contra academicos*, I, 8, 22 (GREEN p. 25). « In divinis, ait ille ; nam virtus etiam in homine sine dubitatione divina est ».

[27]) *Contra academicos*, I, 8, 23 (GREEN p. 26). « Quae si propterea tibi vitiosa visa est, quia complexa est eum, quem non possumus vocare sapientem, quaero, utrum eam probes, si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum, quae ad beatam vitam pertineant ».

rapportent à la vie heureuse, que la recherche assidue de celles-ci [28]). La première partie de la définition, à savoir la possession de cette science, serait le propre de Dieu, tandis que la seconde, c'est-à-dire la recherche de cette science, serait le propre de l'homme. Le sage cherche donc la vérité, est heureux, détache son esprit des liens corporels, ne se laisse pas déchirer par les passions, mais, toujours calme, il s'applique à soi et à Dieu [29]). Se connaître soi-même et Dieu est l'objet propre de la recherche de la vérité. C'est précisément la tâche de la philosophie, car, au nom de la liberté que la philosophie promet de nous donner, le joug de l'*auctoritas* a été secoué [30]).

L'enquête sur la définition de la *sapientia* n'est point finie, mais nous pouvons déjà conclure que vivre selon la *ratio* inclut la recherche de la vérité. Si la recherche de la vérité suffit pour posséder la *sapientia*, alors nous sommes heureux : par contre, si nous devons posséder la vérité pour être heureux, cette possession implique, en tout cas, la recherche de la vérité [31]). Dans la seconde partie de ce dialogue, la première définition de *sapientia* est écartée. Que la *sapientia* consiste uniquement dans la recherche de la vérité, c'est là l'opinion des Académiciens [32]). Il devient ainsi possible à saint Augustin d'établir la différence fondamentale entre la philosophie et la sagesse. Alors que la philosophie est une recherche de la sagesse, une étude de la sagesse et un désir de la connaître, la sagesse est au contraire un habitus, une possession permanente du sage [33]). L'Académicien doit ou bien donner son assentiment à la sagesse et connaître la sagesse, ou bien il n'est pas sage [34]). Même si l'homme sait que la sagesse consiste dans la recherche de la vérité, qui est introuvable, cette affirmation se vérifie. L'homme est donc en état de découvrir la vérité et la théorie de l'Académicien croule.

[28]) *Contra academicos*, I, 8, 23 (GREEN p. 26). « Etenim ut jam ipse explicem definitione quod sentio, sapientia mihi videtur esse rerum humanarum et divinarum, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum sed etiam diligens inquisitio ».

[29]) *Contra academicos*, I, 8, 23 (GREEN p. 26).

[30]) *Contra academicos*, I, 3, 9 (GREEN p. 18). « Jam enim libertate, in quam maxime nos vindicaturam se philosophia pollicetur, jugum illud auctoritatis excussi ».

[31]) *Contra academicos*, I, 9, 25 (GREEN p. 28).

[32]) *Contra academicos*, II, 5, 11 (GREEN p. 34).

[33]) *Contra academicos*, III, 3, 5 (GREEN p. 47).

[34]) *Contra academicos*, III, 14, 31 (GREEN p. 64).

Ceci nous oblige à formuler la définition finale de la sagesse en ces termes : La *sapientia* est la science des choses humaines et divines, possédée comme habitus, pour autant qu'elles se rapportent à la vie heureuse.

Meijer donne la différence suivante entre *sapientia* et *philosophia* : « Er bestaat geen wezenlijk verschil tussen *philosophia* en *sapientia*, maar wellicht mogen we zeggen : *philosophia* is die kennis per modum dispositionis, *sapientia* per modum habitus ; ofwel : *philosophia* en *sapientia* verschilllen in graad van intensiteit als habitus » [35]). A notre avis, c'est une solution tant soit peu simpliste. Certes, saint Augustin appelle aussi bien la *sapientia* que la philosophie une discipline, une *scientia*, donc une connaissance sûre et irréfutable. En outre, les deux sciences ont, somme toute, le même objet. Toutefois, nous croyons voir une distinction fondamentale entre elles. La philosophie est l'étude, la recherche des choses humaines et divines, tandis que la *sapientia* en est la possession immuable. D'après saint Augustin, une science n'est pas nécessairement une possession totale, mais une compréhension lentement acquise de la vérité. La vie selon la *ratio* est la recherche de la vérité des choses humaines et divines, l'activité qui cherche et aboutit finalement à la *sapientia*, possession totale de la science des choses humaines et divines. La *ratio*, en tant qu'activité animée par un mouvement intérieur, fera place à l'*intellectus*, en tant que contemplation quiète de Dieu, et d'emblée l'âme possèdera la vie heureuse.

Nous pouvons donc nous rallier à l'avis de Postma qui dit : « Hoe hoog deze waarde der philosophie in deze phase voor Augustinus is, blijkt uit *De beata vita*. Het komt reeds duidelijk tot uiting in de terminologie in het prooemium : zij is voor ons de portus, terra optatissima, patria optatissima et solida gaudia, door haar kan men de terra, quae profecto una beata est, de beata vita bereiken. De wijsbegeerte moet niet om haar zelf beoefend worden, neen, wat voor de gehele hellenistische philosophie het centrale punt was, is dit even zeer voor Augustinus ; door de wijsbegeerte is de gelukzaligheid te bereiken » [36]). La philosophie est pour la *sapientia* ce que le moyen est au but. La valeur de la philosophie disparaîtra

[35]) M. Meijer, *De sapientia in de eerste geschriften van Sint Augustinus*, pp. 103-104.

[36]) E. B. J. Postma, *Augustinus De beata vita*, Amsterdam, 1946, p. 174.

finalement, de sorte que son caractère est provisoire. Elle est la voie menant à la béatitude et la *sapientia* ou béatitude une fois trouvée, sa tâche est accomplie.

Conclusions de la première partie

Dans le *Contra Academicos*, nous avons découvert une description de la tâche respective de la *ratio* et de la philosophie. C'est une tâche énorme que d'amener l'homme à la contemplation suprême à travers un procès intellectuel, lequel intervient profondément aussi dans la vie axiologique de l'homme, car il nous amène de fait à la béatitude. Le but de la vie humaine est de contempler, aimer et posséder la vérité suprême, et ce but est atteint grâce à la contribution de toutes les activités humaines où le procès intellectuel joue le rôle principal. L'élévation morale de l'homme demeure une condition nécessaire, absolue, et cette élévation morale s'opère conformément et parallèlement au développement de la connaissance intellectuelle.

L'identification des termes *ratio* et *mens* indique que *ratio* doit ici être pris au sens général. Les deux concepts indiquent tout simplement l'activité intellectuelle. Cette identification, nous la rencontrons non seulement entre *mens* et *ratio*, mais aussi entre *mens* et *intelligentia* ou *intellectus*. Quelques exemples suffiront à le montrer. En premier lieu, nous en trouvons deux confirmations dans le *De ordine*. Les impressions, que l'âme recueille par l'entremise des sens, ne peuvent nous donner la science, mais une simple opinion (*opinio*). La science se réalise par l'intelligence et vit dans l'esprit (*mens*) [37]. La dépendance des sens fait que l'âme ne peut posséder de connaissance sûre et irréfutable des objets matériels, car, messagers de l'âme contemplative, les sens sont sujets à caution. La science peut seulement être atteinte par n'importe quelle activité intellectuelle, toujours indépendante des sens. Car, dans ce passage, les termes *intelligentia* et *mens* sont employés comme synonymes. Dans le même opuscule, il est dit que la perception sensible est une activité de l'intellect et non des organes corporels [38]. Du fait que saint

[37]) *Contra academicos*, III, 11, 26 (GREEN p. 61). « Sunt enim qui omnia ista, quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gignere confitentur, scientiam vero negant, quam tamen volunt intelligentia contineri remotamque a sensibus in mente vivere »

[38]) *De ordine*, II, 2, 6 (GREEN p. 120).

Augustin indique, à diverses reprises, que la perception sensorielle est une activité de l'âme, il appert, de toute évidence, qu'*intellectus* doit être pris ici dans sa signification la plus large, à savoir comme activité directe et immédiate de l'âme humaine immatérielle.

Dans les *Soliloquia*, cette opinion est exposée en plusieurs endroits. Augustin y souligne le but final de la vie : connaître Dieu. Dieu est l'objet propre de la connaissance humaine. Toutefois, ce but final ne peut être atteint par les sens, car il ne désire aucunement avoir une opinion de Dieu, mais une connaissance sûre et irréfutable. Ceci n'est réalisable que par l'*intelligentia* [39]). Nous avons vu comment la tâche propre de la *ratio* ou de la *mens* est de posséder une science des choses humaines et divines. Pareille tâche revient à l'*intelligentia*. D'où la conclusion nécessaire que *mens* et *intelligentia* ont ici la même signification et la même portée. Dans le présent dialogue, saint Augustin se demande s'il conçoit les figures géométriques par l'âme ou bien par l'intellect. Dans sa réponse, il dit simplement que les sens ont assumé le rôle de navire, tandis que ces figures sont conçues par l'intellectus et développées dans les idées [40]). Les sens nous mettent en contact avec les figures géométriques, mais ce rôle une fois rempli, l'activité s'exerce dans les idées, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas connues des sens mais de l'âme qui saisit ces figures comme *intellectus* ou *cogitatio*. *Intellectus* ou *cogitatio* ont ici la même signification, ce qui démontre à nouveau le caractère général du terme *intellectus*.

A notre avis, on peut donc tirer deux conclusions fondamentales de ces considérations. D'abord, il est suffisamment prouvé que les termes *ratio*, *mens*, *intellectus* et *intelligentia* sont employés en divers endroits dans un sens très général et par conséquent peuvent être intervertis. Ceci n'exclut pas que les mêmes termes peuvent changer de signification dans un autre contexte et, par conséquent, être pris dans un sens plus spécifique. Si nous nous bornons à cette signification générale, il apparaît aussitôt que ceux-ci ne peuvent être considérés nulle part comme facultés de l'âme. Toujours est-il que nous avons l'impression d'avoir affaire à des activités psychiques. D'ailleurs ceci se voit confirmé, lorsque nous voyons le terme

[39]) *Soliloquia*, I, 3, 8 (ML 32, 873).

[40]) *Soliloquia*, I, 4, 9 (ML 32, 874). « Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et jam velut in solo positus coepi cogitatione ista volvere ».

cogitatio remplacer le terme *intellectus*. Sous aucun point de vue, la *cogitatio* ne peut être considérée comme une faculté, mais plutôt comme une activité de l'âme qui se déploie.

Les sens plus spécifiques de ratio *et d'*intellectus

La suite de notre exposé montrera que les termes *ratio* et *intellectus* ont, outre un sens général, un sens particulier. Le terme *ratio* a même plusieurs sens spécifiques. Ceux-ci sont plus difficiles à définir que ceux d'*intellectus*, quoique traités plus en détail.

La ratio *comme mouvement intérieur*

Pour point de départ de notre enquête, nous prendrons deux définitions du concept *ratio* tirées du *De ordine*. La première se résume comme suit : La *ratio* est le mouvement par lequel l'esprit analyse et synthétise les choses que nous apprenons [41]). Cette définition indique la puissance active et dynamique de l'esprit humain, grâce à laquelle l'homme comprend la réalité matérielle et spirituelle. Elle est à même d'analyser les choses dans leurs divers éléments et de les unir ensuite. Comme mouvement de l'esprit, la *ratio* est un guide qui nous permet d'atteindre et de comprendre Dieu, l'âme humaine et l'âme du monde. Tout homme possède ce guide, mais peu le suivent, car il est très difficile de se débarrasser des préoccupations matérielles, qui parlent plus aux organes corporels, et de rentrer en soi-même [42]). Ainsi que nous l'avons vu, ce retour sur soi-même est nécessaire parce qu'une image de Dieu est présente en l'âme et que, par cette image, l'homme peut parvenir à Dieu. Suivre ce guide est une tâche énorme et toute d'efforts qui nécessite le détachement des préoccupations matérielles, afin de se donner entièrement au monde purement intelligible que nous trouvons en Dieu par l'intermédiare de la connaissance de soi [43]).

La seconde définition correspond adéquatement à la première,

[41]) *De ordine*, II, 11, 30 (GREEN p. 135). « Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et conectendi potens, qua duce uti ad deum intelligendum vel ipsam quae aut in nobis aut usque quaque est animam rarissimum omnino genus hominum potest non ob aliud... ».

[42]) *De ordine*, II, 11, 30 (GREEN p. 135).

[43]) *Soliloquia*, II, 1, 1 (ML 32, 885); II, 15, 27 (ML 32, 932).

bien que nous donnant une image plus claire et une compréhension plus profonde de l'éminence de la structure et du but final de la *ratio*. L'âme, qui s'est adonnée complètement à la philosophie, se contemple d'abord. Par la connaissance de soi, elle est parvenue à la conclusion qu'elle possède la *ratio* ou plutôt qu'elle est la *ratio*, et que, dans la *ratio*, rien de mieux, rien de plus éminent que les nombres, ou encore que la *ratio* est un nombre. Lorsqu'elle a compris ceci, la *ratio* se décrit de la façon suivante : Je puis, par un certain mouvement intérieur et occulte, analyser et synthétiser les choses que je dois apprendre, et cette puissance, que je possède, s'appelle la *ratio* [44]). Le caractère actif et dynamique de l'esprit humain est considéré par saint Augustin comme une chose très occulte. Il l'appelle une puissance (*vis*) de l'âme. Cette puissance est le mouvement intérieur et occulte, ce qui indique une activité de l'âme ayant un caractère spécifique, et non une faculté pouvant déployer une certaine activité.

Au début de notre exposé, nous avons rapporté l'opinion de Jolivet qui voit dans la *ratio* une faculté de l'âme. Cette conception place l'auteur, dans sa traduction du *De ordine*, devant une difficulté qu'il semble ne pouvoir surmonter. En effet, Augustin dit ici que la *ratio* est un nombre. Comment est-ce possible quand on considère la *ratio* comme une faculté de l'âme. Aussi n'a-t-il pas trouvé mieux que de laisser intraduit ce bout de texte [45]). La difficulté s'évanouit lorsque nous partons sans préjugé. La *ratio* n'est point une faculté de l'âme mais une activité. Alors nous pouvons aussi bien dire « l'âme possède la *ratio* » que « l'âme est la *ratio* » ; ou encore « le nombre est le plus éminent dans l'âme » que « la *ratio* est un nombre ». Le nombre est en effet une compréhension des plus éminentes de l'âme humaine, c'est donc une *ratio* de l'âme, une activité cognitive.

Cette activité dynamique est appelée un mouvement intérieur ;

[44]) *De ordine*, II, 18, 48 (GREEN p. 144). « Hunc igitur ordinem tenens anima jam philosophiae tradita primo se ipsam inspicit et, cui jam illa eruditio persuasit aut suam aut se ipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquetur: ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere vel conectere et haec vis mea ratio vocatur ».

[45]) *De ordine*, II, 18, 48, dans *Œuvres de Saint Augustin*, 1re série: *Opuscules*, IV: *Dialogues philosophiques*. 1. Problèmes fondamentaux. Texte de l'édition bénédictine, traduction et notes de R. Jolivet, Paris, 1939, pp. 444-445.

par là, elle se distingue de tout mouvement extérieur. En quoi celui-ci diffère de celui-là, saint Augustin ne le dit pas. Ne le sachant pas, il l'appelle un mouvement occulte. Ensuite, il indique le but de la *ratio*, lequel doit être obtenu par l'analyse et la synthèse, et qui consiste dans l'unité. Que la synthèse mène à une certaine unité, c'est évident assez, mais l'analyse comment peut-elle y parvenir ? Quand j'analyse, dit l'Evêque d'Hippone, je veux l'unité dans toute sa pureté ; quand je synthétise, je la veux dans toute son intégrité. Dans le premier cas, tous les éléments hétérogènes sont écartés de l'objet, tandis que dans le second, tous les éléments propres à l'objet sont assemblés dans une unité aussi parfaite que possible [46]).

Le but de la *ratio* est donc d'arriver à l'unité de l'objet aussi parfaitement que possible. Lorsque nous prenons en considération le fait que saint Augustin regarde Dieu comme l'unité la plus parfaite, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi il veut se connaître soi-même et, par la connaissance de soi-même, découvrir Dieu. Toute l'activité de l'âme spirituelle est donc orientée vers l'unité la plus parfaite, la vision de Dieu. Enfin, ce sera le degré d'unité de l'objet qui marquera le degré de perfection de l'activité intellectuelle. Plus l'unité de l'objet sera parfaite, d'autant plus sereine et parfaite sera la contemplation intuitive de l'esprit humain. D'où la conclusion finale du *De ordine* : Lorsque l'âme se sera réglée et ordonnée, quand elle sera rendue harmonieuse et belle, alors elle osera contempler Dieu, la source d'où émane toute vérité, le Père même de la vérité [47]). Par la *ratio*, l'âme atteindra son idéal, car le mouvement intérieur de l'esprit humain découvrira la pureté et l'intégrité de la vérité par l'analyse et la synthèse.

Il a été dit précédemment que la vie bienheureuse peut être atteinte non seulement par la raison, mais aussi par la foi. Cette dernière est même la voie indiquée pour la plupart des hommes. D'où saint Augustin dira que, désormais, l'âme sera amenée à une vie morale élevée et à la béatitude, non seulement par la raison

[46]) *De ordine*, II, 18, 48 (GREEN p. 144). « Ergo et in discernendo et in conectendo unum volo et uno amo, sed cum discerno, purgatum, cum conecto, integrum volo ».

[47]) *De ordine*, II, 19, 51 (GREEN p. 146). « Cum autem se conposuerit et ordinarit atque concinnam pulchramque reddiderit, audebit jam deum videre atque ipsum fontem, unde manat omne verum, ipsumque patrem veritatis ».

mais encore par la foi [48]). Ce sont là deux voies qui mènent au même but. De même que la foi, la *ratio* n'est pas de caractère purement intellectuel, mais s'accompagne d'un perfectionnement moral, lequel conduit à la béatitude. Par l'analyse et la synthèse, mouvement intérieur de la *ratio* active et dynamique, l'âme parvient à la connaissance de Dieu, à l'union à Dieu par des conditions éminemment morales et à l'heureuse possession de Dieu.

La ratio *en tant que regard de l'âme*

Jusqu'à présent, la *ratio* a été considérée comme un mouvement intérieur et occulte de l'âme, qui donne à l'homme la connaissance de soi et de Dieu, unité absolue, puis l'union avec Dieu, union qui s'opère dans la béatitude. Dans les *Soliloquia*, ce thème est développé in extenso. Il appert de ce dernier opuscule que le terme *ratio* a aussi un sens plus restreint. La *ratio*, telle que saint Augustin l'enseigne là, promet de manifester Dieu à l'intelligence (*mens*) comme le soleil se manifeste à nos yeux [49]). Le soleil donne la lumière par laquelle les réalités matérielles deviennent visibles pour les organes du corps. Dieu, Lui, répand sa lumière surnaturelle sur les objets immatériels, afin de les rendre intelligibles à l'intelligence (*mens*) humaine [50]). Ceci est un genre de comparaison cher à saint Augustin. Comme le corps, l'âme aussi a ses yeux : ce sont les sens de l'âme avec lesquels l'esprit humain peut contempler intelligiblement les objets. Ces objets intelligibles, ou vérités des sciences, ressemblent, sous cet aspect, aux objets que le soleil éclaire et rend visibles.

A cette comparaison succède une description plus précise de la *ratio* dans l'ensemble de l'activité intellectuelle. La *ratio* est à l'intelligence (*mens*) ce que le regard (*aspectus*) est aux yeux. La possession des yeux ne peut être identifiée sans plus avec regarder (*aspicere*) et regarder, à son tour, est autre chose que voir (*videre*). Ce qu'il dit ici des yeux du corps, Augustin l'appliquera dans la suite à la connaissance intellectuelle. Pour pouvoir connaître, l'âme a nécessairement besoin de trois conditions : avoir des yeux dont

[48]) *De ordine*, II, 19, 50 (GREEN p. 146). « Gradatim enim se et ad mores vitamque optimam non jam sola fide sed certa ratione perducit ».

[49]) *Soliloquia*, I, 6, 12 (ML 32, 875).

[50]) *Soliloquia*, I, 8, 15 (ML 32, 877).

elle puisse se bien servir, regarder et voir [51]). Ces trois conditions nécessaires concernent le sujet connaissant, tandis que du côté des objets à connaître, l'influence illuminative de Dieu est indispensable pour permettre à l'esprit humain de les intelliger. Dans l'explication de ces conditions, saint Augustin les met en rapport avec des conditions morales, aussi bien nécessaires que les autres, c'est-à-dire avoir des yeux, regarder et voir. La connaissance suppose toujours chez saint Augustin un aspect moral et sans lui, elle ne peut parvenir à son plein épanouissement, car seul celui qui mène une vie morale élevée obtiendra la béatitude. La saisie intellectuelle, essence de la béatitude, en est le but final.

Voyons maintenant toutes les conditions de plus près. D'abord, pour connaître, l'âme doit avoir des yeux sains. Or l'œil sain de l'âme, c'est l'intelligence (*mens*), laquelle est affranchie et exempte de toute passion pour les choses périssables, pour les biens du monde matériel. Ici les conditions morales jouent déjà un grand rôle. Certes cet affranchissement doit s'opérer par la foi. Par la foi, on entend la pleine conviction que la santé morale est indispensable pour être en mesure de voir. Sans cette pleine conviction, on n'aurait pas le courage voulu pour réaliser la santé morale. Etre pleinement convaincu de la nécessité de la guérison morale ne suffit pas. Désespère-t-on de cette guérison, on ne s'efforcera plus de l'obtenir. De là que l'espérance est la seconde condition morale pour guérir les yeux de l'âme. A ces deux conditions morales, vient s'ajouter une troisième. Quand on a la conviction que la guérison est nécessaire et qu'on a l'espoir de l'obtenir un jour, mais qu'on n'aime pas la lumière, objet final de notre connaissance, on ne la désire pas encore. Il n'y a aucun doute que la charité est la troisième condition morale pour la guérison de l'âme [52]). Attendu qu'Augustin ne considère pas l'intelligence (*mens*) comme une faculté psychique, il peut tout aussi bien parler de la guérison de l'âme que de celle de l'intelligence (*mens*). Sous ce rapport, il peut donc intervertir les deux termes. Si l'âme possédait des facultés distinctes, la guérison d'une d'elles ne rendrait pas la santé à

[51]) *Soliloquia*, 1, 6, 12 (ML 32, 875). « Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat ».

[52]) *Soliloquia*, I, 6, 12 (ML 32, 876). « Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit deum suum videre, id est intelligere ».

l'âme, et l'on ne pourrait faire dépendre la santé de l'âme de celle de l'intelligence (*mens*).

La remarque suivante nous paraît judicieuse. Lorsqu'Augustin n'explique pas les différentes activités de l'âme en faisant appel à différentes facultés, la volonté et l'intelligence non plus ne peuvent être considérées comme deux facultés distinctes. Alors, on comprend aisément pourquoi ces conditions morales sont si intimement liées à la connaissance intellectuelle. L'âme de l'homme, qui au point de vue moral ne mène pas une vie honnête ne possède pas les aptitudes requises pour développer convenablement sa connaissance intellectuelle. Car sans l'œil intellectuel sain, c'est-à-dire sans la volonté orientée vers le bien, le monde intelligible ne pourra être atteint dans toute sa splendeur, et l'âme ne pourra jamais contempler la béatitude. C'est la même âme, qui avec ses activités multiples, tâche d'atteindre son but final : connaître, posséder et aimer Dieu. Toutes ces activités sont des relations inséparables d'une seule et même essence, l'âme.

Une fois les yeux sains, l'âme n'est pas encore pour cela à même de comprendre. Ces yeux sains doivent regarder les objets. Le regard de l'âme, c'est la *ratio* [53]). Ce regard de l'intelligence ou de l'âme purifiée est conçu ici comme une activité de l'âme et non comme une faculté capable de déployer son activité. Alors qu'autrefois *ratio* avait un sens plus général, ici elle a une signification plus spécifique, c'est-à-dire le regard centré sur les objets. Ce regard existe aussi comme activité de l'âme impurifiée, mais dans ce cas, elle ne peut donner de connaissance sûre et irréfutable (*scientia*). Il subsiste même lorsque plus aucun objet n'y répond, ainsi que nous le verrons.

On serait peut-être enclin à croire que les conditions morales en question sont seulement nécessaires pour purifier l'âme de tout désordre moral et permettre par là l'épanouissement harmonieux de sa *ratio*. Rien de moins vrai. Car, activité de l'âme purifiée, la *ratio* doit nécessairement s'accompagner des mêmes conditions morales. Il lui est totalement impossible de tourner son regard vers la lumière, même en possédant des yeux sains, sans les trois conditions susdites. Car le but final de la *ratio* est de parvenir à la béatitude, laquelle consiste surtout dans la vision de Dieu, unité suprême.

[53]) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876). « Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat ? Ut aspiciat. Aspectus autem animae ratio est ».

Seulement lorsque nous sommes bien convaincus que l'objet de notre regard peut finalement nous donner la béatitude, nous orienterons notre regard sur cet objet. La foi demeure donc une condition morale nécessaire. L'espérance aussi est indispensable, car sans l'espoir d'arriver un jour au bonheur, nous ne sommes pas à même de tendre vers la béatitude. Enfin, la charité est requise parce que, par la charité, nous désirons voir l'objet et en jouir [54]). Ainsi nous constatons sur ce plan que les trois conditions morales n'ont encore rien perdu de leur importance. Elles sont aussi nécessaires que dans la purification de l'âme pour permettre un regard sain.

Ce regard aboutit à la vision de Dieu, qui en est la fin [55]). Nous constatons donc que la *ratio* n'est qu'une étape et un aspect dans notre ascension vers Dieu.

Toute l'activité de l'âme doit, en dernière instance, conduire à Dieu ; c'est une ascension seulement rendue possible par la cohésion de toutes les activités de l'âme. Par les trois vertus divines, les trois conditions morales nécessaires, la foi, l'espérance et la charité, nous pouvons affranchir notre âme des liens terrestres immondes, grâce à quoi elle est en état d'orienter, sans souci, son regard vers Dieu pour en jouir dans la possession de la contemplation.

La relation entre la ratio *et l'*intellectus

Nous voici enfin au point crucial de l'exposé : la relation entre la *ratio* et l'*intellectus*. Une fois la vision de Dieu acquise, dit saint Augustin, l'âme conserve son regard qui n'a plus d'objet vers où se porter. La perfection de la vertu est alors atteinte, car celle-ci consiste dans le fait que la *ratio* nous a mené au but final et par conséquent à la vie heureuse [56]). Ce passage des *Soliloquia* est assez compliqué, toutefois nous pouvons en savoir le sens exact grâce à l'ensemble de l'exposé. La *ratio* est d'une part un mouvement intérieur de l'âme, qui, par l'analyse et la synthèse, nous amène à l'unité pure et intégrale de l'objet : et d'autre part, le regard de l'âme. Evidemment, il y a une distinction entre les deux

[54]) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876).

[55]) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876). « Jam aspectus sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus ».

[56]) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876).

définitions, mais la première inclut la seconde, de sorte que la seconde doit laisser intacte la première. De là que la *ratio*, en tant que regard, ne peut être une orientation sur un objet saisi comme unité intégrale, mais doit être plutôt le regard d'un objet sous plusieurs aspects pour permettre peu à peu une compréhension complète de l'objet. La différence entre regarder et voir consiste précisément dans la manière de contempler l'objet. Regarder un objet est l'éclairer de divers côtés sans comprendre pleinement l'objet, tandis que la vision de l'objet est la compréhension intégrale de celui-ci. Par *ratio*, on entend, soit l'acte de regarder l'objet, soit le regard seul. Dans le premier cas, le regard est animé par le mouvement intérieur, dans le second, le mouvement intérieur se distingue du regard. D'ailleurs le regard ne cesse d'exister bien que n'ayant plus d'objet vers où se porter. En d'autres mots, l'objet à regarder n'existe plus quoique l'âme conserve toujours son regard. Bien que, généralement parlant, nous souscrivions aux mots de Huijbers : « Hij (Augustinus) ziet verstand en wil als acten en acten bestaan niet zonder object, waarnaar die acten uitgaan » [57]), son opinion ne peut s'appliquer tout à fait à la *ratio*. En effet, nous avons ici affaire à un sens de *ratio* qui n'est pas une activité au sens strict. La *ratio* est ici plutôt la capacité psychique de comprendre, ce qui ne veut pas dire qu'une faculté distincte de l'âme est visée ici [58]).

Dans le *De quantitate animae*, le terme *ratio* est soumis à un nouvel examen. Saint Augustin y précise davantage ce qu'il entend par *ratio* comme regard de l'âme. Il commence par distinguer entre *ratio* et *ratiocinatio*. L'esprit sain possède la *ratio* en permanence, laquelle doit nous amener du connu à l'inconnu. Mais un esprit sain ne déploie pas toujours son activité, même s'il possède toujours la *ratio*.

La *ratio* est en un certain sens le regard de l'esprit, tandis que la *ratiocinatio* est la recherche conduite par la *ratio*, c'est-à-dire, le mouvement du regard sur les objets à examiner. L'un est indis-

[57]) Th. HUIJBERS, *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus*, dans *Augustiniana*, 2 (1952), pp. 212-213.

[58]) Ceci est confirmé par l'auteur dans son article: *Zelfkennis en Godskennis*, dans *Augustiniana*, 4 (1954), p. 275. Mais nous ne pouvons être tout à fait d'accord avec lui là où il affirme que le terme *mens* a le même sens que *ratio*, en tant que regard de l'âme, même si *ratio* désigne plus l'activité et *mens* plus la substance de l'esprit. En effet, *mens* a aussi la signification d'activité intellectuelle prise au sens le plus large.

pensable pour chercher, l'autre pour voir [59]). La *ratio* est, pour ainsi dire, débarrassée de son mouvement intérieur. Ce mouvement intérieur est appelé maintenant *ratiocinatio*. Ce regard est fait pour voir. Aussi peut-il déboucher dans la vision, dans la contemplation immobile. Mais il garde la possibilité d'être animé par un mouvement intérieur. Ce mouvement intérieur, la *ratio* le reçoit de la *ratiocinatio*. Il est évident que la *ratiocinatio* peut seulement s'exercer à base des objets, qui ne sont pas saisis dans leur totalité, ainsi l'âme seulement peut passer du connu à l'inconnu. Si l'objet tombe, la *ratiocinatio* perd toute signification et la *ratio*, en tant que mouvement intérieur, disparaît. Nous débouchons alors dans une activité intellectuelle qui est contemplation intuitive de l'unité pure et intègre. Cette unité est supérieure ou inférieure suivant la perfection de l'objet. Par vision, nous n'entendons pas uniquement la vision de Dieu.

Déjà, nous avons vu que le regard de l'âme subsiste quand bien même il n'a plus d'objet vers où se porter. Ce regard aboutit donc à une vision, à une saisie contemplative de l'objet dans son unité intégrale. Cette activité de l'âme peut s'exercer seulement avec le concours du sujet contemplant et de l'objet contemplé. Or, si on supprime l'un des deux termes, impossible d'avoir une vision [60]). Le regard de l'âme est donc et nécessaire pour la *ratio* comme mouvement intérieur, et nécessaire pour la vision.

La vision même de Dieu est appelée *intellectus* par saint Augustin. Cet *intellectus* est une activité de l'âme, non pas un regard mais une vision, une contemplation de l'unité dans sa pureté et son intégrité, in casu l'unité suprême. Dans le *De ordine*, le terme a le même sens. « Chante de toute ton âme la louange de l'amour pur et sincère par quoi les âmes enrichies par les sciences et embellies par la vertu s'unissent à l'intellect par le moyen de la philosophie et non seulement évitent la mort mais encore jouissent du

[59]) *De quantitate animae*, 28, 53 (ML 32, 1065). « Ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum ».

[60]) *Soliloquia*, I, 6, 13 (ML 32, 876). « Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur ».

plus grand bonheur » [61]). Comme les sciences, la philosophie se réalise grâce à la connaissance de l'âme. Elle prépare l'intellect suprême ou la vie heureuse. La *sapientia* consistera donc dans une contemplation intuitive de l'unité pure et intégrale, Dieu. Cela seulement, c'est la vie heureuse telle que nous l'avons vu. Cet *intellectus* est le faîte de la vision. Nous pouvons encore avoir une vision d'un degré inférieur. De fait, saint Augustin distingue entre voir et regarder. Regarder est le regard de l'âme animé par la *ratiocinatio*, tandis que voir est le même regard mais purifié de cette activité et uni à l'objet. Ce dernier est appelé *scientia* [62]). Ici l'on contemple un objet qui forme une certaine unité mais pas l'unité suprême. La différence réside dans l'unité visée. La contemplation des objets intelligibles des sciences n'est que la vision d'une unité relative. La vision de Dieu est la vision de l'unité absolue, et seule celle-ci procure la vie heureuse. La contemplation de l'unité des sciences n'est qu'une étape dans l'ascension vers Dieu, l'unité suprême. Dans les deux cas, nous avons affaire à une vision, mais les visions diffèrent foncièrement parce que l'objet présente une profonde différence. La vision des objets intelligibles des sciences est amenée peu à peu à une unité plus grande, grâce au mouvement intérieur de la *ratio*, pour aboutir à la vision de l'unité englobant tout. *Ratio* et *intellectus* ne sont donc pas deux facultés de l'âme, mais deux activités distinctes et jamais séparées, sauf dans l'activité intellectuelle suprême où la *ratio* n'existe pas.

Lorsque Meijer prétend que : « *Ratio* en *intellectus* verhouden zich zo, dat de *ratio* altijd *auctoritas* insluit, terwijl *intellectus auctoritas* uitsluit », nous voyons aussitôt que ceci ne se révèle pas exact [63]). Car saint Augustin nous donne deux voies pour venir des choses obscures à la clarté : la *ratio* et l'*auctoritas*. La philosophie promet de nous donner la compréhension par la *ratio*. Cette voie ne peut être suivie que par quelques-uns, bien qu'elle ait pour tâche de nous amener à Dieu, le principe suprême [64]).

[61]) *De ordine*, I, 8, 24 (GREEN p. 111).

[62]) *De quantitate animae*, 17, 53 (ML 32, 1065). « Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominamur ».

[63]) M. MEIJER, *De sapientia in de eerste geschriften van Sint Augustinus*, pp. 61-64.

[64]) *De ordine*, II, 5, 16 (GREEN p. 126). « Duplex enim est via, quam sequimur,

Or l'*auctoritas* le peut aussi, et ceci est précisément la voie de la plupart des hommes. Donc, l'*auctoritas* autant que la *ratio* peut nous amener à l'*intellectus* suprême, nous faire parvenir à la *sapientia*. Lorsque Meijer dit que la *ratio* inclut nécessairement l'*auctoritas*, il entend sans doute ce qui suit. Pour philosopher, nous devons nous appuyer soit sur la *ratio* soit sur l'*auctoritas*. Chronologiquement parlant, l'*auctoritas* précède, alors que logiquement, c'est la *ratio*, qui vient en tête. L'*auctoritas*, pour l'homme, doit ouvrir la voie à la philosophie et finalement à la *sapientia*, car il doit d'abord connaître la voie qui mène à la *sapientia* avant de la parcourir. Une fois sur cette voie, l'homme comprend que le chemin vers la sagesse est à la portée de la *ratio* [65]). L'*auctoritas* est donc une conditio sine qua non pour parvenir à la philosophie. On peut en dire autant de la *sapientia*. En effet, on arrive à la *sapientia* ou bien par la voie de l'*auctoritas* — et alors il va de soi que l'*auctoritas* est une condition nécessaire pour la *sapientia* — ou bien par celle de la *ratio* — et alors l'*auctoritas* l'est également, puisqu'on n'aboutit à l'*intellectus* que par la *ratio* —.

Une dernière fois, nous porterons notre attention sur les conditions morales. Celles-ci ont-elles encore un sens sur le plan de l'*intellectus* suprême ? La réponse à cette question résout également un problème disputé, à savoir si Augustin admet ou non la possibilité de la vision de Dieu ici-bas. Lorsque la vision est atteinte, selon l'Evêque d'Hippone, les trois conditions morales demeurent nécessaires. Et pourquoi ? Parce qu'en cette vie, les sens continuent à garder leur fonction. Certes, ils ne savent plus tromper l'âme, mais bien la rendre chancelante par des doutes. Les conditions morales sont encore nécessaires pour leur résister et les vaincre. Remarquons que ceci vaut uniquement pour la vie terrestre. Dès que l'homme sera uni à Dieu après son terrestre séjour, tout doute, toute erreur sera exclu et la foi et l'espérance perdront leur rôle. Seule la charité demeurera [66]). Cette distinction serait vide de sens, si Augustin admettait que la vision suprême en cette vie est impossible.

cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat... ».

[65]) *De ordine*, II, 9, 26 (GREEN p. 133).

[66]) *Soliloquia*, I, 7, 14 (ML 32, 877). « Alia vero tria, fides, spes et charitas, primo illorum trium et secundo semper sunt necessaria: tertio vero in hac vita, omnia; post hanc vitam, sola charitas ».

Les sens impropres de ratio

Une dernière conception de *ratio*, différant assez bien des précédentes, est soutenue par saint Augustin dans le *De immortalitate animae*. Le terme *ratio* a trois significations. D'abord *ratio* est appelée un regard de l'âme, par quoi elle est en état de contempler le vrai par ses propres moyens et sans recours au corps. Ensuite, elle est la contemplation même du vrai, indépendamment du corps. Enfin, la *ratio* est encore le vrai contemplé [67]). La première signification correspond à celle du *De quantitate animae*, où distinction est faite entre *ratio* et *ratiocinatio*. La *ratio*, en tant que *contemplatio*, est la contemplation de l'objet même, la vision de l'objet intelligible des sciences. Comme Augustin ne parle pas d'*aspicere* mais de *contemplare*, le terme *ratio* est employé là où il devrait employer *intellectus*. Finalement, le terme *ratio* sert encore à désigner l'objet de la *contemplatio*, le monde spirituel où se trouvent les réalités spirituelles qui sont l'objet de la connaissance intellectuelle [68]).

Conclusion

Ce qui précède a clairement démontré combien saint Augustin doit lutter pour trouver une terminologie appropriée à rendre les différentes activités de l'âme. La vision corporelle est une contemplation des objets sensibles ; la *ratio* aussi est une contemplation mais des objets intelligibles ; enfin, l'*intellectus* est encore une contemplation de l'intelligible trouvant sa perfection dans la contemplation de l'unité suprême. D'après lui, connaître n'est pas une construction conceptuelle partant de la réalité mais une saisie intuitive des objets. C'est l'âme humaine qui contemple et dans la connaissance sensible et dans la vision rationnelle et dans la vision intellectuelle. Ceci se trouve confirmé lorsque nous considérons les choses sous un autre point de vue.

La perfection de la connaissance intellectuelle ne dépend pas de la perfection de l'être qui intellige in actu, mais bien de celle

[67]) *De immortalitate animae*, 6, 10 (ML 32, 1026). « Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur: aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur ».

[68]) M. MEIJER, *De sapientia in de eerste geschriften van Sint Augustinus*, pp. 61-64.

de l'objet à connaître. On a cent fois plus de joie d'une compréhension de Dieu que de la compréhension de figures géométriques ; la différence ne dépend pas du sujet connaissant mais de l'objet contemplé. Que le ciel te paraisse bien plus magnifique que la terre, n'est pas dû au fait que tu le contemples avec tes yeux, mais parce que le ciel est bien plus magnifique que la terre [69]). Si nous considérons l'activité intellectuelle sous cet aspect, notre conception se voit pleinement confirmée. La vue sensible n'est pas un perception par le corps, mais une vision par l'âme au moyen des organes corporels en tant que messagers. En tant que messagers, les yeux peuvent être une source d'erreur [70]). Ainsi l'âme ne peut *percipere* les objets sensibles, mais bien les *capere* [71]). La raison en est que les objets matériels sont extrinsèques au sujet percevant et qu'ils sont soumis au temps et à l'espace. Par conséquent, les objets de la perception sensible sont extrêmement variables [72]). L'unité de ces objets est si infime qu'ils ne peuvent nous donner une connaissance sûre et irréfutable, d'autant plus que les messagers ne sont pas sûrs. A proprement parler, la connaissance sensible n'est pas distincte de la connaissance intellectuelle. C'est la même âme qui, avec le même regard, voit aussi bien les objets matériels que les objets intelligibles. Cependant, les objets de la connaissance intellectuelle ne sont point liés au temps et à l'espace, ils sont invariables et résident dans le sujet connaissant. Ils possèdent une unité capable de fournir au sujet qui intellige une connaissance sûre et irréfutable. C'est précisément le rôle de la *ratio* de saisir l'unité de l'objet et ainsi amener le sujet à l'*intellectus*. La connaissance suprême culmine dans la vision de l'unité englobant tout, Dieu. Ici, l'activité humaine atteint sa plus haute perfection en devenant une heureuse contemplation et un amour connaissant. Ainsi le but suprême est atteint à travers une complexité hiérarchiquement ordonnée d'activités.

[69]) *Soliloquia*, I, 5, 11 (ML 32, 875). « Esto plus te ac multo plus quam de istis Deo cognito gavisurum, rerum tamen non intellectus dissimilitudine; nisi forte alio visu terram, alio serenum coelum intueris, cum tamen multo plus illius quam huius aspectus te permulceat ».

[70]) *De ordine*, II, 11, 32 (GREEN p. 136).

[71]) *De immortalitate animae*, 6, 10 (ML 32, 1026). « Sed ea quae sensu capiuntur, extra etiam nos esse sentiuntur, et locis continentur, unde nec percipi quidem posse affirmantur ».

[72]) *De immortalitate animae*, I, 1 (ML 32, 1021).

En conclusion, nous pouvons donc dire que le terme *ratio* est plurivoque :

1) Par *ratio*, on entend toute la connaissance intellectuelle qui conduit l'homme à la *sapientia*, à la contemplation de l'unité suprême et immuable.

2) La *ratio* est également le mouvement intérieur qui, par l'analyse et la synthèse, nous révèle l'unité de l'objet dans sa pureté et son intégrité.

3) Une autre signification de *ratio* est le regard de l'âme, la capacité de l'âme pour analyser et synthétiser.

4) La *ratio* peut encore signifier la contemplation du vrai et partant a le même sens qu'*intellectus*.

5) Enfin, *ratio* peut être aussi employée pour désigner les réalités intelligibles du monde spirituel.

Dans les deux derniers cas, nous avons affaire à une signification impropre de *ratio*. Le terme *ratio* se rapporte toujours à la connaissance scientifique et jamais à la *sapientia*.

Intellectus, par contre, a seulement deux significations :

1) *Intellectus* est pris moins strictement et a alors la même signification que *ratio* dans son acception la plus large.

2) *Intellectus* est aussi employé pour l'acte contemplatif par lequel l'âme voit et contemple le vrai. Cet acte peut seulement être réalisé par le concours du sujet connaissant et de l'objet à connaître.

Pour finir, nous voudrions encore insister sur le fait que *ratio* et *intellectus* ne sont jamais considérés par saint Augustin comme facultés distinctes de l'âme. Naturellement, nos conclusions sont provisoires, puisque notre exposé se borne aux six premiers dialogues philosophiques. En tout cas, dans ses écrits de jeunesse, aucun texte ne le suggère. Les termes sont employés presque exclusivement, de manière à indiquer une activité de l'âme. Du reste, quantité de textes deviennent incompréhensibles lorsqu'on réduit ces activités à deux facultés.

L. J. van der Linden, O. E. S. A.

« Ovem suam requirere »

Eine Studie zur Geschichte des Ordenswechsels im 12. Jahrhundert

I. « Quare tot novitates ? »

Das alte, ehrwürdige Benediktinertum hatte durch die Jahrhunderte über Benedikt von Aniane, Cluny, Gorze [1]) und Hirsau immer wieder die Kraft zur Selbstbesinnung gefunden. Dieses Ringen um die rechte Regeltreue, das Bestehen und Wirken der schwarzen Mönche durch den Wandel und all die Fährnisse auf dem Wege von der Spätantike zum frühen Mittelalter, besonders aber durch den erstarkenden und bald alle Schichten des Lebens umfassenden Feudalismus hindurch bleibt eines der eindrucksvollsten Kapitel der Frühzeit christlich-abendländischer Geschichte. Dass diese Kraft auch in späteren Jahrhunderten nicht versiegt war, beweist die tiefgreifende, ja radikale Reform von Cîteaux-Clairvaux. Doch diese segensreichen Bestrebungen der « monachi grisei » fallen bereits in eine Zeit, in der von anderer Seite, nämlich von der Augustinus-Regel her [2]) eine neue, die kanonikale Reform machtvoll auftrat und diesmal mit mehr Energie und Erfolg zu wirken begann als in früheren Jahrhunderten [3]).

[1]) Vgl. K. Hallinger, *Gorze und Cluny* (*Stud. Ans.* 22/23), Rom 1950.

[2]) Zu dem lange umkämpften Problem einer Regel des hl. Augustinus vgl. Hümpfner-Zumkeller, in: H. U. v. Balthasar, *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln 1948. Einen Einblick in die Kontroverse um diese Regel, die in manchen Zügen an die hochmittelalterlichen Kämpfe um die Existenz einer Regula Sancti Augustini erinnert, gestattet Heijman, *Untersuchungen über die Prämonstratenser-gewohnheiten*, Tongerloo 1928.

[3]) Zur Geschichte der Bestrebungen, die Kollegiats- und Stiftskapitel zu regularisieren, besonders über das Verhältnis der Reform des Weltklerus vom 11./12. Jahrhundert zur Constitutio Aquisgranensis Ludwigs des Frommen von

Zwar hatte, wie der *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* [4]), eine der bedeutendsten und gleichzeitig köstlichsten Quellen der gesamten mittelalterlichen Ordensgeschichte, deutlich zeigt, das Benediktinertum die kommenden Spannungen und Kämpfe gleichsam bereits im eigenen Hause zu bestehen gehabt ; es war aber zwischen Cluny und Cîteaux immer noch das einigende Band eines gemeinsamen Ursprungs, der grossen Tradition, der einen Regel vorhanden. Doch jetzt, da die Regularisierungsbestrebungen nicht nur im Volke auf fruchtbaren Boden fielen [5]), sondern auch von der Kurie hei grosszügig gefördert wurden [6]), brach zwischen Schwarz und Grau auf der einen, den « weissen Mönchen » auf der anderen Seite, der offene Kampf aus. Nolens volens schliessen sich nunmehr die monastischen Verbände enger zusammen, und die neuen Fronten zwischen Monasterium und Kanonie verhärten sich [7]). Wir haben den jetzt entbrennenden und mit beinahe allen zu Gebote stehenden Mitteln geführten Kampf [8]) die monastisch-kanonikale Kontroverse genannt [9]). Auf breiter Basis

816 vgl. neben den b. HEIMBUCHER I 397 angegebenen Quellen- und Literaturhinweisen A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV 355 f.; G. SCHREIBER, *Studien über Anselm von Havelberg*, in: *AnalPraem* 18 1942, S. 5-90; K. FINA, *Anselm von Havelberg, Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts* (zit. *AnsStud*; hier auch Lit.), S. 28 ff.

[4]) Ed. E. MARTÈNE - U. DURAND, *Thes. nov. anecdot.* V, Paris 1717.

[5]) So ist u. a. das schnelle Erblühen des aus der Kanonie herausgewachsenen Ordens des hl. Norbert von Xanten besonders auf das betont seelsorgliche Anliegen der « weissen Mönche » zurückzuführen. Zur Verehrung, die der Regularkanoniker vor allem als Seelsorger beim Volke geniesst, vgl. Anselm VON HAVELBERG, *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularium*, PL 188 col. 1129 A « ... verum etiam a rudi populo plerumque eligitur, assumitur, et tanquam lucerna in caliginoso loco lucens diligitur et honoratur ». Zum Kampf um die Seelsorge vgl. *AnsStud*, S. 63 ff.

[6]) Der genossenschaftliche und diözesanverbundene Charakter der neuen Bewegung, ihre der straff zentralistischen Exemptionspolitik der monastischen Orden gegenüber geradezu erstaunlich dezentralistische Tendenz musste die Kurie hier eine starke Stütze erkennen lassen. Vgl. die Fülle der zugunsten kanonikaler Verbände erteilten Papstprivilegien.

[7]) Das Problem der « clerici saeculares » (acephali!) kann hier nur angedeutet werden; man vgl. vor allem die Schriften Gerhohs VON REICHERSBERG, « *De Aedificio Dei* » und « *Liber epistolaris seu Dialogus ad Innocentium II.* ».

[8]) G. SCHREIBER, dem an dieser Stelle für manchen wichtigen Hinweis gedankt sei, gebührt das Verdienst, auf diese Auseinandersetzungen eingehend hingewiesen zu haben, *Prämonstratenserkultur*, *AnalPraem* 16 1940 u. 17 1941.

[9]) *AnsStud*, S. 35.

prallt hier das Alte und das Neue zusammen [10]) und die Zeit selbst scheint ob des aufbrechenden Ordensfrühlings, ob der sich gerade im 12. Jahrhundert immer weiter verzweigenden Neugründungen beunruhigt gewesen zu sein. « Wozu », so fragt man sich, « all diese Neueinführungen in der Kirche Gottes ? Warum erheben sich denn in ihr so viele neue Orden ? Wer könnte alle die Gemeinschaften der Kleriker zählen und wer wunderte sich nicht über eine derartige Anzahl von Mönchsorden ? [11]) Wem wäre das kein Aergernis, und wer würde schiesslich am Gewirr der verschiedenen religiösen Gemeinschaftsformen, die einander in übler Weise bekämpfen, keinen Anstoss nehmen ? Und die ganze Christenheit, die einer derartigen Fülle von Veränderungen unterworfen ist, andauernden Neuerungen unterliegt und beinahe jährlich (fere annuatim) durch eine Flut von Regeln und Anweisungen überschwemmt wird-wer müsste sie nicht geringschätzen ? Und eben das, was den einen-wie man sagt - um des Himmelreiches willen vorgeschreiben ist, das wird von ebendenselben oder auch anderen Menschen um des (gleichen) Himmelreiches willen untersagt. Was hier gleichsam als Gotteslästerung verboten wird, ist dort zum gleichen Zeitpunkte als heilig und heilbringend gestattet » [12]).

Und es waren in dieser Zeit, da nicht nur die im Investitursteit frei gewordenen geistigen Kräfte nach neuen Aeusserungsformen drängten, sondern auch die in diesem Raume entstehenden neuen Orden notwendigerweise einen guten Teil der Turbulenz vorausliegender Auseinandersetzungen zwischen Imperium und Sacerdo-

[10]) Vgl. J. Spörl, *Das Alte und das Neue*, *HistJahrb* 50 1930, S. 297-341 u. 498-524.

[11]) Zu Anselms grossartiger Ordensschau (Augustiner, Benediktiner, die Chorherren von St. Rufus in Burgund, Camaldoli, Vallumbrosa und die Templer), vgl. *Dialogorum liber* I, PL 188 col. 1154 C ss.

[12]) Anselm v. H., *l. c.*, col. 1141 C s. « Quaere tot novitates in Ecclesia Dei fiunt ? Quare tot ordines in ea surgunt ? Quis numerare queat tot ordines clericorum ? Quis non admiretur tot genera monachorum ? Quis denique non scandalizetur, et inter tot et tam diversas formas religionem indicem discrepantium taediose non afficiatur scandalo ? Quinimo quis non contemnat Christianam religionem tot varietatibus subjectam, tot adinventionibus immutatam, tot novis legibus et consuetudinibus agitatam, tot regulis (!) et moribus fere annuatim fluctuantem ? Quod modo, inquiunt, a quibusdam propter regnum coelorum praecipitur, hoc statim ab eisdem, seu ab aliis propter regnum coelorum prohibetur. Quod modo sacrilegium inhibetur, subito tanquam sanctum et salubre conceditur ».

tium [13]) in ihre Konvente aufnehmen mussten, nicht immer Männer zur Stelle, die sich über ihr eigenes Ressentiment zu erheben vermochten [14]), um eine echte Lösung des schweren Konfliktes zu versuchen. Die überragende Persönlichkeit in diesem weiten, vielschichtigen und spannungsreichen Raume ist trotz Ironie und Spott, Sarkasmus und Zynismus Anselm von Havelberg, der nicht nur dem Vorwurfe der sich überstürzenden « novitates » mit gewandter Dialektik begegnet, sondern dem auch der grosse spekulative Wurf einer geschichtstheologischen Ueberwindung der gesamten monastisch-kanonikalen Kontroverse gelingt. Während er den novitates den Stachel mit der Beobachtung raubt, dass das Neue nicht allein ob seiner Neuigkeit schlecht sein könne, da doch sonst das ehrwürdige Althergebrachte in seiner Frühzeit auch schlecht gewesen sein müsste [15]), nimmt er zur Deutung der Vielfalt und immer weiteren Aufgliederung des religiosen Gemeinschaftslebens seinen Ausgang bei der Formel: « ... quomodo Ecclesia Dei sit una in se et secundum se, et quomodo sit multiformis secundum filios suos, quos diversis modis et diversis legibus et institutis informavit et informat... » [16]).

Diese Kämpfe zwischen Kanonie und Monasterium lassen sich nun sehr gut verfolgen, da jetzt nach dem Abklingen der Publizistik

[13]) Stellenweise deckten sich — wohl aus den dargelegten Gründen (vgl. Anm. 6) — bis zu einem gewissen Grade die Fronten zwischen Papst- und Kaisertum mit denen zwischen Kanonie und Monasterium. Vgl. auch G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Paderborn 1924-1929.

[14]) Zur Heftigkeit des Tones sowohl in den intermonastischen, als auch in den monastisch-kanonikalen Auseinandersetzungen vgl. PETRUS DAMIANI, Opusc. 26, *Apologeticus monachorum adversus canonicos*, PL 145 col. 513 « ... vitamus stulto respondere juxta stultitiam suam... »; *Dial. int. Clun. et Cist.*, col. 1590 C « ... respondendum est stulto secundum stultitiam eius ne sibi sapiens esse videatur... »; *l. c.* col. 1579 B « Veritas quae per os asinae bruti animalis humana verba protulit, ipsa modo extorsit ab ore tuo... ». — Zur ganzen Frage der Gereiztheit zwischen den Ordensverbänden und einzelnen Konventen vgl. SCHREIBER, *Praem. Kult.* II 79; *AnsStud*, S. 51 und Anm. 21 der vorliegenden Arbeit.

[15]) *Epist. apolog.* col. 1122 D « ... equidem omne quod antiquitatem vel vetustatem suscepit, aliquando novum fuisse certissime constat, ideoque non quia novum est aut novum fuit, aliquid plus minusve est contemptibile... » — SPÖRL, zu dieser Stelle a. a. O., S. 341; zu einer ähnlichen Aeusserung von Water MAP, S. 308. Vgl. auch M. SEIDLMAYER, *Weltbild und Kultur Deutschlands im Mittelalter*, in: *Handb. d. dtn. Gesch.*, neu hg. v. L. Just, I 6, Darmst. 1953, S. 17.

[16]) *Dial.* I col. 1143 C/D ss.

des Investiturstreites (libelli de lite) eine erneute Welle von Kontroversliteratur, diesmal das innerkirchliche Bereich in allen seinen Schichten, von der Kurie herunter bis zum kleinsten Konvent erschüttert. Die Wortführer des Monasteriums sind neben Abälard [17]) besonders Rupert von Deutz [18]), Honorius Augustodunensis [19]), der anonyme Verfasser des *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* [20]) und Egbert von Huysburg [21]). Auf der kanonikalen Seite stehen die Brüder Arno und Gerhoh von Reichersberg [22]), der Reichsbischof und Exarch von Ravenna Anselm von Havelberg und neben anderen auch der anoyme Chorherr, dessen Brief an den Oberen des berühmten Benediktiner-Priorates Charité-sur-Loire [23]) sich die vorliegende Untersuchung widmet.

So kämpft man um den Namen [24]); will doch das Benediktinertum nachweisen, dass die Chorherren eigentlich Mönche seien : « Aus zwei Gründen werden sie mit Recht Mönche genannt : einmal, weil sie von den Säkularklerikern getrennt in ihren Klöstern leben, und zum anderen, weil sie in brüderlicher Gemeinschaft

[17]) *Epistola XII. Contra quemdam canonicum regularem qui monasticum ordinem deprimebat et suum illi anteferrebat.*

[18]) *De vita vere apostolica*, PL 170 col. 609-664 (zur Frage nach der Autorschaft *AnsStud*, S. 38); *In regulam sancti Benedicti* l. V, bes. B. IV col. 525-38; *Epist. ad Liecelinum, l. c.* col. 663-668; *Epist. ad Everardum, l. c.* col. 541-544; *Altercatio monachi et clerici..., l. c.* col. 537-542.

[19]) *Quod monachis liceat predicare*, ed. A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis*, in: *Beitr. z. Gesch. d. geistigen Lebens im 12. Jh.*, Kempt-Mü. 1906.

[20]) Vgl. Anm. 4.

[21]) Das Fragm. seines Briefes ist in der Reinhardsbrunner Briefsammlung, ed. F. PEECK, MG *Epist. sel.* V., Weimar 1952, unter Nr. 9 (13 Zeilen) S. 8 f, enthalten. — H. H. Dr. Augustinus Huber OPraem, Königstein/Taunus, verdanke ich den Hinweis auf dieses Fragment. Er erreichte mich während des Versuches, die ganze Quelle aus der berühmten Entgegnung Anselms v. H. zu rekonstruieren.

[22]) Arno VON REICHERSBERG, *Scutum canonicorum*, PL 194 col. 1489-1528; Gerhoh v. R., *Liber epistolaris seu dialogus ad Innocentium II.*, PL 194 col. 1375-1426; *De Aedificio Dei, l. c.* col. 1187-1336.

[23]) *Cujusdam canonici regularis Epistola ad Priorem Charitatis, de canonico regulari facto monacho, quem ille repetebat*, PL 213 col. 717-720.

[24]) Vgl. die vielfältigen Etymologien des Wortes « monachus » und die Versuche, das Wort « regularis canonicus » ad absurdum zu führen; *Hugonis archiepiscopi Rotomagensis dialogi*, ed. E. Martène - U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* V, Paris 1517 « Idem est enim quod dicuntur regulares canonici ac si dicuntur canonici canonici ». Vgl. ANSELM v. H., *Epistola apologetica, l. c.* col. 1122 C/D und *Dial. int. Clun. et Cist., l. c.* col. 1618 C/D.

wohnen » [25]). Der Kampf geht aber auch um das Alter [26]), um die Popularität, um charitas, humilitas und paupertas ; um vita activa und contemplativa, um die vita apostolica : letztlich darum, der religio maior (melior, altior, strictior, superior) anzugehören. Das heisst, man muss, um im Augenblick überhaupt bestehen zu können, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln den Vorrang (dignitas) [27]) des eigenen Verbandes demonstrieren. Doch während dieser umfangreiche Themenkreis für somanchen Kämpen im Mönchsgewande nicht viel mehr als willkommene Turnierschranken zur Erprobung seiner neuen dialektischen Waffen bedeutete, ist es mit dem Geplänkel an der Stelle sehr schnell vorbei, wo sich die ganze Gemeinschaft in ihrer Existenz gefährdet sieht : beim Ordensübertritt.

II. Die Quelle und ihr Anonymus

Obwohl bei dem Versuche einer Interpretation des geistesgeschichtlichen Gehaltes der vorliegenden Quelle eine präzise Erforschung der äusseren Gegebenheiten keine so unabdingbare Primärforderung darstellt, wie etwa bei einem Briefe mit rein politischem Inhalte [1]), soll dennoch auch in unserem Falle die Frage nach Absender und Empfänger, nach Zeit und Ort vor einer Frage nach dem eigentlichen Gegenstande dieser Untersuchung gestellt werden. Damit ergeben sich die ersten Schwierigkeiten. Vom Verfasser ist in diesem Zusammenhange [2]), abgesehen von

[25]) *Dial. int. Clun. et Cist.*, col. 1646 « Propter utramque recte dicuntur monachi: quia et separati sunt a secularibus in monasteriis (!) suis et sunt fratres habitantes in unum »; sehr rigoros auch *l. c.* col. 1618 « Aut enim monachi sunt, aut de nullo ordine sunt ». — Während der Mönch nur « monasteria » kennt, distinguiert die Kanonie genau zwischen « monasterium » und « claustrum », vgl. Gerhoh v. R., *Dialogus* col. 1411 D « ... petunt monasteria monachorum... »; cf. *De Aedif. Dei*, col. 1305 B « ... in claustris clericorum... ».

[26]) S. o. Anm. 15.

[27]) Der dignitas-Begriff unterliegt mit vielen anderen Begriffen in jener Zeit einem umfassenden semasiologischen Wandel; vgl. *AnsStud*, S. 64.

[1]) C. Erdmann, *Studien zur Briefliteratur im 11. Jahrhundert* (Schriften d. Reichsinst. f. ält. dte. Gesch.kde.), Lpz. 1938, S. 6 stellt fest, dass die unüberbrückbaren Schwierigkeiten der Verfasserfeststellung bei manchen Briefen des Mas. die hist. Auswertung unmöglich gemacht haben.

[2]) Von Bildung, Charakter und Wesen d. Anonymus wird in Kap. III dieser Arbeit gehandelt.

seiner Zugehörigkeit zu einem kanonikalen Verbande, nur eine Tatsache festzustellen : er hat seinen Adressaten gekannt. Letzterer nun wird als « prior de Charitate S. H. » angesprochen. Es dürfte sich dabei um das ehemals berühmte Priorat Charitas Sanctorum handeln, das zwischen 1056 und 1059 vom hl. Hugo (1049-1109 Abt von Cluny) in der Nähe von Nevers gegründet worden war [3]). Die Frage, ob die Initialen der Inscriptio « priori de Charitate S. H. » [4]) (« Sancti Hugonis » ?) als « S. M. » = « Sanctae Mariae » — das Priorat war der Gottesmutter geweiht — gelesen werden dürfen, kann bei der herrschenden Quellenlage nicht beantwortet werden. Als zweite Lokalität ist die « Ecclesia Sancti Joannis Senonensis » [5]) genannt, von wo aus ein Chorherr in das eben genannte Benediktinerpriorat übergewechselt war. Es ist die 1111 gegründete Chorherren-Abtei St. Jean zu Sens, die bis zum Jahre 1607 bestanden hat [6]). Damit ist der Raum der Handlung auf das Gebiet zwischen Yonne und der mittleren Loire eingeschränkt. Auch die Zeit kann durch das Gründungsjahr des Konventes in Sens mit 1111 als terminus post quem nur im weiteren Sinne erfasst werden. Und wir werden auch nicht allzu weit fehlgehen, wenn wir die Vermutung aussprechen, dass der nur hinsichtlich seiner Ordenszugehörigkeit festzulegende anonyme Verfasser unserer Quelle einem etwa im gleichen Raume gelegenen kanonikalen Verbande angehört haben dürfte. Doch muss auch diese Frage in Ermanglung eines Kontextes [7]) mit einem non liquet beschlossen werden.

Die Situation ist also, wie bereits angedeutet, folgende : ein Chorherr hatte seinen Konvent St. Jean in Sens heimlich (clam) verlassen ; er wurde vom Prior Sancti Charitatis nicht nur aufgenommen (receptus), sondern auch sofort eingekleidet (cucullatus) [8]). Als sich

[3]) Vgl. G. ALLEMANG, *Charité-sur-Loire*, LThK II 840 (m. Lit.) ; L. H. COTTINEAU, *Répertoire Topobibliographique des abbayes et prieurés*, I Mâcon, Protat 1939 (m. Lit.). Zur Kunsthistorie dieses bedeutenden Konventes vgl. P. BEAUSSART, *L'église bénédictine de la Charité-sur-Loire, Etude archéol.*, La Charité 1929.

[4]) PL 213 col. 717 C.

[5]) *L. c.* col. 717 C.

[6]) COTTINEAU, a. a. O. II 3007.

[7]) Die Quelle (vgl. I Anm. 23) ist bei Migne, PL 213, col. 717 B - 720 B — im Anschluss an MABILLON, *Annal. Bened.* VI 677, ex. ms. bibl. Ottobon. — abgedruckt. Meine Suche nach der Handschrift in Deutschland, Frankreich und Italien blieb vorderhand erfolglos.

[8]) Die Einkleidung scheint schnell vorgenommen worden zu sein ; für die Bedeutung des Ordensgewandes und seiner Farbe hier wie im allgemeinen zeugt

der betroffene Abt (a quo) um die Rückführung des « Übergetretenen » [9]) bemühte, wurde er von dem Prior ad quem mit aller Schärfe zurückgewiesen: « dura quaedam... et minus dicenda » [10]). Diesen Tatbestand erfahren wir nun aus dem wohl « offenen » Brief eines Chorherren, der es erleben musste, dass die rechtmässige Forderung nach Rückführung des Ueberläufers heftig zurückgewiesen wurde. Er fordert nun in seiner Entgegnung nicht etwa ohne Umschweife die Wiederherstellung des Rechtszustandes [11]), sondern er versucht, den Benediktiner durch eine correctio fraterna auf den rechten Weg der « besseren Einsicht » [12]) zurückzuführen, um so, gleichsam von innen her, ein zweifaches Ziel zu erreichen. Damit sind Zeit und Ort, Anliegen und Tendenz unserer Quelle — im Rahmen des möglichen — festgestellt, und es soll jetzt noch der Versuch gemacht werden, die äussere Form der Epistola zu sichten. Einmal, um die Zusammenhänge mit der zeitgenössischen Briefliteratur im allgemeinen aufzuzeigen, zum anderen aber, um das Spezifische dieser der monastisch-kanonikalen Streitschriftenlitratur [13]) angehörenden Quelle erkennen zu lassen [14]).

Die Latinität hat sich nach Form und Syntax weit von der Klassizität vieler Briefe des vorausliegenden Jahrhunderts entfernt; dies gilt in noch höherem Masse vom Wortschatz: an die Stelle der lateinischen Schulautoren ist beinahe ausschliesslich die Heilige Schrift getreten. Auch die Rhetorik wird hier weniger von den klassischen Beispielen bestimmt, als dies etwa noch bei Meinhard von Bamberg der Fall ist, sondern die neue Geistesmacht Dialektik ist zur Meisterin ihres rhetorischen Schmuckes geworden und hat in unserer Quelle so vernehmbar den Primat, dass die

neben den kirchenrechtl. Quellen vor allem der die Vorstellungswelt stark beherrschende Symbolismus.

[9]) Zur Problematik um das « transire », « ascendere-descendere ». vgl. *AnsStud*, S. 53 f.

[10]) *L.* c. col. 717 D.

[11]) Wie unterschiedlich sich die Parteien in ihrem menschlichen Verhalten und hinsichtlich des Einsatzes der Rechtsmittel verhielten, zeigt *AnsStud*, S. 48 f.

[12]) Auf den Quellenwert der Kontroversliteratur für die Erforschung d. Ethik auf dem Wege von der strafrechtlichen zur ethischen Imputationstheorie weist *AnsStud*, S. 142 ff. hin.

[13]) Eine Charakteris. d. ganzen Quellengruppe vgl. II Anm. 16 u. IV.

[14]) Natürlich kann ein solcher Versuch nicht ohne Berücksichtigung der Forschungsergebnisse von B. Schmeidler, S. Hellmann, K. Pivec, H. Zatschek und vor allem C. Erdmann unternommen werden.

Sprache, beinahe völlig in ihrem Dienste, die Ruhe, sich zu schmücken, noch nicht wiedergefunden hat [15]). Während viele geradezu traktathaft angeschwollene Quellen dieser Gattung den Raum der hochmittelalterlichen Epistolographie sprengen, haben wir es in unserem Falle mit einem äusserst dichten, gedrängten, ja knappen Schreiben zu tun. Man spürt es an vielen Stellen beinahe, wie der Dialektiker seine Gedanken immer noch präziser darlegen, immer noch zwingender entwickeln möchte — aber darüber auch für einen Augenblick sein eigentlich geistliches Anliegen vergessen kann. Und somit ist es kein Wunder, dass der anderenorts immer stärker zunehmende normative Einfluss der « artes dictandi » hier — hinter der Lust des Dialektikers, seine Kunst zur Geltung zu bringen, und hinter den seelsorglichen Anliegen des Konfraters in die dritte Linie abgedrängt — kaum vernehmbar wird.

Wohl ist eine Gliederung in Adresse, Kontext und Konklusio vorhanden ; sie gibt sich aber lediglich als flüchtig « gelerntes » Richtmass, als eben noch berücksichtigte Konvention. Das der Zeit vertraute Briefformular — stellenweise der Urkunde doch sehr stark verpflichtet — widerstrebt dem geistlichen Anliegen und wird folglich nur so weit berücksichtigt, als es zur Wahrung des Briefcharakters als notwendig erscheint [16]). Einer Inskriptio (Bezeichnung des Empfängers) [17]) « ... venerabili ac jure diligendo domino de Charitate S. H. », die eher vertraulich als förmlich klingt, folgt ohne Intitulatio die Salutatio : « Semper bene valere ». Die als Exordialtopos in die Adresse mit hineingenommene captatio benevolentiae erscheint im christlichen Gewande einer Paraphrase von I Kor. 13 « Charitas non quaerit quae sua sunt ». Damit ist aber nicht nur das Hauptthema (ovem suam requirere) deutlich vernehmbar angeschla-

[15]) Diese Feststellung schliesst aber das Auftreten etwa der üblichen Topoi nicht aus. Auch Anaphora und Epiphora, Parallelismus und Chiasmus (*l. c.* col. 718 C/D « ... respicis nigredinem... candorem... non attendis » ; *l. c.* col. 717 D « meliorem vitam et conversationem potiorem »), ja selbst die Parisosis mit Homoioteleuton (*l. c.* col. 717 C « ... sentitis,... habetis... credatis » ; *l. c.* col. 717 C « ex charitate et pro veritate ») findet sich, *l. c.* col. 717 C « ... nihil fictum patrat charitas, nihil fuscatur veritas » ; *l. c.* col. 718 D « ... quia nigredo species est humilitatis... quia candor species est puritatis. — Vgl. IV.

[16]) Es handelt sich hier aber nicht etwa um eine « symptomatische » Durchbrechung strenger Konvention ; die Kontroverse ist vielmehr von vornherein nicht einheitlich geprägt, zum anderen dem Stil des theologischen Traktates näher verwandt als dem des Briefes.

[17]) *L. c.* col. 717 C.

gen ; dieses einleitende exegetische Privatissime, das natürlich auf das ganze monastische Lager gemünzt ist, gibt auch die Methode, oder besser die Grenzen des Fechtbodens bekannt, auf dem der Kontext die Kontrahenten einander in einem recht hitzigen Kryptodialog begegnen lässt : « Nihil vobis dicam, nisi ex charitate et pro veritate ».

Während nun die Narratio des Kontextes in aller Knappheit den äusseren Sachverhalt darbietet [19]), beginnt mit « Non haec conveniunt servis Christi... » [20]) der eigentliche Hauptteil des Briefes. Dieser spricht nun nicht von einer Rückführung des Uebergetretenen [21]), sondern versucht etwas weiter ausholend, gleicherweise mit den Mitteln der Exegese wie der Dialektik, die Stellung des Gegners von der Wurzel her zu erschüttern. Hatte dieser behauptet, dass sein Orden der « bessere » (melior) sei, und dass folglich keinem Menschen verwehrt werden dürfe, den Weg zum Besseren hin einzuschlagen [22]), so muss nun die Entgegnung nachweisen, dass diese Behauptung falsch ist. Es wird somit der Versuch gemacht, den exemplarischen Fall dadurch zu lösen, dass dem « irrenden Bruder » in einer ganz persönlichen Zurechtweisung die Verfehltheit seines Standpunktes nachgeweisen wird [23]). Die Petitio schliesslich bringt, beinahe am Rande, den Rat, die Folgen des Unrechtes wiedergutzumachen ; doch tritt auch dieser Rat mehr im Ausdruck der Besorgnis auf, dass der Bruder bei seiner Nichtbefolgung das Missfallen Gottes erregen könnte (timeo ne Deo displiceat). Eine Eigentümlichkeit unseres Anonymus — im Vergleich zu den ähnlich gelagerten Quellen des deutschen Raumes — ist der Umstand, dass der Hinweis auf das Kirchenrecht (ecclesiastici juris censura) : « ... und falls die von euch geschädigten Brüder sich an das päpstliche

[19]) *L. c.* col. 717 C/D « Significatum est mihi quemdam de fratribus ecclesiae Sancti Joannis Senonensis clam de ecclesia eduxisse, eumque a vobis receptum et in monasterio vestro cucullatum ; praeterea et vos abbati et supra memoratae ecclesiae ovem suam requirentibus dura quaedam respondisse et minus dicenda ».

[20]) *L. c.* col. 717 C.

[21]) Vgl. II Anm. 12.

[22]) L. c. col. 717 D « ... quia vita vestra melior est, licet omni homini quomodo vult et ubi vult, meliorem vitam et conversationem potiorem eligere... ».

[23]) In den meisten Quellen um den Ordenswechsel steht neben, bisweilen sogar über dem objektiven Anliegen des eigenen Ordensverbandes die rein subjektive Intention; vgl. IV.

Gericht wenden sollten, wird (euer Vergehen) nicht ungestraft bleiben » [24]), erst vor dem Schlussworte : « ...modestiae vestrae quam hactenus Dei gratia tenuistis nolite oblivisti. Valete », eingefügt ist.

Die äussere Interpretation kann aber nach dieser nur andeutenden Charakterisierung der Form einer Erschliessung des Gehaltes noch in einer weiteren Hinsicht vorarbeiten, und zwar mit dem Versuche, ausgehend von den Verkehrsformen (besonders der Anrede), die Frage nach dem Verhältnis der beiden Anonymi zueinander ein wenig zu lüften. Sie kennen einander ; ob persönlich oder nicht, bleibe vorderhand dahingestellt. So wendet sich der Augustiner mit der Vertrauensseligkeit an den Benediktiner, seinen wahren Freund (vero amico), die diesem schon bekannt ist : « ... cum fiducia qua nostis » [25]). Andererseits ist auch er sich der in der Vergangenheit wohl schon öfter empfundenen charitas des Benediktiners bewusst : « ... eandem charitatem habetis ad me » [26]). Und schliesslich ist dem Adressanten die Bescheidenheit des Empfängers — « modestiae vestrae quam hactenus Dei gratia tenuistis » [27]) — bekannt.

Ein Stück weiter in der Klärung der Frage nach dem Verhältnis der beiden zueinander dürfte die Sichtung der Anrede führen, die der Absender dem Adressaten zuteil werden lässt. Während er vor allem in der zu einem moraltheologischen Exordialtopos angeschwollenen captatio benevolentiae mit dem formellen « vos » beginnt [28]) und diese Anrede noch über die Narratio hinaus durchhält, gleitet er im späteren Kontext, wohl im Anschluss an eine Paraphrase von Lukas XXII [29]) : « Tu malus es, esto bonus » beinahe unmerklich in das vertraulichere Du hinüber : « tu vis major esse,

[24]) *L. c.* col. 720 A/B « ... et ecclesiastici juris censura, si Romani pontificis audentiam fratres qui a vobis laesi sunt, adierint, inultum esse non permittet ». — Vgl. die « Pönformel » der Urkunde.

[25]) L. c. col. 717 C.

[26]) *L. c.* col. 717 C.

[27]) Vor allem dieser abschliessend auftretende Gedanke könnte — nur topologisch aufgefasst — an Beweiskraft verlieren; doch spricht dagegen nicht nur der Gesamttenor des Briefes, sondern auch die Tatsache, dass der Schreiber mit den Topoi verhältnismässig sparsam umgeht. Vgl. II Anm. 15.

[28]) « *Nostis* quod dico; vos... sentitis; charitatem... habetis; a vobis » (pass.).

[29]) *L. c.* col. 717 D « facta est contentio inter discipulos, quis eorum videretur esse major » (Luc. XXII).

quid eris ? parum est ut dicam minor, quia servus eris » [30]) um in der Konklusio in recht herbem Tone wiederum zu dem formellen « vos » zurückzukehren [31]). Absicht oder Zufall, vielleicht auch « lückenhafte » Beachtung geltender Umgangsformen ? All diese Fragen können erst im Anschluss an die inhaltliche Interpretation einer Lösung nähergeführt werden. Jedenfalls hat die Annahme, dass die beiden sich persönlich kennen, stark an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Vielleicht haben sie auch einmal die gleiche Schulbank gedrückt ; dann aber hat sich ihr äusserer Lebensweg getrennt. Der eine hat es im Benediktinerorden sogar zum Prior eines bedeutenden Konventes gebracht, während der andere wehrhaft im Lager der Kanonie steht und sich genötigt sieht, seinem inzwischen wohl höher gestellten ehemaligen Vertrauten eine brüderliche Zurechtweisung angedeihen zu lassen.

Und nun noch der Versuch, den « Brief » zu rekonstruieren, dessen Beantwortung in unserer Quelle vorliegt. Ein solches Beginnen ist aber in diesem Falle nur mit der Einschränkung des Als ob (ein solcher Brief wirklich geschrieben worden wäre) statthaft ; ist er doch nirgends zwingend belegt. Es sprechen aber verschiedene Anzeichen dafür, dass der Prior Sanctae charitatis seiner Empörung über die Anmassung, den Uebergetretenen zurückführen zu sollen, nicht nur in Worten Luft gemacht, sondern an den Abt von St. Jean zu Sens tatsächlich auch geschrieben hat. Einmal war vor allem jeder Fall eines Transitus eine willkommene Gelegenheit, durch exemplarische Aeusserungen die Stellung des eigenen Verbandes zu sichern und zu festigen ; zum anderen kann die Bemerkung unseres Anonymus, dass der Benediktiner die Rückführungsversuche des Abtes a quo « mit harten Worten » zurückgewiesen habe, kaum etwas anderes als eine schriftliche Aeusserung des monastischen Standpunktes meinen, zumal sich doch letztlich bei der Lektüre der Epistola Inhalt und Aufbau jener verlorenen Quelle deutlich vernehmbar abzeichnen.

Es lässt sich ein geschlossener Gedankengang feststellen : Der Benediktiner behauptet, das Leben der Mönche sei « besser » als das der Kanonie : col. 717 D « ... dicitis,... quia vita vestra melior

[30]) *L.* c. col. 718 D.

[31]) L. c. col. 720 A « Quapropter si meae parvitati creditis non aliud sapietis, nec facietis... a vestris... ».

est,... » ; und zwar gibt er für diese Behauptung eine symbolistische Deutung :

col. 718 C « tu gloriaris in specie tua, et sufficere putas cum non habeas veritatem »,

gilt doch das schwarze Ordensgewand als Zeichen der Demut :

col. 718 D « tu gloriaris in nigredine »,

col. 717 D « nigredo species est humilitatis » ;

und er bekräftigt im Anschluss daran (wenn auch nur indirekt) : « du bist schlecht, ich bin gut »,

col. 718 C « O lingua impudica, post Christum dicere audes : Tu malus es, ego sum bonus ».

Die notwendige Konsequenz kann in diesem Zusammenhange nur die wohl den Höhepunkt des ganzen Briefes darstellende Behauptung sein, dass jedermann der Uebertritt zum « besseren » Orden gestattet sei :

col. 719 A « ... dicitis,... quod licet canonico posthabita et spreta professione sua, ad vestram conversationem transire, quia ut vos dicitis melior est... ».

Und damit mag der im Anschluss an eine Einführung in die ordensgeschichtliche Situation unternommene Versuch, einer Erschliessung des geistesgeschichtlichen Gehaltes der Quelle den Weg zu ebnen, als abgeschlossen gelten.

III. Die Methoden des Kampfes (Versuch einer Interpretation des Gehaltes)

Wohl jeder Ordenswechsel erregte gerade in jener Zeit, die in höherem Masse « zwischen dem Alten und dem Neuen » stand als das frühe und das hohe Mittelalter, die Kritik beider Seiten ; und die Häufigkeit des Ordensübertrittes entfachte eine ganze Kontroversliteratur. Nun ist zwar wenig von dem Protest des Oberen ad quem gegen die Forderung nach Rückführung des Uebergetretenen erhalten [1] ; aber dem Umstande, dass die Quellen reichlich von den Entgegnungen der jeweils betroffenen Partei auf die Rechtfertigungsversuche des Aufnahmekonventes berichten, verdanken wir

[1] Zu dem Fragment der Apologie des Benediktinerabtes Egbert von Huysburg vgl. I Anm. 21. — Eine eingehende Untersuchung des Problems der Nachwuchsfrage der Orden im Mittelalter, besonders in der Zeit jener grossen Neugründungen, steht noch aus.

es, dass uns die Methoden dieses Kampfes gleichsam aus ihrer zeitgenössischen Beurteilung heraus so geläufig werden konnten. Auch im vorliegenden Falle wendet sich der Chorherr gegen den vom Monasterium vertretenen Standpunkt, dass : « die Kanoniker zu uns kommen mögen, auf dass sie 'gut' werden ; denn wir sind 'besser' (als sie ! » [2]). Wie aber geht er bei der Demonstration dieses Vorranges vor ? Er setzt methodisch an der weichsten Stelle der Behauptung des Gegners, bei dessen Symbolismus, an [3]) ; sind doch gerade im 12. Jahrhundert starke rationale, « aufklärerische » Kräfte am Werke, die sich mit der ehrwürdig kontemplativen Symbolschau « erkenntnistheoretisch » nicht mehr zufrieden geben. Man verlangt ja stellenweise schon nach der Erkenntnis der « reinen Wahrheit » (pura veritas) [4]). Aber darüber hinaus scheint, noch intensiviert durch die in der grossen abendländischen Auseinandersetzung ihrer selbst bewusst gewordenen geistigen Kräfte, auch auf breiterer Basis eine allgemeine Enträtselung und Entzauberung [5]) jener bunten, vielgestaltigen, geschlossenen Welt des Symbols eingesetzt zu haben, an deren Ende eine sinnentleerte Form, ein « blindes Motiv » unverstanden zurückblieb.

Auch im vorliegenden Falle hatte der Prior ad quem, der Repräsentant der « älteren » Gemeinschaft [6]), die Symbolkraft, diesmal der Farbe des Ordensgewandes, ins Feld geführt : « Nigredo species est humilitatis », und die Superiorität seines Ordens aus dieser humilitas nachweisen zu können vermeint. Aber auch der Chorherr weiss seinerseits etwas vom symbolischen Gehalt der Farbe : stehe

[2]) *L. c.* col. 719 A « Veniant, inquiunt monachi, canonici ad nos, ut boni fiant, quia nos meliores sumus ».

[3]) Vgl. A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, Darmst. 1954, S. 229-269; H. LIEBESCHÜTZ, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard v. Bingen*, Lpz.-Bln. 1930; *AnsStud*, S. 133 ff.; K. FINA, *Anselm v. Havelb., ein « deutscher Symbolist ? »*. *Eine Unters. z. hochma. Symbolismus in Deutschl.*, in: *Jahresber. d. Staatl. Realgymn.*, Würzburg 1955.

[4]) *AnsStud*, S. 115.

[5]) J. GANTNER, *Romanische Plastik, Inhalt und Form in der Kunst des 11. u. 12. Jhs.*, Wien 1948, S. 46.

[6]) Die Verfechter der Rechte d. Alten sind naturgem. vorwiegend d. schwarzen Mönche, die sich stellenweise wirklich bedroht gefühlt zu haben scheinen. Inwiefern es aber diesem auf weitere Strecken nicht ganz freiwilligen und spontanen Konservativismus wirklich gelungen ist, auch dem alten symbolistischen Weltbild die Treue zu halten, dürfte im einzelnen schwer nachzuweisen sein.

doch sein weisser Habit als Repräsentanz der Reinheit einer « nigredo » keineswegs nach : « Candor species est puritatis ». Doch er baut diese für das landläufige Bewusstsein des 12. Jahrhunderts noch durchaus entwicklungsfähige Antithese nigredo-candor nicht weiter aus, sondern er packt « ex charitate et pro veritate (!) » das Problem von einer ganz anderen Seite an. Wohl war es ihm noch wichtig gewesen, dem symbolistischen Hieb die gleichwertige Parade zu bieten ! Einmal durfte er doch in dieser Uebergangszeit der noch lebenden Symbolschau nicht als unterlegen gelten, und die Beherrschung auch dieses Instrumentes musste unter Beweis gestellt werden ; zum anderen aber war diese der Zeit geläufige und allgemein zugängliche Basis wenigstens dafür geeignet, ihm den Stand der Gleichberechtigung nigredo = humilitas : candor = puritas zu sichern.

Die Symbolkraft der Farbe ist ihm also Defensivwaffe ; doch zum Gegenangriff geht er mit anderen Mitteln über : « Das Erscheinungsbild, das Aeussere, hat dich getäuscht, weil du die Wahrheit nicht hast » [7]), hält er dem schwarzen Mönche entgegen. Es ist dies in der Geschichte des Symbolismus eine äusserst wichtige Station : wird doch seinem Verfechter die kurzschlussartige Ueberspringung des « dahinter » Stehenden, die Vernachlässigung dessen vorgeworfen, was dann die Hochscholastik als « causae secundae » bezeichnen wird. Der Chorherr ist mit der Ueberbetonung der äusseren Gestalt unter Vernachlässigung des Gehaltes nicht einverstanden. Was dem älteren Lager vertraute und erprobte Uebung war, widerstrebt im Bewusstsein einer neuen Zeit nicht nur dem Kampfrufe « pro veritate », sondern auch der immer vernehmbarer werdenden Forderung nach Oekonomie im Raume des Geistes (entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem) [8]). Und so zielt das Bemühen des Augustiners schliesslich — aber bereits auf dem Boden der neuen Dialektik — darauf ab, den vom Gegner als Waffe ins Feld geführten Gehalt der nigredo, nämlich die humilitas, als gar nicht vorhanden nachzuweisen.

[7]) *L. c.* col. 718 C « ... species decepit te, quia veritas non est apud te... ».

[8]) Die Zusammenhänge zwischen dem in Auflösung begriffenen Symbolismus (hochmittelalterlichen Prägung) und dem erneut anwachsenden Universalienproblem bedarf noch der Klärung. Vgl. etwa Anselm v. CANTERBURY, *De fide trin.* 2, PL 158, col. 265 A « ... qui (scil. dialectici) colorem nihil aliud queunt intellegere quam corpus ».

Natürlich ist auch seinem Denken die Vorstellungswelt des Symbolismus noch vertraut, aber seine Elemente treten nur mehr geduldet, als Konzessionen an die Zeit auf. Kaum hat das Symbol noch etwas mit den Quellen der Erkenntnis Gottes zu tun. Es ist nicht mehr verlässliches Zeichen, ja Abbild des Symbolisierten, sondern sinnentleert — man Vergleiche den Vorgang in der bildenden Kunst — zur beinahe ausschliesslich rhetorischen Figur verdorrt. Es herrscht nicht mehr das Erleben der Einheit von visibilia et invisibilia, von terrestria et coelestia ; nicht mehr vermag sich der Weg der Wahrheitserkenntnis so glatt « per comprehensibilia ad incomprehensibilia » zu erheben. Andererseits wird aber auch nocht nicht bewusst Sturm gelaufen gegen das « supra se (similitudinibus) in theologiam extendere » [9]). Unser Anonymus wandelt vielmehr, ohne über diese, von manchen seiner Zeitgenossen bewusst vorwärtsgetriebene Entwicklung zu reflektieren, unbewusst auf dem Wege der « wissenschaftlichen Eroberung der Welt » [10]) und ist noch viel zu stark geblendet von der « Allmacht » der Kraft seines Verstandes, der sich jetzt stürmisch seiner selbst bewusst wird. Auch wird die Ahnung um den Primat einer echten « cognitio veritatis », um die erst später empfundene Harmonie von auctoritas und ratio noch von der Lust am rein dialektischen Beweisverfahren übertönt, die sich da und dort im Irrgarten eben zwischen ratio und auctoritas auf recht abstrusen Pfaden ergeht.

Mit der lediglich als Hilfsmittel eingesetzten Korrespondenz candor = puritas [11]) wird die nigredo = humilitas des Benediktiners aus ihrer angemassten Superiorität verdrängt und in die Ebene der Gleichberechtigung verwiesen. Doch mit einem Unentschieden kann sich der Repräsentant der allerorts im Vormarsche begriffenen Kanonie nicht zufrieden geben ; zumal doch im vorliegenden Falle die Behauptung des Benediktiners schon im Dienste der Rückführung eines Bruders ad absurdum geführt werden muss. Und damit befindet sich die Auseinandersetzung bereits im zweiten Stadium, näm-

[9]) Anselm v. Havelb., *Dial.* II, PL 188, col. 1207 C.

[10]) M. Seidlmayer, *a. a. O.*, S. 51.

[11]) In welchem Masse eine Beanspruchung gerade der puritas dem Monasterium gegenüber tendenziös war, soll hier nicht weiter untersucht werden; ein Hinweis auf das recht trübe Bild, das Anselm v. H. als Norbertiner vom monastischen Leben entwirft, mag genügen. Vgl. *AnsStud*, S. 77 f.

lich dem des dialektischen Beweisverfahrens [12]), in dem sich der nunmehr « emanzipierte » Chorherr voll und ganz der Behauptung seines Kontrahenten widmet, Inhaber der Humilitas zu sein [13]).

Zur Vorbereitung auf das jetzt folgende Beweisverfahren war wohl neben dem einstimmenden « ex charitate et pro veritate » die Formel « cum fiducia loquar nihil timens offendere in charitate » gedacht. Bringt doch der Chorherr die Behauptung des Gegners in die ihrerseits bereits trugschlüssige Formel : « Du rühmst dich deiner Demut » [14]), um von dieser spannungsreichen und reizvollen Stellung ausgehend mit Leichtigkeit den Nachweis zu erbringen, dass diese These des Mönches unhaltbar ist : « Ach wenn du dich doch (deiner Demut) mit Recht rühmtest ! Denn würdest du dich ihrer recht rühmen, könntest du dich mit dieser nicht in Ueberheblichkeit brüsten, indem du die schärfsten Gegensätze vermischst : sind doch Demut und Hochmut Gegensätze » [15]). Natürlich ist von vornherein offenbar, dass diese contradictio in adjecto — « humilitate gloriari » — mit recht wortklauberischer Künstlichkeit nur deswegen herbeigeführt wurde, um den Gegner möglichst mit den eigenen Waffen zu schlagen [16]). Und mit einem Syllogismus schliesst das ganze « Beweisverfahren » : « Demut und Hochmut kannst du nicht gleichzeitig dein eigen nennen ; da du dich aber deiner Demut hochmütig brüstest, stellst du unter Beweis, dass du die Demut nicht hast » [17]). Er spricht aber den natürlich recht vernehmbar mitschwingenden Gedanken : eigentlich kommt der Vorrang somit nicht dir, sondern (mit allen Konsequenzen, vor allem hinsichtlich des Ordensübertrittes !) mir zu, nicht mehr aus, sondern er gibt sich damit zufrieden, den Gegner und damit das ganze monastische Lager diese

[12]) Die dialektischen Hintergründe auch der « Symbol » = Sprache unseres Anonymus wurden schon aufgezeigt.

[13]) *L. c.* col. 718 D « ... nigredo species est humilitatis ».

[14]) *L. c.* col. 718 D « ... tu in humilitate gloriaris... ».

[15]) *L. c.* col. 718 D « ... et utinam bene gloriareris ! Si enim de humilitate bene gloriareris, nunquam superbires de humilitate, contrariis contraria miscens; humilitas enim et superbia contraria sunt... ».

[16]) Beinahe alle Zeugnisse dieser Kontroverse zeichnen sich durch ihre Oekonomie im Einsatz der Kapfmittel aus. Aehnlich wie hier werden auch anderenorts des Gegners eigene Gedanken in der Weise umgruppiert, dass sie einen völlig gegenteiligen Sinn ergeben.

[17]) *L. c.* « ... non possunt simul esse duo haec; de humilitate superbire potes, sed cum humilitate superbiam habere non potes; quia igitur superbis de humilitate, humilitatem te non habere ostendis ».

letzte Strecke eines recht massiv aufoktroyierten « Erkenntnisweges » nunmehr allein zurücklegen zu lassen.

Aber nicht nur die auf einer angeblichen Praktizierung der Humilitas fussenden Ansprüche des Monasteriums auf den Vorrang vor der Kanonie werden zurückgewiesen ; eine ebenso treffende Widerlegung erfährt auch die letztlich aus der angemassten Superiorität gezogene Konsequenz, dass der Uebertritt in einen « besseren » Orden folglich niemandem vorgeworfen werden dürfe (nulli prohiberi potest quin melior fiat, si vult) [18]). Denn dann ist ja auch « der verheirateten Frau gestattet, das Gesetz der Ehe zu verschmähen und der Enthaltsamkeit zu leben, da doch — was du nicht leugnen kannst — die Enthaltsamkeit einen höheren Rang einnimmt als der Ehestand » [19]).

Dieses ganze, effektvoll auftretende dialektische Beweisverfahren steht aber letztlich doch im Dienste eines massvollen, klugen Diplomaten, der sich selbst von vornherein die letzte Schärfe dadurch verbietet, dass er die irrige Meinung des Gegners weniger diesem selbst, als vielmehr dessen Umgebung (qui vobiscum sunt) zur Last legt [20]) und sich so zu einem verbindlicheren Tone « verpflichtet » sieht [21]). So wird sich der Anonymus, während er wortlos die Als ob = Kenntnisnahme des Gegners von dessen eigener Niederlage geniesst, plötzlich seiner christlichen Pflichten dem irrenden Bruder gegenüber bewusst und bietet die Hand zum Vergleich : « Die Mönche sagen : 'Wir sind die Besseren'. Die Kanoniker erwidern : 'Nein, wir sind die Besseren'. Ich aber behaupte : 'Weder Ihr noch wir, da wir alle schlecht (mali) sind. Wo aber alle schlecht sind, gibt es keine Besseren » [22]). Und dann noch in einer beinahe rührend

[18]) Ueber die Frage nach der Berechtigung oder Verpflichtung zum Uebertritt, nach den Methoden — von den zartesten Andeutungen bis zur skrupellosen Proselytenmacherei — vgl. *AnsStud*, S. 48.

[19]) *L. c.* col. 719 A « ... ergo licet mulieri nuptae, contempta matrimonii lege, ad continentiam se transferre; quia, quod negare non potestis, continentia matrimonio melior est ». Vgl. I Cor. 7, 38: « Igitur et qui matrimonio iungit virginem suam, bene facit; et qui non iungit, melius facit ». — E. FRIEDBERG, *Decretum magistri Gratiani*, Leipzich 1879, I 1071, C. 27 qu. 22 cap. 27. « Desponsatam puellam non licet parentibus alii viro tradere; tamen monasterium sibi licet eligere ». Diesen Hinweis verdanke ich H. Herrn Dr. J. Ziegler, Würzburg.

[20]) *L. c.* col. 720 A « ... id quod a vestris minus discrete factum est ».

[21]) Vgl. I Anm. 14.

[22]) *L. c.* col. 718 Ds. « Monachi dicunt: Nos meliores sumus; canonici dicunt: Non, sed nos meliores sumus. Ego dico: Nec vos nec nos, quia omnes mali sumus; ubi autem omnes mali sunt, nemo melior est ».

bekennerischen « Objektivität » : « Sollte mich jemand fragen, so antworte ich als Kanoniker ; 'die Mönche sind die Besseren' ; wäre ich aber ein Mönch, entgegnete ich : 'Den Kanonikern kommt der Vorrang zu' : dies ist Regel und Gesetz des christlichen Lebens » [23]).

Damit ist dem Prior der schwarzen Mönche in einem durchaus gebildeten, massvollen, ihm vielleicht sogar vertrauten Chorherren ein Gegner erwachsen, dem sich trotz aller Beherrschung der dialektischen Fechtkunst mit Hieb und Stich, Finte und Parade aus dem schier unerschöpflichen Vorrate der mittelalterlichen Exegese immer wieder eine willkommene Hilfestellung anbietet. Und so findet er am Schluss seiner persönlichen, aber damit auch dem ganzen Stande des Gegners geltenden aufklärenden Exhorte [24]) wiederum zum Ausgangsthema « charitas non quaerit quae sua sunt » mit der Bitte zurück, die ehrlich gemeinte Warnung (ex charitate est quod dico) nicht in den Wind zu schlagen.

Erst nach dieser Aeusserung der Besorgnis, dass die Handlungsweise des Adressaten Gottes Wohlwollen nicht erlangen könne (timeo ne Deo displiceat), erfolgt — beinahe an letzter Stelle — ein Hinweis auf das Kirchenrecht (ecclesiastici iuris censura). Der Verfasser verzichtet aber — wohl im Vollbewusstsein, sich den Sieg schon mithilfe der Exegese, vor allem aber seiner kunstvollen dialektischen Manipulationen gesichert zu haben — auf eine weiter ausholende Darlegung von Präzedenzfällen [25]), sondern begnügt sich mit dem lakonischen Hinweise, dass der Chorherr (oder seine Umgebung !) im Falle einer Appellation seitens des betroffenen Konventes an die Kurie (Romani pontificis audientiam adire) nicht straffrei bleiben würde.

Nun soll hier auf die schwierige rechtliche Seite dieses vielschich-

[23]) *L. c.* col. 720 A « Qui me interrogaverit, si canonicus sum, dico monachos meliores; si monachus sum, dico canonicos potiores: hoc est mandatum Christi et Regula Christiana ». Vgl. das « Hohelied » ANSELMS v. H. auf den Mönchsstand, *Epist. apol.*, PL 188 col. 1136 C und HONORIUS AUGUSTODUNENSIS (?), *Quod monachis liceat predicare*, ed. Endres, S. 148.

[24]) Der Aufklärung des Bruders zur Bewahrung vor dem Irrtum, vor dem Zugriffe der « falsi fratres et hypocritae » kommt in diesen Jahrzehnten des Ueberganges von der strafrechtlichen zur ethischen Imputationstheorie nochmals besondere Bedeutung zu. Ueber die hervorragende heilsökonomische Funktion der Aufklärung des Bruders vgl. *AnsStud*, S. 143.

[25]) Zu Einzelfällen eines transitus ad aliam religionem, z. B. in Ratzeburg, Prüm, Steinfeld, Echternach (?), Hardehausen, Bonne Espérance, Hamersleben, und zum jeweiligen menschlichen Verhalten der Oberen vgl. *AnsStud*, S. 45 ff.

tigen Problems nicht erneut eingegangen werden ; ein Blick auf das « cucullare », dessen rechtliche und natürlich auch menschliche Folgen der Zeit selbst ein Problem waren, möge genügen. Hatte doch der Anonymus den Umstand besonders betont, dass der übergelaufene Kanoniker im Mönchskonvente nicht nur aufgenommen, sondern auch sogleich eingekleidet worden sei (eumque a vobis receptum et in monasterio vestro cucullatum). Kaum dürfte er, der doch den Symbolgehalt sowohl der nigredo als auch des candor für einen zwingenden Beweisgang recht deutlich als ungeeignet, ja geradezu als verfehlt zurückgewiesen hatte, dem symbolischen Akte der Einkleidung eine allzu grosse Bedeutung beigemessen haben. Die Erklärung scheint sich vielmehr aus den zahlreich vorhandenen Papstdekreten zu ergeben ; ist sich doch die Zeit selbst bezüglich der Interpretation des einschlägigen Dekrets Papst Urbans II. nicht einig. Dort wird nämlich der Uebergetretene aufgefordert, « ... ut redeat, et deinceps memoriale praesumptionis suae cucullam deferat et ultimus in choro remanaet »[26]). Die Frage, ob nun das « deferre » wie in Arnos von Reichersberg « Scutum canonicorum » — er selbst spricht dort von einem Dilemma, vor dem die Zeit stehe [27]) — als « detrahere », oder wie bei Anselm von Havelberg, im Anschlusse an Gelasius II., als « portare » gelesen werden soll [28]), ist hier nicht so entscheidend wie der Umstand, dass es auch dem Willigen und Gehorsamen nach einer Rückkehr in den eigenen Konvent besonders dann nicht leicht gemacht wird, wenn er im Monasterium schon einmal die cuculla getragen hat. Daher die Betonung des « cucullare » und die hohe Bedeutung, die der Chorherr — gerade dem « konservativeren » Monasterium als dem zumindest vorgeblichen Hüter der Symbolschau gegenüber — der Einkleidung beimisst. Doch wird von unserem Anonymus, aufs ganze gesehen, die kirchenrechtliche Seite mehr als ultima ratio betrachtet : er vertraut viel stärker auf die Kraft des eigenen Verstandes, als dass er von vornherein die Macht der Gesetze angerufen hätte.

[26]) Vgl. GRATIAN, *l. c.* C. XIX q. 3 c. 2; cf. Anselm v. LUCCA, Lib. VI; POLYCARP IV, 31, (32), 83; Caesaraugustana VIII 41.

[27]) *Scut. can.*, *l. c.* col. 1516 C « Et quidem de hoc verbo apud quosdam contentio, vel dubium est, utrum deferre, an deserere cucullam in praecepto sit ? ».

[28]) *Epist. apol.*, *l. c.* col. 1123 C/D « ... ut, ob notam tantae praesumptionis cucullam monachicam usque ad obitum suum in eodem loco vel claustro portaret... ».

IV. Die Quellengruppe und die Methode ihrer Erforschung

So tritt uns der anonyme Verfasser der Epistola durchaus als ein Kind seiner Zeit entgegen ; sein Brief reiht sich — wenn auch eigenwillig — in jene so überaus sprechende Literaturgattung ein, deren Einzelquellen besonders dort reichlich flossen, wo die anfangs bewegten Fronten zwischen Monasterium und Kanonie schnell zu erstarren begannen. Es war dies die Zeit nach den grossen Ordensgründungen, als in der Auseinandersetzung zwischen Imperium und Sacerdotium vorübergehend eine Beruhigung eingetreten war. Zwar hatten sich die Wellen geglättet, aber gerade unter dieser ruhigen Oberfläche begannen jetzt die in der Zeit schwerer Kämpfe freigewordenen geistigen Kräfte eine Revision vieler bisher gültiger Werte ; da die Waffen schwiegen, gürtete sich der erstarkte Geist und brachte weite Gebiete vor allem des religiösen Lebens in Bewegung. Zwar war es noch nicht der kategorische Zweifel Cartesianischer Prägung ; aber dennoch mutet so manche neue Fragestellung recht « aufklärerisch » an. Die Quellengruppe, der auch die Schrift unseres Anonymus angehört, gestattet nun tiefen Einblick in jene umwälzenden Vorgänge, die sich ob der Fülle der neuen Erscheinungen in einer grossen Beunruhigung weiterer Kreise geäussert zu haben scheinen. Die bereits eingangs erwähnte Frage nach der Notwendigkeit all dieser novitates wurde nun sowohl von den konservativen Kreisen als auch von den Anhängern des « Neuen » in bisweilen propagandistischer Weise zugunsten des eigenen Verbandes entschieden. Und ähnlich, wie auch in anderen religiösen Umbruchszonen mancher von einer echten inneren Unruhe erfüllt war, so mögen sich auch im monastischen Raume des 12. Jahrhunderts gerade die aufrichtigsten und am ehrlichsten ringenden Angehörigen vieler Konvente ob der Fülle der Ordensneugründungen vor die Frage nach dem rechten Wege gestellt gesehen haben.

Die Schwierigkeit für die Interpretation dieser noch lange nicht erforschten Kontroversliteratur liegt somit in ihrem « biologischen » Ort begründet : in der von den verschiedensten — einander heftig widerstrebenden — Kräften beunruhigten Vielschichtigkeit ihres Wurzelgrundes. Und es wäre zu erwarten, dass die fruchtbare Kontroverse um die historische Methode, die sich seit Jahrzehnten immer wieder vorwiegend an der mittelalterlichen Briefliteratur entzündet

hatte, aus den Bemühungen um diese letztlich auch im Raume des Briefes beheimatete Quellengruppe neue Anregungen empfangen dürfte. In ruhigen Zeiten organischen Wachstums erfahren Gehalt und Gestalt eine unbewusste, ganzheitliche Gesamtentwicklung ; in Jahren des Umbruches aber stört die Turbulenz der Geschehnisse bisweilen die alte Schiksalsgemeinschaft von Inhalt und Form, und beide gehen eine Zeitlang ihre eigenen Wege.

Die monastisch-kanonikale Kontroverse wird, um — abgesehen von den Spannungen zwischen Gehalt und Gestalt — nur auf einige weitere Schwierigkeiten ihrer Interpretation hinzuweisen, besonders dort entfacht, wo fliessende Vorstellungen und Werte des Einzelnen und seiner Gemeinschaft durch den aufgenötigten Existenzkampf vorzeitig die Verhärtung ihrer Fronten erleben mussten. Und so erkannten sich die Lager Schwarz und Weiss eines Tages als bemitleidete Repräsentanten von Traditionalismus und Konservativismus auf der einen, als die geschmähten Neuerer atf der anderen Seite. Aber nicht nur die Spannungen zwischen Konservativismus und Fortschrittsglauben, die gleichsam den äusseren Lebensraum des Einzelnen darstellen, bieten der Textinterpretation ihre Schwierigkeiten ; in der Zeit des erwachenden Individualismus legt auch die Einzelpersönlichkeit ihrer Erforschung häufiger Schwierigkeiten in den Weg, als dies so mancher Repräsentant eines gar nicht so « anonymen » Mittelalters schon in vorausliegenden Jahrhunderten getan hatte. Das äussere Anliegen — zumeist die Rückführung des übergetretenen Bruders — ist bisweilen eher Anlass als echter Grund. So mancher fehdefreudige Kämpe im Mönchsgewande weiss auf diese Weise seine Turnierschranken zu finden und weit ausholend für seinen Verband eine Lanze zu brechen. Kaum sind aber die fliessenden Grenzen zwischen Anlass und Grund vernehmbar geworden, sieht sich die Methode vor die Notwendigkeit einer erneuten Distinktion gestellt : muss doch nunmehr der Versuch gemacht werden, in den Intentionen des Schreibers die subjektiven von den objektiven Elementen zu scheiden. Und unter diesem Aspekt stellt sich mancher « Fall » nicht nur als willkommener Anlass dar, für den eigenen Verband wehrhaft in die Schranken zu treten, sondern gibt sich auch als mindestens ebenso willkommene Gelegenheit, seine eigene Gelehrsamkeit zur Schau zu stellen.

Und so ergibt sich für eine Interpretation des Gehaltes immer wieder die Situation, dass die im allgemeinen wohlgebildeten Verfas-

ser philosophische oder theologische Probleme der Zeit hier plötzlich offen oder versteckt als Kontroverspunkte auftreten lassen. Dabei leisten einerseits die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen der Verteidigung des eigenen Standpunktes Hilfestellung ; zum anderen aber erweist sich gerade die Kontroversliteratur als ergiebige Quelle nicht nur für die Erforschung des Entwicklungsstandes dieser Einzeldisziplin im allgemeinen, sondern auch ihrer Situation in einzelnen Landschaften, bei den verschiedenen Orden, Schulen und Persönlichkeiten. Alles ist im Flusse ; es ist ein Geben und Nehmen, und jeder Blick in diesem Raum wird zum beglückenden Erlebnis.

Während im allgemeinen die Interpretation von Gehalt und Gestalt zwei sauber voneinander getrennte Vorgänge darstellt- eine Methode, bei der bisweilen Blut fliesst, da sie dem ganzheitlichen Charakter des literarischen Denkmals nicht immer gerecht wird-weist der Charakter unserer Quelle einen anderen Weg. Ein kurzer Exkurs sei gestattet. Zwar kann nicht bei jeder Quelle von einem Kunstwerke gesprochen werden ; und so ist auch die bereits erwähnte Schicksalsgemeinschaft von Inhalt und Form nur sehr selten harmonisch. Aber doch besteht in den meisten Fällen irgendeine innere oder äussere Zuordnung. So müssten also immer die « Stellen » aufgefunden werden, an denen die innigste Berührung des einen mit dem anderen stattfindet. Das heisst, es müsste der Versuch gemacht werden, je nach dem Vorrange von « Körperbau » oder « Charakter » das eine in dem anderen zu erkennen. Da nun beispielsweise in unserer Quelle der Gehalt den Primat hat, gilt die Suche einer Berührung von hier aus zur Form. Dieser Uebergang ist offensichtlich die Dialektik. Sie ist gleichsam das Lebenselement unseres Anonymus : beinahe jeder Satz ist in irgendeiner Weise dialektisch gestaltet, und fast alle Elemente des dialektischen Beweisverfahrens sind vertreten.

Unsere Quelle ist in einem von inneren und äusseren Spannungen beherrschten Konvente entstanden, und der Verfasser hat von sich aus seinem Schreiben bei der Gestaltung der äusseren Form nicht allzu viel Mühe zugewendet. Aber der dialektisch geprägte Gehalt ist hier im Begriffe,sich von innen her in viel organischerer Weise seine Form zu schaffen, als dies durch Beobachtung überkommener Formgesetze jemals erreicht werden könnte. Somit ist der rhetorische Schmuck hier nicht als ein Element der Zierkunst, sondern als echte « Aeusserung » zu verstehen. Wie in dieser Zeit die Harmonie von

auctoritas und ratio noch nicht erreicht ist, so befindet sich in unserer Quelle auch das Verhältnis von Gehalt und Gestalt erst in einem frühen aber in höherem Masse entwicklungsfähigen Stadium, als dies bisher der Fall gewesen war.

Dies bezieht sich aber nicht nur auf den genuinin rhetorischen « Schmuck », sondern auch auf den dialogischen Charakter unserer Quelle, wie beinahe der ganzen Quellengruppe. Während das Mittelalter viele Dialogi kennt — die Form ist ererbt und wird gewohnheitsgemäss weiterpraktiziert — verzichtet die monastisch-kanonikale Kontroverse in vielen Fällen, auch in ihren umfangreicheren Repräsentanten auf die Form des Dialoges, ist aber letztlich viel stärker aus echter dialektisch-dialogischer Haltung geboren, als dies bei so manchem spannungslosen Dialogus etwa didaktischer Prägung der Fall ist. Ein wirkliches Anliegen, ein von echtem Spannungsreichtum beherrschter Gehalt vermochte sich auch im Mittelalter seine adäquate Gestalt zu suchen und weist bis zum heutigen Tage Wege zu einer ihm und seiner Form — vielleicht — adäquaten Methode.

Dr. Kurt Fina.

Würzburg.

Hermann von Schildesche O. E. S. A.

(† 8. Juli 1357)

Zur 600. Wiederkehr seines Todestages *)

Inhaltsübersicht

1. Zur Biographie Hermanns.
2. Hermanns Herkunft und Jugendzeit.
3. Der junge Augustiner in Herford und Osnabrück.
4. Studienjahre.
5. Tätigkeit als Lektor in Magdeburg und Erfurt.
6. Wieder in Herford.
7. Klostergründung in Hameln.
8. Der Verteidiger der kirchlichen Freiheit.
9. Hermann von Schildesche als Rechtsgelehrter.
10. In Paris als Bachalar und Magister.
11. Der Provinzial der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz.
    a) Die Hamelner Prozessache.
    b) Als Gesandter des deutschen Episkopats in Avignon.
    c) Wieder in seiner Ordensprovinz.
12. Hermann von Schildesche in Würzburg.
    a) Uebersiedelung nach Franken.
    b) Lehrtätigkeit « apud venerandam herbipolensem ecclesiam ».
    c) Der Generalvikar des Bischofs von Würzburg.
    d) Literarisches Schaffen.

*) Die Anregung zu dieser Studie gab H. H. Pfarrer Lutterberg von Bielefeld-Schildesche. Für sein stets bekundetes, reges Interesse sage ich ihm aufrichtigen Dank. Danken möchte ich auch den Herren Direktoren der Archive und Bibliotheken des In- und Auslandes, bei denen ich vielseitiges Entgegenkommen fand. Namentlich erwähnt seien die Vaticana und Angelica in Rom, das Generalarchiv des Augustinerordens in Rom, das Bayerische Hauptstaatsarchiv und die Bayerische Staatsbibliothek zu München, sowie die Universitätsbibiothek und das Staatsarchiv zu Würzburg. Besonderen Dank schulde ich ferner dem Leiter des « Augustinian Historical Institute » — New York, P. Francis Roth O. E. S. A., der mir mancherlei wertvolle Hinweise gab, sowie P. Eelcko Ypma O. E. S. A. — Paris, der mir in liebenswürdiger Weise über einige Pariser Handschriften Aufschluss erteilte.

e) Freunde im fränkischen Klerus.
f) Letzte Lebensjahre und Tod.
13. Persönlichkeit und Ruf der Heiligkeit.

Beilagen

I. Urkunden
   a) Bestätigung der Beichtväter und Prediger des Augustinerordens durch den Würzburger Bischof Otto vom 8. Juli 1338 (Historisches Archiv der deutschen Augustinerprovinz zu Würzburg Urkunde Nr. 30).
   b) Schutzbrief Kaiser Ludwigs des Bayern für die Augustiner in Deutschland vom 11. November 1339 (Bayerisches Hauptstaatsarchiv Urkunde K. Ludwig-Selekt Nr. 729).
   c) Beschluss zugunsten der Krankenabteilung des Würzburger Augustinerklosters vom 8. März 1349 (Historisches Archiv der deutschen Augustinerprovinz zu Würzburg Urkunde Nr. 35, I).
   d) Johannes Schiphower O. E. S. A. über Hermann von Schildesche (in Handschrift Berlin lat. 574, fol. 3 rb - 4 ra).

II. Verzeichnis der Provinziale der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz mit Quellenbelegen.

III. Verzeichnis der Provinzialkapitel der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz mit Quellenbelegen.

Am 8. Juli dieses Jahres jährt sich zum 600. Male der Todestag eines deutschen Augustinermönches des Spätmittelalters, der durch seine Tätigkeit im kirchlichen Leben des 14. Jahrhunderts und vor allem als Theologe und Kanonist weit über die Grenzen Deutschlands und auch über seine Zeit hinaus Bedeutung gewann. Es ist der Pariser Magister und nachmalige Generalvikar des Würzburger Bistums Hermann von Schildesche [1]), in den Urkunden und Handschriften auch oft als Hermannus de Westphalia oder de Alemannia bezeichnet [2]).

[1]) Der Name ist in den Urkunden und Handschriften in verschiedener Schreibweise überliefert. E. SECKEL (*Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 130 Anm. 2a) verzeichnet und belegt folgende Schreibweisen: Saldam, Saldaz, Saldis, Schildan, Schildece, Schildesche, Schildesen, Schildicz, Schildis, Schilditz, Schildiz, Schiltz, Schuldicz, Schuldiz, Scildam, Scildan, Scildas, Scildaz, Scildicz, Scildis, Scyldis, Scilidis, Sildicz, Sildis und Stild.

[2]) Er ist nicht zu verwechseln mit Hermannus Alemannus, einem der ersten Aristotelesübersetzer im 13. Jahrhundert (vgl. M. GRABMANN, *Geschichte der katho-*

1. Zur Biographie Hermanns

Ueber Hermanns Leben sind wir zwar besser als über das manch anderer mittelalterlicher Theologen, aber doch nicht vollständig und genügend unterrichtet. Sein Zeitgenosse und Mitbruder Jordan von Sachsen, der uns ein ziemlich erschöpfendes Verzeichnis der Schriften unseres Theologen geschenkt hat [3]), machte über sein Leben leider keine näheren Angaben. Auch bei den meisten Augustinerhistorikern der folgenden zwei Jahrhunderte, wie Ambrosius von Cori, Jakobus Philippi von Bergamo, Hieronymus Seripando und J. Pamphilus [4]) sucht man genauere biographische Notizen vergebens. Wenige, aber wertvolle Angaben verdanken wir den Historikern des Ordens in Deutschland Johannes Schiphower [5]), Felix Milensius [6]) und Antonin Höhn [7]).

lischen Theologie, Freiburg i. Br. 1933, 49). — Von C. Cantù (*Allgemeine Weltgeschichte*, deutsch von J. A. M. Brühl VIII, Schaffhausen 1854, 513; vgl. auch Cl. Hutter, *Scriptores Ordinis Eremitarum S. Augustini Germani* etc., *Revista Agustiniana* 10 (1885) 360) wurde er fälschlich mit Hermann von Fritzlar gleichgesetzt. — Er ist auch wohl zu unterscheiden von dem Augustiner der bayerischen Ordensprovinz Hermannus de Lapide (vgl. Fr. Roth, *Nikolaus von Laun*, *Augustiniana* 5 (1955) 288-95, S. 292 Anm. 12).

[3]) *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, herausgeg. von R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943, 240f.

[4]) Ambrosius de Cora (Choriolanus), *Defensorium ordinis Augustinianorum cum Cronica sacratissimi ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini*, Rom 1481 (Hain 5684), fol. 110r und 114r; Jacobus Philippi Bergomensis, *Supplementum chronicarum*, Venedig 1492 (Hain 2809), fol. 212v; Hieronymus Seripando, *Commentarium rerum ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, in: *Constitutiones Ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, Rom 1551, XXXX und LV; J. Pamphilus, *Chronica Ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini*, Rom 1581, fol. 48r.

[5]) J. Schiphowerus, *Chronicon Archicomitum Oldenburgensium*, beendet 1505, ediert von H. Meibom in: *Scriptores Rerum Germanicarum* II, Helmstedt 1688, 121-191, S. 158f. — Weitere biographische Notizen hat er in dem von ihm zwischen 1484 und 1487 geschriebenen Manuskript der Deutschen Bibliothek (ehem. Preuss. Staatsbibliothek) zu Berlin Cod. lat. 574 (theol. fol. 50), fol. 3rb-4ra gegeben. — Siehe unsere Beilagen.

[6]) F. Milensius, *Alphabetum de monachis et monasteriis Germaniae ac Sarmatiae citerioris Ord. Eremitarum S. Augustini*, Prag 1614, 43f. — Als erster wies er auf Hermanns Grab in der Würzburger Augustinerkirche hin und teilte die von ihm allerdings verlesene und deshalb missdeutete Grabinschrift mit.

[7]) A. Höhn, *Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae*, Würzburg 1744, 60f. — Er benützte das Archiv des Augustinerklosters Würzburg, heute im Provinzarchiv der deutschen Augustiner.

Die neueren Biographen konnten sich demgegenüber auf das mittlerweile im Druck erschienene Urkundenmaterial stützen. H. Finke zog erstmals das aufschlussreiche Urkundenbuch der Stadt Hameln bei [8]), E. Seckel das *Chartularium Universitatis Parisiensis* und die *Monumenta Boica* [9]), R. Scholz einen von ihm aufgefundenen unbekannten Prolog zu Hermanns *Speculum manuale sacerdotum* [10]) und W. Hümpfner die in den *Analecta Augustiniana* veröffentlichten Urkunden des Generalarchivs des Augustinerordens [11]). Ein bedauerliches Missgeschick widerfuhr dieser modernen Biographie unseres Theologen ; von E. Seckel ausgeprochene Vermutungen über den Studiengang Hermanns wurden nämlich durch R. Scholz als Tatsachen hingestellt und als solche von J. Beckmann [12]) und Späteren übernommen, obwohl sie sich bei genauerer Nachprüfung zum Teil als unhaltbar oder doch unwahrscheinlich erweisen.

Reiches Material für die Biographie unseres Augustiners fanden wir ausserdem in dem von A. Overmann veröffentlichten Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster [13]), ferner im Provinzarchiv der deutschen Augustiner und in vielen bisher nicht berücksichtigten Prologen, die Hermann seinen kleineren Traktaten vorangestellt hat.

2. Hermanns Herkunft und Jugendzeit

Hermanns Heimatort Schildesche liegt ostwärts des Teutoburger Waldes im fruchtbaren Ravensberger Land, etwas nördlich von der

[8]) H. Finke, *Hermann von Schildesche, primus Westphaliae insignitus sacrae paginae doctor, Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde* 46 (1888) 201-205. — Vgl. auch H. Finke, *Ein kirchenpolitischer Traktat Hermanns von Schildesche, Histor. Jahrbuch* 10 (1889) 568-570. — Das Urkundenbuch von Hameln wurde 1887 in Hannover durch O. Meinardus herausgegeben.

[9]) E. Seckel, *Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 129-221, 503-7. — Auf ihn stützt sich das kurze Lebensbild Hermanns von H. Haupt in *Realencykl. für protest. Theologie und Kirche* VII, Leipzig 1899, 711f.

[10]) R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* I, Rom 1911, 50-60. — S. 234ff. findet sich eine Edition dieses Prologs.

[11]) W. Hümpfner in: *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, 476.

[12]) J. Beckmann in: *Lexikon für Theologie und Kirche* IV, 986f.

[13]) A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* I und III, Magdeburg 1926 und 1934.

Stadt Bielefeld, in die er heutzutage eingemeindet ist. Hermann stammt also aus dem eigentlichen Altsachsen. Ganz in der Nähe von Schildesche befindet sich der kleine Ort Enger, wo schon zu seiner Zeit das Grab des sächsischen Nationalhelden Widukind gezeigt wurde. Kirchlich gehört Schildesche heute — wie schon damals — zur Diözese Paderborn. Hermann selbst bekennt in einer seiner Schriften mit einem gewissen Heimatstolz, dass er in der Diözese Paderborn geboren sei [14]).

Schildesche hat eine mehr als tausendjährige Geschichte. Schon bald nach der Christianisierung des Landes erbaute man hier für die seelsorgerliche Betreuung der Umgebung eine Kirche. Ein Jahrhundert später, im Jahre 939, gründete die Gräfin Marksuit in Schildesche ein Kanonissenstift für die Töchter des niederen Adels der Umgebung nach dem Vorbild und unter tatkräftiger Mithilfe des nahen Stiftes Herford, aus dem auch die erste Aebtissin Emma stammte. Schon 940 wurde die Gründung durch Otto I. unter den Schutz des Reiches gestellt und wenige Jahre später die neue Stiftskirche zu Ehren der Gottesmutter und des hl. Johannes des Täufers eingeweiht [15]). Hermann hat von dieser Kirche des Frühmittelalters nichts mehr gesehen. Das Stift war zu Beginn des 13. Jahrhunderts gebrandschatzt worden, wobei auch die Kirche den Flammen zum Opfer fiel. In Hermanns Jugendzeit wurde an ihrer Stelle eine gotische Kirche errichtet, ein über 40 Meter langer Kirchenbau in Kreuzform. Das reiche Sakramentshäuschen und der wertvolle Schnitzaltar, die den heutigen Besucher der Kirche erfreuen, entstammen freilich erst einer späteren Zeit [16]).

Hier in Schildesche erblickte Hermann gegen 1290, möglicherweise auch einige Jahre früher, das Licht der Welt [17]). Es war an einem 8. September, dem Fest Mariä Geburt [18]). Die Eltern hiessen

[14]) ... preclara ecclesia padeburnensis, in cuius diocesi natus sum. — HERMANNUS DE SCHILDESCHE, *Tractatus contra Leonistas*, Prologus ad clerum Babenbergensem, Handschrift der Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 15v.

[15]) H. REDECKER, *Das Stift Schildesche im Mittelalter*, Emsdetten 1936, 3-11.

[16]) *l. c.* 12f. und G. DEHIO, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler* V, Berlin 1912, 445f.

[17]) Dieses Geburtsdatum ergibt sich aus der Tatsache, dass Hermann im Jahre 1320 als lector principalis am Generalstudium der Augustiner zu Magdeburg bezeugt ist. — Mit dem in einer Urkunde vom Dezember 1284 als Zeuge erwähnten « Hermannus de Schildessen » (*Westfälisches Urkundenbuch* IV, Münster 1874, Nr. 1809) ist er jedenfalls nicht gleichzusetzen.

[18]) ... qui in die sue natiuitatis (sc. gloriose virginis) in hanc — ? lucis mise-

Johannes und Gertrud, wie uns Hermann in seiner Schrift *Contra Leonistas* überliefert hat [19]). Der Vater wird wohl die geachtete Stellung eines Ministerialen oder eines Meiers auf einem der Stiftshöfe innegehabt haben [20]). Jedenfalls ist nicht anzunehmen, dass die Eltern zu den unfreien Eigenhörigen des Stiftes zählten [21]).

Der Knabe wuchs in einem ausgesprochen kirchlichen Milieu heran. Die Stiftskirche war vor allem wegen ihrer reichen Reliquienschätze ein gern besuchtes Heiligtum, welches — zumal an Pfingsten und Michaelis — viele Pilger anzog [22]). Das Stift selbst unterstand einem geistlichen Propst, der für gewöhnlich zugleich Domherr in Paderborn war. Dem Propst Otto von Rietberg, welcher 1282 Bischof von Paderborn wurde, folgte Ludwig von Ravensberg, der gleichzeitig Propst des Stiftes St. Johann in Osnabrück und Domherr zu Minden war [23]). Seine besondere Sorge galt dem Kirchenneubau und

riam natus et introductus. — HERMANNUS DE SCHILDESCHE, *Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae*, Prologus, Handschrift der Universitätsbibliothek Kiel Bord. 48, fol. 62v.

[19]) ... pro me et meis parentibus bone memorie participacionem omnium missarum uestrarum intendo potissimum comparare, assumens uerbum gloriosi doctoris augustini nono libro Confessionum capitulo ultimo: « Inspira, domine deus, inspira seruis tuis..., ut quotquot hoc legerint, meminerint ad altare tuum Gerdrudis famule tue cum iohanne coniuge suo, per quorum carnem introduxisti me in hanc uitam ». Hoc ergo verbum Augustini nominibus propriis solum mutatis, quia mater sua monica, pater patricius vocatur. — HERMANNUS DE SCHILDESCHE, *Tractatus contra Leonistas*, Prologus ad clerum Herbipolensem, Clm. 2956, fol. 148r. — Das Westfälische Urkundenbuch enthält eine Urkunde vom 5. Januar 1294 über einen Verkauf, den ein Arnold von Schildesche mit seiner Frau und seinem Sohn Johannes und dessen Frau in Herford tätigten. Wie es scheint, waren sie alle in Herford ansässig. Auch tritt ein Johannes von Schildesche, Ratsherr zu Herford, vielleicht identisch mit dem vorgenannten Sohn des Arnold, in einer Urkunde vom 20. Juni 1325 als Zeuge auf (*Westfälisches Urkundenbuch* IV, Münster 1874, Nr. 2279 und VIII, Münster 1913, Nr. 1867). — Dass einer von diesen beiden Johannes oder beide mit Hermanns Vater identisch sind, erscheint zwar wenig wahrscheinlich, wäre aber immerhin möglich. Gegebenenfalls müsste man wohl annehmen, dass Hermann bereits in jungen Jahren die Heimat verliess und mit den Grosseltern und Eltern nach Herford übersiedelte.

[20]) Ueber die verschiedenen Höfe des Stiftes und ihre Bewirtschaftung vgl. H. REDECKER, *Das Stift Schildesche im Mittelalter*, Emsdetten 1936, 46-52.

[21]) Wir schliessen dies aus der Tatsache, dass ein Onkel Hermanns eine führende Stellung als Stiftsherr im Kanonissenstift Herford innehatte (siehe unten), Pfründen, wie sie für gewöhnlich nur dem Adel des Landes offenstanden.

[22]) Fr. GERLACH, *Der Archidiakonat Lemgo in der mittelalterlichen Diözese Paderborn*, Münster 1932, 208.

[23]) C. STÜVE, *Geschichte des Stiftes Osnabrück*, Osnabrück 1853, 145.

der Errichtung einer Anzahl Kapellen. Deren grösste, die Sankt Johannes-Kapelle, war mit einem kleinen Hospital, einem Friedhof und Küsterhaus versehen. Neben dem Propst gab es in Schildesche noch fünf Stiftsherren und etliche Vikare, die die Seelsorge im Stift und den zugehörigen Pfarrbezirken zu versehen hatten [24]). Das adelige Kanonissenstift selbst zählte acht bis zehn Mitglieder mit einer Dekanin an der Spitze [25]). Seit alters leiteten diese Stiftsdamen eine Schule für die Töchter der adeligen Familien des Landes [26]).

Wohl im Verlauf des ersten Jahrzehnts des 14. Jahrhunderts trat Hermann in das Augustinerkloster des nahen Herford ein. Ausdrücklich wird er nämlich von Johannes Schiphower, einem westfälischen Augustiner des ausgehenden 15. Jahrhunderts, als Professsohn des Augustinerklosters Herford bezeichnet [27]).

Herford, am Zusammenfluss von Werre und Aa gelegen, ist nur drei gute Wegstunden von Schildesche entfernt und das älteste christliche Zentrum der engeren Heimat Hermanns. Schon zu Zeiten Ludwigs des Frommen wurde hier ein adeliges Kanonissenstift gegründet, um dessen Mauern sich im Verlauf des frühen Mittelalters allmählich die Stadt bildete. An der Spitze des reichs- und papstunmittelbaren Stiftes stand eine Fürstäbtissin, die nicht nur kirchliche Jurisdiktion über den Klerus von Herford ausübte, sondern in gewissem Umfang auch richterliche und lehnsherrliche Rechte über die Stadt und ihre Bevölkerung besass [28]). Fürstlicher Prunk und Glanz herrschten damals in dem reichen Stift [29]).

Das mittelalterliche Herford war reich an Kirchen und Klöstern

[24]) REDECKER *l. c.* 20ff. und 37f. — Vgl. auch *Ravensberger Blätter* 24 (1924) 5f.

[25]) Vgl. RINGENBERG, *Die Stiftsdamen in Schildesche, Ravensberger Blätter* 25 (1925) 11-12.

[26]) REDECKER *l. c.* 19.

[27]) ... egregius magister et doctor hermannus de schyldis istius loci (sc. conventus heruordensis) filius. — Johannes Schiphower in dem von ihm zwischen 1484 und 1487 geschriebenen Manuskript der Deutschen Bibliothek (ehem. Preuss. Staatsbibliothek) zu Berlin Cod. lat. 574 (theol. fol. 50), fol. 3rb. — Siehe unsere Beilagen. — Dagegen entbehrt die Behauptung G. Eysengreins (*Catalogus Testium Veritatis*, Dillingen 1565, fol. 140v), Hermann stamme aus dem Augustinerkloster zu Speyer, jeder älteren Bezeugung.

[28]) A. COHAUSZ, *Herford als Reichsstadt und papstunmittelbares Stift am Ausgang des Mittelalters*, Bielefeld 1928, 16 ff. und 78.

[29]) Fr. GERLACH, *Der Archidiakonat Lemgo in der mittelalterlichen Diözese Paderborn*, Münster 1932, 123.

und hiess nicht ohne guten Grund « das hillige Herwede ». Weithin bekannt und von vielen Pilgern besucht war seine Marienkirche auf dem Berg über der Stadt [30]). Die Augustiner hatten sich geraume Zeit vor dem Jahr 1288 in seinen Mauern niedergelassen [31]). Ihr Kloster lag in der Brüderstrasse, die noch heute an die Mönche erinnert, und zwar an der Stelle, wo jetzt das Gymnasium steht. Kirche und Kloster sind im Laufe der Jahrhunderte verschwunden bis auf ein einziges Gebäude — Hausnummer 23 —, das ehemals den Augustinern wohl als Back- und Brauhaus diente [32]). Welche Bedeutung das Kloster im 14. Jahrhundert im Leben der Stadt besass, wird vor allem durch ein Ereignis beleuchtet, das sich freilich erst zwei Jahrzehnte nach Hermanns Tode zutrug. Am 18. November 1377 beherbergte das Kloster nämlich Kaiser Karl IV., der damals « in claustro Augustinensium fratrum » der Fürstäbtissin Hyllegundis von Herford im Beisein des Bischofs von Braunsberg, der Herzöge von Stettin und Troppau und vieler Vornehmer und Ritter die Reichsunmittelbarkeit ihres Stiftes bestätigte [33]).

Schon in seinen Jugendjahren mochte Hermann manches Mal mit den Eltern in Herford gewesen sein, und dies nicht nur bei den Wallfahrten zum Marienheiligtum auf dem Berg. Er besass nämlich in der Stadt einen geistlichen Onkel. Dieser hiess Heinrich von Brokelhusen, einem Meierhof im Kirchspiel Herford [34]), wohin somit väterlicher- oder mütterlicherseits die Verwandtschaft wies. Dieser geistliche Oheim hatte im Weltklerus von Herford eine geachtete Stellung inne [35]) und man vermutet wohl mit Recht, dass er auf

[30]) Vgl. GERLACH *l. c.* 208ff.

[31]) Die älteste, uns erhaltene Urkunde betrifft eine fromme Stiftung für das Kloster und ist vom 30. September 1288 datiert. — *Westfälisches Urkundenbuch* IV, Münster 1874, Nr. 2001.

[32]) J. NORMANN, *Herforder Chronik*, Herford 1910, 240. — Vgl. auch Gerlach l. c. 131-33.

[33]) E. WINKELMANN, *Acta Imperii inedita* II, Innsbruck 1885, Nr. 959.

[34]) Zu dem Namen Brokelhusen vgl. Fr. DARPE, *Einkünfte- und Lehensregister der Fürstabtei Herford*, Münster 1892, 381. — Der Ort existiert heute nicht mehr und ist nicht zu verwechseln mit Brokhausen.

[35]) Zuerst am 13. Januar 1321 ist er urkundlich als canonicus der Stiftskirche von Herford bezeugt (*Westfälisches Urkundenbuch* X, Münster 1940, Nr. 748). — Dass er zu Hermann von Schildesche in enger, verwandtschaftlicher Beziehung stand, ist durch das Widmungsschreiben gesichert, mit dem Hermann ihm und dem Herforder Klerus sein « Speculum manuale sacerdotum » übersandte. Er nennt ihn dort mehrfach « avunculus meus » (ediert bei R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* I, Rom 1911, 234-36).

Hermann von Schildesche nach einem barocken Stich
(A. HÖHN, *Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae*, Würzburg 1744, nach S. 60).

die Entscheidung Hermanns für den geistlichen Stand und seinen Eintritt ins Augustinerkloster von Herford nicht ohne Einfluss blieb. Es ist auch möglich, dass er dem geweckten und begabten Jungen schon vor dem Eintritt ins Kloster den Besuch der angesehenen Stiftsschule ermöglichte, die damals viele Schüler von nah und fern anzog [36]).

3. Der junge Augustiner in Herford und Osnabrück

Hermann von Schildesche mochte vierzehn Jahre oder älter sein, als er die einjährige Probezeit des Noviziats im Augustinerkloster zu Herford begann. Ein Jahr später legte er die ewige Profess ab, durch die er sich für immer auf das klösterliche Leben und die drei heiligen Gelübde der evangelischen Armut, der ehelosen Keuschheit und des klösterlichen Gehorsams verpflichtete [37]).

Der schon erwähnte Osnabrücker Augustiner des ausgehenden Mittelalters Johannes Schiphower hat uns auch überliefert, dass Hermann — wahrscheinlich schon bald nach seiner Profess — zum Studium ins Augustinerkloster Osnabrück übersiedelte. Denn so ist es offenbar zu verstehen, wenn Schiphower in seinem *Chronicon Archicomitum Oldenburgensium* unseren Theologen als Zögling des Klosters Osnabrück bezeichnet und behauptet, diese hervorragende Leuchte habe hier zuerst zu leuchten begonnen [38]). Er konnte sich

[36]) Diese ist schon frühzeitig bezeugt. Als rector scholarum hatte sie den scholasticus der Münsterkirche. — Normann *l. c.* 63f., Cohausz *l. c.* 16 und Gerlach *l. c.* 219.

[37]) Als Mindesalter für die Aufnahme ins Noviziat war von den Ordenskonstitutionen das 14. Lebensjahr vorgeschrieben. — Vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 43f. — Auch in Deutschland scheint die Aufnahme in den Orden durchschnittlich schon in diesem jugendichen Alter stattgefunden zu haben. Zum Beispiel bezeugt uns der schon erwähnte Johannes Schiphower für sich selbst, er sei, nachdem er vom achten bis fünfzehnten Lebensjahr in seiner Vaterstadt Meppen die Schule besucht hatte, 1478 mit fünfzehn Jahren ins Augustinerkloster Osnabrück eingetreten. — Johannes Schiphowerus, *Chronicon Archicomitum Oldenburgensium*, ediert von H. Meibom *in*: *Scriptores Rerum Germanicarum* II, Helmstedt 1688, 121-191, S. 181.

[38]) Quartus fuit egregius sacrae Theologiae Doctor Magister Hermannus de Schildis de conventu nostro Ossenburgensi..., hujus conventus alumnus... Gaude Ossenburgica tali ac tanto viro decorata: gaude conventus Eremitarum, a quo lumen tam praeclarum primum scintillavit. — Johannes Schiphowerus *l. c.* 158f. — Siehe unsere Beilagen.

dafür auf das Zeugnis des « Martyrologiums » dieses Klosters berufen, in welchem über Hermann der Eintrag stand : « Unser Konvent hat ihm in Christus das Leben geschenkt ». Und zum Beweis konnte er auch anführen, dass Hermann später dem Kloster Osnabrück seine Bücher im Wert von 200 Gulden vermachte [39]).

Das Kloster der Augustiner in der alten Bischofstadt an der Hase war erst kurze Zeit zuvor — im Jahre 1287 — aus Holte in die Neustadt von Osnabrück verlegt worden. Es ist von ihm nicht einmal die Kirche erhalten geblieben. Kloster und Kirche standen an der Stelle, wo sich heute das Justizgebäude erhebt. Bei Hermanns Ankunft war man noch emsig am Bauen. Es dauerte Jahrzehnte, bis Kloster und Kirche, im wesentlichen wohl Holzbauten, fertiggestellt werden konnten [40]). Ein unerfreulicher Zwischenfall ereignete sich im Jahre 1294. Das Stiftskapitel von Sankt Johann gab vor, die Augustiner hätten ihr Kloster widerrechtlich auf seinem Grund und Boden errichtet und verlangte deshalb die Niederlegung gewisser Gebäude. Auch das Domkapitel und der Stadtrat von Osnabrück stellten sich auf die Seite des Stiftes, ja verpflichteten sich durch ein amtliches Schriftstück vom 14. September 1294, die Kosten des Prozesses vor dem bischöflichen Gericht gemeinsam zu gleichen Teilen zu tragen [41]). Gegen die Entscheidung des bischöflichen Gerichtshofes appellierten die Augustiner unter Berufung auf ihre Exemption an den Heiligen Stuhl und erreichten, dass Papst Bonifaz VIII. unter dem 1. und 11. März des folgenden Jahres die Untersuchung des Falles dem Dompropst und Domdechanten von Bremen und dem Archidiakon von Rustringen übertrug [42]). Wie die Streitigkeit endete, wissen wir nicht. Jedenfalls schritt der Bau von Kirche

[39]) Secundo probatur (corr. ex: propter) hoc idem nostro ex martyrologio, ubi, dum mentio de magistro praedicto fit, sic scribitur: quem noster conventus in Christo genuit. Tertio magna occasio vel indicium veritatis pro nostra assertione ex donatione librorum suorum valore ducentorum florenorum. — *l. c.* — Da Schiphower dieses Werk erst im Jahre 1505, also ca. 20 Jahre nach der zitierten Berliner Handschrift geschrieben hat, wäre freilich auch denkbar, dass er in der Zwischenzeit auf Grund eingehenderer Nachforschungen seine Ansicht geändert hatte und mit den zitierten Sätzen Osnabrück selbst, nicht Herford als Heimatkloster Hermanns bezeichnen wollte.

[40]) SCHIPHOWERUS *l. c.* 152. — Vgl. auch H. HOOGEWEG, *Verzeichnis der Stifter und Klöster Niedersachsens vor der Reformation*, Hannover-Leipzig 1908, 103.

[41]) M. BÄR, *Osnabrücker Urkundenbuch* IV, Osnabrück 1902, Nr. 407.

[42]) *Westfälisches Urkundenbuch* V, Münster 1888, Nr. 800 und Nr. 855.

und Kloster, durch die milden Gaben der Gläubigen unterstützt, weiterhin rüstig voran [43]). Hermann selbst wird, wenn er damals schon in Osnabrück weilte, von diesen Vorgängen ziemlich unberührt, sich mit Eifer dem Studium gewidmet haben.

Der junge Ordensmann traf in Osnabrück einen hochgestellten Geistlichen, der ihm aus seiner Jugendzeit gut bekannt sein musste, Ludwig von Ravensberg, den Propst des Kanonissenstiftes seiner Heimat Schildesche. Ludwig war seit 1297 Bischof von Osnabrück. Freilich wird man bezweifeln dürfen, ob sich der Bischof Hermanns noch erinnerte, ja ob der junge Augustiner überhaupt in ein persönliches Verhältnis zu dem Fürstbischof kam. Für das Bistum war Ludwigs Regierungszeit eine wenig friedliche. Heftige Fehden mit den Grafen Simon von der Lippe und Engelbert von der Mark beunruhigten Stadt und Land. Der Kirchenfürst selbst erlag 1308 einer Verwundung, die er sich in der für ihn siegreichen Schlacht gegen Graf Engelbert zugezogen hatte [44]). Auch in Hermanns Klosterzelle mögen diese nie endenden Fehden manche Sorge und Unruhe getragen haben.

Wahrscheinlich erhielt Hermann im Augustinerkloster zu Osnabrück seine Ausbildung in Grammatik und Logik, wie es für den Besuch der Generalstudien des Ordens oder gar der Pariser Hochschule als Vorbedingung gefordert war [45]). Wielange er in Osnabrück weilte und in welchen Jahren, lässt sich freilich nicht genau angeben. Vermutlich fällt sein Aufenthalt ins erste Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts. Als das Kloster von jener schrecklichen Feuersbrunst heimgesucht wurde, die 1331 die Kirche und das Dormitorium mit den Schlafzellen der Mönche einäscherte [46]), war er jedenfalls schon längst nicht mehr in Osnabrück.

[43]) SCHIPHOWERUS *l. c.* 152.

[44]) A. WURM, *Osnabrück, seine Geschichte, seine Bau- und Kunstdenkmäler*, Osnabrück 1906, 18. — Vgl. auch C. STÜVE, *Geschichte des Hochstifts Osnabrück*, Osnabrück 1853, 144-159.

[45]) Siehe *Constitutiones fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini*, in Kraft seit 1290, gedruckt Venedig 1508, c. 36 fol. 32r-33r. — Vgl. auch A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1940, 51 und neuestens E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Paris 1956, 29 und 34. — Ein Studium der Naturphilosophie wird erst 1326 ausdrücklich vorgeschrieben (*Anal. Aug.* IV, 6).

[46]) Vgl. JOHANNES SCHIPHOWERUS *l. c.* 152.

4. Studienjahre

Hermann von Schildesche mag schon in Osnabrück vielversprechende Talente geoffenbart haben. Somit wurde er nach Abschluss seiner Ausbildung in Grammatik und Logik für die wissenschaftliche Laufbahn bestimmt. Er musste nun den Studiengang durchlaufen, wie er im Augustinerorden damals für den Erwerb des Lektorgrades vorgeschrieben war. Die Konstitutionen verlangten ein fünfjähriges Studium der Theologie an den Generalstudien des Ordens. Diese « studia generalia » waren theologische Studienanstalten, die hinsichtlich des Lehrplans und der Gründlichkeit des Unterrichts ganz nach dem Vorbild der mittelalterlichen Universität aufgebaut waren. Im Mittelpunkt standen die Vorlesungen über die Heilige Schrift und über die Sentenzen des Petrus Lombardus [47]). Die thüringisch-sächsische Augustinerprovinz, zu der die Klöster Herford und Osnabrück gehörten, besass solche Generalstudien in den Klöstern von Erfurt und Magdeburg [48]), an denen wir später Hermann von Schildesche als Lektor begegnen werden. Doch war es auch möglich und üblich, dass der Student an das Generalstudium einer fremden Ordensprovinz in- oder ausserhalb Deutschlands geschickt wurde [49]). Vielleicht zählte Hermann auch zu jenen auserlesenen Studenten, die nach zweijährigem Aufenthalt an einem Generalstudium zur Vollendung ihrer theologischen Vorbildung für drei Jahre an die Universität Paris gehen durften [50]). Dort besass der Augustinerorden — gleich den Dominikanern und Franziskanern — seit 1285, dem Jahr der Magisterpromotion des Aegidius Romanus,

[47]) Vgl. *Constitutiones* c. 36 fol. 32v; siehe auch Zumkeller *l. c.* 50f. und E. Ypma, *La formation des professeurs* 38ff.

[48]) Vgl. A. Höhn, *Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae*, Würzburg 1744, 246. — Dass beide Generalstudien schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bestanden, beweisen die Urkunden, die für beide Konvente den lector primarius (principalis) und lector secundarius bezeugen, wie sie für Generalstudien von den Ordenskonstitutionen vorgesehen waren (*Constitutiones l. c.* c. 36 fol. 32v). Siehe A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* I, Magdeburg 1926, Nr. 1116 und III, Magdeburg 1934, Nr. 29.

[49]) Et ad praedicta quidem studia de *qualibet* prouincia mittatur unus studens in grammaticalibus et logicalibus ita sufficienter instructus, quod, postquam in tali studio steterit per quinquennium, inueniatur idoneus officio lectore. — *Constitutiones l. c.*

[50]) Vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 52 Anm. 5 und E. Ypma *l. c.* 73.

seinen eigenen theologischen Lehrstuhl, wo auch Hermann von Schildesche später einmal dozieren sollte. Freilich nur ein, höchstens zwei Studenten aus jeder Ordensprovinz konnten in Paris Aufnahme finden [51]). Ob Hermann zu ihnen zählte, darüber geben die erhaltenen Quellen keine Auskunft [52]). Wohl in die Zeit dieser theologischen Studienjahre fällt auch Hermanns Priesterweihe. Nach den im Augustinerorden geltenden Bestimmungen sollte sie dem Professen nicht vor der Vollendung des 24. Lebensjahres erteilt werden [53]).

Als Hermann seinen fünfjährigen theologischen Kurs beendet hatte, unterzog er sich der vorgeschriebenen Prüfung in Logik, Philosophie und Theologie [54]), möglicherweise vor dem berühmten Magister seiner Ordensprovinz Heinrich von Friemar d. Ae. [55]). Nach bestandenem Examen wurde er zum Lektor promoviert.

[51]) Vgl. ZUMKELLER *l. c.* 55 und YPMA *l. c.* 32f.

[52]) Die Ausführungen E. Seckels (*Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 131 und Anm. 5) über Hermanns Bildungsgang vor seiner Lektorpromotion sind ziemlich vage Vermutungen, welche die damals im Augustinerorden geltende Studienordnung zu wenig berücksichtigen. Auch müsste, falls Hermann tatsächlich schon 1320 lector principalis am Generalstudium des Ordens in Magdeburg war (siehe unten), ein möglicher Pariser Studienaufenthalt wesentlich früher angesetzt werden, als E. Seckel es tat.

[53]) *Anal. Aug.* II, 277. — Als etwas Aussergewöhnliches wurde auf dem Generalkapitel von Montpellier 1324 bestimmt, dass an das Generalstudium des Ordens in Rom nur Priester geschickt werden durften (*Anal. Aug.* III, 470). Dies war an den Generalstudien also nicht der Fall. — Dagegen müssen auch am Pariser Studienhaus unter den Studenten schon zahlreiche Priester gewesen sein, da die Pariser Klosterordnung aus der Mitte des 14. Jahrhunderts Anordnungen über die Häufigkeit der Zelebration der studentes traf. — Vgl. *Mare Magnum* I, 2, ediert von E. YPMA in *Augustiniana* 6 (1956) 275-321, S. 282.

[54]) Vgl. A. ZUMKELLER *l. c.* 64 und E. YPMA, *La formation des professeurs* 39.

[55]) Heinrich von Friemar d. Ae. wurde auf dem Generalkapitel zu Rimini 1318 zum Examinator der promovendi an allen Ordenstudien des Augustinerordens in Deutschland bestimmt. — Cl. STROICK, *Heinrich von Friemar*, Freiburg i. Br. 1954, 14.

[56]) Hermannus, lector principalis in Magdeburc... diffinitor capituli provincialis provincie Thuringie et Saxonie fratrum Heremitarum ordinis sancti Augustini in Porta coeli celebrati. — A. OVERMANN, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* I, Magdeburg 1926, Nr. 1116. — Hermanns Tätigkeit in Magdeburg und auf dem Provinzialkapitel in Himmelpforten ist allerdings nicht vollständig gesichert, da die Urkunde einfach von einem Lektor Hermann spricht. Zwar ist urkundlich ausser Hermann von Schildesche in der thüringisch-sächsischen Provinz um jene Zeit kein zweiter Lektor Hermann festzustellen. Doch sind in der

5. Tätigkeit als Lektor in Magdeburg und Erfurt

Die Ernennung Hermanns zum Lektor hat wahrscheinlich schon vor dem Jahr 1317 stattgefunden. Denn am 18. Mai 1320 begegnet er uns bereits als « lector principalis », d. h. als leitender Lektor am Generalstudium zu Magdeburg [56]). Nach den Ordenssatzungen konnte er ein solches Amt aber nur bekleiden, wenn er zuvor wenigstens drei Jahre als « lector secundarius » über die Sentenzen des Lombarden gelesen hatte [57]).

An diesem Tage nun, dem Pfingstfest 1320, weilte er in Himmelpforten, einem Kloster der Augustiner bei Wernigerode, auf dem Provinzialkapitel der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz, wo er als Lektor Stimmrecht besass [58]). Er mochte an dreissig Jahre alt sein [59]). Wie grosses Ansehen er bei seinen Mitbrüdern bereits genoss, zeigt der Umstand, dass man ihn auf diesem Kapitel unter die vier Definitoren, d. h. Beiräte des Provinzials wählte, die mit dem Provinzial die Verantwortung für das Wohl und Wehe der Ordensprovinz zu tragen hatten. Präses des Kapitels war Magister Heinrich von Friemar d. Ae., der Provinzial hiess Johannes, als

Handschrift Cod. Class. 77 (H. J. VI. 1) der Bamberger Staatsbibliothek « Quaestiones super metaphicam » eines « reverendus magister Hermannus de winterswiche regnans apud sanctum Augustinum (eriphordie) » auf uns gekommen. Die Handschrift entstammt dem 14. Jahrhundert und wurde in Erfurt geschrieben (vgl. Fr. Leitschuh - H. Fischer, *Katalog der Handschriften zu Bamberg* I Abt. 2, Bamberg 1895, 85). L. Meier (*Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt, Rev. d'hist. eccl.* 50 (1955) 454-79, 839-66, S. 850) vermutete in dem Lektor Hermann unserer Urkunde nicht Hermann von Schildesche, sondern diesen weiter nicht bekannten Hermannus de Winterswiche. Die strittige Frage wird offen bleiben müssen, bis vielleicht einmal noch weitere Quellen erschlossen werden. Die grössere Wahrscheinlichkeit scheint uns allerdings für Hermann von Schildesche zu sprechen, dessen einflussreiche Stellung in Erfurt während der Jahre 1324-26 eine schon weiter zurückreichende Wirksamkeit vermuten lässt. Die Metaphysiklesung des Hermannus de Winterswiche kann übrigens gar nicht mit Sicherheit in das erste Viertel des 14. Jahrhunderts datiert werden.

[57]) Statuimus, quod pro lectore principali in studio generali nullus ponatur, nisi prius legerit ad minus omnes libros sententiarum in scholis tribus annis. — *Constitutiones* c. 36 fol. 32v.

[58]) Vgl. *Constitutiones* c. 36 fol. 33r.

[59]) Vgl. etwa die freilich erst ein Menschenalter später niedergeschriebenen Statuten der Pariser theologischen Fakultät, wonach als Mindestalter für die Erlangung des Lektorats das vollendete 25. Jahr vorgeschrieben war. — Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, Paris 1891, 698.

Definitoren sind ausser unserem Lektor Hermann der bisherige Provinzial Bachalar Heinrich von Friemar d. J., ein gewisser Johannes, Lektor im Kloster zu Helmstedt, und Heinrich von Friemar, damals Lektor im Kloster Erfurt, bezeugt. Mit den drei Heinrich von Friemar sollte Hermann bald in noch engere Fühlungnahme kommen. Die uns überlieferte Urkunde berichtet von einem Beschluss der Kapitelsväter, durch den sie die Klöster festlegten, in welchen die Provinzialkapitel der nächsten Jahrzehnte stattfinden sollten. Auch Lektor Hermann hat das Schriftstück durch Anhängung seines Lektorensiegels beglaubigt [60]).

Wie lange Hermann als lector principalis am Generalstudium von Magdeburg damals schon tätig war, ist unbekannt. Dieses Augustinerkloster gehörte mit den Konventen von Osnabrück, Erfurt und Würzburg zu den grössten und bedeutendsten der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz [61]). Es war im Jahre 1284 gegründet worden [62]). Wie sehr sich die Augustiner von Magdeburg des Vertrauens der Erzbischöfe erfreuten, zeigt die Tatsache, dass der Prior des Klosters Johannes Recz von Bockenem 1313 zum Titularbischof von Coronea ernannt wurde und seitdem als Weihbischof in der Erzdiözese tätig war [63]).

Die Zeit um 1320 war übrigens für die Stadt und Erzdiözese Magdeburg eine wenig friedliche und glückliche. Schon ein volles Jahrzehnt dauerten die Kämpfe zwischen dem streitbarem Erzbischof

[60]) OVERMANN *l. c.*

[61]) Die erwähnte Urkunde von 1320 bezeugt ausdrücklich diese vier Klöster als die Hauptkonvente der thüringisch-sächsischen Provinz, die geeignet seien, bei Provinzialkapiteln bis zu 200 Ordensmitgliedern zu beherbergen. — Vgl. OVERMANN I, Nr. 1116.

[62]) So nach G. HERTEL-Fr. HÜLSSE, *Geschichte der Stadt Magdeburg* I, Magdeburg 1885, 117. — Vgl. auch die *Chroniken der deutschen Städte* VII, Leipzig 1869, 176 und Anm. 5: Danach ist die älteste erhaltene Urkunde vom 25. Juni 1285 datiert. — W. HÜMPFNER (*Augustiner-Eremiten* in: *Lexikon für Theol. und Kirche* I, Freiburg i. Br. 1930, 820) nennt als Gründungsjahr das Jahr 1280.

[63]) HERTEL-HÜLSSE 125 f. und P. KELLER, *Index Episcoporum O. Er. S. A. Germanorum*, Münnerstadt 1876, 22f. — Vgl. auch *Urkundenbuch der Stadt Halle* II, Magdeburg 1939, Nrr. 538, 613 und 636. — Siehe aber auch G. SCHMIDT, *Päpstliche Urkunden und Regesten aus den Jahren 1295-1352, die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen... betreffend*, Halle 1886, 446f; hier wird ein für Johannes von Bockenem sehr belastendes Schreiben Papst Johannes' XXII. vom 30. November 1327 an den Bischof von Brandenburg mitgeteilt.

Burchard III. und der Bürgerschaft [64]). Dazu kamen die Jahre des Misswuchses 1316-18, in denen Teuerung und Hungersnot in der Stadt ihren Einzug hielten [65]).

Hermann selbst hatte als lector principalis am Magdeburger Generalstudium seines Ordens eine sehr angesehene Stellung inne ; wurde ein solcher Posten doch gar nicht selten mit einem Ordensmitglied besetzt, das sich in Paris die theologische Magisterwürde erworben hatte. Aufgabe des lector principalis war die Leitung des Studiums. Er hielt die Vorlesungen über die Heilige Schrift und veranstaltete zu geeigneter Zeit Disputationen. Der zweite Lektor des Generalstudiums las über die Sentenzen des Lombarden, sowie über Logik und Philosophie. Beide konnten auch, soweit es ihnen zweckmässig schien, Vorlesungen über philosophische Themen wählen. Die Vorlesungen begannen nach dem Feste des hl. Michael und dauerten ohne grössere Unterbrechung bis Peter und Paul. Die Konstitutionen des Ordens hatten deshalb den Lektoren mit Rücksicht auf ihre anstrengende Tätigkeit und, um ihnen genügend Zeit zur Vorbereitung auf die Vorlesungen zu geben, mancherlei Dispensen von der klösterlichen Tagesordnung gewährt ; sie brauchten nicht immer zum gemeinsamen Tisch erscheinen und konnten, wo es wegen Predigten oder Vorlesungen nötig war, vom Chorgebet und Konventskapitel fernbleiben. Auch sollten die Konventsprioren für die Kleidung und Schuhe der Lektoren und für die Beleuchtung ihrer Zellen in besonderer Weise Sorge tragen. Doch erwartete man dafür vom Lektor auch, dass er, « tamquam divinae legis amator et instructor » den Mitbrüdern das Beispiel der Genügsamkeit und Zufriedenheit gebe [66]).

Wie lange Hermann in Magdeburg als lector principalis blieb, wissen wir nicht. Jedenfalls hat er die Gefangennahme des Erzbischof Burchard durch den Magdeburger Stadtrat und die am 21. September 1325 erfolgte Ermordung des Kirchenfürsten [67]) nicht mehr in der Stadt selbst erlebt. Spätestens im Sommer 1324 siedelte er nach Erfurt über [68]).

[64]) Hertel-Hülsse 124ff.

[65]) *l. c.* 132.

[66]) *Constitutiones* c. 36 fol. 32v-33r. — Vgl. auch A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 65 und E. Ypma, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Paris 1956, 40f.

[67]) Hertel-Hülsse *l. c.* 135.

[68]) **Siehe unten.**

Schon einige Zeit vorher, am Pfingstfest des Jahres 1324, treffen wir ihn in Montpellier, wo damals das Generalkapitel des Ordens stattfand. Wahrscheinlich war er als Definitor oder Diskret der thüringisch-sächsischen Provinz erschienen [69]). Er erhielt hier den ehrenvollen Auftrag, dem gleichzeitig stattfindenden Kapitel der französischen Ordensprovinz als Vikar des Ordensgenerals zu präsidieren [70]). Uebrigens befasste sich das erwähnte Generalkapitel auch mit seiner eigenen Person. Er wurde nämlich für eines der nächsten Jahre zur Bibellesung am Universitätsstudium des Ordens in Paris bestimmt [71]).

Diese Bibellesung dauerte im Augustinerorden für gewöhnlich ein ganzes Jahr [72]). Die Auswahl der Bücher der Heiligen Schrift, die der Biblicus zu erklären hatte, blieb damals noch seinem eigenen Gutdünken überlassen. Dabei hatten sich aber Misstände eingeschlichen. Deshalb traf das folgende Generalkapitel, welches 1326 zu Florenz abgehalten wurde, im Interesse der Hörer die Anordnung, dass alle zwei Jahre die ganze Heilige Schrift erklärt werden sollte. Der Biblicus des ersten Jahres hatte von jetzt ab über den Pentateuch, über Josue, Richter, Judith, Job, die Bücher der Könige und der Weisheit zu lesen, der des zweiten Jahres über die noch fehlenden Bücher des Alten und über sämtliche des Neuen Testamentes [73]). Die Aufgabe des Biblicus bestand darin, den gelesenen Text im Anschluss an die Glossa ordinaria zu erklären [74]). Freilich wird er sich

[69]) Als Definitor ist er ausdrücklich auf zwei späteren Generalkapiteln des Ordens bezeugt (*Anal. Aug.* IV, 81 Anm. 4 und 139 Anm. 3).

[70]) Die Akten dieses Kapitels erwähnen ihn als « venerabilis et religiosus vir frater Hermannus lector, vicarius generalis in praefato capitulo ». — *Anal. Aug.* III, 321; vgl. auch DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, Paris 1891, 276. — Wir glauben mit W. Hümpfner (*Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, 476), dass es sich hier nur um Hermann von Schildesche handeln kann, da für diese Jahre in den Urkunden kein anderer Augustinerlektor Hermannus bezeugt ist.

[71]) *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, 293.

[72]) *Anal. Aug.* IV, 12.

[73]) *l. c.* — Diese Regelung ging auch in die Bestimmungen des sog. *Mare Magnum* über, die um die Mitte des 14. Jahrhunderts für das Pariser Kloster erlassen wurden. — Vgl. *Mare Magnum* VI, 5, ediert von E. YPMA in *Augustiniana* 6 (1956) 275-321, S. 308f.

[74]) Gestützt auf die herkömmliche Vorlesungsweise bestimmten die theologischen Statuten der Pariser Universität von 1366: Statuimus quod cursores theologie suos cursus legant ordinate, textum exponendo et glossas notabiliter declarando secundum modum antiquitus in dicto studio approbatum. — *Chartularium*

dabei angesichts der Ueberfülle des vorgeschriebenen Stoffes [75]) auf das Allerwesentlichste beschränkt haben müssen.

Hermann war mit der Entscheidung des Generalkapitels von Montpellier, das ihn zum Biblicus befördert hatte, offenbar nicht zufrieden. Statt, wie er wohl gehofft hatte, zur Sentenzenlesung zugelassen zu werden, sollte er vorerst in Paris nur den einjährigen Bibelkurs lesen. Nach den damaligen Promotionsbestimmungen war dies aber zur Erreichung des Doktorgrades nicht unbedingt erforderlich und bedeutete somit für ihn nur eine unnötige Verzögerung seiner Magisterpromotion. Bei Hermanns vorgerücktem Alter — er mochte immerhin schon an 35 Jahre alt sein — ist es menschlich verständlich, dass er sich bemühte, eine schnellere Zulassung zur Sentenzenlesung zu erhalten. Es gab dazu noch einen Weg, der damals nicht selten beschritten wurde ; man musste versuchen, persönlich oder durch einen Mittelsmann einen entsprechenden Erlass beim Heiligen Stuhl zu erwirken. Hermann beschritt diesen Weg mit Erfolg und wurde auf Grund des päpstlichen Schreibens tatsächlich durch das nächstfolgende Generalkapitel des Ordens, welches im Februar 1326 zu Florenz stattfand, für eines der nächsten Jahre zur Sentenzenlesung bestimmt [76]).

Freilich hatte die Angelegenheit noch ein unangenehmes Nachspiel. Da in Paris jedes Jahr nur ein Mitglied des Ordens seine Sentenzenlesung halten konnte, bedeutete die Bevorzugung des einen notwendig eine Zurückstellung anderer Bewerber. So war es auch in diesem Fall. Ein gewisser Johannes von Vischenegge aus der Kölner Ordensprovinz, der schon vor unserem Lektor Hermann ein ähnlich lautendes, päpstliches Indult erhalten hatte [77]), war ihm durch das Florenzer Generalkapitel in der Sentenzenlesung nachgestellt worden. Er legte deshalb beim Heiligen Stuhl Beschwerde ein. Dabei scheint es sich herausgestellt zu haben, dass Hermann bei seinen Bemühungen um das päpstliche Schreiben nicht erwähnt hatte, dass er auf dem Generalkapitel von Montpellier nur als Bachalar

Universitatis Parisiensis III, Paris 1894, 143. — Vgl. auch E. Ypma, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Paris 1956, 36.

[75]) Nach den Statuten der theologischen Fakultät von Bologna vom Jahre 1364 brauchte der Biblicus dagegen nur zwei Bücher der Heiligen Schrift zu behandeln. — Fr. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica del' università di Bologna*, Bologna 1932, 17.

[76]) *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, Paris 1891, 293.

[77]) *l. c.* II, 288 f.

für die Bibellesung, nicht für die Sentenzenlesung bestimmt worden war. Deshalb erging am 24. Juni 1326 ein apostolischer Auftrag an den Ordensgeneral Wilhelm von Cremona, er solle den Sachverhalt prüfen und dafür sorgen, dass Johannes von Vischenegge keine Benachteiligung durch Hermann oder andere erfahre [78]).

Wie der Ordensgeneral die Angelegenheit behandelt hat, darüber schweigen die Quellen. Doch lässt die Feststellung, dass Hermann nicht vor dem Schuljahr 1330/31 seine Sentenzenlesung gehalten haben kann, vermuten, dass Johannes von Vischenegge ihm tatsächlich vorgezogen wurde [79]). Eine gerechte Würdigung des Falles ist bei der mangelhaften Quellenlage sehr erschwert. Wenn aber unser Theologe in den päpstlichen Schreiben als « dilectus filius » bezeichnet und über ihn keine Strafe verhängt [80]), auch keine Bestrafung verlangt wurde, wenn er ferner um die gleiche Zeit in persönliche Beziehungen zu Papst Johannes XXII. trat und wenn schliesslich sein Studiengang durch die Angelegenheit kein vorzeitiges Ende, ja nicht einmal eine grössere Unterbrechung erfuhr, so spricht dies alles ohne Zweifel nachdrücklich dafür, dass von einem ernsteren Verschulden Hermanns nicht die Rede war [81]).

[78]) ... dilectus filius Hermannus de Schiltz dicti Ordinis, qui a dilectis filiis Capitulo generali ejusdem Ordinis tunc apud Montem Pessulanum celebrato non diffinitus ad legendum in civitate predicta eundem librum Sententiarum, sed Bibliam, extitit deputatus, tacita veritate a nobis obtinuit ut ipsi Johanni prefato in lectura dicti libri Senentiarum per dictum generale Capitulum in civitate Florentina celebratum de proximo preferretur... Nos itaque ... discretioni tue per apostolica scripta committimus et mandamus, quatinus, si premissis veritas suffragatur, dictum Johannem prefato Hermanno et quibuscumque aliis predicti Ordinis post factam sibi indulti nostri hujusmodi gratiam diffinitis in dicta lectura Sententiarum auctoritate nostra preponere non postponas. — *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, 293.

[79]) Dadurch ergab sich für Hermann eine Zurückstellung nicht nur um ein, sondern um mehrere Jahre. Denn da nach den Bestimmungen des Ordens alle Ordensprovinzen bei der Aufstellung der Sentenziarier in regelmässigem Wechsel berücksichtigt werden sollten, konnte nur jedes zweite oder dritte Jahr ein Augustiner der deutschen Provinzen in Paris die Sentenzenlesung halten. — Vgl. *Anal. Aug.* III, 471 und Anm. 3.

[80]) Es ist eine grobe Verzeichnung des Tatbestandes, wenn R. SCHOLZ (*Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern I*, Rom 1911, 53) behauptet, Hermann sei damals einer « päpstlichen Strafsentenz verfallen ».

[81]) Die Annahme E. SECKELS (*Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 134), Hermann habe 1326/27 in Paris seine Bibel-

Wir haben in Hermanns Lebensgang damit schon etwas vorgegriffen. Kehren wir nochmals zum Generalkapitel von Montpellier in den Sommer des Jahres 1324 zurück. Bald darauf, zuerst in einer Urkunde vom 25. Oktober 1324, treffen wir unseren Theologen im Augustinerkloster zu Erfurt, wo er bis zum Sommer 1326 als Lektor bezeugt ist.

Die Stadt Erfurt, schon seit Jahrhunderten das kirchliche, kulturelle und wirtschaftliche Zentrum Thüringens, erlebte damals eine Zeit des Friedens und des Wohlstandes. Der langjährige Kampf zwischen der Stadt und dem Landgrafen Friedrich I. von Thüringen hatte durch den Friedensschluss von 1315 sein Ende gefunden [82]). Die Augustiner waren nach Erfurt im Jahre 1266 gekommen [83]). Nach Ueberwindung anfänglicher Schwierigkeiten [84]) entstand hier im Verlaufe von wenigen Jahrzehnten das wohl grösste und bedeutendste Kloster der thüringisch-sächsischen Provinz. Vor allem seitdem Magister Heinrich von Friemar ums Jahr 1315 im Erfurter Konvent seinen ständigen Wohnsitz genommen hatte [85]), war dieses Kloster mehr und mehr der Mittelpunkt der Ordensprovinz geworden.

Das Erfurter Augustinerkloster ist jene Wirkungsstätte unseres Theologen, die in ihren mittelalterlichen Formen zum guten Teil bis heute erhalten blieb [86]), während von den übrigen Klöstern, in denen er nachweislich längere Zeit tätig war [87]), so gut wie nichts mehr steht. Allerdings dient die Augustinerkirche zu Erfurt heute dem protestantischen Gottesdienst und im ehemaligen Kloster ist das evangelische Martins-Stift, ein Heim für Waisenkinder, untergebracht. Bei einem Bombenangriff des letzten Krieges erlitten Kloster

lesung gehalten, entbehrt jeder urkundlichen Bezeugung und ist überdies sehr unwahrscheinlich. War er doch durch das Generalkapitel von Florenz 1326 von der Liste der biblici abgesetzt und unter die sententiarii eingereiht worden.

[82]) Vgl. C. Beyer - J. Biereye, *Geschichte der Stadt Erfurt* I, Erfurt 1935, 72ff.

[83]) A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* I, Magdeburg 1926, 391.

[84]) Vgl. Beyer-Biereye *l. c.* 47.

[85]) Vgl. Cl. Stroick, *Heinrich von Friemar*, Freiburg i. Br. 1954, 10.

[86]) Das gotische Gebäude an der Comthurgasse, das die Augustiner 1277 von einem Erfurter Bürger kauften und später als Gästehaus verwendeten, ist sogar der älteste erhaltene Profanbau des an mittelalterlichen Gebäuden so reichen Erfurt überhaupt. — Vgl. E. Haetge, *Die Augustinerkirche zu Erfurt* in: *Die Kunstdenkmäler der Provinz Sachsen* II, 1. Teil, Burg 1931, 63-141, S. 75 Regest 8.

[87]) Es sind die Klöster zu Herford, Osnabrück, Magdeburg, Paris und Würzburg.

und Kirche schwere Schäden. Der zweistöckige, gotische Bibliotheksbau aus dem Spätmittelalter wurde vollkommen zerstört ; in einem Luftschutzkeller darunter kamen über zweihundert Menschen ums Leben. Heute sind Kloster und Kirche wieder hergestellt.

Als Lektor Hermann um 1324 nach Erfurt übersiedelte, waren Kloster und Kirche wohl schon im wesentlichen fertig. Allerdings hatte die Bautätigkeit, die etwa ein halbes Jahrhundert dauerte, erst damals ihren Abschluss gefunden [88]). Hermann sah nicht mehr die kleine Pfarrkirche St. Jakobi und Philippi vor sich, die den Augustinern bei ihrem Einzug in Erfurt übergeben worden war. An ihre Stelle war die fast fünfzig Meter lange, dreischiffige, gotische Basilika mit ihrem langgestreckten Hochchor getreten, welche heute noch steht. Auch schmückten den geräumigen Chorraum wahrscheinlich schon die prächtigen, bunten Fenster, deren letztes, das herrliche Augustinus-Fenster, vielleicht gerade in den Jahren von Hermanns Erfurter Tätigkeit fertiggestellt wurde [89]). Auch der älteste der heute noch erhaltenen, gotischen Grabsteine im Hochchor fand damals Aufstellung ; er bezeichnet die letzte Ruhestätte des Mainzer Weihbischofs und Titularbischofs von Marronea Ludwig aus dem Augustinerorden, welcher am 30. April 1323 in Erfurt gestorben und in der Kirche seines Ordens beigesetzt worden war [90]). Südlich an die Kirche schloss sich schon das Quadrum des Klosters mit seinem malerischen, gotischen Kreuzgang an, mit dem grossen, schönen Kapitelssaal, den zwei gewölbten Sakristeien, deren eine damals vermutlich eine Kapelle zu Ehren der hl. Katharina war, — alles Bauten, die noch heute das Auge des Besuchers erfreuen. Dabei entsprachen und entsprechen Kirche und Kloster bei aller Schönheit und Geräumigkeit doch durch die herbe Einfachheit ihrer Formen ganz dem Ideal der Bettelmönche, zu denen die Augustiner-Eremiten zählen. Selbst das Kirchenschiff hatte man nicht eingewölbt, sondern durch eine Spitztonne aus Holz bedeckt ; auch die Kreuzgänge des Klosters trugen keine Gewölbe, sondern nur flache Holzdecken.

[88]) Haetge *l. c.* S. 77 Regest 23: Für die Beendigung des Klosterbaus ist das Jahr 1324 überliefert, für die des Hochchors der Kirche hat man das Jahr 1325 angesetzt.

[89]) Das Augustinus-Fenster wurde von Bischof Heinrich von Naumburg gestiftet, der 1316-1334 regierte. Zu den Fenstern der Augustinerkirche siehe Haetge *l. c.* 108-121.

[90]) Haetge 131. — Vgl. P. Keller, *Index Episcoporum O. Er. S. A. Germanorum*, Münnerstadt 1876, 24.

Das Generalstudium der Erfurter Augustiner erfreute sich gerade damals dank der Persönlichkeit Heinrichs von Friemar d. Ae. auch über den Orden hinaus grossen Ansehens. Heinrich hatte viele Jahre als Provinzial die deutsche und später die thüringisch-sächsische Ordensprovinz geleitet und — vor allem durch sein persönliches Beispiel eines frommen und eifrigen Ordenslebens in echt augustinischer Demut und Bruderliebe — den Geist der seiner Leitung anvertrauten Provinz geprägt. Als theologischer Lehrer und hervorragender Prediger genoss er weit über seinen Orden und seine engere Heimat hinaus Verehrung und Hochschätzung. Seine zahlreichen Schriften hatten zum Teil weiteste Verbreitung gefunden. Er gehörte zu den meistgelesenen aszetischen Schriftstellern der damaligen Zeit [91]).

Die Bedeutung des Erfurter Generalstudiums erhellt auch aus der beträchtlichen Zahl der Lektoren, die an ihm beschäftigt waren. Neben Heinrich von Friemar sind in Erfurt nicht nur ein lector primarius und secundarius, sondern zeitweise noch ein bis zwei weitere Lektoren urkundlich bezeugt [92]). Mit Hermann wirkten im Kloster als Lektoren Heinrich von Friemar, der dritte dieses Namens [93]), und wahrscheinlich auch der nachmals durch seine Predigten und aszetischen Schriften so bekannt gewordene Jordan von Sachsen [94]).

Unter ihnen nahm Hermann von Schildesche — nach den zwei erhaltenen Urkunden aus seiner Erfurter Lehrzeit zu schliessen — die erste Stelle ein und stand auch ausserhalb des Klosters in grossem Ansehen. Dies beweist vor allem der ehrenvolle Auftrag, welcher ihm mit Magister Heinrich von Friemar im Herbst 1324 zuteil wurde. Zwischen dem Deutschen Orden und dem Rat der Stadt Mühlhausen i. Thür. war ein Streit entstanden, welcher das Antonius-Spital daselbst betraf. Der Erzbischof von Mainz bestellte unsere beiden Augustiner als Schiedsrichter. Ihr Schiedsspruch erfolgte am 25. Oktober 1324 im Refektorium des Franziskanerklosters von Mühlhausen. Wir besitzen noch die Urkunde, mit welcher der Mainzer Erzbischof

[91]) Vgl. Cl. Stroick, *Heinrich von Friemar*, Freiburg i. Br. 1954, vor allem 3-27.

[92]) Vgl. A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* III, *Magdeburg* 1934, Nrr. 29 und 79.

[93]) Stroick *l. c.* 12, Nr. 1. — Dagegen weilte Heinrich von Friemar d. J. — schon seit 1318 Bachalar — offenbar nicht mehr in Erfurt, sondern wahrscheinlich als Sententiarier in Paris. Jedenfalls ist er 1329 bereits als Magister bezeugt (Stroick *l. c.* 12, Nr. 2).

[94]) W. Hümpfner in seiner Einleitung zu: *Jordani de Saxonia Liber Vitas-fratrum*, New York 1943, XIV.

am 8. August des folgenden Jahres das richterliche Urteil bestätigte. Unter den neun Siegeln, die sie trägt, erscheinen gleich nach dem Siegel des Erzbischofs die der beiden Schiedsrichter. Das braune, leichtbeschädigte Wachssiegel Hermanns ist spitzoval und 34 mm hoch. Es zeigt unter einem Spitzbogen die Brustbilder einer weiblichen Heiligen und eines heiligen Bischofs, vermutlich der Gottesmutter und des heiligen Augustinus ; darüber befindet sich das Bild des Gekreuzigten, darunter der knieende Siegler. Die Umschrift lautet : S[IGILLUM] FR[ATR]IS H[ER]MANI SCHILL[DIZ] ORD. STI. AUG-[USTINI] [95]).

Die zweite Urkunde, die unseren Theologen am Erfurter Generalstudium bezeugt, ist vom 4. Juli 1326 datiert. Wieder erscheint Hermann mit Magister Heinrich als Schiedsrichter. Zwischen dem Erfurter Augustinerkonvent und dem Pleban der benachbarten Johanniskirche bestand eine strittige Frage wegen der Pfarrkinder von St. Johannis, die sich auf dem Friedhof des Klosters beerdigen lassen wollten. Gross muss das Ansehen der beiden Augustiner beim Weltklerus gewesen sein, da man ihnen diesen Streitfall — gewissermassen in eigener Sache — mit zur Entscheidung übertrug. Die Verkündigung des Schiedsspruchs erfolgte in der an das Kloster angrenzenden Nicolai-Kirche. Zugegen waren auch der Prior des Klosters Heinrich, der Subprior Werner, sowie zwei Konventualen, der vormalige Prior Berthold von Stetten und Dietrich von Kranichfeld [96]).

In Erfurt war Hermann auch eifrig in der Seelsorge tätig. Zu seinen Beichtkindern gehörte eine vornehme Frau namens Elisabeth, die Mutter der Gräfin von « Rabinswalt ». Auf ihre Bitten hin machte er sich daran, über den reichen, aszetisch-mystischen Inhalt des sogenannten *Claustrum animae*, einer Schrift, als deren Verfasser er Hugo von Sankt Viktor ansah [97]), einen Zyklus deutscher Predigten auszuarbeiten. Er hielt sie zuerst in Erfurt, vermutlich in der Kirche

[95]) K. HERQUET, *Urkundenbuch der Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen*, Halle 1874, Nr. 796 und OVERMANN *l. c.* I, Nr. 1247. — Unser Augustiner wird in der Urkunde mit den Worten erwähnt: « Hermannus de Schildiz lector Erfordensis fratrum Heremitarum ordinis sancti Augustini ».

[96]) OVERMANN *l. c.* I, Nr. 1290. — Die Urkunde spricht von « frater Hermannus de Schylditz lector Erfordensis ordinis fratrum Heremitarum sancti Augustini ».

[97]) In Wirklichkeit hat dieses Werk den Pariser Theologen und Augustinerchorherrn Hugo de Folieto († um 1174) zum Verfasser. Gedruckt wurde es im Anhang der Werke des Hugo von St. Viktor (MIGNE PL 176, 1018-1183).

seines Klosters. Später hat er sie nochmals in Köln vorgetragen, bzw. fortgesetzt und auch schriftlich fixiert [98]).

Das ist übrigens das einzige, was wir über diesen Aufenthalt Hermanns in Köln feststellen konnten. Nicht einmal Zeit und Dauer dieses Aufenthalts lässt sich angeben [99]). Die Vermutung liegt nahe, dass unser Theologe dort am Generalstudium seines Ordens tätig war. Jedenfalls wird er in Köln nicht nur vorübergehend, etwa auf der Reise nach Paris, geweilt haben, da sonst unverständlich bliebe, wie er in Köln den erwähnten umfangreichen Predigtzyklus halten konnte.

6. Wieder in Herford

Wie lange Hermann als Lektor im Augustinerkloster Erfurt tätig war, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht auf dem Kapitel der thüringisch-sächsischen Provinz, das am Pfingstfest 1328 im Augustinerkloster zu Stargard abgehalten wurde [100]), versetzten ihn seine Oberen in sein Professkloster Herford, wo er zuerst in einer Urkunde vom 23. August 1328 als Lektor bezeugt ist [101]). Welche Art Studium sich im Kloster von Herford damals befand, ist uns nicht überliefert. Sicherlich kein Generalstudium des Ordens, vielleicht aber eines der kürzlich auf dem Generalkapitel von Florenz im Jahre 1326 beschlossenen Provinzialstudien, an denen in dreijährigen Kursen Unterricht in Logik und Naturphilosophie erteilt werden sollte [102]). Freilich gab es auch in Konventen, die überhaupt

[98]) ... claustrum anime, quod ante viginti quattuor annos iuventutis tempore, cum legerem in effordia (!), ad pium desiderium devotissime quondam domine Elyzabeth felicis memorie, Comitisse de Rabinswalt matris et spiritualis mee filie, in lingua vulgari et teutonica primo in effordia et postea in colonia verbo ad devotum populum predicavi et utrobique in scriptis communicavi. — Hermannus de Schildesche, *Claustrum animae* (verfasst 1347-49), Rom Angelica 765, Prolog, fol. 3 rb.

[99]) Vielleicht fällt dieser Kölner Aufenthalt in das Jahr vor oder nach Hermanns Herforder Tätigkeit, wahrscheinlicher aber erst in die Zeit zwischen seiner Sentenzenlesung und Magisterpromotion.

[100]) Vgl. O. Meinardus, *Urkundenbuch des Stiftes und der Stadt Hameln*, Hannover 1887, Nr. 231.

[101]) Meinardus *l. c.* Nr. 234.

[102]) Die Generalstudien der Provinz waren, wie schon erwähnt, in Magdeburg und Erfurt. — Zu diesem Beschluss siehe *Anal. Aug.* IV, 6 und A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 52.

Hermanns Magistersiegel (vergrössert)
(Prov. Archiv d. deutschen Augustiner Urkunde Nr. 35, I).

Initiale des Traktats Contra haereticos negantes immunitatem Ecclesiae (Paris Nat. lat. 4234, fol. 152ra).

kein « studium sollemne » beherbergten, « lectores actu legentes »[103]).

Ihre Hauptwirksamkeit entfalteten die Augustiner in Herford auf dem Gebiete der Volksseelsorge. Gerade im « hilligen Herwede » eröffnete sich ihnen hierin ein reiches Arbeitsfeld, etwa an Tagen, wie dem Fest der heiligen Gervasius und Protasius, wo oftmals viele Hunderte von frommen Wallfahrern zum Herforder Marienheiligtum auf dem Berge über der Stadt pilgerten [104]). Es ist nicht zweifelhaft, dass auch Hermann eifrig in der seelsorgerlichen Praxis tätig war. Dafür bürgt vor allem sein « Speculum manuale sacerdotum », ein gründliches Handbuch der Pastoral, zu dessen Abfassung er vielleicht in Herford die erste Anregung empfing. Jedenfalls hat er später dieses Werk unter anderen Adressaten auch dem Klerus der Stadt Herford und insbesondere seinem Oheim Heinrich von Brokelhusen dediziert [105]).

Dieser geistliche Onkel Hermanns hatte schon seit geraumer Zeit die geachtete Stellung eines « canonicus hebdomadarius » an der Stiftskirche inne [106]). Insgesamt gab es im Stift vier solcher « Wochenherren ». Sie waren die einflussreichsten unter den zahlreichen Klerikern der Stadt und hatten in wochenweisem Wechsel den Gottesdienst für das Stift zu halten. Mit den Kanonissen bildeten sie das Stiftskapitel. Sie durften ein entscheidendes Wort bei der Vermögensverwaltung des Stiftes mitreden und vor allem die Wahl

[103]) Siehe die Bestimmung des Generalkapitels von Siena 1338, wonach in solchen Konventen nur einer der anwesenden Lektoren actu legens sein konnte (*Anal. Aug.* IV, 180). — Auch in späteren Jahren sind Lektoren für den Herforder Konvent bezeugt, so 1332 ein Lektor Gottfried und 1337 Lektor Albert von Hagen. — Vgl. O. MEINARDUS *l. c.* Nrr. 273 und 325.

[104]) Fr. GERLACH, *Der Archidiakonat Lemgo in der mittelalterlichen Diözese Paderborn*, Münster 1932, 208.

[105]) Siehe das Widmungsschreiben, ediert bei R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern I*, Rom 1911, 234-36.

[106]) Als canonicus an der Stiftskirche ist er bereits in einer Urkunde vom 13. Januar 1321 bezeugt. Darin bekunden der Bürgermeister und die Ratsherren der Altstadt Herford, dass vor ihnen der « honorabilis vir dominus Henricus de Brokelhusen, ecclesie nostre canonicus », seinem Schwestersohn Johannes von Riga, Ratsherrn in Lübbecke, und dessen Gattin Elisabeth ein Haus beim Steintor in Radewig, einem Staddteil von Herford, welches ihm beim Tode seines Vaters zugefallen war, verkaufte. — *Westfälisches Urkundenbuch* X, Münster 1940, Nr. 748. — Vgl. auch *l. c.* Nr. 538.

der Aebtissin mitvollziehen [107]). Heinrich von Brokelhusen war damals anscheinend der rangälteste dieser Stiftsherren [108]).

Eifrig wird sich Hermann von Schildesche auch der Verkündigung des Gotteswortes gewidmet haben. Er besass dafür nicht nur die nötige theologische Vorbildung [109]). Er war auch ein gottbegnadeter Prediger, von dessen Wortgewalt uns noch heute der rhetorische Schwung mancher Partien seiner Schriften etwas spüren lässt. Von den Predigten, die er hielt, und den Predigtsammlungen, die er herausgab, ist leider nur wenig auf uns gekommen [110]). Dass sie von den Zeitgenossen auch inhaltlich sehr geschätzt wurden, zeigt die Tatsache, dass in das 1343-49 verfasste « Heiligenleben » des Dominikaners Giselher von Slatheim, bekannt unter dem Namen des Hermann von Fritzlar, auch Predigten unseres Augustiners aufgenommen wurden [111]).

[107]) A. COHAUSZ, *Herford als Reichsstadt und papstunmittelbares Stift am Ausgang des Mittelalters*, Bielefeld 1928, 14f.

[108]) In einer Urkunde vom 26. November 1331, wo er mit zweien seiner Amtsbrüder, Johannes von Barmen und Ludolf Strunc, erwähnt wird, begegnet uns sein Name nämlich an erster Stelle. Die drei « honorabiles viri canonici et divinorum rectores in Hervordia » waren Zeugen beim Abschluss eines Güterverkaufs, der zwischen dem Zisterzienserkloster Marienfeld (Diöz. Münster) und dem Frauenkloster Obernkirchen (Diöz. Minden) an diesem Tag in der Kirche der hl. Pusinna zu Herford stattfand. — C. W. WIPPERMANN, *Urkundenbuch des Stiftes Obernkirchen in der Grafschaft Schaumburg*, Rintelen 1885, Nr. 196. — Auch in einer Bezeugung vom 22. Oktober 1337 erscheint er als erster unter drei Herforder Kanonikern (MEINARDUS *l. c.* Nr. 321 Anm.).

[109]) Auf die rechte Auswahl und gründliche Vorbildung der Beichtväter und Prediger wurde im Augustinerorden schon damals Gewicht gelegt. — Vgl. dazu *Anal. Aug.* V, 226f. und A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 82.

[110]) In der Handschrift der Prager Kapitelsbibliothek Cod. 812 (E. LIV.) findet sich eine Predigt auf den hl. Augustinus, die er in Paris als Magister hielt (fol. 29r-35v). — Ob die in den zwei Handschriften Prag Universitätsbibliothek Cod. 105 (fol. 412r-425r) und Danzig Cod. St. Marien F. 305 (fol. 136r-150r) überkommenen *Sermones de quadraginta mansionibus filiorum Israel* mit dem durch Jordan von Sachsen ihm zugeschriebenen *Opus quadragesimale de mansionibus* (*Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, 241) übereinstimmen, ist fraglich. — Vgl. dazu unsere eingehende Untersuchung der Schriften Hermanns, die demnächst erscheinen soll.

[111]) Das Werk ist gedruckt bei F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* I, Leipzig 1845. — Auf S. 129 bemerkt der Kompilator: « Diess sprach der neue Meister Hermann von Schilditz » (nach A. LINSENMAYER, *Geschichte der Predigt in Deutschland*, München 1886, 448 Anm. 3).

Auch in den folgenden zwei Jahrhunderten hat es dem Herforder Augustinerkonvent nicht an überragenden Köpfen und tüchtigen Predigern gemangelt. Als führende Leute, die dem Kloster entstammten, zählt der Osnabrücker Augustiner des ausgehenden fünfzehnten Jahrhunderts Johannes Schiphower ausser Hermann auf : Magister Johannes Clencock († 1374), Magister Johannes von Brakel, Magister Heinrich Modeghe (15. Jht.), Magister Heynemann von Unna († um 1493), Magister Hermann Dreyer von Lemgo († 1524), Magister Ludolph Buth von Marburg (Warburg ?) und Lektor Gottschalk Hollen von Meppen († 1481) [112]). Sie zeichneten sich aus als Gelehrte und hervorragende Prediger ; Modeghe wird sogar als « bester Prediger Westfalens zu seiner Zeit » gerühmt [113]). Auch gaben Johannes von Brakel und Gottschalk Hollen grössere Predigtwerke heraus [114]). Bis auf diese Letztgenannten haben sie auch alle das Amt des Provinzials verwaltet.

In die Zeit der Herforder Tätigkeit unseres Theologen fällt auch sein erster, urkundlich bezeugter Aufenthalt in Paris. Er kam dorthin, um am Generalkapitel des Augustinerordens, welches an Pfingsten 1329 in der Seinestadt abgehalten wurde, als Definitor der thüringisch-sächsischen Provinz teilzunehmen. Auch der Provinzial seiner Provinz, Magister Heinrich von Friemar d. J., und der ältere Magister gleichen Namens waren anwesend [115]). Doch kann dieser Aufenthalt Hermanns in Paris nur kurz und vorübergehend gewesen sein [116]).

7. Klostergründung in Hameln

In jenen Jahren, da Hermann von Schildesche als Lektor in

[112]) Johannes Schiphower in der Berliner Handschrift Cod. lat. 574, fol. 3va-4va. — Vgl. F. Landmann, *Das Predigtwesen in Westfalen*, 1900, 31ff.

[113]) *l. c.* fol. 3vb.

[114]) Johannes von Brakel widmete einen Band « Sonntagspredigten » dem Bischof Balduin von Paderborn (Fr. Gerlach, *Der Archidiakonat Lemgo in der mittelalterlichen Diözese Paderborn*, Münster 1932, 218 Anm. 3) ; Hollens Predigtwerk *Sermonum Opus* erschien 1520 zu Hagenau im Druck.

[115]) *Anal. Aug.* IV, 81. — Hermann ist mit den Worten erwähnt: « frater Hermannus de Vestphalia diffinitor provincie Thuringie et Xassonie ».

[116]) Hermann ist nämlich für den 5. Januar 1329 noch und für den 23. September 1329 wieder als « lector Hervordensis » in seiner westfälischen Heimat bezeugt. — O. Meinardus, *Urkundenbuch des Stiftes und der Stadt Hameln*, Hannover 1887, Nrr. 245 und 263.

Herford wirkte, versuchten die Oberen seiner Ordensprovinz in der etwa fünfzig km östlich von Herford gelegenen Stadt Hameln an der Weser ein neues Kloster zu gründen. Auch Lektor Hermann hat dabei massgebend mitgewirkt.

Ein erster Erfolg in der Angelegenheit war es, als Abt Heinrich von Fulda, der für sich und seine Abtei Lehensrechte über die Stadt und das Stift Hameln beanspruchte [117]), am 6. Juni 1326 aus besonderer Freundschaft zum damaligen Provinzial Magister Heinrich von Racolverode und zu dem hochangesehenen Magister Heinrich von Friemar d. Ae. der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz die Erlaubnis zu einer Ordensniederlassung in Hameln erteilte [118]). Man wandte sich nun an den Ordensgeneral Magister Wilhelm von Cremona, der die zu Neugründungen erforderliche Erlaubnis des Heiligen Stuhles einholen sollte. Unter Berufung auf eine Bulle Papst Johannes' XXII. vom 5. Februar 1325, die dem Orden ganz allgemein Neugründungen gestattete, gab der General am 1. August 1328 dem Provinzial der thüringisch-sächsischen Provinz den Auftrag, Grund und Boden in Hameln zu erwerben [119]). Mit der Ausführung dieses Auftrages betraute der Provinzial unseren Lektor Hermann, einen zweiten Augustiner des Herforder Klosters namens Johannes Woke und den Lektor Johannes vom Kloster Osnabrück.

Wie die thüringisch-sächsischen Augustiner später unter Eid aussagten, wurde zuerst beim Hamelner Stadtrat um die Erlaubnis zur Errichtung eines Klosters und zum Erwerb von Grund und Boden nachgesucht. Die städtischen Behörden hätten diese Erlaubnis erteilt, ja sich sogar erboten, beim Kauf behilflich zu sein. Allerdings hätten sie in Wirklichkeit den Mönchen nur unnötige Kosten verursacht, ohne dass diese in den Besitz eines Hauses gelangten [120]). Denn im Grunde waren die Ratsherren von Hameln, wie auch das Stiftskapitel jeder neuen Klostergründung in ihrer Stadt abgeneigt [121]).

So suchten Hermann von Schildesche und die zwei anderen Augustiner den ihnen vom Provinzial erteilten Auftrag in anderer Weise möglichst schnell durchzuführen. Tatsächlich konnten sie schon am 23. August des Jahres in Hameln vor dem Archidiakon

[117]) Vgl. MEINARDUS *l. c.* Nr. 350.
[118]) *l. c.* Nr. 223.
[119]) *l. c.* Nr. 233.
[120]) *l. c.* Nr. 280.
[121]) *l. c.* Nr. 241.

Hermann von Hardenberg einen Kaufvertrag abschliessen, durch welchen sie gegen Barzahlung von annähernd dreiundfünfzig Pfund solidi Hamelner Währung das Haus des Hamelner Bürgers Johannes Horanding und seiner Frau Margarete erwarben [122]). Zwar war das Haus sehr klein — das ganze Anwesen mass in der Tiefe 82 und in der Breite nur 30 Fuss — ; aber es war doch immerhin ein Anfang [123]).

In der Folgezeit holten die Augustiner auch die Zustimmung des Bischofs Ludwig von Minden ein, zu dessen Diözese Hameln gehörte ; ja der Bischof vereinbarte mit ihnen schon den Tag, an welchem er nach Hameln kommen wollte, um in dem neuen Haus ein Oratorium einzuweihen. Auch besorgten sich die Mönche ein Interventionsschreiben des zuständigen Landesherren, des Herzogs Otto von Braunschweig-Lüneburg, an den Stadtrat von Hameln [124]).

Schon in diesen Wochen der letzten Vorbereitung mögen sich aber ernste Schwierigkeiten ergeben haben. Ende September oder Anfang Oktober wandte sich deshalb der Provinzial um Hilfe an den Würzburger Bischof Wolfram von Grumbach. Die Würzburger Oberhirten hatten nämlich am 18. April 1317 von Papst Johannes XXII. den Auftrag erhalten, für die Rechte und Freiheiten der Augustiner in Thüringen und Sachsen schützend einzutreten [125]). Tatsächlich willfahrte Bischof Wolfram sofort den Bitten des Provinzials und betraute zwei Erfurter Aebte, den der Benediktinerabtei Sankt Peter und den des Schottenklosters, mit der Führung der Ordensangelegenheiten in Hameln [126]).

Am 15. Oktober begab sich Hermann von Schildesche nach Hameln. Am gleichen Tage trafen dort noch weitere elf Augustiner aus verschiedenen Konventen ein. Namentlich sind uns ausser Hermann bekannt : der Prior Friedrich und der Lektor Johannes des Klosters Osnabrück, Eberhard Bolekin (Buleke), Prior vom Kloster Lippstadt, Roland von Herford, Nikolaus von Magdeburg, Johannes Woke, Jordan Hoghe, Diederich von Groningen und Friedrich von Honestat. Von ihren Oberen geschickt fanden sie sich um die dritte Tagesstunde, also am frühen Vormittag, in Hameln ein. Sie begaben

[122]) *l. c.* Nr. 234.
[123]) *l. c.* Nr. 393.
[124]) *l. c.* Nrr. 239 und 278.
[125]) Vgl. Provinzarchiv der deutschen Augustiner in Würzburg Urkunde Nr. 26.
[126]) MEINARDUS *l. c.* Nr. 236.

sich sofort in das gekaufte Haus und nahmen es in Besitz. Zweifellos war es nicht die Absicht dieser Augustiner, den Rechtsweg, den sie von Anfang an eingeschlagen hatten, nun zu verlassen. Sie hatten die vorgeschriebenen kirchlichen und weltlichen Genehmigungen eingeholt, hatten das Haus durch rechtsgültigen Kauf — wie sie glaubten — erworben und fühlten sich ganz und gar im Recht [127]). Wenn sie jetzt durch schnelles Handeln Quertreibereien von Seiten der Ortsgeistlichkeit oder des Stadtrates zu entgehen suchten und deshalb schon für den kommenden Tag mit Bischof Ludwig von Minden die Einweihung eines Oratoriums und die Konsekration eines Altares in dem neugekauften Haus verabredet hatten, so war dies gewiss nur ein Gebot der Klugheit.

Da die Ankunft der Mönche und die Besitznahme des Hauses am Neuen Markt aber am hellen Tag und durchaus nicht, wie man ihnen später vorwarf, heimlich geschehen war, konnte sie nicht verborgen bleiben. Tatsächlich wurde sie sofort den Behörden gemeldet. Daraufhin kamen schon gegen Mittag der Stiftsdekan, der Bürgermeister und eine Anzahl Stifts- und Ratsherren und suchten die Mönche zu bewegen, das Haus wieder zu verlassen. Es war nicht nur die Abneigung gegen eine neue klösterliche Niederlassung als solche, sondern noch ein anderer Grund, der ihren sofortigen Einspruch veranlasste. Das von den Augustinern in Besitz genommene Haus gehörte nach den Aussagen der Stifts- und Ratsherren dem Stiftskapitel, oder genauer gesagt : es stand auf dessen Grund. Zum Beweis für ihre Behauptung wiesen sie darauf hin, dass der jeweilige Inhaber einen Jahreszehnt an das Stift zu entrichten habe. Die Besitznahme des Hauses durch die Augustiner sei somit widerrechtlich erfolgt.

Die Mönche gaben zur Antwort, sie hätten das Haus gekauft, und weigerten sich daher zu gehen. Die Nachtstunden benützten sie dazu, über dem Hause eine Glocke anzubringen und in dem als Oratorium gedachten Raum aus Steinen einen Altar zu errichten. Am frühen Morgen feierten vier von ihnen auf dem neuen Altar das heilige Messopfer, wobei der Prior von Lippstadt Eberhard

[127]) Es verrät eine wenig gründliche Einsichtnahme in das Quellenmaterial, wenn R. Scholz (*Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* I, Rom 1911, 51) den Sachverhalt so darstellt: « (Hermann) erscheint als Führer einer Schar verwegener Ordensbrüder, die 1328 im Oktober einen gewaltsamen Versuch machten, in Hameln einzudringen, um dortige Ordensbesitzungen zu okkupieren ».

Bolekin in einer Pyxis einige Hostien konsekrierte, die er auf den Altar stellte.

Auch Bischof Ludwig war, wie verabredet, begleitet von seinem Kaplan Reinhard, zur Einweihung des Oratoriums und zur Konsekration des Altars mittlerweile in Hameln eingetroffen. Am frühen Morgen des 16. Oktober legte das Stiftskapitel und der Stadtrat auch bei ihm Beschwerde gegen die Errichtung des neuen Klosters ein und bat inständig, der Bischof möge von der Konsekration Abstand nehmen. Er schlug die Bitte rundweg ab, worauf jene mit einer Appellation an den Heiligen Stuhl drohten. Der Bischof aber begab sich ins Haus der Augustiner. Er begann sofort mit der feierlichen Handlung und hatte bereits Salz und Wasser geweiht. Da kamen um die Zeit der Prim der Scholaster des Stiftes Berthold Pil, der Thesaurar Hermann von Emmern und vier weitere Stiftsherren, sowie mehrer Bürger zum Neuen Markt, wo sich vor dem Haus mittlerweile viele Menschen versammelt hatten. Die Ankömmlinge waren gewillt, die Vornahme der Weihe um jeden Preis zu verhindern und, da sie das Haus als Eigentum des Stiftes betrachteten, die vorgeblichen Eindringlinge — wenn nötig auch mit Gewalt — zu entfernen. Die Anwesenheit des Bischofs, die schon vollzogene Messfeier und Konsekration des Allerheiligsten und nicht zuletzt der Volksauflauf mussten naturgemäss eine solche Massnahme von vorneherein sehr erschweren und konnten ihr zuleicht den Anschein des Sakrilegs geben. Ohne sich um den Bischof weiter zu kümmern, verlangten die Stiftsherren und Bürger von den Augustinern abermals, das Haus sofort zu räumen. Da diese dem gütlichen Zuspruch zum grossen Teil nicht weichen wollten, kam es zu einer tumultuarischen Szene. Die Hamelner erzwangen sich den Eintritt ins Haus und Oratorium. Dabei führte einer von ihnen eine Axt mit sich, ein anderer eine Eisenrute, ein dritter zückte sogar ein Messer. Sie zerstörten den Altar, indem sie die aufgemauerten Steine auseinander warfen. Das Altartuch wurde dabei zerrissen, die Reliquien am Boden verstreut. Ja, auch die Pyxis mit dem Allerheiligsten wurde, wie die Augustiner später aussagten, zu Boden geworfen, wenn man sie auch danach in feierlicher Prozession zur Pfarrkirche übertrug. Mehrere der Mönche, wie der Prior Friedrich vom Kloster Osnabrück, der Terminarius dieses Klosters Roland und Nikolaus von Magdeburg, wurden von den Eindringlingen tätlich angegriffen. Dabei wurden ihnen die Kleider zerrissen, sie selbst zu Boden geworfen, geschlagen und an den Füssen aus dem Haus gezerrt. Einer

von ihnen blutete nach Aussagen der Augustiner in Folge der erlittenen Behandlung stark aus Mund und Nase. In dem Tumult ging auch das Aspersorium des Bischofs in Brüche, das Weihwasser wurde ausgegossen ; den Augustinern wurden Kelch, Glocken, Messbuch, Altarschmuck und priesterliche Gewänder entwendet [128]).

Schon wenige Tage nach dem Ereignis legte der Provinzial der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz Magister Heinrich mit den beiden Lektoren des Erfurter Klosters Jordan und Heinrich, die auf dem Provinzialkapitel zu Stargard am Pfingstfest des Jahres als Prokuratoren für die Prozessachen der Ordensprovinz aufgestellt worden waren [129]), bei dem Abt Condinus des Erfurter Schottenklosters Beschwerde gegen das seinen Untergebenen in Hameln zugefügte Unrecht ein. Als Stellvertreter des vom Heiligen Stuhl zum Schützer der thüringisch-sächsischen Augustiner aufgestellten Würzburger Bischofs schrieb Abt Condinus am 22. Oktober an Hermann von Hardenberg, Archidiakon in Osen, und trug ihm auf, die Uebeltäter in der Pfarrkirche von Hameln öffentlich zur Wiedergutmachung ihres Unrechtes aufzufordern und im Falle der Weigerung nach Erfurt vor seinen Richterstuhl zu zitieren [130]). Als Antwort darauf liessen die angeklagten Hamelner am 29. November dem Abt durch einen Vertrauensmann eine Verantwortungsschrift überreichen. Gleichzeitig übersandten sie ihm die Appellation, die sie schon am 23. Oktober wegen des Verhaltens der Augustiner und des Bischofs von Minden an den Heiligen Stuhl in Avignon gerichtet hatten [131]). Zu dem anberaumten Verhandlungstermin erschienen sie jedoch nicht [132]).

Am 5. Januar 1329 ernannten die zwei Prokuratoren der Augustiner Jordan und Heinrich unseren Lektor Hermann und den Osnabrücker Prior Friedrich zu ihren Substituten in der Prozessache [133]). Deren erste Aufgabe war es, die Zeugen namhaft zu machen, welche am 30. Januar in Minden durch den mit der Zeugenvernehmung beauftragten Domherrn Justatius von Schlon vereidigt

[128]) Meinardus *l. c.* Nrr. 237, 239, 242, 247, 281, 334, 342 und 363.
[129]) *l. c.* Nr. 231.
[130]) *l. c.* Nr. 237.
[131]) *l. c.* Nr. 242.
[132]) *l. c.* Nr. 248.
[133]) *l. c.* Nr. 245. — Meinardus spricht hier — offenbar irrtümlich — von einem « Hermann, Lektor in Erfurt ».

wurden [134]). Schon zwei Monate später, am 29. März 1329, schritt der Erfurter Schottenabt zur Verkündigung des Urteils. Er verhängte über den Stiftsdekan von Hameln, den Scholaster, den Thesaurar, vier weitere Kanoniker und neun Hamelner Bürger wegen des am Leib des Herrn, den Reliquien der Heiligen und an gottgeweihten Personen und Orten begangenen Sakrilegs die Exkommunikation und belegte die Stadt Hameln mit dem Interdikt. Die harte Strafe sollte gleichzeitig in den Bistümern Köln, Minden und Paderborn verkündet werden. Ueberdies wurden die Angeklagten zu einer Sühneleistung von 1.000 Mark Silbers und zur Rückgabe des geraubten Gutes an die Augustiner verurteilt [135]).

Die Stadt Hameln, die durch das Interdikt schwer betroffen war, bemühte sich am 1. September des gleichen Jahres in Minden um Aufhebung der Kirchenstrafe, indem sie durch den Hamburger Propst Erich von Schauenburg die den Augustinern entwendeten Gegenstände übersandte, welche sich angeblich im Hause der Augustiner zu Hameln in einer Kiste vorgefunden hätten [136]). Zu den Mindener Verhandlungen, die am 23. des Monats vor dem Offizial der bischöflichen Kurie stattfanden, erschienen von Seiten der Augustiner Lektor Hermann und der Lektor Johannes vom Kloster Osnabrück. Johannes, der in den Verhandlungen als Sprecher der Augustiner auftrat, protestierte gegen die Aufhebung des Interdikts durch den Mindener Bischof und verlangte die Ueberweisung des Falles an den zuständigen Richter [137]). Auch bei diesen Verhandlungen war der Propst der Hamburger Kirche Erich von Schauenburg zugegen. Vielleicht war es bei dieser Gelegenheit, dass Hermann zu dem hohen kirchlichen Würdenträger in jenes persönliche Verhältnis trat, das ihn später veranlasste, dem Hamburger Propst sein « Speculum manuale sacerdotum » mit einer eigenen ehrfurchtsvollen Widmung zu übersenden [138]).

Trotz des Einspruchs der Augustiner hob der Offizial der bischöflichen Kurie von Minden in einer zweiten Gerichtssitzung am 26. September 1329 das Interdikt auf, freilich unter der Bedingung, dass den Augustinern die entwendeten Gegenstände zurückgegeben

[134]) *l. c.* Nr. 249.
[135]) *l. c.* Nr. 252.
[136]) *l. c.* Nr. 254.
[137]) *l. c.* Nr. 256.
[138]) Siehe Handschrift Wolfenbüttel Cod. 2836, fol. 293ra-va.

würden [139]). Hermann von Schildesche und die anderen anwesenden Ordensmitglieder weigerten sich jedoch, ihr Eigentum anzunehmen, es sei denn in ihrem Hause zu Hameln [140]).

Im Sommer des folgenden Jahres griff nun — veranlasst durch die Appellation der Hamelner — erstmals der Heilige Stuhl in die Prozessache ein. Am 31. Juni 1330 beauftragte nämlich Papst Johannes XXII. den Erzbischof von Bremen und zwei weitere Geistliche, innerhalb der nächsten drei Monate eine Aussöhnung der Parteien zu versuchen und beim Misslingen dieses Versuchs die angeklagten Hamelner vor den Heiligen Stuhl zu zitieren [141]). Der damit eröffnete Prozess vor dem Heiligen Stuhl sollte sich durch viele Jahre hinziehen. Hermann selbst hat als Bachalar am 15. Juli 1332 nochmals einer Verhandlung in dieser Streitsache vor dem Bischof von Minden beigewohnt. Als deren Resultat hob Bischof Ludwig am folgenden Tage unter Vorbehalt den über die Hamelner verhängten Kirchenbann auf [142]). Der damalige Prokurator der Augustiner, der Herforder Lektor Gottfried, appellierte gegen diesen Entscheid des Bischofs am 23. Juli 1332 an den Heiligen Stuhl, wobei er dem Bischof vorwarf, er habe die Exkommunikation nur deshalb aufgehoben, um dem Stiftskapitel von Hameln die Möglichkeit zu geben, beim Tode des Propstes einen Domherrn von Minden als Propst zu wählen [143]). Einige Wochen später, am 9. September, fand in Lemgo eine nochmalige Vermittlungsverhandlung zwischen den zwei Parteien statt. Als Vermittler erscheint dieses Mal neben dem Kantor der Kirche von Bostorpe der Oheim unseres Augustiners Heinrich von Brokelhusen. Die Augustiner erklärten sich dabei bereit, alle geistlichen und bürgerlichen Lasten tragen zu wollen, falls man ihnen das Haus in Hameln überlassen würde [144]). Die Verhandlungen, die im päpstlichen Auftrag vom Bremer Erzbischof Burkhard geleitet wurden, zogen sich bis ins Pontifikat Benedikts XII. hin, ohne einen Abschluss gefunden zu haben. Sie sollten auch Hermann von Schildesche nach seiner Rückkehr aus Paris nochmals beschäftigen.

[139]) Meinardus *l. c.* Nr. 263.
[140]) Vgl. *l. c.* Nr. 276.
[141]) *l. c.* Nr. 261.
[142]) *l. c.* Nr. 271f.
[143]) *l. c.* Nr. 273.
[144]) *l. c.* Nr. 277.

8. Der Verteidiger der kirchlichen Freiheit

Die Wirksamkeit unseres Theologen als Lektor, Bachalar und Magister, als Provinzial und zuletzt als Generalvikar des Würzburger Bischofs fällt in eine der krisenreichen Zeiten der innerdeutschen Geschichte. Am 28. September 1322 war durch die Schlacht von Mühldorf die zwiespältige Königswahl des Jahres 1314 zu Gunsten Ludwigs des Bayern entschieden worden. Auch die Augustiner der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz hatten auf ihrem Provinzialkapitel zu Münnerstadt unter dem Vorsitz des Magisters Heinrich von Friemar d. Ae. am 22. Juni 1323 in einem ehrfurchtsvollen Schreiben König Ludwig ihre Ergebenheit bekundet [145]). Sie empfahlen sich seiner Huld, welche die Augustinerklöster schon öfter erfahren hätten, und teilten ihm mit, dass von jedem Priester der Provinz sechs heilige Messen für das Wohl und den Frieden des Reiches, wie auch des Königs gelesen und dass bei den Konventsmessen in allen thüringisch-sächsischen Augustinerklöstern täglich eine eigene Oration in derselben Meinung eingelegt werden sollte. Auch Hermann hat also damals für König Ludwig und das Reich gebetet und, wie es dieser Beschluss vorschrieb, dreimal eine Messe zu Ehren des Heiligen Geistes und dreimal eine solche zu Ehren der allerseligsten Jungfrau für den König und das Wohl seines Reiches gelesen.

Noch Ende des Jahres 1323 entbrannte dann jener erbitterte Streit zwischen Ludwig und dem Heiligen Stuhl, der erst mit dem

[145]) *Reg. boic.* VI, 104, ganz abgedruckt in *Monumenta Germaniae historica* Legum Sect. IV tom. V, 597 Nr. 763. — Da Hermann von Schildesche am 25. Oktober 1324 und abermals am 4. Juli 1326 nicht als Provinzial, sondern als « lector Erfordensis » bezeugt ist (A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* I, Magdeburg 1926, Nrr. 1247 und 1290), kann er schwerlich mit dem in unserer Urkunde genannten « frater Hermannus prior provincialis » identisch sein. Vielmehr vermuten wir in diesem Provinzial Hermann vom Jahre 1323 den späteren Prior des Augustinerklosters Osnabrück Hermann von Borbeke, der in einer Urkunde vom 3. Oktober 1337 ausdrücklich als gewesener Provinzial der thüringisch-sächsischen Augustiner bezeichnet wird (O. Meinardus, *l. c.* Nr. 318). — Uebrigens gab es schon drei Jahrzehnte früher einmal einen fr. Hermann unter den deutschen Augustiner-Provinzialen: « Hermannus dictus Hershove », der in einer Urkunde des Augustinerklosters Himmelpforten bei Wernigerode vom 4. September 1294 bezeugt ist (E. Jacobs, *Urkundenbuch der Deutschordens-Commende Langeln und der Klöster Himmelpforten und Waterler*, Halle 1882, 119).

Tod des Königs 1347 sein Ende fand. Die Haltung der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz war in all diesen Jahren eine treu päpstliche, wie uns zum Beispiel das Eintreten Heinrichs von Friemar d. Ae. als Verteidiger der päpstlichen Erlasse gegen Ludwig und seine Anhänger am 29. und 30. Juni 1329 in Aachen zeigt [146]). Stärker als sonst ein deutscher Augustiner trat in diesem Ringen Hermann von Schildesche hervor. Er wurde dazu angeregt durch einen Auftrag von höchster Stelle. Neben einer Reihe anderer Theologen forderte nämlich Papst Johannes XXII. auch ihn auf, zu den irrigen Sätzen des « Defensor Pacis » Stellung zu nehmen. Er tat es, wahrscheinlich während des Jahres 1327, in einer längeren Widerlegung des sechs beanstandeten Thesen und überreichte die Schrift persönlich oder durch eine Mittelsperson dem Papst [147]). Doch gab er sich damit noch nicht zufrieden, sondern stellte in der Folgezeit, jedenfalls vor dem Frühjahr 1332, seinen Ausführungen noch zwei umfangreiche Teile voran, in denen er von der Freiheit der Kirche und der Jurisdiktion des Papstes handelte ; er betitelte das Werk als « Tractatus contra hereticos negantes emunitatem et iurisdictionem sancte ecclesie » und versah es mit einer Widmung an Papst Johannes XXII. [148]). In der Frage nach dem Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt stellte sich Hermann ganz auf den Standpunkt der extremen kurialistischen Theorie, zu der sich damals auch der Ordensgeneral der Augustiner Wilhelm von Cremona [149]) in seiner « Refutatio errorum » bekannt hatte. Die Macht und auch die Temporalien der Laien seien de iure von der Leitungsgewalt der Kirche abhängig. In der Einzeldarstellung war Hermann von Schildesche freilich gemässigter und zurückhaltender als die italienischen Verteidiger der päpstlichen Rechte [150]).

[146]) Cl. Stroick, *Heinrich von Friemar*, Freiburg i. Br. 1954, 10 und 18. — Vgl. zu der Haltung der Augustiner D. Duijnstee, *S'Pausen Primaat in de latere Middeleeuwen en de Aegidiaansche School* II, Amsterdam 1936 und Fr. Roth, *Nikolaus von Laun*, *Augustiniana* 5 (1955) 288-95, S. 290ff.

[147]) Sie ist nicht erhalten geblieben.

[148]) Es ist in einer einzigen Handschrift der Pariser Nationalbibliothek nat. lat. 4232 des 15. Jahrhunderts (fol. 152r-174v) auf uns gekommen. — Vgl. dazu auch R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* I, Rom 1911, 50-60. — Im zweiten Band des Werkes (Rom 1914, 131-153) hat er das Werk in Auszügen ediert.

[149]) Vgl. Scholz *l. c.* I, 13-23 und II, 16-28.

[150]) Wir verweisen dafür auf unsere eingehende Untersuchung der Schriften und Lehren Hermanns, die demnächst erscheinen soll.

9. Hermann von Schildesche als Kanonist

Noch eine andere bedeutende literarische Arbeit unseres Lektors fand um das Jahr 1330 ihren Abschluss. Hermann besasss seit seinen Studienjahren ein lebhaftes Interesse für kirchenrechtliche Fragen. Dies veranlasste ihn schon damals, sich mit kanonistischer Literatur zu befassen und auch Vorlesungen über Kirchenrecht zu hören. Wo er dazu die Gelegenheit fand, bleibt allerdings ungewiss [151]). Auf diese Weise hatte er sich allmählich ein gediegenes Wissen im Kirchenrecht, aber auch Kenntnisse im Zivilrecht angeeignet. Schon Ende der Zwanziger Jahre schrieb er einen *Tractatus de dignitate et principiis iuris canonici*, der aber verloren gegangen ist [152]).

Vielleicht in den Jahren seiner Tätigkeit als Lektor in Erfurt [153]) ging er nun daran, ein alphabetisch angeordnetes populäres Wörterbuch beider Rechte auszuarbeiten, dem er den Titel *Introductorium pro studio sacrorum canonum* gab [154]). Es ist der früheste, aufs ganze gesehen gut gelungene Versuch dieser Art, der allen späteren Rechtsvokabularien des Mittelalters als Quelle und Vorbild dienen sollte. Den letzten Abschluss fand das Werk freilich nicht mehr in Erfurt. Hermann hat es zwischen Sommer 1328 und Sommer 1334, wahrscheinlich in Herford oder in Paris [155]), nochmals überarbeitet und

[151]) ... aliquid nosse de canonibus sanctorum patrum plurimum inardesco, qui, licet iam pridem, operam dedi audiendo pariter et legendo. — Prolog zu Hermanns *Introductorium iuris*, ediert bei E. Seckel, *Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 150 Zeile 35f.

[152]) Er erwähnt diesen Traktat dreimal in seinem noch vor 1332 abgeschlossenen « *Tractatus contra hereticos negantes emunitatem et iurisdictionem sancte ecclesie* » (Scholz II, 151f).

[153]) Entgegen der Annahme Seckels (*l. c.* 156), Hermann habe das Werk in Herford ausgearbeitet, spricht für Erfurt als Abfassungsort der Umstand, dass ihm hier die beigezogenen juristischen Quellen gewiss viel leichter zugänglich waren als in dem kleinen Herford, und ausserdem die Beobachtung Seckels (*l. c.* 189). dass der von Hermann benützte Text der « Epitome Exactis regibus » nach Erfurt weist. Von einem Aufenthalt Hermanns in Erfurt wusste Seckel noch nichts.

[154]) In den Handschriften finden sich auch noch eine Anzahl anderer Titel wie: *Declarationes terminorum legalium ac legum*, *Introductorium* oder *Suffragium iuris*, *Vocabula in iure canonico*, *Summa Azonis*, *Flores ex libris sacrorum canonum et legum* usw. Eine erschöpfende Untersuchung über Entstehung, Quellen, Ueberlieferung, Inhalt und Weiterwirkung der Schrift findet sich bei E. Seckel *l. c.* 129-221 und 503-507.

[155]) Diese Datierung stützt sich darauf, dass Graf Engelbert von der Mark († 18. Juli 1328) im Prolog als schon verstorben bezeichnet wird und dass anderer-

mit einer Widmung an den Domherrn von Lüttich und Köln Graf Eberhard von der Mark versehen.

Wie gross das Interesse der Zeit für eine derartige Schrift war, zeigt die hohe Ziffer der erhaltenen Handschriften und der nachhaltige Einfluss des Introductorium auf die Rechtswörterbücher der Folgezeit. Es hat die Rezeption des Römischen Rechtes in Deutschland massgebend beeinflusst [156]). Den Verfasser machte das Werk zu einem der bekanntesten Kanonisten seiner Zeit [157]) und trug ihm später den Titel eines « magnus legista » ein [158]).

10. Als Bachalar und Magister in Paris

Nach den langen Jahren des Wartens wurde Hermann von Schildesche nunmehr durch seine Ordensoberen für die Sentenzenlesung in Paris bestimmt [159]). Zuletzt ist er am 26. September 1329 als Lektor in Herford bezeugt [160]). Dann erscheint sein Name erst wieder in einer Urkunde vom 15. Juli 1332 mit dem Titel eines Bachalars [161]). In der Zwischenzeit — also im Schuljahr 1330/31 oder

seits Hermann noch nicht den Titel eines Magisters der Theologie trägt. — Vgl. Seckel *l. c.* 151-55.

[156]) Vgl. etwa Seckel 145 und 206-8.

[157]) In einer Anzahl Handschriften seines *Speculum manuale sacerdotum* wird er als « expertissimus in iure canonico » bezeichnet (Karlsruhe Cod. Aug. 72, fol. 43v; Paris nat. lat. 10731, fol. 118r; Clm. 5596, fol. 60r usw.).

[158]) Diesen Titel gaben ihm die Tabulae doctorum der in Italien entstandenen *Summa Angelica* (gedruckt Venedig 1487) und *Summa Rosella* (gedruckt Venedig 1495). — Nach Seckel 139 Anm. 24.

[159]) Dass Hermann tatsächlich in Paris zum Magister promovierte und nicht, wie H. Finke (*Ein kirchenpolitischer Traktat Hermanns von Schilditz*, *Histor. Jahrbuch* 10 (1889) 568-70, S. 568) vermutete, an der Hochschule der Römischen Kurie in Avignon, ist unter anderem durch den Augustiner Johannes Hiltalingen verbürgt; in der Sentenzenlesung, die er 1365/66 in Paris hielt (D. Trapp, *Hiltalinger's Augustinian Quotations*, *Augustiniana* 4 (1954) 412-49, S. 412) nennt er Hermann mit Heinrich von Friemar « huius scholae doctores » (*In quattuor libros sententiarum* l. I q. 26, Clm. 26711, fol. 126r). — An dieser Stelle möchte ich meinem hochwürdigen Mitbruder P. Dr. Damasus Trapp — New York herzlich danken, der mich auf diese und einige andere Zitationen Hermanns bei Hiltalingen aufmerksam machte.

[160]) O. Meinardus, *Urkundenbuch des Stiftes und der Stadt Hameln*, Hannover 1887, Nr. 263.

[161]) *l. c.* Nr. 271. — Gestützt auf das im gedruckten Handschriftenkatalog von Sankt Gallen mitgeteilte Explicit von Hermanns *Speculum manuale sacer-*

1331/32 — muss er seine Sentenzenlesung in Paris gehalten haben [162]).

Vorher durfte er sich schon ein Jahr lang im Pariser Kloster aufhalten, um sich gründlicher auf die grosse wissenschaftliche Aufgabe vorbereiten zu können [163]). Die Sentenzenlesung selbst begann jeweils um das Fest Kreuzerhöhung (14. September) und endete am Feste Peter und Paul des folgenden Jahres [164]). Anscheinend hat sich Hermann auf die Erklärung des *ersten* Buches der Sentenzen des Petrus Lombardus beschränkt [165]). Sein Sentenzenkommentar ist leider verschollen. Ja, auch schon ein etwas jüngerer Zeitgenosse Hermanns, der Augustiner Johannes Hiltalingen von Basel, der im Schuljahr 1365/66 in Paris über die Sentenzen las und neben vielen anderen Werken von Augustinertheologen auch die Hohelied-Erklärung Hermanns mehrfach zitierte, hat seinen Sentenzenkommentar nicht erwähnt und vermutlich auch nicht gekannt [166]).

Nach der Beendigung seiner Lesung musste Hermann gemäss den Universitätsstatuten noch vier Jahre bis zur Magisterpromotion warten. Die Bachalare sollten während dieser Zeit eifrig die Vor-

dotum in Cod. ms. 940 (fol. 292r) sprach E. SECKEL (*Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 505) die Vermutung aus, dass Hermann möglicherweise zwischen 1329 und 1332 eine Zeitlang in Strassburg als Lektor des dortigen Bischofs Berthold von Bucheck tätig war. Eine Einsichtnahme in den Text der Handschrift ergibt aber, dass das Explicit im gedruckten Handschriftenkatalog falsch wiedergegeben wurde. Statt « ac lector dom. Berch(t)oldi ep. Argentinensis » ist zu lesen: « ad laudem... omniumque sanctorum ac electorum dei, ad reverenciam in christo sui patris et domini domini bercholdi episcopi argentinensis ». Es handelt sich also lediglich um eine Widmung des Werkes an diesen Bischof.

[162]) Das Schuljahr 1329/30 scheidet aus, da Hermann Ende September 1329 noch als Lektor in Herford bezeugt ist. Das Schuljahr 1332/33 kommt schon nicht mehr in Frage, da Hermann bereits am 28. August 1334 als Magister der Theologie erscheint.

[163]) *Anal. Aug.* IV, 9. — Vgl. auch die etwas spätere Pariser Klosterordnung des *Mare Magnum* VI, 2, ediert von E. YPMA in *Augustiniana* 6 (1956) 275-321, S. 306.

[164]) Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 73f.

[165]) Hermanns Zeitgenosse und Mitbruder Jordan von Sachsen erwähnt in dem Verzeichnis der Schriften unseres Theologen nur einen Kommentar zum ersten Buch (*Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, ediert von R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943, 240). Die Notiz bei A. HÖHN (*Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae*, Würzburg 1744, 61), er habe über das dritte Buch geschrieben, entbehrt einer älteren Bezeugung.

[166]) Vgl. die Werke Hiltalingens in Clm. 26711.

lesungen und ausserordentlichen Veranstaltungen der theologischen Fakultät besuchen, bei den Disputationen mitwirken und konnten auch für Universitätspredigten herangezogen werden [167]). Doch hatte die Universität den Augustiner-Bachalaren schon 1308 oder 1309 die Vergünstigung gewährt, dass sie während eines Teiles dieser Wartezeit in ihrer Heimatprovinz oder sonst an einem Studium des Ordens Vorlesungen halten konnten [168]). Erst einige Zeit vor der Präsentation zum Magisterium pflegten sie nach Paris zurückzukehren [169]). Wo Hermann in der Zwischenzeit tätig war, ist nicht überliefert. Vielleicht fällt in diese Zeit sein Aufenthalt im Kölner Augustinerkloster, wo sich ein Generalstudium des Ordens befand. Im Sommer 1332 war er — wohl nur zu einem Besuch — in seiner westfälischen Heimat [170]). Uebrigens wurde er schon vor Ablauf der vier Wartejahre zum Magister promoviert. Vielleicht geschah dies, wie damals häufig [171]), auf Grund einer päpstlichen Dispens.

Hermann war, wie er selbst später einmal in einer Predigt vor dem Klerus von Osnabrück erwähnte, der erste Westfale, der sich in Paris den Grad eines Magisters der Theologie erwarb [172]). Wann aber fand seine Magisterpromotion statt und in welchem Jahre hatte er den Pariser Lehrstuhl seines Ordens als magister regens inne ? Einen genauen Anhaltspunkt für die Beantwortung dieser wichtigen Frage gibt uns eine Notiz in einer Prager Handschrift. Am Ende eines Sermo auf den heiligen Augustinus bemerkt der Schreiber : « Hec magister Hermanus de Scildiz parisius in die sancti Augustini anno domini 1334 » [173]). Die Notiz bezeugt also, dass Hermann am Festtag des Ordensvaters, dem 28. August 1334, in Paris — vermut-

[167]) Vgl. ZUMKELLER *l. c.* 76.

[168]) DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, Paris 1891, 144 Anm.

[169]) So nach den Bestimmungen des *Mare Magnum* VI, 2 aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, ediert von E. YPMA in *Augustiniana* 6 (1956) 275-321, S. 306.

[170]) O. MEINARDUS, *Urkundenbuch des Stiftes und der Stadt Hameln*, Hannover 1887, Nr. 271.

[171]) Vgl. ZUMKELLER *l. c.* 76 Anm. 11.

[172]) J. SCHIPHOWERUS, *Chronicon Archicomitum Oldenburgensium*, ediert von H. MEIBOM, *Scriptores Rerum Germanicarum* II, Helmstedt 1688, 121-191, S. 158. — Der nicht erhaltene *Sermo* begann mit den Worten: « Principium in Osee ». — Mit ziemlich den gleichen Worten spricht Schiphower davon auch in Cod. ms. Berlin 574 (theol. fol. 50), fol. 3rb-va (siehe unsere Beilagen).

[173]) Cod. ms. 812 (E. LIV.) der Bibliothek des Metropolitankapitels zu Prag, fol. 35v.

lich in der Augustinerkirche — die Festpredigt hielt und dass er damals schon Magister war. Seine Promotion zum Magister hat somit in der ersten Hälfte des Jahres 1334, vielleicht auch schon im Jahre 1333 stattgefunden. Seine Magistralvorlesung hielt er im Schuljahr 1333/34 oder 1334/35. Nach Abschluss dieses Pariser Lehrjahres wird Hermann, wie es 1318 auf dem Generalkapitel des Ordens in Rimini vorgeschrieben worden war, noch ein Jahr lang als « magister senior residens » im Pariser Kloster geblieben sein [174]).

Eine wertvolle Frucht dieser Pariser Lehrzeit Hermanns ist uns in seinem Traktat *De vitiis capitalibus* erhalten geblieben. Den Anstoss zur Abfassung des Werkes gaben, wie er selbst im Prolog berichtet, die Mönche der Benediktinerabtei St. Jakob in Lüttich. Es mag auf einer Reise nach Paris gewesen sein, als Hermann diesem Kloster einen Besuch abstattete und von den Mönchen gebeten wurde, diese Abhandlung über die sieben Hauptsünden zu schreiben. Doch liess ihm seine Tätigkeit in Paris zu derartigen Nebenbeschäftigungen anscheinend nicht viel Zeit. Deshalb erarbeitete er den Stoff bei der Vorbereitung seiner Predigten und Vorlesungen, sowie bei der Ausarbeitung der Lösungen (determinationes), die er als Magister bei den regelmässig stattfindenden Disputationen zu geben hatte ; ja er wählte sich schliesslich dieses Thema auch als Gegenstand einer *disputatio de quolibet* [175]). Die so entstandene Schrift, welche in fünf Manuskripten erhalten geblieben ist [176]), versah er mit einer Widmung an den Abt und die Mönche des Lütticher Klosters [177]). Da Hermann in diesem Widmungsschreiben

[174]) *Anal. Aug.* III, 223 (ZUMKELLER *l. c.* 72 Anm. 7).

[175]) Quapropter non valens piis et humilibus ipsorum votis resistere, nuper in disputacione de quolibet habita parysius quedam studui disputare et ad quedam quandoque in sermonibus quandoque in lectionibus et determinacionibus circa hanc materiam collecta recurrere, confidens in domino, quod mihi alias esset arduum et difficile, vestrum et ipsorum meritis posse ex dictis sanctorum et doctorum de hac materia aliqua in breviloquio congregare. — HERMANNUS DE SCHILDESCHE, *Tractatus de vitiis capitalibus*, Prolog, Clm. 8434, fol. 209vb.

[176]) Es handelt sich um folgende Handschriften: Erfurt Amplon. Q. 122, ao. 1352, fol. 1-59; Klosterneuburg 352, 14. Jahrhundert, fol. 175-207; München Clm. 8434, ao. 1418, fol. 209ra-258rb; New York Union Theological Seminary Cod. 13, 15. Jahrhundert, fol. 13r-37r; Wien Vindob. 13537, 15. Jahrhundert, fol. 288r-317v.

[177]) Venerabili in christo patri ac domino Abbati monasterii sancti Jacobi Civitatis Leodiensis ordinis sancti benedicti frater hermanus de Schildicz ordinis fratrum heremitarum sancti augustini cum devotis oracionibus. — Anfang des *Prologus epistolaris* in Clm. 8434, fol. 209ra.

davon spricht, dass die *disputatio de quolibet* erst kürzlich (nuper) stattgefunden habe, wird das Werk wohl noch während seiner Pariser Lehrzeit oder doch wenig später seinen Abschluss gefunden haben [178]).

Als Magister der Theologie besass Hermann bei seinen Mitbrüdern, aber auch über dem Orden hinaus eine sehr angesehene Stellung. Er erfreute sich der zahlreichen Privilegien, die von den Generalkapiteln den Professoren der Theologie eingeräumt worden waren. So hatte man ihnen zwei Studenten, einen Schreiber und einen Laienbruder oder Diener bewilligt, die ihnen bei den wissenschaftlichen Arbeiten und für ihre sonstigen Bedürfnisse zu Diensten waren. Auch besassen die Magistri auf den Generalkapiteln des Ordens ohne weiteres Stimmrecht [179]).

Tatsächlich treffen wir Hermann bereits auf dem nächstfolgenden Generalkapitel des Ordens, welches am Pfingstfest 1335 zu Grassa gefeiert wurde. Freilich kam er nicht eigentlich als Magister, sondern wie vor sechs Jahren als Definitor der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz [180]). Dieses Mal scheint er als einziger Augustiner dieser Provinz anwesend gewesen zu sein. Heinrich von Friemar dem Aelteren mag sein hohes Alter die weite Reise nicht mehr gestattet haben ; der damalige Provinzial aber — es war noch immer Heinrich von Friemar d. J. — mochte durch weiter nicht bekannte Gründe verhindert gewesen sein.

Hermann von Schildesche wird von dem schon erwähnten Johannes Hiltalingen zu den « doctores bene valentes » des Pariser Universitätsstudiums der Augustiner gezählt [181]). Leider ist auch das grosse exegetische Werk seiner Lehrzeit als Magister, eine Erklärung zum Hohenlied [182]), die von den Zeitgenossen anscheinend sehr ge-

[178]) Was den Inhalt der Schrift im einzelnen betrifft, so verweisen wir auf unsere ausführliche Untersuchung der Werke Hermanns, die demnächst erscheinen soll.

[179]) Vgl. A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 79.

[180]) *Anal. Aug.* IV, 139 Anm. 3. — Er wird mit den Worten erwähnt: « frater Hermannus de Westphalia diffinitor provincie Thuringie et Saxonie ».

[181]) Clm. 26711, fol. 126r.

[182]) Dass er den Hohelied-Kommentar als Pariser Magister verfasste, bezeugt um 1500 der Osnabrücker Augustiner Johannes Schiphower, wenn er dieses Werk folgendermassen erwähnt: « Super cantica canticorum magistralem expositionem ». — SCHIPHOWERUS, *Chronicon Archicomitum Oldenburgensium*, in: H. MEIBOM, *Scriptores Rerum Germanicarum* II, 121-191, S. 159.

schätzt wurde [183]), verlorengegangen [184]).

Wann unser Magister Paris verlassen hat, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht traf er in der Seinestadt noch mit seinem deutschen Mitbruder, dem nachmaligen Ordensgeneral Thomas von Strassburg zusammen, der um 1335 nach Paris kam, um hier im Schuljahr 1336/37 seine Sentenzenlesung zu halten [185]). Mit Thomas teilt sich Hermann von Schildesche in den Ruhm, im Augustinerorden zuerst für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens eingetreten zu sein [186]).

P. DDr. Adolar ZUMKELLER, O. E. S. A.

Würzburg.

(*Fortsetzung folgt*).

[183]) Der schon erwähnte Johannes Hiltalingen von Basel zitiert das Werk nicht weniger als elfmal. Er schliesst sich — von einer Stelle abgesehen — stets der Ansicht Hermanns an. Ferner bemerkt er an zwei Stellen, dass auch Hugolin von Orvieto das Werk Hermanns in seinem Prolog zu den Sentenzen gekannt und benützt habe (Clm. 26711, fol. 17r und 26r). — Auch im Sentenzenkommentar des Augustiners Angelus von Döbeln findet sich ein Zitat aus Hermanns Kommentar (Ms. Jena El. fol. 47, fol. 28v-29r). — Alle diese Angaben verdanke ich meinem hochwürdigen Mitbruder P. Dr. Damasus Trapp — New York.

[184]) Bei G. HAENEL, *Catalogi librorum manuscriptorum*, Leipzig 1830, Sp. 440 findet sich folgender Hinweis auf eine Handschrift in der öffentlichen Bibliothek zu Strassburg: « Hermanni de Silice, Expositio in cantica canticorum; membr. fol. ». Wie uns von der Universitätsbibliothek Strassburg mitgeteilt wurde, ist dieses Manuskript beim Brande der Bibliothek im Jahre 1870 vernichtet worden. — Das Autograph von Hermanns Werk befand sich um 1650 in der Bibliothek des Augustinerklosters Breisach. Hermann selbst soll es diesem Kloster geschenkt haben (Standbuch Nr. 11 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner in Würzburg, fol. 4r und 14r). Vermutlich ist dieser Folioband mit der Handschrift von Strassburg identisch; er mag nach der Aufhebung des Klosters Breisach im Jahre 1794 dorthin gekommen sein.

[185]) Vgl. D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century*, *Augustiniana* 6 (1956) 146-274, S. 266.

[186]) Thomas von Strassburg in seinem oft gedruckten Sentenzenkommentar l. III dist. 3 q. 1 a. 1 und Hermann von Schildesche in seinem Traktat *De conceptione gloriosae virginis Mariae*, über den unten noch zu sprechen sein wird.

The doctrine of original sin according to Augustine of Rome

(Favaroni) († 1443) *)

A. — Original Sin and Concupiscence.

The identification of concupiscence with original sin is the corner stone of lutheran theology : from it derives the impossibility of any internal renovation in man, the incapacity of free will for good, and the unseemly doctrine of imputed justice.

*) An examination of the alleged pro-lutheran tendencies in the works of this great Augustinian prompted the undertaking of this study. These accusations were first made by A. V. Mueller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen 1912; id., *Agostino Favaroni e la teologia di Lutero*, Romae 1914, *Bilychnis* 3, 373-387; id., *G. Perez di Valencia OESA, Vescovo di Chrysopoli e la teologia di Lutero*, Romae 1920, *Bilychnis* 9, 391-403; id., *Una fonte ignota del sistema di Lutero; il beato Simone Fidati da Cascia e la sua teologia*, Romae 1921, *Bilychnis* 10: they were almost wholeheartedly accepted by J. Paquier, *Luther et l'Augustinisme*, *Revue de Philosophie*, 1923, 197 sqq: accepted, but to a less extent by E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937, 37 sqq.

Our theologian was born of a Roman family, obtained his Magisterium at Bologna in 1392, elected Provincial of the Roman Province in 1405, and General of the Order from the close of the Schism in 1418 until 1431 when he was appointed Archbishop of Nazareth in the Abruzzi. Further biographical details in G. Ciolini, *Agostino di Roma e la sua Cristologia*, Firenze 1944, 13-34.

The works of Favaroni extensively used were: Ms. B VII, 118 of the Vatican Library (*designated by V*) containing *Commentarium in Apocalypsim*, ff. 1-120 v2; *De Sacramento Unitatis Christi et Ecclesiae sive de Christo Integro*, ff. 122 rl - 130 v2; *De Christo Capite Ecclesie et Ejus Inclito Principatu*, ff. 130 v2 - 144 rl; *De Principatu Pape ex Potestate Summi Pontificis quam Christus reliquit in terra Petro et Successoribus ejus*, ff. 144rl - 163 rl; *De Caritate Christi circa Electos et Ejus Infinito Amore*, ff. 163 r2 - 187 r2; *De Perfecta Iustitia Militantis Ecclesie in presenti*, ff. 187 v2 - 200 rl; *De Peccato per Originem Trajecto*, ff. 200 rl - 224 rl;

Catholic theology teaches that concupiscence is the effect of original sin. Original sin itself is the loss of sanctifying grace in the soul, as a result of which a perversion of the inferior appetites was induced, which deordination we call concupiscence. By the return of grace to the soul in baptism the sin is remitted, but concupiscence remains as a source of conflict and purification to the soul [1]).

Theologians use two different modes of expression to formulate this identical doctrine. The first is that original sin is the privation of original justice, consisting principally in the lack of sanctifying grace in the soul, from which ensues the rebellion of the senses against reason which is the loss of the gift of integrity. This is the formula of the thomistic school [2]). The second is that original sin consists in concupiscence, understanding by concupiscence two qualities, one in the body and the other in the soul resulting from its ontact with the body : but is it from the bad quality in the soul that the guilt and culpability of original sin proceeds, and not from the quality in the body [3]). This opinion is commonly attributed to Peter Lombard [4]), Henry of Ghent [5]) and Gregory of Rimini [6]) to mention its principal defenders before the time of Favaroni.

For the purpose of the present study we shall examine Favaroni's doctrine under four headings : 1. Sense of the word ' con-

De Merito Christi et Condigna Satisfactione pro Electis, ff. 224 rl - 241 v2; *De Sacerdotio Christi et Sacerdotio Electorum*, ff. 241 v2 - 250 vl. Also ms. lat. 376 membr. saec. xv of the Angelica Library, Rome (*quoted as A 376*) containing Favaroni's *Lectura super Epistolam b. Pauli ad Hebreos*, ff. 1-105 v2; *Lect. in ep. b. Pauli ad Romanos*, ff. 106 rl - 249. And ms. lat. 641 membr. saec. xv of the Angelica, Rome (*quoted as A. 641*) has his *Lect. super ep. b. Pauli Apostoli ad Galathas*, ff. 1-40 v2; *Lect. super ep. b. Pauli Apostoli ad Ephesios*, ff. 41 rl - 91 vl ; *Lect. in ep. b. Pauli ad Philippenses*, ff. 91 v2 - 107 v2; *Lect. in ep. b. Pauli ad Colossenses*, ff. 110 rl - 156 rl. *His Expositio super ep. primam b. Pauli ad Cor.* will be found in cod. lat. VII, A 1 in Reale Bibl. Naz. of Naples.

[1]) DENZ. *Ench. Sym.* n. 792.

[2]) *S. Th.* I-II, q. 82, a. 3 c. Cf. BILLOT, *De Peccatis*, Thesis 12.

[3]) S. R. BELLARMINUS, *De Ammissione Gratiae et Statu Peccati*, V 15.

[4]) *2 Sent.* D. 31, par. 2 & 3. Cf. GREGORIUS A VALENTIA, *In I-II*, Disp. VI, punc. 1, par. 8 Verum nescio quo pacto obtinuit iam apud scholae theologos ut aliter opinio Magistri intelligatur.

[5]) Cf. *Quodl.* 2, q. 11

[6]) Cf. *2 Sent.* D 30, a. 1.

cupiscence ' [7]). 2. Concupiscence as a sin in itself. 3. Concupiscence as an impediment to our perfection. 4. Concupiscence as an enervation of our free will.

1. *Concupiscence, its meaning.*

Opening this Tract on Original Sin — as well as in his Commentary on ad Rom. v — he records two opinions on original sin, the first makes it consist in concupiscence and the second in the privation of original justice [8]). But this concupiscence, he expressly tells us, is a quality of the soul communicated to it from the body — quaedam qualitas in anima immissa sibi a carne. Already we are moving in the direction of Peter Lombard and his scholastic followers.

Whatever be the disputed questions on concupiscence it is quite definite that concupiscence is not something appertaining to the substance of the soul or to the nature of man, but it is a superadded deordinaion just like the curve in a line [9]). Hence it is that these Doctors who do speak of concupiscence of the flesh never understand it to be the real guilt in original sin [10]), naturally because

[7]) Besides ' Concupiscentia ' it is also called « Fomes peccato » V 202 r1, A 376 193 v2; « lex peccati » V 202 r1, A 376 157 r1; « lex membrorum » V 202 r1, A 376 157 v1; « Vicium » A 376 201 r, A 641 57 v1; « Vicium nature » V 187 v2, A 376 202 v2; « Vicium infecte nature » A 376 199 r2; « Vicium inficiens naturam » A 376 200 r1; « languor nature » V 187 v2; probably the most frequent designation is « vicium nature ».

[8]) « Circa hoc peccatum diversi diversa senserunt; quidam namque quod sit concupiscentia carnis et quedam qualitas in anima immissa a carne ... alii vero senserunt quod hoc peccatum sit carentia originalis justitie cum debito tamen habendi eam et in hoc certe sequuntur Anselmum in Tract. de Conceptu Virginali ». *De Peccato*... V 200 r1. « Hoc autem peccatum quidam scholastici dixerunt esse quamdam carnalem concupiscentiam habitantem in carne nostra per quam carnaliter concupiscimus contra legem dei ... quidam autem alii dixerunt quod hoc peccatum quod per originem trahimus esse carentiam originalis justitie cum debito habendi ipsam sed per sacramentum Christi absolvimur a debito habendi originalem justitiam et eciam dicimur absolvi a peccato originali. Isti proprius et magis scientifice loquuntur... » *In ep. ad Rom.* A 376 180 v2.

[9]) « ... quocumque modo concupiscat anima, concupiscentia tamen non dicit essentiam anime sive naturam sed qualitatem sicut curvitas dicit non naturam sed dispositionem ipsius ligni pertinentem non ad predicamentum substantie sed qualitas ». *De Peccato* V 203 r1.

[10]) « Ideo ipsam (concupiscentiam) prae ceteris criminantur cum tractant de

all before Luther held that the formal guilt in original sin was something in the soul over and above the deordination of the flesh. Even in one of his last works, his Commentary on the Epistle to the Romans dating from 1422, he gives us the distinction between concupiscence as a quality of the soul and as a quality of the flesh, for in baptism the sin, that is the quality of the soul, is remitted while concupiscence of the flesh remains. Hence it is that he does not hold that concupiscence is original sin [11]). And when he is commenting on the words of St. Paul that we are by nature « children of wrath » he tells us that nature is not to be accepted here as the substance which constitues our nature as if by original sin the substance itself were depraved and it itself the object of the wrath of God, but it is the substance with the vice of nature which is the object of God's wrath [12]). Then he inquires what is the vice which renders it hateful. And he continues, by original sin we contract two vices, the first is the privation of original justice from which concupiscence arises, but it is not by this we are children of wrath. This is not a sin because sin is wiped out in baptism whereas this remains after baptism [13]). Therefore it is the second vice which is our participation in the sin of Adam that renders us children of wrath [14]).

ea, verum tamen non intendunt quod ipsa sit culpa vel illud peccatum originale quod intelligimus esse culpam ». Ibid. V 205 v1.

[11]) « Hoc autem peccatum quidam scholastici dixerunt esse quemdam carnalem concupiscentiam habitantem in carne ... dixerunt eciam hiidem quod hec concupiscentia non imputatur ad peccatum postquam per sacramentum Christi a peccato soluti sumus ». *In ep. ad Rom.* A 376 180 v2.

[12]) « Natura hic non debet sumi secundum substantiam... sed natura hic accipitur cum vicio quo est vitiata: ideo videndum est quod sit illud vicium ex quo sumus filii irae ». *In ep. ad Eph.* A 641 57 v1.

[13]) « Propter quod est advertendum quod duo mala contrahimus per originem que non erant in natura ante peccatum voluntarie commissum. Alia est carentia originalis justitie cum qua natura nostra primo creata (erat) et propter peccatum ade fuit perdita et sic natura nostra fuit divisa in appetitus diversos contrarios et ad invicem repugnantes ... et hanc aliqui intellexerunt esse peccatum originale sed non ... quoniam hoc ut dictum est remanet post baptizmum in quo tamen deletur peccatum originale ». *Ibid.* A 641 57 v1.

[14]) « Est itaque attendendum aliud vicium et malum quod trahimus per peccatum et est reatus transgressionis facte per Adam cujus quidem transgressionis nos omnes qui seminaliter eramus in Adam et seminaliter derivati sumus, participes sumus et ille reatus proprie est peccatum originale quod in baptismate deletur », *Ibid.* 57 v1.

It is therefore easy to see what Favaroni understands by the term concupiscence. He understands concupiscence as that which implies a deordination of the soul as well as a deordination of the body. The deordination of the soul is wiped out in baptism. His expressions on this point are quite clear although they are given only « per transennam ». We cannot expect any more as he mentions this opinion only to reject it.

Even from this exposition alone we consider Favaroni outside the pale of the pro-lutheran accusations. His idea of concupiscence is that of Peter Lombard and his followers.

Coming now to the intimate nature of concupiscence there is one doubt in the mind of Favaroni which he declines to solve, and it is whether concupiscence is to be considered a *quality* of the soul or not. Rather than take up the question and discuss it thoroughly to arrive at some conclusion either way, he prefers always to prescind from it taking both possibilities into account. For example his first conclusion in the Tract on Original Sin speaks of concupiscence as an « essentia qualitatis apposita animae » [15]), his second speaks of it as « de motu vitali quo tendit anima in objectum per talem eciam essentiam qualitatis » [16]). And his final word on the subject is to leave it unsolved as being a futile question [17]). Again in his Commentary to the epistle to the Romans we find traces of the same hesitancy [18]). Speaking of how there is no damnation to

[15]) *De Peccato...* V 201 rl.

[16]) *Ibid.* V 201 rl.

[17]) « Sive concupiscat anima per essentiam qualitatis sibi appositam sicut ignis calet per caliditatem sibi appositam sive concupiscat anima sine tali essentia sibi apposita que realiter distinguatur ab ea ... non curat Augustinus nec curandum est et quocumque modo concupiscat anima concupiscentia tamen non dicit essentiam anime sive naturam sed qualitatem sicut curvitas ». *Ibid.* V 203 rl.

[18]) « Ad habendam igitur intelligentiam Augustini circa hanc materiam tria consideranda sunt per ordinem in homine aliquo; primo namque considerare debemus in homine vicium nature cum quo omnes nascuntur propter ammissam originalem justitiam et illud est seminarium quoddam viciorum et dicitur fomes peccati ... Secundo considerare debemus motum factum in carne actualis concupiscentie quo actu concupiscimus et hec actualis concupiscentia est lex peccati de qua Apostolus dicit ' carne servio legi peccati ' ... Tertio fragiles imbecilles vel omnino mali ... qui consenciunt et obediunt eis ad executionem operis ... et in isto consensu stat damnatio. ... Illi vero qui motus concupiscentiarum senciunt quidem sed non eis consenciunt quin ymo militant, resistunt et victoriam obtinent non dicendi sunt vivere secundum carnem neque secundum carnem militare neque desideria carnis perficere ... et isti intelliguntur esse in Christo Jesu in

those who are in Christ Jesus [19]) he tells us that we must distinguish three things, first the vicium nature which is the fount and source of evil, secondly the prods of *actual* concupiscence felt in the flesh and thirdly, the consent of the wicked to these feelings. « Actual » is put in the second place to distinguish it from the habitual character which the « seminarium » evidently entails.

Probably he declines to answer this question out of respect for the Master of the Sentences who holds that concupiscence is a habit of the soul. From his general dubious attitude to the question of habits we would expect him to deny it, and it seems from his own words that he would like to [20]). It is indeed as he remarks himself, absolutely unnecessary as far as his own doctrine is concerned, because in reality the question of concupiscence enters little into Favaroni's consideration of man's justice and justification.

2. *Concupiscence is no sin whatever in the justified.*

This point is absolutely conclusive from the Tract on Original Sin. The first conclusion states that concupiscence as a quality cannot be original sin [21]). The truth of this assertion is proved by four brief syllogisms : firstly that no quality of itself is any fault or guilt [22]) ; secondly no quality is an injustice [23]) ; thirdly, every quality is a « something » in the formal sense [24]) ; and fourthly that

quibus habitat Christus per fidem et per gratiam iustificantem et vincentem in certamine inter carnem et spiritum ». *In ep. ad Rom.* A 376 202 v2.

[19]) *Rom.* 8, 1.

[20]) « Pro intellectu hujus (secundae) conclusionis notandum quod quemadmodum tactum fuit superius loquendo de caritate in affectionibus anime, aliud est considerare ipsas essentias qualitatum quas Deus posset eciam extra subjectum creare vel eciam in quocumque subjecto ponere et in ipsa anima subjective absque hoc quod aliqua affectio anime sequeretur et aliud est considerare ipsas affectiones anime ». *De Peccato...* V 201 r1.

[21]) « Prima Conclusio: Nulla essentia qualitatis in quocumque subjecto existat est complete peccatum originale ». *Ibid.* V 200 r2.

[22]) « Nulla essentia qualitatis est de sua natura aliqua culpa sed peccatum originale est culpa, igitur nulla talis essentia qualitatis est essentialiter peccatum originale ». *Ibid.* V 200 r2.

[23]) « Nulla essentia qualitatis est essentialiter injustitia, originale peccatum est formaliter injustitia ; igitur nulla essentia qualitatis in quocumque subjecto existat est complete originale peccatum ». *Ibid.* V 200 r2.

[24]) « Essentia qualitatis est aliquid formaliter sumptum ; sed peccatum originale formaliter sumptum non est aliquid... ». *Ibid.*

no quality is a malice in the formal sense of the word [25]). No quality can have these attributes so that neither can concupiscence, if it be a quality, have them : but all these attributes are necessary to constitute the formal characteristics of sin and therefore to constitute original sin. Hence concupiscence as a quality cannot be original sin.

The second conclusion is similar to the first, only as we have already pointed out, it speaks of the actual movements of concupiscence prescinding from the fact whether these movements proceed from a habit or not [26]). It is similarly impossible that these movements of the flesh constitute adequately original sin, first of all because a movement of the soul inasmuch as it is a tendency to some object is something positive, it is some action of the soul. But sin, on the contrary is not a tendency to the acquisition of some good, it is the debitum justitie and therefore a privation [27]). Obviously, a positive and a privation are not identical. Secondly, every movement of the soul is a vital act of man. It therefore comes under the general rule of Providence and requires the concourse of God — operative a Deo. It is impossible that a vital act of man which must have God for its author can be of itself malice or guilt [28]). Neither therefore can the actual movements of concupiscence be considered as original sin.

Only after we have seen the true opinion of Favaroni on original

[25]) « Nulla essentia qualitatis est formaliter malicia qua aliquis dicitur malus sed peccatum originale est malicia qua aliquis dicitur malus ergo... ». *Ibid.*

[26]) « Secunda Conclusio: Ipsa affectio anime que dicitur concupiscentia carnis sive fomes peccati non est formaliter ipsum originale peccatum ». *Ibid.* V 200 v2.

[27]) « Quelibet affectio [prout] in se considerata est, dicit merum positivum et puram affirmacionem ... sed omne peccatum formaliter sumptum, sub ratione videlicet qua peccatum est, dicit privacionem et negacionem in subjecto; propter quod dicunt Doctores quod peccatum non est aliquid sed nihil et est eciam illud malum abstractive sumptum quo quis dicitur malus, de quo Augustinus et Anselmus dicunt quod est nihil i. e. non est aliquid positivum sed privativum ». *Ibid.* V 201 r1.

[28]) « Quilibet affectus anime est quidam actus vitalis ipsius anime et ipsius actus secundus vite: nullus actus secunde vite est aliquod peccatum quod dicit iniustitiam et maliciam atque culpam. *Ibid.* V 201 r1. In the third conclusion he shows that these movements of the flesh are not carentia originalis justitiae — quoniam talis affectio dicit quid positivum et puram affirmacionem quoniam est motus quidam anime et aliqua operatio ejus sive actio ejus cujus Deus est per se causa sicut omnium motuum et actionum omnium rerum ». *Ibid.* V 202 r1.

sin shall we be able to realise how little a part concupiscence has in its concept. It cannot even be called the material element. Briefly, original sin in man is his participation in the sin of Adam. Now in the actual sin of Adam it was not concupiscence that formed the material element, but the act itself. So also is original sin in his descendents — it is the act of Adam that is the material element and not concupiscence. Only remotely can concupiscence be called the material element [29]).

It is not surprising to find that the fourth conclusion denies absolutely that concupiscence is any guilt at all in man [30]). According to him this ought to be evident, for if concupiscence were guilt then it would be an injustice ; in the justified therefore, justice and injustice would simultaneously co-exist, which is impossible [31]). As we know, the Protestant line of argument is just the contrary.

Undoubtedly though, concupiscence is often called a sin. Does it follow that it is a sin in the strict sense of the word, as the Protestants interpret it ? St. Paul himself was the first to call concupiscence a sin [32]) and from St. Paul the term passed into Catholic tradition. For this reason the Council of Trent deemed it opportune to declare in what sense concupiscence is called a sin — because it proceeds from sin and it induces to sin [33]). Favaroni's explanation is exactly the same. Concupiscence is not a sin propria ratione pec-

[29]) « Ex quibus patet quod multi Doctores Scholastici non bene assignant materiale in peccato infantium dicentes quod concupiscentia carnis sit materiale in eorum peccato originali vel carentia originalis justitie ut dicunt alii. Patet inquam quoniam idem materiale omnino fuit infantium et Adam quoniam idem fuit actus prevaricationis qui licet preterit tamen pro materiale debet intelligi, nam et in Adam eciam preterit remanente formale. Ideo concupiscentia carnis nonisi remote potest dici materiale in peccato originale sicut humor lesivus oculi potest dici materiale in cecitate; carentia vero originalis justitie propinquius potest dici materiale in peccato, verumptamen nec concupiscentia nec carentia originalis iustitie proprie est materiale in peccato originali plusquam fuerit in peccato actuali Ade ». *De Peccato...* V 211 r2.

[30]) « Quarta Conclusio: Carnalis affectio anime que dicitur concupiscentia carnis per se considerata non est aliqua culpa, ideo non est culpa originalis ». *Ibid.* V 202 r1.

[31]) Secundo vero satis patet de se, alias staret aliquem habere aliquam culpam et non habere iniustitiam; preterea ad conclusionem, omnis culpa sub propria ratione culpe deletur in sacramento baptismatis sed affectio anime que est concupiscentia carnis non aufertur per sacramentum baptismatis ». *Ibid.* V 202 r1.

[32]) *Rom.* c. 7.

[33]) DENZ. *Ench. Sym.* n. 792.

cati [34]), but it is called sin by a double metaphor. First by that figure of speech by which the effect receives the name of its cause i. e. because it was caused by the sin of Adam. Secondly by that figure of speech by which the cause receives the name of its effect i. e. because concupiscence incites to sin [35]). We find the very same reason expounded in his Commentary on the epistle to the Romans [36]). Perhaps if Mueller had known these texts he would not have been so generous in recommending Favaroni to Catholic theologians to prove that concupiscence is a sin not because it proceeds from sin nor because it leads to sin, but because of itself it is sin [37]).

[34]) « Ergo debemus duo secernere (205 v2) peccatum quod per sacramentum remittitur ab ipsa concupiscentia que remanet in regenerato et quod ipsa concupiscentia per se considerata non est peccatum propria ratione peccati ». *Ibid.* V 205 v1.

[35]) Originale igitur peccatum proprie dicit reatum sive obligationem debiti quod per sacramentum solvitur et deletur et hoc est culpa in originali peccato. Et per hoc melius potest videri quod concupiscentia carnis per se considerata non est ipsa culpa originalis sed est quedam incommoditas originalis sicut famis ... sicut sitis ... Est quidem ipsa concupiscentia peccatum sicut patuit superius distinguendo de triplici peccato in primo dubio non tamen est peccatum quod est culpa sed dicitur peccatum tropica locutione et certe duplici: ex eo quidem quod factum est ex peccato ... et est tropica locutio qua effectus sortitur vocabulum sue cause, dicitur eciam peccatum ipsa concupiscentia quia est causa peccati alliciens videlicet et inducens et alia est tropica locutio qua causa sortitur nomen sui effectus ... sicut ignis est piger vel frigus est piger. Ideo qui non attendunt istos modos locutionum et legunt in doctoribus sanctis ipsam concupiscentiam esse peccatum putant concupiscentiam carnis propria locutione dici peccatum ideo putant ipsam esse culpam et illud peccatum quod dicitur originale peccatum sed falluntur. *De Peccato...* V 205 v1.

[36]) Unde vicium illud inficiens naturam dicitur peccatum ex duplici metaphorica locutione secundum Augustinum: prima illa locutione qua effectus nominatur nomine sue cause ut cum dicimus hanc scripturam esse manum talis vel talis scriptoris ... sic vicium inficiens naturam de quo loquimur dicitur peccatum: dicitur peccatum quia ex peccato primo Ade factum est sive processit. Alia metaphorica locutione hoc ipsum vicium dicitur peccatum consequenter, unde causa nominatur nomine sui effectus ut cum dicimus ignis est piger ... sic illud vicium dicitur peccatum quia facit peccare et incitat ad peccatum. *In ep. ad Rom.* A 376 200 r1.

[37]) A. V. MUELLER, *Agostino Favaroni e la teologia di Lutero,* Rome 1914 (pamphlet extract p. 7 footnote 2). Raccomando questo passo a quei teologi che credono che las concupiscenza si chiami « peccatum » soltano e principalmente perchè proviene dal peccato o conduce eventualmente al peccato e non perchè sia una vera transgressione della legge.

Terminating now our point for consideration on the sense of the word ' concupiscence ' we can unhesitatingly assert that there is no similarity of concept whatsoever between our theologian and the so-called Reformers of the sixteenth century. When Favaroni quotes the opinion that concupiscence is original sin he understands it as the Catholic scholastic doctors understood it.

3. *Concupiscence is not an impediment to Perfect Justice.*

A. V. Mueller in his first point of accusation on perfect justice devotes practically all his energies to proving that Favaroni taught that concupiscence is invincible and therefore impedes our coming to a perfect justice just as Luther taught. His proofs rest ultimately on the use of a few patently equivocal terms such as « peccatum » « ruga » « macula ». Invincible in the sense of Luther means that we have not efficacious liberty for a good act and therefore as a result of concupiscence all our works are vitiated and are sins — mortal in themselves but imputed as venial [38]). Obviously this is the invincibility that he pretends to see in Favaroni ; and indeed he tries to prove that for Favaroni concupiscence is a sin in the real sense of the word. But with a strange incoherence he tells us that for our theologian the movements of concupiscence are not sins at all — not even venial sins !

For this reason then we propose first of all to examine our author's concept of perfection or perfect justice. When we have discovered this we shall then be in a position to estimate properly the part played by concupiscence in the works of the just. And we shall see that precisely with concupiscence a perfection is attainable — that perfection which consists in absolute freedom from sin. That it is a special grace or to whom it has been given does not directly interest us — we wish only to elucidate the *possibility* of a perfect justice here in this life.

The question of perfection is discussed by our theologian usually in regard to the question of the perfection of St. Paul and to the dissention between Augustine and Origen on this matter [39]). Origen

[38]) J. PAQUIER, *Luther* in *DTC*. ix 1214. Cf. *Assertio Omnium Articulorum*, art. 36 E. W. vii 142, *In ep. S. Pauli ad Gal.* Opera Omnia E. W. 40, 2. 95. DENZ., *Ench. Sym.* nn. 771, 772, 775.

[39]) *De Perfecta Iustitia* V 189 v2 - 191 v1; *In ep. ad Eph.* A 641 60 v1; *In ep. ad Philipp.* A 641 104 r2 sqq.

holds that when St. Paul wrote the epistle to the Romans he was at the highest perfection possible although he arrived at it gradually : for he was more perfect when he wrote the second epistle to the Corinthians than when he wrote the epistle to the Philippians, and he was more perfect still when he wrote the epistle to the Romans than when he wrote the second to the Corinthians [40]). Nay more when he wrote the epistle to the Romans he was in the highest grade of perfection possible without concupiscence or without any obstacles at all to the love of God [41]). The reason is that Origen distinguishes a double perfection in this life — one the perfect possession of all the virtues but with concupiscence, the second a similar possession without concupiscence [42]). Augustine on the contrary does not allow the distinction of the perfection of this life but distinguishes only between the perfection of this life and the perfection of heaven. This is the groundwork of Favaroni's distinctions.

Now putting these two together we can distinguish a triple perfection. The first perfection is perfect constancy and perfect stability in virtue so that its possessor cannot fall by sin [43]). It is therefore that state of perfection where one is confirmed in grace so that he can no longer sin. But this can be understood in two ways : one that he can no longer fall into mortal sin, the other that he cannot fall into venial sin [44]). Of these two perfections therefore,

[40]) *De Perfecta Iustitia* V 190 v2.

[41]) Also *In ep. ad Rom.* A 376 199 v2.

[42]) « Notandum autem quod aliter Origines concordat hos duos textus per distinctionem de duplici perfectione ... unam videlicet que est in expletione virtutum, aliam vero cum ita quis proficit ut ultra detinere (decidere ?) non posset neque retrorsum respicere ». *In ep. ad Philipp.* A 641 104 r2.

[43]) « Et sic attenta distinctione Origenis de duplici perfectione cum distinctione present possumus recolligere perfectionem trimembrem ut prima perfectio sit tanta virtutum constantia et fortitudo ad earum possessorem tuendum ut iam cadere per mortale non posset ... in qua tamen pugnant virtutes cum viciis licet vincant et non superantur. *De Perfecta Iustitia* V 191 r1. Cf. also « Unus quidem profectus et cursus est ad gradum impeccabilitatis ad quem cum pervenerint sint de cetero impeccabiles et hic dicit esse perfectionem quam in secundo loco tetigit ... aliam vero (104 v1) cum ita quis profecit ut ultra decidere non posset neque retrorsum respicere ». *In ep. ad Philipp.* A 641 104 r2.

[44]) « Sed hoc posset dupliciter intelligi: aut quod non posset de cetero peccare mortaliter aut nec eciam venialiter: primo quidem modo consenciendum esset (et ?) beatus Augustinus sensit nedum de Paulo sed de ceteris Apostolis post receptum

Favaroni, in the footsteps of St. Augustine, allows that St. Paul had only that confirmation in grace which excludes mortal sin. The Blessed Virgin alone, by a singular privilege of grace was preserved even from venial sin [45]). Similarly she was also cleansed from concupiscence [46]). St. Paul on the contrary was not : he had concupiscence and yet was in a state of perfection and freedom from sin. In this state virtutes crescunt et pugnant [47]).

The second perfection entails not only the stable possession of all the virtues but also their perfect liberation from all the effects of concupiscence [48]) ; this is where, according to Origen, the virtues receive their ultimate complement and stability [49]). In this state man should be in a state of peace within himself, no rebellion of the inferior to the superior, nor any difficulty in fulfilling the commandments. Nevertheless, according to Origen, there would still be progress in virtue — virtutes crescunt et non pugnant [50]) — which seems difficult to understand. According to Origen, St. Paul was in this state of perfection without any concupiscence, at least when he wrote the epistle to the Romans, but St. Augustine denies this. Favaroni decides the question solely on the authority of the Doctors of the Church [51]). For Favaroni this state of perfection does not exist in this life but is reserved for the next [52]).

Spiritum Sanctum in die Pentecostes, et de Apostolo Paulo statim post acceptam revelationem evangelii. *In ep. ad Philipp.* A 641 104 v1.

[45]) « Si vero intelligatur impeccabilitas nedum mortaliter sed eciam venialiter non sensensit B. Augustinus nam talem ac tantam impeccabilitaem in sola posuit Matre Domini et omnes alios sanctos et sanctas ab hac impeccabilitate exclusit ». *Ibid.* 104 v1.

[46]) « Prima Conclusio: Mater Domini Salvatoris adeo perfecte in hac vita fuit mundata in carne ab omni languore nature quod in ea non fuit aliqua rebellio vel repugnantia contra spiritum ad aliquod opus bonum ». *De Perfecta Iustitia* V 188 r2.

[47]) *Ibid.* 191 r2.

[48]) « Secunda perfectio virtutum est perfecta earum purgatio ab omni cupiditate et vicio concupiscentie ... Augustinus autem hanc perfectionem nulli voluit tribuere in presenti ». *Ibid.* V 191 r1.

[49]) « Sed rursus posuit Origenes aliam quandam perfectionem in hac vita quam dixit consistere in expletione virtutum i. e. in complemento in quo virtutes accipiunt statum ». *In ep. ad Philipp.* A 641 104 v1.

[50]) *De Perfecta Iustitia* V 191 r2.

[51]) « Secundo manifestatur quod Apostolus non erat sine concupiscentia carnis ... cui opponit Origenes duo argumenta... (192 r2). Sed quoniam Augustinus in hac sua sententia patronem habet Ambrosium ut ipse dicit I° libro contra

The third perfection is the perfection of heaven when the virtues receive their final reward — but with this we are not concerned.

It should now be clear from this that Favaroni teaches a certain perfection of justice to be possible in this life — that perfection which Catholic tradition allows St. Paul and the rest of the Apostles — namely a state of impeccability and confirmation in grace. A further convalidation of this position and a good illustration of the Catholic spirit of his theology, contrary to what A. V. Mueller would have us believe [53]) can be brought forward from his comment on the condemnation of the Beguards and Beguines at the Council of Vienna. He quotes literally the text accepted by Denzinger n. 471 and then explains it [54]).

As has been quite obvious all through, perfection or perfect justice has not the identical signification for Favaroni as it shall later have for Luther. Luther's perfect justice is what we call the ordinary or adequately perfect justice ; Favaroni's perfect justice is the charismatical or extraordinary perfection of justice. Luther's acceptation is that the justice of every human being is, by reason

Julianum et favet eciam Gregorius, 23° libro Moralium, Bernardus similiter in locis plurimis superius citatis ideo tucius in hac controversia tenetur sententia Augustini de cujus mente omnino est conclusio secunda posita supra universaliter, que ex aliis dictis Augustini evidenter manifestatur ». *Ibid.* V 192 r1.

[52]) « Verumptamen nullo modo existimo verum esse quod aliquis in statu citra beatificam visionem pervenerit aut pervenire posset ad tale complementum virtutum in quo virtutes accipiunt statum supra quem crescere non possent eciam citra gradum beatifice visionis ». *In ep. ad Philipp.* A 641 104 v1.

[53]) A. V. MUELLER, *Una fonte ignota del sistema di Lutero - il B. Simone Fidati da Cascia e la sua teologia, Bilychnis* 10, Roma 1921.

[54]) « Iste articulus duo dicit: primum est quod aliquis in hac vita posset tantum proficere quod redderetur penitus impeccabilis. Hoc autem non debet erroneum reputari quoniam de Beata Virgine dicimus quod ad tantum ac talem gradum perfectionis et gracie pervenit in hac vita quod fuit penitus impeccabilis secundum quod hoc quod dicitur ' penitus ' debet intelligi quo ad mortale et veniale quoniam nec mortaliter nec venialiter poterit peccare. De Apostolis autem post receptionem Spiritus Sancti in die Pentecostes quod ad tantum ac talem perfectionis gradum pervenerint quod de cetero nequiverunt peccare mortaliter communiter tenent eciam Doctores sancti licet a venialibus non fuerint omnino excepti... Secundum quod ille articulus dicebat erat quod aliquis in vita presenti tantum ac talem perfectionis gradum posset acquirere quod amplius in gratia proficere non valebit; hoc autem hereticum est et ponentes hunc errorem non intelligunt que loquuntur ». *In ep. ad Eph.* A 641 60 v1. Exactly the same explanation is to be found in *De Caritate Christi circa Electos et Ejus infinito Amore,* V 176 v1.

of concupiscence which is for him original sin, necessarily defective and derated. Favaroni nowhere shows signs of taking this assumption as his starting point : when he enquires about the perfection of justice he understands this as the culminating point of the creature's justice without in the least insinuating that the justice of those who do not arrive at the culminating point is in any way inadequate for eternal life or incomplete for justification. If he denies their justice to be perfect he obviously denies its perfection in the sense accepted by himself, not in the sense accepted a hundred years later by Luther.

It is also evident that having proved that concupiscence is no bar to the attainment of the culminating point of justice, we have proved a fortiori that it is no bar to the ordinary perfection of justice, which is a justice of the same specific nature. And the fundamental reason is — and this explains to Mueller the perfect coherence and logic of Favaroni — that concupiscence in the justified is of itself no sin or guilt whatever.

4. *Concupiscence does not vitiate our acts of free will.*

From this one point alone of the possibility of arriving at the state of perfection, notwithstanding the permanence of concupiscence in the lower appetites we come to another conclusion which is of the highest importance against the Protestants and it is that by the existence of concupiscence in the justified the power of free will for good is not entirely enervated. Constantly our theologian asserts that our actions depend upon our own free will. It is our free will that makes us do good or bad actions [55]). Speaking of our good works and their capacity for merit there are two extremes to be avoided — either to exaggerate the office of grace or to exaggerate the office of free will [56]). Both combine to form a beauti-

[55]) « Istorum vero doctorum fidelium certa et vera sententia est nos ex libera voluntate agere pravos vel benevolos mores et Deum non solum cuncta prescire futura sed cuncta futura disponere ». *In Apocalypsim* V 17 v1.

[56]) « Cavendum est ne alterum extremum teneat duorum dogmatum extremorum circa opera nostra ... Duo namque dogmata sunt que extrema tenent; quidam enim tantum commendant adiutorium gracie Dei in omni opere virtuoso quod liberum arbitrium pro nihilo reputant ... quidam enim tantum promovent liberum arbitrium quod adiutorium gracie Dei detrahunt plus quam debent ... quomodo non excludit liberum arbitrium ab operibus bonis qui dicit quod tota bonitas iusti operis attribuitur principio totaliter extrinseco ? Ita quod tantum ille enervat

ful harmony. Our good act does not lose any of its meritorious value if it is made under the inspiration of God because it remains our own action. A creature who produces of itself a work to which is attached a reward, the same reward is also due to another creature who performs the action with the concourse of God [57]). And the reason is that God confers his gifts on the creature so that they pass into the property and dominion of the creature [58]). Just as if a king gives a hundred ducats to one of his servants, Peter, then Peter can purchase goods to the value of a hundred ducats from the king with exactly the same right as he can purchase them from anyone else [59]). The existence and activity of free will, proprietas qua voluntas est sui actus dominus, could hardly be expressed more clearly.

Hence it is that with good reason Favaroni rejects Origen's theory that good works are from God and bad ones from the devil [60]). On the contrary both good and bad works are the works of the human free will so that man is responsible for the bad just as he is for the good [61]). It is the fight against concupiscence — between the good offered by virtue and the evil suggested by concupiscence — that constitutes the crown of the saints [62]).

liberum arbitrium quantum in isto sensu poneret liberum arbitrium purum passivum sicut materiam, sicut potentias passivas sensitivas et incidit in errorem ». *De Merito Christi* V 235 r1.

[57]) « Sed si est, sicut est, totum a libero arbitrio cur non sibi de condigno debetur premium quod sibi debetur (235 r2) si esset solum ab ea ? Ponamus A naturam angelicam vel humanam hoc bonum quod agid totum a se habere et totaliter ita quod nec Deus nec aliud agens ad hoc cooperaretur et B hoc equale bonum quod operatur ponamus a se et a Deo habere. Si A debetur premium de condigno ex opere suo cur non eque debeatur eciam B ? Sive enim ad hoc aliud agens concurrat sive non totum tamen est a B sicut illud est ab A ». *Ibid.* V 235 r1.

[58]) « Ergo attendat quod totum hoc quod Deus confert totum libere donat voluntati create ut sit suum; non mutuat vel accomodat sed liberaliter donat ut transeat in ius voluntatis create et sit suum ». *Ibid.* 235 r2.

[59]) *De Merito Christi,* V 235 r2.

[60]) *In ep. ad Rom.* A 376 195 v2 sq.

[61]) « Licet enim ab inimico mali fructus sunt seminati in voluntate tamen ipsius voluntatis sunt fructus quemadmodum licet boni fructus a Deo sint seminati in voluntate ipsius tamen voluntatis sunt fructus; utriusque ergo sunt et voluntatis et seminantis in voluntate sivi mali sive boni sint fructus ». *In ep. ad Rom.* A 376 196 r1.

[62]) « Bonum ago quando concupiscentie male non consencio, hoc ago bonum et non perficio bonum. Rursus et hostis mea agit malum et non perficit malum

If therefore notwithstanding concupiscence our good works are really our own, and on the other hand it is *possible* for us to come to a state of impeccability or freedom from mortal sin, even though without a special privilege such as was accorded to the Blessed Virgin we cannot be entirely free from venial sin, it is evident that the existence of concupiscence does not lessen or diminish our liberty for good. This point lays the axe at the root of Mueller's pro-lutheran accusation.

As a final word therefore to the accusation that concupiscence is invincible we can reply with an appropriate distinction. If invincibility is understood in the sense of ineffaceable we concede wholeheartedly that Favaroni taught the invincibility of concupiscence. As long as we are here on earth we can never be perfectly cleansed from concupiscence, nor indeed was anyone, excepting the Blessed Virgin, entirely cleansed from it. But if we understand invincibility in the sense of insuperable then we emphatically deny that Favaroni taught the invincibility of concupiscence. The decisive proof for this is the existence and capacity of free will, which, in sensu composito with the ignorance and difficulties concomitant with concupiscence still retains the possibility of arriving at a state of impeccability.

Summing up now, for the sake of convenience, we can note the important points under three headings :

1. Concupiscence is not original sin nor indeed in the justified does it entail any moral guilt at all. Frequently Favaroni calls it « ruga duplicitatis » [63]) or even sometimes a « macula » but these expressions don't necessarily imply any moral guilt. They signify a defect in comparison with the perfect justice and subordination of the lower faculties to which man is destined in the next life. Consequently I have omitted the point which Mueller advances that

quia non me trahit ad malum: et in isto bello est tota vita sanctorum ». *In ep. ad Col.* A 641 140 r.

[63]) A. V. Mueller adduces three texts from *De Perfecta Iustitia* where concupiscence is called a « ruga duplicitatis » and as a matter of fact his first one forms the third conclusion of the work. But he unfairly omitted to note that in the explanation that followed, our theologian distinguishes « maculum culpe » and « ruga duplicitatis » : and he says that Christ cleansed the Church from the maculum culpe but not from the ruga duplicitatis. No one will take exception to our saying that concupiscence is a ruga duplicitatis provided we exclude from it all character of guilt.

no one can fulfill perfectly the precept of Deuteronomy [64]) « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua etc » [65]). The sense is evident — the soul is divided fighting against concupiscence so that it cannot give *all* its attention — ex *tota* anima — to God [66]). To conclude from *this* impossibility of loving God with our whole soul to Luther's theory of the impossibility of the fulfillment of the evangelical law seems too ridiculous for refutation.

2. Concupiscence does not impede our arriving at the highest perfection, that is to a state of freedom from sin and confirmation in grace. This certainly is the privilege of the few ; what few is indifferent : the Apostles are quoted as examples. Nowhere are we authorised to accept concupiscence as an impediment to adequate justice even in the grade of common sanctity. Mueller's allegations are unknown to Favaroni and he entirely prescinds from them. It is only on other points of doctrine that we can come to know his mind on these accusations.

3. Concupiscence is by no means invincible in the sense of

[64]) *Deut.* 6, 5. Cf. *Mt.* 22, 37.

[65]) That our impossibility to observe perfectly this precept comes only from concupiscence is not as evident as our adversaries would have us believe. And an indication comes from its collocation in the Tract on Perfect Justice. He opens the tract wih the three acceptations of ' sin ' viz. concupiscence, actual sin, and the debt of punishment. The tract is then divided into two parts, the first treating of the first acceptation of sin, concupiscence and the second treating of the second acceptation, actual sin. The division is clearly announced by Favaroni himself ' Nunc secundo (videnudm est) principaliter de peccato secundo modo superius sumpto ' (193 r1) and a new enumeration of the conclusions begins. If the impossibility of observing the commandment ' diliges etc ' were to be attributed to concupiscence only, we should expect it in the first part; but it is not, it forms the third conclusion of the second part under actual sin. In his explanation of the conclusion he brings forward two reasons for the impossibility namely the existence of concupiscence and the succession of daily venial sins. However the bringing forward of concupiscence as a reason may well be explained by his basing his remarks on a quotation from St. Augustine's *De Perfectione Iustitiae* viii 19, ML. 44, 300. Elsewhere when he does not quote Augustine he attributes our imperfection solely to the succession of our daily faults: « Prima videlicet quod non est ecclesia in presenti tota subdita Christo cujus probatio est quod in omnibus membris suis concupiscitur contra Christum cum omnia membra sua habeant qualiacumque peccata pro quibus cotidie dicunt dimmitte nobis debita nostra ». *De Perfecta Iustitia*, V 195 v2. Cf. also *In ep. ad Eph.*, A 641 46 r1.

[66]) « Ex ea parte nondum diligit Deum qua caro concupiscit adversus spiritum et per hoc non diligit Deum tota anima quoniam anima concupiscit in carne ». *De Perfecta Iustitia*, V 194 v2.

Luther. Even our adversary admits that nowhere does Favaroni use the term invincible with regard to concupiscence. But he asserts that the concept of invincible concupiscence is to be found. Even this is false. Nowhere is there any indication that concupiscence can dominate in us without the consent of our own free will — nor even can it draw us to sin against our will. Free will although it may be allured and enticed to sin by concupiscence can never be constrained, but as the God given rational faculty of choice ever remains the supreme directrix of human morality.

Nicolaus TONER, O. E. S. A.

(To be continued)

John Capgrave, O. E. S. A. (1393-1464)

Bibliography

In our survey of Capgrave's life we promised to publish a second article containing a list of his biographers and a critical enumeration of his works [1]).

Some preliminary observations may be made before we proceed to fulfill the first part of this promise. It was our intention to give a list which would try to be as extensive as possible, showing not only the importance of John Capgrave, but also acting as a guide to research-material for students of Augustinian history.

We have arranged our list in chronological order, incidentally pointing out the dependence of one author on another. With the exception of two MSS, all published sources are given. The items from the General Archives O. E. S. A., published in our biography, have not been inserted. In many cases the biographers are rather bibliographers, but we make no distinction.

After the biographers comes a list of items dealing with Capgrave in a special manner ; these form a separate class.

I Capgrave's Biographers

John Capgrave died in the year 1464. The earliest account, however, of his life and works does not appear before the middle of the following century. Neither Ambrogio da Cori, O. E. S. A. († 1485) [2]) nor his confrere Giacomo Filippo Foresti da Bergamo († 1518) [3]) include Capgrave among the famous men of the August-

[1]) *Augustiniana*, v (1955). 400.

[2]) Ambrosii Choriolani Gen. Augustinianorum. *In defensorium ordinis eiusdem scilicet ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini responsivum ad maledicta canonicorum regularium congregationis Frisonarie*. Rome, 1481 (= Hain 5684).

[3]) Iacobus Philippus Bergomensis, *Supplementum chronicarum*, Venice, 1483 (= Hain 2805).

inian Order. Nothing is also to be found in Hartmann Schedel (1440-1514) [4]) and Abbot Johann Tritheim (1462-1516) [5]).

The first biographer of John Capgrave is —

1 JOHN LELAND (1506?-1552), *Commentarii de scriptoribus britannicis*, ed. A. Hall, ii (Oxford, 1709). 453-54 —

> Ioannes Capogrevus, inter Augustinianos πολλῶν ἀντάξιος ἀλλῶν a me doctorum auribus commendabitur. Is vero vel ab ipsa pueritia libris, perinde ac concha suis scopulis, adhaesit. Granta, foecunda eruditorum parens, quae illum, ut ego conjectura colligo juvenem docuit, idem testabitur, nec deerit Hunfridus Claudianus, vir regii generis, cujus in hac parte clarum mehercule testimonium habebitur. Nam bonus princeps, quoties de animae cura cogitabat, frequentissime autem cogitabat, toties literatissimi Capogrevi prudentissimo consilio utebatur. Porro adest universus Augustinianorum chorus, testis multo locupletissimus qui illum, excellenti eruditionis nomine, gubernatorem provincialem constituerunt. Sunt haec plane illustria ejus doctrinae testimonia, obscura tamen, si cum pulcherrimis monimentis, quae ille orbi scripta reliquit, conferantur. Quare inscriptiones ejus operum mox subjiciam :
>
> *Commentarii*
>
> In Pentateuchon, Hunfrido, duci Claudiano dedicati.
> In libros Regum, ad Joannem Lovum, Asaphensem episcopum.
> In Acta Apostolorum, ad Gulielmum, episcopum Eliensem.
> Symbolum Fidei, ad eundem.
> In Psalterium.
> In Sententias Petri Lombardi.
> Vita Divi Augustini, ad Joannem Gauterofordum, abbatem fani Joannis, quod Avonae mediterraneae celebre est.
> Vitae Sanctorum Anglorum.
> De Illustribus Henricis, ad Henricum sextum, Angliae regem.
>
> Sis ipse lector, si quando haec opera ad tuas manus pervenerint, Capogrevicae censor eruditionis. Ego interea loci, quod sentio, libere dicam ; hoc est, me nullum ex Augustinianis scriptoribus, quos nostra produxit Britannia, hactenus legisse, quem merito per omnia cum illo conferam. Obiit Lini, populosa Nordovolgiae civitate, duodecimo die augusti, anno D. 1464 et ibidem inter Augustinianos sepultus fuit.

[4]) Hartmannus SCHEDEL, *Liber chronicarum*. Nuremberg, 1493 (= Hain 14508).

[5]) Ioannes TRITHEMIUS, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum* (Cologne, 1531).

Leland's eulogium formed the basis on which John Bale, ex-Carmelite and protestant bishop of Ossory, compiled his notes concerning Capgrave's life and works [6]). He consulted moreover an *Augustinianorum Registrum* which is mentioned among his sources [7]). Apart from some mistakes, as for example Capgrave's birthplace, Bale is the principal source for John Capgrave. It may be mentioned that in his library he had three Capgrave-manuscripts which were lost in his flight from Ireland in September 1553 [8]).

[6]) In the preface to the edition of John Leland's *Commentarii* one reads that the author died unexpectedly before he could see his work through the press. The manuscripts fell in the hands of John Bale who used Leland's notes for his *Scriptores*.

[7]) *Scriptorum illustrium maioris Brytanniae... catalogus, pars posterior* (Basle, 1559) [p. xv].

[8]) Cf. H. McCusker, ' Books and manuscripts formerly in possession of John Bale ', in *The library*, series 4, xvi (1935-36). 144-65. On pp. 149-62 the author gives the list of Bale's MSS, there are 381 items, which is also published in the *Scriptorum... catalogus, pars posterior*, pp. 159-67 (= Centuria xiii, dedicated to Conrad Gesner and Iosiah Simler). The beginning reads as follows —

> Veterum ac Recentiorum Quorundam Librorum Catalogum, in tuam ac Sociorum gratiam, Gesnere vir optime, his addidi, quos pulcherrime scriptos, at non typis excusos, quos sciam, Papistarum violentiis coactus, in hoc altero meo exilio, in Hybernia reliqui: ut ex eorum titulis scires, qui et quales sint: ac mihi condoleres eorum iacturam et interitum, nisi Deus illos servaverit.

The following Augustinian MSS are mentioned —

41 Ioannes Capgravius, de nobilibus Henricis.
42 Idem de sequacibus divi Augustini.
43 Catalogus sanctorum Angliae, eodem authore.
50 Petrus Pateshull, de vitis fratrum Mendicantium: vel eius commentarius in prophetiam Hyldegardis cum rhythmis facetissimis.
69 Rodulphi Marhami manipulus chronicarum, opus magnum.
128 Calendaria Minorum, Carmelitarum et Augustinensium.
195c [Baptistae Mantuani epistola] ad Ambrosianum Coriolanum, cum responso.
250 Ioannes Bury contra Reginaldum Pecockum.
299 Thomas Vuinterton, contra confessionem Vuicleui.
326 Hugolinus de urbe ueteri, super sententias.
329 Rogeri Tvuifordi, Itinerarium mentis in Deum.
330 Richardi Cheferij, Augustiniani, sermones.
354 Guilhelmi Flete, Augustiniani, tres epistolae ex Italia.

In his systematic study of English monastic literature, which began in the year 1533, Bale was assisted by Carmelite and Augustinian librarians, but was hindered, as he himself tells us, by the Dominicans and Franciscans (cf. W. T. Davies, ' A bibliography of John Bale ', in *Oxford Bibliographical Society, proceedings and papers*, v (1936-39). 208.

The events of Capgrave's life and lists of his works occur in three of Bale's writings —

2 JOHN BALE (1495-1563), *Illustrium maioris Britanniae scriptorum, hoc est, Angliae, Cambriae ac Scotiae summarium, in quasdam centurias divisum, cum diversitate doctrinarum atque annorum recta supputatione per omnes aetates a Iapheto sanctissimi Noah filio, ad annum domini M. D. XLVIII* (Ipswich, 1548), ff. 201v-202 [9]).

3 JOHN BALE (1495-1563), *Scriptorum illustrium maioris Brytanniae, quam nunc Angliam ac Scotiam vocant catalogus*, i (Basle, 1557). 582-83 [10]).

4 JOHN BALE (1495-1563), *Index Britanniae scriptorum quos e variis bibliothecis non parvo labore collegit Ioannes Baleus*, ed. R. L. Poole and M. Bateson (Oxford, 1902), pp. 188-89 [11]).

Here we print together the items of the *Summarium* and the *Catalogus*.

Summarium

Ioannes Capgrave, Anglus, in Cantiae comitatu oriundus, Cantuariae pro vitae suae methodo, Eremitarum divi Augustini institutum elegit. Apud hos succedentibus annis ita literis profecit, ut post adeptum Oxonii doctoratum, provincialis suae familiae rector efficeretur. Philosophus ac theologus aetate sua precipuus erat, ingenio atque eloquio clarus. Scripturas divinas unice amabat, sophistarum somniis parum aut nihil tribuens, quum sciret ex illis non alia generari, quam ra-

Catalogus

Ioannes Capgrave, in Cantiorum comitatu natus, et Augustinianorum omnium doctissimus, quamprimum esset indagatricis rationis capax, pro vitae suae methodo, eorum fratrum institutum assumpsit. Is vero vel ab ipsa pueritia libris perinde ac concha suis scopulis adhaerens, ita sensim literis profecit, ut post adeptum Oxonii doctoratum provincialis suae familiae gubernator efficeretur. Philosophus enim ac theologus illa aetate praecipuus erat, ingenio etiam atque eloquio

[9]) ' The imprint « Ipswich, 1548 » [in the colophon] is fictitious: the book was actually printed at Wesel in Germany ', as Mr. C. B. Oldman, principal Keeper of Printed Books in the British Museum kindly informed us, for which we owe him our best thanks.

[10]) This is the second edition of the previous *Summarium* but there are many variations as we will see below.

[11]) ' John Bale's autograph notebook, preserved in the Bodleian Library ... differing from Bale's published catalogue [1548] and Scriptorum maioris Britanniae catalogus [1557-59]', *ibidem*, p. vii.

biosas lites et inutilium rerum quaestiones. In praelatorum superbiam ac tyrannidem pluries declamare solebat. Ut quod nimium dilatarint fimbrias, laudem affectantes apud imperitam multitudinem. Et quod non pastores sed mercenarii, lupis exposuerint oves, lac et lanam quaerentes, non animas. Hos patriae praedones appellavit, ut quibus veritas fuerit oneri, ius contemptui, crudelitas delectationi. Illum igitur prae aliis elegit piissimus sui temporis princeps Umfridus Glocestriae dux praedictus, Henrici regis quinti frater, ut ei adesset a conscientiae secretis. In cuius favorem quammulta reliquit, et eadem magna suae doctrinae volumina.

Et imprimis,

Commentarios in Genesim, li. 1
Super Exodum, li. 1
Super Leviticum, li. 1
Super Numeros, li. 1
Super Deuteronomion, li. 1
In historiam Iosue, li. 1

In volumina Regum, li. 4

summo clarus. Scripturas divinas unice amabat, sophistarum somniis parum aut nihil tribuens, quum sciret ex illis non alia generari, quam rabiosas lites, et inutilium rerum quaestiones. Adversus praelatorum petulantias atque impias tyrannides detonare solitus fuit, dicens : Quod immodice suas dilataverint fimbrias laudem aucupantes apud imperitam multitudinem. Item quod non pastores, sed mercenarii, lupis exposuerunt oves, lac et lanam quaerentes non animas. Hos patriae praedones appellavit, ac malos operarios : ut quibus veritas fuerit oneri, ius contemptui, crudelitas delectationi. Illum ergo prae aliis multis elegit piissimus eius temporis princeps, Hunfridus Glocestriae dux, illustrissimi Henrici quinti Anglorum regis frater, ut sibi interdum esset a conscientiae colloquio. Ita, ut quoties de animae cura sapientissimus Dynastes cogitaret (frequentissime autem cogitabat) toties literatissimi Capgravi prudentissimo consilio uteretur. Porro nullus fuit ex Augustinianis scriptoribus, quos nostra produxit Brittannia, cum illo unquam per omnia conferendus. Sunt haec plane illustria eius doctrinae testimonia, inter alia multa quae in pulcherrimis voluminibus ipse orbi scripta reliquit. Primitus in gratiam sui maecenatis Hunfridi edidit —

Commentarios in Genesim, li. 1
Super Exodum, li. 1
Super Leviticum, li. 1
Super Numeros, li. 1
Super Deuteronomium, li. 1
In historiam Iosuae, li. 1
In Iudices et Ruth, li. 2
In volumina Regum, li. 4

In psalterium, li. 1

In Esaiam prophetam, li. 1
In Danielem, li. 1

Super Evangelia, li. 4
Super Epistolas Pauli, li. 14
In acta Apostolorum, li. 1
In Apocalypsim Ioannis, li. 1

Catalogum sanctorum Angliae, li. 1
Super Sententias, li. 4
Determinationes theologiae, li. 1

Ad positiones erroneas, li. 1
Orationes ad clerum, li. 1
Sermones per annum, li. 1

Lecturas scholasticas, li. 1
Epistolas ad diversos, li. 1
Atque alia plura [12]).

Nam maiorem Bibliorum partem commentasse perhibetur. Quod superstitiones interdum foverit, temporis infoelicitati tribuendum esse censeo. Lynnae tandem vita decessit xii die Augusti, sub anno Christi domini nostri 1464 in choro sui coenobii sepultus, Edwardo quarto super Anglos regnante.

In Psalterium, li. 1
In Ecclesiasten, li. 1
In Esaiam prophetam, li. 1
In Danielem quoque, li. 1
In 12 Prophetas, li. 12
Super quatuor Evangelia, li. 4
Super Epistolas Pauli, li. 14
In acta Apostolorum, li. 1
In Apocalypsim Ioannis, li. 1
Manipulum doctrinae christianae, li. 1
In Epistolas canonicas, li. 7
De fidei symbolis, li. 3
De nobilibus Henricis, li. 3
De sequacibus Augustini, li. 1
Catalogum sanctorum Angliae, li. 1
Super Sententias, li. 4
Determinationes theologiae, li. 1
Ordinarias disputationes, li. 1
Ad positiones erroneas, li. 1
Orationes ad clerum, li. 1
Sermones per annum, li. 1
De illustribus viris August., li. 1
Vitam Hunfridi ducis, li. 1
Lecturas scholasticas, li. 1
Epistolas ad diversos, li. 1
Atque alia plura scripsit.

Maiorem Bibliorum partem commentariis magnis illustrasse a suis dicitur. Quod vero superstitiones interdum foverit, sui temporis infoelicitati tribuendum est. Lynnae tandem Nordovolgiae oppido vita decessit, die 12 Augusti anno salutis humanae 1464 et ibidem inter Augustinianos sepultus fuit, sub Eduardo quarto.

The items in the *Index* are as follows —

Ioannes Capgrave, Augustinianorum provincialis, scripsit ad Henricum sextum Anglorum regem,

De nobilibus Henricis, imperatoribus,

[12]) The series of the works has been changed a little according to that of the *Catalogus*. In both series we omitted the *incipit* when given.

regibus, ac scriptoribus, li. iij. ' Henrico dei gratia regi Angliae et Francie, dominoque Hiberniae ', etc.
Ex collegio Magdalene, Oxon.

Idem scripsit *in Apostolorum acta* ad Guilhelmum episcopum Eliensem, li. i ' Domino suo venerabili et in Christi visceribus summe dilecto domino, Guilhelmo Eliensi episcopo ', etc. ' Reminiscor sancte Antistes quanta pia ', etc.
Ex collegio Ballioli, Oxon.

Idem scripsit ad Ioannem Watforde, abbatem canonicorum regularium prope Northamptonem,

De Augustino et suis sequacibus, li. i ' Domino vere dilecto patrique suo charissimo. Testatur Graecorum ille eloquentissimus Ioannes et propter hoc oris ', etc. ' Alexander episcopus, Lanfranco generali ', etc.
Ex domo magistri Thomae Caii

Idem scripsit *de symbolis*, li. iij ' Domino suo singulari, et super caeteros, etc. Guilhelmo Eliensi episcopo ', etc. ' Quoniam psalmographus ait, secundum nomen tuum, ita et laus ', etc.
Ex collegio Ballioli, Oxon.

Idem scripsisse fertur ad Ioannem Kempe Cardinalem divae Balbinae ac archiepiscopum Cantuariensem,

Manipulum vitae [written above — doctrinae] *christianae*, li. i ' Devotissimo in Christo patri ac venerabiliter ', etc. ' Inter caetera ocii mei secreta persaepe ', etc.
Pogium allegat [13])
Ex domo magistri Thomae Caii

Vita Humfridi ducis, li. i
Ex opere eiusdem de nobilibus Henricis.

The first foreign biographer to mention Capgrave is the well-known Swiss, Conrad Gesner, ' the father of bibliography ' [14]). Though Capgrave does not figure in the *Bibliotheca universalis* itself, he is to be found in the *Appendix* made by Iosiah Simler in the year 1555.

5 KONRAD GESNER (1516-1565), *Bibliotheca universalis... Appendix* (Zurich, 1555), f. 60v —

> Ioannes Capgrave, Anglus, B. Augustini ordinis monachus, scripsit commentarios in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, in historiam Iosuae, in libros Regum,

[13]) Giovanni Francesco Poggio Bracciolini (1380-1459), the famous Florentine humanist.

[14]) G. SCHNEIDER, *Handbuch der Bibliographie* (Leipsic[4], 1930), p. 3.

in Psalterium, in Danielem, super 4 Evangelia, in epistolas Pauli et Acta Apostolorum, in Apocalypsim Ioannis, super Sententias lib. 4, Determinationes theologiae, Catalogum sanctorum Angliae, Orationes ad clerum, Sermones per annum, atque alia. Claruit anno 1464 [15]).

Nicholas Harpsfield highly praises John Capgrave, whose works he used for his English ecclesiastical history, when dealing with the monasteries and archdeacons of Canterbury in the fifteenth century.

6 NICHOLAS HARPSFIELD (1519-1575), *Historia anglicana ecclesiastica*, ed. R. Gibbons (Douai, 1622), p. 634 —

> ... Sed prae aliis sui, aut alterius ordinis, quos nobis hoc saeculo *Cantia*, aut reliqua fere Anglia, ante politiores literas renatas dedit : Ioannes Capgravus Augustinianus pietatis et doctrinae palmam tulisse videtur. Qui non modo in omnem fere sacram scripturam commentatus est, sed et multa praeclare, quae ad historiam sui temporis, et omnium eorum Divorum, qui in Anglia celebriores sunt, pertinent, conscripsit. Fuit a sacra exomologesi Humfrido duci Glocestriae, Henrici Regis quinti fratri.

Like Harpsfield, William Eysengrein depends on Bale —

7 WILHELM EYSENGREIN (circa 1565), *Catalogus testium veritatis* (Dilingen, 1565), f. 171v (= an. 1464).

Among the authors used by the ' chronicler '

8 RAPHAEL HOLINSHED († 1580), *The Firste volume of the Chronicles of England, Scotlande and Irelande* (London, 1577),

Capgrave is to be found together with Jacobus Philippus Bergomensis. On p. 662 there is the following entry on Capgrave —

> John Capgrave, borne in Kent, an Augustine Frier, proceeded Doctor of Divinitie in Oxenford, was admitted Provinciall of his Order, and prooved, without controversie, the best learned of anie of that order of Friers here in England, as John Bale affirmeth. He wrote manie notable volumes, and finallie departed this life at Lin in Norffolke, the twelfth of August, in the yere 1464, which was in the fourth yeare of king Edward the fourth.

Giuseppe Panfili (Pamphilus) is the first Augustinian biographer

[15]) In the later edition — *Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesnero deinde... locupletata... per Iosiam Simlerum* (Zurich, 1574), p. 352.

of John Capgrave. He copies the whole passus given by Bale, except the part dealing with the criticism against the prelates which Bale certainly exaggerated. Panfili also omits the wrong statement regarding Capgrave's birthplace.

9 GIUSEPPE PANFILI, O. E. S. A. († 1581), *Chronica Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini* (Rome, 1581), ff. 82v-83.

There is a MS in the Chigi fonds in the Vatican Library containing different catalogues and bibliographies ; it dates from the end of the sixteenth century. The anonymous author of the *Auctores sive scriptores ex sacro ordine Eremitarum s. Augustini*, which runs from f. 125 - f. 144v, probably copied from Panfili who figures among the last authors with his *Chronica*. In the enumeration of Capgrave's works, however, he omits two items given by Panfili, namely ' Super 4 Evangelia ' and ' Super Epistolas Pauli '. He mentions Capgrave for the year 1425.

10 *Auctores sive scriptores ex sacro ordine Eremitarum s. Augustini*, VATICAN LIBRARY, MS Chigi R. II. 62, f. 135v.

Nothing new is to be found in —

11 ANGELO ROCCA, O. E. S. A. (1545-1620), *Bibliothecae theologicae et scripturalis epitome sive index* (Rome, 1594), pp. 253, 254.

Of Capgrave's works he mentions only ' In Danielem ', and he lists him among those authors who commented ' in totum Novum Testamentum '.

Much more interesting is the eulogium on Capgrave by —

12 JOHN PITS (1560-1616), *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus primus*, ed. W. Bishop (Paris, 1619), pp. 671-72 —

> Ioannes Capgravius, natione Anglus, patria Cantianus, ordinis eremitarum s. Augustini in monasterio Cantuariensi, S. Th. D. Oxon. et tandem in Anglia totius Augustinianae familiae Provincialis. Vir pietatis et eruditionis laudibus insignis, et teste Ios. Pamphilo, cui et multi alii astipulantur, omnium, qui unquam illius ordinis in Anglia fuerunt, doctissimus. Erat tum in sacris, tum in profanis litteris foelicissime versatus, accessitque ad praeclaras naturae dotes, tam diligens ingenii cultura, ut ei pares illa aetate perpaucos, superiorem vix omnino quemquam Anglia protulerit. Acer ingenio, solidus iudicio, clarus eloquio, subtilis disputator, elegans concionator, Philosophus acutus, Theologus profundus, in explicandis sacram scripturam clarus, perspicuus, dilucidus. His accessit

morum candor singularis, mansuetudo, benignitas, affabilitas, animi moderatio, sedatae passiones, prudentia, dexteritas, mira per omnia vitae integritas. Quarum virtutum titulis Deo et hominibus amabilis extitit. Singularem habuit patronum Humfredum Glocestriae Ducem, principem optimum, apud quem multum valuit gratia nec minus auctoritate. Erat enim illi a confessionum secretis, multa ad eum scripsit, et sub eius tutela patrocinioque sua pleraque in lucem emisit. Sed ex operibus ipsis videamus, quantum huic eximio Doctori debeat respublica litteraria. Non desunt qui affirmant eum in omnes et singulos libros sacrorum Bibliorum scripsisse commentarios omni eruditione refertos eosdemque fusissimos. Quicquid autem de eo sit, illud certe constat, eum maiorem utriusque instrumenti partem doctissimis explicationibus illustrasse, et pleraque sua praefato Duci suo optimo Mecaenati nuncupasse. Teste Pamphilo [16]), Linnae mortuus et sepultus est die duodecimo Augusti anno salutis reparatae 1484, Richardo tertio usurpatore per summum scelus Angliae regnum invadente.

In his enumeration of Capgrave's works Pits added several MSS existing in different libraries. He is also the first to mention *The chronicle of England*.

On Panfili equally depends [17]) —

13 Antonio Possevino, S. I. (1533-1611), *Apparatus sacer*, ii (Venice, 1606). 128-29.

In the same way Thomas Gratien (Gratianus) follows Panfili, but he adds a distichon at the end of his item [18]) —

14 Thomas Gratien, O. E. S. A. († 1627), *Anastasis Augustiniana* (Antwerp, 1613), pp. 108-09.

The well-known Nicholas Cruesen (Crusenius) has only a few lines —

15 Nicolaus Cruesen († 1629), *Monasticon Augustinianum* (Munich, 1623), p. 174 (= an. 1460) —

Angliam [ornavit] Ioannes Capgrave, alter Lyra nuncupatus, omnium quos produxit Anglia theologorum nobilissimus, Hen-

[16]) Cf. *Augustiniana*, v (1955). 438.

[17]) He has the same error concerning the commentary on *Ecclesiasten*. Panfili wrongly gives *in Ecclesiasticum*.

[18]) Cf. p. 440 of our biography.

rico Regi eiusque Fratri Humfrido clarissimus consiliarius, qui in studiis assiduus, plurima ac doctissima edidit volumina [19]).

16 AUBERT LE MIRE (Miraeus), 1573-1640, *Bibliotheca ecclesiastica* (Antwerp, 1639), p. 279,

mentions the folio edition of the *Nova Legenda Angliae* anno 1516.

In his list of Latin historians Gerard Vos (Vossius), who depends on John Pits, includes Capgrave. We have already dealt in our biography with his statement concerning Capgrave's death [20]).

17 GERARDUS VOS (1557-1649), *De historicis latinis libri iii* (Leyde[2], 1651), p. 633.

The first Augustinian biographer who consulted the Prior General's Registers and whose authority is still highly appreciated has to be considered —

18 TOMAS DE HERRERA, O. E. S. A. († 1656), *Alphabetum Augustinianum*, i (Madrid, 1644), 451.

He depends on Panfili and Pits, but corrects the latter's statement concerning the death of Capgrave. He also mentions Capgrave's studies at Cambridge.

> Ioannes Capgrave, Anglus, scriptor celeberrimus, Conventus Cantuariensis filius, in Registris Ordinis ann. 1422 et 1423 ad magisterium Cantabrigiae suscipiendum licentiatur. Erat Angliae Provincialis ann. 1453 et 1455. Fuit a sacris confessionibus Hunfrido Duci Glocestriae, Henrici V Anglorum Regis fratri. Linnae tandem Nordovolgiae oppidum die 12 Aug. an. 1484 ut Pitsaeum voluit ; vel potius an. 1464 ut Pamphilus ad annum 1458 affirmat, e vita decessit, et inter suos Augustinianos sepultus fuit. Vir sane immortali memoria dignus ; quem authores sic laudibus efferunt ut nullum fuisse ex Augustinianis scriptoribus, quos produxit Britannia, cum illo unquam per omnia conferendum dissertis verbis contendant.

19 JOHN COLGAN, O. F. M. († 1657?), *Triadis thaumaturgae seu divorum Patricii, Columbae et Brigidae trium veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae sanctorum insulae communium patronum acta*, ii (Louvain, 1647), 320 (= preface to the life of St Columba).

[19]) See also n. 45.

[20]) p. 438.

> Auctor tertiae vitae [i. e. s. Columbae] est Ioannes Capgravius in legenda Sanctorum Britanniae, qui floruit anno 1480, vel verius Ioannes Tinmuthensis monachus Benedictinus Anglus, qui floruit anno 1366 ex cuius Sanctilogio Capgravius omnia desumpsit, quae in illa legenda Londini anno 1516 impressa producit.

The next author to be mentioned also depends on Pits —

20 PHILIPPUS ELSEN (Elssius), O. E. S. A. († 1654), *Encomiasticon Augustinianum* (Brussels, 1654), p. 336.

He gives Capgrave the title of ' Beatus '.

Philippe Labbe (Labbeus) only lists the ' De illustribus viris O. E. S. A. ' —

21 PHILIPPE LABBE, S. I. (1607-1667), *Bibliotheca bibliothecarum* (Paris, 1664), p. 85.

In his description of the Austin Friars at Oxford

22 ANTHONY à WOOD (1632-1695), « *Survey of the antiquities of the City of Oxford* » *composed in 1661-6*, ed. A. Clark, ii (Oxford, 1890). 453,

has the following entry —

> John Capgrave, the most learned scholar of all Augustinians, as Leland attests. The titles of the books he wrot you may see in Balaeus, who with Pitsaeus speaks honorably of him.

23 LOUIS MORERI (1643-1680), *Le grand dictionnaire historique*, i (Lyons², 1681). 797

has a small item on Capgrave which he borrowed from Pits.

An important contribution to Capgrave's biography, though misleading, namely the distinction between Capgrave Sr and Jr [21]), was made by

24 LUIGI TORELLI, O. E. S. A. (1609-1683), *Secoli Agostiniani*, vii (Bologna, 1682). 314 (= an. 1485, n. 15).

He depends on Panfili, Pits, whose opinion on Capgrave's death he considers of more authority than that of Panfili, and Herrera.

25 MARTIN LIPEN (Lipenius), 1630-1692, *Bibliotheca realis theologica* (Frankfort, 1685), 2 vols.

[21]) Cf. p. 406 of our biography.

This work, not free from errors, is arranged according to subject-matter, so that the authors occur in different places. In the first volume Capgave is mentioned on —

p. 119 (= Augustinus), Ioh. Capgravius, Angl., *De illustribus Augustinianis*. Extat in Legendis Sanctorum Angliae. Lond. 1516. [This last in incorrect].

p. 486 (= Daniel), Ioh. Capgrave, Ord. August. Venet. 1463 [22]).

In the second volume Capgrave appears on —

p. 465 (= Pentateuch), Ioh. Capgrave, Anglus, Ord. August. in V Libr. Mosis, teste Gesnero.

p. 715 (= Sanctus), Ioh. Capgravii, *Legenda sanctorum Angliae*. Lond. 1516.

Wharton has a double reference to John Capgrave —

26 HENRY WHARTON (1664-1695), *Appendix ad Historiam litterariam clarissimi viri Gulielmi Cave* (Basle, 1720), p. 164.

After having reported the common notes of Capgrave's life, he adds several MSS of the works, as did Pits before him, but he also gives the numbers of the codices —

> Scripsit Catalogum sive Legendam sanctorum Angliae quae typis excussa prodiit Londini 1516, f. Historiam istam expilasse dicitur Capgravius ex ingenti ac pulchro admodum volumine eiusdem argumenti, quod in Bibl. Cottoniana [in the margin — sub Effig. Tiberii E. 1] MS asservatur. Alia etiam quam plurima partim historica, partim theologica, ingenii sui monumenta plane non contemnenda, post se reliquit. Imprimis vero in totam S. Scripturam commentatus esse dicitur... Ex his extant MSS Commentarii in Genesim, in Bibl. Orialensi cod. 20 ; in Acta Apostolorum, in Bibl. Baliolensi Ox., cod. 171 ; De symbolo, ibid. cod. 172 ; Historiam de inclytis Henricis omnibus, Regibus, Imperatoribus, Scriptoribus, aliisque ad Henricum VI Angliae Regem, MS in Bibl. Coll. S. Benedicti seu Corporis Christi Cantabrig. n. 296 vidi. Habetur eadem tacito tamen Capgravii nomine, in Bibl. Cottoniana sub eff. Tib. A. vol. 8. Extat ibidem MS sub eff. Vitelli D. 15, n. 4, Vita S. Gilberti autoris ordinis Sempringhamensis Anglice a Capgravio scripta.

The second reference is in —

27 HENRY WHARTON (1664-1695), *Anglia sacra*, ii (London, 1691). xix.

[22]) See also n. 37.

The section dealing with the life of Henry Spencer, bishop of Norwich, is taken from Capgrave's *De illustribus Henricis*. Wharton gives the list of the Henries and adds after the last one, Henry of Friemar —

> Ordinis Eremitarum S. Augustini cuius Ordinis ipse Capgravius in Anglia Provincialis fuit. Opus integrum epistola praemissa admodum prolixa Henrico VI Angliae Regi dicatur. In eiusdem vita Iohannes dicit se illo anno quo natus est iste (viz. 1422) quartum vel quintum sacerdotii sui annum egisse, et apud Londinum studiis tunc inbuisse. Obiit apd Lynnam in Norfolcia 1464, 12 Aug. authore Baleo, anno 1484 iuxta Pitsium. Mihi potior est Balei authoritas. Multa alia Capgravius scripsit a Baleo recensita. Ex his opus praecipuum de vitis Sanctorum Angliae, titulo Legendae Novae Sanctorum Angliae, tacito Authoris nomine prodiit Londini 1516.

28 Louis Ellies Dupin (1657-1719), *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, xii (Paris, 1702). 96

has only a few lines on Capgrave.

Gandolfo is the first biographer to style Capgrave a doctor of Cambridge ; he follows the statements of Herrera taken from the Registers of the Priors General. He depends mainly on Panfili, Wharton and Pits, but does not mention the *Chronicle* —

29 Domenico Gandolfo, O. E. S. A. (1653-1707), *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus... post Magnam Unionem ordinis eremitici usque ad finem Tridentini Concilii* (Rome, 1704). pp. 208-10.

An interesting contribution to Capgrave-bibliography, although nothing new is added, is that of —

30 Agostino Arpe, O. E. S. A. (c. 1660-1729), *Pantheon Augustinianum* (Genoa, 1709), pp. 233-37.

The item is composed of two parts, a metrical 'eulogium' and a prosaic ' chronologia '. Though not pointing out the different errors, we give here the ' eulogium ', because this book is very rare.

Beati Ioannis Capgavij professoris Oxoniensis.
Lemma

> Ioannis Anglorum eruditissimus Theologiam Oxonii docet, pietate unice excellit, Sophistarum nugas irridet, Angliae praefectura renunciatur. Ex Pamphilo, Pitseo, Gratiano, Herrera, Elssio ad annum 1484.

En vno tota in capite Anglorum facundia,
En tota in vno faecunditas Insulae.
Scientiarum Mare Ioannes,
Nescias an *à Terrà flumina ad Insulas,*
An à Caelo deduxerit lumina.
Sensu supra senes intelligens,
Malitià paruulus.
Ingenij messem, quam postremis in annis
Reddidit, in primis dedit.
Humana Oxonij discens,
Diuina docens ;
Claustro qualis esse deberet,
Scholas illuxit, antequam esset.
Discipulos magis probitate, quam litteris imbuens,
Artes reddidit liberales, dum pias fecit,
Pias fecit, dum reddidit liberas.
Aequè Arcana scripturarum describens, ac faciens
Nomen scriptis illustrauit, nomina scripta.
Nusquam humilior Sapientia,
Nusquam humilitas Sapientior visa est.
Emeritus in Caluariae schola discipulus
Totibus Auribus fuit, ac oculis ;
Et licet Auribus primo displicèret,
Placèret oculis,
Vtrisque complacuit ;
Cum nec pupilla, *in eo intuendo, taceret oculi,*
Nec timitus audiendo quiesceret aurium.
Saepe alta montium Venti concutant,
Olympus hic, quò, Caelo propinquior,
Eò ab auris remotior fuit.
Sensuum motus omnino rationis Imperio continens,
Nullius motum effraenam,
Nullius contumax sensit obsequium.
Ardentissime quemque diligere,
Diligi ardentius ;
Haec illi imperandi peritia fuit.
Dilectus Domini timori non subditus,
Eidem omnes *Amori*
Militare crediderat Filios.
Obsequio singulos, lenitate, prudentià corrigens,
Se omnium seruum,
Omnes sui Domesticos fecerat.
Ita non habes, quà melius scriberet, vel doceret,
Doctrinà aequè *grauis*, ac scriptis occubuit
1484.
Pauper argentum si spectes ;
Imò Diues si Sapientiam.

After the list of some of Capgrave's works he adds —

> Anglia me Veterum gazas congessit in vnum
> Ergo meo GRAVIVS non habet illa CAPVT.

31 CASIMIR OUDIN (1638-1717), *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, ii (Leipsic, 1722), cols. 2595-96.
His account is almost the same as Wharton's.

32 JACQUES LE LONG (1665-1721), *Bibliotheca sacra*, ii (Paris, 1723). 666 gives nothing new. He enumerates a few works.

By far the most important biographer of the 18th century, not only for Capgrave, but for every early English writer, is the protestant successor of John Lowe, O. E. S. A. to the see of St Asaph —

33 THOMAS TANNER (1674-1735), *Bibliotheca britannico-hibernica : sive De scriptoribus, qui in Anglia, Scotia et Hibernia ad saeculi XVII initium floruerunt* (London, 1748), pp. 152-53.

In the long title of this work Tanner declares that he ' non tantum scriptores quam plurimos, a Lelando, Baleo, Pitseo, et aliis praetermissis, e codicibus MSS nunc primum in lucem protulit ; sed notis etiam uberioribus, tum omissa supplevit, tum parum fideliter tradita correxit et illustravit '. And he adds — ' opus utilissimum et XL annorum studio ac industria elaboratum '.

It is the merit of Thomas Tanner that he did not slavishly copy earlier biographers of Capgrave. He himself examined the manuscripts preserved in different libraries. For Capgrave he gives Leland's eulogium and adds fresh material. Moreover he discovered a MS which he calls MS Gresham 168 [23]), without mentioning its author or its title, which ' eum [i. e. Capgrave] apud Linum in Norfolcia natum fuisse asserit ', though he styles him ' Cantianus ', as did Bale and others. He also records that Capgrave in the dedicatory epistle of the *Chronicle* styles himself ' a pore frere of the Heremites of St Austin in the convent of Lenn '.

Tanner says that, according to Bale, Pits and Wharton, Capgrave took his degree in divinity at Oxford, but at the same time he tells us that Capgrave in the beginning of the *Life of St Gilbert* refers

[23]) This is supposed to be *The life of St Katharine*, now B. M., MS Arundel 168.

to his opponency at Cambridge. For Capgrave's career as Provincial Tanner refers to Kennett's *Parochial Antiquities* [24]).

From Tanner's list of Capgrave's works we single out those to which he added details.

Commentarius in Pentateuchum lib. v, ' Arduum namque et supra vires est ' [25]). Comment. in Genesim extat MS in Coll. Oriel Ox. num. 32. Codex autograph. [1437-1438]. Pr. ep. ded. ' Gloriosissimo christianae fidei defensori ', etc... Hunc librum, uti etiam Comm. Capgravii super Exodum et Regum libros academiae dedit dux Humfridus A. 1443, Reg. Ff 67b.

In libros Regum lib. iv, ' Quod in Regnorum libris '. Fuit olim in duobus voluminibus in bibl. Augustinensium Cantabr. Leland, Collect., iii, 12.

In acta Apostolorum, lib. i. Pr. prol. ' Reminiscor, sancte antistes, quanto '. Pr. lib. ' Primum quidem sermonem '. MS Langb. in bibl. Baliol. Oxon. 171. Hunc cod. dedit coll. Bal. Gulielmus Graius, ep. Elien., is nimirum, cui auctor haec opera sua inscripsit et videri potest hoc exemplum fuisse autoris autographum.

Symbolum fidei [Tanner adds — Symbola, non Symbolum, quia expositio est super xix symbola], lib. iii, ' Quoniam psalmographus ait '. MS in Baliol. 172 ex dono Gulielmi Graii Eliens. episcopi [26]).

Vita divi Augustini — De sequacibus eiusdem. MS Lel. Trin. Meminit auctor noster Vitae s. Augustini a se conscriptae in vernaculo in principio ante tract. Vitae s. Gilberti. MS Cotton. Vitell. D. xv. 4. Nullum sub hoc titulo librum habent Bal. et Pits. sed cognati argumenti, viz. De sequacibus D. Augustini, lib. i, ' Testatur Graecorum ille eloquentissimus '. De ill. viris ordinis s. Augustini, lib. i.

De nobilibus Henricis, lib. iii, ' Henrico Dei gratia regi Angliae, etc. Omnipotens '. MS in bibl. Coll. Corp. Chr. Cantabr. v, 1 ; Cotton. Tib. A. 8 [27]).

Chronicorum lib. i iuxta Pits. in bibl. C. C. Chr. Cantabr. In MS Norwic. More xl, ita — Abbreviationes Chronicorum ab orbe condito ad A. D. 1417 (Anglice), lib. i. Pr. ded. regi Edw. iv — ' It is sumwhat divulgid in this lond, that '. Videtur esse autogr. et continet p. 204, fol.

Transtulit in sermonem Anglicum Vitam s. Gilberti autoris ordinis Sempringham. Pr. ded. domino Nic. Resby ord.

[24]) Cf. our biography, p. 428.

[25]) Tanner assembles the five books, as Leland did before him, and gives the *incipit* of the commentary on Genesis.

[26]) Tanner enumerates here the 19 symbols. Cf. our biography, p. 433.

[27]) The list of the Henries is appended. Cf. *ibidem*, p. 417, note 72.

Sempr. mag. — ' Now withinns few dayes was notified '. MS Norwic. More xl ; Cotton. Vitell. D. xv. 4.

Vitam s. Catharinae, lib. v (Carm. Angl.). Pr. Prol. — ' A Jhu Criste crown of maydens alle '. MS Gresham 396. Citatur haec Vita a scriptore coaevo Osb. Bokenam in Vita huius sanctae [28]).

34 JOHANN ALBERT FABRICIUS (1668-1736), *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, i (Hamburg, 1734). 912-13, adds nothing new [29]).

Likewise depending on former biographers is —

35 CHRISTIAN GOTTLIEB JÖCHER (1694-1758), *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, i (Leipsic, 1750), col. 1614.

In what was the century of great bibliographies — the eighteenth century — the best bibliography of Augustinian writers also appeared —

36 JOHANN FELIX OSSINGER, O. E. S. A. († 1767), *Bibliotheca Augustiniana historica* (Ingolstadt, 1768), pp. 200-02.

Though he mentions Tanner and Wharton among his sixteen sources, he copies the list of Capgrave's works chiefly from Panfili — hence he omits the English works.

The Augustinian historian Xystus Schier, Austrian by birth, made annotations on Gandolfo [30]). These are preserved in an autograph MS in the National Library in Vienna and in a copy in the Bibliotheca Angelica, Rome [31]). By courtesy of Father Benignus van Luijk, O. E. S. A. we were allowed to use the photostats he made from the original, which we have collated with the Angelica MS.

37 XYSTUS SCHIER, O. E. S. A. (1727-1772), *Adnotationes in Dominici Antonii Gandolfi dissertationem de ducentis Augustinianis scriptoribus*. VIENNA, Nazional Bibliothek, MS Palat. 7238, fasc. 16, ff. 135v-136 —

Ioannes Capgravius. Rosweydus apud Solerium in Martyro-

[28]) See our biography, p. 416, note 71.

[29]) The Italian edition by Giovanni Domenico Mansi, i (Padua, 1754). 331 does not differ from the original.

[30]) See n. 29.

[31]) MS 353, n. 5, pp. 191-289. Capgrave occurs on pp. 250-51.

logio Usuardi ad 4 febr. erronee Carmelitam appellat [32]). Hieron. Pez Benedictinus Mellicensis in dissertatione secunda praevia ad acta S. Colomanni M. [33]) [eum] male [appellat] Ministrum Provincialem, cum hic nominandi mos solum fratribus ordinis Minorum proprius sit; deinde provocat in vita S. Fiacrii edita a Ioan. Capgravio anno Christi//1516. ubi videtur eum adhuc viventem sistere et praeterea hanc vitam separatim editam asserere, quae tamen solum in legenda cum aliis prodiit. Caeterum in hac collectione plurimas vitas inseruerunt actis suis Hagiographi Antverpienses, aut saltem ad eum appellarunt. Extant eae *Vitae Sanctorum Angliae collectore Ioanne Capgravio* MS in Bibl. Cottoniana in cuius catalogo pag. 76 vitae contentae ordine alphabetico recensentur.

Liber Fratris Ioannis Ordinis Fratrum Heremitarum S. Augustini ad R. Henricum Regem Angliae de laudibus eorum qui nomen Henrici sortiuntur, in tres partes divisus in quarum prima agitur de sex Henricis Imperatoribus ; in secunda de sex Regibus Angliae Henricis, in tertia, de huius nominis duodecim illustribus viris tot orbe dispersis. Ultimus est Henricus de Vrimaria noster. Cum picturis eorundem. MS in Cottoniana.

The life of Gilbert, Founder of the order of Sempringham, translated by Frere John Capgrave, 1432 in old English. MS ibidem [34]).

f. 149v (MS Angelica, p. 275) *Addenda* —

Ioannis Capgrave ord. S. Augustini super Danielem lib. i. Venetiis 1463. Ita quidem Lippenius in Bibl. Theol., sed fides penes authorem [35]).

Depending on Panfili, Pits and Dupin is —

38 CHARLES RICHARD, O. P. (1711-1794) - JEAN GIRAUD, O. P. (circa 1770), *Bibliothèque sacrée*, vi (Paris, 1822). 44.

The next numbers similarly have nothing special and contain small items on Capgrave —

39 ROBERT WATT (1774-1819), *Bibliotheca britannica*, i (Edinburgh, 1824). 191-w.

[32]) *Martyrologium Usuardi monachi*, ed. J. B. Du Sollier (Venice, 1745), p. 84 (= 4 Febr. ad vitam s. Gilberti Sempringhamensis).

[33]) Printed at Krems, 1713. This book was not available to us for checking.

[34]) Cf. *Augustiniana*, v (1955). 424, note 96.

[35]) See n. 25.

40 *Biografía ecclesiastica,* iii (Madrid, 1850). 341-42.

41 *Nouvelle biographie générale*, dir. Jean Chrétien Hoefer, viii (Paris, 1854). col. 575.

42 ROBERT CHAMBERS (1802-1871), *Encyclopaedia of English literature*, ed. D. Patrick, rev. J. Liddell Geddie, i (London, 1927). 89-90.

The latter gives, after the life and works of Capgrave, three parts of the *Chronicle* dealing with Wyclif to prove that ' in the style the Chronicle is simple, but eminently lacking in rhythm, vigour, or variety '.

It is through the Rev. Francis Charles Hingeston that Capgrave has received his due place among mediaeval writers. Notwithstanding his uncritical editions of *The chronicle of England* and the *Liber de illustribus Henricis* [36]), both edited in the Rolls Series, Hingeston has the merit of having made Capgrave known to scholars of mediaeval history and literature.

Biographical notes on Capgrave, taken from his works [37]), and a list of the works themselves with many interesting additions are in —

43 FRANCIS CHARLES HINGESTON (1833-1910), ' Introduction ' to *The chronicle of England by John Capgrave* (London, 1858), pp. ix-xxix.

Hingeston discovered autograph fragments of *Ye solace of pilgrimes*, called by him ' Guide to the antiquities of Rome ', which had been bound up as fly-leaves with two MSS of Capgrave's Commentary on the Creeds [38]). He published these fragments, comprising four leaves, as Appendix iv to *The chronicle of England*, pp. 357-66. As a result of this discovery Hingeston was able to add a new

[36]) Cf. A. POTTHAST, *Bibliotheca historica medii aevi*, i (Graz[2], 1954). 185; Ch. GROSS, *The sources and literature of English history from the earliest times to about 1485* (London, 1900), p. 271 (= n. 1731).

[37]) On p. xii of the Introduction to *The chronicle of England* Hingeston states concerning Capgrave's works —

> ... the writings of Capgrave are very numerous; and as in his own day they obtained for him the proud distinction of being esteemed one of the most learned men of the time, so now the few of them which remain to us are his greatest and most enduring monument, and will ever keep alive the memory of his fame, as they amply reflect his character, and almost render unnecessary the description of his life which we naturally desire to obtain, but search for in vain in the pages of his contemporaries.

[38]) Oxford, Balliol College, MS 190, and All Souls College, MS 17.

item to the list of Capgrave's works — only the title had to be changed when half a century later the Oxford copy was discovered [39]).

44 GIUSEPPE LANTERI, O. E. S. A. (1820-1886), *Postrema saeculi sex religionis Augustinianae*, ii (Tolentine, 1859). 85-87,

assembles what biographers before him reported ; he was not aware of the publications of Hingeston and the corrections made by Tanner and others regarding Capgrave's birthplace and death.

In 1890 the *Monasticon* of Cruesen [40]) was published anew with additions by Lanteri, taken from Elssius and Ossinger. It also fails to take Hingeston's work into account.

45 *Nicolai Crusenii, O. E. S. A. pars tertia Monastici Augustiniani... cum additamentis P. Iosephi Lanteri*, i (Valladolid, 1890). 493.

A very good biographical sketch and an ample description of Capgrave's principal works is given by —

46 BERNHARD TEN BRINK (1841-1892), *Geschichte der Englischen Literatur*, ed. A. Brandl, ii (Strasbourg^2, 1912). 368-72.

The following are some quotations concerning Capgrave's character —

> Bruder Johannes, wie er sich selber gewöhnlich nennt, war Doktor der Theologie, ein gelehrter Herr, ein guter Mönch, ein guter Provinzial, ein sehr orthodoxer, eifriger Katholik, zugleich aber ein warmer Patriot und ein guter Mensch, der nur, wo die Rede auf Wyclif oder Sir John Oldcastle kam, recht bitter und ungerecht werden konnte. (p. 368)
>
> Uebrigens war Capgrave in seiner Sphäre recht scharfsinnig, von gesundenen Menschenverstand, ein geschickter Kompilator, der zwar in historischen Dingen, welche ihm ferner liegen, gelegentlich arge Konfusion anrichtet, sich auch bisweilen durch loyalen Eifer zu sehr hinreissen lässt, in ganzen aber den Eindruck eines klaren, massvollen Kopfes, eines ehrlichen Menschen, eines zuverlässigen und vielfach wohlunterrichteten Gewährsmannes macht. (p. 369)
>
> Volle Anmerkung verdient anderseits Capgraves Wahrheitsliebe und seine objektieve Betrachtungsweise, die ihn nur dort im Stich lässt, wo er von Ketzereien und ihren Verbreiter zu reden hat. (p. 372)

[39]) Cf. our biography, pp. 420-23.

[40]) See n. 15.

In the most important French encyclopaedia Capgrave is not omitted —

47 *La grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts,* ix (Paris, [c. 1890]). 172.

In our biography we have already given a critical note [41]) on —

48 FREDERIC JAMES FURNIVALL (1825-1910), ' Introduction ' to *The life of St Katharine of Alexandria,* ed. C. Horstmann (London, 1893), pp. v-xlvi.

Nevertheless his contribution is important.

49 HUGO HURTER, S. I. (1832-1914), *Nomenclator literarius theologiae catholicae,* ii (Innsbruck[3], 1906). col. 948,

mentions the editions of the *Chronicle* and the *Liber de illustribus Henricis,* but apparently did not see them, for in the small ' curriculum vitae ' of John Capgrave he repeats the old mistakes.

50 CARL HORSTMANN (born 1851), ' Introduction ' to the *Nova Legenda Anglie,* i (Oxford, 1901). lxvii-lxviii.

The author presents a short survey of Capgrave's life and works and discusses his authorship of the *Nova Legenda* [42]).

51 ULYSSE CHEVALIER (1841-1923), *Répertoire des sources historiques du Moyen Age... Bio-bibliographie,* i (Paris[2], 1905). col. 774

has an ample bibliography.

The best biographical notes and most complete list of Capgrave's works has been published by Sir Edward Maunde Thompson in —

52 Dictionary of National Biograpy, iii (London, 1908). 929-31.

In the century of encyclopaedias, as the twentieth seems to be, John Capgrave has been accorded a more or less important place according to the aim of the editors. So we found him in —

53 *The Catholic Encyclopedia,* ii (New York, 1908). 308
by Edwin Burton.

54 *Enciclopedia Universal Illustrada,* xi (Barcelona, [c. 1910]). 443.

[41]) See our biography, pp. 439-40.

[42]) *Ibidem,* p. 436, note 142.

55 *Lexikon für Theologie und Kirche*, ii (Freiburg, 1931). col. 740 by Ferdinand Lang, O. E. S. A.

56 *The Encyclopaedia Americana*, v (New York, 1938). 553.

57 *Enciclopedia Ecclesiastica*, i (Milan, 1942). 593-94.

58 *Encyclopaedia Croatica*, iii (Zagreb, 1942). 602. by Rudolf Filipović.

59 *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, xi (Paris, 1949), cols 855-56 by E. van Cauwenbergh.

60 *Enciclopedia Cattolica*, iii (Vatican City, 1949). col. 662 by David Gutierrez, O. E. S. A.

61 *De Katholieke Encyclopedie*, vi (Amsterdam², 1950). col. 762 by Alypius van den Born, O. E. S. A.

62 *Encyclopaedia Britannica. A new survey of universal knowledge*, iv (London, 1955). 792.

63 *British Universities Encyclopaedia*, ed. D. Patrick and W. Geddie, ii (London, s. d.). 754.

In addition Capgrave is mentioned by —

64 Sir PAUL HARVEY (born 1869), *The Oxford Companion to English Literature* (Oxford², 1938), pp. 136-37, and

65 GEORGE SAMPSON (born 1873), *The concise Cambridge history of English Literature* (Cambridge, 1945), p. 95.

In *Tagastan*, a publication of the students of Augustinian College, Washington, D. C., has been printed a biography of John Capgrave, which is the fruit of the Augustinian History Club at St Mary's Hall, Villanova. Though not perfect because of lack of information, it is heartening testimony to actual interest in the history of the Augustinian Order.

66 DAVID BRIMSON, O. E. S. A. (born 1916), 'John Capgrave, O. S. A.' in *Tagastan*, ix (1946). 106-113.

The second edition of *The Cambridge History of English Literature* mentions Capgrave in vol. ii, chapter xii — 'English prose in the fifteenth century', by Miss A. D. Greenwood. She records Capgrave's most famous writings and concludes —

> ... he was extremely orthodox, violently abusive of Wyclif and Oldcastle, an apologist of archbishops, yet, like other chroniclers restive under the extreme demands of the papacy.

67 *The Cambridge History of English Literature*, ii (Cambridge², 1949). 287.

In vol. iii (Cambridge[2], 1949). 440, Capgrave is mentioned in chapter xx — ' The language from Chaucer to Shakespeare ', by J. W. H. Atkins. The author speaks of the use of the vernacular in the fifteenth century. About Capgrave he says —

> It [i. e. the English language] also came to be generally regarded as the language of literature, as is seen when Gower forsakes French and Latin to write in English, and when Capgrave (1462) compiles what was the first chronicle in English since the Conquest.

The bibliography has been omitted in the second edition and the editor refers to the original edition published in 1908. For Capgrave see — vol. ii (Cambridge, 1908). 479-80.

In his *Repertorium biblicum medii aevi* Fr. Stegmüller enumerates Capgrave's commentaries on the books of the Bible. He gives the *incipit* and *explicit* only of the commentary on Genesis and the Acts of the Apostles. The latter he mentions twice which is apparently an error substituting the second citation for the commentary on the Apocalypse which is not enlisted.

68 FRIDERICUS STEGMÜLLER (born 1902), *Repertorium biblicum medii aevi*, iii (Madrid, 1951). 264-65 (= n. 4283-4304).

In his *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (Würzburg, 1947) he does not report Capgrave's commentary, because only existing MSS are enlisted.

APPENDIX

1. *Edited works*

The following authors list Capgrave's edited works —

69 WILLIAM THOMAS LOWNDES (1798-1843), *The bibliographer's manual of English literature*, ed. enlarged by H. Bohn, i (London, 1858). 368, for *The chronicle of England*, and iii (London, 1860). 1333, for the *Nova Legenda Anglie*.

70 JACQUES CHARLES BRUNET (1780-1867), *Manuel du libraire et de l'amateur des livres*, i (Berlin[5], 1922). cols. 1560-61.

71 THOMAS DUFFUS HARDY (1804-1878), *Descriptive catalogue of materials relating to the history of Great Britain and Ireland to the reign of Henry vii*, i (London, 1862). 736-38.

72 JOHANN GEORG GRAESSE (1814-1885), *Trésor des livres rares et précieux*, iii (Berlin[3], 1922). 41-42.

73 SAMUEL AUSTIN ALLIBONE (1816-1889), *A critical dictionary of English literature and British and American authors*, i (Philadelphia, 1877). 336 — the *Nova Legenda* only.

74 AUGUST POTTHAST (1824-1890), *Bibliotheca historica medii aevi*, i (Graz[2], 1954). 185-86.

75 CHARLES GROSS (1857-1909), *The sources and literature of English history from the earliest times to about 1485* (London, 1900). 85 (= n. 604) — *Nova Legenda Anglie*, and pp. 271-72 (= n. 1731), for the *Chronicle* and the *Henries*.

76 ALFRED WILLIAM POLLARD (1859-1944) - GILBERT RICHARD REDGRAVE (born 1844), *A short-title catalogue of books printed in England, Scotland and Ireland, and of English books printed abroad, 1475-1640* (London, 1926), p. 100 (= n. 41601-2) — *Nova Legenda Anglie*.

77 *The Cambridge Bibliography of English Literature*, ed. F. W. Bateson, i (Cambridge, 1940). 260,

which also has — *The life of St Katharine* (1896), *The lives of St Augustine and St Gilbert of Sempringham and a Sermon* (1910), and *Ye solace of pilgrimes* (1911).

2. *Reviews*

Two excellent reviews of the unique edition of *Ye solace of pilgrimes* have appeared in —

78 *The English Historical Review*, xxvii (1912). 777-79 by G. McN. RUSHFORTH.

79 *Berliner Philologische Wochenschrift*, xxxiv (1914). cols. 526-28 by CHRISTIAN HUELSEN.

The latter closes his criticism thus —

> Die Publikation bereichert in erfreulicher Weise unser Quellenmaterial über das Rom des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance.

3. *Studies*

Hingeston's edition of *The chronicle of England* provoked the following comment —

80 ' Gleanings from an old English chronicle ', in *The new monthly*

magazine, ed. William Harrison Ainsworth, 116 (London, 1859). 344-47.

The anonymous contributor is no friend of Rome. He picks some passages out of the Chronicle where Capgrave scarifies the evils of his time especially regarding the interferences of the Popes with the internal affairs of England. He wishes to prove thereby that Capgrave, although living a century before the Reformation broke out, totally belonged to Protestantism. The next two quotations show the partiality of the author —

> ... he [i. e. Capgrave] had a great horror of heretics and of course, could not have written the history of his country without indulging himself in an occasional fling at them. But in this he appears only in his ecclesiastical character ; as a man, he was a thorough Briton, and hated popes and cardinals, and all manner of foreign interferers whatsoever, with a bitter hatred. (p. 344)
>
> These accounts of mediaeval popery cannot be set aside as Protestant exaggerations, seeing they are the work of ' a pore Frere of the Heremites of Seynt Austyn in the Convent of Lenne ', who died nearly a century before the Reformation was accomplished... we have got rid of the Pope, and only allow him to play at bulls and censures now, but we have not got rid of our old brave spirit. (p. 346) [43])

An important philological contribution to Capgrave-bibliography was made by —

81 WILHELM DIBELIUS (1876-1931), *John Capgrave und die englische Schriftsprache*. A dissertation presented to Friedrich Wilhelm Universität (Berlin, 1899).

On the same subject but more extended —

82 WILHELM DIBELIUS (1876-1931), ' John Capgrave und die englische Schriftsprache ', in *Anglia*, xxiii (1900). 153-94 ; 323-75 ; 427-72, and xxiv (1901). 211-63 ; 269-308.

One may find some biographical notes in xxiii (1900). 154-56.

For Capgrave's *Life of St Augustine* (an adaptation of the *Vita s. Augustini* by Jordanus of Saxony, O. E. S. A.), see —

83 RUDOLPH ARBESMANN, O. E. S. A. (born 1895), ' Jordanus of Saxony's Vita s. Augustini, the source for John Capgrave's Life of St Augustine ', in *Traditio*, i (1943). 341-53, and

[43]) Cf. ten Brink's opinion in this question, n. 46. See also n. 67.

84 GEORGE SANDERLIN (born 1915), ' John Capgrave speaks up for the Hermits ', in *Speculum*, xviii (1943). 358-62.

The metaphor of St Augustine as a hammer against the heretics occurs twice in the writings of John Capgrave. Sanderlin believed Capgrave was the inventor of this expression. This opinion has been refuted by —

85 RUDOLPH ARBESMANN, O. E. S. A. (born 1895), ' The « Malleus » metaphor in medieval characterization ', in *Traditio*, iii (1945). 389-92.

4. *Anthologies*

Part of *The chronicle of England* has been printed in —

86 *The Oxford Book of English Prose*, ed. Sir Arthur Quiller-Couch (Oxford, 1940), pp. 17-18 (= n. 14).

Extracts from *Ye solace of pilgrimes* with reference to topographical aspects of Rome, together with an Italian translation, may be found in —

87 *Codice topografico della Città di Roma*, a cura di Roberto Valentini e Giuseppe Zucchetti, iv (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 91, Rome, 1953). 325-49.

The introduction, which contains an analysis of the sources used by Capgrave in writing his book, occupies pp. 325-29.

5. *Miscellaneous*

a. Capgrave as a student at Cambridge

88 JOHN VENN (1834-1883) - JOHN ARCHIBALD VENN (born 1883), *Alumni Cantabrigienses*, part I, vol. i (Cambridge, 1922). 290 —

> Capgrave, John, Augustinian friar, said (Tanner, *Bibl. Brit.*) to have studied at C. Born at Lynn, Norfolk, Apr. 21, 1393. Ord. priest, c. 1417. D. D. Provincial of his order in England. Author of numerous theological works. Died at Lynn, Aug. 12, 1464.

b. Capgrave as a man of letters

Some references are to be found in —

89 THOMAS WARTON (1728-1790), *History of English poetry from*

the twelfth to the close of the sixteenth century, ed. W. Carew Hazlitt, iii (London, 1871). 48-49 —

mainly on the *Commentarius in Genesim* ; a description of MS Oriel 32 is also given. In the notes Thomas Park has something on *The life of St Katharine* and the *Nova Legenda Anglie*.

90 RICHARD WÜLKER (1845-1910), *Geschichte der Englischen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart* (Leipsic, 1896), pp. 175-76,

concerning the *Chronicle*.

91 GERTRUDE ROBINSON (born 1876), *In a mediaeval library. A study in pre-Reformation religious literature* (London, 1918), pp. 65-66.

92 HANS HECHT (born 1876) - LEVIN SCHÜCKING (born 1878), *Die Englische Literatur im Mittelalter* (Handbuch der Literaturwissenschaft, 20, Wildpark-Potsdam, 1930), p. 180, regarding the Genesis-commentary.

A few notes on the *Chronicle* and the *Henries* may be found in —

93 CHARLES LETHBRIDGE KINGSFORD (1862-1926), *English historical literature in the fifteenth century* (Oxford, 1913), pp. 38, 39, 50, 149, 169.

and in —

94 GEORGE PHILIP KRAPP (1872-1934), *The rise of English literary prose* (New York, 1915), pp. 386-87.

Capgrave's sermon on the Orders living under the rule of St Augustine [44]) is mentioned in —

95 GERALD ROBERT OWST, *Preaching in medieval England, an introduction to sermon manuscripts of the period c. 1350-1450* (Cambridge, 1926), p. 50.

Capgrave's English works, excluding *Ye solace of pilgrimes*, are mentioned in —

96 *The Oxford English Dictionary. Supplement* (Oxford, 1933), ' A list of books quoted in the Oxford English Dictionary ', p. 13.

97 AUBREY GWYNN, S. I., *The English Austin Friars in the time of Wyclif* (London, 1940), p. 280 —

has a small but good note on Capgrave.

[44]) See our biography, pp. 424-25.

98 HENRY STANLEY BENNETT (born 1889), *Chaucer and the fifteenth century* (Oxford, 1947),
p. 152 — a few biographical notes and *The life of St Katharine.*
p. 186 — *The life of St Gilbert* and the *Chronicle.*
p. 200 — *Ye solace of pilgrimes.*
p. 267 (= Bibliography) — Works and editions.

99 *A History of English Literature from Chaucer to the end of the nineteenth century*, ed. John Buchan (London[10], 1948), p. 55 — Capgrave is bracketed with Pecock and Fortescue —

> Capgrave, Pecock and Fortescue wrote chiefly in Latin. The few books they wrote in English had some particular objects, controversy or propaganda, but though they aimed at plainness, force, and breath of appeal, they did not wholly shake off the cumbrous habits of style ingrained in men accustomed to think and write in Latin.

100 DAVID KNOWLES, O. S. B. (born 1896), *The religious Orders in England*, ii (Cambridge, 1955). 276 — mentions Capgrave in his chapter ' Literary work at the end of the Middle Ages '.

c. Capgrave and Humphrey, duke of Gloucester

101 KENNETH HOTHAM VICKERS (born 1881), *Humphrey, duke of Gloucester* (London, 1907), pp. 385-87.

102 BERTHOLD ULLMAN (born 1882), ' Manuscripts of Duke Humphrey of Gloucester ', in *Studies in Italian Renaissance* (Storia e Letteratura, raccolta di Studi e Testi, 52, Rome, 1955), pp. 345-55 — originally published in *The English Historical Review*, lii (1937). 670-72.

d. Capgrave and King Henry VI

103 FRANCIS AIDAN Cardinal GASQUET (1846-1929), *The religious life of King Henry VI* (London, 1923), pp. 50-52 — quotes Capgrave in his chapter ' Testimony of contemporaries as to Henry's personality and character ' [45]).

[45]) In the Italian translation *La vita religiosa di Re Enrico VI* (Florence, 1924), pp. 47-48.

e. Capgrave and Rome

104 GEORGE BRUNER PARKS (born 1890), *The English traveler to Italy, i, The Middle Ages to 1525* (Storia e Letteratura, raccolta di Studi e Testi, 46, Rome, 1954). 350, 588, 592, 596-99.

f. Capgrave's Life of St Norbert

105 CORNELIUS JAMES KIRKFLEET, O. Praem. (born 1881), *The White Canons of St Norbert. A history of the Premonstratensian Order in the British Isles and America* (West de Pere, Wisc., 1943), p. 121.

106 HOWARD MONTAGU COLVIN, *The White Canons in England* (London, 1951), pp. 322-23.

g. Capgrave as Provincial

Regarding the two charters which treat of the Austin friary at Oxford [46]), see —

107 WHITE KENNETT (1660-1728), *Parochial Antiquities*, ed. B. Bandinel, ii (Oxford, 1818). 399-401.

108 ANTHONY à WOOD (1632-1695), « *Survey of the antiquities of the City of Oxford* » *composed in 1661-6*, ed. A. Clark, ii (Oxford, 1890). 454-55.

109 *The Boarstall cartulary*, ed. H. E. Salter (Oxford, 1930), pp. 223-24.

h. Capgrave as hagiographer

In an article in the *Civiltà Cattolica* on ancient and modern hagiography the anonymous contributor mentions four famous hagiographers of the fifteenth century, including John Capgrave —

110 ' L'agiografia antica e moderna ', in *La Civiltà Cattolica*, serie iii, vol. 7 (Rome, 1857). 163 —

> Finalmente non sono da tacersi nel secolo xv i nomi del Camaldolese Ambrogio fiorentino [47]), dell'Agostiniano Giovanni Capgrave inglese, del celebre Abate Benedettino Giovanni

[46]) Cf. our biography, pp. 428-30.

[47]) Died in 1439.

Tritemio alemanno e di Bartolomeo Sacchi italiano [48]), più noto sotto il nome del Platina, i cui lavori biografici e storici appartengono in tutto o in gran parte all'agiografia.

With regard to the *Nova Legenda Anglie* see —

111 CHARLES PLUMMER (1851-1927), *Vitae Sanctorum Hiberniae*, i (Oxford, 1910). xvi, xxxix, lii-iii, lxxiv.

Alberic DE MEIJER, O. E. S. A.

(*To be continued*).

[48]) 1421-1481.

Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S. A.

(1507-1584)

A Study of His Life and His Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico

(*continuation* *)

CHAPTER VI

The Position of Alonso de la Vera Cruz in the Conflict

His leadership among the Religious

In the last chapter we have already seen something of the position of Fray Alonso in the disputes between the religious and the Hierarchy, especially as represented by the Bishops of Mexico City and Michoacán, Alonso de Montúfar and Vasco de Quiroga. In all the conferences held by the religious Vera Cruz was on hand either as major superior or as a competent and trusted advisor ; he was also a member of the commission that went to Spain in 1562. This present chapter will show that Vera Cruz was the chief spokesman of the friars and, along with his friend the Franciscan Juan Focher, he was the authority upon whom the religious relied for the defense of their position [402]). Although both men enjoyed an equal prominence

*) See *Augustiniana*, V (1955), 52-124, 241-267, 362-399.

[402]) EGAÑA, *op. cit.*, p. 93. Both men were learned in theology and canon law, and both wrote around the same time, that is, between 1555 and 1570. Although, in fact, Vera Cruz wrote a few years earlier than Focher, and they were close friends, Fr. Egaña points out that there is no evidence to indicate that Focher depended upon Vera Cruz. And in the question of the theory of the Royal Vicariate, Egaña calls Focher the father of the theory because his works were published, while the writings of Vera Cruz on that subject were not. The reason why they were not published will appear later in this chapter.

On Juan Focher, cf. GARCÍA ICAZBALCETA, *Biografías*, II, 248 ff.

for their writings on the question of privileges, Vera Cruz provided greater leadership by reason of the fact that he twice held the office of major superior (1548-51 and 1557-60) during the development of these disputes, and he was the most outstanding professor at the University of Mexico at that moment. For his share in the business, Fray Alonso especially earned the attention and opposition of Archbishop Montúfar, who, as we shall see, cited him before the Inquisition in Spain.

The widespread influence of Vera Cruz was exercised through his lectures in the University, his published work on the Sacrament of Matrimony, *Speculum Coniugiorum*, and his two unpublished works, *Relectio de decimis* and *Apologia pro religiosis*. The last mentioned, even though never put into print, was widely circulated among the missionaries of Mexico[403]). These last two works in particular were a complete and unconditional denial of the episcopal authority to interfere in any way in the work of the religious orders. They illustrate the mentality of the religious and explain why the friars were so independent and uncompromising in their relations with the Hierachy. Another similar, but much later, writing by Vera Cruz is the long letter he sent to Domingo de Salazar, first Bishop of Manila, in 1583. This letter, a reply to one sent by the Bishop, is a defense and explanation of the privileges of the religious. It too enjoyed a wide circulation and can be found incorporated in a number of chronicles [404]). The fact that Bishop Salazar, who was a Dominican, addressed his appeal to Fray Alonso again testifies to the prominent position of Vera Cruz and the confidence placed in his opinions.

He himself tells us, in one of the above works, why he took it upon himself to become engaged in these disputes [405]). He said that, while he did not consider himself an authority, he believed himself

[403]) García Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. 86-87. He quotes Grijalva, fol. 188v.

[404]) Juan Francisco de San Antonio, *Chrónicas de la apostolica provincia de S. Gregorio de religiosos descalzos de N. S. P. Francisco en las islas Philipinas, China, Japon, etc.*, Part I (Sampaloc, Manila, 1738), Bk. III, chap. viii, pp. 568-585. He refers to Vera Cruz as « Oráculo de México ». He mentions that this letter can also be found in the chronicles of the Augustinians Gaspar de San Agustín, and Sicardo, and in the Franciscan Juan Bautista. Another copy is to be found in the chronicle of Pablo Beaumont, O. F. M.

[405]) MS iii-K-6 of the Escorial Library. The last part, *Declaratio clementinae religiosi de privilegiis*, fols. 269-269v.

qualified to write about these vexing questions. He did it as a service to his fellow-missionaries, most of whom had not either the time or the means for such studies. In regard to his qualifications, Vera Cruz said that while he was chiefly a professor of theology, he was not « entirely unskilled in canon law » [406]). He mentioned the fact that he had been trained in law at Salamanca, and since that time he had studied canon law diligently. This apology by Fray Alonso was hardly necessary, however, for his ability was universally recognized, even by the bishops, at least until he became engaged in these disputes. We have already seen the disparaging remarks of Bishop Quiroga, a former admirer of Vera Cruz.

Before expounding the principal opinions of Vera Cruz, a few words ought to be said of the writings from which they are taken. The *Speculum Coniugiorum* has already been fully described in chapter three. The other printed source, the long letter, 17 pages in folio, addressed to Bishop Salazar of Manila, was written on Feb. 12, 1583 [407]). In his introduction, Vera Cruz spoke of a letter sent to him by the Bishop, asking for advice in the problems he had encountered with the friars. Fray Alonso expressed surprise and regret at the change the mitre had made in a man who was formerly so learned, religious and good-natured. He then set out to explain the various privileges granted to the religious by the Popes over the previous 200 years for the conversion of the infidels. At the end of the letter, after thoroughly expounding the extensive faculties of the religious, Vera Cruz offered the Bishop the small consolation of saying that the Bishop ought to approve the privileges and thus accept the friars as his coadjutors. Fray Alonso also told him that he always had the authority to step in in any extraordinary circumstance where the good of the Gospel might be in danger ; a rather vague authority at best.

Most important of all for this present subject are the two unpublished works of Alonso de la Vera Cruz found in a manuscript of the library of the Escorial monastery [408]). Although both works are found together in the same manuscript, they were not written at the same time. The first part, a treatise on tithes, has the following title : *Relectio de decimis habita in scholis publice in universitate mexicana*

[406]) *Ibid.* « juris pontificii non sum omnino jejunus ».

[407]) *Supra*, note 404.

[408]) Cf. our Introduction.

A magistro F. Alonso ab eodem edita Anno 1555. Judging from this title, it appears that, while Vera Cruz composed this treatise as a complete work in 1555, he had already lectured on this material in the university, perhaps for some years previously. The copy that we have today was edited by Fray Alonso shortly before he sent it to Spain to be published in 1560. This is evident from the fact that in some places, fol 18v, for example, he has scratched out the word « Emperor » and written in « King ». Emperor Charles V had abdicated in 1556, leaving Philip II as King of Spain. The treatise contains twenty-five questions developed in the typical scholastic style. They treat of the nature of tithes, of those who are bound to pay them, and of those who can rightly receive them. Questions 23 and 24 are of special interest because they speak of the obligations and authority of bishops and religious in the Spanish missions [409]). This work is composed in a much abbreviated Latin with occasional passages in Spanish ; the hand is not that of Vera Cruz, but the marginal notes and corrections are his. The introduction is addressed to Philip II and dated Jan. 1, 1560, in Mexico City [410]). Vera Cruz appealed to the King as patron and protector of the Indies to solve the dispute over tithes and protect the interests of the neophyte Indians.

The second part of the Escorial manuscript is titled *Apologia pro religiosis trium ordinum mendicantium, habitantibus in nova hispania.* It contains five parts,the first four of which are a compilation of and commentary on the privileges of religious. Fray Alonso left no stone unturned in his efforts to establish the most extensive faculties ; he has listed thirty-four distinct papal privileges, beginning as far back as Pope Gregory IX in the early 13th century. The fifth part, *Declaratio seu expositio clementinae religiosi de privilegiis,* is a commentary on a canon issued by Pope Clement V in the Council of Vienne, 1305 [411]). This canon, which imposed severe restrictions

[409]) Question 23: Utrum episcopi teneantur providere de curatis.
Question 24: Utrum religiosi sint curati.

[410]) MS Escorial iii-K-6, fols. vii-ix.

[411]) The text of the canon can be seen in *Corpus juris canonici,* edited by Aemilius Friedberg (Leipzig, 1879-1881), II, 1186. Clementinarum, Lib. V, Tit. VII, *de privilegiis et excessibus privilegistorum,* cap. i.

Another section of the *Apologia* is mentioned by Santiago Vela, *BIA*, VIII, pp. 169-170. The title is: *Questio de commissario faciente testamentum pro defuncto ab intestato.* It is not included in the Escorial MS.

and penalties on religious in the use of privileges for the administration of the sacraments, was a worry to the friars in Mexico and a threat employed by the bishops. A number of times the religious had appealed to the Holy See for an explicit revocation of this canon [412]). Vera Cruz, in his commentary, claimed that, not only was the canon without force since it antedated most of the privileges, but also it could be interpreted in such a way that there was no conflict between the canon and the use of faculties granted by the Holy See to the missionaries in infidel lands. The canon specifies that religious must have special permission of the pastor of a parish before exercising their privileges. Fray Alonso maintained that the missionaries already had the necessary permission since their faculties came from the Pope, the universal Pastor of the Church.

The *Apologia pro religiosis* was written during the pontificate of Paul IV, « qui nunc primatum et Christi locum in terris tenet », that is, between 1555 and 1559 [413]). The introduction, however, was added later, in the reign of Pius IV, probably at the time that Vera Cruz edited the whole manuscript for publication, that is, in 1560 [414]). This introduction is addressed to the Council of the Indies and contains an appeal for the approval of all the privileges listed in the *Apologia*. Vera Cruz called upon the Council and the King to confirm the mission of the religious and thus guarantee the continuance of the evangelization of the New World.

At the beginning of the manuscript there are a number of letters which have already been mentioned in our Introduction. They are letters of approval given by various censors to whom the manuscript was submitted previous to publication. The first one is signed by two Benedictines, Rodrigo de Vadillo and Antonio Hurtado, at the priory of San Martín, Madrid, Oct. 19, 1562. Rodrigo was commissioned as censor by the Council of the Indies. His approval is unconditional, saying that « the tracts contained in this folio... are very learned, and very profitable and catholic and may be printed without any scruple » [415]). Of the second letter, by the Augustinian

[412]) E. g, FE 325, fols. 259-259v. Petition submitted to the Pope and the King by the religious of Mexico, *circa* 1560.

[413]) MS Escorial iii-K-6, fol. 269v.

[414]) *Ibid.*, fol. 80v. Pius IV « qui nunc prest (sic) ». Pius IV was Pope from 1559 to 1565.

[415]) *Ibid.*, fol. v verso. « los tractados contenidos en esta hoja... son muy doctos, y muy provechosos y catholicos y se pueden imprimir sin escrupulo ».

Pedro de Ibarra, only the conclusion remains in which he said he read the tract *De decimis* and found nothing against faith or orthodoxy, but raised a difficulty about the wording of a minor theological point [416]). The third letter is of interest because it was written by the famous Augustinian literary figure Luis de León, at Salamanca, Nov. 25, 1561. Three pages of the letter are missing, and the two remaining have been scratched out, probably because about ten years later Luis de León was accused before the Inquisition. His letter, addressed to Fray Alonso, mentions that he had read the *De decimis* and was greatly pleased. He rejoiced at having the occasion to write to Vera Cruz and praised him for going to Mexico to bring wisdom to the infidels, and « not to gain something for yourself, such as many others do » [417]). He was happy, he said, to see Vera Cruz writing to combat the evil of pecuniary bishops who seek the goods of this world to the detriment of the people.

At the very beginning of the manuscript there is included the letter of the printer, Andrea de Portonariis, seeking the royal permission to print the tract *De decimis* within ten years. He wrote ad Madrid, Jan. 3, 1562. Although he did not speak of the *Apologia pro religiosis*, it is certain that Vera Cruz intended to publish both works. In the last part of the *Apologia* he has written a marginal note directing the printer to include the full text of the Clementine canon *de privilegiis* [418]). But the fact is that, despite all the evident preparation and the approval of the censors, no part of this manuscript was ever published. Fray Alonso had proposed to publish a *Compendium Privilegiorum* with the first edition of his *Speculum Coniugiorum* in 1556. The *Compendium* is mentioned on the title page, but it is not to be found either in that edition or any other of the *Speculum* [419]).

[416]) *Ibid.*, fol. vi. The difficulty, about the powers of man after the Fall, is not pertinent here.

[417]) *Ibid.*, fols. ix versus to x. « non ut ipse rem suam augeres, ut pluribus ».

[418]) *Ibid.*, fol. 269. Only the beginning of the canon is given in the text as it stands.

[419]) The 1556 edition was consulted through the kindness of Dr. C. E. Castañeda of the U. of Texas. The title page can be seen in SANTIAGO VELA, *BIA*, VIII, 166. This *Compendium privilegiorum* is not to be confused with the *Appendix* published with the 1572 edition of the *Speculum*. On this *Appendix*, cf. *supra*, chap. iii.

The 100 folio MS on privileges mentioned by STREIT, *op. cit.*, I, p. 105, is probably nothing other than the first two parts of the *Apologia*. The same thing is given by GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía*, pp. 86-87, no. 1. In this case it is

What is the reason why these works were never put into print ? The most likely explanation is that the publication was deferred and finally abandoned because of the explosive nature of these writings [420]). When we examine some of the opinions of Fray Alonso, we shall see that they were highly controversial and not without a deep shade of bias. The censors had approved them, but the censors were all religious ; it is not likely that they would have given their approval if they had been members of the diocesan clergy. A further reason why the Escorial manuscript was never published is that after the renewal of the privileges by Pius V in 1567, it would have been useless to throw extra fuel on the fire by publishing such controversial writings.

It remains only to say a few words about the style of this manuscript. We have already noted that the treatise *De decimis* is composed in typical scholastic form with arguments pro and contra, conclusions and corollaries, etc. The same is true of a large part of the *Apologia pro religiosis*. The repetitiousness of these two works is very notable, the same reasons are given over and over again. Some of the arguments are cogent, but others are vague and gratuitous. Throughout all it is quite obvious that Fray Alonso is out to defend the religious on every point, and he does not leave his opponents an inch to stand on.

We shall consider first of all the theory of the « Royal Vicariate » as it appears in the writings that we have just described [421]). We have seen in the last chapter the many and extensive powers granted by the Popes to the Kings of Spain as Patrons of the Indies. The King of Spain, fulfilling the commission given to him by the Holy See, sent the religious of the mendicant orders to evangelize the newly-discovered lands, and the missionaries were furnished with all the necessary faculties by the Holy See. The King, therefore, was a kind of intermediary between the Pope and the Church in the New World. To him were referred all problems and difficulties, whether of a temporal or spiritual nature. Some of the royal

obvious that Icazbalceta is merely listing the parts of the *Apologia* as separate works. Cf. nos. I, II, III, and VIII.

[420]) *BIA*, VIII, 170.

[421]) The theory of the « Royal Vicariate » in the works of Vera Cruz has already been thoroughly studied by Egaña in his work already cited. We shall follow the same lines here, with some additions about the office of bishops, taken from the tract *De decimis*.

powers bordered upon the spiritual sphere. Could it be possible to say that the King enjoyed delegation from the Pope in the strict sense, that is, vicarious spiritual powers ? That ultimately was the question that presented itself to the mind of Alonso de la Vera Cruz. If some such delegation could be rightly assigned to the King, reasoned Vera Cruz, then the royal authority would supercede that of the bishops and, once the King had given his approval to the religious orders, the bishops would have neither right nor authority to interfere. Let us see now how Vera Cruz treated this question. We shall give a composite picture of his idea of the « Royal Vicariate » by quoting directly from his writings.

[The Catholic Kings of Spain, the grandparents of Philip II, were commissioned by Pope Alexander VI, and thus] designated as his delegates, so that the care of the workers to be sent [to the New World] was committed to them under precept [422]). [The right of the Pope to do so is based on the fact that he is the universal Pastor of the Church and] just as all the faithful are *actually* subject to him, so the infidels [are his subjects] in *potentia*. [In order, therefore, to realize his authority, the Pope chose the Kings of Spain] as legates and commissaries to convert the new world to the faith. And he had the power to donate to them rule and dominion for that purpose, and thus commission them to have the care of sending worthy ministers and preachers to carry out [the conversion] [423]). And thus it is that such [ministers] are sent immediately by the Supreme Pontiff, or they are sent by the kings themselves, to whom [this obligation] is not only committed immediately, but it is enjoined on them under obedience... And through this manner of concession it is granted to the kings that they can dispose of ministers and of *all other things* which are necessary to the aforementioned work, for to whom the principal is committed the accessory is also committed... Hence the King by virtue of this concession can dispose and declare that only the religious and no others are the ministers of the Indians. And without any scruple he can intrude himself, ordaining that where the religious are living, no other secular clerics may be assigned, and

[422]) MS Escorial iii-K-6. *De decimis*, fol. vii. « velut delegati ejusdem declarati quo operariorum missendorum cura sub precepto comissa eis sit ». NB The parts in brackets and the italics are added by the present writer. The same will be true of the subsequent quotations.

[423]) *Ibid.*, *Declaratio clementinae*, fol. 285v. « ut actu subsint ei fideles omnes, et potentia infideles... » « in legatos et commissarios pro novo orbe ad fidem convertendo. Atque potuit eis regna et dominia donare ad hunc finem et consequenter eis injungere ut ipsi curam haberent mittendi praedicatores et ministros idoneos ad id peragendum ».

they alone may administer the Sacraments to the newly-converted, and build houses and monasteries for their permanent habitation, or for temporary dwelling, without any other concession, or permission of the bishop, and even if [the bishop] is opposed... The King himself handles or disposes this matter, *as if the Pope himself* were disposing and commanding. Consequently, the King, as well as the Viceroy, who takes the place of the King, does not transgress the limits of his power by giving royal orders to the religious.

Since the Supreme Pontiff places such a great burden on the Kings, as the purpose behind the concession and donation of the kingdoms and dominions of the places above-mentioned, the Kings themselves (who are bound under eternal damnation to carry out [this burden]) are the ones who are obliged to fulfill this duty, and to send industrious men. Whence it is left up to them, and the designating of ministers for the conversion of the natives and for the neophytes is especially and principally the duty of the Kings. The bishops then have only whatever [duty] is assigned to them by the King, unless the Supreme Pontiff (who has delegated the business chiefly to the Kings) should provide otherwise, but as long as the King is in charge, *the bishops are relieved of obligation*. And if it should not be sufficiently cared for by the King, and he should forbid the providing of ministers other than the religious alone, the bishops are without fault [424]).

[424]) *Ibid., Apologia pro religiosis*, fol. 157. « et sic perinde est quod tales mittantur a summo pontifice immediate, vel mittantur ab ipsis regibus, quibus immediate non solum est commissum, sed sub obedientia eis est injunctum...

Et per huius modi concessionem est regibus concessum ut possint disponere de ministris et de omnibus aliis quae sequuntur ad praedictum opus necessaria, nam cui committitur principale et commissum est accessorium... qua propter potest virtute huius concessionis, Rex disponere et declarare ut soli religiosi sint indorum ministri et non alii. Et absque aliquo scrupulo potest se intromittere precipiendo, ne ubi sunt religiosi habitantes, ponantur alii clerici seculares, etque ipsi soli ministrent Sacramenta noviter conversis, etque edificent domos et monasteria pro sua perpetua habitatione, vel ad habitandum ad tempus, sine aliqua alia concessione, vel licencia episcopi, imo ipso contradicente... ipse rex facit vel disponit circa hoc, perinde est ac si ipse papa disponeret et mandaret. Ex quo talis rex quam prorex, qui vicem regis gerit, non transgrediuntur limites sue potentie (sic) dando suas litteras regias pro religiosis...

Cum Summus Pontifex tantum onus regibus imponat, ob causam finalem concessionis et donationis regnorum et dominiorum partium super dictarum, ipsi reges (qui tenentur sub damnatione eterna id adimplere) sunt quibus incumbit hanc prestare diligentiam, et tales mittere viros industrios. Quapropter eorum voti hoc relictum est, et praecipue et principaliter ministrorum destinatio pro indigenis convertendis et pro neophitis ad reges spectat. Et ad episcopos tantum quantum tunc ex regia commissione eius fuerit concessum, nisi summus pontifex (qui ipsis regibus negotium praecipue delegavit) aliud provideat, sed tunc quamdiu providet rex,

[The difficulty arises as to how the King, a layman, can be the delegate of the Pope and act in the place of the Pope in sending ministers of the Sacraments. The answer is that the authority comes from the Pope because he is] the first and immediate prelate... In deciding the question it must be noted that when speaking about the power of the King with regard to those things that are spiritual, there is a twofold consideration. The one [views the King] *per se* under the aspect of royal power, the other [regards him] under the aspect of commission or delegation, and can be called *per accidens*. Secondly, it is to be considered that, as regards the disposition of spiritual things, the Supreme Pontiff can hand over legation not only to kings, but to other laymen as well. In this respect they can be called his delegates or vicars [just as a bishop can make a layman his official provisor] [425]).

[From this it is concluded that the faculties of the religious come from the Pope through the King ; the faculties are given to them by the very fact of being sent by the King.] It will be false to declare that the permission of the kings is not sufficient for the administration of the Sacraments, *even excluding every other privilege* [426]).

From this, as well as from other passages in these writings, one can draw four principal conclusions. 1) The Kings of Spain were given dominion over the lands in the New World by the Pope acting as Vicar of Christ and spiritual head of the world. 2) The purpose behind the grant of dominion was the conversion of infidel peoples, and this duty was imposed on the Kings under penalty of grave sin. 3) The Spanish Kings had chosen the religious as their agents in carrying out the conversion, and in so doing the Kings were acting

episcopi sunt ab onere immunes. Et si non sufficienter sit per regem provisum, et ipsis fuerit interdictum ne provideant de aliis ministris, sed solum de religiosis, episcopi manent sine culpa ».

[425]) *Ibid., Declaratio clementinae*, fols. 285-285v. « est primus et immediatus praelatus... pro decisione questionis notandum est quod loquentes de regis potestate circa ea quae sunt spiritualia, duplex consideratio est. Una de se ratione regiae potestatis, alia ratione commissionis seu delegationis, et quae de per accidens dici potest... Secundum est considerandum quod quo ad spiritualium dispositionem Summus Pontifex non solum regibus, sed etiam aliis secularibus legationem committere potest. Qui quod ad illa possunt dici ejus delegati aut vicarii [just as a bishop can make a layman his 'provisor official'] ». The provisor is a kind of lawyer who handles marriage cases and other questions of law.

[426]) *Ibid.*, fol. 286v. « erit falsum negare licentiam non sufficere regum in administrandis sacramentis secluso omni alio privilegio ».

It will be noted here that the double negative (negare... non sufficere) appears to give a positive statement, but it is clear from the context that Vera Cruz intended a negative.

as *per accidens* vicars or delegates of the Pope himself. 4) The ministry of the religious was therefore both valid and licit because of their commission from the Kings, and no further privilege or faculty was necessary for the ordinary administration of the Sacraments. In the mind of Alonso de la Vera Cruz, therefore, the royal appointment of ministers was all-sufficient. Juan Focher, his Franciscan contemporary, however, also emphasized appointment by the religious Provincials for the licit administration of the Sacraments [427]).

It is evident from the above teaching of Vera Cruz that he left no place for the bishops and diocesan clergy in the New World. He removed from them all responsibility and considered them as strictly secondary adjuncts to the Spanish missions. This fact is seen even more clearly in the following conclusions taken from his treatise on tithes [428]). He gives twelve conclusions, of which the more important are the following :

2) Where the ministers of the Sacraments would be more a burden than a help to the faithful, the bishops are obliged not to appoint them. Vera Cruz had in mind here the secular clergy whom he considered unsuited for the missions because they worked for a specified salary, and generally they could not speak the native languages.

4) Where the bishop has no obligation to choose, present or confirm ministers, he has no obligation to provide them. This is the case in the New World, where the provision of ministers is in the hands of the King and the Pope. The bishop, therefore, is absolved of all responsibility, and of all fault in case of neglect.

5) In such a situation, the bishop is obliged to accept the ministers provided, even though they are not curates, that is to say, even though they are exempt religious, independent of the normal diocesan setup. And where the bishop has a choice between those who work gratis (the religious) and those who work for a salary (secular clergy), he is obliged to prefer the former for the good of the faithful. In conclusion eight Vera Cruz has stated that this obligation is one of justice.

7) If the appointing of a salaried cleric, even though he be otherwise worthy, means removing ministers who serve gratis, the bishop is obliged to leave the gratis ministers in possession. Only when the

[427]) Egaña, *op. cit.*, p. 94.

[428]) MS Escorial iii-K-6. *De decimis, question* 23, fols. 63v-68.

latter are unworthy may they be replaced, if that can be done without scandal and disturbance.

9) Thus, in the New World, where the religious are already established, the bishop has no obligation to provide clerics. That duty rests solely in the hands of the Pope, and of the King *ratione juris patronatus*. And the religious are to be preferred because they are less burden on the Indians ; they are also more numerous and better qualified. This is the only suitable arrangement in our present time. This reference to « our time » is one of Vera Cruz' favorite points. He was not permanently opposed to the Hierarchy, but he believed that the Church in the New World was not yet ready for regular diocesan organization.

10) and 11) When the religious wish to move into a village, the bishop is obliged to give his permission and even to remove the secular priest, if there is one there. The bishop must do so even if the people are oppossed to the religious. In such a case, he must assert his authority for the greater good of the faithful. And if the bishop should oppose the religious, he would be bound to restore to the faithful the salary paid to the cleric whom the religious wished to replace. This is an instance of Vera Cruz' one-sided approach. Whereas all along he has been denying all authority to the bishops, here he calls upon them to employ their authority in favor of the religious.

12) Since the King, in fulfilling his duty, has sent the religious as his ministers, the bishops are bound to accept them and sponsor them. The secular clergy have neither the quantity nor the quality to do the work and they should not be permitted to come to the New World at the present time.

This, then, was Fray Alonso's theory on the far-reaching powers of the King, and the consequences of those powers in the ecclesiastical setup in the New World. His approach is clear and logical, though obviously biased in favor of the religious orders. It was clear to him that the Pope, employing the King of Spain, had established a certain definite arrangement for the conversion of the newly-discovered lands. That arrangement was to perdure until the work was fully completed. The bishops, in the meantime, were obliged to go along with the arrangement even though their authority was thus reduced to the barest minimum and they could not exercise any control whatever over the religious. We notice that Vera Cruz, even though he assigned very extensive powers to the King, was careful

not to assign spiritual jurisdiction in the strict sense to the King as a layman. The King was, in his concept, the agent of the Pope and his « per accidens » vicar or delegate. He possessed his powers, not by reason of any spiritual jurisdiction, but simply as Royal Patron of the New World. The distinction, however, is a fine one, and it is easy to see how later royalist jurists could rather easily step over the line of distinction in developing the theory of the « Royal Vicariate ».

Vera Cruz himself was aware that his theory was somewhat novel and that not everyone would agree in assigning such far-reaching authority to the King in spiritual matters. In 1582 he wrote to the King to ask him to settle a question of jurisdiction in the administration of the Sacraments [429]). The diocesan clergy claimed that the faculties of the religious applied only to the Indians and that, after Trent, any marriages contracted by Spanish persons before a religious priest who did not have the permission of the local pastor were invalid. That obviously caused a great problem of conscience for both the religious and the Spanish laity. Fray Alonso asked the King to declare on the basis of the Brief of Pius V that the faculties of the religious were applicable for all marrages. He told His Majesty that, if he had any scruples about making such a declaration on his own authority, he should apply to the Holy See. Such was the extent to which Vera Cruz pushed the powers of Royal Patronage. It is not easy, in this instance, to see the distinction between spiritual jurisdiction and the rights of Royal Patronage. This letter indicates that probably not even the King himself would have been willing to extend his autority so far.

If the King was not willing to push Fray Alonso's theory to its logical extremes, we can easily imagine what the bishops in Mexico thought of his writings. It is no great surprise to find that Archbishop Montúfar submitted some of Vera Cruz' conclusions to the inquisition as heretical, but we shall let that point go for the moment. It is sufficient for the present to see that Fray Alonso had composed an unconditional defense of the rights of the religious by appealing to the royal authority. His theory about the co-relative position of King and religious orders helps to explain why the friars were so certain and uncompromising in their conflicts with the Hierarchy. His approach was, however, strictly one-sided, as we have already

[429]) CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, II, 502-503. Taken from A. G. I., 60-2-21.

indicated. He was willing to appeal to the royal powers to limit the episcopal authority, but he did not allow those same royal powers to interfere in the internal affairs of the religious orders. In 1574, for example, he wrote to the President of the Council of the Indies, Juan de Ovando, to complain of the new regulations requiring approval by the Viceroy for all elections and appointments in the religious orders [430]). Vera Cruz said that these regulations constituted an unlawful interference in the religious life, and that they would give rise to scandal and disturbance by offering unruly friars an opportunity to appeal to outside authority against the will of their superiors. Such reasons are clearly valid, but at the same time one must admit that Fray Alonso's own theory on the extent of royal authority could be invoked against him here.

We turn now to another of the points of conflict between the Hierarchy and the religious, namely the dispute about the right of the religious to decide matrimonial cases. The influence of Vera Cruz in this question was very great since the most widely-circulated of his published writings was a book on the canon law and moral theology of matrimony, the *Speculum coniugiorum* [431]). He also spoke of this question in his writings on privileges. Fray Alonso believed that the royal permission was sufficient for the ordinary administration of the Sacraments, since the faculties employed in those circumstances were granted by the Pope. But what about those powers which are normally reserved to bishops, such as dispensations for certain impediments to matrimony, and the judging of the validity of marriage already contracted. In order to solve difficulties of that nature Vera Cruz appealed to the privileges granted by the various Popes.

He maintained that the religious, even after the Council of Trent, had greater powers than pastors. By reason of the confirmation given by Pius V in 1567, they enjoyed the same powers that they had possessed before Trent. « The religious in the New World have by virtue of privilege something more than pastors to whom power is committed by the ordinaries (bishops) [432]). As an example

[430]) Oct. 20, 1574, in Mexico City. CUEVAS, *Documentos inéditos*, 304-307. Taken from A. G. I., Mexico 282.

[431]) Cf. the description of the *Speculum coniugiorum, supra*, chap. iii.

[432]) *Speculum coniugiorum, Appendix*, p. 54. « Habent religiosi in novo orbe virtute privilegii aliquid ultra ministros Parochos, quibus ab ordinariis comissa potestas est ».

of the greater faculties of the friars, Fray Alonso mentioned that according to Trent, the pastor of a place needed permission of the bishop to perform a marriage for transient persons. The religious, however, already had faculties for such cases from Popes Leo X and Adrian VI, and they were confirmed by Pius V, saying that the « permission of the ordinary or of anyone else (is) in no way required » [433]).

As for judging marriage cases, Vera Cruz stated that, by virtue of the privilege granted by Adrian VI, the religious had power in both fora, as confessors in the internal forum and judges in the external. He summarized under eight conclusions the cases that could be validly and licitly handled by the friars [434]).

1) Religious who have their faculties from their major superiors can lawfully handle all cases of the neophyte Indians, determining the status of their marriages and judging which is the lawful husband and wife.

2) They can admonish and correct persons living in concubinage.

3) In cases of concubinage they can lawfully separate such persons or, if possible, correct the marriage.

4) and 5) The religious can pass judgment on the validity of marriages not performed according to the law of the Church.

6) In the case of marriages performed according to the law of the Church, the religious can pass judgment on the validity, if they have the permission of the bishop and if there is no ecclesiastical judge in the place. This, added Vera Cruz, would be the normal arrangement, but in view of the « omnimoda » of Adrian VI, they have far more extensive powers. The religious missionaries have, claimed Vera Cruz, the same powers as the bishops themselves for handling marriage cases. They can,therefore, judge all cases when they are in a place far from an ecclesiastical tribunal. And even if there is a tribunal nearby, they can judge the cases themselves, if there are too many for the tribunal to take care of. The privilege of Adrian VI had specified that the religious minister must be forty miles from an episcopal seat before he can use faculties which are normally reserved to a bishop, but Pius V, in his renewal of former privileges, made no specifications about distance.

[433]) *Ibid.*, « ordinarii, vel cuiusque alterius licentia minime requisita ». These are not exactly the words of the Brief of Pius V, but the sense is the same.

[434]) *Speculum*, Part III, chap. xi, pp. 327-334.

7) Where the religious have the permission of the bishop to exercise their privileges in the diocese, they can handle all cases without any reservation.

8) Religious who have the office of ecclesiastical judge by episcopal appointment are not required to use a notary, oath-taking and other solemnities of a tribunal so long as the truth is safeguarded. The reason is to avoid expense for poor Indians.

With regard to matrimonial impediments, Fray Alonso maintained in his letter to Bishop Salazar that the major superiors of the religious orders and their delegates could dispense from all degrees of affinity and consanguinity that are not prohibited by divine or natural law [435]). He also stated that the same superiors could dispense from the perpetual vow of chastity [436]).

Such then were the extensive faculties of the religious for the Sacrament of matrimony. It is interesting to note too that, with regard to other special faculties, Vera Cruz cited the privilege of Leo X which gave religious superiors the power to ordain to minor orders, confirm, and consecrate altars and chalices in places where there was no bishop. Fray Alonso maintained further that such faculties could be employed even within a diocese if the bishop were absent [437]).

Most vexing of all in this conflict between the Hierarchy and the religious orders was the question of tithes. It became a kind of focal point in which all the other disputes converged. The bishops were of the opinion that, if tithes were collected, they would provide the means for overcoming many difficulties. The religious, on the other hand, who had no need of tithes, regarded them as an unmitigated evil. Actually, none of the ecclesiastics in Mexico had the authority to demand or collect tithes because that right had been given over to the Spanish King by the Holy See. Although there was an established system for dividing the tithes among the various beneficiaries, the fact was that tithes had never been collected in the New World, except sporadically and in limited areas [438]). It had not been

[435]) Vera Cruz to Salazar, given by JUAN FRANCISCO DE SAN ANTONIO, *op. cit.*, Bk. III, chap. viii, p. 569. Vera Cruz based this on a general privilege granted by Innocent IV to the Dominicans, contained in the Dominican *Mare Magnum* edited at Rome, 1556.

[436]) *Ibid.*, p. 572. This he based on the Bull of Adrian VI.

[437]) *Ibid.*, p. 571.

[438]) LETURIA, *Felipe II y el Pontificado*, p. 49. The original system of division,

possible to collect them in the beginning, and later on, because it had been customary for the royal treasury to pay ecclesiastical expenses out of the tributes collected, and because the Indians were poor, the King had never pressed the collecting of tithes. But the bishops were not content with that arrangement for a number of reasons and they began to insist upon the need of tithes.

The King at first refused to accede to their wishes. In the beginning of the sixteeenth century, the royal orders always specified that the cost of building churches was to be taken out of the tributes and, if more money should be needed to pay the salaries of ecclesiastics, it was to be covered by a raise in tributes [439]). As the expenses of the Church in the New World began to rise, the King of Spain began to consider the possibility of collecting tithes from the increasing number of Christian Indians [440]). Finally, in 1544, Prince Philip issued an order saying that the bishops were authorized to exact tithes from the Indians on cattle, wheat and silk [441]). The religious, however, were immediately opposed and they made known their opposition to Zumárraga, then Bishop of Mexico City. So determined was their opposition that they even preached to the Indians that they had no obligation to pay tithes since they were already supporting the religious who ministered to them. In that way there began the long and sometimes bitter litigation over the question of tithes.

Juan de Zumárraga, who was a gentle and prudent man, had not pushed the royal order in view of the opposition of the religious. But when Alonso de Montúfar, his successor, came on the scene, he decided to assert his rights in spite of the opinion of the religious. One of the orders issued after the first provincial synod in 1555 commanded the collecting of tithes in the full sense from both Spanish colonists and Indians [442]). The Archbishop laid an « ipso facto » cen-

established in 1512, gave the bishop and cathedral chapter one-fourth each. A later system, established in 1568 (cf. p. 50), reduced their share to only one-sixth each.

[439]) For example, cf. the order sent by the Emperor to the royal audiencia, Aug. 2, 1533, from Monzon. Puga, *Provisiones, etc. para el gobierno de la Nueva España* (Mexico, 1563; facsimile edition, Madrid, 1945), fols. 88-88v.

[440]) *Ibid.*, fol. 92v. Provisionary order sent by the Emperor from Toledo, Feb. 20, 1534, instructing the audiencia to institute tithes if it can be conveniently done.

[441]) *Ibid.*, fol. 149. Prince Philip to the audiencia, Aug. 8, 1544, from Valladolid.

[442]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad II, chap. xviii, p. 96.

sure of excommunication on all who opposed the collecting of tithes. That, however, was going beyond even the royal order of 1544, and it met with disapproval from the King. Another royal order was dispatched in 1557 to the Audiencia suspending the move made by Montúfar [443]). In view of the conflict that had arisen, the King called for a complete report from all interested parties about the effect of the original order of 1544. In the meantime, the procedure was to remain the same as it had been in the time of Archbishop Zumárraga.

Some years previously, in 1554, Montúfar had written to the Council of the Indies to state his opinion [444]). He said that the system whereby tithes were made up for by payments out of the tributes was not adequate. The tithes were absolutely necessary to make it possible to establish seminaries in Mexico, to subsidize the University, build hospitals and support the cathedral. The religious, said Montúfar, were opposed because they envisioned the ultimate destruction of their exclusive empire in the New World.

The religious, of course, made known their opinion as well. In reply to the King's request for a report, the three orders sent a long letter in 1557, giving their arguments against the collecting of tithes [445]). The principal objection, and one that was repeated many times in various letters and reports by religious, was that the tithes would be a grave scandal to the new Christians. The friars explained that they had always preached that the missionaries were interested only in the spiritual welfare of the Indians and they were not seeking any material gain. If the collecting of tithes were begun, it would give the lie to their preaching and make the Indians feel that they were being exploited on religious grounds. The religious had taught the natives that by paying the royal tributes they were fulfilling their obligation to both State and Church. If they were to begin to preach also the obligation of paying tithes, the friars would appear deceptive and mercenary in the eyes of the Indians. Furthermore, the natives, in contributing to the support of the religious who serve them, have already fulfilled their obligation to support the Church and her ministers. No other contribution could be justly demanded. Another

[443]) PUGA, *op. cit.*, fols. 194v-195. Royal order of April 10, 1557, from Valladolid.

[444]) RICARD, *Etudes et documents*, pp. 78-88.

[445]) GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección de documentos*, IV, 1-18. This letter is unsigned.

of the principal arguments of the religious was that the Indians were too poor to give tithes ; they simply did not have the means to pay. Such were the chief opinions of the friars, and just as Montúfar had questioned the sincerity of their arguments, so they too attributed bad motives to the bishops, saying that the Hierarchy were seeking their own gain and that of their clergy.

In general the civil authorities agreed with the religious, employing much the same arguments [446]). The collecting of tithes, it was said, was sought by the bishops who envied the religious their high position in the eyes of the natives, and by the encomenderos who were obliged to hand over one-fourth of their rents for ecclesiastical expenses.

That was the background against which Alonso de la Vera Cruz wrote his treatise *De decimis*. In twenty-six questions he reviewed every aspect of the subject and pronounced very strongly against any effort at the collecting of tithes. His treatment of this matter was directly related to the opinions on royal authority. His ideas on tithes flow from his idea of the whole mission organization in the New World. Since the sponsoring of the Church was committed by the Popes to the Kings of Spain, and since the Kings had chosen the religious as their ministers, the natives were only obliged to support the religious. The tithes would only benefit the bishops and their clergy, but the Indians had no obligation to the secular clergy who were not the ones who were doing the evangelizing. Therefore, there was no need for tithes and the Indians could not be obliged to pay them. Furthermore, the contention of the bishops that they needed extra funds to educate more priests was not *ad rem* because the bishops had no obligation to provide clergy. That duty lay in the hands of the King alone. The secular clergy would serve no purpose anyway, contended Vera Cruz, because they were not qualified to do the work. He also employed the arguments that the tithes would be a scandal to the Indians, and that they were too poor to bear any further burdens. A further argument was that a lawful custom had been built up for more than 30 years against the collecting of tithes.

In view of Fray Alonso's position of leadership, his tract *De decimis* doubtless wielded a great influence. Archbishop

[446]) FE 325, fols. 340-341v and 342-345v. Two testimonials by the local civil authorities speaking in the name of the Indians. They are undated and were probably written between 1555 and 1560.

Montúfar singled it out as a special object of criticism and condemnation. On Jan. 31, 1558, he selected eighty-four conclusions from this work and submitted them to the inquisition in Spain as worthy of condemnation ; some of them he labeled as heresy [447]). In his introductory letter Montúfar described Vera Cruz' work as « a book which might better be called a defamatory tract against the Prelates and Clergy of this new world and of the whole Church » [448]). Fray Alonso, he charged, ignored the Scripture and the canons of the Church, making up laws out of his own head. The Archbishop said he had submitted the eighty-four conclusions to be studied by a capable Dominican, Bartolomé de Ledesma, who assisted in drawing up the accompanying criticisms [449]). Both he and Montúfar submitted the heretical and scandalous teachings of Vera Cruz to be condemned by the Inquisition.

Most of the controversial questions singled out by Montúfar have already been discussed, but it will be of interest to see exactly what points he considered heretical. It is not hard to imagine which opinions of Vera Cruz the Archbishop found fault with, but in this controversy too there are some signs of that pettiness and party spirit that we have seen before. In one instance, for example, the argument turns upon the interpretation of an insignificant word [450]). In speaking of the poverty of the Indians, Vera Cruz had said that they hardly had enough for the necessities of life, and he used the term « poverty of state ». Montúfar ridiculed the idea, saying that none of the Indians, except the chieftains, had any « state » to live

[447]) Archivo Nacional de Madrid. Papeles de inquisición, Leg. 4437, no. 5. Fols. 1-2v contain the introductory letter of Montúfar. Fols. 3-19 contain the conclusions and criticisms. The manuscript is signed by Montúfar, Ledesma, and Francisco de Zárate, notary apostolic.

[448]) « un libro que mejor se puede llamar libello y infamatorio contra los Prelados y Cleregía de este nuevo mundo y de toda la Iglesia ».

[449]) Bartolomé de Ledesma was born at Nieva near Ledesma and entered the Dominican Order at San Esteban in Salamanca, March 9, 1543. He was brought to Mexico by Montúfar and was his assistant in the Archdiocese for twelve years. He held the first Chair of Theology in the University from 1567 to 1572. He went later to Peru and occupied the same chair at the University of San Marcos. After refusing the mitre of Panama, he accepted that of Oaxaca in Mexico in 1583. He died in very high esteem in 1604, and is known as the author of a famous treatise *De justicia et jure*. Cf. GARCÍA ICAZBALCETA, *Biografías*, I, 425-427.

[450]) Archivo Nacional, Madrid. Papeles de inquisición. Leg. 4427, no. 5. Cf. the criticism under conclusions 3, 4 and 5. The word in question is « estado ».

up to. But the criticism itself is ridiculous for it is clear that Vera Cruz meant to speak only of the normal costs of living, and not of the expenses of a high station. In this same criticism, Montúfar claimed that it was the bishops who were too poor to live according to their state in life, and, as a result, they were « dying of hunger ». Such obvious exaggerations tend to reduce the whole controversy to the point of absurdity.

Let us take a glance at some of the specific criticisms made by Montúfar and Ledesma. The criticisms are based on the eighty-four conclusions drawn from Vera Cruz' work. These conclusions usually are not taken verbatim from the *De decimis*, but nevertheless they accurately represent the opinions of Fray Alonso [451]).

In conclusion six Vera Cruz claimed that an ecclesiastic who is already wealthy by the income of his benefice has no right to tithes even though those from whom he seeks them are not in need of the necessities of life. Scandal, however, must be avoided in withholding the tithes. This, said Montúfar, is heretical because it is opposed to both natural and pontifical law. As proof, he cited the passages of the New Testament which state an ecclesiastic's right to support in return for his ministry. Similarly, Vera Cruz maintained, in conclusions seven and eight, that a callous ecclesiastic who has no care for the poor loses his right to tithes. His parishioners are entitled to retain the tithes which in this case are really owed to the poor. This too is labeled as heresy for the same reasons as above and because it would be an injustice to the other charitable works which depend on the payment of tithes.

Conclusions twenty-two to twenty-seven concern various aspects of Vera Cruz' opinions about the authority and obligations of King and bishops. He believed that the King of Spain as Patron of the New World had the obligation of looking after the evangelization of the Indians, providing ministers and supporting the Church. He maintained that the King was bound to give that support even if ecclesiastical expenses were not intended to be included in the tributes exacted from the natives. This, said Montúfar, was heresy because it placed a gratis burden on the King. His obligation as Patron of the Indies did not require him to pay all the expenses of

[451]) *Ibid.* At the end of each conclusion, the critics have cited the place in the *De decimis* from which the conclusion comes. Upon consulting the original text, one finds that sometimes the citations are not completely correct.

churches and clergy, and therefore, the bishops still had their right to collect tithes. The Archbishop also denied Vera Cruz' contention that the bishops had no obligation to supply clergy and appoint pastors. Such a responsibility, said Montúfar, could not fairly be placed on the royal shoulders, and the opinion of Fray Alonso was contrary to the nature and authority of the episcopal office.

Vera Cruz also denied, in conclusions thirty to thirty-eight, that the Indians were bound to support the canons and contribute to the cathedral church. Such expenses must come from the rents possessed by the cathedral, and no extra tribute may be justly exacted from the Indians. Montúfar replied that the cathedral pertains to divine worship as much as the local churches do. He was understandably angered that the religious felt free to expend enormous sums in the construction of beautiful churches, and yet denied the same liberty to the bishop.

In attacking the right of the secular clergy to recieve tithes, Fray Alonso held the unique opinion that only those ministers who were truly apostolic, that is, holy, poverty-loving and energetic, could claim tithes. This he said in conclusions thirty-nine to forty-one. Montúfar labeled the above opinion as heretical, charging that it smacked of Wyclif and Luther. Better, he said, to have poor, even scandalous clergy, than none at all. Vera Cruz, however, was not unconditionally opposed to all the secular clergy. We see, for example, in conclusions forty-eight to fifty-two, that he defended the right of any minister to receive an adequate return for his labor. He even allowed the collecting of tithes in a particular case where a cleric had no other means of support. But he denied the need and even the justice of a general law of tithes which would benefit persons who did not serve the faithful from whom the tithes would be collected. He even maintained that tithes could not be exacted for the Pope, because, as Vera Cruz said, the Pope at that time had adequate means. It is to be remembered, of course, that he is speaking here of the obligations of the newly-converted Indians.

In conclusions fifty-eight to sixty-four we find Fray Alonso's theory about the obligation of the religious to minister to the Indians. It was an obligation of charity, not of justice, that is, the religious did not hold the office of curates in the strict sense ; they were simply temporary ministers sent to fulfill the obligation of the royal conscience. And neither were the diocesan clergy official curates since they were not sent by the King, and the bishops had no au-

thority either to designate or to fill any offices whatever. All of that pertained to the royal authority. If the religious opposed the placing of secular clergy, they were guilty of no injustice, but simply put themselves under greater obligation to care for the people. Montúfar replied that the religious, in resisting the secular clergy appointed by the bishop, not only committed a grave injustice, but also fell under the censure of excommunication. Furthermore, the religious could not exercise their ministry except with episcopal approval and in circumstances of extreme necessity. That, said Montúfar, was the intent of the Papal Bulls.

The whole idea behind Vera Cruz' theory was that the religious, and they alone, were qualified to evangelize the New World, both because they had been given the royal commission and because they, by their training and greater numbers, were more capable of doing the work. They were to be given priority over the secular clergy in every instance, even if they employed fraud to remove a diocesan cleric from any given village, provided that they made up for the loss through their own ministry. But they were in no sense official curates, and the bishop, therefore, had no authority over them.

Summing up this dispute between Vera Cruz and Montúfar, one finds it easy to sympathize with the Archbishop whose episcopal office was thus humiliated and all but ignored in Fray Alonso's devastating theories. To Montúfar they appeared the product of « tyrannical passion and heresy. » As for the heresy, it is true that Vera Cruz was defending condemned opinions where he denied the right of the clergy to tithes and where he claimed that unworthy clergy forfeited their rights to tithes [452]). If he had contented himself with his arguments about the prudence and feasibility of demanding tithes under the circumstances then prevailing in the New World, and not gone to the extent of attacking the diocesan clergy, his position would have been reasonable and defensible. Vera Cruz' logic, proceeding from his premises about the nature of the mission of the king of Spain and the religious orders, carried him to unlawful conclusions. His extreme position regarding the lack of authority and jurisdiction of the Hierarchy in Mexico is not orthodox. Carried to their logical extremes his arguments would deny the nature of the episcopate as established in divine and common law. That is the

[452]) H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 30th edition (Barcelona, 1955), Nos. 427 and 598.

basic and dangerous error contained in the notion of the « Royal Vicariate » ; it would have the king of Spain assuming a spiritual jurisdiction which cannot be delegated to a layman. Vera Cruz, in his eagerness to defend the religious at all costs, apparently failed to take into account the possibility that an over-emphasis of the authority of the king could be as easily employed against the religious themselves as against the bishops. He was unwittingly preparing the way for royal interference in all the affairs of the Church. Before his death Fray Alonso was to see this possibility become a fact and he reacted strongly against it, but too late.

In defense of Alonso de la Vera Cruz, however, we must recall what was said in the conclusion to chapter five, that is, the difficulty of deciding when and where the extraordinary system of privileges enjoyed by the religious had ceased to serve its purpose. Vera Cruz was wrong in opposing the authority of the bishops once that authority had been lawfully established in the swiftly-growing centers of civilization, but he was right in defending the friars who were still bearing the far greater part of the burden of the mission work in the Americas. Putting aside the elements of heretical or unlawful opinions and the elements of evident self-interest which to some degree motivated both parties, the arguments of the friars appear to be more in conformity with the circumstances of the time. As for the question of tithes, it is doubtful whether the collecting of tithes would have provided a solution for the many difficulties, as the bishops claimed it would. Certainly the burden on the Indians was already very heavy, and the friars' opposition to tithes was praiseworthy at least to the extent that it protected the Indians from further taxation. No doubt the religious were also motivated by the fear of encroachment by the secular clergy, but in view of the relatively small number of diocesan clergy at the time it would not have been fair to impose a general law of tithes on all the natives.

Archbishop Montúfar continued to press his case against Alonso de la Vera Cruz before the Inquisition. On June 20, 1558, he addressed a letter to Philip II, saying that he had sent his criticisms of the heretical, erroneous, scandalous and false teachings of Vera Cruz, teachings which were being followed by many religious [453]). Montúfar wrote again on the following August 15th to repeat his message, and this time he referred to the *De decimis* as a book by

[453]) RICARD, *Etudes et documents*, pp. 92-102, esp. p. 92.

which the author « attempts to found a new church [454]). His charges were seconded two years later in a letter sent to the Inquisitor General by a priest of the archdiocese of Mexico, writing in the name of the Archbishop [455]). He requested that action be taken against religious who keep forbidden books, doubtless referring, among others, to the writings of Fray Alonso. Secondly, he requested a specific prohibition against the books of Vera Cruz, which were, he said, a scandal in Mexico. These repeated accusations were bound to have an effect, and we shall see now what it was.

The Recall of Vera Cruz to Spain

In the last chapter we saw that in 1562 the major superiors of the three orders decided that the only adequate remedy to their troubles with the Hierarchy was to go themselves to Spain to inform the authorities of the state of affairs in Mexico. The three superiors were Francisco de Bustamante, O. F. M., Pedro de la Peña, O. P., and Agustín de Coruña, O. S. A. It was further decided that Alonso de la Vera Cruz should go with them in the capacity of advisor and assistant, as is reported by Grijalva [456]). There was, however, a more urgent reason for Fray Alonso's going to Spain, as Grijalva also indicates in another place where he says that Philip II ordered Vera Cruz to appear at court immediately about matters concerning the service of the King. Grijalva gives a copy of the royal order sent to the Viceroy from Madrid, August 4, 1561 [457]).

Although it is doubtless true that the major superiors were happy to have the company and assistance of Vera Cruz in their

[454]) *Ibid.*, pp. 103-111, esp. p. 111. « por el qual pretende fundar una nueva iglesia ». Montúfar does not speak of Vera Cruz by name, but the reference is obvious.

[455]) Archivo Nacional, Madrid. Papeles de inquisición, Leg. 4442, no. 41. G. (Gonzalo ?) de Alarcón to the Archbishop of Seville and Inquisitor General, Mexico City, 1560.

[456]) *Supra*, chap. v, note 381.

[457]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad II, chap. xviii, p. 95. There is confusion in the dates given by Grijalva. Here he says Vera Cruz left Mexico in May, 1561 (in other places he has 1562). Then he says that the royal order arrived the following August, but since it was dated Aug. 4 in Madrid, it could not have reached Mexico before November. It appears that Grijalva wished to give the impression that Vera Cruz had gone to Spain of his own will and not under coercion. The circumstances indicate the opposite. Cf. also Edad IV, chap. xi, p. 593 (2nd print.).

projected negotiations in Spain, the principal reason for his trip must have been the King's order. It appears that as late as 1560 he had no intention of going to Spain. In that year he had sent a copy of his *De decimis* and *Apologia pro religiosis* to the publisher in Madrid, and he had added to each an introduction which should have been sufficient to introduce his works to the Council of the Indies without having to appear in person.

In recalling Vera Cruz to Spain the King wished to investigate the charges of heresy and Montúfar's accusation about Fray Alonso's attempt to found a new church. These reports must have caused considerable anxiety in official circles. The fact that Vera Cruz' journey to Spain was clouded by the suspicion of heresy is confirmed by a letter sent from Mexico about the time of his departure. It is a sworn testimonial in defense of the life, character and works of Alonso de la Vera Cruz. The letter was composed in the name of the Augustinian Provincial by Juan de Benavente and sent to Philip II on April 6, 1562 [458]). It is signed by five other persons, of whom two were secular priests, and two others laymen. Juan de Benavente said that he had heard of the royal order transferred by the Viceroy, and he wished to tell His Masjesty that the presence of Vera Cruz in Mexico was necessary to both the Church and the Crown. If he must go to Spain, said Fray Juan, then let the King be certain to send him back.

There follows the testimony of the undersigned parties, drawn up in the form of a sworn document. They declared that Fray Alonso had lived a holy and religious life in Mexico for twenty-six years, providing Christian teaching and good example to Spanish and Indians alike. So great was his fame as a theologian and canonist that persons of all stations and from every part of New Spain had come to him for guidance and advice which was always expertly rendered. His ability was publicly recognized when he was given the first Chair of Theology at the University, and his students both in the University and in the Augustinian Order are a credit to him and to the Church. He has published works on philosophy and on the Sacrament of marriage, and the latter work has been approved by

[458]) Bolaño e Isla, *op. cit.*, appendix, pp. 130-134. The source is A. G. I., 59-6-13. The signers are Juan de Benabente; Pedro de Requeña; don Diego Ramírez, dean of the cathedral of Michoacán; Cristóbal Escudero; Juan Benegas, clérigo; Gonzalo Gómez.

the King for publication in Spain. Vera Cruz, they continued, has worked with diligence, affectionate care, and vigilance in the conversion and indoctrination of the natives, using especially the language of Michoacán, and preaching solid doctrine in both Spanish and Latin. His merits have been acknowledged by the Emperor when he appointed Fray Alonso Bishop of Nicaragua, and by his confreres who have chosen him three times to fill the office of Provincial. His presence in Mexico was a comfort to all the faithful, and his absence will be lamented, especially for the harm that will be done to education and studies. The viceroys have made constant use of his advice, often taking him along on visitations throughout New Spain. He has thus given notable service to both God and the King, lending his help wherever it was needed.

This complete appraisal of the worth of Alonso de la Vera Cruz was prompted not only by the widely felt dismay at his leaving Mexico, but also by the fear that his examiners in Spain, not fully appreciating the scene in the New World and unable to evaluate truly the controversial writings of Vera Cruz, might condemn him and prevent his return. Santiago Vela believes that the above testimonial was requested by the Augustinian superiors in Spain because of the fear of misunderstanding [459]).

The exact date of departure of Fray Alonso and the three major superiors is not known, but it was probably around the middle of 1562. The above letter of Juan de Benavente implies that Vera Cruz was still in Mexico in April, and it is known that he attended a meeting of the university council on Feb. 7 of that year [460]). Such being the case, he must have arrived in Spain in the fall of 1562.

Unfortunately we do not known what occurred upon his arrival. That he was exonorated is certain, but just how or when is not known. We have not been able to find any record of a formal process in the Inquisition and it is presumed that no process was initiated. According to the Augustinian chroniclers, Vera Cruz appeared before the King himself to make his defense, and he did so success-

[459]) Santiago Vela, *AHHA*, XIII (March-April, 1920), pp. 193-194, says that this letter was requested by the superiors in Spain who feared that the examiners of Vera Cruz may not know that his teachings were common in Mexico. He does not indicate any source for this statement.

[460]) Bolaño e Isla, *op. cit.*, p. 30, note 2. He cites Archivo General de la Nación, *Universidad*, libro 2, fols. 47-47v. On page 35, Bolaño indicates the error made by García Icazbalceta.

fully [461]). It is likely that, in view of Alonso's unqualified defense of the royal authority in the New World, Philip II not only dismissed the charges against him, but also gained a high respect for him, recognizing his ability and value to the Crown. In chapter five we saw that Philip II, in 1571, asked the Augustinian General to appoint Fray Alonso as commissary general at the royal court ; this request may have been the outcome of the personal encounter between the King and Vera Cruz.

Once relieved of the weight of suspicion, Fray Alonso was able to devote himself to the business for which the three major superiors had come to Spain. He soon found himself alone, however, for all three superiors were quickly removed from the scene, on by death, and the other two by the attraction of the episcopal dignity. Francisco de Bustamante died within six months of his arrival in Spain [462]). At about the same time Pedro de la Peña accepted the mitre of Quito in Equador, and Agustín de Coruña, that of Popayán in New Granada (Columbia) [463]).

The purposes which the major superiors had in mind when they undertook their journey are seen in a memorandum found in the papers of Vera Cruz [464]). After a long protestation of loyalty to God and the King, recounting the work that the religious had done both for the Church and the Crown, they said they had been rewarded by calumniation before the Council of the Indies. In order to guarantee the preservation of their work, they sought a re-newal of their privileges and protection against episcopal interference. They also requested the continued assistance of the King and a more sympathetic attitude on the part of the Mexican viceroy and audiencia.

[461]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad II, chap. xviii, p. 95. BASALENQUE, *op. cit.*, Bk. I, chap. viii, p. 186. ESCOBAR, *op. cit.*, chap. xxviii, pp. 330-331.

[462]) *Supra*, chap. v, note 380.

[463]) *Ibid.*, note 374, and chap. ii, note 50.

[464]) FE 325, fols. 244-244v. Memorandum to be presented to the King by the three Provincials, Francisco de Bustamante, Pedro de la Peña and Agustín de Coruña. There is neither date nor provenience, but it was probably composed at the meeting in Mexico, Jan., 1562, and brought to Spain by the superiors themselves.

GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección de documentos*, II, pp. lviii-lxi. He says the chief purpose of the commission to Spain was to ask revocation of the royal order requiring the Viceroy to consult the Audiencia in all business, because it worked against the religious. While this may have been one of their purposes, it could hardly have been the most important one.

The chief task that Vera Cruz had to undertake, therefore, was the obtaining of approval of the privileges of the religious missionaries in order to put an end to the numerous conflicts with the bishops in the New World. This approval was all the more necessary because the Council of Trent had tightened the episcopal control of jurisdiction for the administration of the Sacraments. Fray Alonso's mission became even more urgent when, in 1564, Pope Pius IV issued a Bull revoking all privileges opposed to the decrees of the Council [465]). It was necessary then to open negotiations with the Holy See in order to obtain special legislation for the missionlands.

We do not know exactly what steps Vera Cruz took to accomplish his purpose, except that he worked through the Council of the Indies [466]). His work had really begun a few years previously when, in 1560,he had sent from Mexico his *Apologia pro religiosis* containing a complete account of all the privileges enjoyed by the religious. He had written at that time an introduction addressed to the Council of the Indies [467]). After recounting the work that the religious had accomplished by means of the papal privileges, he appealed for a renewed sanction of those privileges for the good of all the faithful in the New World. At the time that he wrote this appeal, it seems that he had no intention of leaving Mexico. He had hoped to accomplish his purpose simply by sending his writings to the Council. But now that he had arrived in Spain, he was able to take up the business in person and advocate an appeal to the Holy See in the name of the King.

His efforts were rewarded on March 24, 1567, when Pius V issued a Brief restoring the privileges as they had been before [468]). Acting upon the advice of the King of Spain, wrote the Holy Father, he saw fit to grant to the missionaries in the New World the same faculties as those of a pastor of souls for the administration of the Sacraments, and without the need of any permission from the bishops. All previous law to the contrary was expressly derogated. This was a decided victory for Vera Cruz and a consolation for all

[465]) *In Principis Apostolorum Sede*, Feb. 17, 1564. Cf. LETURIA, *El regio vicariato de Indias*, p. 153.

[466]) GRIJALVA, *op cit.*, Edad III, chap. xxvi.

[467]) MS Escorial iii-K-6, fols. 79v-81.

[468]) *Exponi nobis nuper*, given at Rome, March 24, 1567. GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvi, p. 146, gives a copy of this Brief. It can also be found in the *Bullarium Romanum*, VII, 558-560.

the time and trouble he had put into his conflicts with the Hierarchy. It made his trip to Spain a triumph, instead of the sad failure that it had threatened to be when he was called back from Mexico under the suspicion of heresy.

Although all writers on the subject credit Alonso de la Vera Cruz with the obtaining of this important Brief, he himself never spoke of the role he played, even when he had occasion to do so [469]). His work had been done behind the scenes, and it seems he was content to leave it that way. Three months later, June 15, 1567, Pope Pius V issued a *motu proprio* confirming his grant of privileges. Vera Cruz had this confirmation printed in Seville in 1568 [470]). He sent this and copies of the original Brief to Mexico along with a royal order, given on Jan. 15, 1568, commanding publication of the Brief [471]). The papal decrees were then printed in Mexico City and widely distributed. The Mexican edition contained also a list of the privileges granted [472]). The whole publication was probably assembled and published by Fray Alonso in Spain before he sent it to the New World [473]). This fact is indicated by the note at the end of the

[469]) Vera Cruz in his letter to Bishop Salazar, 1583 (published by JUAN FRANCISCO DE S. ANTONIO, *op. cit.*, Part I, Bk. III, chap. viii, p. 577), speaks of the Brief of Pius V, and says simply that it was granted at the urging of the King.

The credit is given to Vera Cruz by GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvi; also by GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección de documentos*, II, xxii; as well as others. The earliest testimony is that of Alonso de Noreña, O. P., author of *Tractatus super administratione et regimine spirituali fidelium in Indiis* (cf. STREIT, *op. cit.*, I, 105). He was a contemporary of Vera Cruz, and the latter once referred to the above *Tractatus*. Cf. the letter to Bishop Salazar, page 574, just mentioned above. Noreña died in 1590 (cf. QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum*, II, 295-296). Vera Cruz called him Alonso de Norueña.

[470]) *Etsi mendicantium ordines*. To be seen in the Biblioteca Nacional, Madrid, c. 51-108. Printed in Seville by Juan Gutiérrez, 1568. According to the description by Santiago Vela, *BIA*, VIII, 173, the last page has the following notice: « exemplar auctenticum missum a Roma exhibuit R. P. Magister Alphonsus a veracruce, o. h. S. A. ». The extant copy, however, lacks this last page, but the rest of the description fits the copy as seen in the Biblioteca Nacional. Note the similarity in note 474, *infra*.

[471]) A copy of the royal order given at Galapagar is seen in GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvi, p. 147, who says that Vera Cruz sent it to Mexico.

[472]) *Tabula privilegiorum quae Ss. Papa Pius V concessit* (Mexico, 1568). Cf. WAGNER, *op. cit.*, p. 237.

[473]) GARCÍA ICAZBALCETA, *Biografías*, I, 60, indicates that the documents were first published in Spain and Vera Cruz then sent « thousands » of copies to

Mexican edition attributing the authentic copy of the papal Brief to Alonso de la Vera Cruz [474]).

The accomplishing of this business occupied nearly six of the ten years that Vera Cruz spent in Spain, but it was well worth the time and effort for the peace it would bring to the consciences of the religious missionaries, even though it did not provide a permanent solution to the conflict [475]). In the meantime, however, Fray Alonso was also engaged in other activities, and most of them concerned Mexico. His work there never left his mind, and one can surmise that he was anxious to return to that land where he had already spent nearly thirty years of his life.

In 1565 he sent the Maestrescuela of the University of Mexico a copy of the statutes of the University of Salamanca to provide a norm and an ideal for developing studies in the New World [476]). In the following year he performed another service for Mexico which indicates that his opinions were respected in official circles. He wrote a long paper of orientation for the new Viceroy to Mexico, Gastón de Peralta, Marqués de Falces, to explain to him some of the problems to be dealt with in New Spain [477]). Vera Cruz spoke

America. This is probably true, but only the printed copy of the *motu proprio* is extant in Spain today. Cf. *supra*, note 470.

[474]) *Bulla confirmationis et novae concessionis, etc.* (Mexico, 1568). It contains the Brief of March 24, 1567; the *motu proprio* of June 15, 1567, and a royal order of Sept. 21, 1567, El Escorial. At the end: « Exemplar autenticum... exhibuit R. P. M. Al. a veracruce ». Cf. WAGNER, *op. cit.*, pp. 234-235, and Santiago Vela, *BIA*, VIII, 171. It is found with the above *Tabula privilegiorum, supra*, note 472. The connection with Vera Cruz is further indicated by the fact that the reverse side of the title page of the *Bulla confirmationis* bears the image of St. Augustine. Cf. WAGNER, *loc. cit.*

[475]) The Brief of Pius V did not bring a permanent settlement in the conflict. The decree of Pius V was reversed by Gregory XIII in 1573, and then re-established by Gregory XIV and Clement VIII in 1591 and 1592. Cf. LETURIA, *El regio vicariato de Indias*, p. 154. The religious, however, in the intervening period, continued to exercise their privileges. Vera Cruz, in his letter to Bishop Salazar in 1583 (cf. JUAN FRANCISCO DE S. ANTONIO, *op. cit.*, pp. 568-585), maintained that the revocation by Gregory XIII had no effect. He said (p. 580) that the Brief was not validly published, and that Gregory XIII later confirmed the privileges for the Franciscan General Cristóbal de Capite Fontium.

[476]) SANTIAGO VELA, *AHHA*, XIV (Nov.-Dec., 1920), p. 302. Taken from the notes of Sicardo, MS 4349, Archivo Nacional, Madrid.

[477]) FE 325, fols. 318-322. This manuscript is written in the hand of Vera Cruz, perhaps it is his original draft. He gave the paper to the new Viceroy at Madrid. There is no date, but another copy of this manuscript, found in the library of

especially about the need to protect the Indians from certain abuses and evils. He also mentioned the fraudulent practices used by some mine owners to avoid taxes, the scandal given to the natives by the lives of some of the Spaniards, and the help that the civil officials might get from the friars in handling Indian affairs.

Fray Alonso was also on very close terms with one of the leading figures in the civil administration at that time, Juan de Ovando. The chronicler Basalenque reports that Vera Cruz was Ovando's confessor [478]). Juan de Ovando became President of the Council of the Indies in 1572 ; before that he had been the royal visitator to the Council, and it was he who called the important junta of 1568 [479]). It was in that meeting that the already-mentioned plans for the formation of a Patriarchate of the Indies were organized. Ovando also presented a unique solution for the difficulties in the mission-lands by suggesting that dioceses be set up in which one of the religious orders would hold all the offices from Bishop to curates [480]). Benefices would be held in common, instead of by individuals, in order not to disturb the constitutions of the religious orders. This plan would have worked to the advantage of the orders, and to the Crown as well. Since the religious lived in common and held no personal property, their expenses of maintenance were less. If a whole diocese were in the hands of a religious order, it would have meant a saving for the royal treasury. Neither this plan of Ovando nor the Patriarchate was ever realized, however. We have seen that neither the Holy See nor the generals of the orders were sympathetic to these revolutionary ideas. Also included in the junta of 1568 was a plan to re-organize and systematize the collecting and distribution of tithes, but because of the papal opposition to the Patriarchate, no action was taken toward solving the disputes over tithes [481]). Vera Cruz, therefore, did not live to see the end of that vexing problem.

Unfortunately we do not know what part Fray Alonso may have

the University of Texas, bears the year 1566. Cf. CASTAÑEDA and DABBS, *Guide to Latin-American Manuscripts in the U. of Texas Library* (Cambridge, Mass., 1939).

[478]) BASALENQUE, *op. cit.*, Bk. I, chap. viii, p. 187.

[479]) PEÑA CAMARA, *Las redacciones del libro de la gobernación espiritual — Ovando y la Junta de Indias de 1568*, in *Revista de Indias*, no. 5 (June-Sept., 1941), pp. 93-115. From this junta resulted Ovando's work *De la gobernación espiritual*.

[480]) *Ibid.*, pp. 111-115.

[481]) LETURIA, *Felipe II y el Pontificado*, pp. 64-77.

played in the discussion of these various plans in the junta of 1568. He must have been of help to Juan de Ovando as an advisor, for when Vera Cruz was planning to return to Mexico Ovando wished to honor him with the mitre. He offered Fray Alonso the see of Michoacán which had recently been vacated by Antonio Ruiz Morales who was moving up to the see of Tlaxcala-Puebla [482]). When Vera Cruz refused, Ovando was embarrassed, thinking that perhaps Alonso felt slighted because he had not been offered the more important see of Tlaxcala-Puebla. Juan de Ovando explained that he had suggested Michoacán because that was the place closest to the heart of Vera Cruz. But, he continued, if Alonso preferred Tlaxcala-Puebla, he was free to take it. Vera Cruz, however, adhered to the resolve he had taken many years before when offered the see of León in Nicaragua. He explained that he had no wish to leave the religious life and the episcopal office had no attraction for him. He suggested rather that his confrere and fellow-missionary Diego de Chávez be appointed in the see of Michoacán, since he was a worthy man and a credit to both God and the Crown [483]). The suggestion was accepted, but Fray Diego died before being consecrated.

Fray Alonso's fellow-Augustinians in Spain also paid tribute to his ability. At the provincial chapter at Dueñas in 1569, when his philosophical works were recommended for use in all Augustinian schools, Vera Cruz was asked to choose which priorship he preferred, that of Salamanca or that of Seville. Both of them were honored positions, but Alonso refused to choose either because he wished to be free to occupy himself in the interests of Mexico [484]). Some time later, however, he was appointed Prior of San Felipe Real in Madrid. He held that office at the time that Philip II sought to make him commissary general at court [485]).

Alonso de la Vera Cruz had by that time been ten years away from Mexico, and his absence was felt in the New World. Juan de San Román, writing to Ovando in 1571, requested that Fray Alonso be sent back to Mexico. He had made this request before, he said,

[482]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvii. BASALENQUE, *op. cit.*, Bk. I, chap. viii, p. 187.

[483]) *Ibid.*

[484]) SANTIAGO VELA, *AHHA*, XIV (Nov.-Dec., 1920), p. 302. Taken from the notes of Sicardo, MS 4349, Archivo Nacional, Madrid.

[485]) A. G. I., Indiferente general, Leg. 2869, Vol. I, fols. 23 and 23v. Also GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvii.

and all the friars wished the speedy return of Vera Cruz who « was so unjustly withdrawn from this land to which God had called him and where he had done so much good » [486]). Such appeals as this, as well as Vera Cruz' own desire to return to Mexico, must have made him anxious to be on his way. His work in Spain completed, and permission from the King obtained, he finally set sail from Seville in 1573 [487]). With him were sixteen new recruits for the missions [488]). It was Fray Alonso's third and last voyage across the Atlantic. He arrived in Mexico City on Oct. 3, 1573, after an eleven years absence from his adopted land [489]).

Chapter VII

The Return of Alonso de la Vera Cruz to Mexico

Continuation of His Leadership in Education and Ecclesiastical Affairs

When Vera Cruz arrived in Mexico toward the end of 1573, he was approaching his sixty-sixth birthday. The long and arduous journey was too much for him and he fell ill. When he reached Mexico he went to Tiripetío in Michoacán to rest and recuperate. As late as the following February he was still too weak to write his own letters, as he explained in a message to Juan de Ovando. This letter, dated Feb. 20, 1574, was written by someone else and signed by Vera Cruz [490]). He was not totally inactive, however, for he was helping out in hearing confessions, and even preaching, at Tiripetío. Not until October do we find Fray Alonso penning his own letters.

[486]) García Icazbalceta, *Nueva colleción de documentos*, I, 105-107. Michoacán, March 16, 1571. « ... tan injustamente fué sacado de esta tierra adonde Dios le llamó y tanto provecho hizo ».

[487]) Grijalva, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvii, p. 147.

[488]) A. G. I., Indiferente general, Leg. 2869, Vol. I, fol. 31. Philip II gave permission for Vera Cruz and sixteen religious plus two servants to go to Mexico, Feb. 10, 1572. They were to be provided with all the necessities for the voyage, as usual.

[489]) Grijalva, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvii, p. 147.

[490]) A. G. I., Mexico 282. Another similar letter was that of March 1, 1574, also from Tiripetío, in which Vera Cruz sent a recommendation for the Treasurer of the cathedral of Michoacán, Pedro de Inepes. *Ibid.*

Writing again to Ovando, he said that he had recovered from his illness, but his shaky handwriting shows definite signs of weakness, and approaching old age [491]).

Despite his poor health, however, Vera Cruz had taken part in a grand reception organized in his honor when he reached Mexico City. He was welcomed especially by the friars of all the orders ; they looked upon him as their champion [492]). On the feast of Sts. Simon and Jude, Oct. 28, a great procession assembled to receive Fray Alonso and the relics he was bringing back with him [493]). Among the relics there was one of the True Cross which Diego de Salamanca had received from the Pope personally. The procession, including the new Archbishop of Mexico City, Pedro Moya de Contreras, went to the church of San Agustín where the Archbishop celebrated Mass. The sermon was delivered by Antonio de Morales, Bishop of Tlaxcala-Puebla. Afterward, when the Archbishop requested one of the relics for the Cathedral, Vera Cruz generously gave him the relic of the True Cross plus those of Sts. Peter and Paul [494]). Since Fray Alonso had the reputation of being an opponent of the bishops, he no doubt welcomed this opportunity to make a gesture of respect and friendliness to the new Archbishop.

Vera Cruz also brought with him a commission from the Augustinian General, Thadaeus of Perugia, to be visitator of all the western Indies, that is, the missions of America and the Philippines. When the General was at Pamplona on Jan. 24, 1573, he sent an urgent note to Fray Alonso to await him at Madrid before setting out for Mexico [495]). A little more than a month later, March 2, at Madrid, he gave Alonso his commission as visitator, along with a list of directives and favors for the friars in the New World [496]). The chronicler Grijalva reports that Vera Cruz did not make use of his

[491]) CUEVAS, *Documentos inéditos*, pp. 304-307. Oct. 20, 1574. The source is A. G. I., Mexico 282; the original has been consulted by the present writer.

[492]) BASALENQUE, *op. cit.*, Bk. I, p. 189.

[493]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvii, p. 147.

[494]) *Ibid.*, p. 148.

Pedro Moya de Contreras was a native of Cordova and a doctor of canon law at Salamanca. He became Archbishop of Mexico City on July 15, 1573. He had founded the Inquisition in Mexico in 1570, and was made Viceroy in 1584. At the time of his death in Madrid, 1591, he was President of the Council of the Indies, Cf. CUEVAS, *Documentos inéditos*, p. xxii.

[495]) *Dd* 34, fol. 27v.

[496]) *Dd* 34, fols. 35v-36. Cf. also *Dd* 36, fol. 39.

faculties because he found the provinces in good order [497]). He had seen enough of the troubles stirred up by visitations and did not wish to cause any himself.

That the Augustinians were truly happy to have Alonso de la Vera Cruz back with them is evidenced by the fact that at the next chapter, 1575, they elected him Vicar-Provincial to serve his third full-term in that offiice [498]). Shortly afterward, on May 31, he wrote to his friend Juan de Ovando, President of the Council of the Indies, to report the outcome of the chapter [499]). The chapter was conducted in very orderly fashion, he said, and he was elected on the first ballot. New courses of studies in philosophy, theology and Latin were instituted to train more seminarians, and full care was taken to see that in all the villages served by the Augustinians there were friars who could speak the local tongues and administer confession and the other Sacraments [500]). Vera Cruz requested that Ovando see to it that more friars are sent to fill the need both in Mexico and in the Philippines. He also asked for an additional grant to complete the church of San Agustín. The election of Fray Alonso was approved by the General, Thadaeus of Perugia, who wrote later that same year, December 25 [501]).

As before, so also this time, Vera Cruz as Vicar-Provincial sponsored the expansion of the Mexican Province. Again the majority of foundations were made in Michoacán, the area that Alonso loved the most [502]). In the city of Zacatecas he founded a prosperous monastery. Another was Santa Ana at Tzirosto a region fertile for expansion where in later years five more monasteries

[497]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxvii, p. 147. Grijalva, in this place, and HERRERA, *Alphabetum Augustinianum*, I, 24, both report that the General also declared Vera Cruz his vicar. Herrera also says that Alonso was « Legatus Ordinum Mendicantium... ad Philippum Regem Catholicum circa annum 1566 ». This must refer to Vera Cruz' work in obtaining the Brief of Pius V.

[498]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxxii.

[499]) A. G. I., Mexico 283. May 31, 1575.

[500]) The founding of new studies is reported by Sicardo in his notes taken from the capitular acts (MS 4349, Archivo Nacional, Madrid). They are published by SANTIAGO VELA, *AHHA*, XIV (Nov.-Dec., 1920), pp. 111-113. Philosophy was established at Yuriria, and philosophy and theology at Atozpan.

[501]) *Dd* 36, fol. 131v. Thadaeus of Perugia to Vera Cruz, Provincial. Rome, Dec. 25, 1575.

[502]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxxiii, p. 157. ESCOBAR, *op. cit.*, chap. xxix, pp. 344-346.

sprang up. Foundations were also made at Chucándiro, Pátzcuaro, Parangaricutiro, Tingambato and Taretan. To the south of Mexico City a monastery was established at Alcozauhcan near Tlapa.

Most important of all the houses founded by Vera Cruz in this period was the Colegio San Pablo in Mexico City. This was to be his masterpiece of scholastic organization and achievment. He had begun his plans for this school when he was still in Spain. When he set out for Mexico he brought with him sixty cases of books which he turned over to the library of San Pablo [503]). He made an effort to obtain all the latest equipment in such things as maps, globes, and the scientific instruments known to that age. As a result the Colegio San Pablo possessed one of Mexico's finest and most complete libraries [504]).

Fray Alonso began this project in 1575, soon after his election to the office of vicar-provincial. He obtained by royal grant the church of San Pablo and the care of the Indians in that section of the city, pending approval by the Viceroy and the Archbishop [505]). The latter at first opposed, reluctant to see the friars gain a new foothold in the diocese. But the Viceroy and the Council of the Indies supported the project, and the Archbishop finally gave his consent. Then came the question of finances. Vera Cruz first attempted to get a grant from the royal treasury. The officials in Mexico sent a favorable recommendation to Spain, but, according to Grijalva, the petition became involved in some kind of red tape, and no grant was forthcoming [506]). Vera Cruz pushed ahead just the same. He sought private donors and obtained enough contributions to buy up extra property and begin construction. It was a unique case of a foundation being made without the help of rents or a sustaining patron [507]). In 1577 the provincial difinitory made an allotment of funds from the provincial account. Two years later they turned over to San Pablo a quarry to provide building materials ; it was a gift from one Antonio de Mendoza [508]).

[503]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxxii.

[504]) EGUIARA Y EGUREN, *op. cit.*, paragraph 152. He wrote in 1755.

[505]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxxii.

[506]) *Ibid.*

[507]) *Ibid.*

[508]) SANTIAGO VELA, *AHHA*, XIII (March-April, 1920), pp. 198-200. Notes from Sicardo, MS 4349, Archivo Nacional, Madrid. The quarry was located in « los terminos de Tacuba ».

Fray Alonso first accommodated an older building alongside the church of San Pablo to house the students and professors, and priests to serve the church. On the other side of the church a larger and more commodious building was constructed [509]). In the provincial chapter of April 26, 1578, Vera Cruz was officially appointed Rector of the Colegio with Pedro de Agurto as his assistant [510]). Juan de Santa Catalina became pastor of the church to be assisted by Cristóbal de Agurto and Marcos Millán [511]). The first professorial post, in theology, was given to Juan Valdés. At this chapter the Colegio San Pablo was declared a provincial house to be supported by provincial funds.

The purpose of the school was to provide a first-class major seminary for Augustinian students. Courses were provided chiefly in philosophy, theology and languages. Around the close of the century there were thirty students in San Pablo [512]). That the Colegio was successful as a school of the highest quality is well-known. Eguiara y Eguren, writing nearly two centuries later, in 1755, said that the Colegio San Pablo was famed for its sound education, and that it

[509]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxxii.

[510]) SANTIAGO VELA, *loc. cit.*, p. 198, note 1. GRIJALVA, *loc. cit.*, says that Vera Cruz had appointed Pedro de Agurto Rector. Perhaps that was previous to 1578, while Fray Alonso was still Vicar-Provincial.

Pedro de Agurto (de Santiago) was born in Mexico and professed in the Augustinian Order in 1549. He was elected vicar-provincial in 1584 and was a consulting theologian at the third Mexican synod the following year. He spoke both Mexican and Tarascan, was a famed canonist, and professor of Sacred Scripture at the University. In 1595 he was appointed first Bishop of Cebú in the Philippines. His death occurred on Oct. 14, 1608. He had published in 1573 a tract on the Eucharist and Extreme Unction. Cf. GARCÍA ICAZBALCETA, *Biografías*, I, 428-429. RICARD, *Etudes et documents*, pp. 135-151, no. 81.

[511]) Juan de Santa Catalina was born in Mexico and made his profession in the Augustinian Order in 1549. He died Dec. 8, 1604. He spoke both Mexican and Otomí. Cf. RICARD, *Etudes et documents*, pp. 135-151, no. 63.

Cristóbal de Agurto. He was the brother of Pedro de Agurto. Nothing more is known of him. *Ibid.*, no. 22.

[512]) MS 958, Angelica Library, Rome, fol. 106.

The question comes to mind as to whether or not Indian students were admitted to the Colegio San Pablo, as in other Augustinian schools of that period. The only information we have comes from a petition to the King by Diego de Soria, Nov. 7, 1581 (A. G. I., Mexico 285). He requested a subsidy to assist four religious working with the natives at San Pablo. We do not know whether this work was educational or parochial.

had produced many excellent scholars [513]). That was still true at the time of his writing, he said. Grijalva tells us that the students from San Pablo were not subject to examination when entering the University of Mexico, and Bishop Diego Romano of Tlaxcala, who was very strict in examining religious presented for ordination, used to exempt the students of the Colegio. So great was Grijalva's admiration of the school that he claimed that because of the scholars trained there the Mexican Province was richer in letters than any other province in the Augustinian Order [514]). While one can admire his loyal enthusiasm, it would be difficult to prove such a sweeping statement.

The success of the Colegio is based on two principal elements. There was, first of all, the high grade pedagogy and excellent facilities for study organized by Alonso de la Vera Cruz. Secondly, there was the element of strict discipline. The constitutions for the guidance of students, drawn up by Martín de Perea, one of the professors of theology, are remarkable both for their wisdom and their severity [515]). They provide an ideal framework suitable to the times, and reflect the seriousness and sincerity of these sixteenth century Augustinian missionaries. The fifteen articles, in brief form, are as follows :

In the introduction it was stated that true wisdom is the fear of God and a virtuous life. In the Augustinian Order there is not

[513]) EGUIARA Y EGUREN, *op. cit.*, paragraph 152. San Pablo was confiscated in 1861 and became the Hospital Juárez, according to SCHLARMAN, *Mexico a Land of Volcanoes*, p. 135, note 32.

[514]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxxiii, p. 157.

[515]) *Ibid.*, chap. xxxii, pp. 154-155. Grijalva gives a copy of the constitutions and attributes them to Vera Cruz. SANTIAGO VELA, *AHHA*, XIII (March-April, 1920), 198-200, corrects this on the basis of the notes of Sicardo, MS 4349, Archivo Nacional, Madrid. Sicardo says that Martín de Perea was commissioned to write the constitutions at the chapter of 1578. He also became Provincial at that time. Cf. also, *infra*, note 516.

Martín de Perea was a native of Badajoz and was professed at Salamanca, July 20, 1550, where he had studied law in the University. Sometime before 1563 he went to Mexico, became a doctor at the University, and held the first Chair of Theology in 1570. In 1578 he was elected Vicar-Provincial; afterward he was Prior at San Agustín until his return to Spain in 1583. He became Provincial of Andalusia in 1589, and died a few months later on August 18 of the same year at Castillo de Garcí-Muñoz. The General, Gregorio Petrocchini, who was present at his death, praised him very highly. Cf. *BIA*, VI, 246-249.

only contemplation and mortification, but also the ministry of souls. The Colegio San Pablo was to serve both purposes.

Article I. The full discipline of the Order will prevail at the Colegio. There will be three days of fast each week, and the usual customs of mortification and silence will be observed. Sanctity and religious observance are to be placed before learning.

Article II. The Office will be recited in choir every day, and on the greater feasts Matins and Lauds will be said in the early hours of the morning.

Article III. Only the best qualified youths are to be sent to the Colegio in order to maintain a high standard.

Article IV. Students wishing to enter theology must be well grounded in philosophy. Those wishing to enter philosophy must be well versed in Latin.

Article V. After class hours the students are to be guided in conducting reviews and discussions among themselves.

Article VI. Each week disputations are to held in both theology and philosophy.

Article VII. On Sundays and other feasts the more important disputations will be held and the theological students of the other religious orders will be invited to participate.

Article VIII. In order to avoid useless conversation and involvements of any kind, it is commanded, under obedience and penalty of excommunication, that no one, neither ecclesiastic nor secular, shall be invited to dine in the Colegio at any time. Nor shall they spend the night in the Colegio.

Article IX. In order to remove any other distraction to study and contemplation, it is forbidden, under the same penalty, for anyone to walk about the city or visit any house whatsoever, except for reasons of study.

Article X. The students may be permitted to go out to take part in processions.

Article XI. The students may go to San Agustín on feastdays to take part in the divine services.

Article XII. They may also be permitted to go out to hear sermons or attend academic meetings.

Article XIII. When permitted to go out, the students are commanded, under obedience and penalty of excommunication, to go and return by the most direct route.

Article XIV. The doors of the Colegio are not be opened before

five in the morning and must be closed at eight in the evening. After that hour only those going to administer the Sacraments will be permitted to go out.

Article XV. Since the purpose of the Colegio is to train priests, those students who are qualified in the Indian languages may preach and administer the Sacraments outside of study hours.

Such was the rigorous program laid out by Martín de Perea. The penalty of excommunication appears to be over-severe in relation to the relatively minor faults for which it was imposed. And, in fact, it must have been the cause of some difficulties, because twenty years later, in the provincial chapter of 1596, the penalty of excommunication was commuted to less severe disciplinary measures [516]).

Alonso de la Vera Cruz, as Vicar-Provincial and General Visitator of all the Indies, was also concerned in sponsoring the new missions to the Philippine Islands [517]). It was solely an Augustinian venture up until 1577, when the Franciscans arrived. A few years later the Jesuits and Dominicans also lent their assistance in that vast new field. Grijalva claims that Vera Cruz was responsible for the arrival of the other religious orders [518]). Santiago Vela, criticizing Grijalva's claim, points out that no historian of the Philippines has attributed such intervention to Fray Alonso. It was rather through the efforts of another Augustinian, Diego de Herrera, that the participation of the other orders was obtained [519]). There is evidence, however, that Vera Cruz had some influence in the task. He had assisted Diego de Herrera when the latter was on his way to Spain

[516]) *BIA*, VII, 248. Santiago Vela employs the notes of Sicardo, MS 4349, Archivo Nacional, Madrid. May 4, 1596, libro de Provincia, fol. 121v: « Item mandamos que en nuestro Collegio de San Pablo se guarden las Constituciones inviolablemente, que hiço el P. M. o Fr. Martín de Perea, Provincial que fué desta Provincia, excepto las descomuniones, las quales se commutan en obediencias ». Cf. also Santiago's discussion about the publication of these constitutions apart from the text of Grijalva.

[517]) Note error in LANTERI, *Postrema saecula sex in quibus recensentur illustriores viri Augustinenses* (3 Vol., Tolentine, 1858-1859; Rome, 1860), II, 221. He says that Vera Cruz had gone to the Philippines with the first group of missionaries. Zarco Cuevas, *BIA*, VIII, 159, note 1, speaks of this and other errors by Lanteri. He also mentions a similar error by Crusenius.

The first successful mission in the Philippines began at Cebú in 1565.

[518]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxxv, p. 159.

[519]) *BIA*, VIII, 160, note 1.

to report on the Philippine missions. In a letter to Juan de Ovando, in 1574, Fray Alonso recommended Herrera to the President of the Council of the Indies, saying that his report and suggestions were worthy of full consideration [520]). Then in 1577, Vera Cruz wrote to the King to say that the arrival of the Franciscans in the Philippines was a great help, but that all three orders in Mexico must participate because of the vastness of the mission work [521]). In the same letter Alonso mentioned a previous report he had sent to the King about the Philippines. Presumably, therefore, he had recommended the participation of the other orders earlier than 1577. Vera Cruz, accordingly, must be given at least some credit for the arrival of other missionaries in that Far East mission.

Many of the friars in the Philippine Islands had occasion to write to Vera Cruz to report their adventures and to seek his advice in the difficulties they met. There are, for example, two extant letters of Martín de Rada, an energetic missionary and student of the physical sciences. On one occasion he wrote from Manila to speak of the difficulties encountered in trying to organize his second trip to China [522]). He also said he had written several books on mathematics, geometry, hydrography, astrology and clockmaking. Some of these he had composed at the request of Fray Alonso. Two years later, 1578, Martín de Rada wrote from Borneo where had gone with an expedition [523]). He described his adventures and spoke of great mission possiblilities in China. In the chapter of 1578, in the Philippines, a report was sent to Alonso de la Vera Cruz, « the oracle of those times, » about difficulties encountered with the bishops, similar to the troubles in Mexico, and about certain abuses

[520]) A. G. I., Mexico 282. Tiripetío, Feb. 20, 1574. On Diego de Herrera, cf. *BIA*, III, 567-574.

[521]) A. G. I., Mexico 283. October 15, 1577. In this same letter Vera Cruz noted the King's order to promote the new Bulla de Santa Cruzada. Alonso said he had done so. There is record of a directive sent by him as Vicar-Provincial, probably in 1575 or 1576, urging the friars to preach the Bulla. Cf. FE 325, fols. 329-329v.

[522]) FE 325, fols. 31-46v, a group of five letters by Martín de Rada. The one of Manila, June 3, 1576, is published in *Revista Agustiniana* (now *Ciudad de Dios*), I (1881), 55-56.

On Martín de Rada, cf. *BIA*, VI, 444-460.

[523]) FE 325, fols. 33-34. Burney (Brunei), April 25, 1578. Edited by DE LA PINTA LLORENTE, *Archivo Agustiniano*, XLV (May-Aug., 1951), 254-256.

against the natives [524]). We have already seen in the last chapter the directive sent by Fray Alonso to the Bishop of Manila about the privileges of religious. The Bishop himself had written to seek Alonso's advice.

Another question which arose during Vera Cruz' provincialate concerned some new regulations established by Philip II for the governing of the Church in the Spanish Empire. The ecclesiastical reforms projected by the junta of 1568 had not gone through, but Philip II did not thereby adandon all efforts at re-organizing the Church in the New World. If the plans for a patriarch and commissaries general at court had been adopted, ecclesiastical affairs would have remained more within the hands of churchmen. Instead, as events turned out, the control of the civil authorities over church affairs became tighter and lay interference increased. The new regulations were issued at the Escorial, July 3, 1573. They became known in Mexico shortly afterward, but two years later, when Vera Cruz was Vicar-Provincial, the Viceroy Martín Enríquez submitted a copy of the new orders to the Augustinian superiors [525]). They were very comprehensive and were intended to increase the control, not only of the civil authorities, but also of the bishops, over the religious orders.

These orders can be summarized under five general headings. The major superiors were ordered to make out a complete report on all their foundations and all the places that they served in any capacity whatever. This was to be submitted to the King in order that «we as sole patron in everything spiritual, ecclesiastical and temporal in the Indies can have a full and clear record of the whole ecclesiastical situation» [526]). Secondly, they were to make out a

[524]) SANTIAGO VELA, *AHHA*, X (July, 1918), 50, quoting from GASPAR DE AGUSTÍN, *Conquistas de las Islas Philipinas*, Part I (Madrid, 1698). San Agustín refers to Vera Cruz as « oráculo de aquellos tiempos » and as vicar-general of the Indies.

[525]) FE 325, fols. 113-120. Extracts from the royal order issued at San Lorenzo (El Escorial), July 3, 1573, sent to the Augustinian Provincial and Priors by the Viceroy. Autographed by Martín Enríquez.

Martín Enríquez de Almanza was Viceroy in Mexico from Nov. 5, 1568 to Oct. 4, 1580. He was noted for his prudent government and goodness to the Indians. In 1580 he was transferred to Peru. Cf. CUEVAS, *Documentos inéditos*, p. xvii.

[526]) *Ibid.*, first regulation. « nos como patron unico que somos en todo lo

complete history of all the Indians they served with full details about their culture, religion, customs, government, property, etc. Thirdly, the superiors were to give an account of the constitutions, privileges, income and property of the order. Fourthly, they were to submit a report on their mission work, indicating the number of persons to whom they ministered, with a full account of the administration of the Sacraments. This report was to be made yearly and handed over to the bishop, who, in turn, would submit a diocesan report to the Viceroy. Lastly, the major superior was to hand in a report after each provincial chapter, indicating all changes and appointments made. These appointments could not take effect until approved by the civil authorities, and any subsequent changes to be made in offices with the care of souls must first be approved. The Viceroy was to keep the local bishop informed of these matters [527]).

The new regulations naturally caused great dismay among the friars. It appeared to them that, instead of being protected by the King, they were being hemmed in and gradually placed under the authority of the bishops. Already, in 1574, when Vera Cruz first learned of the new orders, he wrote to complain to Juan de Ovando [528]). He said the King's orders constituted an unlawful interference in the internal affairs of the order, and left the way open for disobedient religious to appeal to outside authority. Furthermore, the necessity of getting approval before moving a friar out of office might mean revealing matters of conscience. Vera Cruz especially lamented the tendency to place the religious under the bishops and thus make them pastors of souls in the strict sense. He said they could work better as they were, and they were not interested in the salaries and benefices of pastors. Such regulations also gave the bishop the right to send in his visitators, and that was an infringement upon the authority of the major superior. Fray Alonso protested that he had talked these things over with Juan de Ovando in Spain, and thought that Ovando had been in agreement.

espiritual eclesiastico y tenporal de las indias podamos tener entera y distinta noticia de todo el estado eclesiastico ».

[527]) These last two stipulations are added by GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxviii. They are also mentioned by Vera Cruz. Cf. *infra*, note 528.

[528]) Oct. 20, 1574. CUEVAS, *Documentos inéditos*, pp. 304-307. Taken from A. G. I., Mexico 282.

Vera Cruz wrote again the following year to repeat his criticism [529]). He said the new regulations would destroy religious discipline and, consequently, ruin the work of evangelization. He declared that Ovando was obliged in justice to take the part of the religious orders, because of the service they had already given. The provincials of the orders will come to Spain to seek a solution, he said, and in the meantime the new orders should be suspended [530]). Cuevas, commenting upon this letter, refers to Fray Alonso as « the light and torch of all the mendicant orders, » because of the leadership he provided [531]). According to Grijalva, the King decided, in view of the complaints, to suspend the new regulations [532]). That was in 1575, and it must have been toward the end of the year, since the Viceroy had sent the notice about the new orders to the Augustinians as late as July of 1575.

Vera Cruz, at the age of seventy-one, came to the end of his term as major superior in 1578 ; Martín de Perea, his collaborator in the formation of the Colegio San Pablo, was elected his successor. But it was not the last time that Fray Alonso held the highest position among the Augustinians in Mexico. Three years later, 1581, the newly-elected Vicar-Provincial, Antonio de Mendoza, died shortly after taking office. By universal choice Vera Cruz was asked to take his place [533]). He thus became major superior for the fifth time, including three regular three-year periods and two interim terms. He convoked a new chapter in September, 1581, and Pedro Suárez de Escobar was elected Vicar-Provincial [534]).

[529]) March 15, 1575, from Mexico City. A. G. I., Mexico 283. Published by CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, II, 159.

[530]) Whatever may have been Vera Cruz' intention here, he himself never went to Spain.

The ideas expressed in these two letters are found in sowewhat greater detail in an undated and unsigned manuscript which may be the work of Vera Cruz, although it is not written in his hand. Cf. FE 325, fols. 290-294v.

[531]) CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, II, 173, note 20.

[532]) GRIJALVA, *op. cit.*, Edad III, chap. xxviii, p. 149. The question did not end there. It was still going on after the death of Vera Cruz in 1584.

[533]) *Ibid.*, Edad IV, chap. iii, p. 534.

[534]) *Ibid.*

The Death of Vera Cruz

Alonso de la Vera Cruz was then approaching the end of a very active life, filled with cares, responsibilities and works of many kinds. But his energy was not yet depleted ; he was appointed Prior of Tacámbaro in his beloved Michoacán [535]). Thus in his declining years he returned to the scene of his first mission labors ; he was once more in Tierra Caliente where he had preached and administered the Sacraments as a young priest. Not long afterward, however, his health broke down, and it appears that he was moved to San Agustín in Mexico City [536]).

For two years he suffered much from some urinary disorder, but despite his pains, he preserved the same patience and gentleness which had always characterized his life. As he saw the end drawing near, he composed a letter to all the members of his province, recalling that he had served them as teacher or superior, or in other capacities, and requesting that they commend his soul to God and offer for him a few Masses beyond the suffrages required by the constitutions of the order. When at last he was told by his doctor : « Tonight you will dine with God in heaven, » Vera Cruz replied : « Et ibi non erit nox » [537]). He received the last Sacraments at the hand of the Prior Juan Adriano. As the sacred Host was held up before him, he asked his Divine Lord to receive all the works of his life accomplished by the grace of God, and to supply for all his faults and failings. Fray Alonso declared that he was not conscious of any grave sin in all the forty-eight years of his religious life, and that as superior he tried his best to love and serve all.

The end came in July, 1584, when Vera Cruz was nearly seventy-seven years old [538]). He was buried in the middle of the

[535]) BASALENQUE, *op. cit.*, Bk. I, chap. viii, p. 177.

[536]) *Ibid.* Basalenque says Vera Cruz was at Tacámbaro when he died, but the account given by Grijalva indicates that his death occurred at San Agustín. Cf. Edad IV, chap. xi, pp. 595-596 (2nd print.). The following account of his death comes from Grijalva.

[537]) GRIJALVA, *loc. cit.*

[538]) *Ibid.* Grijalva says he was eighty, but his exact age was seventy-six. Vera Cruz himself had written on Dec. 23, 1565, that he was then approaching his fifty-eigth birthday. Cf. SANTIAGO VELA, *AHHA*, XIV (Nov.-Dec., 1920), 302.

main chapel of San Agustín. Present at the funeral was the Archbishop Pedro Moya de Contreras who was also Viceroy, the members of the royal audiencia, the cathedral chapter, the members of the University faculties, and representatives of all the religious orders. The funeral oration was delivered by the Franciscan Commissary General, Pedro de Oroz. It was an honorable and fitting farewell to one of the most outstanding figures in Spanish America in the sixteenth century.

ARTHUR ENNIS, O. S. A.

La publication, aux Pays-Bas, de la seconde bulle contre Jansénius (1653)

Pour divers motifs qui apparaîtront plus loin, les historiens, anciens et modernes, ont si bien fixé leur atttention sur la dernière phase (celle de la punition des deux évêques) de l'histoire de la première bulle (*In eminenti* décidée le 6 mars 1642, publiée à Rome en 1643 et aux Pays-Bas en 1651) qu'ils ne nous ont guère renseignés sur la publication de la seconde, *Cum occasione*, datée du 31 mai 1653 et promulguée à Rome le 9 juin suivant.

Gerberon écrit :

« La bulle d'Innocent X ne fit pas tant de bruit en Brabant. Celui qui y faisait les affaires de Rome [l'internonce André Mangelli], l'ayant reçue avec le bref que Sa Sainteté écrivait à l'Archiduc, l'envoya non aux évêques, mais aux pasteurs ou curés à cause de la sentence d'interdiction et de suspension qui avait été prononcé contre le métropolitain et contre le plus ancien évêque... » [1]).

L'auteur donne bien quelques détails plus précis sur l'attitude de l'université, mais pour l'instant il est inutile de nous y arrêter.

Chez Hermant la bulle n'apparaît que comme une arme dont les jésuites se servirent pour harceler les deux évêques frappés de censures [2]).

Rapin, après avoir raconté que la bulle fut publiée en Espagne « avec un respect et une soumission parfaite et qu'il ne s'était trouvé aucun qui y eût témoigné la moindre difficulté du monde », poursuit :

[1]) [G. Gerberon], *Histoire générale du jansénisme*, Amsterdam, 1700, II, 178-179.

[2]) G. Hermant, *Mémoires* (édit. A. Gazier), t. II, Paris, 1905, 225-228.

« Mais ce ne fut pas tout à fait de même en Flandres, où la bulle avait eu de différentes aventures aussi bien qu'en France ; car c'était là les deux théatres où se formaient les intrigues et où jouaient les ressorts qu'on pratiquait pour y faire oppositon, ayant été reçue avec un esprit de soumission partout ailleurs. Elle fut premièrement envoyée à l'internonce André Mangelli, abbé de Saint-Ange, avec ordre exprès de la mettre entre les mains du clergé et des grands-vicaires de Malines et de Gand, parce que, l'interdit porté contre l'archevêque et l'évêque de ces deux églises n'étant pas encore levé, ils n'étaient ni l'un ni l'autre en état de la recevoir eux-mêmes.

Il est vrai que cette conduite les mortifia fort, parce qu'elle contribua beaucoup à les rendre méprisables dans un pays où ils avaient, l'un et l'autre, régné avec bien de la hauteur. Mais ce qui affligea davantage l'archevêque fut que la bulle d'Innocent fut reçue avec une soumission universelle de tous les ordres, du clergé, des universités, des peuples et du Conseil même de Brabant » [3]).

Une toute autre version est donnée par le cardinal Sforza Pallavicini, qui autrefois, consulteur du Saint-Office, avait participé à la condamnation des Cinq propositions. Dans sa *Vita di Alessandro VII*, il écrit :

« ... In Fiandra la bolla fu ricevuta, e l'arcivescovo di Malines e il vescovo di Gant, protettori sin da quel tempo dei jansenisti e contumaci alla costituzione di Urbano, s'emendarono e s'umiliarono ; e morendo in breve un dottore di Lovagna [Libert Froidmont], che era come il capo della fazione, anche in quella università, che potea dirsi la rocca del jansenismo, [questo] rimase non solo ascoso, ma semivivo » [4]).

D'un point de vue plus large, Claessens écrit :

« L'épiscopat d'Espagne et des Pays-Bas catholiques, la Sorbonne, les universités de Louvain et de Douai recurent également la constitution *Cum occasione* sans opposition ni réserve aucune » [5]).

Pirenne n'en parle qu'incidemment :

« Loin de se laisser convaincre par le *Jus Belgarum* [livre de Pierre Stockmans] l'archiduc Léopold laissait publier par le chapitre de Malines la bulle d'Innocent X, *Cum occasione*... » [6]).

[3]) R. Rapin, *Mémoires... sur l'Eglise et la Société* (édit. L. Aubineau), II, Paris, 1865, 176.

[4]) Sforza Pallavicini, *Della vita di Alessandro VII*, I, Prato, 1839, 185.

[5]) P. Claessens, *Histoire des archevêques de Malines*, I, Louvain, 1881, 300.

[6]) H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, V, 2e édit., Bruxelles, 1926, 76.

E. de Moreau, S. J. est tout aussi bref :

« La même année 1653 fut promulguée la condamnation des Cinq propositions... Elle fut publiée partout. Mais, dès lors, on se mit à dire, à Louvain notamment, que les Cinq propositions n'étaient pas de Jansénius » [7]).

Pastor enrichit les données de Rapin de certains details qu'il a tirés de la correspondance de l'internonce, sans les soumettre à un jugement critique :

« La bolla venne, infatti, accettata dappertutto. Dagli uni con gioia e con esplicita sottomissione, dagli altri freddamente e più a parole che in realtà. In Malines e Gand l'affissione avenne in modo che quasi nessuno se ne accorse ; a Bruxelles e Lovanio non si fece nemmeno questo, cosicchè Mangelli expresse il suo malcontento ; segui allora una seconda pubblicazione e ogni parroco e superiore di monastero ne ricevette una copia. Tolti i Gesuiti, nessun religioso disse una parola in lode della bolla, et anche dalla gente comune si poteva sentir dire che le cinque proposizioni non erano di Giansenio, o vero, che non erano condannate nel suo senso e che in tali questioni di fatto il papa poteva sbagliare. In questi termini aveva predicato un domenicano in Lovanio e cosi si era espresso apertamente un parroco nell'atto di pubblicare la bolla. Quasi tutti quelli che erano gianseniani avanti la bolla, continueranno ad essere tali dopo la publicazione ; così scrive Mangelli » [8]).

Cependant le sujet mérite qu'au moins une fois on laisse la parole, non pas à quelques lettres bien choisies de l'internonce, mais à tous les documents connus [9]).

[7]) E. DE MOREAU, *Belgique*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, VII, Paris, 1934, 676.

[8]) L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV/1, Roma, 1943, 256-57. L'auteur a pu profiter des copies du prof. A. Schill qui avait joui de l'insigne faveur de pouvoir examiner les archives du Saint-Office. Il confond souvent les dates des lettres avec celles des faits qui y sont racontés. Surtout, il prend pour argent comptant ce que, sur la foi de rapporteurs peu honnêtes, l'internonce mande à Rome. Voir n. 151. L. WILLAERT (*Le Placet royal aux Pays-Bas*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 22 (1954), 1088 et 1090 consacre également une note à la publication de la bulle, pour autant qu'elle touche à la question du placet.

[9]) Nous croyons en effet que le moment d'une synthèse serrée n'est pas encore arrivé et qu'il faut avant tout faire connaître les documents. Ceux-ci se trouvent surtout à Malines, Archives de l'archevêché, fonds *Museum Bellarminum*, et aux Archives du Vatican, fonds *Nunziature*. Quand à ce dernier dépôt on doit remarquer que, du temps d'Innocent X, les affaires concernant le jansénisme sont

1. Avant la publication

Pour divers défauts, vrais ou prétendus, la première bulle contre Jansénius (*In eminenti*) avait rencontré une forte et durable opposition [10]). Dès son arrivée, à l'été de 1643, les jansénistes voulurent, avant de la publier, mieux informer le pape et obtenir des précisions. A cette fin ils envoyèrent aussitôt des députés à Rome (1643-1645). Rebutés, ils s'adressèrent au roi d'Espagne, Philippe IV, afin d'arriver par lui à l'oreille du Pape. En 1649, Jean Recht et Ignace Gillemans partirent pour l'Espagne, où ils allaient rester jusqu'au printemps de 1653. Parmi les documents qu'ils emportèrent se trouvaient les *Raisons* de l'archevêque de Malines et de l'évêque de Gand, imprimées à l'insu des auteurs pour l'usage des députés. Ils obtinrent en 1650 un réponse du roi qui semblait devoir amener une détente.

Tout d'abord, pour contenter Rome la bulle serait publiée et acceptée. Ensuite le monarque s'adresserait au pape pour demander un nouvel et plus sérieux examen. En attendant, le roi imposerait, sans plus attendre, le respect des Pères et tout particulièrement de saint Augustin.

Mais le projet fut abandonné dès la première phase de son exécution. Pour des questions de principe relatives à la juridiction ecclésiastique, Bichi était fort mécontent de la manière dont l'autorité civile (y compris l'archiduc, si dévot, si porté aux jésuites, si antijanséniste) avait ordonné la publication. Se décidant à une action d'éclat,il lança un décret vigoureux, annulant les actes gou-

traitées par le Saint-Office, et qu'ainsi les dépêches des nonces et internonces, si elles ont trait à cette matière, « passaient » souvent simplement par la Secrétairie, sans y laisser de traces. Les instructions relatives au jansénisme étaient généralement rédigées par l'assesseur du Saint-Office, François Albizzi; le cardinal-secrétaire ne faisait que les joindre au courrier. Le fonds des nonciatures présente donc d'importantes lacunes, d'autant plus regrettables que les archives du Saint-Office ne sont pas accessibles. De là l'importance des notes prises autrefois par le P. René Rapin, *Extrait des dix-huit tomes in-folio sur l'affaire de jansénistes qui sont au Saint-Office*, qui forment aujourd'hui le ms. 10576 du fonds français de la Bibliothèque nationale de Paris. Il est juste de faire remarquer que les citations des Nunziature qu'on rencontrera ici sont en très grande partie tirées des copies que M. le Chan. A. Legrand a généreusement mises à ma disposition. Je tiens à lui exprimer toute ma reconnaissance.

[10]) Voir mes différents articles relatifs à la bulle *In eminenti*.

vernementaux. Mais, non sans hésitations, le gouverneur général fit casser à son tour, par un décret violent, la mesure de l'internonce.

Dans cette atmosphère de tension entre les deux pouvoirs, l'archevêque de Malines et l'évêque de Gand vont devenir les boucs émissaires.

En effet, précisément à ce moment, Albizzi, profitant de la faiblesse d'Innocent X, se rendait tout puissant au Saint-Office en y faisant nommer une commission spéciale.

La première chose dont celle-ci eut à s'occuper fut le texte des *Raisons* et des mandements (ordonnant la publication de la bulle) des deux evêques, qui furent censurés le 11 mai 1651 avec cettte formule spéciale : « *quod nisi eorum auctores quamprimum sese purgaverint, censuris ac poenis ecclesiasticis intelligant se omnino coercendos* ».

Bravant les Conseils, Bichi fit afficher ce décret sans avoir demandé ni obtenu le placet ; mais craignant leurs réactions, il avait quitté Bruxelles, sous prétexte de la peste.

Par décret, rendu au nom du roi, le Conseil de Brabant somma l'internonce d'annuler sa protestation du 20 avril. Le 6 septembre il défendit aux deux évêques de donner suite aux décrets de Rome dépourvus du placet.

N'ayant pas fourni la satisfaction voulue, les deux évêques furent cités personnellement à Rome, le 18 novembre 1651. Evidemment, les évêques, des octogénaires, se trouvaient cette fois-ci dans l'impossibilité absolue d'obéir à un ordre, auquel par ailleurs s'opposait l'ancien privilège *de non evocando*, dont le Conseil de Brabant se faisait le protecteur acharné, aussi bien que de tous les privilèges semblables.

Bichi (neveu de Chigi, qui de nonce à Cologne, était devenu cardinal-secrétaire d'Etat et membre de la commission particulière de l'assesseur) avait quitté ses fonctions au mois de juin 1652. A sa place, Albizzi et sa commission firent nommer l'auditeur de la nonciature de Madrid, André Mangelli qui, là, avait été dûment initié aux affaires du jansénisme belge [11]).

Malheureusement, si Bichi avait été incompétent et maladroit, Mangelli ne l'était pas moins. Sans tarder il se lie aux jésuites,

[11]) Voir A. LEGRAND - L. CEYSSENS, *Correspondance du nonce de Madrid relative au jansénisme*, dans *Anthologica annua*, 4 (1956), 549-640.

refuse sa confiance aux autorités ecclésiastiques, se plaît aux confidences de délateurs intéressés et devient ainsi le porte-parole du parti antijanséniste [12]). Cela se révélera d'autant plus désastreux que sa tâche va devenir extrêmement difficile.

Sur les instances d'Albizzi, le pape punit, le 19 décembre 1652, les deux évêques, sans tenir compte des démarches qui ont été faites. Le nouvel internonce se voit chargé de fulminer la sentence. Néanmoins, par suite de diverses circonstances, il ne reçoit que vers la fin d'avril ses dernières instructions, qui, inspirées par Albizzi, ressemblent beaucoup à celles qui avaient été données en 1651 à Bichi.

Comme celui-ci l'avait fait autrefois, Mangelli quitte Bruxelles. Le 26 avril, sous prétexte d'aller prendre les eaux à Spa, il se rend à Liège. C'est de là, c'est-à-dire, d'un pays étranger, qu'il opère par l'intermédiaire d'un notaire liégeois. Le 5 mai, celui-ci affiche furtivement, à une des portes de Sainte-Gudule à Bruxelles, le décret de condamnation, que préalablement il a authentifié en sa qualité de notaire apostolique, tout en prenant la précaution d'écrire son nom d'une manière illisible [13]).

[12]) Cela ressortira des documents que nous aurons à citer ici. Dans sa correspondance avec Rome, Mangelli, sûr de s'adresser à des amis et protecteurs, ne fait pas secret sur ses informateurs. Dan une lettre du 28 février 1654 il appelle les jésuites « vigilantissimi speculatori, li quali dal provinciale a mia instanza hanno havuto strettissimi ordini in ogni città di avisare, quanto sentono et intendono in simili negotio »; PASTOR, XIV/1, 258. Dans une lettre du 11 février 1653, relative au doctorat de Chrétien Lupus, augustin, le P. Ignace Derkennis, recteur du collège des jésuites de Louvain, écrit à Dorothée Louffius, qui a été désigné par ses supérieurs pour diriger l'action antijanséniste: « ... Non debet haec ignorare Ill^mus D. Pronuntius. Si testimonium desideraret praesentium, peti possunt a D. Speeck, Dave, Coninck, Santvoert, aliisque... »; Museum Bellarminum (aux archives de l'archevêché de Malines), D. 8, 42.

[13]) Un jésuite de Bruxelles, probabement Dorothée Louffius, a écrit une « Brevis narratio conditi, impediti et improbati decreti Concilii Brabantini contra sententiam interdicti et suspensionis... archiepiscopi Mechliniensis et episcopi Gandensis. 1653 ». On y lit: « ... Cum appareret eam [sententiam] esse signatam manu notarii apostolici, quoniam huius nomen erat aliquanto intricatius scriptum, ita ut minus commode legi posset, mox in Concilio dictum fuit eamdem esse libellum famosum et tamquam contra talem esse procedendum. Fuit etiam ex consiliariis nonnemo qui diceret jesuitas esse istius rei auctores, ideoque debere ex patria expelli... Octava Maii a prandio ante fores Cancellariae exposita fuit ipsamet charta seu sententia pontificia una cum decreto Consilii quo 300 floreni promittebantur ei qui nuntiaret scriptorem vel illum qui affixerat. Circumstabant quatuor ministri ab

C'est ainsi que population, gouverneur, ministres, clergé, évêques en question y compris, apprennent la terrible nouvelle [14]). Est-elle vraie ?

Du huit au dix mai, le même décret peut se lire à la porte de la chancellerie de Brabant, mais il y est gardé par quatre fiscaux et accompagné de la part du Conseil de Brabant d'une offre de 300 florins pour celui qui dénoncera l'auteur ou l'afficheur du « prétendu » ordre romain [15]). Le 13, le Conseil décide d'interroger légalement l'internonce et, « en cas qu'il ne désarme pas », de procéder contre lui et de casser le décret [16]). Vu l'absence de Mangelli, le Conseil s'apprête, le 22 mai, à brûler publiquement le décret. Au dernier moment, le gouverneur général l'en empêche, malgré ses protestations [17]).

hora tertia pomeridiana usque ad vesperam et duobus diebus sequentibus... » ; Mus. Bell., D. 8, 40.

[14]) Annonciant sa soumission, Antoine Triest écrit le 16 juillet à Mangelli : « ... Non possum non dolere quod nonnulli temere credant et dicant me per decretum pontificis quod Bruxellis fuit affixum valvis ecclesiae Sanctae Gudulae innodatum existere censuris in illo contentis ; dico temere quia illud numquam aliter mihi innotuit quam ex aliquorum particularium scriptis non autem ex insinuatione facta ad meam personam, nec affixionem illius copiae ad valvas ecclesiae meae, aut palatii episcopalis, aut alibi in episcopatu meo, licet forte quidam notarius contra veritatem contrarium testetur, quod paratus sum solemni meo iuramento affirmare... » ; Nunziatura di Fiandra (= NF), 37 ; 160-161.

[15]) Voir plus haut note 13.

[16]) Voir le texte dans CLAESSENS, I, 297.

[17]) Le décret, rédigé en flamand, le 22 (ou le 12 [?] mai) : « ... Ende dat evenwel dienalniet teghenstaende tot kennis is ghekomen dat nu onlangcks in het ghemoet van eenighe factieuse ende turbulente gheesten is ghevallen opt de kerck-dore van Sinter Goedele binnen deser onser stadt aente plaecken seker geschrift sonder superscriptie, sonder zeghel, sonder expressie van commissie ende sulckx sonder eenigh teecken van legaliteyt... Daeromme so is't dat... omme te wederhouden den voortganck van het quaet d'welck uyt soo danighe turbulente factien ende quade beginselen, tenderende tot openbare seditie ende bruerten, met redenen te beduchten staen... » bevelen dat dit geschrift door de deurwaarder in de algemene zaal zal gecasseerd en verscheurd worden... Mus. Bell., C 4, n. 31. Voir dans J. LEFÈVRE, *Documents relatifs à la juridiction des nonces et internonces des Pays-Bas pendant le régime espagnol*, Bruxelles, 1942, 227, la défense de l'archiduc, à laquelle le Conseil répliqua : « ... Nous espérons que Votre Altesse nous permettra d'accomplir la volonté de Sa Majesté par l'exécution de notre dite sentence même pour effacer dans les sentiments publics des impressions sinistres contre la vie et réputation du primat de ces pays qui ne sauraient être tolérées sans une longue suite de mauvaises conséquences » ; Mus. Bell., D, 3, 9. Si la lacération n'eut pas lieu, du moins le décret fut imprimé et répandu.

C'est sur ces entrefaites que l'internonce reçut à Spa l'ordre de faire publier la nouvelle bulle antijanséniste du 31 mai 1653.

Avant d'aborder l'histoire de cette publication, il faut dire un mot sur l'origine du document lui-même.

La condamnation des Cinq propositions fut une entreprise des antijansénistes français, à laquelle, cependant, ceux de Belgique ne restèrent pas entièrement indifférents [18]). Conçues en termes ambigus, proposées abstraitement, sans aucun rapport avec Jansénius, ces propositions furent d'abord, mais vainement, soumises au jugement de la faculté de théologie de Paris, avant de l'être à celui de Rome. Là leur sort fut autre, surtout grâce au zèle antijanséniste de l'assesseur du Saint-Office et à la commission spéciale qu'il venait d'instituer. Pour arriver au but qu'il se proposait : l'humiliation des jansénistes, Albizzi écarta de sa commission tous les cardinaux théologiens [19]), modifia le nombre des qualificateurs de manière de s'assurer une majorité antijanséniste, repoussa l'idée d'une audition contradictoire des partis (ce que Bellarmin avait demandé avec tant d'insistance [20]) quand, du temps des congrégations *de auxiliis*, le

[18]) Sur l'histoire de la condamnation des cinq propositions, on consultera avant tout la relation d'Albizzi, publiée par A. SCHILL, sous le titre : *Die officielle Relation des römischen Officiums über die Verurtheilung des Jansenismus*, dans *Der Katholik*, 63 (1883), II, 282-299; 363-381; 472-494. Voir aussi Sforza PALLAVICINI, *Vita di Alessandro VII*, I, 182-186; Louis GORIN DE SAINT-AMOUR, *Journal... de ce qui s'est fait à Rome dans l'affaire des Cinq propositions*, [Amsterdam], 1662.

[19]) Pour pouvoir exclure honnêtement le dominicain Vincent Maculano, qui lui avait fait opposition dès le début du jansénisme, Albizzi écarta également le cardinal jésuite Jean de Lugo. Voir Sforza PALLAVICINI, *Vita di Alessandro VII*, I, 182-183. Embellissant les faits, cet auteur écrit : « E tanto più la scienza del cardinal Chigi riuscì opportuna, perchè trovandosi allora nella congregazione del Sant'Uffizio due altri soli cardinali teologi, Maculani e Lugo, convenne che ambedue fosser tenuti fuori di questa causa, imperocchè essendo l'uno domenicano e l'altro gesuita, i quali ordini hanno tra loro una famosa questione intorno alla grazia... Adunque non essendo gli altri cardinali di quel tribunale istrutti delle dottrine teologiche, ma chi di loro perito dei sacri canoni, chi degli affari civili et delle nazioni oltramontane, secondo la varietà de' talenti, che tutti richieggonsi in cosi fatte congreghe, nè tutti possono aversi in tutti, fra la scelta di cinque, a cui fu commessa la causa, il Chigi solo era tale a cui non faceva mestieri di rimettersi totalmente a' consultori e poteva non solo numerare, ma pesare i lor voti... ». Chigi ne fut joint à la commission qu'après coup et, de plus, il n'était pas non plus théologien.

[20]) I. VON DÖLLINGER, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte*, III, Vienne, 1882, 83-87. Dans un premier instant Innocent X semble

molinisme se trouvait en danger), joua double jeu sur l'appartenance des Cinq propositions à Jansénius, refusa la comparaison entre les doctrines augustiniennes et jansénistes et proposa comme un modèle la condamnation de Baius par Pie V et surtout par Grégoire XIII qui avait envoyé le futur cardinal Tolet à Louvain pour y promulguer solennellement la bulle pontificale et y exiger l'obéissance à ses prescriptions [21]).

En quelques mois, il obtint la censure désirée. Au dernier moment, il fut difficile de décider Innocent X. Joignant leurs instances, Albizzi et Chigi purent finalement le convaincre le 6 mai, fête du grand adversaire des hérétiques, saint Athanase [22]).

Afin d'éviter les difficultés qu'avait rencontrées la bulle *In eminenti*, les deux amis consacrèrent beaucoup de soins à la rédaction du nouveau document [23]). Avant tout, ils veulent en faire une bulle entièrement dogmatique, à laquelle le placet royal ne serait pas applicable. A cette fin, ils soulignent, dès le frontispice, le côté dogmatique de la bulle : *Sanctissimi in Christo Patris D. N. D. Innocentii divina providentia Papae X constitutio qua declarantur et definiuntur quinque propositiones in materia fidei* [24]). Pour la même raison, ils écartent toute mention de faits historiques discutables, toute prohibition de livres [25]) qui entraînerait des conséquences pour

avoir voulu accéder au désir des jansénistes et instituer une congrégation semblable à celle *de auxiliis*. A cet effet, il chargea le général des dominicains de faire venir à Rome quelques-uns de ses meilleurs théologiens. Cela explique la présence à Rome, durant l'examen des cinq propositions, des Pères français Pierre Dufour et Antonin Réginald et de l'irlandais incorporé à une province espagnole Jean Nolanus; cf. A. MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux*, t. VII, Paris, 1914, 64; J. QUÉTIF - J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, Paris, 1721, 662. Faudrait-il également expliquer par là que le jésuite français François Annat devint assistant général à Rome ?

[21]) Dans la première réunion de la commission spéciale, le 20 avril 1651, « fuit ergo unanimiter resolutum invenienda esse registra negotii dicti Michaelis et legenda per extensum in prima congregatione » ; ALBIZZI, *l. c.*, 288.

[22]) PALLAVICINI, *Vita*, 185, relève cette coïncidence significative.

[23]) Sur ces préparatifs on trouvera quelques documents dans le ms. Chigi, B. VI, 103.

[24]) Il y a ici une indication pour distinguer les jansénistes des antijansénistes. En parlant de la bulle, les premiers diront qu'elle condamne des propositions *en matière de foi*, usant donc du titre de la bulle; les seconds signaleront qu'elle condamne des propositions *de Jansénius*.

[25]) La condamnation de livres jansénistes avait été prise en considération. Mais

le temporel des sujets du roi et légitimerait une intervention de la part du gouvernement civil ; toute formule relative à la valeur universelle de la promulgation faite à Rome et à la non-nécessité d'une publication dans d'autres lieux. Aucune allusion au rapport entre jansénisme et augustinisme [26]), aucune indication sur le sens exact dans lequel ces propositions, pourtant équivoques, sont condamnées ; aucune imposition de silence ; aucune défense de discuter ou de publier sur cette question ; aucune obligation de faire publier le document. Seulement, l'autorité ecclésiastique est chargée « de réprimer entièrement et de contraindre par les censures... tous contredisants et rebelles ». A cet effet, il leur est explicitement permis d'invoquer le secours du bras séculier.

La bulle aurait été, en effet, entièrement dogmatique, si au dernier moment on n'avait pas succombé à la tentation trop forte de faire mention du nom de Jansénius [27]). On le rencontre deux fois dans la bulle. Dans l'*incipit*, il est dit : *Cum occasione impressionis libri, cui titulus « Augustius Cornelii Jansenii, episcopi Iprensis » inter alias eius opiniones orta fuerit, praesertim in Gallia, controversia...* Au dernier paragraphe, le pape y revient encore :

« Non intendentes tamen per hanc declarationem et definitionem super praedictis quinque propositionibus factam, approbare ullatenus alias opiniones, quae continentur in praedicto libro Cornelii Jansenii... » [28]).

La bulle dogmatique a donc un cordon ombilical la reliant à un fait historique qui, cependant est plutôt insinué qu'affirmé et

on crut mieux de la retarder. En fait, elle fut exécutée par un décret du Saint-Office, le 23 avril 1654.

[26]) On avait d'abord voulu introduire dans la bulle une déclaration : « ... vel male a Jansenio mentem Divi Augustini fuisse perceptam, vel certe callide satis verborum Sancti Doctoris sensum (sicut alias a Calvino et aliis haereticis) fuisse corruptum... prout singularum auctoritatum examine per deputatos a nobis Patres theologos apte observatum est ». Une telle affirmation aurait été un mensonge. Aussi fut-elle omise. Voir Chigi, B. VI, 103, fol. 208.

[27]) Dans une série d'avis relatifs à la rédaction de la bulle, il est dit : « Ut fiat mentio Jansenii ; alias enim dicerent propositiones in eius sensu adhuc posse defendi » ; Chigi, B. VI, 103, fol. 184. Ces documents seront reproduits dans A. LEGRAND - L. CEYSSENS, *La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi* (sous presse).

[28]) Le même avis (cf. note précédente) dit : « Declaretur generatim, praeter quinque has propositiones, multa alia in Jansenio improbari, ne liber circa caetera videatur approbatus qui multa alia digna censura complectitur ». *Ibid.*

rendu apparemment accessoire par le mot *opiniones*, plus vague et plus large que n'auraient été *sententiae*, *propositiones*, *articuli*.

Après avoir consacré leurs soins à la rédaction du document, Albizzi et Chigi en mirent d'autres en œuvre pour obtenir une impression correcte, un affichage certain [29]) (mais seulement à exécuter aux endroits ordinaires), un parfait envoi protocolaire (avec bref d'accompagnement) aux rois et aux princes et (avec instructions) aux nonces [30]).

Le bref, portant la même date que la bulle (31 mai), était une simple lettre d'envoi, suivie d'une petite formule qui variait quelque peu d'après la situation du destinataire. Celui du roi d'Espagne et de l'archiduc Leopold-Guillaume portait :

« Constitutionem qua post longam accurati examinis indaginem et Spiritus Sancti lumen publice ac privatim saepius imploratum, quid sentiendum sit de quibusdam propositionibus declaravimus et definivimus, Maiestatem Tuam cum his litteris mittimus. Ex ea sententiam catholicae fidei in gravi hoc negocio a nobis audies, nec dubitamus quin eadem futura sit cum populis christianis salutaris, tum summopere grata pietati tuae... » [31]).

Il s'agit donc d'une simple notification, sans aucune demande d'assurer la publication ou de prêter le secours du bras séculier en vue de l'exécution.

A la suite de ces mesures de prudence, la bulle put réellement échapper aux difficultés qu'avait rencontrées l'*In eminenti*. Malheureusement, elle allait à l'encontre d'autres, non moins graves.

[29]) *Ibid.* La réalité de la publication de la bulle *In eminenti*, faite à Rome le 19 juin 1643, avait été mise en doute. Cette fois-ci Albizzi et Chigi veulent être absolument sûrs que la formalité est dûment exécutée; mais ils ne manifestent aucune tendance à donner au document une notoriété qui surpasserait l'ordinaire. Nous verrons plus loin qu'aux Pays-Bas les antijansénistes ne se contentent pas de cette publication ordinaire.

[30]) Lors de la bulle *In eminenti*, pour une raison inconnue, le nonce de France ne reçut le texte que trois mois plus tard. Ainsi il crut d'abord à la fausseté de la bulle répandue par les jésuites et il s'opposa à sa diffusion. Voir mon étude: *Les origines romaines de la bulle « In eminenti »* (sous presse). Cette fois-ci, Albizzi veut éviter de telles méprises. On trouvera les brefs du 31 mai 1653 dans *Epistulae ad principes* (Archives du Vatican), t. 58, fol. 116r-118v.

[31]) Simancas, Archivio général, Estado, 2081; copie à Madrid, Archivio historico nacional, Inquisicion, 4471/1. Voir une copie du bref à Léopold-Guillaume dans Mus. Bell. D. 6, 34; le bref au roi de France dans [M. Le Tellier], *Recueil historique des bulles*, Mons, 1704, 86-87; aux évêques de France, *ibid.*, 87-88.

Celles-ci étaient exclusivement théologiques. La bulle était, pour commencer, trop peu explicite. Elle avait besoin d'un commentaire et c'est sur celui-ci que les théologiens allaient se combattre.

Les Cinq propositions, — les jansénistes l'avaient fait remarquer dès le début, avaient été conçues d'une manière équivoque ; elles pouvaient avoir un sens hérétique et en même temps un sens augustinien et catholique. Au lieu de fournir des précisions, la bulle se bornait à insinuer l'origine janséniste des Cinq propositions. De là, les antijansénistes concluront bientôt, et les papes les suivront, que les Cinq propositions avaient été condamnées dans le sens de Jansénius. Or, quant à la détermination de ce sens, très difficile en soi, vu l'étendue de l'*Augustinus*, la bulle était restée absolument incomplète. Puisque au moins quatre des Cinq propositions, rédigées par Cornet, ne se trouvaient pas littéralement dans l'*Augustinus*, pourquoi ne les avait-on pas modifiées de façon à exprimer clairement et exactement le sens hérétique de Jansénius à condamner ?

En vue de mettre à l'abri le sens légitime et autorisé de saint Augustin, les jansénistes avaient sans relâche insisté, d'abord à Paris, ensuite à Rome, afin d'obtenir à ce sujet les précisions indispensables. Encore le 19 mai, quand ils apprirent pour la première fois que la publication d'une bulle avait été décidée, ils se rendirent en audience du pape et lui offrirent cinq écrits, parmi lesquels une *Brevissima quinque propositionum in varios sensus distinctio, apertaque de iis tum calvinistarum, tum lutheranorum, tum pelagianorum ac molinistarum, tum S. Augustini eiusque discipulorum sententia*. Cet écrit, qui eut une édition latine et une française [32]), proposait sur trois colonnes, pour chacune des Cinq propositions, les sens : hérétique à rejeter, augustinien à embrasser, moliniste à réprouver.

Ainsi par exemple, quant à la cinquième proposition « fabriquée et exposée à la censure » : *C'est parler en semipélagien de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang pour tous les hommes, sans en excepter un seul,* ils distinguent d'abord :

« Le sens hérétique que l'on peut malicieusement donner à cette cinquième proposition, qu'elle n'a pas néanmoins, si l'on la

[32]) On trouvera le texte de ces deux éditions, ainsi que l'histoire de cette « grande audience avec les discours qui y furent faits », dans le *Journal de M. de Saint-Amour*, pp. 460 ss.

prend comme il faut : Jésus-Christ est mort seulement pour les prédestinés en sorte qu'il n'y a qu'eux seuls qui reçoivent la véritable foi et la justice par le mérite de la mort de Jésus-Christ. *Cette proposition est hérétique, calviniste ou luthérienne, et elle a été condamnée par le concile de Trente.*

Ils y juxtaposent « le sens dans lequel nous l'entendons et que nous défendons : C'est une erreur semipélagienne de dire que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes en particulier sans en excepter un seul, en sorte que la grâce nécessaire au salut soit présentée à tous, sans exception de personne, par sa mort et qu'il dépende du mouvement et de la puissance de la volonté d'acquérir ce salut par cette grâce générale sans le secours d'une autre grâce efficace par elle-même. *Nous soutenons et nous sommes prêts de démontrer que cette proposition appartient à la foi de l'Eglise et qu'elle est indubitable dans la doctrine de Saint-Augustin* ».

Ils y opposent enfin la « proposition contraire à la cinquième dans le sens qu'elle est défendue par nos adversaires : Ce n'est pas une erreur des Semi-pélagiens, mais une proposition catholique de dire que Jésus-Christ a communiqué par sa mort à tous les hommes en particulier, sans en excepter un seul, la grâce prochainement et précisément nécessaire pour opérer ou du moins pour commencer le salut et pour prier. *Nous soutenons et nous sommes prêts à démontrer que cette proposition, qui est de Molina et de nos adversaires, contient une doctrine contraire au Concile de Trente et même qu'elle est pélagienne ou semi-pélagienne, parce qu'elle détruit la nécessité de la grâce de Jésus-Christ efficace par elle-même pour chaque bonne œuvre. Et il a été déclaré ainsi dans les congrégations* de auxiliis *tenues à Rome* ».

Cette exposition des divers sens dont les Cinq propositions sont susceptibles est suivie d'une adjuration au pape, où les jansénistes, se nommant les disciples de saint Augustin, parlent clair :

« .... Nous protestons tous qu'en demeurant fermes pour la doctrine indubitable de ce grand Docteur, qui est celle de l'Eglise, nous défendrons toujours les propositions dont il s'agit au sens que nous venons de les exposer si dans le jugement solennel et définitif (que nous demandons à Votre Sainteté) il n'y a rien de prononcé sur ces propositions entendues expressément comme nous les avons expliquées, par quoi il nous soit ouvertement déclaré qu'elles sont condamnées dans le sens que nous maintenons être catholique.

Nous avons confiance, avec l'aide de Dieu, que cela n'arrivera jamais et nous avons sujet de nous le promettre, puisque déjà le bruit est répandu parmi tout le monde que Votre Sainteté s'est proposé d'agir de telle sorte sur ces propositions qui sont en question, qu'elle a établi avant toutes choses comme indubitable

que l'autorité de saint Augustin doit avoir le rang qu'elle a toujours eu et doit être conservée en son entier » [33]).

A tout cela, Innocent X répondit simplement « qu'il y penserait » [34]).

Au vrai, il devait y penser très peu, préoccupé qu'il était de rétablir la paix dans sa famille, troublée par le mariage (célebré le 25 mars précédent) de sa petite-nièce Olimpiuccia Giustiniani, avec ce Matteo Barberini, dont autrefois il avait considéré le père et les oncles comme ses ennemis personnels [35]).

Les antijansénistes obtinrent ce qu'ils désiraient. Aussi, quelle jubilation, quand le 9 juin fut affichée une bulle qui ne contenait aucune précision sur le sens des propositions ! Un des députés français écrivit le même jour :

« ... Je ne me sens pas de joie : Jansénius est condamné tout de long d'une manière aussi sanglante qui se puisse ! La bulle a été publiée ce matin... Quand nous aurions pris la plume pour la faire, elle ne pourrait être mieux ; elle est toute nette et expresse. Jansénius, qui dit que *Christus mortuus est solum pro salute praedestinatorum*, est déclaré hérétique. Ce sont là deux coups de partie, le nom de Jansénius et la condamnation de la cinquième proposition en ce sens ; cela établit puissamment la grâce suffisante... » [36]).

François Hallier, chef des députés antijansénistes, n'est pas moins expansif dans sa letttre du 16 juin :

« Il n'est pas croyable comme nos gens furent abattus lorsqu'ils surent que la bulle était publiée. Toute la cabale était étourdie. Les

[33]) *Ibid.*, 483.

[34]) *Ibid.*, 502.

[35]) PASTOR, XIV/1, 71 ; RAPIN, *Mémoires*, II, 111. Le 23 juin, le frère de l'époux reçut la pourpre. A cette époque, Innocent X se montra particulièrement irascible. Le cardinal Trivulzo, ambassadeur d'Espagne, en fit l'expérience quand, le 11 mai 1653, il se présenta au Vatican pour demander au nom de son roi un nouvel examen de l'*Augustinus* ; cf. L. CEYSSENS, *Sources espagnoles relatives à la publication de la bulle « In eminenti » en Belgique (1643-1653)*, dans *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, 116 (1951), 241-243 ; « aun en las cosas domesticas se ha vuelto aspero y muy duro Nuestro Señor » (p. 243). Un correspondant inconnu écrit de Rome le 26 juillet 1653 : « ... Le pape est insupportable. Les paroles qu'il dit à ses domestiques et à ceux qui traitent avec lui sont incroyables. Il est impossible qu'il dure longtemps en son poste s'il ne change d'humeur » ; Mus. Bell., D. 3, 108.

[36]) RAPIN, *Mémoires*, II, 112-113.

jacobins sont tellement confus qu'ils ne savent que dire. Les Pères de l'Oratoire de Saint-Louis n'en boivent ni mangent. Le P. Desmarets ne se put tenir de crier ; il se mit au lit d'abord et commanda qu'on accomodât son sac. Ils disent qu'on ne les a pas condamnés, puisqu'on n'a pas condamné saint Augustin... » [37]).

Cependant le premier et le plus bruyant à triompher, ce fut Albizzi. D'avance il avait fait frapper une médaille commémorative, représentant d'un côte le portrait du pape, de l'autre le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe avec l'inscription : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*. Il gratifia les députés antijansénistes français d'un exemplaire en or et en argent [38]). Sa joie se nourissait surtout de l'humiliation des jansénistes. Dans sa *Relation* il remarque :

« ... Bulla... publicata fuit per loca solita Urbis magno omnium catholicorum plausu ac jansenistarum mortificatione et praecipue eorum qualificatorum, qui praedictas propositiones catholicas vel saltem posse defendi censuerunt... » [39]).

Il pense à la recompense méritée par ses démarches. Passant modestement sur la terrestre, il prétend songer à la seule céleste. Sa *Relation* se termine sur cette phrase :

« Quantum vero in hoc tam gravi negotio ego laboraverim, Deus scit, etc. Utinam reposita sit mihi merces in paradiso » [40]).

Les députés jansénistes français n'étaient pas du tout aussi penauds que le prétendaient leurs adversaires. Allant prendre congé du pape, ils eurent une audience d'une heure et demie, s'entendirent louer, eurent l'assurance que l'augustinisme restait intact et déclarèrent :

... « publiquement de vive voix et par écrit que nous et tous les autres disciples et défenseurs de saint Augustin soutiendrions toujours le sens catholique des propositions, lequel nous lui avions présenté comme contenant la doctrine indubitable de ce grand docteur de la grâce, qui est celle de l'Eglise, jusqu'à ce que Sa

[37]) Mus. Bell., C. 4, 40. C'est sans doute à propos de cette lettre que Gilles Thybault, jésuite de Louvain, écrit à Dorothée Louffius: « Gratias ago R^ae V^ae de novis. Repono copiam litterarum D. Hallier, licet non valde recentium et illic fortasse visarum » ; Bruxelles, Bibl. royale, ms. 3831, 351.

[38]) *Der Katholik*, 63 (1883), II, 494; cf. Saint-Amour, 569.

[39]) *Der Katholik*, 493.

[40]) *Ibid.*, 494. Albizzi devint cardinal le 2 mars 1654.

Sainteté ait prononcé un jugement exprès sur le sens particulier que nous soutenons être catholique, par lequel il paraisse évidemment et il soit constant qu'elles ayent été condamnées en ce sens là » [41]).

L'audience et la « déclaration si avantageuse » du pape rendirent la joie aux députés jansénistes [42]).

Aux Pays-Bas, on s'était tenu au courant des nouvelles romaines, sur les phases successives de l'examen on était renseigné par une correspondance touffue [43]). Les antijansénistes pouvaient profiter des lettres des jésuites romains, qui leur transmettaient même des copies de celles des députés antijansénistes français. En apprenant la condamnation, leur contentement n'était pas moindre que celui de leurs collègues de Paris et de Rome. Chigi les exhortait à la modération. Le 14 juin 1653, il écrivit à François Vander Veken, jésuite flamand, professeur à Cologne, correspondant assidu des antijansénistes belges :

« Mitto exemplum apostolicae definitionis super quinque propositionibus Jansenii. Utinam recipiatur aeque sine querelis ac sine iactantia, sed ab omnibus pariter cum humilitate atque obedientia, procul a iurgiis et contentionibus. Ita spero in Domino ; oro tamen Paternitatem Vestram ut id ipsum insinuet amicis in Belgio existentibus, qui si ab initio tacuissent, faciliores certe futuri erant adversarii ad obediendum » [44]).

[41]) SAINT-AMOUR, 535.

[42]) Saint-Amour écrit (*l. c.*, 540) : « Il me serait difficile d'expliquer la consolation que nous reçumes de la déclaration si avantageuse en faveur de la doctrine de saint Augustin et de la grâce efficace que le pape nous fit en cette audience. La joie qui en paraissait sur notre visage la témoignait à tous ceux qui nous en virent sortir ; et ce fut une rencontre assez remarquable que M. Hallier, qui se trouva dans l'antichambre du pape lorsque nous sortions d'auprès de Sa Sainteté, en reçut dans ce moment même la première mortification. Mais il en reçut bien davantage de l'éclat que cette déclaration du pape fit aussitôt dans Rome, tant par le soin que nous eûmes de la publier que par la satisfaction avec laquelle ceux qui aimaient notre cause et nos personnes, dont le nombre était très grand, se communiquaient les uns aux autres une si agréable nouvelle ».

[43]) On trouvera un certain nombre de lettres romaines dans Mus. Bell., D. 3, 180 ss.

[44]) A. LEGRAND - L. CEYSSENS, *La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi*, Bruxelles, 1957, 184. Sur le contentement des antijansénistes à Madrid, on lit quelques détails dans un « extrait » d'une lettre du P. Pierre Bivero, jésuite, longtemps attaché à la Cour de Bruxelles : « Quien atizaba y favorecía la materia de los jansenistas era el presidente Rose, ya depuesto de sus oficios. Le ha venido su merecido, y a todos los jansenistas con la nueva constitución ; quien se atreverá

Mais de Rome venaient également d'autres nouvelles. Le cardinal Trivulzo, ambassadeur d'Espagne (qui, chargé par son roi d'obtenir du pape le nouvel et sérieux examen de l'*Augustinus* promis aux députés belges, s'était présenté à l'audience le 11 mai, et avait été durement éconduit) écrit le 24 juin 1653 à Philippe :

... « La materia si discurre variamente y se duda mucho pueda ocasionar inconvenientes (y que debía ser mas examinada). Hora se ha vuelto a solicitar la de las laminas y dijó el Asesor Albiz, que es el que apresura estas resoluciones, que presto se acavará con ella. Yo estoy atento y con todo cuidado asisto a quanto se ofrece, pero no hago buen juicio al fin de que lo pueda tener (por lo que he oido del Card. Lugo y del mismo Albiz, que caminan muy uniformes)... » [45]).

De leur côté les jansénistes belges étaient renseignés soit directement par Laurant Chouleus [46]), augustin, secrétaire particulier du général de son ordre (Philippe Visconti, membre de la congregation particulière d'Albizzi et défenseur ardent, jusqu'au bout, de l'augustinisme) et par les dominicains, soit indirectement par les députés jansénistes français dont les lettres parvenaient via Paris jusqu'à Bruxelles et Louvain [47]).

a ir contra ella sino algun hereje ? Aquí los Augustinos son los primeros que abominan y han abominado de Jansenio, diciendo que a su Augustino ha querido hacerle hereje en todas partes. Si ha publicado dicha constitución y recibido como católica ? Si todavia porfian los dos obispos, ay de elos y de los demás que fueron con ellos ! La victoria es grande y una de las mayores que la Compañia ha tenido desde su fundación como lo confiesan aquí todos los religiosos de otras órdines aun sin contradicción de los dominicos, con quienes se ha portado la Compañía con la modestia que suele, y con que se ha ganado mucho crédito etian cerca de los ministros que favorecían lo que no debian favorecer y ahora están bien rependidos ». Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 3831-3833, fol. 269.

[45]) Simancas, Estado, 3025.

[46]) LEGRAND-CEYSSENS, 85. Au Mus. Bell., D. 7, sont effectivement conservées quelques lettres anonymes d'un augustin belge de Rome, adressées à l'ex-provincial, c'est-à-dire à Jean Rivius. Voir mon étude: ***Les attitudes de Michel Paludanus devant le jansénisme***, dans *Augustiniana*, 5 (1955), 125-162; 205-240, 325-361; 6 (1956), 849-899.

[47]) Le 25 octobre 1653 Mangelli mande au cardinal-secrétaire: « ... Un padre [Jean Nolanus, dominicain] del medesimo ordine dei predicatori, costì reggente dello studio nel convento della Minerva scrive al priore del convento di Brusseles [Henri Scelliers], appassionatissimo amico dell'arcivescovo di Malines e dei seguaci di Jansenio, che sopra queste controversie toccanti le propositioni condannate nella bolla, farà ben chiaramente costare nelle lettioni che ha da fare quest'anno, che

Vers la fin de juin, une documentation tout fraîche venait d'être apportée aux Pays-Bas. Jean Recht et Ignace Gillemans, revenant de Madrid où ils avaient séjourné durant quatre ans, s'arrêtèrent durant plusieurs jours à Paris, s'y renseignèrent et documentèrent [48]).

Aussi le texte de la bulle, — comme cela avait été le cas pour la bulle *In eminenti*, — circulait aux Pays-Bas avant qu'il ne parvint à l'internonce à Spa.

Le 6 juillet 1653, un capucin inconnu le transmettait déjà à un confrère [49]).

Vers le milieu de juillet les antijansénistes s'étaient déjà formé une opinion. Le 18, un Louvaniste anonyme, qu'il faut proba-

non si ha da recedere dalla dottrina di S. Thomaso et altre cose simili, le quali facendosi vedere alli janseniani, s'inquietano e fomentano grandemente, onde al tal reggente parerebbe molto dovuta una buona correctione, dovendo parlare e scrivere *in aedificationem* delle diffinitioni di fede, *et non in destructionem* » ; NF, 37, 411-438.

Cette lettre semble avoir eu des conséquences immédiates. Le 21 novembre 1653 le jésuite milanais Jean De Rho écrit de Rome au P. J. B. Uwens, S. J. : « ... Ante hos 8 dies D. Albizzi, assessor Sancti Officii, iussu peculiari Sanctissimi Domini, duxit in carcerem in Turri, novae nomine, regentem studiorum conventus celeberrimi Dominicanorum S. Mariae supra Minervam. Is noviarca hibernus, peractis in Hispania studiis, hicce veluti hispanus advocatus, jansenianae partis tuebatur egregie et apud eum conveniebant janseniani [cf. SAINT-AMOUR, 386 ss. ; RAPIN, II, 64 sv.] priusquam pontificia bulla damnarentur. Iam vero, ut quidem fertur, bullam ipsam datis ad episcopum [Louis-Henri de Gondrin] Gallum (*Sens* opinor gallice vocant) litteris jansenianum in sensum pervertere conatus est. Quo res sit evasura nescimus. Pontifex novos cogit theologorum conventus. Vult enim hanc causam omnino profligatam clausasque perfidiosis omnes omnino evadendi vias... » ; Mus. Bell., D. 7, 27. Le P. Nolanus mourut dans les prisons du Saint-Office en 1656 ; cf. SAINT-AMOUR, 566-67, où sans doute par erreur l'arrestation porte la date du 8 novembre ; RAPIN, II, 139.

[48]) Sur le séjour des députés à Paris on trouvera quelques pages dans HERMANT, II, 82-90.

[49]) « Prodiit tandem in lucem bulla contra Jansenium. Preambula et formulae nimis sunt prolixae ; quae ad substantiam faciunt hisce transcribo :

Ac per nos implorata... et uti talem damnamus. E post multa : Non intendentes... Datum Romae etc.

Praeses Roose suspensus est, si non privatus omnibus officiis, sed de eo parce loquendum. Utrum enim privatio illa vel suspensio subsistet, nonnulli dubitant. O qualis rerum vicissitudo et fortunae inconstantia ! Rogo R. P. V. ut hanc quamprimum dignetur transmittere RR. PP. Guardiano et vicario Brugensi, non enim vacat iterum praefata transscribere. SS. Sacrifiiis... » ; Anvers, Archives des capucins, Section I, n. 4809.

blement identifier avec Libert Froidmont, écrit à un capucin la lettre que voici :

« Turbabit, credo, multorum animos nova bulla Innocentii X (cuius mentionem litterae tuae ultimae fecerunt) qua damnantur haereseos quinque propositiones Romae examinari coeptae, et procul dubio inexpectatus ille ictus cordatos etiam viros merito affliget ; quia verendum est hinc fore, ut adversarii nostri molinistae, qui ante hac satis impudenter egerunt contra S. Augustini auctoritatem, ansam rapiant magis aperte et intrepide, cum magno fidelium scandalo, adversum eumdem sanctum virum insolescendi, dantes per hoc haereticis argumentum a nobis non solubile contra infallibilitatem Sanctae Sedis, quae toties, per ora praecedentium pontificum et longum saeculorum consensum, saluberrimam eius doctrinam approbavit. Sed absit tantum nefas ut pontifex pontificibus contradicat. Undique video confluere doctissimorum virorum ingenia in eamdem sententiam, ut libere iudicent per hanc bullam, ne in minimo quidem, praeiudicatum esse doctrinae S. Augustini. Praeterquam enim quod non ignorent solidissimam eius puritatem et purissimam soliditatem optimamque cum Scripturis Sacris consonantiam, et probe noverint quanto in honore semper in Ecclesia catholica fuerit habita, ita ut existiment prius coelum et terram posse transire, quam ab infallibili auctoritate queat ista sententia damnari. Insuper ad assequendum mentem Summi Pontificis circa hanc bullam considerant, quod ab initio inchoati huius examinis declaraverit non velle se inquiri an sententia S. Augustini in hac materia sequenda sit, sed ut certum et indubitatum id praesupponi et solum mentem eius diligenter investigari. Deinde etiam post editam hanc bullam vivae vocis oraculo dicitur respondisse deputatis doctoribus Galliae, nihil omnino se egisse praeiudiciale auctoritati S. Augustini. En quod omnium maxime consideratione dignum est, die 19 Maii, ut nosti ex chartis quas abeunti nuper tradidi, adeoque paucis diebus ante editionem bullae, praefati doctores obtulerunt Suae Sanctitati diversos sensus quinque istarum propositionum quorum unus est S. Augustini et catholicus, prout invictis probationibus demonstrassent si placuisset Romanis adhuc tantisper eos audire ; alter haereticus et erroneus, qui maligne posset affingi ac si a S. Augustini discipulis sic intellectae propositiones defenderentur. Tandem in fine (si memineris) nosti quod subiungant : *iterum atque iterum, Beatissime Pater, Sanctitati Vestrae cum omnibus Galliae episcopis humiliter supplicamus, ut de re proposita et controversa claram firmamque proferat sententiam, profitemurque coram ipsa, nos et universos S. Augustini discipulos ac defensores pro indubitata tanti doctoris atque adeo Ecclesiae doctrina praedictas propositiones, ut a nobis superius expositae sunt, perpetuo defensuros, quamdiu de illis expresse, ut supra positae sunt, intellectis prolatum non erit (quod a Sanctitate Vestra postulamus) so-*

lemne definitivumque iudicium quo nobis aperte constet eas in sensu quem asserimus catholicum esse damnatas. Quod quidem numquam fore, Deo adiuvante, confidimus, etc.

Imo ex eo tempore, quo primum hae propositiones artificiose sunt fabricatae in Gallia ab iis qui facultati theologicae Parisiensi earum censuram et condemnationem extorquere omni conatu nitebatur, illud incessanter inculcarunt bonarum partium doctores (uti patet ex scripto quod huic adiunxi, in lucem emisso circiter a quatuor annis) censuram illam fore plenam periculi, propter ambiguitatem et aequivocationem propositionum quae si simpliciter damnarentur praevidebatur extunc futurum, ut ab earum fabricatoribus in vulgus spargeretur, damnari eas in sensu in quo minime damnabiles sunt, etiamsi alium sensum merito damnabilem haberent. Evenit igitur quod timebatur. Nam in nova bulla simpliciter damnantur propositiones et non determinatur in quo sensu. Quis opinari audebit eas esse damnatas in sensu S. Augustini et non potius in alio sensu quem omnes catholici haereticum fatentur et erroneum ? Quis nobis persuadere poterit propter molinisticam huius bullae interpretationem incertam, ne dicam manifeste falsam, recedendum esse ab ea doctrina, quam existimamus nos certo scire (si quidquam certo scimus) esse fidei catholicae ? Videmus quanta sinceritate discipuli S. Augustini processerint, ut talem a Summo Pontifice definitivam obtinerent sententiam, quae expresse et aperte doceret quid credi a fidelibus vellet et terminare contentiones idonea esset. Quam facile id erat exprimere in quo sensu damnaret, nisi quod Romani favere voluerint molinistis quantum potuerunt et quantum Deus pro tempore permittere voluit, impediens tamen sapientissima sua providentia, ne aliquid contra S. Augustini auctoritatem in bulla exprimeretur, quam nihilominus pedibus conculcare palam molinistae laborant. Non est dubium quin pro reverentia Sanctae Sedis obedienter hic recipietur bulla, sed prospicietur de modo quo possit hominum mentibus eximi perniciosissimus error putantium hac constitutione Innocentii feriri diu approbata dogmata S. Augustini, ne per ambiguas bullas et perversas interpretationes fidelis populus decipiatur, et praevalente paulatim per potentiam saecularem iniquitate, tandem totus mundus miretur se esse pelagianum. Quod si adhibitis omnibus mediis ad manifestandum hominibus veritatem, quae christiana prudentia et zelus fidei catholicae intrepidis gratiae Christi defensoribus, ut spero, suggeret, res ad optatum non perveniat successum, feremus patienter flagellum Dei, eo durius quo animam propius tangit ; cogitantes quod ob multitudinem peccatorum mundus sit tanta luce veritatis indignus ; et disposuerit Deus in hoc tempore poenales caecitates abundanter pluere super illicitas cupiditates, quo nullum quidem in hac vita malum insensibilius, sed nullum quoque exitiosius et mentis oculo illud intuentibus tristius accidere potest, pro quo avertendo sane multo ardentius quam pro tollenda peste, fame aut bello supplicari Deo omnipotenti deberet.

Interim video hic viros fortes sic animatos ut tamdiu quam definitum non fuerit manifeste quod a doctrina S. Augustini recedendum sit, vel doctrina quam tradunt sententiae tanti doctoris contradicat (quorum neutrum posse fieri existimant non levibus fundamentis) pellem sibi prius detrahi patiantur, quam recentiora dogmata profiteri consentiant. Deus Optimus Maximus respiciat in faciem miserabilem Ecclesiae suae et qui miseretur cui vult et indurat quem vult operaturque in nobis velle et perficere pro sua voluntate, suscitet stabiliatque duces sacrae militiae quos mundana potentia deterrere non valeat a confitenda orthodoxa fide et strenue defendenda contra novas hominum inventiones gratia Salvatoris Domini nostri Jesus Christi » [50]).

A la lumière de cette lettre il est assez facile de comprendre la thèse que Froidmont fera défendre le 18 mai et sur laquelle nous aurons à revenir.

Vers le 10 juillet Mangelli se trouvait en possession de quelques exemplaires de la bulle, du bref à l'archiduc et de deux instructions, datées du 9 juin, du cardinal-secrétaire. Ces instructions n'ont pas été conservées, mais il appert d'ailleurs qu'une d'elles concernait la manière de remettre le bref à Léopold-Guillaume. Elle avertissait l'internonce :

« ... Che non si doveva far altro che ricapitare il piego senz' alcuna istanza per l'essecutione della bolla, lasciando la parte dell' ubedienza a chi ne ha il debito, senza chiedere cooperatione della potestà secolare » [51]).

La seconde instruction ordonnait de faire imprimer un nombre suffisant d'exemplaires de la bulle et de la faire parvenir aux évêques et aux supérieurs des religieux.

Le 10 juillet 1653 Mangelli répond au cardinal-secrétaire :

« Ho ricevuto li due esemplari della bolla... transmessimi da V. E. perchè possa parteciparli da per tutto ai vescovi di queste parti, per il quale effetto ho inviato uno delli sudetti exemplari a Mons. Nuncio di Colonia acciò che mi favorisca di farne ristampare molti altri, li quali quando mi siano transmessi, eseguirò con la dovuta puntuale ubedienza li comandamenti fattimi da V. E.

Di Brusselles mi si scrive che di già havutosi colà noticia della bolla, l'arcivescovo di Malines haveva convocato li jansenisti di Lovanio, si crede per trattare dei mezzi, per impedire l'essequtione

[50]) *Ibid.*, section I, n. 4811.

[51]) NF, 37, 326; lettre du 6 septembre 1653.

di esse co le arti medesime co le quali ha procurato imbarazzare le altre bolle e decreti apostolici emanati in questa materia, cioè della pretesa forma di publicatione da farsi colà e della concessione del placet regio. Et all' incontro, gli ubedienti alla Santa Sede con grande gusto hanno inteso questo avviso, soggerendo che mi si scriva acciò che io transmetta un esemplare della bolla al Signor Arciduca accompagnandolo con mie lettere ; il che non m'essendo comandato da V. E. non trasgrederò i limiti da lei prescrittimi. E di quanto succederà ne farò riverente ragguaglio a V. E.... » [52]).

2. La publication de la bulle et l'archiduc Léopold-Guillaume

Si l'archiduc n'avait pas encore oublié les gros déboires occasionnés en 1651 par la publication de la première bulle, il était trop religieux pour en tenir rigueur au nouvel internonce. Il était même gêné de savoir celui-ci en exil volontaire à Spa, et le 20 juillet, il lui écrivit une petite lettre pour l'inviter à revenir [53]).

Or cette lettre était déjà un premier fruit du bref du pape. Pour remettre celui-ci, Mangelli, toujours à Spa, avait dû se servir de son auditeur, Ferdinand Nipho, qui était resté à Bruxelles.

Quand celui-ci se presenta au palais avec sa commission importante, le gouverneur-général, malade au lit, le fit recevoir par son secrétaire Antonio Navarro Bureno. De l'entretien des deux subordonnés nous connaissons seulement les détails que plusieurs mois plus tard Mangelli, en peine de se justifier, communiquera au cardinal-secrétaire :

« Al quale [Navarro] se bene fu esposto quanto fosse conveniente per beneficio di questi Stati, che alla sudetta bolla si prestasse la dovuta obedienza, e sortisse l'effettuatione conveniente, non si fece però alcun motivo di chiedersi ciò per parte di Sua Santità, esprimendosi solamente che tutto doveva seguire conforme alla santa mente di Sua Beatitudine. E ciò fu inteso cosi non solo dal secretario Navarro, ma da Sua Altezza et altri ministri, poichè il Signor Vander Piet, fiscale del Consiglio privato, chiese al canonico Nipho alcuni giorni doppo esser stato ricapitato il piego al Signor Archiduca, che cosa si desiderava da me, che facesse il Signor archiduca sopra di ciò ; et egli rispose, che non haveva havuto da me altr' ordine che di presentare il sudetto piego a Sua Altezza. E

[52]) NF, 37, 197.

[53]) NF, 37, 286; Mus. Bell., D. 6, 41 ; voir la réponse de Mangelli, en date du 1er août, NF, 37, 285.

come io havevo principalmente avertito al medesimo canonico Nipho che se per ventura il Signor Arciduca le dimandasse se il breve se le presentava acciò che ne facesse fare la dovuta publicatione, rispondesse, the nelle mie lettere sopra di ciò ne se le ordinava cosa alcuna simile, e che nelle costituzioni apostoliche maggiormente dogmatiche et in materia di fede come questa è certa che la sola publicatione fatta in Rome obliga tutti li fideli senza che sia necessaria alcuna publicatione particolare, ne alcun placet o assenso regio et esser ben noti a Sua Eccellenza i pregiuditij fatti all' autorità della Santa Sede per le sudette due difficultà in onere della bolla della santa memoria d'Urbano VIII, che obbligorno Nostro Signore a farne quelle dimostrationi di giusto sentimento per mezzo d'un breve particolare che Sua Eccellenza non ignora.

Con questa avvertenza procedendo il canonico Nipho, e con vista del medesimo breve da presentarsi et anco delle due lettere scrittemi da Vostra Eminenza sotto li 9 Giugno, da me trasmesseli in copia, ha parlato sempre di maniera che non si potesse dare una minima occasione di potersi incontrare nei due scogli di publicatione e di placet ne d'intendersi che l'executione della bolla si chiedesse alla potestà secolare... » [54]).

En fait, le 24 juillet Mangelli exprima à son collaborateur intime, Dorothée Louffius, jésuite de Bruxelles, sa joie de savoir le bref aux mains de l'archiduc ; il y avoua aussi ses craintes :

« ne occasione publicationis, pravo alicuius consilio, superseminetur zizania in detrimentum et pernitiem auctoritatis Sedis apostolicae ad impediendam bonam messem, prout factum fuit circa aliud edictum [bullam *In eminenti*] quod fuit petra tanti scandali » [55]).

Léopold-Guillaume avait-il mal compris ? Son zèle ou celui de ses conseillers le poussait-il à faire surabondamment son devoir ? Par la voie du Conseil privé, il donna le 2 août 1653 aux autorités l'ordre suivant :

« Comme Sa Sainteté nous a envoyé certain brevet avec la constitution et bulle émanée de sa part, portant déclaration et définition de Cinq propositions ou articles en matière de foi, ci-devant controversés et disputés à l'occasion de l'impression du livre inscrit *Augustinus Cornelii Jansenii episcopi Iprensis*, nous avons trouvé convenir de vous faire la présente et envoyer quant et quant copie desdits brevet et constitution, afin que vous auriez à faire en sorte

[54]) NF, 37, 326; lettre du 6 septembre.

[55]) Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 3831, 316.

que les intentions de Sa Sainteté soient pontuellement accomplies et les définitions et déterminations susdites observées et suivies par les voies et moyens accoutumés et usités en cas pareils au regard des bulles et définitions dogmatiques ; et si quelque chose se passe au contraire vous nous en avertirez... » [56]).

Une copie de cet ordre, conservée au Musée Bellarmin, est accompagnée de ces deux notes :

« 1. Has litteras Concilium privatum ad episcopos mittendas censuit, ut se poneret in possessionem dandi placetum etiam pro bulla dogmatica ;
2. Coeterum nequaquam id fuerat ab internuntio Mangello rogatum, qui solummodo bullam miserat cum breve apostolico ad Serenissimum, cum is, intellectis iis quae rex Galliae pro bulla egerat, significasset, se cum impatientia ab internuntio, tunc Spadae existente propter sententiam suspensionis episcoporum, bullam expectare » [57]).

Cependant, Mangelli ne semble pas avoir partagé ces appréhensions. Au contraire, il se réjouissait de l'ordre de l'archiduc. Le 9 août, il écrivit au cardinal-secrétaire :

« Intorno alla bolla delle Cinque propositioni di Jansenio mi ha detto il Signor Archiduca, che haveva scritto lettere agli ordinarij, acciò chè invigilino con ogni maggiore accuratezza per l'essequutione di essa... » [58]).

Sans doute l'archiduc fit parvenir son décret également aux universités de Louvain et de Douai. Il promit même d'en adresser un second, plus fort, à celle de Louvain. En effet, la lettre citée ci-dessus poursuit :

« ... Et havendole accennato che pareva necessario di osservare specialemente gli andamenti dei dottori di Lovanio et che da quella radice e fomite si poteva sempre temere che reppullulasse alcun

[56]) Mus. Bell., D. 4, 13; D. 6, 34. RAPIN (*Extrait*, fol. 65r) : « L'archiduc écrivit une circulaire aux évêques et ordinaires du pays le 1 août 1653 pour faire publier la bulle, mais l'ordre n'était pas fort pressant » ; cf. PASTOR, XIV/1, 256. L'auteur date par erreur le décret du 11 août.

[57]) Mus. Bell., D. 8, 36.

[58]) NF, 37, 270. Dans cette lettre, Mangelli rétracte ce qu'il avait écrit le 10 juillet concernant l'écrit sur les trois sens (cf. supra) : « Intendo che la scrittura delle glose o interpretationi sopra la detta bolla da me transmessa a V. E. non è cosa fatta di novo, ma inviata costà perchè fosse vista da Nostro Signore prima di procedere alla publicatione della sudetta bolla ».

germoglio di mala dottrina, mi disse che si starebbe molto alla mira ; e poi il secretario Navarro mi ha detto che Sua Eccellenza haveva preso risolutione di scrivere alcune lettere ben efficaci in ordine a ciò, e veramente se da quella università si potessero sradicare tre o quattro dottori che sono anco stranieri di queste provincie, pare che si assicurarebbe onninamente l'estintione di questa mala semenza... ».

Il ne semble pas que le gouverneur ait écrit cette lettre. En voici peut-être la raison. A Rome, on n'était nullement content de la manière dont le bref avait été communiqué à l'archiduc. Les propos tenus par Nipho à Navarro avaient trop l'air d'une demande de la part du Saint-Siège et pouvaient être interprétés comme un recours au pouvoir civil en vue d'obtenir le placet.

Le 9 août, le cardinal-secrétaire fit parvenir à Mangelli cette réprimande :

« ... Nelle instruttione data da Vostra Signoria al canonico Nipho per presentare al Signor Archiduca il breve con la bolla di Nostro Signore sopra le Cinque propositioni, non doveva V. S. incaricare a lui altro che il solo ricapito del piego senza alcuna istanza per l'esecutione della bolla, lasciando la parte dell' ubidienza a chi ne ha il debito senza chieder cooperatione della podestà laicale. E perchè il Nipho avvisa qua di habere col segretario Navarro passato offitio diverso da questo, nè si sa se per ordine di Nostra Signore ; doppo essersi a lui imposto, che non vi s'insista e che parli in maniera che non mostri per parte di Sua Santità alcun motivo d'istanza o d'altro, si partecipe anco a V. S. tutto ciò perchè proveda opportunamente al danno che per avventura possa essersi incorso » [59]).

Dans sa longue réponse apologétique du 6 septembre [60]), Mangelli admet d'avoir sollicité l'archiduc d'intervenir à Louvain. Mais sa docilité aux observations reçues ne lui permettra plus d'insister. D'ailleurs Léopold-Guillaume se trouve avec son armée en campagne. Ses déboires militaires sont sans doute la raison pourquoi, lui prélat si attaché au Saint-Siège, va être de loin le tout dernier à réagir à la bulle, au bref et à la lettre d'envoi. Ce n'est que le 5 décembre 1653, à son retour à Bruxelles, qu'il adresse au pape la lettre que voici :

[59]) Nunziature diverse, 286, 121v-122.
[60]) NF, 37, 326-329.

« Singulari non solum veneratione, sed et solatio breve Sanctitatis Vestrae, a suo vice-nuntio mihi traditum, recepi et ad pedum usque suorum demissionem fui deosculatus. Gaudii insuper accessit materia, quod in ea, jansenianorum errorum involucris turbidis remotis, hauriamus aquas doctrinae coelestis, e purissimo fonte apostolicae veritatis promanantis, et licet his populis minime unquam dubium fuit in fidei dogmate Sanctitatis Vestrae decretis acquiescere, tamen mihi et his provinciis gratulor quod illis quinque articulis inibi contentis quid illorum intuitu debeat sentire et credere clarissime fuit expressum ; hoc enim est a radice omne malum evellere quo nomine non una, sed omnium populorum, voce gratias quas possum maximas Sanctitatis Vestrae refero, et eamdem ut supremum Christi Vicarium eiusque placita communi omnium Belgarum gratulatione et voto revereor et agnosco, hoc solum addito ut sicut pro iubilei gratia alteris litteris deprecans intercedo, eandem ex apostolicae caritatis plenitudine benigne sibi cordi esse patiatur. Deum Optimum Maximum oraturus... » [61]).

Au XVII[e] siècle, personne, pas même un prince aussi dévot que l'archiduc, ne faisait état de si beaux sentiments de foi et d'attachement au Saint-Siège sans quelque arrière-pensée intéressée. Il est vrai, Léopold-Guillaume ne demande que des faveurs spirituelles et ce n'est pas exclusivement pour lui-même. Il veut notamment un jubilé qui serait à gagner à Valenciennes pour l'archidiocèse de Cambrai et à Bruxelles pour l'archidiocèse de Malines. D'après la teneur de sa seconde lettre au pape [62]), il fait cette demande par compassion pour son peuple qui depuis près de quatre-vingts ans ne connaît que guerres, peste et famine et qui, par crainte d'un avenir toujours menaçant désire se rendre Dieu propice.

Mais, si on doit en croire les auteurs jansénistes, l'origine de la demande était la suivante :

« Les jésuites du Pays-Bas s'avisèrent d'une nouvelle adresse pour triompher des jansénistes avec plus de gloire. Ils persuadèrent à l'archiduc Léopold de demander au pape des indulgences en forme de jubilé, pour rendre grâces à Dieu de la bulle qui avait

[61]) NF, 38, 53 (lettre originale) ; une copie dans Lettere di vescovi, 22, 516 (Archives du Vatican) ; analysée dans L. JADIN, *Relations des Pays-Bas... avec le Saint-Siège*, Bruxelles, 1952, 94-95.

[62]) Voir l'original de cette seconde lettre, également datée du 5 décembre, dans NF, 38, 55. Le jubilé de l'année sainte 1650 avait été annoncé à Léopold-Guillaume par bref du 23 octobre 1649 ; cf. Archives du Vatican, Epistulae ad Principes, 56, fol. 209v-210.

écrasé l'hérésie imaginaire du jansénisme dans les Cinq propositions... » [63]).

La première lettre de gouverneur-général fut fort agréable au pape, ou, disons mieux, à l'assesseur Albizzi, qui rédigea au nom du cardinal-secrétaire, la dépêche du 3 janvier 1654 adressée à Mangelli :

« ... Al breve che la Santità di Nostro Signore scrisse al Signor Arciduca in accompagnamento della bolla condennatoria delle Cinque propositioni, ha Sua Altezza data risposta espressiva della sua filiale obbedienza verso Sua Beatitudine e questa Santa Sede, onde tanto più dobbiamo sperare ch'ella sia per dare gli ordini che sono necessarij per la totale ubbidienza della medesima bolla... » [64]).

Si agréable que fut la réponse de l'archiduc, elle ne le fut pas assez pour vaincre l'antipathie nourrie par Rome contre la ville de Bruxelles, résidence de l'archevêque de Malines et siège du Conseil de Brabant. Le pape ne concédait donc le jubilé que pour Valenciennes et Anvers. Les instances conjointes de l'archiduc et du magistrat de Bruxelles ne purent rien changer à cette détermination. Tout au plus le pape condescendait à accorder à l'archiduc le privilège personnel de gagner l'indulgence, sans se déplacer, dans la chapelle de son palais [65]).

3. La publication chez les religieux

Au reçu de la bulle, Mangelli avait pris aussitôt les mesures en vue de la publication. Pour faire imprimer le document pontifical, il s'était adressé à un imprimeur de Cologne. Le 24, faisant le dernier pas, il signa les lettres circulaires qui devaient accompagner la bulle. Destinées aux évêques, aux universités, aux supérieurs des

[63]) Gerberon, II, 245-246; [P. De Swert], *Chronicon congregationis Oratorii*, Lille, 1740, 80. Ces affirmations ne sont pas invraisemblables. Néanmoins le bref (cf. infra) justifiera la concession extraordinaire par la considération qu'à cause des guerres les habitants des Pays-Bas n'ont pas pu venir à Rome pendant l'année sainte 1650.

[64]) Nunziatura di Polonia, 179, 129rv.

[65]) Voir beaucoup de documents à ce sujet dans NF, 38; NF, 39; NF, 142, passim. Voir aussi Nunz. di Polonia, 179, 131; Nunz. di Germania, 30,4. Le bref du 8 janvier 1654 concédant un jubilé de quatre semaines pour Valenciennes et Anvers est reproduit dans *Bullarium* (edit. Taurinensis), XV, 746-748.

ordres religieux, elles avaient un contenu identique, un peu modifié vers la fin selon la qualité du destinataire. Voici celle qui fut adressée au recteur de Louvain :

« Constitutionem a Sanctissimo Domino Nostro Innocentio X, P. O. M... post longam accurati examinis indaginem et Spiritus Sancti lumen publice ac privatim saepius imploratum, editam super propositionibus quibusdam Cornelii Jansenii, olim episcopi Iprensis, cum his litteris ex mandato Sanctitatis Suae mitto Dominationi Vestrae ut innotescat quid super iisdem sit sentiendum iuxta catholicae Ecclesiae sententiam, et omnibus ubique hoc palam fiat, ne in materia fidei iam aberrare contingati quod a Dominatione Vestra pro muneris rectoralis sollicitudine quo fungitur, in ista universitate diligenter factum iri confido et eidem omnimodam apprecor felicitatem » [66]).

Jusqu'à un certain point non déterminable, cette lettre a sans doute été inspirée par quelque instruction de Rome. En tout cas, elle condense en quelques lignes un contenu tres riche. A l'égal du bref pontifical, elle affirme que la bulle fut précédée d'un long et soigneux examen et de prières privées et publiques ; comme lui, elle fait allusion à la lumière du Saint-Esprit et par conséquent à l'infaillibilité pontificale. Mais contrairement à lui, elle souligne l'appartenance des cinq propositions à Jansénius ; elle le fait même d'une manière beaucoup plus expressive que la bulle. Enfin, comme lui, elle ne demande pas la publication du document pontifical, mais néanmoins, et en cela elle s'en écarte, elle demande d'agir en sorte que la condamnation soit connue partout et par tous ; chose que la bulle négligeait.

Puisque le seul but à atteindre était la connaissance publique de la décision romaine, on pourrait se demander si la lettre de l'internonce imposait quelque devoir spécial. En effet ce but devait être atteint depuis longtemps grâce aux antijansénistes. A lui seul, le supérieur des jésuites de Louvain désirait obtenir, « pour commencer » au moins trois cents exemplaires d'un tirage que semblent avoir commandé les jésuites de Bruxelles [67]). Ceux-ci voulaient même

[66]) Bruxelles, Archives générales du Royaume, fonds de l'Université de Louvain (= FUL), 68, 142v.

[67]) Gilles Thybault écrit le 31 juillet 1653 à Dorothée Louffius: « Optaret R. P. Rector bullae exemplaria saltem tricenta huc mitti; si deinde pluribus opus sit, petemus »; Bruxelles, Bibioth. royale, ms. 3831, 351.

porter l'internonce à faire publier par les évêques des traductions de la bulle [68]).

Mangelli transmit ses imprimés et ses circulaires à Nipho, son auditeur, qui était resté à Bruxelles et qui devait les adresser aux destinataires. Le 31 juillet, Mangelli écrivit de Spa au cardinal-secrétaire :

« Havendo inviato a Bruxsseles gli esemplari della bolla... accompagnati con una mia lettera circolare per inviare agli ordinarij, capitoli, rettori di università e superiori dei regolari, sono avisato che già s'incaminavano et erano ricevuti con egual riverenza e gusto per procedere alla loro esequtione con ogni prontezza et in ogni meliori modo » [69]).

Les avis si prématurés que Mangelli reçut de Bruxelles venaient sans doute des jésuites. Son auditeur ne lui en écrivit que le 2 août :

« ... Domenica a sera [27 Luglio] ho ricevuto da Monsignore mio Patrone [Mangelli] le lettere circolari per tutti gli ordinarij di questa nunziatura e per i rettori delle università con gli esemplari della bolla, che condanna le cinque propositioni del Jansenio, le quali ho subito indrissato et intendo che tutti vadino eseguendo la mente della Santità Sua et che il Serenissimo arciduca, con alcune lettere che va scrivendo in questà conformità, promettii l'assistenza del braccio secolare ai medesimi ordinarij per gastigare i refrattarij. Giovedi poi ricevei altri dispiacci simili da incaminarsi a tutti i superiori delle religioni, che pure vo indrizzando... » [70]).

Sur la réaction des religieux et des évêques de nombreux documents ont été conservés au Musée Bellarmin [71]). On ne saurait pas dire si le dossier est tout à fait complet et par conséquent si l'absence d'attestations de la part de certains ordres religieux tire à conséquence. Il n'y a par exemple presqu'aucune mention d'abbés ou de prieurs de monastères autonomes, aucune de supérieures de

[68]) Mangelli écrit à Louffius le 24 juillet: « ... Mitto etiam canonico Nipho alia exemplaria bullae transmittenda episcopis et capitulis Belgii, quorum discreto et prudenti arbitrio relinquendum erit an expediat bullam vulgari flandrice et gallice, quod certe in Urbe Romae numquam fieri permittitur »; *l. c.*, 316.

[69]) NF, 37, 228.

[70]) NF, 37, 253-r-256r.

[71]) Mus. Bell., D. 4. A moins d'avis contraire, c'est de là que proviennent nos données concernant la publication de la bulle par les supérieurs religieux et par les évêques.

religieuses. Mais il semble bien que Mangelli se soit adressé aux seuls ordres masculins à organisation provinciale.

Chez les religieux la bulle reçut une obéissance exemplaire. Le premier à la manifester, même avant les provinciaux des jésuites, est Hugues Quarré, provincial des oratoriens, connu et inquiété pour jansénisme. Le 3 août il écrit de Bruxelles :

« Accepi et illico nostris convocatis confratribus et patribus dictam constitutionem illis legi curavi, qui mecum captivantes intellectum in obsequium fidei, cum omni humilitate eam acceptavimus atque omnes etiam, uti par est, Christi in terris vicario obedientiam devovemus. Unde difficile mihi non erit curare ut ea religiose et sincere apud nos observetur... »

Deux jours plus tard, le provincial des jésuites flamands, J. B. Engelgrave écrit d'Anvers, qu'il considère la bulle comme « infallibilem fidei nostrae regulam », et il poursuit :

« Pro ratione muneris mei et communi catholicorum et singulari quam Societas nostra Suae Sanctitati debet observantiam diligenter curabo, ut illam religiosi nostri per Flandro-Belgicam pari submissione accipiant et iuxta illam tum privatim sentiant tum publice doceant... ».

Le très influent carme-déchaux espagnol, Jean de la Mère de Dieu, pour la troisième fois provincial de la province belge, fait savoir d'Ypres, le 10 août, qu'en recevant la bulle, il n'a pas hésité un moment à y obéir et à la transmettre aux autres couvents.

Le lendemain, son collègue, Daniel de la Vierge Marie, provincial des grands carmes, écrivain connu, atteste à Bruxelles avoir reçu la bulle et il poursuit : « omnes subditos meos per totam provinciam compellam morem gerere ».

Georges de Mol, provincial des capucins flamands, mande le 16 août que, le plus tôt possible, il ira publier la bulle dans chaque couvent.

Les prémontrés, considérés comme les jansénistes les plus obstinés, donnent un bel exemple. Le 22 août, Libert Maes, abbé de Parc, et vicaire de la circarie de Brabant, communique de Bruxelles à l'internonce l'acte suivant :

« Abbates circariae seu provinciae Brabantiae S. Ordinis Praemonstratensis volentes ostendere, et omnibus notam facere promptam, integram seu perfectam obedientiam, quam gerunt erga S. Sedem Apostolicam tanquam genuini filii Smi Patris sui Norberti,

qui in obsequio Sanctae Sedis in reducendo Innocentio secundo contra Petrum Leonis scismaticum immortuus est ; visa Bulla Smi D. N. Innocentii X, qua damnantur quinque propositiones in materia fidei, prompte, et humiliter illam amplectuntur, eamdemque omnibus et singulis suis filiis et subditis proposuerunt, quam iidem omni cum submissione, ac humili promptitudine susceperunt. Quod nomine officii mei ex commissione omnium abbatum singulorum monasteriorum totius Circariae praescriptae post humillima pedum oscula in fidem publicam signavi, et sigillavi » [72]).

Le même jour, Maes et Norbert Van Couwerven, le nouvel abbé antijanséniste de Saint-Michel à Anvers, y joignent une lettre personelle, attestant leur soumission à la bulle, et promettant de la faire publier [73]).

Emmanuel d'Arras, provincial des capucins wallons, avait eu l'intention de se rendre à Spa (où son ordre avait un couvent) pour y exprimer oralement ses sentiments. Mais ayant appris qu'entretemps l'internonce était déjà parti, il lui écrivit de Liège, le 25 août :

... « Et certe paratissimi sumus eidem constitutioni, tamquam obedientissimi filii Suae Sanctitatis in omnibus obtemperare. Cumque provinciae nostrae Gallo-belgicae capitulum in civitate Leodiensi infra paucos dies celebremus, eamdem constitutionem omnibus guardianis et superioribus... perlegemus, expressissime mandantes ut ab omnibus subditis nostris observetur »

[72]) Outre la copie du Musée Bell., D. 4, 15, on en trouvera d'autres dans le même fonds, D. 1, 183 et à l'Abbaye de Grimbergen, AAG, IV, 36. Cette dernière porte l'annotation suivante: Extracta est praesens copia ex eius proprio originali existente in archivo huius S. Nuntiaturae in libro cui titulus: Dogmatica, parte VI, fol. 69, cum quo facta diligenti collatione de verbo ad verbum concordare inveni, salvo semper etc. In fidem ect. Actum Bruxellis hac 18 Octobris 1718 », signée par l'internonce, Vicenzo Santini, et par son secrétaire, Théodore De Nottolis. Ce document a été publié par N. J. WEYNS, *De Brabantse Norbertijnen en het Jansenisme*, dans *Analecta Praemonstratensia*, 29 (1953), 51-52. Les soupçons éveillés chez cet auteur par le silence des autres abbés n'ont pas de fondement. Mangelli s'était adressé au seul supérieur provincial ou vicaire de la circarie.

[73]) Mus. Bell., D. 1, 183 ss. Au début de 1653, le nouvel abbé de Saint-Michel, Norbert Van Couwerven, avait eu, avant d'être confirmé, à prêter le serment d'obéissance à la bulle *In eminenti* (il le fit devant l'évêque d'Anvers le 13 décembre 1652; cf. NF, 37, 51) et à publier cette bulle dans son abbaye (il s'exécuta, au chapitre, le 31 janvier 1653; cf. NF, 37, 52). L'internonce transmit les documents à Rome le 15 février 1653; cf. WEYNS, *l. c.*, 49-50. Van Couwerven fera l'oraison de circonstance, lors du centenaire de saint Ignace en 1656, dans l'église des jésuites d'Anvers; cf. L. MOEREELS, *Lofrede op S. Ignatius in 1656 door N. Van Couwerven*, dans *Ons Geestelijk Erf*, 30 (1956), 225-280.

La lettre destinée à Jacques De Riddere [74]), commissaire-général de la *Natio Germano-Belgica* (des provinces nordiques des franciscains) atteignit le destinataire, en voyage à Bamberg, au début de septembre. De là il répondit le 3 du même mois :

« ... Bullam... iam antea Roma et ex Belgio receperam et ubique propemodum per provincias mihi subiectas publicatam intellexeram. Quod si alicubi nondum publicata sit, faciam ut publicetur. Numquam ego aliter de propositionibus in ea definitis sensi quam Sua Sanctitas iam determinavit ; neque scio meorum nisi duos qui in Jansenium fuere propensiores [75]), neminem tamen qui visa Sanctae Sedis definitione aliter sentiet, habeo. Et si tales invenirentur, non deero officio et obligationi meae... »

Marianus De Smytere, provincial des franciscains dans le Comté de Flandre, qui, en 1644, avait donné une attestation en faveur de Jansénius [76]), n'excuse pas son retard. Le 10 septembre il annonce de Gand qu'il fera publier la bulle dans tous les couvents.

Egalement sans s'excuser du retard, Bernard Bottijn, abbé des Dunes, vicaire-général des cisterciens des Pays-Bas, écrit le 13 septembre de Bruges :

« Eo lubentius ab omnibus fuit acceptata, quod ante definitionem huiusmodi omnes ordinis nostri Cisterciensis religiosi in Belgio existentes, contradicente nemine, semper ita senserint et praefatas propositiones tamquam duras et misericordiae Dei repugnantes fuerint adversatis... »

Au reçu de la bulle. Christophe Van Hertvelde, prieur des chartreux de Louvain, et provincial des Pays-Bas, la fit publier dans son monastère de Louvain. Au cours de la visite qu'il était en train de faire, mais que la maladie lui fit interrompre, il la lut publiquement dans deux autres chartreuses. L'exemplaire de la bulle passa ensuite de Bruxelles à Liège. Croyant l'internonce en dehors du pays, le prieur s'était déchargé sur son vicaire de Bruxelles pour

[74]) De Riddere avait donné en 1644, à l'occasion de l'enquête, un témoignage réservé en faveur de Jansénius ; cf. L. CEYSSENS, *L'enquête officielle faite en 1644 dans les diocèses des Pays-Bas sur le scandale causé par l'« Augustinus »*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 43 (1950), 97, 118, 146-47.

[75]) De Riddere pense sans doute à Charles Bertrand, de la province de Cologne et peut-être aussi à Pierre Marchant de la province du Comté de Flandre. Voir *L'enquête*, 158-159.

[76]) Voir *L'enquête*, 100 et 150.

prévenir l'internonce, dès son retour, sur l'exécution de la bulle. Ce n'est que le 3 octobre, sans doute à la suite d'un rappel, qu'il écrivit à Mangelli la lettre suivante :

« Recepto Spada exemplari constitutionis Sanctissimi Domini Nostri Innocentii papae, qua definiuntur quinque propositiones in materia fidei, continuo iussi id legi in conventu nostro, suscipiens humiliter et obedienter apostolicam declarationem, quod mihi adeo fixe est commendatum, ut credam hoc apud omnes de cartusianis esse indubitatum, adeoque insinuatam apostolicam voluntatem acceptatam, ut opportet, censendam. A domo notra misi exemplar Bruxellas conventui proponendum. Cumque Illma D. V. tunc esset extra patriam, existimavi per V. Ex. Vicarium Bruxellensem id ei significandum. Dein in visitatione duarum Cartusiarum decrevi publicandum constitutionem apostolicam ; idem facturus in aliis domibus visitandis, nisi febre impeditus domum reverti compulsus fuissem. Exemplar ad me missum Spada, modo est in cartusia Leodiensi, huius provinciae domo. Non scio aliquam huius provinciae domum, cui non innotuerit apostolica declaratio, maxime post plurima impressa exemplaria iussu vicariatus Mechliniensis. Nihilominus, ut plenissime satisfaciam desiderio Illmae D. V., unicum exemplar impressum Mechliniae, quod habeo, mittam ad cartusiam Lyranam (quo decreveram ire, sed morbo impedior) publicandum cum praecepto ut aliis etiam domibus transmittatur publicandum, si quibus forte non innotuisset. Scribit Illma D. V. in datis huius mittere se mihi unum exemplar bullae, sed nullum recepi forte per oblivionem eius qui litteras clausit. [Cum autem] impressum Mechliniae (de quo supra) idem sit, illud mittam Lyranam, aliasque Deus... » [77]).

Les Minimes étaient aussi bien en retard. Antoine Ruteau, provincial de la Gallo-Belge, auteur en 1641 et 1644 d'un témoignage en faveur de Jansénius [78]), écrit le 9 octobre d'Anderlecht que la bulle avait été reçue par son prédécesseur. Mais dès son entrée en fonction il l'a fait publier immediatement dans les couvents.

Deux jours plus tard, Alexandre-Antoine Foxius, vicaire-général des Minimes flamands [79]), fait savoir, sans s'excuser du retard, qu'il a publié la bulle et que ses sujets, selon leur devoir, l'ont acceptée avec « debita reverentia et respectu ».

Le 15 octobre, au terme de la visite de sa province, Jean Des-

[77]) A la suite de cette lettre, le prieur reçut encore, de la part de l'internonce, quatre exemplaires de la bulle. Voir sa lettre du 7 octobre.

[78]) Voir *L'enquête*, 72 et 97.

[79]) Il avait donné en 1644 un témoignage en faveur de Jansénius; cf. *L'enquête*, 97.

loux, provincial des dominicains, écrivit de Lille qu'il avait publié la bulle dans chaque couvent et que tous les religieux avaient témoigné leur obéissance. Il y joignit quelques renseignements sur le cas du P. Antoine d'Aubremont, qui nous occupera encore :

« Ab aliquot septimanis commisi A. R. P. M. Priori Bruxellensi ut Lovanium se transferret et diligenter inquireret de oratione habita ab R. P. M. d'Aubremont apud augustinianos. Respondit mihi se post diligentem inquisitionem Lovanii factam percepisse excessum eius non esse adeo gravem qualem in suis ad Ill^mam^ Dominationem Vestram delator affirmabat ; aliqua tamen non satis prudenter dixisse. Praesertim hoc rerum statu imposterum providebo ne similia eveniant... ».

Simon Jordens [80]), provincial des franciscains de Germanie inférieure (le Brabant), est le dernier de tous à répondre à l'internonce. Sans s'excuser du retard, il mande le 21 octobre qu'il a publié la bulle dans tous les couvents et que tous les religieux l'ont acceptée.

4. La publication par les évêques

Parmi les évêques, le premier à répondre fut celui de Ruremonde, André Creusen, qui en récompense de son zèle antijanséniste avait été nommé remplaçant d'Henri Calenus (janséniste qui ne put obtenir la confirmation romaine) et allait devenir en 1657 le successeur de Boonen à l'archevêché de Malines. Le 2 août il fait savoir qu'avec l'Eglise « orthodoxe » tout entière il s'est réjoui en recevant la bulle contre Jansénius. Il la fera publier dans son diocèse qui pourtant n'en a pas grand besoin :

« Magno meo sane solatio accidit ut inter libros quos hucusque visitavi nullum deprehenderim Jansenium nec quemquam eius erroribus obnoxium. Confido coeterum quod praedicta constitutio contumaces et alibi cervices flectet... ».

Le 20 août il fournit des détails sur la publication qu'il a faite. Par suite du défaut d'imprimeur à Ruremonde, il a fait venir de Cologne un nombre suffisant d'exemplaires. Il les a signés de sa main, pourvus de son cachet et envoyés ensuite dans tout le

[80]) En 1644 il avait comparu pendant l'enquête mais le témoignage qu'il donna était très réservé; cf. *L'enquête*, 97, 118, 146-47.

diocèse pour qu'ils soient affichés aux portes des églises et lus en chaire. De la même manière, ajoute-il, il a publié, il y a trois semaines, la bulle d'Urbain VIII concernant l'abrogation des fêtes, sans rencontrer aucune difficulté au sujet du placet [81]). Il finit sa lettre sur cette considération :

« Meus clerus non est copiosus neque opulentus, sed potius egens, ex quo fit ut non sit multum litigiosus ».

L'évêque antijanséniste d'Anvers, Gaspar Nemius, venait d'être transféré au siège archiépiscopal de Cambrai. Son successeur le dominicain antijanséniste Ambroise Capello, n'avait pas encore été confirmé par le Pape. Ainsi, ce sont les vicaires-capitulaires qui reçoivent la bulle et qui la publient aussitôt (le 29 juillet), sans même attendre que l'ordre du gouverneur-général ne leur en soit parvenu. Dès le 3 août, ils annoncent à Mangelli l'avoir fait « de la manière habituelle » et professent leur foi dans le jugement doctrinal de Rome, « a cuius doctrinae via vir qui erraverit, in coetu gigantium commorabitur ». Ils transmettent un exemplaire de leur mandement, que voici :

« Cum Sanctissimus D. N. Innocentius Papa X, pro assidua sua in Christi Ecclesiam, cui praeest, sollicitudine, ac suprema atque irrefragibili auctoritate, occasione impressionis libri cui titulus *Augustini Cornelii Jansenii episcopi Iprensis* definiverit quinque propositions in materia fidei dicto libro comprehensis, expressa desuper edita constitutione, nobisque mandaverit huius suae declarationis et definitionis per diocesim hanc publicationem fieri, subministrato ad illum effectum exemplari dictae constitutionis, hinc nos, cupientes summo Christi in terris vicario debitam reverentiam ac obedientiam exhibere et per quoslibet diocesanos nostros exhiberi, duximus, tenorem eiusmodi constitutionis fideliter recudendum et publicandum, prout publicamus per praesentes. Mandantes universis et singulis huius diocesis fidelibus ut eidem simpliciter et perfecte obediant ac pareant, sub censuris et poenis in dicta constitutione mentionatis ».

A Malines et à Gand existait une situation toute nouvelle. Tra-

[81]) « Anno 1653, iuxta constitutionem Urbani VIII, per diocesim abrogata in populo fuerunt novem festa » ; F. F. Van de Velde, *Synopsis monumentorum*, III, Gand, 1822, 825. A cause de la longue vacance du diocèse (1639-1651) la bulle d'Urbain VIII du 13 septembre 1642 n'avait pas encore été promulguée à Ruremonde.

quant les deux évêques qui ignoraient ostensiblement les peines ecclésiastiques qui ne leur avaient pas été intimées, Albizzi avait fait donner le 28 juin 1653 des brefs, longs et éloquents, aux chapitres de Saint-Gudule à Bruxelles, de Saint-Rombaut à Malines et de Saint-Bavon à Gand, les exhortant à empêcher les prélats d'exercer les fonctions épiscopales. Communiqués de manière normale, les 24 et 25 juillet, ces brefs eurent un effet immédiat. Les évêques se retirèrent au château de Hingene chez le comte d'Ursel et ne tardèrent pas, « au demi-désespoir » d'Albizzi, à témoigner leur soumission [82]).

En attendant leur réconciliation, le chapitre de Malines avait remis le 1er août l'administration de l'archidiocèse à son prévôt, Jean Wachtendonck, assisté des membres du vicariat. Dès le 7 du même mois, le prévôt fit publier la bulle. Le 11 il manda à l'internonce :

« ... Curavi ad valvas Ecclesiae metropolitanae Mechliniensis affigi decretum Sanctissimi Nostri... et eiusdem imprimi 600 exemplaria, quae mandavi distribui inter capitula, archipresbyteros, pastores et superiores ordinum religiosorum... ».

Ces démarches ne restèrent pas sans résultat. Ainsi, par exemple, le chapitre de Sainte-Gudule, flatté du bref qu'il venait de recevoir, fit preuve d'une zèle surérogatoire. Le 14 août, au reçu du mandement de Malines, il convoque pour le 18 les curés de la ville, le clergé de Sainte-Gudule et des autres églises. Le jour fixé, le doyen (Martin Prats, qui avait eu ou allait recevoir de Boonen une monition pour ses mœurs [83]) leur donna connaissance de la bulle en la lisant à haute voix.

Néanmoins, les jésuites de Bruxelles feront accroire à Mangelli que la publication fut très « insuffisante ». Dans un rapport recapi-

[82]) On trouvera le texte de ces brefs ainsi que quelques détails sur leur publication et sur leurs effets dans CLAESSENS, *Histoire des archevêques de Malines*, I, 319-20. Un correspondant romain écrivit le 13 septembre « que devant la soumission, Albizzi était à demi au désespoir »; Mus. Bell., D. 3, 117. Tenu compte du caractère d'Albizzi, cette nouvelle n'a rien d'invraisemblable. Déjà le 23 août, un correspondant romain, sans doute de nationalité française, avait écrit: « ... Les triomphes que les bons Pères [jésuites] en font ne sont pas croyables. Nos ministres ici se mêlent de la fête »; *ibid.*, 109.

[83]) Voir mon étude: « *L'abolissement* » *de la pierre tombale de Jansénius*, dans *Jansenistica*, t. III (sous presse). Prats deviendra évêque d'Ypres en 1665.

tulatif composé trois mois plus tard et sur lequel nous aurons à revenir, Mangelli écrira :

« ... Fu da me participata a tutti li vescovi di queste provincie e a' superiori ; et tutti in apparenza hanno fatto quegli atti di obbedienza dei quali [!], ma in Malines e Gante fu fatta la divulgatione della bolla cosi clandestinamente che non vi era quasi persona alcuna che ne havesse notitia, nè in Brusseles dove le controversie janseniane sono state più fervidamente discusse, di maniera che fu necessario che io facessi pervenire alle orechie de' vicarii di Malines et di Gante la notitia che havevo di ciò...

Ma la distributione degli esemplari della bolla da farsi alli pastori essendo stato incaricata all' oratorista Vanderlinden come decano della christianità, si dubita che nel distribuire le bolle a quelli che prima erano imbuti della mala dottrina si sia usato di parole e modo che più tosto habbiano insinuato disubidienza che ubedienza, e più in destruttione che in edificatione... » [84]).

Les jésuites de Louvain s'attendaient également à quelque chose de plus que la simple communication de la bulle. Ignace Derkennis, leur recteur, écrivit le 13 août à Dorothé Louffius, son confrère qui s'occupait à Bruxelles des affaires antijansénistes et était en relations continuelles avec Mangelli, revenu à Bruxelles dès le 5 août :

... « Missa est ad nos bulla, Mechliniae impressa, a decano christianitatis uti et alios parochos urbanos, rurales, nomine vicariatus. Nullibi affixa est. Misi P. Schilder [!] qui a dicto decano quaereret num aliquo esset opus ad publicationem. Respondit : nihil praeterea... » [85]).

Néanmoins dans son petit journal, le même P. Recteur note :

« 17 [Augusti] affixa fuit bulla... ad valvas D. Petri Lovanii cum aliquot diebus ante ex mandato vicarii generalis Mechliniensis a decano rurali missa fuisset ad R. P. Rectorum nostrum et, ut videtur, ad omnes superiores ordinum religiosorum » [86]).

Sur les soupçons qu'avaient fait naître dans son esprit les antijansénistes, Mangelli somma Wachtendonck de procéder à une nouvelle et plus sérieuse publication.

[84]) Lettre de Mangelli, du 4 octobre. On trouvera le texte dans RAPIN, *Extrait*, 65rv et 116v-118; ID., *Mémoires*, II, 180-182; cf. infra.

[85]) Mus. Bell., D. 5, 11.

[86]) Mus. Bell., D. 5, 8.

Dans un mandement du 2 septembre, Wachtendonck et ses collègues du vicariat exposent donc que leurs premiers ordres ne semblent pas avoir réussi « à publier suffisamment » la bulle. Par conséquent ils ordonnent qu'elle soit affichée aux portes de toutes les églises de Malines, de Louvain et de Bruxelles. Les doyens ruraux procéderont à une nouvelle publication et dans ce but ils communiqueront les nouveaux exemplaires aux curés qui les promulgueront « debite et intelligenter » en chaire le premier dimanche et l'afficheront à la porte de leurs églises. Enfin, les vicaires finissent leur mandement par cette injonction :

« Praecipimus porro universis et singulis... ut eidem constitutioni et eiusdem tenori fideliter et absolute pareant sub poenis in eadem contentis » [87]).

Cette seconde publication ne donnait pas encore la pleine satisfaction à Mangelli. Il écrira le 29 septembre :

« ... Publicatio, facta per vicariatum Mechliniensem, ieiuna et frigida satis est, nullum fere habens verbum quod prae se ferat debitum obsequium in Sanctam Sedem » [88]).

Les vicaires de Gand étaient également supposés ne pas agir en toute sincérité. Aussi ayant notifié le 13 août que la veille ils avaient affiché la bulle « in locis consuetis more in diocesi Gandavensi observato », ils furent priés le 17 de donner plus de précisions [89]). Le 20, ils transmettent donc leur :

« formula publicationis et notificationis... ab antiquo observata, quae est ut per publicam aliquam personam copia huiusmodi constitutionis affigatur tum ad valvas palatii episcopalis, tum ecclesiae cathedralis necnon aliquot similes copiae dirigantur ad singulos archipresbyteros rurales... » ;

[87]) Voir au Mus. Bell., D. 4, 15 un *Extractum de 10 septembris ex registro resolutionum vicariatus Mechliniensis*: « Secretarius-vicarius refert publicationem bullae sub data 2 currentis mensis esse debite factam Bruxellae [lisez *Mechliniae*] quidem per apparitorem primarium, Lovanii per apparitores Garau et Leertgens et Bruxellae per apparitorem Lauaerts... et se secretarium sufficientem exemplarium numerum secure transmisisse singulis DD. Archipresbyteris atque etiam huiusmodi exemplar tradidisse ad manus singulorum pastorum oppidi Bruxellensis ».

[88]) FUL, 68, 152v.

[89]) « Ut formulam [publicationis] istic observatam et fidem authenticam gestorum in hoc negotio ad se remittant » ; VAN DE VELDE, *Synopsis*, III, 791.

Et ils ajoutent pour finir : « ... Ad quam promulgationem per nos accelerandam etiam excitavit nos Ill^mus D. Episcopus pro sua in Sedem Apostolicam observantia ».

Peu satisfait, Mangelli leur adressa le 23 août une assez verte réponse dont Van de Velde nous a conservé le passage suivant :

« Vix ullum extare in civitate qui de bullae evulgatione et affixione notitiam habeat etc. ; cumque, inquit, ubi maius est periculum, ibi cautius sit agendum, dum in ista diocesi magna adeo pars pastorum et theologorum adhaesit sententiis Jansenii, modo in bulla tamquam haeresibus damnatis, necesse videtur maiorem adhibere conatum, ut reprobata doctrina radicitus evellatur... » [90]).

A l'égal de leur collègues de Malines, les vicaires de Gand se voient donc obligés de réitérer la publication. S'étant exécutés immédiatement, ils adressent le 27 août cette lettre nerveuse à l'internonce :

« Licet nuper in hac diocesi Gandavensi promptissima sincera et candida intentione publicata fuerit Constitutio... iuxta morem a 50 et amplius annis hic observatum, ita ut non ad unius solum notitiam illa pervenerit (sicut videmus ILL. D. V. fuisse informatam) sed etiam ad omnes decanos christianitatis, quorum officio et obligationi incumbit illam ulterius divulgare suis respective pastoribus. Ad pleniorem tamen et omnimodam satisfactionem, receptis postremis Ill.D. V. de 23 huius mensis, curavimus hic imprimi aliquot centena exemplaria... et iterum mandavimus illa affigi non tantum ad palatii episcopalis et ecclesiae cathedralis, sed ad omnium ecclesiarum et parochiarum valvas in hac civitate ; et quantum ad alia oppida aliasque parochias totius diocesis, litteris denuo datis ad singulos archipresbyteros seu decanos... ordinavimus ut ipsi quantocius convocent omnes pastores sui districtus, in oppidis muratis eadem exemplaria (quae ipsis sufficienter misimus) procurent affigi ad omnium ecclesiarum valvas ; et singulis pastoribus unum exemplar consignent... ut subditos suos palam et privatim pro re nata et eorum captu doceant instruantque. Praetermisimus autem decretum nostrum aut placitum iuxta veterem formulam adscribere, licet credamus id etiam in aliis diocesibus observari. Miramur autem non parum et dolemus quod Ill. D. V. scribat magnam partem pastorum et theologorum huius diocesis sententiis Jansenii tamquam haeresibus in bulla damnatis adhaesisse aut adhaerere, nam Deum obtestamur nos ne unum quidem talem hactenus novisse, sed primae divulgationi bullae Urbanianae cum omni promptitudine et sinceritate ab omnibus fuisse

[90]) *Ibid.*, 792; cf. P. F. X. De Ram, *Synodicon Belgicum*, IV, Malines, 1839, 307-08.

paritum. Si autem Ill. D. V. de contrario habeat aliquam informationem, enixe rogamus ut non gravetur sigillatim eos et haeresim quam sustinent designare et informationem illam transmittere quatenus possimus officio et obligationi nostrae satisfacere. Coeterum... ».

L'évêque de Tournai, François Vilain, antijanséniste très zélé, rédige le 4 août un mandement, par lequel :

... « Mandat et ordinat praesentem constitutionem... in sua diocesi publicari per affixionem eiusdem ad valvas ecclesiarum cathedralis Tornacensis, collegiatarum S. Petri Insulensi, Beatae Mariae Cortracensis, auctorisando quoslibet presbyteros, notarios et apparitores ipsi subditos ad dictam affixionem faciendam... ».

D'après un témoignage officiel, la bulle restait affichée aux portes de la cathédrale « spatio quinque aut circiter horarum tempore summi sacri ac alias, ad quam praelegendam magna populi multitudo confluxit ».

Communiquant ces détails à l'internonce, le 17 août, l'évêque ajoute :

« Eiusdem episcopi [Jansenii] sequaces aliquid forsan, ut intellexi, circa interpretationem sententiae apostolicae non desinent machinari et obicere, sed frustra iacitur rete ante oculos pennatorum ».

Charles Van den Bosch, évêque de Bruges, en très bonnes relations avec les jésuites, chez lesquels il avait fait ses humanités à Ruremonde, sa philosophie et sa théologie à Rome [91]), mande, le 18 août, qu'aussitôt après avoir reçu la lettre de l'internonce, même avant d'avoir connaissance de l'ordre gouvernemental, il a publié la bulle [92]). Il l'a fait, dit-il, d'une manière solennelle, à l'aide d'un exemplaire imprimé (dont il transmet un spécimen), mais sans l'accompagner d'un mandement :

« ... Absque illo tamen programmate dico solemnissime, quia centa dictae constitutionis exemplaria iussu meo impressa (quorum duo transmitto) per diocesim meam, qua penes capitula, qua penes decanos rurales omnes, qua penes monasteria et domos conventuales

[91]) Voir L. JADIN, *Procès d'information pour la nomination des évêques et abbés des Pays-Bas*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 9 (1929), 56 ss.

[92]) D'après PASTOR, XIV/1, 256, il procéda à la publication le 31 juillet, donc trois jours avant le décret de l'archiduc.

per curiae meae apparitorem distributa sunt ; aliquot autem, sed a manu secretarii mei, ad valvas Ecclesiae cathedralis, Curiae meae ecclesiasticae et ecclesiarum mihi subditarum fuere affixae et modo adhuc pleraeque prostant. Nullo autem programmate addito feci, quod hactenus in diocesi mea, S. Sedi obsequentissima ac abs damnatarum propositionum aestibus libera, Sedis apostolicae auctoritas omnimodam semper habuerit obedientiam absque ullo programmatum adminiculo, id tantum mutavi ut cum praedecessorum edicta haberent placet ut publicetur quo maior esset constitutioni et illius auctori auctoritas, omisi placet et tamquam devotus decreti apostolici executor usus sum solo verbo *publicetur*. Facta est autem publicatio haec cum summo omnium applausu et spondere audeo nullibi futuram maiorem ipsius observantiam... ».

Une publication « solennelle », mais sans mandement, ne devait pas du tout plaire à Mangelli. Aussi a-t-il sans doute voulu, dès le début, obliger l'évêque de Bruges, à l'égal des vicaires généraux de Malines et de Gand, à recommencer l'opération. Seulement, puisqu'il s'agissait d'un évêque antijanséniste, il fallait ménager sa susceptibilité et attendre une occasion favorable. Après avoir patienté longtemps, elle lui fut apportée par les « vigilantissimi » jésuites, dont il parle dans ses lettres [93]). A défaut d'autres détails, voici ce que les registres de la Nunziatura di Fiandra nous apprennent.

Le 13 décembre 1653 Mangelli écrivit au cardinal-secrétaire :

« Dalle scritture che trasmetto segnate n. 4 potrà Vostra Eminenza restar servita di vedere ciò che si è operato da Monsignor Vescovo di Bruges sopra un caso di trasgressione alla bolla, del quale ne fu davisato da me » [94]).

Le 3 janvier 1654 le cardinal y répond par la main d'Albizzi :

« ... E piaciuto a Nostro Signore l'editto pubblicato dal vescovo di Bruges e se bene non ne è provata la contraventione del parocho Nicolo Gaschen, tuttavia è bene d'avvertire il medemo vescovo che gli faccia tenere gli occhi a dosso per contenerlo nei dovuti termini d'obbedienza » [95]).

A Namur, l'évêché était vacant depuis la mort d'Englebert des Bois (15 juillet 1651). Ce prélat, toujours ami des jésuites (qui avaient

[93]) *Ibid.*, 258; voir aussi NF, 37, 411; 25 octobre 1653.
[94]) NF, 37, 498.
[95]) Nunziatura di Polonia, 179, 129rv.

essayé de le promouvoir à l'archevêché de Cambrai) et depuis le début très opposé au jansénisme, avait fait publier la bulle *In eminenti* (1643, 1646, 1651) et ainsi préservé son diocèse de toute pénétration dangereuse [96]). Aussi, le nouveau document pontifical ne risquait pas d'y rencontrer des obstacles.

Le 25 août, Remy Du Laury, prévôt, vicaire-général et official, écrivit à l'internonce :

« Domini de Vicariatu supersederunt a publicatione bullae ipsis ab Ill^ma^ D. V. die 24 Iulii... transmissae usque ad reditum meum qui fuit 21 currentis, quam non passus sum diutius tardari, sed sequenti statim die eam ordinavi prout videbit ex adiuncto programmate quod hestera die affixum fuit valvis nostrae cathedralis et exemplari per totam diocesim distributa... ».

Cette publication n'était certainement pas plus poussée que celle qu'avaient d'abord faite les grands-vicaires de Malines et de Gand. Il est certain que Mangelli aurait voulu la faire réitérer avec plus d'éclat, mais ici, comme à Bruges, il fallait bien épargner les anti-jansénistes et attendre une bonne occasion. Celle-ci semblait s'offrir d'une façon inattendue. Le roi avait désigné pour successeur d'Englebert Des Bois, dès le 10 novembre 1651, le grand-vicaire de Malines, Jean Wachtendonck. Mais, tenu pour janséniste [97]), il attendait vainement ses bulles (il ne les aura qu'en octobre 1654). Dans cette impasse, Wachtendonck fit des avances, au sujet desquelles Mangelli écrit le 13 décembre 1653 :

« Mi fece dire li giorni adietro dal Signor Wachtendonck, presentato al vescovado di Namur, che pensava di scrivere alcuna lettera circolare per l'osservanza e puntuale essecutione della bolla di Nostro Signore, et il detto Signor Wachtendonck me lo scrisse anche nel biglietto di cui trasmetto copia n. 3, ma sin hora non ho visto nè saputo cosa alcuna in adempimento di quello che ha detto » [98]).

[96]) Voir L. Willaert, *La publication de l'« Augustinus » à Namur*, dans *Etudes d'histoire et d'archéologie namuroises dédiées à Ferdinand Courtoy*, Gembloux, 1952, 755-765.

[97]) Encore le 29 novembre 1653, Mangelli avait écrit au cardinal-secrétaire : « ... Ogni giorno più mi confermo nei sospetti che ho della persona del Signor Wachtendonck, ch'egli sebbene non è scolastico jansenista, sia però politico jansenista » ; NF, 37, 476.

[98]) NF, 497. Le document joint, ayant été transmis au Saint-Office, fait défaut.

A Arras, l'évêché était vacant depuis 1636 (il le sera jusqu'en 1668) pour des raisons étrangères au jansénisme. Le vicariat, dirigé par l'archidiacre François Van Laureten, s'occupa donc de la publication de la bulle. Déjà le 29 juillet il publia un mandement de bon ton :

« Cum Sanctissimus Dominus Noster... pro assidua sua in Christi Ecclesiam cui praeest solicitudine ac suprema sua atque irrefragabili auctoritate propositiones in materia fidei *dicto libro libro comprehensas*, expressa desuper constitutione, nobisque mandaverit... hanc publicationem fieri. subministrato ad illum effectum exemplari... hinc nos duximus tenorem huiusmodi constitutionis fideliter recudendum et publicandum... Mandantes universis... ut eidem simpliciter et perfecte obediant ».

La bulle fut affichée aux portes de la cathédrale et des églises de Sainte-Walburge et de Saint-Jacques. De plus, le libraire Jean Serrurier avait lancé des traductions flamande et française de la bulle [99]) suivies du mandement (traduit également) de l'archevêque de Paris. Il les vendait aussi au marché annuel de Lille. Théodore Van Couverden, professeur à l'université de Douai, avait donné à cette publication sa censure de *librorum censor*, le 23 août 1653.

En dépit de son zèle tempestif, l'archidiacre d'Arras ne répondit à l'internonce qu'après avoir appris son retour à Bruxelles. Dans sa lettre, datée de Douai le 3 septembre, il s'arrête surtout aux nouvelles de Douai :

« ... Incunctanter curavimus typis excudi et eiusdem exempla ecclesiis praecipuis ac scholae publicae huius oppidi et universitatis affigi, quae cum subito amota fuissent, fecimus ea denuo affigi, addita excommunicatione contra lacerantes aut removentes ea intra certum tempus. Alia etiam exempla misimus ad omnia monasteria, abbatias et parochos huius diocesis. Unde facile omnibus innotescere potuit quid super eisdem sit sentiendum. Nec ab illo tempore quidquam contra mentem Suae Sanctitatis ea in re attentatum audivimus. Universitas enim haec obedientissimam semper se exhibuit erga Sanctam Sedem apostolicam. Quae etiam convocatis suis subditis constitutionem eamdem publicavit et sequi mandavit. Si quid aliter fieret aut factum foret, pro officii nostri debito iam antea monuissemus Ill^mam Dominationem Vestram ».

Claude d'Archey, archevêque de Besançon, mit un zèle parti-

[99]) Voir WILLAERT, *Bibliotheca janseniana belgica*, n. 2770.

culier à publier la bulle. Ayant reçu par son agent à Rome un exemplaire du document, il l'avait porté à la connaissance de ses diocésains sans attendre l'invitation de l'internonce. Il conservait le silence sur la forme qu'il avait employée, mais il affirmait y avoir mis tous ses soins. La bulle d'ailleurs avait été reçue avec joie et reconnaissance. C'est ce qu'il écrivit à Mangelli le 27 août, dans la lettre que voici :

« Accepi litteras Ill^mae^ R^mae^ D. V., quae ex adiuncta testificatione publicationis bullae contra jansenianos cognoscet quod in illius executione inter ultimos recenseri noluerim ; ut primum enim eius exemplar ab agente meo Roma accepi, conatus sum cum omni qua potui diligentia illam omnibus diocesis huius subditis debite intimari. Quod certe cum publico gaudio factum est. Et habitis Deo gratiarum actionibus omnes summam pietatem et prudentiam Sanctissimi Domini Nostri maxime collaudarunt ; qua omnia hic impositerum quieta et tranquilla certo sibi polliceri poterit. Deus... ».

Gaspar Némius, archevêque de Cambrai, s'était empressé lui aussi, de publier la bulle. Il l'avait fait sans beaucoup de mots, car cela n'était pas nécessaire. Il tarda, cependant, jusqu'au 31 août, pour accuser reception de la lettre de l'internonce dans les termes suivants :

« Postremis vestris non statim respondi quia illas quasi praecesseram, gratulando Illmae D. Vestrae felicem reditum in Urbem Bruxellensem ; de quo me certiorem reddere dignata est Ill. D. Vestra cui iterum ex animo gratulans mitto exemplar publicationis bullae Sanctissimi Domini Nostri hic factae. Usus sum paucis verbis, neque iudicavi pluribus opus. Utinam tandem omnes acquiescant non verbis et signis externis tantum, sed etiam corde et animo. Ita, ut fiat, Deum precor... ».

Pour des raisons qui me sont demeurées inconnues, Maximilien-Henri de Bavière, archevêque de Cologne et évêque de Liège, restait assez en retard sur ses collègues, et cela en dépit du bref pontifical qu'il avait reçu comme prince électeur. Son mandement du 5 septembre reproduisait ce bref ainsi que la bulle. Assuré que ses diocèses avaient toujours obéi au pape et que par conséquent ils étaient purs de toute hérésie, le prince écrit :

« ... Mandamus itaque omnibus et singulis abbatibus, praepositis, decanis urbanis et ruralibus, item prioribus et quibuscumque superioribus regularibus et congregationibus, parochis quoque et viceparochis et concionatoribus ut suis subditis et auditoribus has quinque propositiones haetericas et respective impias, blasphemas

... promulgent; illos pariter ad earum detestionem excitent; ipsarum vero defensores tamquam haereticos et hostes orthodoxae fidei velut a gremio matris Ecclesiae depulsos et alienos vitent. Requirimus etiam rectorem et universitatem studii generalis Coloniensis, ut pro zelo laudabili quo inter primos olim contra Lutherum et alios haereticos vexillum extulerunt, classicumque cecinerent, pari nunc studio sanctissimae matris nostrae Ecclesiae defensionem suscipiant, arma ad eius tutelam expediant, serio hortantes ut nullos infectos his opinionibus a sede apostolica damnatis in gremio suo tolerent ac multo minus ad ullos gradus privilegiaque admittant. Insuper praedictae universitatis decanis et regentibus vel quibus opus erit sic easdem denuntient ut nunquam oblivione conterantur vel quis audeat earum unquam patrocinium suscipere.

Denique volumus, ut in ecclesiarum tam collegialium quam parochialium et regulariorum monasteriorum sacristiis praescriptae constitutionis apostolicae exemplar affixum servetur, ne quis harum nostrarum literarum ignorantiam unquam possit praetendere ».

Liège dépendant de la nonciature de Cologne, le mandement de Maximilien-Henri ne pouvait parvenir à Mangelli que pour sa valeur édifiante. De fait, il le recommanda comme exemple à l'université de Louvain [100]).

Le diocèse d'Ypres, vacant depuis 1646, était naturellement parmi les plus suspects du fait que Jansénius l'avait administré autrefois et que les vicaires-généraux, lors de la publication de la bulle *In eminenti* (en 1651), avaient publié un mandement qui, à l'égal de ceux de Boonen et Triest, avait été condamné par Rome. Néanmoins ces vicaires généraux n'avaient pas été atteints par les peines prononcés contre les deux évêques. Aussi, en 1653, ils restaient en fonctions. Avaient-ils publié la nouvelle bulle ? Pour le savoir l'internonce eut à leur écrire une seconde fois. Il reçut alors la réponse suivante, non datée et fort laconique :

« ... Exemplaria edi curavimus... eaque non solum ad omnia monasteria ac pastores civitatis Iprensis, sed etiam ad omnes decanos... totius diocesis misimus, quatenus illi ulterius per civitates et parochias sui respective districtus distribuerent notificanda iuxta formam in his similibus observari solitam. Quod autem hac de re nihil retulerimus, facere id non solemus, nisi per litteras expresse requiritur... ».

Lucien CEYSSENS, O. F. M.

(*A suivre*).

[100]) « ... Exemplar publicationis demandatae per Serenissimum Electorem Coloniensem, quod tradidi Domino Davé, habet elegantiam et speciem decoris »; Lettre du 29 septembre à Santvoert; FUL, 68, 152v-153r.

Recensiones

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres*. 15. 2e série : *Dieu et son œuvre. La Trinité (livres I-VII) : Le mystère*. Texte de l'édition bénédictine. Traduction et notes par M. Mellet, O. P. et Th. Camelot, O. P. Introduction par E. Hendrikx, O. E. S. A. (Bibliothèque Augustinienne). Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 17 × 11 cm., 613 p.

Chef d'œuvre d'Augustin, le *De Trinitate* est un de ses ouvrages théologiques parmi les plus difficiles. Le présent livre fait grandement honneur à la Bibliothèque Augustinienne. Il est, sans contredit, l'un des meilleurs parus jusqu'ici. Pour autant que nous pûmes nous en rendre compte, la traduction est fidèle et bonne. Si, en quelques endroits, elle aurait pu mieux rendre le caractère instable de la terminologie d'Augustin, en d'autres, par contre, elle a réussi à faire toute la lumière sur certains passages souvent mal interprétés. Nous songeons ici plus spécialement aux chapitres concernant les théophanies avec un terme difficile comme *persona*.

Outre la traduction, les notes et l'introduction sont dignes de tout éloge et rehaussent considérablement la valeur du volume. L'introduction (pp. 7-83), de la main du p. E. Hendrikx, suppose une vaste connaissance du problème trinitaire à l'époque patristique. Après avoir tracé le plan du *De Trinitate*, il expose les principaux concepts qui régissent la doctrine trinitaire d'Augustin, sans négliger, dans la mesure où une introduction le permet, leur cadre historique. La note sur la date de composition des différentes parties de l'œuvre (pp. 557-566) témoigne d'une grande originalité.

Dans les notes complémentaires, on se trouve en face d'une mine d'informations. Peut-être que, par-ci par-là, elles pourront être complétées, surtout après les récentes publications sur la christologie de saint Augustin. En tout cas, elles invitent à de nouvelles investigations, ce qui est déjà un mérite en soi. Seulement, nous aurions aimé les notes plus abondantes, afin de mieux faire ressortir ce qui est propre à l'Evêque d'Hippone. Or, ce ne sont là que des desiderata et non des reproches à l'adresse d'un si excellent commentaire.

T. VAN BAVEL, O. E. S. A.

HUGH OF ST. VICTOR, *Soliloquy on the Earnest Money of the Soul*, translated from the Latin with an Introduction by Kevin Herbert, Ph. D. Milwaukee (Wisconsin), Marquette University Press, 1956, IV + [37] pp.

Très important pour comprendre la mystique de Hugues de Saint-Victor, ce traité nous donne une idée de sa doctrine tant sur la manière d'être de l'âme humaine que sur l'ascension de celle-ci vers Dieu. L'influence du néoplatonisme en général, et de saint Augustin en particulier, y est prépondérante. Cet opuscule est non seulement de valeur pour connaître Hugues de Saint-Victor, mais aussi du fait qu'il est une source par laquelle la haute scolastique entre en contact avec le néoplatonisme, christianisé en bonne partie par l'Evêque d'Hippone lui-même. Les versions existant déjà en d'autres langues sont une garantie pour l'utilité de cette traduction bien soignée au service de la culture anglaise, qui occupe une place toujours croissante en théologie comme en philosophie.

L. J. VAN DER LINDEN, O. E. S. A.

R. P. Edward J. MCCARTHY, O. S. A., DR. José MANUEL PÉREZ CABRERA, Dra. Margarita CONDOM CESTINO, *Universidad de Santo Tomàs de Villanueva. Contribución a la Historia de Sus Diez Primeros Años*. La Habana, 1956. 20 × 14 cm., 190 p.

Les auteurs nous présentent ici l'histoire de l'Université de Saint-Thomas-de Villeneuve depuis ses origines. En effet, c'est en 1946 que les Augustins des Etats-Unis ouvrirent au Cuba une université avec une poignée de professeurs et d'élèves. Que les débuts furent humbles, les statistiques de 1946 sont là pour l'attester. En dix ans, le nombre des étudiants est passé de 51 à 1224.

Quel était le motif de ce maigre début ? Le véritable motif est que l'île de Cuba n'avait alors pas de loi autorisant l'érection d'universités privées. En ce temps-là, le pays n'avait qu'une seule université d'état où l'on pouvait obtenir un grade académique. Fondateur principal de l'Université, le T. R. P. Lorenzo Spirali, actuellement supérieur des Augustins au Cuba, se dépensa beaucoup pour faire voter une loi en faveur des universités privées. Dans ses efforts il fut secondé par Son Excellence Robert Butler, ambassadeur des Etats-Unis, et deux professeurs, messieurs José Manuel Pérez Cabrera et Josquín Lebredo. Le 20 décembre 1950, la loi était votée pour entrer en vigeur le 23 avril 1952. Le 1 octobre 1953, la jeune fondation recevait sa charte. Mais après la mise en application de la loi, un dernier obstacle restait à vaincre. La nouvelle législation avait décidé de faire passer tous les gradués des universités privées devant un jury central avant de leur accorder les mêmes droits que ceux de la Havane. Après avoir été, lui aussi, sur la brèche pendant

près de quatre ans, le P. J.-M. Hurley, premier recteur, céda la place au P. J.-J. Kelly, docteur en philosophie de l'université havanaise. On lit avec plaisir le dévouement de la doyenne de Pédagogie, M^me^ Mercedes García Tudurí. Des catholiques cubains, comme Messieurs Agustín Batista, Jorge de Cubas, Jorge de Oña, M^lle^ Josefina Tarafa et M^me^ la Comtesse de Revilla de Camargo, reçoivent aussi la mention qu'ils méritent.

Dans ces pages pleines d'intérêt et denses d'informations, on a quelquefois l'impression que la rhétorique y joue un rôle démesuré. Pour ne citer un exemple entre bien d'autres, à la page 144 nous lisons que les premiers élèves furent d'héroïques pionniers (sic !). On relève encore certaines erreurs de détail. Le P. Kelly est docteur en philosophie de l'université de la Havane et non de Villeneuve (p. 49) ; l'auteur de ces lignes fut régent des études dès 1950, et pas depuis 1952 (p. 54) ; M. Jorge de Cubas n'était pas le successeur immédiat du P. J.-J. Murray comme secrétaire général (p. 55). Est-ce vrai que les auditeurs furent « nombreux » aux occasions mentionnées à la page 91 ? L'Institut des Langues Modernes fut fondé en 1952 et supprimé l'année suivante et non pas fondé en 1955 (p. 186). Et la liste pourrait aisément être allongée. Peut-être, les auteurs ont-ils mis trop peu en évidence les difficultés surmontées qui pourraient encore mieux faire ressortir les indéniables mérites du fondateur, des deux recteurs et leurs loyaux collaborateurs, tant religieux que laïques, qui sont montés *ad astra per aspera*. Ces remarques toutefois ne veulent rien enlever à la valeur de ce bel aperçu historique.

J.-J. GAVIGAN, O. E. S. A.

ONTVANGEN BOEKEN — LIVRES REÇUS

AURELIUS AUGUSTINUS, *Die Geduld*. Uebertragen und erläutert von Dr. Josef Martin. (Sankt Augustin, Der Seelsorger). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1956. 67 p.

The Rule of Saint Augustine. Commentary by Blessed Alphonsus Orozco, O. S. A. Translation by Rev. Thomas A. Hand, O. S. A. Dublin, M. H. Gill and Son, 1956, XXII + 85 p.

The Irish Augustinians in Rome 1656-1956. Edited by J. F. Madden, O. S. A., Ph. D. Rome, St. Patrick's, 1956, 116 p., ill.

FRAY AGUSTÍN ANTOLINEZ, O. S. A., *Amores de Dios y el Alma*. Introducción, notas y texto establecido por el P. Angel Custodio Vega, O. S. A. Appendice de M. Ledrus, S. J. (Biblioteca « La Ciudad de Dios », 2). El Escorial, 1956, LXXX + 462 p.

P. David GUTIÉRREZ, O. E. S. A., *De antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini bibliothecis*. (Analecta Augustiniana, XXIII, 1954, 164-172). Romae, Via S. Uffizio 25, 1955.

Dr. Josef HEMMERLE, *Geschichte des Augustinerklosters in München*. München-Pasing, Verlag Bayerische Heimatforschung, 1956, 40 p.

Eugenio MASSA, *I fondamenti metafisici della « dignitas hominis » e testi inediti di Egidio da Viterbo*. (Biblioteca del « Salesianum », 32). Torino, Società editrice internazionale, 1954, 112 p.

Dr. Friedrich RENNHOFER, *Die Augustiner-Eremiten in Wien. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Wiens*. (Cassiciacum, 13). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1956, 387 p.

Eelcko YPMA, O. E. S. A., *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*. Paris, Centre d'études des Augustins, 1956, XIX + 163 p.

L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin

« Toto vobis figatur in corde, qui pro vobis est fixus in cruce » (*De s. virginitate* 55, 56).

Dans la spiritualité chrétienne d'aujourd'hui, une évolution touchant l'appréciation du corporel se dessine. La réaction contre une certaine mésestime et un certain refoulement du matériel gagne toujours plus d'extension. Partout, on essaie de rendre au corporel sa juste valeur et sa juste place. En effet, le corps n'est pas une valeur négative mais positive.

En ce domaine, la tradition chrétienne n'a-t-elle pas été trop longtemps sous l'emprise et l'influence de la pensée hellénique, notamment du platonisme ? Ou bien, seraient-ce des idées spécifiquement chrétiennes qui étayent la doctrine d'une certaine minimalisation du corporel ? Il n'est pas dans nos intentions d'examiner le problème dans toute son envergure. Nous ne l'aborderons donc que sous l'angle du rôle et de la place accordés à l'humanité du Christ. Nombreux sont les textes patristiques faisant conjecturer que la pensée chrétienne primitive était autrement orientée que la pensée occidentale postérieure. Ceci se trouve d'ailleurs confirmé par l'iconographie. N'est-il pas significatif que les plus anciennes représentations du Christ étaient celles du Kurios, du Maître [1]) et que la première représentation connue de la Croix avec le corps sanglant du Sauveur ne remonte qu'au VI[e] siècle, et c'est encore en Occident qu'on la rencontre ? Plusieurs raisons d'ordre apologétique, culturel

[1]) J. FINK, *Die Anfänge der Christusdarstellung*, dans *Theologische Revue* 51 (1955), 241-252.

et spirituel pourraient être invoquées pour expliquer cette apparition tardive. Ce nous semble un fait indéniable que la conception du rapport entre l'humanité et la divinité du Christ y a contribué beaucoup [2]). L'attention des Pères en général était plus portée que de nos jours sur la divinité du Christ. C'est surtout le cas, dit-on, pour saint Augustin.

Que le Christ humilié est au centre de sa spiritualité n'est plus à démontrer. Déjà A. von Harnack a voulu y voir l'essentiel de la piété du Docteur d'Hippone [3]). Sur l'interprétation augustinienne de l'influence de l'humanité du Christ et de sa place dans la vie spirituelle, on est loin de s'entendre. D'ailleurs, il serait naïf de croire que la position de l'Evêque africain est moderne. Ainsi que le pense Fr. van der Meer dans son livre sur saint Augustin pasteur d'âmes : « Où trouver je ne dis pas encore la tendre et solide dévotion, mais même le juste intérêt pour l'humanité du Christ ? L'évêque au cœur de feu va presque exclusivement de manière conceptuelle au Père par le Fils ; le Christ lui semble avant tout le Maître intérieur ; son langage est aussi froidement christologique et bien plus étranger à toute mystagogie que celui des créateurs anonymes de la sobre liturgie romaine » [4]).

Plus récent encore est le jugement sévère de Mgr. G. Philips : « Sans doute, pour le docteur d'Hippone, le Christ homme n'est pas sans importance pour la vie de l'esprit... Mais le corps du Maître n'accède pas au rang d'organe, porteur dans sa corporéité

[2]) Cf. A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*. München, 1956. Grillmeier laisse pourtant hors de considération les deux plus anciennes représentations, celle du British Museum et celle de la Porta S. Sabina à Rome, parce que celles-ci ne montrent pas assez clairement le Christ en croix les yeux ouverts.

[3]) A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd. III, pp. 59-92. Tübingen, 1932[5].

[4]) F. VAN DER MEER, *Augustinus de Zielzorger*. Utrecht-Brussel, 1947, p. 516. Dans l'édition française, les traducteurs ont beaucoup assoupli le texte original : « Ils adoraient sincèrement la sainte humanité du Christ ; mais avaient-ils vraiment réfléchi sur cette humanité du Fils de Dieu ? On était loin, à cette époque, de la contemplation de la vie intérieure de l'Homme-Dieu... Augustin, l'évêque au cœur de feu, se représente d'une façon presque exclusivement abstraite et conceptuelle les relations du Fils et du Père. Le Christ est pour lui avant tout le Maître intérieur : son langage est à peu près aussi froidement christologique, aussi étranger à toute mystagogie, que celui des créateurs anonymes de la sobre liturgie romaine... ». F. VAN DER MEER, *Saint Augustin Pasteur d'âmes*. Traduit du néerlandais par E. VIALE, M. JOURJON, F. DARCY et M. BLONDET. Colmar-Paris, 1955, t. II, p. 457.

d'une influence spirituelle... Le platonisme des Pères orientaux ne leur a point interdit d'attribuer à la chair du Verbe des effets d'ordre spirituel et divin. Plus que les principes des philosophes, les conceptions bibliques étaient enracinées dans leur pensée. Augustin est plus profondément marqué par les platoniciens » [5]). Ces auteurs ne sont pas les seuls à parler de la sorte. A côté d'eux, citons : O. Scheel [6]), I. Backes [7]), Th. Tschipke [8]), G. Nygren [9]). Par contre, J. Vetter et E. Mersch sont enclins à assigner un tout autre rôle à l'humanité du Christ chez le docteur africain, bien qu'ils ne traitent qu'incidemment cet aspect de la christologie augustinienne et, par conséquent, n'étayent pas en détail leurs assertions [10]).

Dans les pages qui suivent, nous examinerons si et dans quelle mesure les idées de l'Aigle d'Hippone renferment une valeur posi-

[5]) G. PHILIPS, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps Mystique suivant saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. II, 805-815. Pour les citations, voir les pp. 810, 813 et 814.

[6]) O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen-Leipzig, 1901, pp. 139-140, 427, 458-474. Pour Scheel, l'humilité et le Christ humilié ont un sens néoplatonicien: ils ne sont que des moyens pour parvenir au Logos. Le Christ-homme n'est même pas objet de foi; seul le Logos est objet de foi. Ainsi l'humanité du Christ n'a pas une valeur divine, voire pas une valeur éthique. Tout cela provient, selon Scheel, de l'erreur fondamentale de la christologie d'Augustin laquelle sépare le Christ historique du Verbe.

[7]) I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*. Paderborn, 1931. Selon lui, la chair du Christ n'a pas de vertu vivifiante dans la doctrine augustinienne (p. 280).

[8]) Th. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*. Freiburg i. Br., 1940. Puisque, d'après Augustin, Dieu seul est source de justification, l'auteur nie toute causalité efficiente de l'humanité du Christ chez Augustin (p. 80). Mais il concède que, durant la controverse pélagienne, Augustin incline davantage à accepter une influence surnaturelle physique de la chair du Christ (p. 82).

[9]) G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Göttingen, 1956, p. 293: « Christi Leben und Werken werden an erster Stelle als Mitteilung von Erkenntnis verstanden, eine Inkarnation der göttlichen Weisheit... ». Nygren insiste fortement sur la discontinuité entre le facteur intellectuel et le facteur pratique dans la conception d'Augustin.

[10]) J. VETTER, *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*. Mainz, 1929: « Die Gottheit des Logos ist der Träger dieses Wesens; und Leib und Seele, die er angenommen hat, sind so persönlich mit ihm verbunden, dass sie die Organe seines Wirkens darstellen » (p. 43). E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*. Bruxelles-Paris, 1951[3]: « ... rien qu'en unissant au Verbe l'humanité du Christ, elle fait de celle-ci la source de vie surnaturelle qui régénère l'universalité des régénérés » (T. II, p. 78).

tivement chrétienne et durable ou s'il s'agit simplement de réminiscences néoplatoniciennes surannées.

I. Caractère de l'Incarnation chez Augustin.

Quand, en automne 386, Augustin se retira à Cassiciacum, il avait une notion exacte de la personne du Christ : le Christ est l'Homme-Dieu [11]). Dans ses premiers écrits — donc dès avant son baptême — tout l'accent est mis sur l'aspect de l'humilité dans l'Incarnation du Verbe. Il en fut ainsi jusque dans sa vieillesse. Puisque toute la doctrine du Docteur africain est imprégnée de sa psychologie personnelle, ses idées sur l'Incarnation n'y font pas exception. Superbe et humilité sont les deux pôles autour desquels gravite son expérience de converti. Augustin n'a trouvé Dieu qu'après avoir renoncé à l'idéal éthico-intellectualiste auquel il escomptait parvenir par ses propres moyens. Son orgueil dut se plier devant l'autorité divine. Beaucoup d'insatisfactions et d'humiliations furent nécessaires pour lui ouvrir la voie de l'autorité. Sans vouloir sous-estimer les autres facteurs qui ont contribué à la conversion d'Augustin, nous désirerions attirer l'attention sur le fait que les idées d'humilité et d'autorité typent, depuis le début, son attitude envers le Christ. Chose remarquable, dans le *De ordine*, il décrit déjà l'Incarnation comme un abaissement de Dieu par clémence afin que l'homme fuie davantage l'orgueil qui l'a perdu [12]).

[11]) P. Courcelle, *Saint Augustin « Photinien » à Milan (Conf. VII, 19, 25)*, dans *Ricerche di Storia Religiosa* 1 (1954), 63-71, a établi que jusque peu avant sa retraite à Cassiciacum, Augustin avait des idées photiniennes de la personne du Christ (le Christ est un homme participant de manière éminente à la sagesse divine), toutes dans la ligne de Porphyre.

[12]) *De ordine* II, 5, 16 (ML 32, 1002) : « Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus, tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius, et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque remotius ». *Ib.* II, 9, 27 (ML 32, 1007-1008) : « Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit : et non teneri sensibus, quibus videntur illa miranda, sed ad intellectum jubet evolare ; simul demonstrans et quanta hic possit, et cur haec faciat, et quam parvi pendat. Doceat enim oportet et factis potestatem suam, et humilitate clementiam, et praeceptione naturam ». *De musica* VI, 4, 7 (ML 32, 1166-1167) : « Quam plagam (= corruptionem et mortem) summa Dei Sapientia, mirabili et ineffabili sacramento dignata est assumere, cum hominem sine peccato,

Ici, la représentation est assez platonicienne. Dieu est descendu jusqu'au monde visible pour élever les hommes du sensible au spirituel, pour les rappeler des choses extérieures au monde intérieur, *ut visibilia sectantes ad se invisibilem revocaret* [13]). L'abaissement de Dieu est un mystère (*sacramentum*) qui échappe entièrement à l'orgueilleux. Cette forte opposition entre le monde sensible et le monde spirituel revient en partie à la formation néoplatonicienne d'Augustin. Aussi, sa profonde conviction de l'humilité divine repose sur le concept de la transcendance absolue de Dieu, telle que la philosophie néoplatonicienne le lui avait appris. Plus tard, il reviendra sur ce motif pour démontrer à ses ouailles la grandeur de l'Incarnation : la plupart des hommes n'ont pas la moindre notion de cet ineffable mystère précisément parce qu'ils ne comprennent pas la transcendance de Dieu [14]). D'autre part, l'impuissance humaine en face du spirituel et l'assujettissement de l'homme au sensible, l'orgueil comme cause de notre chute et l'humilité en tant que condition première pour entrer en contact avec le divin sont autant d'éléments issus de son expérience de converti.

Dans les années qui suivirent sa conversion, en 388-389 notamment, il cite une première fois le fameux texte de saint Paul *Phil.* 2, 6 ss., à propos de la kénose du Fils de Dieu. Le Verbe n'est pas apparu dans sa divine majesté pour choyer la faiblesse de ceux qui n'ont pas encore le cœur pur pour contempler le Verbe [15]). De la fréquence avec laquelle Augustin revient sur ce texte dans l'en-

non sine peccatoris conditione suscepit. Nam et nasci humanitus, et pati et mori voluit. Nihil horum merito, sed excellentissima bonitate; ut nos caveremus magis superbiam, qua dignissime in ista cecidimus... ».

[13]) *De libero arbitrio* III, 10, 30 (ML 32, 1286): « ... cibus rationalis creaturae factus est visibilis, non commutatione naturae suae, sed habitu nostrae, ut visibilia sectantes, ad se invisibilem revocaret. Sic eum anima, quem superbiens intus reliquerat, foris humilem invenit, imitatura ejus humilitatem visibilem, et ad invisibilem altitudinem reditura ». *Contra epistolam fundamenti* 36, 41 (ML 42, 202): « ... Magister interior, qui etiam exterior factus est, ut nos ab exterioribus ad interiora revocaret ».

[14]) *Enarr. in ps.* 62, 11 (ML 36, 754).

[15]) *De genesi contra Manichaeos* II, 24, 37 (ML 34, 215): « Ad hoc valet etiam quod dicitur ' Semetipsum exinanivit ', quia non in ea dignitate apparuit hominibus in qua est apud Patrem, blandiens eorum infirmitati, qui cor mundum nondum habebant, unde videretur Verbum in principio Deus apud Deum ».

semble de ses œuvres — pas moins de 216 fois ! [16]) —, il ressort que nous avons bien affaire à une idée fondamentale de sa doctrine de l'Incarnation. L'interprétation de la kénose de Dieu reste partout la même, elle n'implique pas la perte de la puissance divine, mais le Verbe a voilé sa majesté divine pour s'adapter à l'homme qu'il vient sauver [17]). Seulement, dès 393, les idées néoplatoniciennes font place à une formulation plus chrétienne. La kénose est l'humilité du Christ, et l'humilité est la voie par laquelle nous retournons à Dieu, ainsi que notre Rédempteur l'a démontré en sa propre personne [18]). Notre aversion de Dieu par l'orgueil est abolie par l'humilité, car celle-ci nous rend aptes à recevoir la grâce du Christ [19]). La réconciliation avec Dieu échoit à tous ceux qui, dans la foi, aiment l'humilité du Christ et l'imitent réellement dans leur amour. Croire à l'humilité du Christ ne veut rien dire d'autre que croire à l'Incarnation et à la Médiation du Christ-Homme [20]). Toute la christologie d'Augustin est fondée sur cette base et cette idée maîtresse revient quasi à chaque page sous de multiples aspects.

L'Incarnation était une humiliation volontaire de Dieu par amour pour l'homme déchu. Dieu s'est fait humble, c'est-à-dire qu'il s'est montré inférieur à ce qu'il était en venant parmi nous sous les dehors d'un être humain. Comme Dieu, personne n'aurait

[16]) A.-M. La Bonnardière, dans H.-I. Marrou, *S. Augustin et l'augustinisme*. Paris, 1955, p. 84.

[17]) Voir T. J. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*. Fribourg (S.), 1954, pp. 36, 48 et 174.

[18]) *De fide et symbolo* 4, 6 (ML 40, 184-185): « Viarum enim ejus principium caput est Ecclesiae, quod est Christus homine indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa qua perveniremus ad Deum. Non enim redire potuimus nisi humilitate, qui superbia lapsi sumus... Hujus igitur humilitatis exemplum, id est, viae qua redeundum fuit, ipse Reparator noster in se ipso demonstrare dignatus est, qui non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, sed semetipsum evacuavit... ».

[19]) *Expositio epistolae ad Galatas* 25 (ML 35, 2124): « Et ipsa humilitas est accommodata percipiendae gratiae Christi, qui singulare humilitatis exemplum est ». *De Trinitate* XIII, 17, 22 (ML 42, 1031): « ... superbia hominis quae maxime impedimento est ne inhaereatur Deo... ». *De civitate Dei* XIV, 13, 1 (ML 41, 421): « Sed pia humilitas facit subditum superiori... ».

[20]) *Expositio epistolae ad Galatas* 24 (ML 35, 2122): « Sanati sunt ergo ab impietate superbiae, ut reconciliarentur Deo, quicumque homines humilitatem Christi, et per revelationem antequam fieret, et per Evangelium posteaquam facta est, credendo dilexerunt, diligendo imitati sunt ».

pu le comprendre ni le suivre ; comme homme, il nous a donné la possibilité de le connaître et de le comprendre [21]).

Comment cette humiliation s'est-elle opérée ? Le Verbe de Dieu a celé sa divinité sous les voiles de l'humain pour nous approcher et nous refaire [22]). Sa puissance et sa gloire, il ne les a pas perdues, mais il les a tempérées et suspendues [23]). Le Dieu fort est apparu faible dans la chair ; la majesté immortelle voulut s'abriter sous la chair mortelle [24]). Pauvres humains, il nous est impossible de comprendre pleinement l'humilité du Verbe incarné [25]). Usant d'une très belle typologie, Augustin applique au Christ l'histoire du prophète Elisée qui s'étendit sur le corps de l'enfant mort. Le visage contre son visage, les yeux contre ses yeux, les mains contre ses mains, les pieds contre ses pieds, le prophète se replia et se fit petit. Le Christ fit de même, car lui aussi s'est fait inférieur pour nous ranimer [26]).

Volontiers, Augustin décrit l'humiliation de l'Incarnation comme un appauvrissement du Fils de Dieu. Il a pris sur lui notre indigence afin que sa pauvreté devienne notre richesse [27]). L'Evêque

[21]) *Enarratio in ps.* 84, 9 (ML 37, 1074): « Hominibus enim hominem dedit; quia talem illum dedit hominibus qualis posset capi ab hominibus: Deum enim Christum nullus hominum capere poterat ». Cf. *Enarratio I in ps.* 33, 4 (ML 36, 302). *Enarratio in ps.* 96, 4 (ML 37, 1239). *In Joannis evangelium* tr. 2, 4 (ML 35, 1391). *De sancta virginitate* 27, 27 (ML 40, 411).

Dans le monde latin avant saint Augustin, on rencontre déjà l'idée du *Christus humilis*, e. a. chez saint Hilaire et saint Ambroise. Mais chez eux elle ne prend pas une envergure aussi large que chez l'Evêque d'Hippone. Nul ne l'a accentuée comme ce dernier. Ceci vaut encore davantage pour les idées de *lac parvulorum* et de *Christus via ut homo*.

[22]) *In Joannis evangelium* tr. 10, 1 (ML 35, 1467): « ... Filius Dei, Filius hominis: excelsus ut nos faceret, humilis ut nos reficeret, ambulans inter homines, patiens humana, abscondens divina ».

[23]) *Enarratio in ps.* 82, 2 (ML 37, 1051).

[24]) *Enarratio in ps.* 49, 5 (ML 36, 567): « Nam cum ipse Dominus venisset, quia passurus venit, occultus venit: et cum esset fortis in se, infirmus in carne apparuit. Oportebat enim eum videri, ut non intelligeretur; contemni, ut occideretur. Erat gloriae species in divinitate, sed haec latebat in carne ». Cf. *Enarratio in ps.* 63, 12-13 (ML 36, 766). *In Joannis evangelium* tr. 13, 3 (ML 35, 1493).

[25]) *In Joannis evangelium* tr. 3, 15 (ML 35, 1402).

[26]) *Sermo* 136, 6 (ML 38, 754). *Enarratio in ps.* 70, 19 (ML 36, 889).

[27]) *Enarratio in ps.* 40, 1 (ML 36, 454): « Hoc te ergo turbat, quod hominem vides, quod mortem respicis, quod crucem irrides ?... Intellige, quia ubi tibi exposita est infirmitas, ibi latet divinitas. Dives, quia sic est; pauper, quia jam tu sic eras. Sed tamen paupertas ipsius, divitiae nostrae sunt: quomodo infirmitas ipsius

d'Hippone prolonge cette ligne même jusque dans la sainte Eucharistie. Là aussi, nous mangeons le Christ pauvre ; seuls les humbles ont donc accès et eux seuls sont pleinement rassasiés de ce sacrement [28]). Cet appauvrissement embrasse toute l'existence historique du Sauveur, car notre vie humaine et la Sienne sont pleines d'indigences et de besoins : naissance, alimentation et croissance ; faim, soif et fatigue ; veiller et dormir ; mépris, passion, mort et sépulture.

Par l'Incarnation, le Christ s'est voulu semblable à nous ; il a voulu partager notre faiblesse afin de satisfaire pour notre injustice. Cette adaptation compatissante est la preuve la plus éloquente de l'amour de Dieu pour l'homme. Augustin parle ici de miséricorde, de compassion, de consolation, d'infirmité maternelle. Avec prédilection, il reprend la comparaison de la poule que le Christ s'est appliquée, la poule qui s'adapte et se consacre entièrement aux petits poussins qu'elle protège et cache sous ses ailes [29]). Rien d'étonnant, dès lors, de rencontrer chez lui une terminologie osée, telle que *infirma divinitas* [30]).

* * *

On voit combien la conception de l'Incarnation chez l'Evêque d'Hippone est redevable à saint Paul [31]). Très dynamique, cette

fortitudo nostra est; quomodo stultum ipsius sapientia nostra est; quomodo mortalitas ipsius immortalitas nostra est ». Cf. *Enarratio I in ps.* 68, 4 (ML 36, 844). *Enarratio in ps.* 81, 3 (ML 37, 1048). *Enarratio I in ps.* 101, 1 (ML 37, 1294).

[28]) *Epistola* 140, 27, 66 (ML 33, 566): « Manducantes enim pauperem, dedignantur (superbi) esse pauperes... ». Cf. *Enarratio I in ps.* 33, 6 (ML 36, 303): « Unde autem commendavit corpus et sanguinem suum ? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur, nec biberetur ». *Humilitas* et *paupertas* sont tout à fait synonymes de *humana natura* que le Christ a prise en s'incarnant.

[29]) *Enarratio I in ps.* 58, 10 (ML 36, 698): « Congregavit autem omnes gentes, tanquam gallina pullos suos, qui infirmatus est propter nos, accipiens carnem a nobis, id est a genere humano; crucifixus, contemptus, alapis caesus, flagellatus, ligno suspensus, lancea vulneratus. Ergo hoc maternae infirmitatis est, non amissae majestatis... ut ex eo quod nobiscum communicavit infirmitatem, solveret nostram iniquitatem ». Cf. *De catechizandis rudibus* 10, 15 (ML 40, 322). *Enarratio in ps.* 62, 17 (ML 36, 758). *Enarratio 2 in ps.* 88, 14 (ML 37, 1140). *In Joannis evangelium* tr. 15, 7 (ML 35, 1512).

[30]) *Confessiones* VII, 18, 24 (ML 32, 745).

[31]) Elle en diffère pourtant, du fait que saint Paul ne reconnaît jamais à l'Incarnation comme telle une valeur salvifique quelconque. Chez l'Apôtre, tout le rôle salvifique est réservé à la mort et à la résurrection du Christ. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul.* Paris, 1951, p. 133: « L'idée fonda-

vision met surtout en évidence l'amour volontaire de Dieu pour nous. Jusque dans les affections humaines du Christ, Augustin accentue le caractère de la liberté et de l'amour divins. C'est l'amour qui a fait le Christ humble [32]). A la profonde kénose de l'Incarnation, on peut mesurer la valeur de l'homme. Dieu l'a tant aimé qu'il est allé pour lui jusqu'à l'extrême [33]). Le thème du Dieu humilié est indubitablement la caractéristique de la doctrine augustinienne de l'Incarnation. Ce thème exerce une influence énorme sur sa spiritualité. L'humilité régit toute la vie chrétienne et pourrait en constituer la définition. « Autant de fois que vous me consulterez sur les préceptes de la vie chrétienne, autant de fois j'aimerai ne vous donner d'autre réponse que l'humilité », écrit-il à Dioscore, jeune étudiant [34]). Celui qui vient au Christ devient nécessairement

mentale que l'union du Verbe avec la nature humaine constitue pour la nature humaine en général un enrichissement, manque à saint Paul. Pour lui, l'incarnation n'enrichit pas la chair que prend le Christ et qui reste chair dans l'ordre de l'efficience et donc n'introduit pas, dans la nature humaine, un principe divin actif ». Au contraire, chez Augustin — tout comme chez les Pères grecs — la kénose a une valeur salvifique, ainsi que le remarque très à propos J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*. London, 1947², p. 171 : « The humility of Jesus is redemptive because it is the humility of the Mediator, the God-Man, and therefore has the divine potency of creation ».

[32]) *De sancta virginitate* 37, 38 (ML 40, 417).

[33]) *De Trinitate* XIII, 10, 13 (ML 42, 1024).

[34]) *Epistola* 118, 3, 22 (ML 33, 442). Cf. *Expositio epistolae ad Galatas* 15 (ML 35, 2114). *Sermo* 260, 5 (ML 38, 876). Voir P. ADNÈS, *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin* ; *L'humilité à l'école de saint Augustin*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 28 (1952), 208-223 ; 31 (1955), 28-46. Mentionnons encore deux thèses inédites qui ne nous ont pas été accessibles : MUSINSKY, *The Humility of Christ in the Thought of Saint Augustine*. Roma, Universitas Gregoriana, 1947 ; O. SCHAFFNER, *Die Humilitas als Grundhaltung und Auswirkung christlicher Anthropologie nach der Lehre des hl. Augustinus in Unterscheidung und Beziehung zur Philosophie der Antike*. Tübingen, 1952.

Nous ne comprenons pas comment on peut arriver à nier la valeur religieuse de l'humilité chez le jeune Augustin, comme l'ont fait W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*. Halle, 1933, p. 64 : « Der Christus humilis ist hier (= zur Zeit der Frühschriften) Augustin gleichgültig... » ; et A. NIEBERGALL, *Augustins Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianischen Streit bis zum Abschluss der Confessiones*. Göttingen, 1951, p. 21 : « Allerdings gilt diese Demut noch nicht in einem streng religiösen oder gar in einem an dem Vorbild Christi gewachsenen Sinn, sondern vorerst in einem intellektuell-moralischen ». A notre avis, seul le christianisme a pu inspirer l'humilité à Augustin. Tous les rapprochements faits entre l'humilité chrétienne et certaines idées de la philosophie profane nous semblent tirés par les cheveux. Dans une moindre mesure, cela vaut

humble [35]). Il met l'humilité au-dessus de l'intelligence des choses divines, et déclare qu'ici-bas, notre perfection consistera toujours dans l'humilité [36]). Sans ambages, il estime, dans le *De sancta virginitate*, que Dieu permet pour cela que beaucoup, dans l'état de virginité, deviennent infidèles et tombent, afin d'accroître en nous la crainte qui doit comprimer l'orgueil. Car Dieu hait l'orgueil à un tel point qu'il n'a pas hésité jusqu'à se faire homme pour remédier à ce seul mal [37]). Nous ne savons si, sous ce rapport, nous pouvons déjà nous référer au *De beata vita* où l'orgueil est le rocher qui barre l'accès au port de la philosophie [38]). En tout cas, à en juger des textes datant de 413-415, Augustin est formel lorsqu'il met la note spécifique du christianisme dans l'humilité. Epicuriens, Stoïciens, Manichéens et Platoniciens ont peut-être donné de très bons préceptes moraux mais l'humilité, ils l'ignoraient tous. Celle-ci vient uniquement du Christ [39]). Aristote, Pythagore et Platon gravèrent leur doctrine dans le cœur des superbes. Comparez ces gens bouffis au Crucifié et leur autorité sombre dans le néant [40]). En résumé, voici les raisons pour lesquelles Augustin fut tellement frappé par l'aspect de l'humilité dans l'Incarnation, et par conséquent dans le christianisme :

1) D'abord, sa propre expérience de converti. L'orgueilleux

également pour l'idée de médiateur, idée qui n'est que faiblement esquissée par certains auteurs de l'antiquité, e. a. par Porphyre et par Cicéron.

[35]) *In Joannis evangelium* tr. 25, 16 (ML 35, 1604). *Enarratio in ps.* 65, 10 (ML 36, 794).

[36]) *Enarratio in ps.* 130, 14 (ML 37, 1714) : « Quid ergo ? Cum videro quae non poteram videre, et cepero quae non poteram capere, jam securus ero ? Perfectus ero ? Non, quamdiu hic vivis. Ipsa est perfectio nostra, humilitas ».

[37]) *De sancta virginitate* 40, 41 (ML 40, 420). Cf. *Ib.* 35, 35 (ML 40, 416) : « Video te, bone Jesu, oculis fidei, quos aperuisti mihi tanquam in concione generis humani clamantem ac dicentem ' Venite ad me, et discite a me... quoniam mitis sum et humilis corde '... Itane magnum est esse parvum, ut nisi a te qui tam magnus es fieret, disci omnino non posset ? Ita plane ».

[38]) *De beata vita* 1, 3 (ML 32, 960-961).

[39]) *Enarratio 2 in ps.* 31, 18 (ML 36, 270) : « Haec aqua (= humiliatio cordis) in nullis alienigenarum libris est, non in epicureis, non in stoicis, non in manicheis, non in platonicis. Ubicumque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen ista non invenitur. Via humilitatis hujus aliunde manat : a Christo venit ».

[40]) *Enarratio in ps.* 140, 19 (ML 37, 1828). Cf. *De civitate Dei* X, 29, 2 (ML 41, 308). *De Trinitate* XIII, 19, 24 (ML 42, 1034). *Contra Julianum* IV, 3, 17 (ML 44, 745-746).

s'enferme en son néant ; seul l'humble peut entrer en contact avec ce qui est supérieur et avec Dieu. Il a dû se soumettre à l'autorité du Crucifié, il a dû débuter par le chemin de la foi au Christ, comme la Bible — et surtout saint Paul — le lui avait enseigné.

2) Puis, sa formation philosophique qui lui donna une conception très nette de la transcendance absolue de Dieu.

II. Christus humilis lac parvulorum.

Il était impossible à l'homme déchu de saisir le Christ en tant que nourriture éternelle. La nourriture solide devait donc être transformée en lait pour pouvoir alimenter l'enfant. Dans son corps, la mère convertit la nourriture solide en lait pour son enfant. La Sagesse éternelle de Dieu fit de même en se donnant à nous en nourriture au moyen de sa chair. Par l'Incarnation, la Sagesse nourrit notre enfance comme avec du lait [41]). Par son humanité, le Verbe est devenu accessible à l'homme [42]). La foi à l'Incarnation est le moyen adapté à notre faiblesse, c'est pourquoi nous ne pouvons négliger ni quitter cette voie [43]).

Cette doctrine, dans toute sa simplicité, n'offre aucune difficulté. Les problèmes surgissent seulement lorsque saint Augustin prétend que l'homme doit dépasser ce stade et tendre à la nourriture des adultes. Au moyen de lait, le petit doit croître pour manger du pain. Ce pain n'est autre que le Verbe de Dieu [44]). Puisque nous ne

[41]) Ce thème se développe peu à peu à partir de l'an 388 (*De genesi contra Manichaeos* I, 23, 40. ML 34, 193). Nous le rencontrons de façon explicite pour la première fois aux environs de 393 (*Enarratio in ps.* 8, 5. ML 36, 110-111). Voir également: *Confessiones* VII, 18, 24 (ML 32, 745). *Enarratio I in ps.* 33, 6 (ML 36, 303). *Enarratio in ps.* 119, 2 (ML 37, 1598). *Enarratio in ps.* 130, 9-11 (ML 37, 1710-1712). *Sermo* 117, 10, 16 (ML 38, 670).

Augustin s'inspire ici des textes scripturaires suivants: *I Cor.* 3, 1-2; *I Cor.* 2, 6; *Hebr.* 5, 12-13. Cf. A.-M. La Bonnardière, *L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 137-162.

[42]) *Enarratio in ps.* 109, 12 (ML 37, 1455): « Hoc est enim illud lac parvulorum, quod temperavit, panem trajiciens per carnem. Nam panis ille Angelorum... factus est homo. Ita nobis Verbum incarnatum factum est receptibile... ».

[43]) *De moribus ecclesiae catholicae* I, 7, 11-12 (ML 32, 1315-1316).

[44]) *Enarratio in ps.* 130, 11-12 (ML 37, 1712): « Dominus ergo noster Jesus Christus panis, se fecit nobis lac, incarnatus et apparens mortalis, ut in eo finiretur mors, et non aberraremus a Verbo, credentes in carnem quod factum est Verbum. Hinc crescamus, ipso lacte nutriamur; antequam validi simus ad capiendum Ver-

pouvons pas toujours nous contenter de lait comme des enfants, il n'y a pas d'orgueil à désirer la sagesse [45]). Le lait, c'est l'humilité du Christ (c'est-à-dire : sa chair et sa crucifixion), qui est prêchée aux petits. Au-dessus de l'humilité enseignée aux petits, il y a la vérité immuable et incontaminable, à savoir : la divinité du Christ à laquelle tout chrétien est appelé. Ceux qui veulent comprendre la Parole de Dieu, ne peuvent se laisser retenir par la chair que le Verbe a assumée pour eux. Ses dehors humains doivent nous conduire vers sa divinité intérieure [46]). Ainsi, Augustin de déclarer qu'il était profitable que le Christ ait soustrait son humanité à nos regards pour nous apprendre à désirer le divin [47]).

La question qui surgit spontanément à notre esprit est la suivante : cette position n'implique-t-elle pas que saint Augustin fait trop peu de cas de l'humain dans le Christ ? Pour y répondre, il nous faut préciser davantage les concepts ici en jeu. Qu'entend Augustin par les petits, la foi, le lait et les faits historiques de la vie du Christ ?

PARVULI. Dans ses premiers écrits, antérieurs à 391, saint Augustin use de l'antithèse : *stulti-sapientes*. Mais bientôt cette division trop intellectualiste est abandonnée. Nous rencontrons alors, empruntées aux épîtres pauliniennes, les antithèses : *parvuli-spirituales* et beaucoup plus rarement *perfecti- imperfecti* [48]). Parfois, *parvulus* et *carnalis* sont employés comme synonymes. En général, on peut définir *parvulus* : le débutant dans la foi, indiquant par là l'un des âges spirituels du chrétien. Ceci peut s'entendre au sens moral (celui qui est encore orgueilleux, celui qui n'est pas encore soumis entièrement au Christ) [49]) autant qu'au sens intellectuel. Le dernier

bum, non recedamus a fide lactis nostri... Sic enim nos Deus vult nutriri lacte, ut non ibi remaneamus; sed crescendo per lac, ad solidum cibum perveniamus ». Cf. *In Joannis evangelium* tr. 35, 3 (ML 35, 1658).

[45]) *Enarratio in ps.* 130, 12 (ML 37, 1713).

[46]) *Enarratio in ps.* 117, 22 (ML 37, 1500): « ... quicumque Deum Verbum intelligere volunt, non eis sufficiat caro, quod propter eos Verbum factum est, ut lacte nutrirentur... ad ejus divinitatem interiorem, qui nobis exteriorem humanitatem lacte nutriendis praebere dignatus est ».

[47]) *De Trinitate* I, 9, 18 (ML 42, 833). *De peccatorum meritis et remissione* II, 32, 52 (ML 44, 182). *Enarratio I in ps.* 58, 10 (ML 36, 699). *In Joannis evangelium* tr. 94, 4 (ML 35, 1869).

[48]) *Sermo* 8, 2, 3 (ML 38, 68-69).

[49]) *De continentia* 11, 25 (ML 40, 366). *Sermo* 71, 18, 30 (ML 38, 462). *Sermo*

sens retiendra surtout notre attention, car c'est lui que vise l'expression « le Christ humilié lait des petits ».

Ces petits vivent exclusivement de la foi, n'étant pas encore en mesure de comprendre. Ils sont bien renés dans le Christ, mais ils ne sont pas encore fortifiés par la connaissance profonde et spirituelle des Ecritures. Les spirituels, par contre, sont ceux qui non seulement acceptent la doctrine chrétienne et y croient, mais encore, par révélation de Dieu, la comprennent et la connaissent [50]). Comme exemple de l'intelligence inférieure des petits, Augustin invoque souvent l'incapacité de se figurer Dieu comme un être purement spirituel ou l'incompréhension de la doctrine trinitaire [51]). L'intelligence des choses incorporelles et immuables n'est pas donnée à chacun en ce monde [52]). Ainsi, arrive-t-il souvent que le concept *parvulus* signifie que quelqu'un est dans l'erreur au sens spéculatif [53]). Le lait donné aux petits, c'est la foi aux actes historiques du Christ [54]). Certes, lorsque quelqu'un connaît le Christ crucifié, il n'y a plus rien qu'il ignore. Mais les *parvuli* en restent à l'extérieur, à l'historique. Le trésor intérieur voilé par l'humain du Christ, ils ne le voient pas [55]).

353, 2, 1 (ML 39, 1561): spiritaliter parvuli = humiles. Cf. M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1955, pp. 216-217. E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik*. Würzburg, 1936, p. 102: les trois classes d'hommes chez Augustin (carnales — carnales credentes — spiritales intelligentes) correspondent à la division antique (hylikoi — psychikoi — pneumatikoi).

[50]) *De fide et symbolo* 1, 1 (ML 40, 181). *Confessiones* XIII, 22, 32 (ML 32, 858). *De spiritu et littera* 24, 41 (ML 44, 225). *Epistola* 187, 8, 29 (ML 33, 843).

[51]) *De baptismo* V, 27, 38 (ML 43, 195-196). *Sermo* 23, 4, 4. *Sermo* 71, 18, 31 (ML 38, 156-157. 462).

[52]) *Epistola* 120, 1, 4 (ML 33, 453).

[53]) *De vera religione* 16, 32 (ML 34, 135-136): « Et haec est disciplina naturalis, christianis minus intelligentibus plena fide digna, intelligentibus autem omni errore purgata ».

[54]) *Enarratio in ps.* 120, 12 (ML 37, 1615): « Parvulis praedicatur humilitas Christi, et caro Christi, et crucifixio Christi; quia ipsum est lac quod sufficit parvulis ».

[55]) *Sermo* 160, 3 (ML 38, 874): « Et si hoc solum sciebat, nihil est quod nesciebat. Magnum est scire Christum crucifixum: sed ante oculos parvulorum tanquam involutum posuit thesaurum... Christus crucifixus, thesauri sapientiae et scientiae absconditi... Videt carnem, videt hominem, videt crucem, videt mortem, ista contemnit. Mane, noli transire, noli spernere, noli insultare ».

FIDES. La foi des *parvuli* a pour objet les faits historiques de la vie du Rédempteur. L'humanité du Christ est objet de foi, sa divinité au contraire est objet de vision [56]). Les faits historiques du salut n'incluent aucune espérance d'une vision future, et par conséquent tombent exclusivement sous la foi [57]). Cette conception s'appuie sur le principe augustinien que des faits historiques, en tant qu'historiques bien entendu, ne peuvent être connus que par la foi [58]). Gardons-nous de qualifier aussitôt ce principe d'erroné. Cependant, nous ne pouvons rester aveugles devant un certain intellectualisme et un certain mépris du temporel vis-à-vis de l'éternel, qui se trahissent ici. Bien que cette position se retrouve dans toute son œuvre, nous constatons chez saint Augustin une forte évolution sur ce point.

a) Dans une première phase, Augustin croit que le bonheur par la connaissance intellectuelle de Dieu est réservé ici-bas à une élite. Après cette vie, la vision béatifique sera la part de tous les bons et de tous les pieux [59]). Rien d'extraordinaire, dès lors, que les *parvuli* qui vivent uniquement de la foi soient assez sombrement dépeints sous un terme tel que *pecus Dei* [60]). Des premiers textes, il est difficile de déduire si la foi vaut seulement pour la masse et si elle est superflue pour les spirituels [61]). Dans les *Soliloquia*, le jeune Augustin n'allègue qu'une faible preuve pourquoi la foi demeure toujours indispensable ici-bas. La raison en est que notre corps est toujours source d'incertitude, voire pour celui qui possède la vision

[56]) *Enarratio I in ps.* 58, 10 (ML 36, 699): « ... tamen in ipsa infirmitate agnoscendus est, non visione, sed fide; ut quod videre nondum possumus, saltem credamus, et credendo quod non videmus, etiam videre mereamur ».

[57]) *Sermo* 88, 1, 1 (ML 38, 539): « ... per ista temporalia quae videbantur aedificabat fidem ad illa quae non videbantur ». *Epistola* 120, 2, 9 (ML 33, 456): « Et visibilium quidem rerum praeteritarum, quae temporaliter transierunt, sola fides est, quoniam non adhuc videnda sperantur, sed facta et transacta creduntur ».

[58]) *De magistro* 11, 37 (ML 32, 1216). *De vera religione* 25, 46 (ML 34, 142). *De diversis quaestionibus* 83, q. 48 (ML 40, 31). *De Trinitate* XV, 27, 49 (ML 42, 1096).

[59]) *De libero arbitrio* II, 2, 6 (ML 32, 1243).

[60]) *De genesi contra Manichaeos* I, 23, 40 (ML 34, 193): « ... carnalis autem, id est parvulus in Christo, tanquam pecus Dei, ut multa credat quae intelligere nondum potest: tamen eosdem cibos omnes habent ». Cf. *De vera religione* 16, 30. 28, 51 (ML 34, 134. 144-145).

[61]) *Contra academicos* III, 19, 42 (ML 32, 956-957). *De ordine* II, 9, 26 (ML 32, 1007). Voir à ce sujet: M. LÖHRER, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1955, pp. 91-96.

la plus haute. Donc, la foi reste nécessaire pour ne pas perdre la pureté de cœur [62]). Même dans le *De utilitate credendi,* la nécessité de la foi est loin d'être solidement établie. Voici les arguments d'Augustin allégués dans cet opuscule : personne n'est sûr d'être du nombre des *intelligentes ;* en outre, nous devons donner l'exemple aux autres ; enfin, il est dangereux de ne pas croire. Du *De utilitate credendi,* il ressort clairement que dans cette conception de la foi, la conversion du manichéisme et la formation néoplatonicienne d'Augustin jouent un rôle prépondérant.

b) Entre 392 et 394, nous voyons qu'Augustin ordonné prêtre, se détache de plus en plus de l'idéal intellectualiste et que la foi va occuper une place toujours plus grande. Le bonheur et la vision de Dieu sont reportés de façon définitive après cette vie. Augustin, il est vrai, continue à enseigner que la foi est un stade de transition entre la première venue du Christ et la vision céleste. Nous devons nous alimenter par la foi à l'Incarnation pour atteindre la *species* de la divinité du Christ. Dans ce texte des *De diversis quaestionibus,* la foi à l'humilité de l'Incarnation et à la passion embrasse déjà très probablement toute la vie chrétienne sur terre, car — d'après le contexte — le Christ doit continuer à régner en nos cœurs par la foi jusqu'à ce que tout lui soit soumis. Cette soumission peut seulement se rapporter à la parousie du Christ [63]). Quantité de fois, le thème *per fidem ad speciem* revient dans les œuvres d'Augustin et *species* signifie sans aucun doute la vision après cette vie [64]). Une variante de l'idée *per fidem ad speciem* se rencontre dans le *De Trinitate,* notamment : *per scientiam ad sapientiam.* La science se définit comme la connaissance rationnelle des choses humaines, des choses commencées dans le temps et dont font partie les actes historiques du Christ, y compris le faîte de toute l'histoire temporelle, à savoir : l'union hypostatique. La sagesse, au contraire, est la connaissance intellectuelle des choses divines. Très probablement, la sagesse peut être identifiée avec la vision. Du reste, il semble bien que le concept

[62]) *Soliloquia* I, 7, 14 (ML 32, 876).

[63]) *De diversis quaestionibus* 83, q. 69, 9 (ML 40, 78-79) : « ... ut nutritos fide incarnationis suae, perducat ad speciem qua aequalis est Patri ». Cf. *De libero arbitrio* III, 10, 30 (ML 32, 1286).

[64]) *De agone christiano* 11, 12 (ML 42, 297). *De Trinitate* I, 10, 21. IV, 18, 24 (ML 42, 835. 904). *Sermo* 88, 4, 4 (ML 38, 541). *Enarratio in ps.* 84, 9 (ML 37, 1074-1075). *Epistola* 140, 27, 66 (ML 33, 566-567).

scientia est plus étendu que le concept *fides* ; la foi constitue sans aucun doute l'élément principal de la science, mais cette dernière inclut, en outre, déjà quelque peu l'*intellectus* [65]). En tout cas, la foi est en premier lieu la voie vers la vision, la voie qui nous mène à l'éternel à travers le temporel.

Vers l'an 400, Augustin cite à deux reprises le texte de Platon, *Timée* 29c : « *Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas* » [66]). Pour Platon, la foi est une connaissance vraisemblable, incertaine des choses qui naissent dans le temps. La foi et la conjecture s'opposent ainsi à la science ou l'intelligence qui est une connaissance absolue des Idées éternelles. Pour Platon, il ne peut être question de continuité immédiate entre les Idées et leurs images, entre le temporel et l'éternel, vu qu'il oppose le monde des Idées au monde matériel, qui, lui, n'est que l'ombre, le reflet, la figure des Idées ou de l'Etre. En tout cas, nous remarquons deux grandes divergences entre sa conception philosophique de la foi et celle d'Augustin. Chez Augustin, la foi est une connaissance certaine de la vérité et non pas une connaissance conjecturale. En outre, il s'écarte davantage de Platon en donnant au concept de foi un caractère eschatologique chrétien. La foi est une « voie » qui mène infailliblement à la plénitude de la vérité. Le seul point commun entre lui et Platon, c'est que la foi a trait aux choses commencées dans le temps. Mais Augustin n'exclut pas pour autant qu'ici-bas la foi a aussi les choses éternelles, invisibles pour objet dont

[65]) *De Trinitate* XIII, 19, 24 (ML 42, 1033-1034) : « Haec autem omnia quae pro nobis Verbum caro factum temporaliter et localiter fecit et pertulit, secundum distinctionem quam demonstrare suscepimus, ad scientiam pertinent, non ad sapientiam... Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam : ab uno tamen eodemque Christo non recedimus... ». Que la science dépasse le cadre strict de la foi, cela appert du passage suivant : *De Trinitate* XIV, 1, 3 (ML 42, 1037). De plus, le rapport entre la science et la vie active est nettement indiqué : *De Trinitate* XII, 14, 42. XIII, 20, 25 (ML 42, 1009. 1035). On rencontre la même idée dans *Annotationes in Job* 38 (ML 34, 872).

[66]) *De consensu evangelistarum* I, 35, 53 (ML 34, 1070). *De Trinitate* IV, 18, 24 (ML 42, 904). Cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*. Paris, 1948², p. 157. P. Th. CAMELOT, *A l'éternel par le temporel (De Trinitate IV, 18, 24)*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 163-172.

l'homme attend la révélation complète [67]). Un trait de plus où la notion chrétienne de la foi ne concorde pas avec le platonisme [68]).

Comment la foi nous prépare-t-elle à la vision ? La foi purifie nos cœurs afin que nous soyons à même de contempler. « Car il est évident que tant que nous vivons dans la foi et non encore dans la vision, nous ne connaissons pas encore Dieu. Mais par la foi, nous sommes purifiés pour être, en temps opportun, en état de connaître » [69]). Cette purification ne doit pas être conçue de façon trop restreinte ; elle embrasse, à vrai dire, tout le domaine de la vie chrétienne. Augustin entend par là la spiritualisation de l'homme qui observe fidèlement les normes de la morale chrétienne. Celle-ci inclut un détachement du temporel et du sensible, ce qui nous rapproche davantage du spirituel et de Dieu. Naturellement, on songe d'abord ici à l'humilité ; la foi implique l'humilité, puisque croire à l'Incarnation suppose la soumission de notre orgueil [70]). Outre l'humilité, la foi nous fait observer tous les commandements grâce auxquels nous sommes détachés du péché, de l'amour de ce

[67]) *De fide et symbolo* 4, 6 (ML 40, 184-185) : « Addimus itaque fidei rerum aeternarum etiam temporalem dispensationem Domini nostri, quam gerere nobis et ministrare pro nostra salute dignatus est ». Cf. *De Trinitate* XIV, 1, 3 (ML 42, 1038).

[68]) Le rapprochement entre la notion augustinienne de foi et celle de l'opinion vraie de Platon fait par J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris, 1955², p. 124 n'est pas des plus heureux : « Elle garde à sa racine, et comme une saveur de terroir, le sens platonicien : c'est l'ἀληθὴς δόξα de Platon, la connaissance vraie qui porte sur le devenir et qui n'est pas susceptible de recevoir une preuve apodictique ». Chez Platon, en réalité, il existe entre science et ignorance un intermédiaire, à savoir : l'opinion vraie qui peut mener au but sans qu'on en sache le chemin. Mais Platon lui-même déclare que l'opinion vraie n'atteint le réel que par chance : *Le Banquet* 202ª (PLATON, *Œuvres complètes* T. IV, 2ᵉ partie, p. 52. Texte établi et traduit par L. ROBIN. Collection des Universités de France. Paris, 1951⁵). Ici, ne sommes-nous pas très loin de la notion chrétienne de foi ? Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*. Paris, 1955, p. 168 : « La rectitude de la conduite n'est pas fermement assurée par l'opinion vraie qui est flottante et précaire... ».

[69]) *Expositio epistolae ad Galatas* 36 (ML 35, 2131). *Enarratio in ps.* 56, 17 (ML 36, 673). *De civitate Dei* XI, 2 (ML 41, 318). *In Joannis evangelium* tr. 36, 7 (ML 35, 1667). Dans ce contexte, l'expression chère à Augustin *collyrium fidei* (*In Joannis evangelium* tr. 2, 16. 34, 9. ML 35, 1395-1396. 1655) devient tout à fait intelligible. Voir également : J. PLAGNIEUX, *La foi purifiante chez saint Augustin*, dans *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*. Paris, 1952, pp. 413-424.

[70]) *De diversis quaestionibus* 83, q. 69, 9 (ML 40, 79). *In Joannis evangelium* tr. 40, 8 (ML 35, 1690) : « Fides enim humilitatem habet... ». Cf. ci-dessus note 19.

monde et de la chair [71]). Par la foi, le Christ est donc formé en nous, car si nous l'imitons par amour, pour autant qu'il est en notre pouvoir, nous recevons la forme du Christ [72]). A présent, le Christ vit en nous par la foi, pour nous rassasier pleinement plus tard par la contemplation de sa divinité [73]).

c) Enfin, Augustin connaît une phase intermédiaire entre la foi et la vision. Ici précisément, se dessine la distinction entre *parvuli* et *spirituales*. La foi peut, en effet, être éclairée et développée par l'intellect. Il convient — pour autant que faire se peut — de tâcher de comprendre ce que l'on croit. De nouveau nous remarquons une assez grande évolution chez Augustin. Si, d'abord, il veut remplacer totalement la foi par l'intelligence, il découvre au fur et à mesure qu'il progresse, l'impuissance de l'intellect humain. L'intelligence a perdu pour lui de sa fascination. Comparée aux textes antérieurs, sa terminologie devient plus modérée. Déjà, en 392, il écrit que personne ne peut dire avec certitude s'il est compté parmi les *intelligentes* [74]). *Sapientes* sont ceux, dit-il, qui possèdent — pour autant qu'un homme puisse la posséder — une connaissance solide de l'homme et de Dieu, et dont la vie et les mœurs sont en conformité avec cette connaissance [75]). Si, dans la foi, nous adhérons à l'économie temporelle du salut, nous pouvons bien désirer d'être illuminés et de comprendre quelque chose de l'éternité du Verbe [76]). Assurément, intelliger et tendre vers la vérité demeurent l'idéal [77]), mais, presque toujours, Augustin ajoutera la restriction suivante : pour

[71]) *Soliloquia* I, 6, 12 (ML 32, 875-876). *De diversis quaestionibus* 83, q. 68, 3 (ML 40, 71-72): « Peccatores igitur credere jubentur, ut a peccatis credendo purgentur ». *De utilitate credendi* 10, 24. 16, 34 (ML 42, 82. 90). *De doctrina christiana* II, 7, 11 (ML 34, 40): « In tantum vident, in quantum moriuntur huic saeculo ». *De Trinitate* IV, 18, 24 (ML 42, 904). *Sermo* 88, 5, 5 (ML 38, 542): « Tota igitur opera nostra, fratres, in hac vita est, sanare oculum cordis, unde videatur Deus. Ad hoc sacrosancta mysteria celebrantur; ad hoc sermo Dei praedicatur; ad hoc exhortationes Ecclesiae morales... ». *Epistola* 118, 5, 32 (ML 33, 447). *Sermo* 53, 10, 11 (ML 38, 369): seule la foi « quae per dilectionem operatur » purifie le cœur.

[72]) *Expositio epistolae ad Galatas* 38 (ML 35, 2132).

[73]) *Expositio epistolae ad Galatas* 17 (ML 35, 2116). *In Joannis evangelium* tr. 49, 19 (ML 35, 1755).

[74]) *De utilitate credendi* 10, 24 (ML 42, 81). *Confessiones* XIII, 23, 33 (ML 32, 859).

[75]) *De utilitate credendi* 12, 27 (ML 42, 84).

[76]) *Quaestiones evangeliorum* I, 28 (ML 35, 1328).

[77]) *Epistola* 120, 2, 8 (ML 33, 456). *De Trinitate* XV, 27, 49. 28, 51 (ML 42, 1096. 1098). *In Joannis evangelium* tr. 35, 3 (ML 35, 1658): « ... proficiat mens vestra

autant qu'il est possible en cette vie, *ex parte et in aenigmate* [78]). Même si l'on jouit d'une nourriture solide et si l'on comprend l'égalité du Verbe avec le Père, on ne voit pas encore comme il le faudrait, à savoir : *facie ad faciem* [79]). Constamment, il prévient ses auditeurs d'observer l'ordre de la vie spirituelle et de ne pas dépasser leurs forces. On doit nécessairement commencer par la foi et par une vie morale intègre [80]). Ne mettons pas la science au-dessus du précepte de Dieu, car il pourrait se faire qu'au lieu de devenir plus forts, nous devenions plus faibles ; soyons donc humbles, confessons notre faiblesse, et Dieu nous donnera la force de comprendre [81]). Mûri par l'expérience, Augustin, à soixante ans, n'hésite pas à se compter encore parmi les *parvuli* [82]). Nous devons nous accrocher à l'Incarnation par laquelle nous sommes sauvés, pour étreindre un jour ce que nous croyons ou comprenons déjà peut-être pour une petite part [83]).

Il existera toujours une distinction entre *parvuli* et *spirituales*.

in fide Christi, ne semper infantes sitis ubera quaerentes, et a cibo solido resilientes ».

Selon M. VAN DEN HOUT, *Augustinus' visie op de cultuur van zijn tijd*, dans *Bij het zestiende eeuwfeest van de geboorte van St. Augustinus*. Culemborg, 1954, pp. 25-36 Augustin accorde, avant 391, la primauté à la *ratio*, tandis qu'après cette date, il la donne à l'*auctoritas* (p. 30). En réalité, chez Augustin, cette évolution brusque n'a jamais existé. Il n'y a pas de rupture ou opposition entre ces deux périodes, puisque après 391 — comme auparavant — l'autorité demeure toujours la voie qui mène à l'intelligence. Pareille assertion se lit chez E. OGGIONI, *Dualismo paradossale dell'Agostinismo speculativo*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, T. I, pp. 381-388.

[78]) *De fide et symbolo* 9, 20 (ML 40, 193). *Sermo* 88, 15, 14 (ML 38, 547). *De Trinitate* I, 10, 20 (ML 42, 834). *De spiritu et littera* 24, 41 (ML 44, 225) : « ... minores intellexerimus, qui tantummodo credere, majores autem qui etiam intelligere, quantum in hac vita potest, lumen incorporeum atque incommutabile valuerunt ».

[79]) *Enarratio in ps.* 130, 14 (ML 37, 1714).

[80]) *De agone christiano* 33, 35 (ML 40, 309-310). *Contra Faustum* XII, 46 (ML 42, 279). XXII, 53 (ML 42, 433) : « Proinde in his qui flagrant ingenti amore perspicuae veritatis, non est improbandum studium, sed ad ordinem revocandum, ut a fide incipiat, et bonis moribus nitatur pervenire quo tendit ».

[81]) *Sermo* 117, 10, 17 (ML 38, 671) : « Non praesumatis, et quasi anteponatis scientiam praecepto Dei ; ne inferiores, non solidiores remaneatis... Tu autem sine charitate vis excelsa comprehendere ; sine radice auras petis ? Ruina est ista, non incrementum ».

[82]) *Sermo* 117, 5, 7 (ML 38, 665). *Sermo* 53, 15, 16 (ML 38, 372) : « Et nos in multis parvuli sumus... ».

[83]) *De civitate Dei* X, 29, 1 (ML 41, 307-308) : « ... incarnationem incommu-

Les *parvuli* en restent à la foi, tandis que les *spirituales* ont une certaine intelligence des vérités qu'ils croient. On pourrait dénommer l'intelligence l'élaboration théologique ou la pénétration mystique de la foi. Il est de la plus haute importance de mettre ici les choses au point, car la doctrine augustinienne prête facilement à confusion sur ce chapitre, de sorte que l'on rencontre trop souvent sa pensée déformée [84]).

La foi est vérité. — La vérité est présentée aussi bien aux *parvuli* qu'aux *spirituales*. Il s'agit, dans les deux cas, de la même doctrine, du même contenu, quoique la manière de connaître diffère. Aussi les *parvuli* possèdent-ils la vérité, mais elle est encore crue et non pas vue [85]). Pour prévenir un déséquilibre entre la foi de la vie mortelle et la vérité de la vie éternelle, la Vérité même est née sur terre [86]). Il n'y a donc pas lieu de parler d'ésotérisme chez Augustin [87]). Non seulement l'on ne peut rien enseigner de faux aux *parvuli*, mais ce qui plus est, on ne leur cachera aucun secret de notre religion [88]). C'est pourquoi *parvuli* et *spirituales* ont la même règle de foi en commun, dont ni les uns ni les autres ne peuvent s'écarter [89]).

tabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa quae credimus, vel ex quantulacumque parte intelligimus, venire possimus... ».

[84]) A. POLMAN, *Het Woord Gods bij Augustinus*. Kampen, 1955, pp. 211-212 a tiré la conclusion de la distinction entre *parvuli* — *spirituales* que l'autorité ne s'adresse qu'aux *parvuli* et que les *spirituales* doivent se défaire de l'autorité de l'Eglise, puisque l'Ecriture Sainte à elle seule leur suffit.

[85]) *Enarratio I in ps.* 58, 10 (ML 36, 699). *In Joannis evangelium* tr. 40, 9 (ML 35, 1690): « Veritas est, sed adhuc creditur, nondum videtur. Si maneatur in eo quod creditur, pervenitur ad id quod videatur ». Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1943², p. 43: « ... nous ne connaissons pas un seul cas où l'augustinisme ait dispensé la raison de partir de la foi ni l'ait crue rendue à son terme avant la vue de Dieu dans le royaume céleste ».

[86]) *De Trinitate* IV, 18, 24 (ML 42, 904): « ... ne fides mortalis vitae dissonaret a veritate aeternae vitae, ipsa Veritas Patri coaeterna de terra orta est... ».

[87]) B. CAPELLE, *Le progrès de la connaissance religieuse d'après saint Augustin*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 2 (1930), 410-419.

[88]) *Expositio epistolae ad Galatas* 10 (ML 35, 2111). *Sermo* 8, 2, 3 (ML 38, 68-69): « ... ubique Veritatem, et quam perfecti capiant, et quam parvulus capere potest; Veritatem et in pane, et in lacte; in pane magnorum, in lacte parvulorum. Idem quippe panis, ut lac fiat, per carnem trajicitur ». *In Joannis evangelium* tr. 98, 3 (ML 35, 1881). *Contra adversarium Legis et Prophetarum* II, 2, 6 (ML 42, 642).

[89]) *Epistola* 187, 8, 29 (ML 33, 843): « Unde ut non recedant, regulam fidei pusillis magnisque communem in Ecclesia perseveranter tenent... ».

L'objet de la foi est identique à celui de l'intelligence. — C'est le Christ qui nous infuse la foi à partir de l'économie temporelle du salut, et c'est la même personne qui se révèle à nous en tant que vérité éternelle [90]). Le Christ humble est notre lait et le même Christ, dans son égalité au Père, est notre nourriture solide [91]). Tous ont donc les mêmes aliments, et il est injuste de prétendre que l'intelligence ou la nourriture des choses spirituelles est contraire au lait [92]).

Il n'y a pas d'opposition entre la foi et l'intelligence. — Il n'existe pas de rupture entre la foi et l'intelligence. L'intelligence ne sort pas du grand cadre de notre vie dans la foi. Ce que l'on comprend, on le croit aussi, mais tout ce que l'on croit, on ne le comprend pas [93]). Dans la foi, la vérité est déjà contenue en germe [94]). La foi est comme le commencement de la structure future [95]). Donc quel que soit le degré de notre intelligence, nous ne pouvons nous écarter du chemin de la foi jusqu'à ce que soit atteinte la plénitude de la connaissance après cette vie [96]). Sur le chemin de la vie, foi et intelligence existent donc côte à côte et s'influent réciproquement. « Notre intellect progresse pour comprendre ce qu'il croira ; et notre foi progresse pour croire ce qu'elle va comprendre » [97]). C'est comme une pénétration toujours plus

[90]) *De Trinitate* XIII, 19, 24 (ML 42, 1034).

[91]) *In epistolam Joannis* tr. 3, 1 (ML 35, 1998): « Lac nostrum Christus humilis est; cibus noster, idem ipse Christus aequalis Patri ».

[92]) *De genesi contra Manichaeos* I, 23, 40 (ML 34, 193): « ... tamen eosdem cibos omnes habent ». *In Joannis evangelium* tr. 98, 6 (ML 35, 1883): « Sed huic lacti absit ut sit contrarius cibus rerum spiritualium firma intelligentia capiendus ».

[93]) *De magistro* 11, 37 (ML 32, 1216): « Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio: non omne quod credo, scio ».

[94]) *De utilitate credendi* 14, 31 (ML 42, 87).

[95]) *In Joannis evangelium* tr. 40, 9 (ML 35, 1690): « Ideo Dominus prius ad faciendam fidem ambulavit in terra... Totum hoc quasi initium est lineamentorum fidei et structurae futurae... ».

[96]) *De genesi ad litteram* IV, 24, 41 (ML 34, 313): « ... (Angelis) post resurrectionem coaequabimur, si viam (quod nobis Christus factus est) usque in finem tenuerimus... ». *Epistola* 120, 1, 4 (ML 33, 454): « ... tamen quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat ». *Enarratio in ps.* 77, 45 (ML 36, 1008): « Proinde, ne ab illo erremus, dum de nostra, velut ex nobis sit, intelligentia fidimus, ejus manibus nos credendo subdamus ».

[97]) *Enarratio 18 in ps.* 118, 3 (ML 37, 1552): « Quamvis enim, nisi aliquid intel-

avant dans la vérité par la foi et par l'intelligence ; la foi ouvre l'accès à une plus grande intelligence et l'intelligence donne toujours plus de perspective à la foi.

* * *

Maintenant nous avons de quoi répondre à la question que nous nous sommes posée plus haut : la vision d'Augustin n'implique-t-elle pas un mépris de l'humain dans le Christ ? Que signifient la foi et les faits historiques du salut pour les spirituels ? Ayant déjà retracé l'évolution d'Augustin, il s'agit à présent de la réponse définitive de l'Evêque d'Hippone. Il ressort clairement des textes cités — et tout le monde sera d'accord pour le reconnaître — que le rôle de la foi chez Augustin ne cesse jamais ici-bas et que la foi ne devient jamais inutile pour les *spirituales*. Il faut en dire autant des faits historiques du salut pour toute la durée du pèlerinage terrestre. Les actes du Christ ne sont jamais sans valeur. Pour le prouver, nous nous tournerons de nouveau vers les textes qui tous expriment la même idée : Personne — petit ou grand — ne peut traverser la mer de ce monde à moins d'être porté par la Croix du Christ. Même ceux qui jouissent d'une grande intelligence de leur foi doivent s'appuyer sur la Croix du Christ. Il est préférable de n'avoir aucune intelligence des choses divines, mais de posséder la Croix que d'avoir l'intelligence sans la Croix [98]). L'expérience du pasteur d'âmes se révèle là où l'Evêque d'Hippone déclare : Si le Christ n'était mort que pour les *intelligentes*, nous travaillerions presque en vain dans l'Eglise. La masse faible et ignorante qui s'accroche à

ligat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt quae nisi credamus, non intelligimus... Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat ». Nous croyons que le subjonctif dans les propositions relatives (*credat — intelligat*) marque un rapport logique; dans notre texte, il doit avoir un sens final. L'intelligence est pour Augustin la condition, en quelque sorte, à l'acte de foi, et la foi est la condition à l'intelligence (*Sermo* 126, 1, 1. ML 38, 698: fides gradus est intelligendi; *In Joannis evangelium* tr. 29, 6. ML 35, 1631: « ... fides quae per dilectionem operatur, haec in te sit, et intelleges de doctrina »; *Ib.* tr. 96, 4. ML 35, 1875-1876: « ... cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione, ut melius et plenius cognoscatur... »).

[98]) *In Joannis evangelium* tr. 2, 3 (ML 35, 1390): « Melius est ergo non videre mente id quod est, et tamen a Christi cruce non recedere, quam videre illud mente, et crucem Christi contemnere ». Cf. *Enarratio in ps.* 8, 6 (ML 36, 111).

la Croix atteindra sûrement aussi l'éternité, la vérité et l'amour de la vision parfaite. Les *intelligentes* par contre — même s'ils ont une conception nette de l'incorporel — n'y parviennent pas sans la Croix [99]). Quel inconvénient y a-t-il pour l'humble qui ne vit actuellement que de la foi, de ne pas voir la lumière de l'immuable vérité, s'il y arrive sur le bois de la Croix à l'encontre de l'orgueilleux qui, lui, n'aboutira jamais plus loin qu'à sa vision partielle acquise ici-bas [100]). Peut-être, pour corriger certaines de ses assertions antérieures, Augustin l'a souligné une fois de plus dans ses *Retractationes :* Si les *intelligentes* manquent de foi au Christ, alors, ils périront avec toute leur sagesse [101]). Les *parvuli* ne doivent donc pas toujours être nourris de lait, sinon ils ne comprendront jamais la divinité du Christ. D'autre part, ils ne peuvent en être complètement sevrés au point d'abandonner l'humanité du Christ. Il faudrait mieux — ajoute Augustin — employer plutôt la comparaison du fondement que l'image du lait. Car l'enfant, avec l'âge, ne redemande plus le sein de sa mère dont il n'a plus besoin, mais pour achever une construction, on n'arrache pas le fondement déjà posé, on y ajoute seulement l'édifice que l'on bâtit dessus. L'humanité du Christ est donc le fondement de toute la vie chrétienne ; on ne peut la soustraire, mais elle doit toujours rester [102]).

III. L'économie du salut en tant que voie : Per Christum hominem ad Christum Deum.

Il est un fait certain qu'Augustin met le caractère exemplaire de la vie terrestre du Christ à l'avant-plan. N'oublions pas que

[99]) *Epistola* 169, 1, 4 (ML 33, 744).

[100]) *De Trinitate* IV, 15, 20 (ML 42, 901-902). *Epistola* 120, 1, 4 (ML 33, 454) : « ... viam... quoniam stulta illis videtur, quod est Christus crucifixus, tenere recusantes, ad quietis ipsius penetrale, cujus jam luce mens eorum velut in longinqua radiante perstringitur, pervenire non possunt ».

[101]) *Retractationes* I, 11, 1 (ML 32, 601) : « Quod qui non possunt (= invisibilia Dei conspicere), et tamen ex fide Christi vivunt, ad illa certius atque felicius conspicienda post hanc vitam veniunt. Qui autem possunt, si desit eis fides Christi, qui unus mediator est Dei et hominum, cum tota sapientia sua pereunt ».

[102]) *In Joannis evangelium* tr. 1, 17 (ML 35, 1388) : « De lacte nutriat, ut ad cibum perveniat. A Christo per carnem nato non recedat, donec perveniat ad Christum ab uno Patre natum... ». *In Joannis evangelium* tr. 98, 6 (ML 35, 1883) : « Proinde nec sic parvuli sunt lactandi, ut semper non intelligant Deum Christum ;

l'Evêque d'Hippone était l'un des plus illustres pasteurs d'âmes de son temps et que le cachet pastoral a marqué toutes ses œuvres. Alors, on ne s'étonnera pas si l'exemple du Christ joue un rôle prépondérant en ses écrits. Tous les actes du Christ servent à notre instruction et à notre enseignement [103]). Ils nous apprennent surtout comment, à son exemple, nous devons nous purifier du sensible pour accéder à l'éternel. Le Christ est l'*exemplum redeundi* [104]) et l'*exemplum infirmitati* [105]). De là, que l'imitation du Christ est un impératif du christianisme, car la Sagesse de Dieu s'est incarnée précisément afin que ayons un exemple tangible à suivre [106]). Son exemple ne se borne pas à quelques actes, mais il embrasse l'Incarnation tout entière [107]). Tout ce que le Christ faisait en tant qu'homme était un exemple et un enseignement pour nous : le Christ pria pour nous apprendre à prier ; il a souffert pour nous apprendre à souffrir ; il ressuscita pour nous apprendre l'espérance en la résurrection [108]). Sa passion est notre consolation [109]). Nous voyons avec quelle insistance Augustin met en lumière l'aspect moral des faits historiques du salut. Même la Croix n'y échappe pas, car si nous devons modeler notre vie sur la sienne, la voie de tout chrétien sera la voie de la souffrance, puisque la voie du Christ lui-même était la Croix [110]). Vu dans ce cadre et abstraction faite de l'in-

nec sic ablactandi, ut deserant hominem Christum... Christus autem crucifixus, et lac sugentibus, et cibus est proficientibus. Fundamenti vero ideo est aptior similitudo, quia ut perficiatur quod struitur, additur aedificium, non subtrahitur fundamentum ».

[103]) *Epistola* 12, 1 (ML 33, 77).

[104]) *De consensu evangelistarum* I, 35, 53 (ML 34, 1069). *De fide et symbolo* 4, 6 (ML 40, 184-185).

[105]) *In Joannis evangelium* tr. 28, 1 (ML 35, 1622).

[106]) *Enarratio in ps.* 56, 1 (ML 36, 661).

[107]) *In Joannis evangelium* tr. 15, 2 (ML 35, 1511): « ... sed quia in omni re quam gessit ut homo, hominibus in se credituris praebebat exemplum ».

[108]) *Enarratio in ps.* 56, 5 (ML 36, 665). *Epistola* 140, 5, 14 (ML 33, 543).

[109]) *Enarratio 2 in ps.* 34, 1 (ML 36, 333): « Non... fuit causa patiendi capiti, nisi ut corpori praeberet exemplum. Dominus enim voluntate passus est, nos necessitate: ille miseratione, nos conditione. Proinde illius voluntaria passio, nostra est necessaria consolatio ».

[110]) *Enarratio 2 in ps.* 36, 16 (ML 36, 373): « Viam Christi si vis, et vere christianus es, ipse est enim christianus qui non aspernatur viam Christi, sed vult viam Christi sequi per passiones ipsius, noli per aliam viam velle ire quam per illam qua ipse ivit. Dura videtur, sed ipsa est tuta via... ». Cf. *Enarratio 1 in ps.* 48, 11 (ML 36, 551).

fluence néoplatonicienne, nous croyons qu'un passage difficile du *Contra Faustum* deviendra beaucoup plus intelligible. Augustin y dit notamment que le contemplatif est absorbé par le divin, tandis que l'action s'occupe plus de l'humanité du Christ. En effet, le perfectionnement moral appartient plutôt au domaine de la vie active, et dans l'humanité du Christ, l'homme trouve un baume pour ses infirmités, une vertu qui se charge de sa faiblesse. Ainsi, l'on comprend pourquoi l'action à un rapport étroit avec l'humanité du Christ [111]).

De même que nous l'avons vu pour la foi au chapitre précédent, le caractère dynamique de la vision augustinienne réapparaît ici. L'exemple du Christ est un point de départ, une voie. Par son exemple, nous devons aboutir à la divinité [112]). Une voie pour notre faiblesse nous est donc donnée à partir du temporel [113]). Les faits historiques de la vie du Christ constituent cette voie. Dans le *De doctrina christiana*, la conception d'Augustin trouve son expression la plus hardie. La chair du Christ et la foi sont un point de départ et une voie nécessaires pour tous les humains. Sur cette voie, nous ne devons pas rester, mais c'est un stade à dépasser. En d'autres mots, nous devons user de l'économie temporelle du salut pour parvenir à la vision qui forme notre éternel séjour. Cela n'implique nullement que nous ne pouvons pas aimer les moyens temporels de l'économie du salut, tout au contraire ! Mais nous ne les aimerons qu'en fonction du but auquel ils nous conduisent. Dans ce passage, l'influence de la philosophie d'Augustin est nettement évidente. Là où il dit que saint Paul n'avait plus besoin de la voie du temporel

[111]) *Contra Faustum* XXII, 54 (ML 42, 434).

[112]) *Enarratio in ps.* 119, 1 (ML 37, 1597) : « Hinc ergo ascendendum est, illuc ascendendum ; ab exemplo ipsius, ad divinitatem ipsius. Exemplum enim tibi fecit humiliando se ». Cf. M. COMEAU, *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin*, dans *Recherches de Science Religieuse* 40 (1952), 80-89 (= *Mélanges Jules Lebreton* II). Jusqu'ici, nous n'avons pu consulter l'étude de L. GALATI, *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino*. Roma, 1956. P. ROUSSELOT et J. HUBY déduisent de l'idée du « Christ-homme voie au Verbe » la subordination de la vie morale à la valeur de la vérité, dans J. HUBY, *Christus. Handboek voor de geschiedenis der godsdiensten*. Utrecht-Brussel, 1950, p. 955. Le moins que l'on puisse dire de cette déduction, c'est qu'elle ne figure nullement dans les textes.

[113]) *De libero arbitrio* III, 21, 60 (ML 32, 1300) : « Sed ad contemplandam veritatis aeternitatem... infirmitati nostrae via de temporalibus procurata est, ut quantum itineri sufficit ad aeterna tendentium, praeterita et futura credamus ».

et où il replace cet exposé dans le cadre de notre rédemption par le Christ « qui a libéré notre nature du temporel », il sera difficile de se ranger à son avis [114]). Augustin ne s'exprimera plus jamais aussi hardiment dans ses écrits postérieurs. Il dira bien — et en cela nous serons plus facilement d'accord avec lui — que la foi est plus ferme à mesure qu'elle cherche moins les miracles visibles du Christ d'où elle est issue, ayant encore besoin de lait au début [115]). Du reste, l'économie transitoire du salut sera toujours représentée comme la voie vers l'éternelle patrie, puisque, par l'intermédiaire de la chair du Christ, nous sommes appelés à l'éternité [116]). Il n'y a d'autre voie que la foi au Christ crucifié [117]).

Le Christ est non seulement le chemin mais il en est aussi le terme. De quelque manière que nous le considérions, le Christ est notre perfection [118]). Par lui nous allons, à lui nous allons, en lui

[114]) *De doctrina christiana* I, 34, 38 - 35, 39 (ML 34, 33-34): « Apostolus igitur quamvis adhuc ambularet in via... jam principium viarum transierat; hoc est, eo non indigebat, a quo tamen aggrediendum et exordiendum iter est omnibus... Ex quo intelligitur quam nulla res in via nos tenere debeat, quando nec ipse Dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire; ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter, ut ad eum ipsum, qui nostram naturam a temporalibus liberavit, et collocavit ad dexteram Patris, provehi atque pervehi mereamur... Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro salute nostra per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione atque delectatione, sed transitoria potius, tanquam viae, tanquam vehiculorum, vel aliorum quorumlibet instrumentorum... ». Pour interpréter ce texte à sa juste valeur, il faut le replacer dans l'ensemble de la composition méthodique qu'est le *De doctrina christiana*. Ainsi, il appert qu'Augustin ne veut pas exclure, à l'égard de l'humanité du Christ, une jouissance au sens moins strict (le sens rigoureux consiste à s'attacher d'amour à une chose pour elle-même). Alors, il s'agit d'une délectation que l'on dépasse pour la rapporter à ce qui doit nous fixer. Cf. G. Istace, *Le Livre I^er^ du De Doctrina Christiana de saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en œuvre*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956), 289-330.

[115]) *De peccatorum meritis et remissione* II, 32, 52 (ML 44, 182).

[116]) *Enarratio in ps.* 109, 10 (ML 37, 1453): « ... sed tamen illud dispensatorium et transitorium, quo nos per medietatem carnis suae vocavit in aeternitatem, regnum ejus incipit a Christianis ».

[117]) *Epistola* 120, 1, 6 (ML 33, 455). *Sermo* 362, 25, 27 (ML 39, 1631).

[118]) *Enarratio in ps.* 56, 2 (ML 36, 662): « Finis ergo propositi nostri Christus est; quia quantumlibet conemur, in illo perficimur, et ab illo perficimur; et haec est perfectio nostra, ad illum pervenire ».

nous demeurons [119]). Le Christ nous relève parce qu'il est homme, il nous conduit parce qu'il est Homme-Dieu, il nous amène à ce qu'il est : Dieu [120]). L'humilité et l'humanité du Christ sont la voie de la vie chrétienne [121]). Or, le programme et la tâche de la vie chrétienne peuvent se résumer ainsi : par Lui jusqu'à Lui, *per Christum hominem ad Christum Deum* [122]).

Les actes historiques du Christ sont donc notre voie parce que sa vie terrestre nous montre comment nous, chrétiens, nous devons vivre en l'imitant. Ils sont aussi notre voie parce qu'ils constituent le contenu de notre foi, par laquelle nous tendons ici-bas vers la vision éternelle. Mais, avec cela, le sens des actes historiques du Christ est loin d'être épuisé. Jusqu'ici, il est vrai, leur rôle s'est révélé assez extrinsèque. S'il fallait s'arrêter aux nombreux textes de ce genre, sa doctrine en général — et celle de l'Incarnation en particulier — tomberait à bon droit sous le coup du reproche d'exemplarisme. Si l'on ne veut risquer de se méprendre sur la conception d'Augustin, il faut également tenir compte d'autres aspects [123]). Dès lors, la question à examiner est la suivante : chez Augustin, les faits historiques du salut n'ont-ils pas d'efficacité par eux-mêmes ? N'ont-ils pas de valeur en soi ?

Citons d'abord un texte où l'Evêque d'Hippone prémunit ses ouailles contre le découragement. Si le Christ n'avait laissé que son

[119]) *De doctrina christiana* I, 34, 38 (ML 34, 33).

[120]) *In Joannis evangelium* tr. 23, 6 (ML 35, 1585). Cf. *Enarratio I in ps.* 70, 9 (ML 36, 881).

[121]) *De Trinitate* IV, 1 (ML 42, 887). *De consensu evangelistarum* IV, 10, 20 (ML 34, 1228). *Enarratio in ps.* 134, 5 (ML 37, 1741-1742). *De civitate Dei* IX, 15, 1. X, 29, 1 (lisez: homine medio qua = via qua) (ML 41, 268. 308). Nous n'avons rencontré qu'un seul texte disant que la divinité du Christ est devenue notre chemin par l'Incarnation: *Sermo* 362, 4, 4 (ML 39, 1613). Il ne semble nullement exclu qu'il s'agit ici d'une faute de copiste.

[122]) *In Joannis evangelium* tr. 13, 4. 42, 8 (ML 35, 1494. 1702). *Sermo* 92, 3, 3 (ML 38, 573). *De Trinitate* VII, 3, 5 (ML 42, 938). *Enarratio 4 in ps.* 103, 6 (ML 37, 1382).

[123]) P. Adnès, *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 28 (1952), p. 213: « Tout en affirmant sans ambiguïté et avec vigueur le rôle rédempteur assumé par le Médiateur et le Juste véritable mourant sur la croix en sacrifice d'expiation pour le pardon du genre humain, ce n'en est pas moins comme le Docteur et le Maître de l'humilité... qu'il se plaît avant tout à considérer le Verbe fait chair. Simple question d'accent, qu'il ne faut en aucune façon majorer, et qui n'empêche pas l'accord fondamental et l'harmonie de points de vue complémentaires ».

exemple, cela aurait été bien insuffisant pour nous autres humains ; nous aurions pu dire « ceci dépasse nos forces » ; or, il nous a donné aussi son *auxilium* [124]). Cette idée, quoique avec une autre nuance, revient souvent. Par son Fils, Dieu ne s'est pas contenté de nous montrer la voie, mais il nous a donné la voie même en son Fils. Il a fait de Lui notre voie. Le Christ est non seulement le *demonstrator viae*, mais aussi la Voie en personne descendue parmi nous [125]). Le même qui, dans l'au-delà béatifique, est notre vérité, est ici-bas notre voie [126]).

Si, partant de ces passages, force nous est déjà de reconnaître dans les faits historiques du salut plus que quelque chose d'extérieur, nous pouvons aller plus loin et dire qu'ils renferment une valeur salutaire et rédemptrice. Dans les premiers textes, cet aspect, comparé au rôle moral, n'occupe qu'une place très modeste, mais, en tout cas, il y figure. Incidemment, il est répété à plusieurs reprises que les faits historiques ont eu lieu *ad nostram salutem et reparationem* [127]). Dès 395, cet aspect ressort davantage là surtout où il s'agit de la mort du Christ. C'est ici qu'il est le plus évident et le plus incontestable. Qu'on nous permette de laisser hors de considération les autres actes du Christ historique — sur lesquels on pourrait encore discuter — pour nous borner en ces pages à la seule mort du Christ.

Dans le *Contra Faustum*, Augustin indique que les actes historiques du Christ possèdent une valeur intrinsèque ; la foi à la *dispensatio humilitatis*, par laquelle, en premier lieu, il entend la

[124]) *Enarratio in ps.* 56, 1 (ML 36, 661). *Sermo* 101, 5, 6 (ML 38, 608). *Epistola* 137, 3, 12 (ML 33, 521). *De spiritu et littera* 6, 9 (ML 44, 205). *In Joannis evangelium* tr. 21, 1 : Christus est magister, defensor, interpellator, dator. 93, 1 (ML 35, 1564. 1804-1805). *De gratia Christi* I, 41, 45 (ML 44, 380-381). *Contra Julianum opus imperfectum* II, 146 (ML 45, 1202).

[125]) *Enarratio in ps.* 109, 2 (ML 37, 1447) : « ... ut qua via nos perducturus esset ad illum finem quem promisit, per eum ipsum Filium suum et ostenderet et praeberet. Parum enim erat Deo si Filium suum faceret demonstratorem viae ; eum ipsum viam fecit, ut per illum ires regentem te, ambulantem per se ». Cf. *Enarratio in ps.* 39, 17 (ML 36, 445). *Enarratio 1 in ps.* 58, 7 (ML 36, 696). *In Joannis evangelium* tr. 34, 9 (ML 35, 1656). *Enarratio 2 in ps.* 70, 3 (ML 36, 893).

[126]) *Enarratio in ps.* 123, 2 (ML 37, 1640) : « ... Dominus Jesus Christus : et ibi veritas, hic autem via. Quo imus ? Ad veritatem. Qua imus ? Per fidem. Quo imus ? Ad Christum. Qua imus ? Per Christum ».

[127]) *Enarratio in ps.* 8, 5 (ML 36, 110). *De fide et symbolo* 4, 8 (ML 40, 185-186). *De doctrina christiana* I, 34, 38 (ML 34, 33-34).

naissance et la passion du Christ, renferme quelque chose de grand pour notre justification et notre glorification [128]). La mort corporelle du Christ contient, pour l'homme spirituel, une grâce intérieure [129]). Même si l'Evêque d'Hippone donne quelquefois l'impression que la voie de la vie chrétienne est pour lui une donnée statique, rien de moins vrai. C'est un acte du Christ, à savoir sa mort : *via est mors Christi*. Quoique saint Augustin entende de nouveau ici *via* et *mors* de l'humilité qui nous fait accéder à la sublimité de la patrie, il établit dans le contexte un lien intime entre le sang du Christ et le baptême par lesquels tous nos péchés sont détruits [130]). La mort du Christ était aussi bien un acte de réconciliation vis-à-vis du Père qu'un geste rédempteur vis-à-vis des hommes [131]). Cet acte historique avait donc une efficacité intrinsèque et spirituelle, puisque c'est le sang du Christ qui a enlevé les immondices de nos péchés [132]). Encore prêtre, Augustin déclare, dans son commentaire sur saint Paul, que nous sommes si facilement enclins à sous-estimer le péché. Si nous sommes remplis d'horreur devant des péchés rarement commis, nous ne le sommes plus devant ceux qui sont habituels et fréquents. Pourtant, ceux-ci nous barrent aussi l'entrée du Royaume de Dieu et le sang du Christ a été également versé pour leur expiation [133]). Le plus explicite, sous ce rapport, est un passage du *De Trinitate* où il est question de l'unique mort du Christ, salutaire tant à notre mort corporelle qu'à notre mort spirituelle. La Croix procurait donc non seulement le salut de notre corps mais aussi celui de notre âme. Qu'Augustin emploie, pour désigner cette activité, le mot *sacramentum*, n'enlève rien à l'efficacité intrinsèque de la mort du Christ. Ce terme signifie simplement

[128]) *Contra Faustum* XII, 46 (ML 42, 279).

[129]) *In Joannis evangelium* tr. 98, 3 (ML 35, 1881-1882) : « Animalis enim homo... ' non percipit quae sunt Spiritus Dei ', id est, quid gratiae credentibus crux conferat Christi ; et putat hoc illa cruce actum esse tantummodo, ut nobis usque ad mortem pro veritate certantibus imitandum praeberet exemplum ».

[130]) *In Joannis evangelium* tr. 28, 5. 28, 9 (ML 35, 1624. 1626-1627).

[131]) *Epistola* 140, 28, 68 (ML 33, 568). *De Trinitate* XIII, 11, 15 (ML 42, 1025). Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*. Paris, 1933³, pp. 159-243.

[132]) *In Joannis evangelium* tr. 55, 7 (ML 35, 1787).

[133]) *Expositio epistolae ad Galatas* 35 (ML 35, 2130) : « Vae peccatis hominum, quae sola inusitata exhorrescimus : usitata vero pro quibus abluendis Filii Dei sanguis effusus est, quamlibet magna sint, et omnino claudi contra se faciant regnum Dei, saepe videndo omnia tolerare, saepe tolerando nonnulla etiam facere cogimur ».

qu'il s'agit d'une réalité mystérieuse à caractère purement spirituel, soustraite à l'ordre du sensible [134]). Que ce salut se déroule sur le plan surnaturel et que temps et éternité se touchent ici, un texte des *Sermons sur saint Jean* le confirme : « Ainsi, il a guéri nos plaies là où les siennes l'ont fait longtemps souffrir ; Il nous a guéris de la mort éternelle là où il a voulu mourir dans le temps » [135]).

Positivement, rédemption de la mort signifie don de vie. La plaie de la passion du Christ est devenue vie pour ceux qui croient [136]). Cette vie constitue la réalité nouvelle nous apportée par la mort corporelle du Christ. D'un passage — plutôt eucharistique mais qui s'étend aussi à toute l'économie du salut —, il appert clairement que c'est par la chair du Christ que nous possédons la vie éternelle [137]).

Naturellement, chez Augustin, il ne faut pas s'attendre à une précision théologique technique sur la façon dont le corporel exerce cette activité spirituelle et produit un effet surnaturel. Ce serait un anachronisme. Dans le *De Trinitate*, il se pose explicitement la question : « Quelle est donc la vertu de ce sang pour que les croyants soient justifiés par lui ? ». Mais Augustin s'arrête à l'affirmation qu'un si grand bienfait tel que la libération de la mort éternelle, nous est accordé au moyen de l'humanité assumée par le Christ [138]).

[134]) *De Trinitate* IV, 3, 6 (ML 42, 892) : « Una ergo mors nostri Salvatoris duabus mortibus nostris saluti fuit. Et una ejus resurrectio duas nobis resurrectiones praestitit, cum corpus ejus in utraque re, id est, et in morte et in resurrectione, et sacramento interioris hominis nostri, et exemplo exterioris, medicinali quadam convenientia ministratum est ».

[135]) *In Joannis evangelium* tr. 3, 3 (ML 35, 1397).

[136]) *Contra Faustum* XVI, 17 (ML 42, 326) : « ... plaga dominicae passionis effecta est vita credentibus ».

[137]) *In Joannis evangelium* tr. 27, 5 (ML 35, 1617) : « ... nisi ut habeamus vitam aeternam, quam tua carne promittis ? ». *Contra Faustum* XII, 11 (ML 42, 260) : « Propterea et in ipsa terra quam Christus portavit, id est, in ejus carne, ipsi (= Judaei) operati sunt salutem nostram crucifigendo Christum, qui mortuus est propter delicta nostra. Nec eis dedit eadem terra virtutem suam, quia non justificati sunt virtute resurrectionis ejus... ». La même idée est déjà exprimée dans *De genesi contra Manichaeos* II, 22, 34 (ML 34, 214).

[138]) *De Trinitate* XIII, 11, 15 (ML 42, 1025) : « Sed quid est ' justificati in sanguine ipsius ' ? Quae vis est sanguinis hujus, obsecro, ut in eo justificentur credentes ? ». *Ib.* XIII, 16, 21 (ML 42, 1030) : « ... de humanitate suscepta tantum beneficii collatum est hominibus... Tanti valuit sanguis ille... ». *In Joannis evangelium* tr. 2, 16 (ML 35, 1396) : « ... de carne vitia carnis exstingueret, et de morte occideret mortem... ». Cf. *Ib.* tr. 120, 2 (ML 35, 1953).

Bien que l'on ne rencontre pas d'analyse profonde de cette causalité, ce texte et bien d'autres — à notre avis — autorisent de croire que l'idée de causalité instrumentale est présente chez lui, du moins quant au contenu. Nous y reviendrons dans une autre étude. Pour que le présent article atteigne son but, il suffit d'avoir démontré que le sang du Christ possède une vertu surnaturelle et que sa chair opère une purification. Or, pour les injustes et les superbes, il n'existe qu'une seule purification : le sang du Juste et l'humilité de Dieu [139]). La négation de l'humanité du Christ a par conséquent des suites incalculables. Si quelqu'un nie que le Christ était homme, bien qu'il croie à sa divinité, alors le Christ n'est pas mort pour lui, alors il n'est pas réconcilié avec Dieu par le Médiateur, alors il n'est pas justifié, alors il ne ressuscitera pas à la résurrection des morts, alors le Christ n'est pas son Chef [140]). Y a-t-il sous-estimation de l'humanité du Christ chez Augustin ? Soyons prudents avec des sentences par trop générales. Le texte suivant résume ses idées de manière adéquate : « Il s'est trouvé des hérétiques qui, pour admirer et louer faussement la puissance du Christ, n'ont point voulu reconnaître en Lui de nature humaine en laquelle réside le don de toute grâce, par laquelle Il sauve ceux qui croient en Lui ; car c'est bien Lui qui contient les profonds trésors de la sagesse et de la science et qui infuse la foi dans leurs esprits pour les élever jusqu'à l'éternelle contemplation de la vérité immuable » [141]).

Remarquons de nouveau les rapports entre la nature humaine du Christ, la grâce, la foi, et la vision éternelle. En effet, le lien entre le fait historique, qui s'est accompli une fois pour toutes dans le temps, et notre vie personnelle, Augustin le situe dans la foi. La foi rallie le passé à mon salut. Chacun offre l'holocauste de la passion du Seigneur pour ses propres péchés au moment où il est initié par la foi en sa passion et est admis, par le baptême, au

[139]) *De Trinitate* IV, 2, 4 (ML 42, 889) : « Porro iniquorum et superborum una mundatio est sanguis justi, et humilitas Dei... ». *Enarratio 2 in ps.* 88, 9 (ML 37, 1137) : « ... caro illa non peccatrix, sed peccatorum mundatrix ».

[140]) *In Joannis evangelium* tr. 66, 2 (ML 35, 1810-1811).

[141]) *Epistola* 137, 3, 9 (ML 33, 519) : « ... quidam haeretici, perverse mirando laudandoque ejus virtutem, naturam humanam in eo prorsus agnoscere noluerunt, ubi est omnis gratiae commendatio, qua salvos facit credentes in se, profundos thesauros sapientiae et scientiae continens, et fide mentes imbuens, quas ad aeternam contemplationem veritatis incommutabilis provehat ». Cf. *Sermo* 361, 15, 15 (ML 39, 1607).

nombre de ceux qui portent le nom de chrétien [142]). Au moment même où nous crûmes, le Christ est immolé pour nous [143]). La passion du Seigneur n'est pas un fait historique appartenant exclusivement au passé. Elle a une valeur qui subsiste et que nous devons accepter dans la foi et à laquelle nous participons par la foi [144]). Il y a donc vraiment un aspect durable dans les actes historiques du Christ.

Conclusion

La doctrine d'Augustin est extrêmement nuancée. Esprit universel, ses idées ne peuvent presque jamais être rendues de façon absolue sans les déformer. Toujours, on doit nuancer de nouveau. Ceci est spécialement le cas pour les questions touchant l'influence néoplatonicienne. Formé par le néoplatonisme, cette philosophie continue à faire partie de sa pensée. Et ceci d'autant plus que pour Augustin il n'y a pas lieu de séparer la philosophie, en tant que recherche du bonheur suprême, de la vision chrétienne du monde. La philosophie antique, et le néoplatonisme en particulier, possède une forte contexture religieuse ; elle est une recherche du salut, une spiritualité [145]). Néanmoins, petit à petit la pensée augustinienne devient plus biblique, si bien qu'à un moment donné le rôle de la philosophie est absolument secondaire, fait dont souvent on ne tient pas assez compte.

Certes, il y a des lacunes dans la conception d'Augustin. La scission qu'il établit entre le matériel et le spirituel, entre le temporel et l'éternel est trop radicale. Influence du néoplatonisme ? Sans doute ; encore qu'il soit très probable que cette influence s'est exercée par l'intermédiaire de la tradition chrétienne [146]). Mais

[142]) *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* 19 (ML 35, 2102).

[143]) *Enarratio in ps.* 75, 15 (ML 36, 966) : « Et semel nobis Christus immolatus est, cum credidimus... ».

[144]) *Expositio epistolae ad Galatas* 22 (ML 35, 2121) : « Nec propter aliud ille serpens aeneus factus erat, nisi ut permansurae passionis Domini fidem significaret ».

[145]) Pour ce qui est du néoplatonisme en tant que vision religieuse du monde, consultez : J. Trouillard, *La purification plotinienne*. Paris, 1955, pp. 53. 204-210. G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Göttingen, 1956, pp. 145-154.

[146]) Pour autant que nous ayons pu constater, saint Ambroise n'a pas exploité le texte du *Christus via* dans le même sens que saint Augustin. En tout cas, l'idée

n'oublions pas qu'il y a une distance infranchissable entre l'appréciation platonicienne et l'appréciation chrétienne du temporel. Dans le christianisme, le singulier et le temporel ont une valeur toute spéciale, que l'hellénisme ne peut admettre [147]). Dans l'ensemble, l'attitude de saint Augustin vis-à-vis du temps et de l'histoire est dans la ligne du christianisme : elle est positive. Sans vouloir donc effacer l'irréductible dissentiment entre les deux doctrines, gardons-nous toutefois de majorer indûment la divergence entre la pensée platonicienne et la pensée chrétienne, entre le spiritualisme de la plupart des Pères et le christianisme moderne. L'opposition platonicienne entre le temporel et l'Intelligible est assez connue, bien que son interprétation exacte reste malaisée. De son côté, la notion chrétienne du surnaturel n'implique-t-elle pas, elle aussi, une distance ineffable entre l'humain et le divin, ne désigne-t-elle pas l'altérité ou la transcendance absolue de Dieu ? Retrouver le divin, le surnaturel en renonçant au temporel, c'est l'une des idées maîtresses de Plotin, mais c'est aussi une exigence de la spiritualité chrétienne, bien qu'il y ait ici, de nouveau, des différences notables [148]). Quoi qu'il en soit, de nos jours, l'on ne parlerait plus comme Augustin le faisait autrefois, de la foi et des faits historiques du salut. L'Evêque d'Hippone rattache de préférence la foi à l'histoire et aime à accentuer le caractère transitoire des faits historiques du salut. Nous, modernes, nous insistons plus sur l'éternel dans les actes historiques du Christ et dans l'humain du Christ, nous

n'était pas familière au premier, car, lorsqu'il traite de ce texte johannique, il le fait plutôt en moraliste. Par contre, chez Origène, l'on rencontre des idées identiques à celles du docteur africain. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, dans *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Würzburg, 1951, Bd. I, pp. 63-66 voit, dans le dynamisme platonicien de l'ascension du sensible au spirituel, la raison pour laquelle il fut difficile à Origène d'évaluer à leur juste valeur l'humanité et les actes historiques du Christ. Selon R. CADIOU, *Le développement d'une théologie : pression et aspiration*, dans *Recherches de Science Religieuse* 23 (1933), 411-429 Origène a fortement évolué au sujet du Christ historique et s'est détourné de plus en plus des principes platoniciens. Mais il ne nous semble pas inutile de noter que les idées d'Origène se fondent plus sur des principes philosophiques que celles d'Augustin. Cela ressort déjà d'une simple comparaison avec les textes d'Origène cités par J. DANIÉLOU, *Origène*. Paris, 1948, pp. 249-264.

[147]) J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris, 1955², p. 359.

[148]) Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*. Paris, 1955, pp. 122-132. 200-203.

voyons d'abord l'activité divine. L'humain, dans le Christ, ne peut être séparé du divin ni l'historique de l'éternel. Nous admettons bien qu'il est malaisé de rendre adéquatement la pensée d'Augustin. Certainement, Mgr. G. Philips va trop loin lorsqu'il affirme qu'Augustin n'attribue pas à la chair du Verbe des effets d'ordre spirituel et divin [149]). Nous avons suffisamment démontré que ceci n'est pas vrai du sang du Christ, lequel possède bien une efficacité spirituelle. Il est vrai, cependant, que chez Augustin l'on ne rencontre pas ce lien indissoluble entre les faits historiques et le spirituel. Aussi l'interprétation que Th. Camelot vient de donner nous paraît un peu trop négliger le caractère imparfait des vues augustiniennes : « A notre avis, écrit-il, il s'agit plus exactement du rôle du temps par rapport à l'éternité, et de la foi qui par la médiation du temps, nous fait déjà saisir l'éternel... La foi au Verbe incarné nous fait saisir l'éternel dans le temporel, dans l'histoire si l'on veut... » [150]). A la rigueur, on pourrait entendre ces mots dans un sens nettement moderne. Pour cette raison, nous préférerions ne pas parler de l'éternel *dans* le temporel chez Augustin, mais nous aimerions plutôt affirmer qu'il s'agit d'atteindre l'éternel *à travers* ou *par* le temporel.

Ces réserves faites, on ne louera jamais assez les qualités positivement chrétiennes de la pensée augustinienne. D'abord, chez Augustin, l'humilité, basée sur le Christ humilié, est vraiment la vertu fondamentale de la vie chrétienne. On connaît les tentatives entreprises pour réintroduire cette conception dans la théologie morale de nos jours [151]). Ensuite, le dynamisme de ses vues revêt une grande valeur. Ce dynamisme possède un caractère eschatologique bien défini et tout dans l'esprit de la Bible. L'Incarnation, la crucifixion et la résurrection du Christ ne trouvent pas leur fin en elles-mêmes, — A. Polman l'a naguère souligné une fois de plus [152]), — mais elles constituent la base et donnent la possibilité de retourner à Dieu. La foi édifie quelque chose d'éternel [153]) et

[149]) Voir ci-dessus note 5.

[150]) P. Th. CAMELOT, *A l'éternel par le temporel* (*De Trinitate IV, 18, 24*), dans *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), p. 171.

[151]) Cf. B. HÄRING, *La loi du Christ*. Paris-Tournai, 1955, T. I, pp. 330-342.

[152]) A. POLMAN, *Het Woord Gods bij Augustinus*. Kampen, 1955, pp. 153. 243.

[153]) *Sermo* 362, 7, 7 (ML 39, 1615) : « ... fidei nostrae actiones quaedam temporales et transitoriae praedicantur. Numquid quia ipsae transeunt, quod per eas aedificatur similiter transit ? ». Cf. *Ib.* 25, 27 (ML 39, 1631).

la vie chrétienne ici-bas n'est qu'une traversée au sens eschatologique. La foi au Christ tend complètement vers la paix parfaite de la Jérusalem céleste [154]). Le fidèle doit croire ce qu'il ne voit pas encore, de façon à espérer et à aimer le voir [155]). Aussi, Augustin peut-il soupirer : Donnez-nous votre Christ comme les anges le voient [156]). Or, cette attente — qui en vérité appartient à l'essence du christianisme — ne l'avons-nous pas trop reléguée à l'arrière-plan ? Ne fait-on pas trop peu de cas de l'espérance dans la vie spirituelle moderne ? Déjà, Augustin se plaignait que ses ouailles vivaient de manière à ne pas désirer, à redouter même l'avènement du Christ [157]). Bien plus que nous, l'Evêque d'Hippone était imbu du caractère temporel de notre pèlerinage terrestre. L'humanité du Christ aussi a sa place dans l'attente eschatologique : par son humanité, nous allons en effet vers la pleine vision de sa divinité. Aussi, la christologie d'Augustin est loin d'être un traité statique. Celle-ci reflète surtout l'amour concret de Dieu qui intervient dans l'histoire.

C'est pourquoi, nous ne pouvons admettre la critique de Fr. van der Meer. A côté de l'attitude conceptuelle envers le Verbe incarné, on rencontre également chez l'Aigle d'Hippone une tendre affection pour le Christ [158]). Non pas, il est vrai, avec l'intensité de dévotion que, plus tard, le moyen âge vouera à l'humanité du Christ. Néanmoins elle se trouve déjà en germe chez lui. A titre d'exemple, citons des expressions telles que : *o bone Jesu, sanguis pretiosus, sacer sanguis* [159]). On rencontre chez Augustin la comparaison du

[154]) *De diversis quaestionibus* 83, q. 61, 7 (ML 40, 52) : « Et quoniam quartum adhuc restat, quo ad plenissimam pacem Jerusalem coelestis venturi sumus, quo tendit quisquis recte credit in Christum... haec ergo dispensatio (= incarnationis) quid aliud agit, nisi ut ad palmam supernae vocationis sine defectu virium pervenire possimus ? ».

[155]) *Epistola* 120, 2, 8 (ML 33, 456) : « Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet ».

[156]) *Enarratio in ps.* 84, 9 (ML 37, 1075) : « Da nobis Christum tuum... non quomodo illum viderunt Judaei, et crucifixerunt, sed quomodo illum vident Angeli, et gaudent ».

[157]) *Sermo* 361, 20, 19 (ML 39, 1610).

[158]) *Enarratio I in ps.* 103, 14 (ML 37, 1348) : « Amatis enim Christum, et ideo in cruce operamini. Sed numquid amatis quantum vos ille amavit ? Amando autem quantumcumque amatis, volatis ad ipsum, ut cognoscatis quemadmodum ipse vos amaverit... ».

[159]) Bone Jesu : *De sancta virginitate* 35, 35 (ML 40, 416). Sanguis pretiosus

Christ avec le pélican ; car s'il faut croire ce que l'on en raconte, dit-il, il existe alors une grande ressemblance entre le pélican qui donne son sang maternel à ses petits, et la chair du Christ, dont le sang nous a donné la vie [160]). Pour lui aussi, la célébration liturgique de la Passion du Christ est un temps de larmes, mais qui de nous, se demande-t-il, est en mesure de pleurer à sa juste valeur pareille souffrance [161]) ? En considérant ce que le Christ a enduré, nous comprendrons mieux ce que les martyrs ont supporté. Les souffrances du *caput martyrum* surpassent celles de tous les autres martyrs [162]), et l'Evêque d'Hippone se plaint que personne ne lui vient en aide dans sa passion [163]). La dévotion au Christ souffrant et à ses plaies n'est donc pas étrangère à Augustin. Les chiens qui lèchent les plaies de Lazare sont les païens convertis qui « lèchent avec dévotion les plaies » du Seigneur, en se nourrissant des sacrements de son corps et de son sang [164]). Ainsi, nous sommes les fils de l'Epoux, les fils de sa passion, les fils rédimés par son sang, les fils de sa croix [165]). Pour terminer, citons un pasage du *De sancta virginitate*, l'écrit qui met peut-être le mieux en évidence la place tenue par l'humanité du Christ dans la vie spirituelle d'Augustin : « Cela même que les superbes tournent chez lui en dérision, regardez de près combien c'est beau. Avec les yeux de votre âme,

(*I Petr.*, 1, 19) : *Sermo* 122, 4, 4 (ML 38, 683). *Enarratio in ps.* 73, 25 (ML 36, 945). Sacer sanguis : *Contra adversarium Legis et Prophetarum* 20, 42 (ML 42, 629).

[160]) *Enarratio 1 in ps.* 101, 8 (ML 37, 1299) : « Congruit illi quod matris caro vivificat sanguine suo filios suos ; satis congruit... Habet ergo haec avis, si vere ita est, magnam similitudinem carnis Christi, cujus sanguine vivificati sumus ».

[161]) *Enarratio 2 in ps.* 21, 1 (ML 36, 171) : « Passio Domini celebratur : tempus gemendi est, tempus flendi, tempus confitendi et deprecandi. Et quis nostrum est idoneus ad effundendas lacrymas pro dignitate doloris tanti ?... Si vere fons lacrymarum esset in oculis nostris, nec ipse sufficeret ».

[162]) *Enarratio in ps.* 63, 3 (ML 36, 762).

[163]) *Enarratio 2 in ps.* 21, 8 (ML 36, 174) : « Dominus autem flagellabatur, et nemo subveniebat ; sputis deturpabatur, et nemo subveniebat ; colaphis caedebatur, et nemo subveniebat ; spinis coronabatur, nemo subveniebat ; levabatur in ligno, nemo eruit ; clamat ' Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti ? ', non subvenitur. Quare, fratres mei ? Quare ? Qua mercede tanta passus est ? ».

[164]) *Quaestiones evangeliorum* II, 38 (ML 35, 1352) : « Ulcera, passiones sunt Domini ex infirmitate carnis, quam pro nobis suscipere dignatus est. Canes ergo qui ea lingebant, Gentes sunt, quos homines peccatores et immundos dicebant Judaei, et tamen passiones Domini in sacramentis corporis et sanguinis ejus, per totum jam orbem suavitate lambunt devotissima ».

[165]) *Enarratio in ps.* 51, 2 (ML 36, 464-465).

contemplez ses plaies de crucifié, ses cicatrices de ressuscité, son sang de mourant, la rançon du croyant, l'échange du rédempteur. Songez à la grande valeur de tout cela. Pesez-le dans la balance de la charité, et tout ce que vous eussiez dépensé d'amour dans le mariage, reportez-le sur lui... Qu'il soit fixé dans tout votre cœur celui qui, pour vous, a été fixé sur la Croix ; qu'il occupe dans votre âme toute la place... » [166]).

T. VAN BAVEL, O. E. S. A.

[166]) *De sancta virginitate* 54, 55 - 55, 56 (ML 40, 428) : « Illud ipsum quod in eo derident superbi, inspicite quam pulchrum sit : internis luminibus inspicite vulnera pendentis, cicatrices resurgentis, sanguinem morientis, pretium credentis, commercium redimentis. Haec quanti valeant cogitate, haec in statera charitatis appendite ; et quidquid amoris in nuptias vestras impendendum habebatis, illi rependite... Toto vobis figatur in corde, qui pro vobis est fixus in cruce : totum teneat in animo vestro... ». Nous ne pouvons pas souscrire à la traduction de J. SAINT-MARTIN, *Œuvres de saint Augustin*, Ire S., *Opuscules* 3 (Bibliothèque Augustinienne). Paris, 1939, p. 309 qui traduit *pretium credentis* par « ce que le Christ gagne par sa confiance », idée totalement étrangère à la pensée de saint Augustin.

Hermann von Schildesche O. E. S. A.
(† 8. Juli 1357)

Zur 600. Wiederkehr seines Todestages

(*Fortsetzung*) *)

II. Der Provinzial der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz

Erst zwei Jahre später — am 17. Oktober 1337 [187]) — begegnet uns Magister Hermann wieder in den Urkunden, dieses Mal auf einem neuen, verantwortungsvollen Posten. Er hatte das Amt des Provinzials seiner Heimatprovinz übernehmen müssen. Auf welchem Provinzialkapitel er dazu erwählt wurde, ist nicht bekannt. Jedenfalls muss die Wahl im Laufe des Jahres 1336 oder 1337 stattgefunden haben [188]).

Hermanns Wirkungskreis, die thüringisch-sächsische Provinz der Augustiner, umschloss fast den gesamten mittel- und norddeutschen Raum. Sie zählte damals insgesamt 26 Niederlassungen. Die nördlichsten Klöster waren Osnabrück und Anklam in Pommern, die südlichsten Würzburg und Windsheim in Franken ; die westliche Begrenzung bildete Lippstadt und Alsfeld, die östliche Stargard in Pommern und Königsberg in der Neumark [189]).

*) *Augustiniana*, VII (1957), 57-99.

[187]) O. Meinardus, *Urkundenbuch des Stiftes und der Stadt Hameln*, Hannover 1887, Nr. 325.

[188]) Sein Vorgänger im Amt ist zuletzt in einer nicht genauer datierten Urkunde vom Jahre 1336 als Provinzial bezeugt. — A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* III, Magdeburg 1934, Nr. 20.

[189]) Vgl. W. Hümpfner, *Augustiner-Eremiten* in: *Lexikon für Theol. und Kirche* I, Freiburg i. Br. 1930, 819ff. — Entgegen dem dort edierten Verzeichnis gehörte das Kloster Windsheim in Franken damals nicht zur bayerischen, sondern zur thüringisch-sächsischen Provinz (vgl. Provinzarchiv der deutschen Augustiner in Würzburg Urkunde Nr. 30 vom 8. Juli 1338, ediert in den Beilagen). — Der Konvent Alsfeld ist bereits in einer Urkunde vom 5. Juli 1339 bezeugt (Overmann *l. c.* III, Nr. 26).

Als Vater und Hirt seiner Untergebenen hatte der Provinzial die oberste Verantwortung für das Wohl der ganzen Provinz und ihre einzelnen Konvente zu tragen. Ihm fiel deshalb die letzte Entscheidung zu bei der Aufnahme der Novizen und der Zulassung der Mitbrüder zu den heiligen Weihen ; auch die Wahl der Prioren bedurfte jeweils seiner Bestätigung. Gerade hierin schärften ihm die Ordenskonstitutionen gewissenhafte Sorgfalt ein, damit kein Untauglicher oder Unwürdiger zum Orden, zu den Weihen oder gar zum Amt eines Priors zugelassen würde. Jahr für Jahr musste der Provinzial alle Konvente seiner Provinz persönlich besuchen. Bei diesen Visitationen sollte er verbessern und reformieren, was ihm nötig schien, und sollte darüber wachen, dass die Regel und die Konstitutionen treu beobachtet und die Bestimmungen der Generalkapitel durchgeführt wurden. Praktisch war der Provinzial somit stets auf Reisen. Ja die Konstitutionen untersagten ihm ausdrücklich, einen bestimmten Konvent als dauernden oder längeren Wohnsitz zu haben, schon um diesem Kloster durch die häufigen Besuche auswärtiger Mitbrüder nicht lästig zu werden [190]).

Bei der Grösse seiner Provinz und der Vielfalt der ihm aufgetragenen neuen Aufgaben ist es verständlich, wenn Hermann für wissenschaftliche Arbeiten in diesen Jahren wenig oder gar keine Zeit fand. Tatsächlich besitzen wir von ihm keine einzige Schrift, deren Abfassung in seine Amtszeit als Provinzial fällt.

Neue Klöster wurden unter dem Provinzialat Hermanns in der thüringisch-sächsischen Provinz nicht gegründet [191]). Anscheinend ging sein Bestreben wie schon das seiner Amtsvorgänger mehr auf Festigung und Ausbau der schon bestehenden zahlreichen Niederlassungen und auf die Durchführung eines regeltreuen Ordenslebens bei seinen Untergebenen. Gerade in seiner Amtszeit als Provinzial wird sich an Magister Hermann immer wieder jener Eifer für die Ordenszucht gezeigt haben, den sein erster Biograph und Mitbruder Jordan von Sachsen von ihm rühmt [192]).

[190]) Unsere Darstellung der Amtsobliegenheiten des Provinzials fusst auf den *Constitutiones fratrum heremitarum Sancti Augustini* (Venedig 1508, c. 33, fol. 30r-v).

[191]) Vgl. HÜMPFNER *l. c.*

[192]) vir... magni... zeli ad Ordinem pro disciplina et iustitia. — *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, ediert von R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943, 240.

a) *Die Hamelner Prozessache.*

Dem neuerwählten Provinzial begegnen wir zuerst in seiner westfälischen Heimat. Nochmals musste er sich mit dem langwierigen Prozess des Hamelner Augustinerklosters befassen, ohne ihn freilich zum Abschluss bringen zu können. Papst Benedikt XII. hatte am 26. März 1337 die Aebte von Marienmünster und von St. Pauli, sowie den Domdechanten von Paderborn beauftragt, weitere Zeugenverhöre in der Sache vorzunehmen [193]). Als Ort für diese Vernehmungen wählten sie Herford und liessen für den 29. Oktober des Jahres zahlreiche Vorladungen ergehen, so zum Beispiel am 3. und 18. Oktober an mehrere Augustiner [194]).

Am 13. Oktober forderten sie ausserdem den General, den Provinzial und den Konvent Herford auf, persönlich oder durch Bevollmächtigte bei den Zeugenvernehmungen anwesend zu sein. Es war am 22. Oktober, als dieser Auftrag durch Hermanns Oheim Heinrich von Brokelhusen und zwei weitere Kanoniker des Stiftes Herford den Herforder Augustinern im Refektorium des Klosters übergeben wurde. Auch Provinzial Hermann war dabei zugegen [195]). Er hielt sich schon seit einigen Tagen in Herford auf. Im Hinblick auf die bevorstehenden Verhandlungen hatte er dort am 17. Oktober den Lektor dieses Klosters Albert von Hagen, der schon im Sommer 1335 in der Streitsache als Prokurator der thüringisch-sächsischen Augustiner an der römischen Kurie in Avignon tätig war, erneut als Prokuratur aufgestellt [196]). Er selbst hat an den Zeugenvernehmungen, die am 29. des Monats auf dem Kirchhof von Herford stattfanden, persönlich nicht teilgenommen. Wahrscheinlich hatten ihn seine Amtsaufgaben schon wieder in einen anderen Konvent gerufen.

Bei diesem Zeugenverhör wurden auch eine Anzahl Augustiner, die der Prokurator Albert von Hagen als Zeugen vorgeschlagen hatte, vereidigt, nämlich der Prior von Osnabrück und frühere Provinzial Hermann von Borbeke, der Osnabrücker Lektor, früher ebenfalls Provinzial, Johannes von Soest, Friedrich von Honestat, Roland

[193]) O. MEINARDUS, *Urkundenbuch des Stiftes und der Stadt Hameln*, Hannover 1887, Nr. 310.

[194]) *l. c.* Nr. 318 und Anm.

[195]) *l. c.* Nr. 321 und Anm. — Irrtümlich wird unser Magister in den Quellen « *Heinrich* von Schildesche » genannt.

[196]) *l. c.* Nr. 325.

von Brakel, Johannes Woke, früher Subprior in Osnabrück, Lambert Stenbuc, Johannes von Meschede, vorher Prior in Lippstadt, Heinrich von Rintelen und Rudolf von Dortmund. Ein Grossteil von ihnen waren damals Konventualen in Herford. Zugegen war auch Hermanns Oheim Heinrich von Brokelhusen. Das ist das letztemal, dass sein Name urkundlich bezeugt ist [197]). Einige Monate später, am 12. Juni 1338, hatten die Aebte von St. Pauli und Marienmünster, sowie der Domdechant von Paderborn ihren Auftrag erfüllt und übersandten die Dokumente und Zeugenvernehmungen an Papst Benedikt XII. nach Avignon [198]). Der Prokurator der Augustiner Albert von Hagen war sofort nach den Herforder Zeugenvernehmungen nach Avignon abgereist und dort bereits seit dem 24. November 1337 wieder tätig [199]). Freilich fand der Prozess an der Kurie unter dem Provinzialat Magister Hermanns noch nicht sein Ende. Erst 1345 erfolgte eine definitive Entscheidung zu Gunsten der Augustiner, der zufolge ihnen am 28. September dieses Jahres vom Stiftskapitel und Rat der Stadt Hameln das Haus am Neuen Markt zurückgegeben und das Wohnrecht darin zugebilligt wurde [200]).

Allerdings war es für die Augustiner nur ein vorübergehender Erfolg. Bei einer nochmaligen Appellation der Hamelner an Papst Klemens VI. muss es diesen gelungen sein, das Eigentumsrecht des Stiftes auf das von den Augustinern erworbene Grundstück nachzuweisen. Nur so erklärt es sich offenbar, dass Papst Innozens VI. am 9. April 1358 eine Entscheidung im gegenteiligen Sinn fällte : Grund und Boden, wie auch das Haus am Neuen Markt seien Eigentum des Stiftes und deshalb an das Kapitel zurückzugeben [201]). Eine nochmalige Berufung der Augustiner an den Heiligen Stuhl wurde am 13. und 22. April 1360 abschlägig beschieden [202]). Durch den Schatzmeister der Kirche von Avignon wurde ihnen unter dem 4. August des Jahres befohlen, innerhalb von sechs Tagen nach

[197]) *l. c.* Nr. 330. — Wann Heinrich von Brokelhusen starb, ist unbekannt. Sein Haus in Herford scheint er dem Kanonissenstift daselbst vermacht zu haben. Jedenfalls bezog dieses im Spätmittelalter einen Jahreszins von zwei solidi vom Haus des « dominus Hinricus de Brokelhusen ». — Fr. DARPE, *Einkünfte- und Lehensregister der Fürstabtei Herford*, Münster 1892, 89.

[198]) MEINARDUS *l. c.* Nr. 339.

[199]) *l. c.* Nr. 332.

[200]) *l. c.* Nr. 393.

[201]) *l. c.* Nr. 485.

[202]) *l. c.* Nrr. 502 und 505.

Empfang des Schreibens das Haus in Hameln zu räumen und dem Stift die Prozesskosten von 211 Florentiner Goldgulden im Verlauf der nächsten zwei Monate zu ersetzen. Auch wurde ihnen in der Angelegenheit ewiges Schweigen auferlegt [203]). Am 26. September 1360 leisteten die Augustiner diesem Befehl Folge und räumten das Haus [204]). Damit wurde nach mehr als einem Menschenalter der Streitfall zu Gunsten des Stiftes und des Rates von Hameln beendet.

b) *Als Gesandter des deutschen Episkopats in Avignon.*

Als Hermann von Schildesche die Leitung der thüringisch-sächsischen Provinz übernahm, hatte sich das Verhältnis des Kaisers zur Kurie nicht wesentlich gebessert. Zwar schien es eine Zeitlang, als würde eine Aussöhnung zwischen Papst Benedikt XII. und Ludwig dem Bayern zustandekommen ; indes scheiterten diese Verhandlungen im Frühjahr 1337. Zu Beginn des Jahres 1338 wurde nun, dieses Mal von Seiten des deutschen Episkopats [205]), ein neuer Schritt zur Aussöhnung unternommen, an dem auch der Augustinerprovinzial Hermann von Schildesche massgeblich beteiligt war.

Ende März 1338 trat in Speyer eine Versammlung deutscher Bischöfe zusammen, um eine Gesandtschaft an den Papst zu senden, mit der Bitte, Ludwig wieder in die Gnade der Kirche aufzunehmen [206]). Anwesend waren der Mainzer Erzbischof Heinrich von Virneburg, seine Suffragane Lupold von Egloffstein, Bischof von Bamberg, Berthold von Buchegg, Bischof von Strassburg, Heinrich

[203]) *l. c.* Nr. 509.

[204]) *l. c.* Nr. 511.

[205]) Die Annahme K. Höhlbaums (*Der Kurverein von Rense im Jahre 1338, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, philol.-hist. Klasse N. F. VII, 3, Berlin 1903, 1-84, S. 50ff) und R. Moellers (*Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin 1914, 102f.), Ludwig selbst habe den Anstoss zum Schritt der Bischöfe gegeben, findet in den Urkunden keine Bestätigung. — Nach dem Bericht des zeitgenössischen Mathias von Neuenburg in seiner Chronica wäre der Plan einer Bischofsversammlung der Mainzer Kirchenprovinz vom Strassburger Bischof ausgegangen: « Argentinensis autem congregacionem episcoporum provincie Moguntine persuasit ». — *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum* N. S. IV, 179. Vgl. dazu aber Höhlbaum *l. c.* (48 Anm. 3), der die Richtigkeit dieser Angabe bezweifelt.

[206]) In dem Einladungsschreiben, das Erzbischof Heinrich von Mainz an Bischof Otto von Würzburg sandte, wird dies ausdrücklich als Zweck der Zusammenkunft genannt. — E. E. H. Stengel, *Nova Alamanniae* I, Berlin 1921, Nr. 506.

von Reicheneck, Bischof von Eichstätt, Bernhard von der Lippe, Bischof von Paderborn, Ulrich Schultheiss von Lenzburg, Bischof von Chur, Otto von Wolfskeel, Bischof von Würzburg, Gerhard von Ehrenberg, Bischof von Speyer, und Heinrich von Schöneck, Bischof von Augsburg, dazu der nicht dem Mainzer Metropolitanverband angehörende Johannes Senn von Münzingen, Bischof von Basel [207]). In dem gemeinsamen Bittgesuch an den Papst, das sie am 27. März in Speyer abfassten, wiesen sie auf die Verwirrung hin, die durch den Zwiespalt im Römischen Reich und vor allem in der Mainzer Kirchenprovinz entstanden sei, ferner auf den unübersehbaren Schaden für die Kirchen, kirchlichen Personen und namentlich für die Seelen der Gläubigen. Aus Sorge und Verantwortung hätten sie in Speyer Ludwig dringend ersucht, sich mit dem Heiligen Stuhl auszusöhnen. Ludwig habe nach einiger Ueberlegung sich öffentlich und eidlich verpflichtet, in dieser Angelegenheit der Regelung der Bischöfe Folge zu leisten, « soweit es vor Gott, dem Rechte und seiner Ehre geschehen könne » [208]). Der hier von den Bischöfen dem Papst mitgeteilte Vorbehalt des Kaisers zeigte unmissverständlich, dass Ludwig in staatsrechtlicher Hinsicht zu einem weiteren Nachgeben als bisher nicht bereit war [209]). Ein Schreiben von ähnlichem Inhalt richteten die Bischöfe an das Kardinalskollegium [210]).

Als Gesandte der Bischöfe, die das Schreiben nach Avignon überbringen sollten, werden in den vatikanischen Registern Bischof Ulrich von Chur und Graf Gerlach von Nassau genannt [211]). Doch ist uns von anderer Seite mit Sicherheit bezeugt, dass als dritter Hermann von Schildesche an der Gesandtschaft teilnahm [212]). Wie

[207]) Nach der Berichterstattung Ludwigs des Bayern in einem Schreiben vom 19. September 1338 an die Stadt Münster im Elsass waren nur der Erzbischof und die Bischöfe von Strassburg, Paderborn, Chur, Speyer und Augsburg persönlich anwesend. — J. D. SCHOEPLINUS, *Alsatia... diplomatica* II, Mannheim 1775, 160 Nr. 974. — C. MÜLLER (*Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der Römischen Curie* II, Tübingen 1880, 56f) wollte daraus schliessen, dass die übrigen im Schreiben an Papst Benedikt genannten Bischöfe nur durch Abgesandte vertreten waren.

[208]) STENGEL *l. c.* Nr. 509.

[209]) Vgl. R. MOELLER, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin 1914, 100ff.

[210]) STENGEL *l. c.* Nr. 510.

[211]) STENGEL *l. c.*

[212]) Bischof Johannes von Verden, der am 9. Juni 1338 dem Kaplan Ditmar des Trierer Erzbischofs einen Bericht über die jüngsten Vorgänge an der Kurie schickte, nennt als dritten Gesandten der deutschen Bischöfe den « frater Herman-

es dazu kam, wissen wir nicht. Vielleicht war Hermann von dem ebenfalls dem Augustinerorden angehörenden Bischof Ulrich von Chur dazu vorgeschlagen worden. Jedenfalls musste unser Magister, der am päpstlichen Hofe durch seinen *Tractatus contra hereticos negantes emunitatem et iurisdictionem sancte Ecclesie* gewiss noch in guter Erinnerung stand, der Bischofsversammlung von Speyer für eine solche Legation besonders geeignet erscheinen. Möglich wäre auch, dass Provinzial Hermann an sich zur Regelung von Angelegenheiten seiner Ordensprovinz an den päpstlichen Hof reiste, dass er aber unterwegs von Bischof Ulrich für die Mitwirkung an dem Vermittlungsversuch gewonnen wurde.

Will man den Speyerer Vermittlungsversuch und die Haltung der daran beteiligten Bischöfe und Gesandten gerecht beurteilen, so darf man nicht übersehen, dass durchaus nicht alle Teilnehmer an der Bischofsversammlung in den vorausgehenden Jahren als Parteigänger Kaiser Ludwigs bezeichnet werden können. Im Gegenteil, die Bischöfe Lupold von Bamberg, Berthold von Strassburg, Ulrich von Chur, Otto von Würzburg und Johannes von Basel stehen bis dahin eindeutig auf Seiten des Papstes [213]). Darum ist es aber auch unberechtigt, in der blossen Teilnahme dieser Bischöfe an dem Speyerer Vermittlungsversuch eine Parteinahme für den Kaiser sehen zu wollen [214]). Und ebenso voreilig wäre es, wenn man aus der Tat-

nus de Westfalia ordinis sancti Augustini novus doctor in theologia ». — STENGEL *l. c.* Nr. 532, 3.

[213]) C. MÜLLER, *Der Kampf Ludwig des Baiern mit der Römischen Curie* II, Tübingen 1880, 101-107, 115-119 und A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* V, Leipzig 1911, 550 Anm. 3. — Zur Haltung des Ulrich von Chur siehe auch MATHIAS VON NEUENBURG, *Gesta Bertholdi Episcopi Argentinensis*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum* N. S. IV, 507f; ferner *Anal. Aug.* IX, 448f. und Fr. ROTH, *Nikolaus von Laun*, *Augustiniana* 5 (1955) 288-295, S. 292. Zur Haltung Ottos von Würzburg vgl. J. HETZENECKER, *Studien zur Reichs- und Kirchenpolitik des Würzburger Hochstifts in den Zeiten Kaiser Ludwigs des Bayern*, Augsburg 1901, vor allem 33-37. Zur Haltung des Bischofs Johannes von Basel siehe: J. B. VILLINGER, *Das Bistum Basel zur Zeit Johannes' XXII., Benedikts XII. und Klemens' VI.*, Rom 1939, vor allem 67-90.

[214]) Dies tat C. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der Römischen Curie* II, Tübingen 1880, 56ff., 106f. und 119. — Seine Behauptung, dass die Bischöfe sich in Speyer auch verabredet hätten, bei Ablehnung des Vermittlungsversuchs durch die Kurie das Interdikt in ihren Diözesen nicht mehr beachten zu wollen, entbehrt in den Urkunden jeder Unterlage. Selbst das gewiss zu seinen Gunsten gefärbte Schreiben Ludwigs vom 19. September 1338 an die Stadt Münster im Elsass weiss nur von einer derartigen Abmachung mit Bischof Bert-

sache, dass Hermann sich an der Gesandtschaft beteiligte, den Schluss ziehen wollte, er habe damals in seiner Haltung eine Schwenkung vollzogen und sei zu einem Anhänger Ludwigs geworden [215]). Wenn auch nicht allen, so ging es doch vielen Teilnehmern an der Vermittlungsaktion offenbar nur darum, ihrem Volk und der deutschen Kirche Frieden und kirchliche Ordnung wieder zu schenken.

Die Abreise der Gesandten verzögerte sich erheblich [216]). Es war mittlerweile Sommer geworden. Am Pfingstfest des Jahres fand in Siena das Generalkapitel des Augustinerordens statt, auf dem der bisherige General, Magister Wilhelm von Cremona, der nun schon seit zwölf Jahren im Amte war, erneut von den Kapitularen bestätigt wurde [217]). Provinzial Hermann war dieses Mal durch den übernommenen Auftrag verhindert, auf dem Kapitel zu erscheinen. Nur der Definitor der thüringisch-sächsischen Provinz, Jordan von Sachsen, hat daran teilgenommen [218]).

Wenige Tage später, am Mittwoch nach Pfingsten um die dritte Stunde, traf Hermann von Schildesche mit den zwei anderen Gesandten in Avignon ein. Am folgenden Tage übergaben sie dem Papst und den Kardinälen « in camera papae » ihre Schreiben [219]). Nach dem Bericht, den Bischof Johannes von Verden am 9. Juni in einem persönlichen Brief an den Kaplan Ditmar des Erzbischofs Baldewin von Trier sandte, war die Aufnahme durch Papst Benedikt XII. sehr ungnädig. Schon bei diesem ersten Zusammentreffen und abermals am folgenden Tage im Kardinalskollegium hätte sich der Papst sehr erzürnt und geäussert, die Bischöfe, welche jene gesandt hatten, seien Gesinnungsgenossen Ludwigs und wollten verwegen als Richter über die Römische Kirche auftreten ; er werde lieber sterben, als Ludwig in Gnaden aufnehmen, wenn er nicht

hold von Strassburg zu berichten. — J. D. SCHOEPLINUS, *Alsatia... diplomatica* II, Mannheim 1775, 159f.

[215]) Vgl. Fr. ROTH, *Nikolaus von Laun*, *Augustiniana* 5 (1955) 288-295, S. 292f.

[216]) Vgl. K. HÖHLBAUM, *Der Kurverein von Rense im Jahre 1338*, *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, philol.-hist. Klasse N. F. VII, 3, 55f.

[217]) Die Akten des Kapitels sind abgedruckt *Anal. Aug.* IV, 177ff.

[218]) « fr. Jordanus de Madaborch ». — *Anal. Aug.* IV, 177 Anm. 3. — Mit W. HÜMPFNER (*Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, XV) glauben wir, dass es sich bei diesem Augustiner nur um Jordan von Sachsen handeln kann.

[219]) E. E. H. STENGEL, *Nova Alamanniae* I, Berlin 1921, Nr. 531.

vorher aller seiner Rechte, seines Standes und seiner Ehre entsage [220]). Demnach wäre es der Vorbehalt Ludwigs gewesen, der den Papst so sehr verstimmte. Trotzdem hätten die Gesandten im Namen der deutschen Bischöfe — vielleicht auch, wie der Schreiber angibt, gedrängt von einigen Kardinälen, die nach den einträglichen Legationsgeldern hungerten — nunmehr den Wunsch geäussert, der Papst solle zwei Kardinäle nach Deutschland entsenden, worauf Benedikt erwidert habe : Er wolle die Kardinäle nicht an Bären und Löwen ausliefern [221]). So der Bericht des Bischofs Johannes von Verden.

Anders als dieses Privatschreiben, das nicht gerade den Eindruck sachlicher Berichterstattung macht, betont die Chronik des zeitgenössischen Mathias von Neuenburg, dass die Gesandten von Benedikt XII. « gütig » aufgenommen wurden. Wenig glaubhaft erscheint freilich sein weiterer Bericht, der Papst habe sich ihnen gegenüber unter Tränen beklagt, dass der französische König ihm gedroht habe, er werde, falls der Bayer gegen seinen Willen losgesprochen würde, mit Benedikt schlimmer verfahren, als die französischen Könige ehedem mit Bonifaz VIII. [222]).

Vielleicht erklärt sich die zwiespältige Berichterstattung der Chronisten daraus, dass der Papst zwar den Gesandten gegenüber seinen Unwillen zu beherrschen wusste, zumal sich diese bisher durch treupäpstliche Gesinnung ausgezeichnet und, wie er wohl erkennen konnte, aus besten Beweggründen die schwierige Gesandtschaft übernommen hatten, dass er dagegen im Kreise seiner Vertrauten und Kardinäle seiner Verstimmung über die Haltung des Erzbischofs Heinrich von Mainz offen Ausdruck gab [223]). Denn gerade die Tatsache, dass der Vermittlungsversuch vom Mainzer Erzbischof Heinrich von Virneburg geleitet war, liess ihn in den Augen des Papstes, wie sein Antwortschreiben klar beweist, von vorneherein verdächtig und missfällig erscheinen.

Am 7. Juni hatten die drei Gesandten den offiziellen Bescheid

[220]) STENGEL *l. c.* Nr. 532, 3.

[221]) *l. c.* Nr. 532, 4.

[222]) MATHIAS VON NEUENBURG, *Chronica* in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum* N. S. IV, 149.

[223]) Jedenfalls erscheint es unberechtigt, wenn A. HAUCK (*Kirchengeschichte Deutschlands* V, Leipzig 1911, 550 Anm. 3) den Bericht des Mathias als tendenziös ablehnt und die Berichterstattung des Bischofs von Verden als objektiv und völlig zuverlässig betrachtet.

Benedikts XII. zwar noch nicht in Händen ; doch war von Seiten einiger Kurialen bereits verlautet, dass keine gute Antwort zu erhoffen sei [224]).

Dieser Aufenthalt in Avignon im Juni 1338 ist übrigens der einzige Besuch Hermanns am päpstlichen Hofe, der uns urkundlich sicher bezeugt ist, wenn auch die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass er schon vorher ein- oder mehrmals in der Rhonestadt war. Bei einem solchen Aufenthalt mag es gewesen sein, dass Hermann in nähere Fühlung zu Kardinal Petrus Bertrandi d. Ae. trat. Dieser Bischof von Autun — nach seiner Bischofsstadt auch « Aeduensis » beigenannt — war 1331 von Papst Johannes XXII. zum Kardinalpriester von der Titelkirche St. Clemens erhoben worden [225]). Unser Augustiner genoss — auch noch in späteren Lebensjahren — das besondere Wohlwollen dieses Kirchenfürsten. Ja, wie der Chronist der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz P. Antonin Höhn im 18. Jahrhundert berichtet, vermachte Kardinal Petrus aus Verehrung für Magister Hermann dem Augustinerkloster zu Würzburg, wo Hermann von ca. 1340 ab seinen ständigen Wohnsitz hatte, eine grössere Summe Geldes. Wie es scheint, handelte es sich um hundert Gulden [226]). Mit ihnen konnten im Würzburger Kloster eine Infirmerie, eine Bibliothek und eine neue Küche erbaut werden [227]). Der Konvent seinerseits übernahm damit die Verpflichtung, für den am 24. Juni 1348 in Avignon verstorbenen Kirchenfürsten am 9. Juli jeden Jahres einen Jahrtag mit Vigil und Seelenamt zu halten [228]).

[224]) Stengel *l. c.* Nr. 531. — Auch am 9. Juni stand die Antwort noch aus (Stengel *l. c.* Nr. 532, 6).

[225]) Vgl. C. Eubel, *Hierarchia Catholica medii aevi* I, Münster 1898, 15, 39 und 71.

[226]) Diese Summe wird als Stiftungskapital des im Augustinerkloster Würzburg zu haltenden Jahrtags angegeben. — Siehe übernächste Anmerkung.

[227]) A. Höhn, *Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae Ordinis FF. Eremitarum S. P. Augustini*, Würzburg 1744, 61. — Höhn stützt seine Angabe auf einen alten « Liber anniversariorum » des Klosters, der aber nicht erhalten geblieben ist. Auch schreibt er fälschlich « Petrus Eduardus » statt « Petrus Eduensis ».

[228]) So nach einem Verzeichnis der « Anniversaria et memoriae celebrandae a fratribus Eremitis D. Augustini Herbipolen. » aus dem beginnenden 17. Jahrhundert in der Handschrift der Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. f. 264, fol. 312r-323v. Auf fol. 317v findet sich hier der Eintrag: « Julius... 9: Vigil. et anniversar. Illmi. et Rmi. Dni. Petri Eduensis, S. R. E. Cardinalis. Recept. 100 floren. ». Bei der Reduktion der Messverpflichtungen des Klosters im Jahre 1622

In Avignon war es wohl auch, wo unser Augustinermagister, wie er in seinem « Speculum manuale sacerdotum » erzählt, die Bekanntschaft von armenischen Priestern machte und sich von ihnen über die armenische Messliturgie berichten liess [229]). Nach Italien und Rom ist Hermann anscheinend nie gekommen [230]). Es mag sich dies daraus erklären, dass sein Ordensleben ganz in die Zeit des Avignonesischen Exils des Päpste fällt.

Die endgültige Antwort des Papstes, die er den Gesandten vor dem 24. Juni [231]) mündlich und schriftlich erteilt haben muss, hatte folgenden Inhalt : Sie begann mit der Feststellung, dass die Gesandten vom Papst mit gewohnter Güte aufgenommen worden seien. Dann betont Benedikt XII. seine beständige Bereitschaft zur Aussöhnung, wie er sie bei früheren Verhandlungen schon bewiesen habe. Eine Sache von solcher Wichtigkeit könne freilich nicht durch Bischöfe, weit entfernt vom päpstlichen Hofe, verhandelt werden. Deshalb sollten Ludwig und die Kurfürsten Gesandte nach Avignon schicken. Entschieden verwahrt sich der Papst dagegen, jemals eine Minderung der Rechte des deutschen Königs oder des Römischen Reiches angestrebt zu haben ; im Gegenteil sei er nur bemüht gewesen, sie zu schützen. Ludwig selbst sei nicht rechtens König und Kaiser. Die wichtige Angelegenheit könne auch nicht durch Kardinallegaten, sondern nur vom Papst selbst entschieden werden. Dem Erzbischof Heinrich von Mainz zu schreiben, lehnt Benedikt ab, da er ihn als « infidelis, rebellis et excommunicatus » betrachten müsse, der seinen Eid gebrochen, sich mit Ludwig verbündet und sich in jeder Weise undankbar gezeigt habe. Die Gesandten sollten ihm mitteilen, dass er — der Papst — alle Bestätigungen von Wahlen und Pfründenprovisionen, die an sich dem Erzbischof zustünden,

wurde dieser Jahrtag auf den 10. Juli verschoben und mit dem an diesem Tage fälligen Jahrtag für den Würzburger Domherrn Albert von Hesseburg zusammengelegt (ebenda fol. 304r).

[229]) *Speculum manuale sacerdotum*, Trier 1481 (Hain 14523), fol. 8r.

[230]) Verum est tamen, quod non omnes terre, in quibus fui, utuntur comparacionis nomine circa missam..., quia in thuringia, westvalia, saxonia, marcha, colonia, barbancia et terris vicinis, similiter parysius et in francia dicitur..., — so schreibt er um 1342 in seinem Traktat *Contra Leonistas seu Pauperes de Lugduno et eorum sequaces* (Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 23r-v). — Selbst wenn man bezweifelt, ob diese Aufzählung Vollständigkeit anstrebt, so ist doch das Fehlen von Rom und Italien auffallend.

[231]) R. MOELLER, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin 1914, 115.

sich selbst unter der Strafe der Nichtigkeit reserviert habe. Ludwig dem Bayern aber sollten die Gesandten melden, dass seine Kriegsrüstungen gegen Frankreich ein wesentliches Hindernis für die Aussöhnung bedeuteten [232]).

Aufs Ganze gesehen war also die Stellungnahme des Papstes zu dem Vermittlungsvorschlag der deutschen Bischöfe eine schroffe Absage. Und wie die Botschaft an den Kaiser im Schlussatz des päpstlichen Antwortschreibens klar erkennen lässt, trug daran die starke Bindung Benedikts XII. an den französischen König und seine politischen Interessen nicht die geringste Schuld [233]).

Nach dem vollständigen Misslingen ihrer Mission machten sich die Gesandten unverzüglich, jedenfalls noch vor dem 1. Juli, auf den Rückweg [234]). Auf Veranlassung des Papstes erhielten sie von dem Dauphin Humbert II. ein Geleite durch die Berge bis nach Lausanne [235]).

Dass unser Augustiner-Provinzial während der folgenden Jahre in dem Ringen zwischen Papst und Kaiser eine andere Haltung als zuvor eingenommen und zur kaiserlichen Partei übergetreten wäre, ist nirgends bezeugt. Auch berichten die Urkunden nichts davon, dass die Klöster seiner Provinz das Interdikt in Zukunft nicht mehr beobachtet und wie manche Klöster anderer Orden — mehr oder weniger aus Furcht und Zwang — wieder öffentlichen Gottesdienst gehalten hätten. Tatsache ist freilich, dass Kaiser Ludwig am 11. November 1339 in Speyer den deutschen Augustinern einen Schutzbrief

[232]) H. V. SAUERLAND, *Urkundenregesten zur Geschichte der Rheinlande* II, Bonn 1903, Nr. 2339 und E. E. H. STENGEL, *Nova Alamanniae* I, Berlin 1921, Nr. 540.

[233]) Zu dem starken Einwirken der Politik des französischen Königs auf Papst Benedikt XII. siehe auch Fr. BOCK, *Die Prokuratorien Kaiser Ludwigs IV. an Papst Benedikt XII., Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 25 (1934) 251-291. — Auch Mathias von Neuenburg bezeichnet in seiner *Chronica* die Furcht vor dem französischen König als bestimmenden Beweggrund für die Absage des Papstes. — MATHIAS VON NEUENBURG, *Chronica* in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum* N. S. IV, 149 und 179. — Doch wird man mit Fr. Pelster bezweifeln dürfen, ob dies das ausschlaggebende Motiv für den Papst war. — Vgl. Fr. PELSTER, *Die zweite Rede Markwarts von Randeck für die Aussöhnung des Papstes mit Ludwig dem Bayern, Historisches Jahrbuch* 1940, 88-114, S. 106ff.

[234]) R. MOELLER, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin 1914, 115. — Vgl. MATHIAS VON NEUENBURG *l. c.* 179.

[235]) MATHIAS VON NEUENBURG *l. c.* 149.

ausstellte, der uns in einer Original-Ausfertigung im Augustinerkloster Regensburg erhalten geblieben ist. Unter Bezugnahme auf eine Bulle Papst Alexanders IV., die man ihm vorgelegt hatte, bestätigte er ihnen das Recht, liegende und bewegliche Güter zu erwerben und zu besitzen und nahm ihre Klöster unter den Schutz des Reiches [236]). Wer diesen Brief von Ludwig erbeten hat, ist unbekannt [237]). Das Provinzial Hermann dabei mitwirkte, ist nicht nachweisbar und kaum anzunehmen [238]). Ueberhaupt wird man die Bedeutung dieses Schreibens für die Beurteilung der damaligen Stellung der deutschen Augustiner zu Ludwig nicht überschätzen dürfen [239]). Selbst angenommen, dass einer oder mehrere der deutschen Augustiner-Provinziale sich um die Ausstellung des kaiserlichen Schreibens bemüht hätten, so bleibt doch sehr fraglich, ob sie sich dadurch in dem kirchenpolitischen Streit als Anhänger Ludwigs erklären oder nicht vielmehr bloss ihre Klöster vor den Gewalttätigkeiten des Kaisers und seiner Anhänger schützen wollten [240]). Wenn es in dem kaiserlichen Schreiben heisst, dass Ludwig gegen den Augustinerorden « besondere Gnade und Gunst » hege, so klingt dies doch wohl zu formelhaft, als dass man daraus einen Rückschluss auf eine allgemeine Kaiserfreundlichkeit der damaligen deutschen Augustiner ziehen könnte [241]).

[236]) Siehe unsere Beilagen. — Vgl. auch *Reg. boic.* VII, 263.

[237]) Man könnte an den Prior des Speyerer Augustinerklosters denken. Dass sich das Augustinerkloster von Speyer hinsichtlich der Nichtbeachtung des Interdikts damals — gleich den Minoriten — den Anordnungen des kaiserlich gesinnten Bischofs Gerhard von Ehrenberg fügte, ist auf Grund zweier Urkunden vom 3. Mai 1339 und 20. April 1350 als wahrscheinlich anzusehen. — Vgl. C. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der Römischen Curie* II, Tübingen 1880, 108 Anm. 7.

[238]) Denn Provinzial Hermann weilte wenige Tage vorher — am 31. Oktober 1339 — noch in Erfurt. — Vgl. A. OVERMANN, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* III, Magdeburg 1934, Nr. 29.

[239]) Das tut offensichtlich C. MÜLLER *l. c.* II, 91f.

[240]) Zu den Gewaltakten, mit denen Ludwig und seine Anhänger die Nichtbeobachtung des Interdikts da und dort zu erzwingen suchten, siehe C. MÜLLER *l. c.* II, 95f.

[241]) Allenfalls mochte der Kaiser dabei an das Vertrauensverhältnis denken, das ihn mit seinem Beichtvater, dem Prior des Augustinerklosters München Konrad Tattendorfer, verband, der — im Gegensatz selbst zu vielen Augustinerklöstern der bayerischen Provinz — sich von Anfang an ganz auf seine Seite gestellt hatte. — Vgl. dazu Fr. ROTH, *Nikolaus von Laun*, *Augustiniana* 5 (1955) 288-95, S. 290ff. und J. HEMMERLE, *Geschichte des Augustinerklosters in München*, München-Pasing 1956, 9f.

c) *Wieder in seiner Ordensprovinz.*

Hermann von Schildesche kehrte nach dem Fehlschlagen seiner Avignoneser Gesandtschaft anscheinend auf dem kürzesten Weg in seine Ordensprovinz zurück. Bereits in der ersten Juliwoche treffen wir ihn beim Würzburger Bischof Otto von Wolfskeel, jenem Bischof, zu dem er bald in sehr enge Fühlung treten sollte. Der tatkräftige Fürst und Bischof, dessen Regierungszeit zu den glänzesten des mittelalterlichen Würzburg gehört, mochte von dem Augustiner-Provinzial schon viel gehört oder ihn gar auf dem Speyerer Bischofstag persönlich kennengelernt haben. Hermann kam, um dem Bischof für die Augustinerklöster in Würzburg, Münnerstadt, Schmalkalden und Windsheim, die alle zum Würzburger Sprengel gehörten, die Liste der Ordenspriester vorzulegen, die für das Beichthören und die Predigt in Frage kamen. Aus dem Bestätigungsschreiben des Bischofs kann man aber auch entnehmen, dass der Provinzial Klagen seiner Mitbrüder über manche Beeinträchtigung ihrer seelsorgerlichen Wirksamkeit von Seiten mancher Pfarrgeistlichen unterbreitet haben muss.

Derartige Klagen waren an sich nicht neu. Aus ganz ähnlichem Anlass hatte, wie oben schon erwähnt, am 18. April 1317 Papst Johannes XXII. auf Wunsch des Ordens mit der Bulle « Etsi quibuslibet religiosis » eine Anzahl Bischöfe als Schützer der Augustiner und ihrer kirchlichen Freiheiten aufgestellt, darunter auch den Bischof von Würzburg [242]). Bereits im folgenden Jahr, am 25. Juli 1318, hatte der Würzburger Bischof Gottfried von Hohenlohe einen entsprechenden Schutzbrief für die Augustiner seiner Diözese ausgestellt [243]). Und wenige Jahre später, am 9. Juli 1326, hatte sich Bischof Wolfram von Grumbach energisch gegen Pfarrgeistliche wenden müssen, die die Gültigkeit der Beichten ihrer Pfarrkinder bei den Augustinern von der pfarrlichen Genehmigung abhängig machen und diese Auffassung in ihren Pfarreien mit Exkommunikation und Sakramentenverweigerung durchzusetzen suchten [244]). Nun scheint es erneut vorgekommen zu sein, dass Pfarrgeistliche

[242]) Urkunde Nr. 26 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner zu Würzburg.

[243]) Urkunde Nr. 27 des gleichen Archivs.

[244]) Urkunde Nr. 29 des gleichen Archivs. — Vgl. auch Cl. STROICK, *Heinrich von Friemar*, Freiburg i. Br. 1954, 40ff.

den Ordenspriestern trotz der bischöflichen Bestätigung [245]) das Predigen und Beichthören, ja sogar das Zelebrieren in ihren Pfarreien verweigerten.

Das Schreiben, welches Bischof Otto auf die Vorstellungen des Provinzials hin am 8. Juli 1338 für seine Pröpste, Dekane, Erzpriester, Pfarrer und deren Stellvertreter herausgab, zeugt von Hochschätzung für die Arbeit des Ordens in seiner Diözese. Eingangs bestätigt er die ihm vorgeschlagenen Prediger und Beichtväter der Augustiner. Sodann befiehlt er als « conservator et iudex privilegiorum, iurium et libertatum fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini per provinciam Thuringie et Saxonie » dem Diözesanklerus im heiligen Gehorsam und unter Androhung kirchlicher Strafen, die Augustiner in ihren Pfarreien zur Predigt und zum Beichthören zuzulassen und ihnen auch das Messelesen und Almosensammeln zu gestatten. Er rühmt an den Augustinern die willige Hilfsbereitschaft, welche sie ihm und seinen Vorgängern, ja dem gesamten Klerus gegenüber jederzeit gezeigt hätten. Sie besässen daher sein besonderes Wohlwollen, so dass er sie von Herzen empfehle. Er bestätigt ihnen schliesslich die Gnaden und Ablässe, die sie von seinen Vorgängern, zumal von Bischof Wolfram erhalten hatten, und verleiht einen Ablass von 40 Tagen allen Gläubigen, die nach reumütiger Beichte den Augustinern ein Almosen oder eine Spende für ihre Kirchen geben, andächtig ihre Predigten hören oder ihre Kirchen an Sonn- und Feiertagen und während der Festoktaven in frommer Absicht besuchen würden [246]).

Die Persönlichkeit unseres Augustinermagisters muss schon anlässlich dieser Begegnung bei Bischof Otto einen sehr günstigen Eindruck erweckt haben. Vielleicht erhielt Otto damals die erste Anregung, sich die wertvolle Hilfe dieses vorbildlichen und gelehrten Ordenspriesters für sein Bistum zu sichern.

Mit dem gleichen Anliegen, welches Provinzial Hermann 1338 nach Würzburg geführt hatte, wandte er sich — persönlich oder durch Beauftragte — im Sommer des folgenden Jahres an den Erz-

[245]) Dass eine solche auch schon vor dem Jahr 1338 eingeholt zu werden pflegte, zeigt Urkunde Nr. 27 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner vom Jahre 1318. Auch der damalige Provinzial der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz Heinrich von Friemar d. J. hatte um Bestätigung der Beichtväter und Prediger des Ordens nachgesucht und sie erhalten.

[246]) Urkunde Nr. 30 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner zu Würzburg. — Siehe Beilagen.

bischof Heinrich von Mainz, der damals gerade in Erbach weilte. Auch der Mainzer Oberhirte war am 18. April 1317 von Papst Johannes XXII. mit dem Schutz der thüringisch-sächsischen Augustiner beauftragt worden [247]). Gehörten doch nicht weniger als acht mitteldeutsche Konvente der Ordensprovinz zum Mainzer Sprengel, nämlich die Klöster von Erfurt, Gotha, Eschwege, Nordhausen, Alsfeld in Hessen, Neustadt a. d. Orla, Langensalza und Einbeck [248]). Erzbischof Heinrich gab daraufhin am 5. Juli 1339 an den Klerus seines Bistums ein Schreiben heraus. Mit ziemlich den gleichen Worten wie Bischof Otto im Jahre zuvor empfahl er den Geistlichen der Erzdiözese Mainz die vom Provinzial vorgeschlagenen Beichtväter und Prediger der Augustiner und trug dem Diözesanklerus in Kraft des heiligen Gehorsams und unter Androhung von Strafen auf, die erwähnten Ordensleute in den Pfarreien zum Messelesen, Predigen, Beichthören und Almosensammeln anstandslos zuzulassen. Auch er bestätigte den Augustinern alle Gnaden und Ablässe, die sie von Seiten seiner Vorgänger, zumal vom letzten Erzbischof Matthias von Bucheck, empfangen hatten und verlieh den Gläubigen, die nach wahrer Busse und Beichte den Augustinern Almosen geben, ihre Predigten hören und an bestimmten Tagen ihre Kirchen besuchen würden, einen Ablass von 40 Tagen [249]).

Noch ein letzes Mal begegnen wir Hermann von Schildesche als Provinzial und zwar in einer Urkunde vom 31. Oktober des gleichen Jahres 1339. Er befand sich damals — offenbar aus Anlass einer Visitation — im Augustinerkloster zu Erfurt. An diesem Tag nun verpflichtete sich der dortige Konvent in Gegenwart des Provinzials, gewisse Einkünfte des Klosters für die Bedürfnisse der Krankenabteilung und der Sakristei zu reservieren. Als erster Siegler hat Magister Hermann das Siegel des Provinzials der thüringisch-sächsischen Provinz an die Urkunde geheftet [250]). Nach ihm siegelte

[247]) Zwei beglaubigte Kopien dieses päpstlichen Auftrags, gerichtet an die Erzbischöfe von Mainz, Köln und Magdeburg, befinden sich im Provinzarchiv der deutschen Augustiner als Urkunden Nrr. 71 und 107.

[248]) Vgl. Urkunde vom 5. Juli 1339, abgedruckt bei A. OVERMANN, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* III, Magdeburg 1934, Nr. 26.

[249]) *l. c.*

[250]) Vom Siegel Magister Hermanns sind Reste erhalten, die uns der Direktor des Landes-Hauptarchivs von Sachsen-Anhalt, wie folgt, beschreibt: « Im Oberteil des grünen, spitzovalen Wachssiegels ist in einer gotischen Doppelnische die Muttergottes... zu erkennen, ... darunter zwei Spitzbogen. Die Mitte und die rechte

Magister Heinrich von Friemar d. Ae. Es ist die letzte Urkunde, in der dieser bezeugt ist. Im Jahre darauf, am 18. Oktober 1340, ist der Hochbetagte gestorben [251]). Als drittes und viertes Siegel hängen an der Urkunde die des Priors und des Konventes von Erfurt [252]).

Wann und wo das Provinzialkapitel stattfand, das unseren Magister von der Bürde und Verantwortung des Provinzialats befreite, lässt sich nicht mehr feststellen. Auch der Name seines unmittelbaren Nachfolgers ist in den Urkunden nicht erhalten geblieben [253]). feld und zwar in einem der südlichsten Konvente seiner ausge-

12. Hermann von Schildesche in Würzburg

a) *Uebersiedelung nach Franken.*

In den kommenden Jahren nach Ablauf seiner Amtszeit als Provinzial treffen wir Magister Hermann auf einem neuen Wirkungs-

Seite des Siegels sind nicht mehr erhalten. In der unteren Spitze ist noch eine nach links gewendete Figur zu erkennen. Die Legende ist stark zerstört ». Offenbar handelt es sich um das damalige Siegel des Provinzials der thüringisch-sächsischen Provinz, welches uns auch an den Urkunden Nr. 23, II vom 12. Juni 1304 und Nr. 35, I vom 8. März 1349 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner in Resten erhalten ist. Nach einem sehr gut erhaltenen Abdruck an einer Urkunde des Augustinerklosters Himmelpforten vom Jahre 1430 wurde das Siegel durch E. Jacobs (*Urkundenbuch der Deutschordens-Commende Langeln und der Klöster Himmelpforten und Waterler*, Halle 1882, 560 Nr. 14) abgebildet und beschrieben. Das spitzovale, 56 mm hohe Wachssiegel zeigt einen gotischen Aufbau. Oben in einer Nische, zu deren Seiten spitzbogige Phialen stehen, befindet sich Maria mit dem Kind ; darunter eine Doppelnische mit den heiligen Katharina und Barbara. Zu beiden Seiten wieder spitzbogige Phialen. Zu unterst in einem etwas gewölbten, gotischen Bogen linksgekehrt der betende Inhaber des Siegels. Die Umschrift lautet: « S. PVICIAL. PVICIE. THURIG. E(T) [SAX]ON. ORD. FRM. STI. AVGVST. ».

[251]) Vgl. Cl. Stroick, *Heinrich von Friemar*, Freiburg i. Br. 1954, 19.

[252]) Urkunde des Landeshauptarchivs von Sachsen-Anhalt in Magdeburg « Erfurt Nachtrag Nr. 103 ». — Vgl. auch A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster* III, Magdeburg 1934, Nr. 29. — Die bei Overmann nicht mitgeteilte Sieglerzeile lautet: « In quorum omnium robur et euidenciam presentem litteram sigillo Reuerendi magistri hermani, patris nostri prouincialis, et magistri henrici de vrimaria una cum sigillo prioris et conuentus facimus communiri ».

[253]) Vielleicht war Jordan von Sachsen der nächste Provinzial. — Vgl. W. Hümpfner in: *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, XV. Erst in einer Urkunde vom 3. Januar 1344 wird wieder ein Provinzial namens fr. Arnoldus erwähnt. — A. Huyskens, *Die Klöster der Landschaft an der Werra*, Marburg 1916, Nr. 533.

dehnten Ordensprovinz, im Augustinerkloster Würzburg, wo er schon als Provinzial so manches Mal geweilt haben wird.

Das Würzburger Augustinerkloster zählte zu den ältesten und bedeutendsten der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz [254]). Es war noch unter dem ersten deutschen Provinzial Guido im Jahre 1262 gegründet worden [255]). In verhältnismässig kurzer Zeit hatten die Augustiner genügend Grund und Boden erworben, um ein geräumiges Kloster mit einer grossen Kirche zu errichten, die im Jahre 1303 eingeweiht wurde [256]). Die Zahl der Insassen des Klosters während des Mittelalters wird man auf wenigstens dreissig bis vierzig ansetzen müssen, von denen wohl gegen die Hälfte Ordenspriester waren [257]). Welche Bedeutung der Konvent im vierzehnten Jahrhundert besass, erhellt aus der Tatsache, dass im Jahre 1391 in seinen Mauern ein Generalkapitel des gesamten Augustinerordens abgehalten werden konnte [258]).

Durch eifrige Seelsorgstätigkeit und ein gutes Ordensleben erwarb sich der Konvent schnell das Vertrauen der Bevölkerung und das Wohlwollen der Fürstbischöfe. Bezeichnend für die Stellung der Bischöfe zu den Augustinern ist die Tatsache, dass schon in den siebziger Jahren des dreizehnten Jahrhunderts ein Augustiner fr. Incelerius, Titularbischof von Budua in Dalmatien, als Weihbischof im Würzburger Bistum tätig war [259]). Im vierzehnten Jahrhundert gingen

[254]) Mit den Konventen von Magdeburg, Erfurt und Osnabrück wird es in einer Urkunde vom 18. Mai 1320 als besonders grosser Konvent der Provinz gekennzeichnet. — Siehe oben Anm. 61.

[255]) Die Gründungserlaubnis des Bischofs Iringus von Würzburg, datiert vom 23. Dezember 1262, findet sich inseriert in Urkunde Nr. 8 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner zu Würzburg vom 14. Mai 1263.

[256]) Vgl. J. BAIER, *Geschichte des alten Augustinerklosters Würzburg*, Würzburg 1895, 16-21.

[257]) Diese Schätzung stützt sich auf eine Urkunde vom Jahre 1457, durch die sich der Würzburger Konvent zur Beobachtung der strengen Observanz verpflichtete. Die Urkunde bezeugt ausser dem Prior die Namen von 18 Konventsmitgliedern. Wenn man neben diesen stimmberechtigten Mitgliedern des Konventskapitels noch eine entsprechende Zahl von Laienbrüdern und in der Ausbildung befindlichen jüngeren Leuten berücksichtigt, dürfte die angegebene Zahl von 30-40 kaum zu hoch gegriffen sein. — Vgl. *Urkundenbuch der Benediktinerabtei St. Stephan in Würzburg* II, bearbeitet von G. SCHRÖTTER, Würzburg 1932, Nr. 746.

[258]) Die Kapitelsakten siehe in *Anal. Aug.* V, 98ff.

[259]) Vgl. P. KELLER, *Index Episcoporum Ord. Erem. S. Augustini Germanorum*, Münnerstadt 1876, 17ff. — Siehe auch W. ENGEL, *Siegel und Grabmal des Würzburger Weihbischofs Inzelerius*, in: *Altfränkische Bilder* 55 (1956) 1-2.

aus dem Würzburger Konvent selbst zwei Weihbischöfe hervor : fr. Bertholdus, der zuerst im Todesjahr unseres Magisters 1357 als Weihbischof von Würzburg und Titularbischof von Cygana in Iberien bezeugt ist, und fr. Johannes von Karlstadt, Titularbischof von Tycopolis in Armenien, der fast fünfundzwanzig Jahre lang — 1389 bis 1413 — als Weihbischof in Würzburg wirkte [260]).

Hermann von Schildesche mochte an fünfzig Jahre alt sein, als er um 1340 nach Würzburg übersiedelte [261]). Unbekannt ist der Anlass, der ihn nach Würzburg führte. Auch weiss man nicht, ob er sich selbst diesen Wohnsitz wählte, ein Recht, welches der Orden den Magistern der Theologie eingeräumt hatte [262]), oder ob er von seinen Oberen dorthin gesandt wurde. Sicher kam er nicht, um im dortigen Konvent das Amt des Priors zu übernehmen. Die Annahme J. Baiers, Hermann sei in Würzburg auch Prior gewesen, entbehrt aller Unterlagen [263]). Er kam auch nicht, um ein Generalstudium seines Ordens zu leiten, wie einst in Magdeburg ; denn im Würzburger Konvent bestand ein solches nicht [264]). Wenn somit dem um seine Provinz hochverdienten Augustiner anscheinend kein wichtiges Amt im Kloster selbst zugedacht war, so lässt gerade dieser Umstand vermuten, dass schon für seine Uebersiedelung nach Würzburg

[260]) Keller *l.* c. 19f.

[261]) Das genaue Datum ist nicht bekannt. Doch muss die Uebersiedelung schon geraume Zeit vor dem Frühjahr 1342 stattgefunden haben, da Hermann den damals verurteilten Magister Konrad Hager (siehe unten) als « meum olim scolasticum auditorem » bezeichnet (Prolog zu seinem Traktat « *Contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces* », Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 16v). Dies setzt voraus, dass unser Augustiner schon vor längerer Zeit seine Lehrkanzel in Würzburg aufgeschlagen hatte.

[262]) Vgl. die Bestimmung des Generalkapitels von Florenz 1326, nach der Magistri, die keine Vorlesungen zu halten hatten, sich einen Konvent innerhalb ihrer Heimatprovinz wählen durften, an dem sich kein Generalstudium befand. — *Anal. Aug.* IV, 10.

[263]) Vgl. J. Baier, *Geschichte des alten Augustinerklosters Würzburg*, Würzburg 1895, 90. — Nur der Name *eines* Priors aus jenen Jahren, in denen Hermann in Würzburg weilte, ist auf uns gekommen: « fr. Henricus de eugis ». — Urkunde Nr. 35, I des Provinzarchivs der deutschen Augustiner zu Würzburg.

[264]) Allerdings sind eine Anzahl Lektoren während des ganzen Mittelalters bezeugt. — Vgl. A. Zumkeller, *Das Historische Archiv der Deutschen Augustinerprovinz*, *Augustiniana* 6 (1956) 537-601, vor allem 569ff. — Daher wäre denkbar, dass im Konvent ein « studium provinciale » bestand. Zu dieser Art Studienhaus vgl. A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzburg 1941, 50f.

ausserklösterliche Aufgaben massgebend waren. Vielleicht war schon eine Einladung des Würzburger Fürstbischofs Otto vorausgegangen, der ihm jene wichtige Stellung in seinem Bistum übertragen wollte, in der wir unseren Magister in den kommenden Jahren bezeugt finden.

b) *Lehrtätigkeit « apud venerandam herbipolensem ecclesiam ».*

Magister Hermann schildert seinen Würzburger Wirkungskreis um das Jahr 1343 mit den kurzen, aber vielsagenden Worten : Es sei seine Aufgabe, dem Bischof, den Prälaten und Geistlichen der Würzburger Kirche, bei der er seinen Wohnsitz aufgeschlagen habe, nach Kräften zu dienen und daselbst Vorlesungen zu halten [265]). Aehnliche Wendungen kehren in seinen Schriften häufig wieder [266]).

Er kam also nach Würzburg als theologischer Lehrer, der sich damals — vor allem durch seine Schriften — in Deutschland und darüber hinaus schon grossen Ansehens erfreute. Und wie zur Lehrkanzel seines älteren Ordensgenossen Heinrich von Friemar in Erfurt während der vorausgehenden Jahrzehnte [267]), so kamen auch zu seinen Vorlesungen nicht nur seine Mitbrüder, sondern auch der Weltklerus der Diözese [268]). Selbst interessierte und gebildete Laien zählten zu seinen Hörern [269]).

Ueberhaupt handelte es sich nicht um Vorlesungen, die Hermann aus privater Initiative im Augustinerkloster hielt, sondern um

[265]) ... reverendis dominis meis et patribus prelatis eius (sc. ecclesie herbipolensis) et clero pro modulo meo servem et apud eam degendo legam. — Prolog an den Bamberger Klerus zum Traktat *Contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces*, Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 15v.

[266]) ... ad servicium quoque omnium vestrum (nämlich des Würzburger Klerus) legendo dego et diuturnis ac nocturnis sollicitudinibus occupor. — Prolog an den Würzburger Klerus zu demselben Traktat, Clm. 2956, fol. 147r. — Oder: ... preclare herbipolensis ecclesie tam in capite quam in membris servitor et sedulus ac orator et aput eandem in sacra pagina legendo regens. — Prolog zum *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*, Universitätsbibliothek Basel A. VII. 45, fol. 133r.

[267]) Vgl. Cl. Stroick, *Heinrich von Friemar*, Freiburg i. Br. 1954, vor allem 10f.

[268]) Gelegentlich sass selbst der Protonotar der Würzburger Kirche und Kanonikus am Stift Neumünster Michael de Leone unter seinen Hörern. — Vgl. Prolog zum *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*, Universitätsbibliothek Basel A. VII. 45, fol. 133r-v.

[269]) Vgl. oben Anm. 261.

eine « cathedra apud ecclesiam herbipolensem » d. h. um einen Lehrstuhl an der schon seit Jahrhunderten bestehenden Würzburger Domschule [270]). Wenn uns die Abhaltung theologischer Vorlesungen an der Würzburger Domschule um diese Zeit auch sonst nicht bezeugt ist, so sprechen Hermanns zahlreiche Selbstzeugnisse doch eindeutig dafür, dass es auch damals — etwa sechzig Jahre vor Errichtung der ersten Würzburger Universität — in Würzburg einen geregelten theologischen Schulbetrieb gab [271]), dessen Leitung Bischof Otto unserem Augustinermagister anvertraute [272]).

Worüber Magister Hermann in Würzburg Vorlesungen gehalten hat, ist freilich im einzelnen nicht bekannt [273]). Der Stoff mag so umfassend gewesen sein, wie seine schriftstellerische Tätigkeit in diesen Jahren, welche Themen aus der Dogmatik, Moral, Pastoral, Aszetik, Mystik, dem kanonischen Recht und selbst aus der Philosophie umschloss [274]).

[270]) ... apud venerandam herbipolensem ecclesiam, ubi cathedram teneo. — Prolog zum *Claustrum animae*, Rom Angelica 765, fol. 2va. — Die Blütezeit der Würzburger Domschule lag freilich schon um Jahrhunderte zurück. — Vgl. C. Braun, *Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diöcese Würzburg seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart* I, Würzburg 1889, 30ff.

[271]) Folgende Stelle beweist, dass es sich nicht nur um gelegentliche Vorlesungen handelte: « ... de quibus me disserentem in principio lectionum huius anni aput sepefatam ecclesiam, ut asseritis, audivistis ». — Prolog zum *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*, Universitätsbibliothek Basel A. VII. 45, fol. 133r-v.

[272]) Siehe ebenda folgende Stelle: « ... aput eandem (sc. ecclesiam herbipolensem) in sacra pagina legendo regens ». — Das ziemlich dunkle Bild, welches C. Braun (*Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diöcese Würzburg* I, 37ff.) über die Klerusbildung im damaligen Würzburg zeichnet, erfährt hier eine Aufhellung. Von einem Tiefstand der theologischen Studien kann in jenen Jahren, wo Magister Hermann an der Würzburger Domschule wirkte, sicher nicht die Rede sein. Uebrigens ist Hermanns Lehrtätigkeit und schriftstellerisches Wirken C. Braun bei seiner aufschlussreichen Untersuchung völlig unbekannt geblieben.

[273]) Eine einzige diesbezügliche Notiz ist auf uns gekommen, die berichtet, dass er in der Regierungszeit des Fürstbischofs Albert von Hohenlohe eine Vorlesung über den vierfachen Schriftsinn hielt. — Vgl. Prolog zum *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*, l. c. fol. 133r-v. — Vielleicht ist auch die Abhandlung « Quod clerus quoad personas et bona sustentationis sui status sit exemptus a iurisdictione et iudicio laycorum » im *Manuale* des Michael de Leone (Universitätsbibliothek Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 67va-68va) die Niederschrift einer Würzburger Vorlesung unseres Theologen.

[274]) Siehe unten.

c) *Der Generalvikar des Bischofs von Würzburg.*

Sehr bald wurde dem Augustinermagister vom Fürstbischof auch der verantwortungsvolle Posten des Generalvikars und obersten Pönitenziars im Bistum übertragen [275]). Hermann von Schildesche ist der erste Generalvikar, der für den Würzburger Sprengel bezeugt ist. Der tatkräftige und um das Wohl seiner Diözesanen sehr besorgte Fürstbischof Otto von Wolfskeel mochte bei der Einrichtung dieses neuen Amtes und seiner Besetzung mit dem durch Wissen, Erfahrung und Frömmigkeit gleich ausgezeichneten Augustinermagister sich vor allem eine Hilfe im Ringen mit den Sekten der Waldenser und Begharden erwarten, die auch in der Diözese Würzburg allmählich eine nicht zu unterschätzende Gefahr für das kirchliche Leben zu werden drohten [276]).

Wann Magister Hermann das Amt des Generalvikars und Oberpönitenziars übernahm, lässt sich nicht genau feststellen. In der ersten Urkunde, die ihn in Würzburg bezeugt, erscheint er bereits auf diesem verantwortungsvollen Posten und ist mit einer heiklen Angelegenheit beschäftigt. Das Schriftstück ist datiert vom 4. Februar 1342 [277]). An diesem Tag fand um die dritte Stunde im Versamm-

[275]) Während er in den Urkunden Nrr. 180 und 189 der *Monum. boic.* XL, 386ff. und 415ff., die von dem Notar Konrad von Nördlingen abgefasst wurden, den etwas unklaren Titel « summus in spiritualibus penitenciarie vicarius (sc. Ottonis episcopi) » trägt, stellt er sich selbst in seinem *Tractatus contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces* den Lesern mit dem Titel vor: « Reverendissimi patris et domini domini ottonis Ecclesie herbipolensis episcopi in spiritualibus vicarius generalis » (Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 15r), bezw. « Reverendissimi ... domini N... ecclesie herbipolensis Episcopi in spiritualibus vicarius generalis et penitenciarius » (Clm. 15543, fol. 164). — Die Reihe der Generalvikare des Bistums Würzburg, welche N. REININGER (*Die Archidiacone, Offiziale und Generalvicare des Bisthums Würzburg, Archiv des Hist. Vereins für Ufr.* 28 (1885) 1-265) und H. WEIGEL (*Zur Geschichte der Weihbischöfe, Generalvikare usw. des Bistums Würzburg*, ebenda 70 (1935) 153-164) erst mit dem Augustiner und Würzburger Weihbischof fr. Bertholdus beginnen lassen, bedarf also hier einer Ergänzung.

[276]) Schon eine Würzburger Synode von 1329 hatte nicht nur waldensische Irrtümer verworfen, sondern sogar die Aufhebung sämtlicher Begharden- und Beginengenossenschaften und deren gerichtliche Verfolgung verfügt. — Vgl. H. HAUPT, *Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation*, Würzburg 1882, 17f.

[277]) Abgedruckt in *Monum. boic.* XL, 386-96. — Hermann wird hier betitelt als: « venerabilis magister theologie frater Hermannus de Schilditz ordinis fratrum

lungssaal des Würzburger Domkapitels eine Gerichtssitzung statt, zu welcher der Bischof, sein Generalvikar, viele Prälaten und andere Geistliche, sowie zahlreiches Volk erschienen waren. Der Angeklagte war ein rechtskundiger Laie namens Magister Konrad Hager ; er hatte — offenbar unter dem Einfluss waldensischer Ideen [278]) — irrige Ansichten über die sog. Messefrummen [279]) und das Seelgeräte vertreten. Wenn auch schon eine Würzburger Synode von 1329 gegen waldensische Irrtümer Stellung nehmen musste [280]), so scheint dies doch der erste konkrete Fall gewesen zu sein, der die bischöfliche Behörde beschäftigte.

Konrad Hager stammte aus Dinkelsbühl, war aber seit langem in Würzburg ansässig und daselbst als « advocatus » der bischöf-

heremitarum sancti Augustini, noster (sc. episcopi Ottonis) summus in spiritualibus penitenciarie vicarius ».

[278]) Hermanns noch näher zu besprechende Gegenschrift trägt deshalb den Titel: *Tractatus contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces.*

[279]) In seinem Traktat hat uns Magister Hermann auch genauen Aufschluss darüber gegeben, was man darunter verstand. Es handelte sich bei dem Messefrummen, andernorts in Deutschland auch « Messemahnen » genannt, um eine Spende, die dem zelebrierenden Priester zu Beginn der Messe gegeben wurde. Während sie in manchen Gegenden noch als Sachspende in Uebung war, wurde in Würzburg ein « denarius bonus » entrichtet. Durch diese Spende am Beginn der Messe sollte der Priester erinnert und gebeten werden, die Messe für bestimmte Lebende oder Verstorbene oder von einem bestimmten Heiligen zu lesen oder auch eine bestimmte Kollekte für jene einzulegen, für welche die Messe bestellt wurde. — Siehe dazu folgende Texte: « Verum est tamen, quod non omnes terre, in quibus fui, utuntur comparacionis nomine circa missam nec dicunt *messefrümen*, quia in thuringia, westvalia, Saxonia, marcha, colonia, barbancia (!) et terris vicinis, similiter parysius et in francia dicitur communiter: Ego volo facere missam vel missas legi, tam in latino quam in vulgari, licet de illis oblacionibus, que fiunt in principio misse alicubi in vulgari dicatur: *messemanen* unde nit *messefrümen*;... sive ista oblacio fiat cum vino et pane, carnibus vel cum una pulchra candela cerea et bono denario secundum consuetudinem terrarum quarundam... Per oblacionem, que fit in principio misse antemonetur et rogatur sacerdos, vel dicere specialem missam, scilicet pro vivis vel defunctis, vel de tali vel de tali sancto, vel saltem dicere de illo vel pro illo unam collectam, de quo vel pro quo missa petitur specialiter celebrari ». — Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 23r-25r. — Siehe auch folgende Stelle: « ... ut dixit (sc. magister Hager), quia si *messefrümen* non fieret per unum bonum denarium hic herbipoli et circa, comparans nihil putaret exinde consequi nec missam aliqualiter comparasse de oblacione quacumque parva ». — *l. c.* fol. 24r.

[280]) Vgl. H. HAUPT, *Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation*, Würzburg 1882, 17f.

lichen Kurie und auch als « rector scholarum » tätig [281]). Wohl auf Veranlassung des Generalvikars, der für die Führung solcher kirchlicher Prozesse zuständig war [282]), hatte Fürstbischof Otto durch ein Schreiben vom 12. Januar des Jahres den Archidiakon und Offizial der Würzburger Kirche Lupold von Bebenburg, den Würzburger Pleban Magister Johannes von Karlstadt [283]) und den bischöflichen Protonotar und Kanonikus vom Stift Neumünster Michael de Leone mit der Untersuchung des Falles beauftragt [284]). Hager wurde für schuldig befunden und gestand, folgende irrige Aeusserungen getan zu haben : Die sog. Messefrummen seien keine erlaubten und verdienstlichen Gaben, sondern ihrer Natur nach ein Kauf und deshalb simonistisch. Sie seien ein Betrug der Pfaffen, ein geraubtes Almosen, dass man den Hungrigen und Armen hätte geben sollen. Falls er selbst jemals solche Messefrummen gereicht hätte, wolle er ewig dafür leiden. Und besässe er eine ganze Stube voll Gulden und würde nach seinem Tode auch nur ein einziger davon als Messefrummen gegeben, so wäre ihm lieber, der Gulden wäre im Feuer zerschmolzen. Die Messefrummen beeinträchtigten und vernichteten

[281]) Als « advocatus » der Würzburger Kurie ist er in *Monum. boic.* XXXIX, 366 und 377 bezeugt. Als « rector scholarum » erscheint er zweimal in Hermanns Traktat (Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 23v und 26r).

[282]) Ueber das Verbrechen der Häresie zu erkennen und zu entscheiden, blieb nach der Gerichtsordnung der Würzburger Diözese vom Jahre 1422 ausdrücklich dem Generalvikar bezw. dem Bischof selbst reserviert (vgl. N. REININGER, *Die Archidiacone, Offiziale und Generalvicare des Bisthums Würzburg, Archiv des Hist. Vereins für Ufr.* 28 (1885) 1-265, S. 28). Dies war offenbar auch schon vorher ein Reservatfall des Generalvikars. So hat am 16. November 1394 der Generalvikar des Bischofs Gerhard von Schwarzburg Dr. Walther Schubel einen als Waldenser angeklagten Rothenburger Bürger verhört (H. WEIGEL, *Zur Geschichte der Weihbischöfe, Generalvikare usw. des Bistums Würzburg*, ebenda 70 (1935) 153-164, S. 158). — Auch die Darstellung, die der Augustinermagister selbst von der Angelegenheit gibt, lässt erkennen, dass er von Anfang an die Führung des Prozesses in Händen hatte und dabei durch Lupold von Bebenburg und andere rechtskundige Leute nur unterstützt wurde. Vgl. folgende Stelle: « ... me opposui contra ipsum, qui circa hec nuper erravit. Cum assistencia litteratorum virorum... convictum, quod suos errores publice confessus fuit, revocavi... » — Prolog an den Würzburger Klerus zum *Tractatus contra Leonistas*, Clm. 2956, fol. 147v.

[283]) Dieser ist nicht zu verwechseln mit dem späteren Augustinerlektor Johannes von Karlstadt aus dem Würzburger Kloster, welcher zuerst 1383 in den Urkunden Nrr. 89 und 90 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner erscheint und am 7. Dezember 1413 als Weihbischof von Würzburg starb.

[284]) *Monum. boic.* XL, 381.

die Werke der Barmherzigkeit und hätten überdies keinen Wert für die Lebenden und Verstorbenen, für die sie gegeben würden. Auch seien Erben nicht verpflichtet, Legate für Seelgeräte an den Pfarrer zu entrichten. Hager gestand, dass er mit diesen irrigen Ansichten über Messefrummen und Seelgeräte im Laufe der verflossenen 24 Jahre nicht wenige Gläubige, vor allem in der Stadt und Diözese Würzburg, beeinflusst habe. Auch wusste er auf Befragen keinen einzigen Priester namhaft zu machen, der die hl. Messe für Geld verkauft oder zu verkaufen versucht habe [285]).

Bei der öffentlichen Gerichtssitzung bekannte nun der Angeklagte nochmals seine Schuld, schwur seine Irrtümer ab und leistete folgenden Widerruf : Ich glaube fest und bekenne in Einfalt, dass das sog. Messefrummen oder die Messbestellung ihrer Natur nach eine Gabe, keinen Kauf darstellt ; dass es deshalb erlaubt ist, Messefrummen zu entrichten ; dass sie den Lebenden und Verstorbenen, für die sie gegeben werden, zum Nutzen dienen und die Werke der Barmherzigkeit nicht beeinträchtigen. Ferner, dass das Seelgeräte erlaubt ist und für die Verstorbenen von den Erben an die Pfarrer entrichtet werden soll, selbst wenn es im Testament nicht verfügt ist [286]). Dann bat Hager um Lossprechung von der Exkommunikation [287]).

Sie wurde ihm durch den Generalvikar erteilt, der im Namen und Auftrag des Bischofs als der « summus in spiritualibus penitenciarie vicarius » folgendes Urteil verkündigte : Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe, um heilsame Busse zu tun. So verschliesst auch die Kirche Gottes ihren Schoss keinem, der zurückkehren will. Weil also Hager heilsamen Rat angenommen und sich von seinem Irrtum abgewandt hat und ehrlich und aufrichtig in Einheit und Gemeinschaft mit der heiligen Mutter Kirche als gläubiger Christ leben möchte, so erteilt ihm der Bischof Lösung von den Fesseln der Exkommunikation. Da aber Hager gegen Gott und seine heilige Kirche und zum Verderben und Nachteil der frommen Christgläubigen sich durch seine Irrtümer vorsätzlich versündigt hat, wird er ins Gefängnis abgeführt, um dort entsprechende Busse zu leisten, bis der Bischof oder seine Nachfolger — oder bei Erledigung des Bischofsstuhles das Domkapitel —

[285]) *Monum. boic.* XL, 387-9 und 392-3.
[286]) *l. c.* 389.
[287]) *l. c.* 390.

über ihn und die verhängte Sühnestrafe eine andere Anordnung treffen [288]).

Für den Generalvikar war der Fall damit aber noch nicht erledigt. Anscheinend hatte die Angelegenheit in der Diözese grosses Aufsehen erregt. Handelte es sich doch nicht nur um Irrungen eines einzelnen Mannes, sondern um eine jener Thesen, mit denen die Waldenser Geistlichkeit und Messe bekämpften. Bischof Otto äusserte deshalb dem Generalvikar gegenüber den Wunsch, er möge eine schriftliche Erwiderung auf die Irrtümer des Hager verfassen [289]). Unser vielbeschäftiger Magister — er selbst sagt im Vorwort der Schrift, er habe nicht wenige Nachtstunden für die Ausarbeitung opfern müssen [290]) — entschloss sich deshalb zu einer gründlichen Widerlegung der Irrtümer in einem Werk, dem er den Titel gab : *Tractatus contra Leonistas seu Pauperes de Lugduno et eorum sequaces, dicentes missae comparationem esse speciem simoniae.* Er veröffentlichte es noch 1342 oder spätestens im folgenden Jahre mit einem Widmungsschreiben an den Würzburger Klerus und übersandte es bald darauf auch an den Klerus der Nachbardiözese Bamberg [291]).

Gegenüber dem Vorwurf Hagers, eine Messbestellung sei ein Kaufgeschäft und damit etwas Simonistisches, versteht Magister Hermann das Messtipendium als eine Opfergabe der Gläubigen, welche aus Anlass oder bei der heiligen Messe dargebracht wird, um dadurch in besonderer Weise am Messopfer teilzunehmen [292]). Darüber hinaus ist Hermanns Traktat eine Verteidigung des Wertes und der

[288]) *l. c.* 395.

[289]) ... rogatus a venerabili patri et domino meo episcopo sepius antefato, immo verius iussus, quia omnia sua iusta vota apud me mandatis equipollent, pro recta omnium qualicumque directione quendam brevem tractatum contra infrascriptos errores inspirante deo concepi. — Clm. 2956, fol. 147v.

[290]) Ego autem cum isto labore meo in hoc opusculo pluribus diebus et noctibus cum multis vigiliis habito... — Clm. 2956, fol. 147v-148r.

[291]) Das Werk ist in vier Handschriften auf uns gekommen, nämlich: München Clm. 2956 und Clm 15543, Nürnberg Stadtbibliothek II, 10 und Würzburg Universitätsbibliothek M. ch. q. 23. — Eine genaue Datierung ist dadurch ermöglicht, dass die Widmung der Würzburger Handschrift M. ch. q. 23 sich an den Bamberger Bischof Lupold (von Egloffstein) richtet, der noch im Jahre 1343 starb.

[292]) Misse comparacio non est nisi sola oblacio, que fit in missa... Effectus est misse specialis participacio et devota comparacio. — Würzburg M. ch. q. 23, fol. 22v-23r.

Bedeutung der heiligen Messe gegen die Angriffe der Waldenser. Er schliesst seine Ausführungen mit dem begeisterten Ausruf : « Indem wir uns durch das Geheimnis der Messe und die Teilnahme daran täglich im Leiden unseres Herrn rühmen, lasst uns mit der festlichen Stimme der ganzen Kirche ihnen, d. h. den Waldensern, entgegnen : Uns ziemt es, uns zu rühmen im Kreuze unseres Herrn Jesu Christi. In ihm ist unser Heil und Leben und unsere Auferstehung. Durch ihn sind wir gerettet und erlöst » [293]).

Wir erfahren in dem Traktat ferner, dass Magister Hager — offenbar auf Veranlassung des Generalvikars — mittlerweile bereits wieder auf freien Fuss gesetzt worden war [294]). Das mochte im Klerus manche Misstimmung hervorgerufen haben. Jedenfalls stellte unser Theologe dem Traktat noch einen zweiten Prolog voran, mit welchem er die schnelle Begnadigung des Hager zu rechtfertigen suchte. Dieses Schreiben trägt deshalb den Titel : « Prologus pro excusatione et recommendatione magistri Conradi dicti Hager quasi vere poenitentis » [295]). Er berichtet unter anderem darin, dass Hager als Zeichen und Ausdruck seiner Umkehr und offenbar auch, um seine baldige Freilassung zu erreichen, im Gefängnis folgende leoninische Hexameter verfasst hatte :

« Multi maiores erraverunt et meliores.
Hinc errasse virum me parvum non puto mirum.
Lucifer ac Adam plus erraverunt reliqui quam
Et David erravit, quod compunctus reparavit.
Erravit stolide Salomon sapientior ens me
Et Petrus erravit, Christum ter quando negavit.
Haec, quibus erravit Augustinus, revocavit.
Origenes multos fidei bene dogmate fultos
Libros sex mille quasi scripserat et tamen ille
Castus virgo, pius Nazarenus et quasi divus
Dicitur errasse. Tutus fore quis valet a se ?
Recta fides, firma spes ut perfectaque cari-
Tas nobis detur, Deus hora quaque rogetur.

[293]) *l. c.* fol. 38v.

[294]) Hermann erwähnt nämlich im zweiten Prolog seines Traktats, dem sog. « Prologus pro excusatione et recommendatione magistri Conradi dicti Hager quasi vere poenitentis », Hagers Haft als etwas bereits Vergangenes: « Ut autem omnibus liqueat, quod ... abiuraverit, hos versus, qui sequuntur, ipse in tempore domini mei herbipoli, quando detentus, in signum sue compunctionis composuit ». — Würzburg M. ch. q. 23, fol. 17v.

[295]) Würzburg M. ch. q. 23, fol. 16r und Clm. 2956, fol. 148v.

Non pudor est cadere, sed semper sorde iacere.
Non pudor est lapsus, quando surgit bene lapsus.
Funde preces Nato pro me, castissima Virgo.
Hoc veniam facto quod bene fine bono » [296]).

Hager liess diese Verse durch den schon erwähnten Protonotar Michael de Leone dem Generalvikar zukommen und übergab sie ihm auch nochmals persönlich. Dem Wunsch Hagers entsprechend, hat unser Magister sie in seinem Widmungsschreiben veröffentlicht [297]) und auch seinerseits ein herzliches Wort der Entschuldigung und Empfehlung des Reumütigen, den er als seinen « olim scholasticum auditorem et sincerum amicum » bezeichnet, von sich aus beigefügt. Ausgehend von einem Wort des heiligen Papstes Gregor, wonach die kirchliche Zucht in rechter Weise Strenge und Milde miteinander verbinden soll, schreibt er : « Das ist der Grund, warum ich — vorgenannter fr. Hermann von Schildesche — aus reinem, aufrichtigem und herzlichem Mitleid an alle Leser dieses Schriftchens ... im Hinblick auf unseren gütigen Herrn Jesus Christus, den barmherzigen Richter, durch dessen Barmherzigkeit wir erlöst sind und deren jeder von uns bedarf, die Bitte richte, die Strenge durch Barmherzigkeit zu mildern und den genannten Magister Konrad Hager, meinen ehemaligen Hörer an der Schule und lieben Freund in Gott, wegen seines Falles ... nicht mehr geringer zu achten. Sind doch auch zahlreiche Heilige, welche fielen und wahre Busse taten, besser und heiliger erfunden worden als viele andere Heilige, die niemals zu Fall kamen » [298]).

Weiter berichtet der Generalvikar, dass er aus Schonung seinen

[296]) M. ch. q. 23, fol. 17v-18r und Clm. 2956, fol. 148v.

[297]) Hos autem versus idem magister chunradus cum magna et tanta devocione composuit, quod per honorabilem virum magistrum Michaelem, Reverendissimi patris et domini mei herbipolensis episcopi sepius antefati prothonotarium, et per seipsum mihi ipsos tradidit in scriptis huic operi premittendos de sua voluntate et placito speciali. — M. ch. q. 23, fol. 18r.

[298]) Hinc est (?), quod ego frater hermannus de schiltditz prefatus, ex pura et vera cordis compassione rogo omnes huius opusculi inspectores et cunctos, ad quos de hoc facto verbum pervenerit propter dominum nostrum jesum christum pium et misericordie iudicem, cuius miseracione redempti sumus et ea omnes et singuli indigemus, quatenus disciplinam cum misericordia temperantes magistrum Chunradum dictum hager, meum olim scolasticum auditorem et sincerum amicum in Deo, propter lapsum... non habeant deteriorem, quia multi sancti post lapsum vere penitentes inventi sunt meliores et sanctiores quam plerique alii sancti, qui numquam ceciderunt. — *ebenda* fol. 16v-17r.

Traktat dem reumütigen Hager vor der Veröffentlichung zum Lesen gab und sich vor Zeugen gerne bereit erklärte, zu streichen und zu ändern, was nach Hagers Ansicht billigerweise zu streichen oder zu verbessern wäre. Der Verurteilte habe derartige Wünsche und Vorschläge freilich nicht geäussert [299]). Ueberhaupt zeigt unser Augustinermagister in seiner Schrift das Bestreben, bei aller Klarheit der Stellungnahme zu den gefährlichen Irrtümern doch den Ruf des reumütigen Hager möglichst zu schonen. Deshalb hat er auch im Titel und in den Ausführungen seines Traktats den Ketzer nie namentlich erwähnt, sondern nur gegen die Waldenser und ihre « sequaces » und zweimal gegen einen « rector scholarum quidam » Stellung genommen [300]). Wohl selten mag ein reumütiger Sünder so glimpflich behandelt und vor der Oeffentlichkeit so grossmütig rehabilitiert worden sein. Sehr fein kommt in der ganzen schwierigen und hochpeinlichen Angelegenheit der Gerechtigkeitssinn, aber auch die pastorelle Klugheit und Milde unseres Magisters zum Ausdruck.

Freilich hat es den Anschein, dass Hagers Reue und Bekehrung nicht von Bestand war. Nach einer weiter nicht kontrollierbaren Notiz eines Zeitgenossen erlitt er nämlich später als rückfälliger Ketzer an der Römischen Kurie doch noch den Feuertod [301]).

Wenige Wochen nach der Verurteilung Hagers, am 15. Juli 1342, fand abermals im Saal des Domkapitels eine öffentliche Gerichtssitzung statt [302]). Die Leitung lag dieses Mal ganz in den Händen des Generalvikars Hermann von Schildesche, da der Fürst-

[299]) Presentem etiam tractatum sibi per me traditum in magna parte perlegit; et sibi hoc coram fide dignis dixeram, quod si quid in ipso iuste deponendum vel emendandum crederet, hoc libenter deposuissem vel emendassem cum consilio peritorum. Quod quia nec verbo nec scripto fecit nec mihi aliquid super hoc insinuavit, suppono in hoc opere dicta et scripta placuisse ex puro corde tamquam consona veritati nec ipsum aliqua ratione aut iuxta posse in posterum de communicacione huius operis querulari, cum hoc non fiat in sui detrimentum, sed pro veritatis et fidei munimento. — *ebenda* fol. 18r.

[300]) *ebenda* fol. 24r-25r.

[301]) Item confessus est se asseruisse — quod et factum est, quia propterea in Romana curia mortem misere est perpessus, adhuc tamen stat et durabit idem denarius — moht ich den phenninge... — *Monum. boic.* XL, 392 (die Parenthese ist von gleicher Hand auf den Rand geschrieben). — Vgl. H. HAUPT, *Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation*, Würzburg 1882, 21.

[302]) Das Protokoll findet sich abgedruckt in *Monum. boic.* XL, 415-21. — Auch hier trägt Hermann den Titel: « venerabilis magister theologie frater Hermannus de Schilditz ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, noster summus in spiritualibus penitenciarie vicarius ».

bischof zu der Verhandlung nicht persönlich erschienen war. Auch dieses Mal war die Geistlichkeit und zahlreiches Volk anwesend. Namentlich werden erwähnt : Abt Siegfried von St. Burkard, der Domdekan Eberhard von Riedern, der Thesaurar Wolfram Schenk von Rossberg, der Archidiakon Theoderich von Masbach, der Kanonikus Albert von Hesseburg, der Offizial der Würzburger Kirche Johannes Schenk von Erbach, der bischöfliche Protonotar und Kanonikus vom Stift Neumünster Michael de Leone, der Magister Heinrich von St. Stephan und der öffentliche Notar Konrad von Nördlingen [303]).

Bei dem Angeklagten handelte es sich um einen gewissen Hermann Kuchener aus Nürnberg. Er war damals in Würzburg ansässig und gab vor, Priester zu sein [304]). Bei der vorausgegangenen gerichtlichen Untersuchung und Vernehmung hatte sich herausgestellt, dass Kuchener ganz in den Irrtümern der Begharden befangen war. Sein Geständnis, das er jetzt nochmals vor der Oeffentlichkeit wiederholte, enthielt folgende anstössige Aeusserungen : Mit etwa 20 Jahren habe er besondere Erleuchtungen gehabt und ekstatische Zustände erlebt, kraft deren er sich nicht mehr als blossen Menschen, sondern als zur Gottheit gehörig fühlte. In diesem Zustand der Vergottung seien ihm lange Zeit die pflichtmässigen Gebete unmöglich gewesen, er habe nur noch sprechen können : « Vater unser ». Auch die christliche Hauptwahrheit vom Leiden Christi sei damals seinem Gedächtnis ganz entschwunden. Dem Leibe Christi habe er bei der Messe die gebührende Verehrung versagt. Ferner schrieb er sich in diesem gehobenen Zustand die Kraft zu, nach Belieben über dem Erdboden zu schweben, so dass er selbst den Rhein trockenen Fusses zu überqueren im Stande gewesen wäre. Er behauptete, kraft der besonderen Erleuchtung allen Pariser Magistern der Theologie über die Gottheit Rede und Antwort stehen zu können ; auch würden nur derartig Inspirierte nach dem Tode zur Anschauung Gottes gelangen. Schliesslich hatte er wichtige christliche Glaubens- und Sittenlehren in Frage gestellt und folgende Aeusserungen getan : « Ich enker mich an den Babest nichtes nicht », und : « Unkusche ist ein naturlich werk und ist als Sunde, als we es tut ». Dazu stand Kuchener im Verdacht, die Weihen des Sub-

[303]) *l. c.* 420.
[304]) *l. c.* 415f.

diakonats, Diakonats und Presbyterats gar nicht oder doch ungültig empfangen zu haben [305]).

Nachdem Kuchener diese Irrtümer öffentlich abgeschworen hatte, verkündete der Generalvikar im Namen und Auftrag des Bischofs den richterlichen Schiedsspruch, der fast den gleichen Wortlaut wie im Falle Hager zeigt. Dem reuigen Ketzer wurde nach Ablegung des Glaubensbekenntnisses die Wiederaufnahme in den Schoss der Kirche gewährt und die Lossprechung von der Strafe der Exkommunikation erteilt. Gleichzeitig wurde er zur Sühne seiner Schuld zur Gefängnisstrafe verurteilt, bis nach geleisteter Busse und erneuter Ueberprüfung seiner Weihen ein endgültiges Urteil erfolgen würde [306]).

P. DDr. Adolar Zumkeller, O. E. S. A.

Würzburg.

(*Fortsetzung folgt*).

[305]) *l. c.* 416-19. — Vgl. dazu auch H. Haupt, *Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation*, Würzburg 1882, 6f.

[306]) *l. c.* 420.

Jacques Legrand (Jacobus Magni)

† 1425

I. His Life.

Since the history of our French Provinces has not yet been written [1]), it is not surprising that very few of their great men have found a modern biographer. Jacques Legrand is, deservedly, one of the exceptions [2]). His book *Sophilogium* made his name known throughout the Christian world of the fifteenth and sixteenth centuries. And his fearless preaching before the royal court of France entitles him to be called « The Great » (*Magnus*) ; the name however is not *Magnus* but *Magni,* the Latinized form of his surname Legrand.

He is called *Tolosanus* (not *Toletanus*) and was, therefore, either a native of Toulouse or a member of the Augustinian monastery there [3]). We are unable to learn more from the monastery

[1]) For the condition of the Order in France during the Great Schism see my forthcoming article in this review.

[2]) A. Coville, *De Jacobi Magni vita et operibus* (Paris 1889). This doctoral thesis of Coville (who later gained a considerable reputation as an historian) has many shortcomings, some of which A. Combes points out in the succeeding article. It was written at a time when the understanding of scholasticism was at a very low ebb. Coville's disparaging judgment of Legrand and his works has led to a completely undeserved underestimation of Jacques. The page numbers within the text refer to this thesis.

[3]) The history of this house was written by the Augustinian Simplicien de Saint-Martin, *Mémoires qui peuvent servir à l'histoire du monastère de l'Ordre des Hermites de Saint-Augustin de la ville de Tolose* (Toulouse 1653). The monastery still stands and is now known as the Musée des Augustins, the church has just been renovated. In the rich modern literature the history by A. Du Mège, *Monastère des Ermites de Saint-Augustin de Toulouse* in *Mémoires de la Société archéologique du Midi,* III, pp. 141-182 ist still the best. — The word ' Tolosanus ' was also used for men who had attained the magisterium at this university as we

records, which were lost in the disaster of May 7, 1463 when a great fire destroyed the whole section of the city where the monastery was located [4]). He seems to have been « Bachalarius » in 1402 : since that degree was generally granted to candidates thirty-five years old or older, we can assume that Legrand was born between 1360 and 1370. If he remained in Toulouse during his early years he probably entered the Order at the age of twelve or fourteen, and very likely he prepared himself for ordination at the *studium generale* of the Austins in Toulouse. If the Constitutions of the Augustinians were followed strictly he could not have been ordained before the age of twenty-four [5]).

French chroniclers of this period cannot praise enough his zeal for learning, his constant poring over the codices, his untiring efforts in excerpting famous authors. The diligent gathering of *florilegia* typifies a whole section of his manuscripts. His intimate knowledge of the classical writers and his constant use of their works must have endeared him to men like John Montreuil, « the Prince of the French humanists ». But Legrand did not reciprocate this esteem, because classical learning was for him a means to uplift the morals of his people ; it was not an end in itself, as it was for most humanists.

He continued his higher studies in Paris. The year in which he obtained the magisterium is uncertain. In an official document of May, 1412, he is called « Professor in sacra pagina » [6]). In any case,

know from Robert Waldeby OESA. GWYNN A., *The English Austin Friars at the time of Wyclif* (London 1940), 272. Legrand, however, adds ' Parisius ' so often to his signature that this explanation lacks foundation.

[4]) Monsieur Paul Salies who has made a detailed study of the Augustinian Archives in Toulouse assures me that Legrand's name does not appear in any of the extant documents.

[5]) For the life of a Parisian student of the Augustinian Order see A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre* (Wuerzburg 1941), 40 sqq. and the important publication of the statutes of the Parisian studium generale OESA by E. YPMA in *Augustiniana*, VI (1956), pp. 275-321.

[6]) RYMER, *Foedera*, IV (2), 14. According to H. DENIFLE, *Chartularium universitatis Parisiensis*, IV, no. 1998 note, Legrand was licensed only on December 25, 1413 and is not mentioned among the doctors of the following year. But the source from which Denifle drew his information is a compilation of the 17th century and faulty in many instances. Though Coville brings the documents of 1412 on p. 32, he doubted that Legrand ever obtained the doctorate. He should have been warned by the fact that in the same document Jacques' companion Peter de Vesallis is

before a young Augustinian obtained the magisterium it was the custom of the Order to send him to some studium generale abroad. Pamphilus reports that Legrand was sent as *praelector publicus* to Padua. « I remember », he says, « that I saw his excellent *Quaestiones in libros Aristotelis de anima* where it was stated in the foreword that he published them in Padua and disputed them while he was *praelector publicus* at that university » [7]). Despite Pamphilus, it is hard to believe that a member of the Avignonese obedience would have been granted a salaried professorship at Padua [8]).

The entire literary production of Legrand fell into the time before the Magisterium. His University Sermons and some of his *Principia* (solemn introductory lectures of a bachalarius) are still preserved, a great rarity among scholastic writers of the Augustinian Order [9]). Michel Creney, Bishop of Auxerre (1390-1409), proved a generous patron. He financed Legrand's works, which were accordingly dedicated to him. Three surviving volumes have this dedication, which is designated as customary (*more solito*) in Legrand's *Compendium Philosophiae*. Among the works thus honoring Creney is the famous *Sophilogium* (or Sophologium), which was completed in 1400 and which spread the author's reputation to the four corners of Europe ; for two centuries this was one of the most widely distributed ascetical tracts, and it undoubtedly exercised a great influence on the minds of men.

While in Paris Jacques became one of the outstanding preachers of the capital. The Order recognized these gifts early and selected him to preach the important sermon before the election of a new Prior General at Paris in 1396 [10]). John Montreuil extolls his oratorical gifts in almost extravagant terms ; he was so captivated by them that on a certain Good Friday he listened to Jacques' preaching for six continuous hours ! He was so eager to meet the famous

given his exact title ' in sacra pagina bachalarius formatus '. Titles were not recklessly bandied about but jealously guarded and given only to those who were entitled to them.

[7]) See the following list of works, no. 13.

[8]) G. Brotto and G. Zonta, *La facultà teologica dell'università di Padova* (Padova 1922) do not mention him.

[9]) See *Augustiniana*, VI, 289 n. 36.

[10]) See list of his works, Sermon 9.

Augustinian that he addressed to him a number of importunate letters, none of which appears to have been answered by Legrand [11]).

As official Court Preacher [12]) Legrand was absolutely devoid of human respect. Preaching before the Queen on Ascension Day, 1405, he took her court publicly to task for their extravagant mode of life in a time of great want. Not content with having administered such a rebuke, he excoriated them for their scandalous immorality :

« Vellem equidem tibi placere, generosa regina, sed multo malens te salvare, qualicunque erga me animo futura sis. In tua curia domina Venus solium occupans, ipsi etiam obsequuntur ebrietas et commessatio, quae noctes vertunt in diem, continuantes choreas dissolutas. Haec maledictae et infernales pedissecae, curiam assidue ambientes, mores viresque enervant plurium, et impediunt saepius vel milites vel scutiferi delicati adeant expeditiones bellicas, ne in aliqua parte corporis deformentur.... Haec et multa alia, o regina, in opprobrium tuae curiae dicuntur. Quae si non velis credere, in habitu mulieris pauperculae eundo per civitatem, audies ab infinitis personis... ».

The Queen and her retinue were furious ; but when the King was informed of this « insult » he was more pleased than indignant, and ordered Jacques Legrand to preach before him on the following Pentecost. Rumor had it that Jacques would be even more outspoken than he had been before the Queen (p. 14), and as a consequence everyone was eager to attend. Charles VI was accompanied by the King of Navarre, the Dukes of France, and many other nobles. Choosing as his theme the words, « Spiritus Sanctus docebit vos omnem veritatem », Legrand spoke with great eloquence on the outpouring of the Spirit and the shameful disregard of His teaching in France. Finally he turned directly to the King and told him that in former times taxes had been used to defend the country against the enemy ; now two additional heavy taxes had been imposed in one year, and nothing had been done to improve the military preparedness of the Kingdom :

[11]) He might have relaxed after a while and sent Montreuil his *Collectio sententiarum ex quibusdam philosophis* or a similar work. See the third letter Combes publishes in the following article.

[12]) We draw this conclusion from the sentence: ' donec quidam Augustinianensis, vocatus Jacobus Magni predicacionem assumpsit coram regina peragendam ' (p. 12).

« Summa, inquit, ingenuitas hiis temporibus reputatur balnea frequentare, luxuriose vivendo, et indui preciosis loricatis, fimbriatis et manicatis vestibus ; et cum tibi etiam commune sit, dico quod simile est te induere substantia, lacrimis et gemitibus miserrimae plebis, quae continue, quod compatiendo referimus, ad summum regem ascendunt, pro injusticiis sibi factis ».

Then he spoke of a young man (obviously the Duke of Orleans), who had shown every promise in his youth:

« sed nunc propter inhonestam malam vitam et insatiabilem cupiditatem maledictiones plebis incurrebat, cum omnes ab eo et sibi similibus intollerabiliter premerentur, et in finalibus concludens, quod si diu continuarentur tot nephanda, non timebat quin Deus, qui potens est discingere balteum regum, quando placet, aut regnum in brevi transferret ad extraneos, aut propter mala principum divideretur in se ipso ». (p. 16).

Historians tell us nothing about the effects of the sermon. One reason may be that the illness of the King and his death in the following July overshadowed all that had happened before. The sermons, however, have not been forgotten, and dramatists still make use of them [13]).

In his own time they not only endeared him to the populace but also established him as an important figure in ecclesiastical and state affairs. In 1408 he was one of the delegates sent to Avignon by Salmo, the Secretary of the University, to persuade Benedict XIII to resign at the forthcoming General Council. (The written consent of the Pope, by the way, was carried to the leading French nobles by another Augustinian, Master Giles of Orleans [14]). In worldly politics he was at first a moral reformer without party affiliation. In 1409 Salmo recommended to the new King, Charles VII, a panel of men he deemed suitable counselors on account of their wisdom and virtue ; Legrand was numbered among them (p. 18), but obtained no promotion. Earnestly desirous of reform and unable to get the King's ear, he gradually became a party politician.

The transition is observable from 1409, the death year of Legrand's literary patron, Bishop Michael Creney. The Duke of Berry, a leader of the Armagnac faction, took his place, and in 1410 we

[13]) For example P. MORAND, *Isabeau de Bavière* (Paris 1938), 153-158.

[14]) N. VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, IV (Paris 1902), 43 and 19 note.

find Legrand dedicating to him his *Livre de bonnes mœurs*, a partial translation of the Sophilogium. It is not to be thought that the Duke purchased Legrand's services with his patronage. He did cultivate him, for he recognized Legrand as a valuable ally in the city of Paris ; the fact remains that he needed Legrand more than Legrand needed him. And Legrand cast his lot with the Duke of Berry because he knew of no one else who might succeed in restoring the peace and order of the city.

The turbulence into which Legrand was drawn really began which the assassination of the Duke of Orleans when he was returning from a nocturnal visit with the Queen in 1407 [15]). This was the beginning of thirty years of civil war. The Duke of Orleans had been in effect the supreme political authority in the city, and his death opened the way for his enemies, the Burgundians, to take over all of Paris. They organized the butchers and skinners of the city into a paid gang of cutthroats committed to supporting them. When the skinner Cabochet began to instigate riots the Duke of Burgundy neglected to intervene. The people grew daily more restive under the special burdens imposed by a society without law.

The popularity of the Burgundians finally diminished to the point where even many of their former supporters were against them. The change was no doubt hastened by Legrand, who was very influential with the people ; he was « the great speaker of the Armagnacs within the city », while they were making a desperate effort without to take it by force of arms in 1411. For this attempt all the Armagnac leaders, including Legrand, were put under a heavy excommunication. Such political excommunications, however, were not taken very seriously, and in any case they were sure to be lifted as soon as the fortunes of war smiled on the offenders. In 1413 when the Armagnacs entered the city with a great show of pomp and force, they were no doubt reconciled by the Church. Meanwhile the hope for this happy future constrained them to make preparations that were no less careful than extensive.

One of these preparations has caused Coville to brand Legrand as a traitor to his country. Now, it is to be remembered that greater matters than the peaceful government of Paris were at stake ; the Armagnacs wished to secure the royal succession for their own

[15]) We follow the narrative in *Cambridge Medieval History*, VII (New York 1932), 384 sqq.

kin and the Burgundians had different plans ; the struggle that was taking shape touched the dynasty itself. The English, who were planning a new invasion, were leagued with the Burgundians through a treaty that had been negotiated by Henry IV of England. A realignment of forces, with England on the side of the Armagnacs, seemed all but indispensable. In January, 1412, the Duke of Berry sent Legrand together with other emissaries to London. The legation failed, necessitating a new attempt at the beginning of April. This time the messengers were waylaid before they were able to leave France. Although they escaped with their lives they were robbed of the sealed letters containing the proposals to the English government. These incriminating documents were read at the great meeting of nobles on April 6. They offered not only military and financial alliance but also the whole territory of Aquitaine, which was to be delivered to the English in perpetuity. However desirable English assistance might be, the price seems to our modern minds rather higher than a patriot could contemplate paying.

To call Legrand unpatriotic, however, is to judge him by standards which did not exist in his time. Loyalty had little to do with abstractions like France and England ; it was only a principle governing a good man's behavior to certain persons, in particular to his feudal lords. Certainly the contemporary judgment of Legrand's actions was not harsh, for he went unpunished and was even able to undertake a third mission to England in May, 1412. And even by our somewhat artificial modern standards we ought to judge Legrand as an astute negotiator who sought to avoid the devastation of war by grandly offering to the enemy, who could hardly fail to conquer such a divided country as France, a reward much smaller than he could seize by force of arms. Compromise would have avoided the terrible defeat administered by Henry V at Agincourt. In any case, when the Armagnacs entered Paris in 1413 Legrand walked beside the King of Sicily, the Duke of Bourbon, and the Archbishop of Saon. He was even offered the Archbishopric of Bordeaux ; tradition tells us that he refused this promotion, although more probably it was prevented by shifts of the scene brought about by the conflicting forces of the Great Schism.

Nothing is known of the life of Jacques Legrand after 1413. He is generally reported to have died in 1422 or 1425 and to have been buried in the Augustinian church of Paris. According to some ma-

nuscripts, however, he was buried before the main altar of the Augustinian church in Poitiers (p. 36/7).

II. His Works.

The necessary detailed study of Legrand's still available manuscripts must be left to the future. For the manuscripts located in Paris we relied on Coville's not always satisfactory description and added only some new material for those not located at the French capital.

1. Compendium philosophiae
Genoa, Bibl. Publ. Beriana CF. 53.
225 × 145 mm. Cc235.

Dedicatio : « Illustrissimi principis regis Francorum devotissimo confessori D. Michaeli, divina providente gratia Episcopo Antisiodorensi, humilis sui patrocinii capellanus Frater Jacobus Magni, Ordinis Eremitarum Sancti Augustini continuum famulandi affectum Compendium philosophiae, quod studentium sociorumque meorum contemplatione compegeram, vestrae paternae dominationi solito more decrevi adscribere, quod etiam nulli hominum hucusque adscripseram ».

Incipit : « Quia textus aristotilis nimia prolixitate verborum que difficultate sepius... ».

col. 235 v *Explicit* : « ... voluntariam tueri. Explicit praesens opus complete scriptum in vigilia Nativitatis B. Mariae Virginis anno domini M°CCCC°2°. Deo gratias ».

The only notice Coville could find of this manuscript was in Gandolphus D., *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus* (Romae 1704), 193, who had seen it in the Aprosiana of Ventimiglia, once a famous library of the Augustinian Order. Since the Aprosiana was united at the time of the French Revolution with the so-called Beriana or Public Library of Genoa, we made inquiries and to our pleasant surprise found the MS still extant. The director of the Beriana, Dr. J. Piersantelli, kindly added from the rare catalogue of the Aprosiana the following passage :

« Agostino Nibbio di Vintimiglia de' FF. Minori Conventuali, di cui è il ritratto in fondo della parte destra occidentale, per dove s'entra in Libraria, donò (avendo però promesso altro) al creder di molti un minuzzolo : mà disprezzato da F. Angelico (Aproscio), a cui è ben noto, che :

Bacchus racemo munerari se cupit
Ceres maniplo, thus merumque Iuppiter
Salisque micam non gravatus accipit.

Il libro è questo : Iacobi Magni, Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini, Caroli VII Francorum Regis a sacris confessionibus, Compendium Philosophiae, Ms. in membr. in. 4. Segn. C. f. » (*La biblioteca aprosiana... di Cornelio Aspasio Antivigilmi*... Bologna, Manolessi, 1671, p. 304).

Angelico Aprosio either found or made the mis-statement which has often been repeated, that Jacques Legrand was confessor to the king.

2. INTRODUCTORIUM SERMOCINANDI
Bordeaux Ms 306, ff. 91 ; 195 × 135 mm.

This work was unknown to Coville. It is now in the Public Library of Bordeaux. We quote from its catalogue :

« Incipit Introductorium sermocinandi compositum a Fratre Jacobo Magni, bachalario ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini conventus Parysiensis. Dilectis Parysius constudentibus humilis frater Jacobus Magni ordinis sancti Augustini sincerum pro viribus proficienti affectum contingit ».

fol. 25 sequitur practica operis. A pro 1, quia Deus est A, Apoc. 1(8), Ego sum alpha *etc.* This second part is arranged in alphabetical order. Its last words are fol. 91^{v} : Zozobabel (sic) ubi altitudo... quia interpretatur princeps translationis. Item ubi confusio quia interpretatur... confusionis. Explicit. Amen.

Th. CHARLAND, *Artes predicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge* (Paris-Ottawa 1936), 51 only remarks : « c'est un autre ouvrage que le Sophologium de notre auteur, imprimé plusieurs fois au XV^{e} siècle » !!

3. POSTILLA TAM LITTERALIS QUAM MYSTICA SUPER LIBRUM GENESIS (1400)
Angelica 370, Bordeaux 18, Munich clm 26903, Paris, Bibl. Nat. lat. 530 (F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi*, III (Matriti 1951), n° 3976).

Dedication to Bishop M. Creney as in n° 1.
Incipit : « Sacri eloquii dogmata cum cernerem... ».
Explicit (fol. 137 v) : « ... ut in littera presenti a filiis Jacob explicatum est ».
Angelica 370 has this colophon « Explicit Postilla tam litte-

ralis quam mystica super librum Genesis compilata a fratre Jacobo Magni conventus Parisiensis ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini » with the addition in a more recent hand : « 1545. Opus elaboratum anno circiter 1400 ». 338 × 242 mm. ff. 201, sec XV ineuntis, double columns.

The clm 26903 (not 18025 as Coville writes) has 114 ff, 270 × 203 mm. and adds to the explicit : « Scriptum per manus fratris Michaelis Kreudel de Novoforo [Neumarkt in der Oberpfalz] cursoris ejusdem ordinis anno domini MCCCCLXXI die 21 mensis Julii et hoc in sollemni studio ac conventu Tholosano ». On fol. 1 « ad Augustinienses Ratisbonenses ». Communication of Dr. Jos. Hemmerle, Munich.

4. LIBRI GENESEOS VERSIO GALLICA 2 vols.
Paris, Bibl. Mazarin MSS 630-631.

This Ms is probably identical with the copy which formerly belonged to the College of Navarre. STEGMÜLLER, *Rep. Bibl.* III n° 3977.

This MS was not written by Legrand, but is, according to the foreword, compiled « selon l'exposicion de maistre Nicole de Lira, selon aussy l'exposicion que fist ung vénérable docteur maistre Jacques le Grant, qui translata ce livre de Genesis de latin en françois avec son exposicion, de qui la manière de procéder, j'ai entencion de tenir » (COVILLE, p. 39).

5. ARISTOTELIS, SENECAE, BOECII DICTA COMMUNIORA
Paris, Arsenal 481

Dedication : « Predilecto socio ac constudenti fratri Laurentio Anglici (Langlois) ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini humilis studens ejusdem ordinis frater Jacobus Magni sincerum in Christo salutis affectum ».

« Ut Aristotelis, Senece, Boecii dicta communiora promptius occurrant hoc modo redacta suscipe ».

The work contains in alphabetical order sayings of philosophers under 375 titles. Coville gives samples p. 44. It was probably a preparatory work for the Sophilogium.

6. ABBREVIATIO DICTIONARII MORALIS-BIBLICI PETRI BERCHORII
Paris, Bibl. Nat. 15137 ; Toulouse MS. 745.

« Prima pars abbreviationis primae partis libri dicti : Dic-

tionarium compilata a fratre Jacobo Magni ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, scilicet ab ejus inicio usque ad vocabulum custodire ».

Dedication : « Sacre pagine dignissimo professori, fratri Bernardo Puialis, priori generali ordinis fratrum heremitarum S. Augustini humilis ejusdem voti obediencie filius frater Jacobus Magni cum affectu famulandi presens obsequium... ».

Since the valuable « Dictionarium seu Repertorium Morale-Biblicum » of Peter Berchorii (Bersuire O. S. B.) was too bulky and expensive Legrand tried to reduce it to a more concise and practical form. He dedicated it to Bernard Pugalis (Pughal, Pojau) who ruled the Avignonese obedience of his Order from 1389-1402. — Coville read 'provincialis' instead of Pugalis. The work is not mentioned by Stegmüller either under J. Legrand or Peter Berchorii. It is unknown to all Augustinian bibliographers. The Toulouse MS comprehends the letters A to E of the Dictionary.

7. SERMONES XV seu EPILOGIUM
Bordeaux MS 331 ff. 108-148 ; Paris, Arsenal 542, ff. 1-39, Toulouse MS 872, ff. 232-247.

None of these MSS contains all fifteen sermons. That of Paris is the most complete, but probably not the original. Ms 872 of Toulouse is a later and poor copy of MS 321 of Bordeaux, both use the word actus for sermo, a sure sign that these writings formed part of required university activities. Fol. 148 of the Bordeaux MS adds : « Iste liber est fratris Arnaldi de Fontequintino ut profertur in primo istarum collationum *etc.* Sancte Augustine, ora pro nobis ». Arnaldus had also owned MSS 73, 135 and 127 which he bought in Paris in 1409, and brought along to Bordeaux, where he was vicar general in 1419 (Dd-4 fol. 1^{v}).

The Paris MS contains 14 sermons, Bordeaux 12 and Toulouse 4. Coville gives the following list from MS Arsenal 542 :

1. « Confide, fili... ».
   Ad clerum, dominica VIII^{a} post Penthecosten
2. « Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua... »
   Sermo ad clerum. dominica prima Adventus
3. « Ecce rex tuus venit tibi... »
   Sermo ad clerum eadem dominica
4. « Gaudete in Domino semper »
   Sermo ad clerum dominica II^{a} vel III^{a} Adventus

5. « Illud erat mutum »
Sermo ad clerum, dominica III[a] Quadragesime
6. « De sancto patre Augustino : Lux in tenebris lucet »
Collacio ad clerum, in die B. Augustini
7. « Ascendisti cubile patris tui »
Collacio ad clerum in die Ascensionis Domini
8. « Ab eterno ordinata sunt »
Collacio ad clerum die natalitatis B. Mariae
9. « Mandata mea servate » Collacio ad capitulum generale, sancta in vigilia Penthecostes
10. « Videns civitatem flevit super illam » — Collacio ad capitulum provinciale (exhortacio ad fratres Augustinianos, ut optimum presidentem eligant)
(11. Sermo ad clerum dominica tertia post Penthecostes *deest*)
12. « Venit plenitudo temporis » Sermo ad clerum, dominica infra octabas(!) nativitatis Domini.
13. Lectio de sententiis Petri Lombardi : « Reverendi magistri dominique mei prestantissimi... »
14. Lectio super Bibliam : « Reverendi magistri et domini patresque prestantissimi... »
15. Lectio de laudibus apostolorum Simonis et Jude circa predictam lectionem.

8. CHRONICON IMPERIALE
Arsenal MS. 542 ff. 40-68.

This « Chronicon Imperiale ab origine mundi usque ad pontificatum Innocentii IV » is copied from histories of various authors, from Eusebius to his own time .« Legrand offers nothing new, nothing on his own » (COVILLE, 44).

9. ALIQUA ORIGINALIA AD LAUDEM SACRAE SCRIPTURAE
Arsenal MS 542 ff. 68-76.

« with a superabundance of names of medieval authors » (COVILLE 45) It seems that this collection like sermons 13 and 14 are part of the solemn university lectures which a baccalaureus biblicus had to give at the beginning (principium) of his lectures on the Bible and as baccalaureus sententiarius on the sentences of the Lombard.

10. TRACTATUS DE ARTE MEMORANDI
Arsenal MS 542 ff. 76-79.

Divided into five parts this tract teaches an artifical method of remembering things which Coville (p. 45) sharply rejects.

11. METRUM DE VITA SANCTI AUGUSTINI et DE VITA SANCTI PAULI, PRIMI HEREMITAE supplies artists with various inscriptions for paintings *etc.* on these two saints.
Arsenal, MS 542, ff. 79ᵛ-80.

12. SOPHOLOGIUM or SOPHILOGIUM

« Sophologium cujus finis est amare scientias et virtutes ».
Dedication : To Bishop M. Creney as in 1 and 3.
Incipit : « Lecta colligere et ad summulam ordinatim redigere quam utile sit, experiencia saepius didicisti ».
Explicit : « Sophilogium editum a fratre Jacobo Magni de Parisius ordinis heremitarum sancti Augustini finit feliciter ».

The Sophilogium, which is the main work of Legrand, is divided into ten books. The first two books give a short introduction to classical knowledge and the great classical writers. Books 3-6 develop the Christian teaching on virtue and vice. The treatise on the seven capital sins and the remedies against them is followed in Book 7 by a contemplation of the last things, death and judgment, which have always been powerful motives to keep man on the narrow path. Books 8-10 develop the special duties of each state of life, those of the clergy first, then of the temporal rulers and finally, the 'common people'. The Sophilogium is, therefore, a handbook of the true Christian life not a commentary on the sentences of the Lombard as F. STEGMÜLLER supposed in his *Repertorium Commentariorum in Sententias P. Lombardi*, I (Wuerzburg 1947), n° 387. 1.

The number of Manuscripts is very large and the book was printed at least 20 times before 1500.

Translations into French.

The translation of the Sophilogium into French, made by Legrand himself, is better than the original and therefore not identical in all things with the Latin editions.

The first part appeared under the name *Archiloge Sophie*, while the second and third parts were entitled *Le livre de bonnes mœurs*. The second part was printed much oftener than the first. The edition of Lyon 1513 and Paris 1539 carried the title *Le tresor de sapience et fleur de toute bonte, remply de plusieurs bonnes authoritez des soiges philosophes et aultres...* ».

Translations into English.

At the request of William Pratt, a mercer in London, William Caxton translated the work into English and entitled it *The Book of good manners*. It was printed by Caxton, Westminster in 1487 and 1500 and by R. Pynson, London in 1494 and Wynkyn de Worde, London in 1494, 1500, 1507 and 1515. De Worde entitled the book *Here begynneth a lytell boke called good manners*, which had seven editions.

13. Quaestiones in libros Aristotelis de anima

The only notice we have of this work is found in Pamphilus J., *Chronicon Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini* (Romae 1581) fol. 72v: « Fertur alia varia opuscula edidisse, quae Bononiae e bibliotheca conventus nostri Jacobi erepta fuere et ego memini me vidisse Quaestiones optimas in libros Aristotelis de anima, quas ut in principio notatum erat, Patavii edidit et disputavit, dum ibi esset praelector publicus ».

As said above we cannot believe in Legrand's lectorship in Padua which could have taken place only during the Great Schism. Whether the *Quaestiones de anima* were, therefore, the handiwork of another Magister Legrand will ever remain a mooted question.

Francis Roth, O. E. S. A.

Augustinian Historical Institute, New York.

Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium »

Voilà beaucoup plus d'un demi-siècle — en 1889 — que, se proposant d'arracher cet Ermite de Saint-Augustin à un trop long oubli, un jeune universitaire français promis à la plus brillante carrière consacra à Jacques Legrand sa thèse complémentaire de doctorat [1]). L'œuvre achevée, un doute, pourtant, inquiétait l'auteur. Son livre réussirait-il à rendre au religieux jadis célèbre une gloire depuis longtemps abolie ? [2]). Le fait est qu'après comme avant cette thèse, Jacques Legrand reste inconnu. On cherche en vain son nom dans le *Dictionnaire de théologie catholique* ou chez les historiens de la philosophie [3]). Il paraît, quelquefois, chez les historiens de la littérature soucieux de dénombrements complets, mais c'est à une phrase fameuse de Guillebert de Metz, nullement à Alfred Coville, qu'il le doit [4]). On ne saurait dire, d'ailleurs, qu'il y survive, car, sous ce nom, on ne met plus rien. L'insuccès est complet.

[1]) A. COVILLE, *De Jacobi Magni vita et operibus*, Paris, 1889, in-8° de XIV-100 pages. Le visa du doyen Himly est du 18 juillet. — Dans le présent article, j'appelle ce personnage *Jacques Legrand*. C'est pour simplifier sans désorienter le lecteur. Je suis l'exemple donné par E. LANGLOIS, *Recueil d'arts de seconde rhétorique*, Paris, 1902, pp. V, 1-10, qui écrit toujours *Legrand*. On trouve *Le Grand*, *Le Grant*... Dans son *Catalogue des mss. de la Bibliothèque municipale de Bordeaux*, p. 16, J. DELPIT proposait de l'appeler « plutôt de Grand ». On pourrait aussi bien, d'après la note du ms. B. N. lat. 5.657 A que je vais citer plus loin, hésiter entre *Grandis* et *Dugrand*.

[2]) Cf. A. COVILLE, o. c., p. 97: « Dubito equidem libellus ne noster Augustiniani famam valeat restituere ».

[3]) Le plus étrange est que cette thèse même ait disparu sans laisser aucune trace dans la fervente notice que l'*Histoire littéraire de la France* consacra en 1949 à Alfred Coville, sous la plume d'Ed. FARAL, t. XXXVIII, pp. XV-XX.

[4]) Cf. G. LANSON, *Histoire de la littérature française*, Paris, 1938, p. 163: « Grande chose était de Paris, nous dit-on vers 1400, quand maître Eustache de Pavilly, maître Jean Gerson, frère Jacques le Grand, le ministre des Mathurins et

Il est surtout naturel. Sous couleur d'exhumer son héros, Alfred Coville a pris, en effet, les mesures les plus efficaces pour l'ensevelir à jamais dans un tombeau plus profond que l'oubli : le dédain. Ces mesures étaient simples. Elles consistaient, d'abord, en une distinction élémentaire. En Jacques Legrand, déclare Alfred Coville, il convient de distinguer la vie et les œuvres. Bien sûr, mais pourquoi ? Afin de porter sur l'une et sur les autres deux irréductibles jugements de valeur. Si l'on n'envisage que les mérites de son existence concrète, Jacques Legrand n'aurait pas dû mourir tout entier. Tel est le sentiment très ferme de son biographe [5]). Pour le justifier, il accorde un développement assez notable à cette première partie de sa thèse, encore qu'il doive confesser que l'on ignore presque tout ce que l'on voudrait savoir [6]). Mais s'il s'agit des œuvres, il faut se

autres docteurs et clercs voulaient prêcher tant d'excellents sermons ». Le texte original, édité par LE ROUX DE LINCY, *Paris et ses historiens*, 1862, p. 233, porte: « le maistre des M. », et surtout: « soloient ».

[5]) A. COVILLE, o. c., p. 97: « Quod igitur ad vitam attinet, magis obliteratum quod oblivione dignum, Jacobus non omnino mori decebat ».

[6]) Cf. A. COVILLE, o. c., pp. 1-37, soit plus du tiers du livre. — Je n'ai pas, ici, à m'occuper de biographie. Il convient toutefois de signaler que, depuis la thèse de Coville, une source importante a été publiée, en 1897: le t. IV du *Chartularium universitatis parisiensis*. Il est encore plus nécessaire de corriger une distraction assez grave des éditeurs du cartulaire. H. DENIFLE, o. c., p. 235, n° 1948, signale qu'avant Pâques 1412, J. Legrand fut l'un des ambassadeurs du duc d'Orléans auprès du roi d'Angleterre. Il ajoute: « licentiat. an. 1413 ». Coville ignorait cette dernière date. Elle paraît bien tardive, dès que l'on rappelle que c'est en 1405 que fut prononcé le fameux sermon contre Isabeau de Bavière, et dès que l'on observe, comme je vais le préciser, que le *Sophilogium* fut certainement écrit avant 1409, et très probablement avant 1404. L'éditeur l'estime pourtant confirmée par le fait que *Jacobus Magni* est inscrit parmi les *licentiati in theologia* qui furent consultés par le concile parisien de 1413-1414 sur les propositions attribuées à Jean Petit (o. c., p. 274, n° 2003), et qui émirent un vote (o. c., p. 280, n° 2012: le dernier, pour la condamnation). Et il affirme qu'elle est expressément donnée par le ms. B. N. lat. 5.657 A, auquel il emprunte, p. 268, la liste des licenciés en théologie de 1413. Il ajoute, de son chef, à cette liste, au dix-septième et dernier rang, le nom de *Jacobus Magni*, et s'explique en ces termes, sur cette addition, dans la note 12, p. 269: « Omittitur in ms^to^ quamquam inter licentiatos theol. ad an. 1414, Jan. 3, affertur (*Opp. Gerson.*, t. V, 195). In ms^to^ nihilominus in margine ad an. 1413 (fol. 13) scribitur: « fr. Jacobus Grandis, alias Magni, August., biblicus 1401, Sententiarius 1404. Scripsit in Genesim, obiit 1415 Parisius ». En opérant cette correction, l'éditeur travaillait certainement sur ses notes, non sur le manuscrit. En effet, dans ce recueil bien connu, il est aisé de voir que le fol. 13 n'est pas consacré à l'année 1413, qui n'y survient qu'au verso du fol. 14. Ce qui

montrer sévère. Energique en actes, audacieux en paroles, ce religieux n'a rien écrit qui vaille. Diffus, dépourvu de force et de souffle, à court d'invention, riche du bien d'autrui, tel est l'écrivain [7]). Compose-t-il un traité sur la sagesse ? Deux épithètes suffisent à l'exécuter : *verbosum et infinitum* [8]). Veut-il nous apprendre à cultiver notre mémoire ? Effort sans portée [9]). Mais nous avons conservé un certain nombre de ses sermons : ne retrouverons-nous pas, en cette portion privilégiée d'héritage, quelques traits de son talent ? Vaine espérance [10]). Son érudition, tout au moins, nous offrira-t-elle une compensation ? Elle paraît réelle, considérable même. Il cite de très nombreux auteurs grecs et latins. Alfred Coville le sait mieux que personne, puisqu'il a établi la double liste de ces sources. Aucune illusion n'est permise : tout vient de Vincent de Beauvais [11]).

Un tel traitement, on le comprend sans peine, au lieu de ressusciter un mort, l'a, pour toujours, achevé. Ce que l'on comprend moins, c'est l'intérêt que le jeune docteur a dû, quelque temps, éprouver pour l'auteur qu'il étudiait. C'est son dessein même

s'achève avec les trois premières lignes du fol. 13 r°, c'est la liste des licenciés de 1403. Le cartulaire la reproduit plus haut, p. 128, n° 1803. Là, il transcrit une note transversale de cette même page 13 r°, mais en la localisant par erreur au fol. 12 b. Mais il n'a rien à dire de la note additionnelle, due à une deuxième main, et qui se trouve au haut de la page, à droite, au-dessus de la mention de Thomas de Cracovie. Cette note porte exactement ceci: « f. Jacobus Grandis alias Magni paris/ Biblic. aug. 1401 et Sententiarius 1404. scripsit in Genesim. obiit 1415 parisiis ». Rien ne permet de détacher cette apostille du point précis où elle a été placée. Par conséquent, rien ne permet de dater de 1413 la licence de J. Legrand. S'il fut vraiment Sententiaire en 1404, on ne peut non plus la placer en 1403. Peut-être n'est-il pas illégitime de rattacher cette note à la liste des licenciés de 1405 qui, dans le ms., suit immédiatement. Mais, paléographiquement, c'est à celle de 1403 qu'elle est annexée. En revanche, la date de la mort, placée par C. vers 1425, est maintenant certaine: 1415.

[7]) A. Coville, o. c., p. 97: « Opera vero gestis non satis videntur respondere. In agendo enim strenuus, in dicendo procax, quicquid contra scripsit, diffusus, vi ac spiritu carens, inventione jejunus, ex alieno plerumque pendet ».

[8]) A. Coville, o. c., ch. III, p. 50. Le livre II mérite une exécution spéciale, p. 55: « indigestae puerilisque plenus eruditionis ».

[9]) A. Coville, o. c., p. 45: « *Tractatus de arte memorandi*: inanem, ut nunc opinamur, artem, nobis certe inaudita verba parum commendant ».

[10]) Cf. A. Coville, o. c., pp. 45-49, la liste des *Sermones*, et, p. 47, le verdict: « perpauca quidem reperias, quae operae pretium sit illustrare ».

[11]) Cf. A. Coville, o. c., pp. 87-92: « Quos enim Vincentius scriptores laudavit, Jacobus laudat; quos Vincentius omisit, omittit Jacobus ».

d'attirer sur lui l'attention. C'est surtout le fait historique qui se trouve à l'origine de son entreprise, à savoir la célébrité d'un écrivain si dépourvu de mérites.

Car, il faut bien le constater, et A. Coville ne songeait pas le moins du monde à dissimuler ce fait manifeste, Jacques Legrand a été célèbre. On trahirait même la vérité si l'on disait que, comme tant d'autres orateurs, il a eu son heure de célébrité. Cette heure, pour lui, a duré deux siècles. Largement diffusée, son œuvre subsiste en de nombreux manuscrits. Alfred Coville avait compté, en France, quatorze témoins du *Sophilogium*, vingt et un du *Livre de bonnes mœurs*, non sans en signaler beaucoup d'autres dans des bibliothèques d'Allemagne [12]). Il serait aisé de compléter notablement cet inventaire [13]). Le plus important est d'ajouter que le *Sophilogium* a été souvent imprimé, non seulement dès les origines de l'imprimerie et tout au cours du XV^e^ siècle, mais encore pendant le XVI^e^ siècle, et même au XVI^e^ siècle finissant [14]). Pourquoi pareil engouement pour une œuvre si méprisable, et pourquoi devons-nous dédaigner ce que deux siècles ont admiré ?

Bien qu'il ne se soit pas cru tenu d'élucider avec ampleur ces

[12]) Cf. A. COVILLE, o. c., p. 82.

[13]) Je ne le fais pas ici, car tel n'est pas mon propos. Je ne peux toutefois me dispenser de donner la précision suivante. En 1880, Jules DELPIT, dans son *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque municipale de Bordeaux*, pp. 95-96, décrivait le n° 268, contenant le *Sophilogium*, et signalait qu'au fol. 161 v°, « le copiste Bernard de Flamand (*Bernardus Flamingi*) déclare avoir écrit ce volume à Carcassone, en 1404 ». La date est capitale. Mais, en 1894, décrivant le même manuscrit, devenu le n° 294, au t. XXIII du *Catalogue général des Bibliothèques de France*, pp. 162-163, C. Couderc précisait que le *Sophilogium* s'achève au fol. 142 v°, qu'il est suivi par des sermons de saint Augustin, fol. 143-160, et que c'est seulement après ces sermons, au fol. 160, que l'on lit: « Expliciunt sermones sancti Augustini (...) quos scripsit frater Bernardus Flamingi, dum erat Carcassone solitarius, ejusdem ordinis conventus Burdegale, anno Domini MCCCCIV° ». Un doute pourrait donc surgir sur la date de transcription du *Sophilogium*. Je laisse à l'éditeur le soin de résoudre ce petit problème. D'ores et déjà, l'inscription du fol. 170 v°: « Iste liber est fratris Bernardi Flamingii » paraît plutôt favorable à l'homogénéité et à la continuité de transcription.

[14]) La Bibliothèque nationale possède dix éditions, datées ou non, du XV^e^ (la première datée est de 1475) et quatre du XVI^e^. En 1585, on l'imprimait encore à Lyon, en appendice à la *Summa de exemplis et rerum similitudinibus* du dominicain *Johannes a S. Geminiano*. On connaît une traduction anglaise, de William Caxton, publiée en 1487, 1494, 1507 et 1515; cf. E. G. DUFF, *William Caxton*, Chicago, 1905, et *Fifteenth century English books*, Oxford, 1917.

deux questions inévitablement soulevées par sa thèse, Alfred Coville ne pouvait éviter tout au moins d'indiquer de quelle façon il y répondrait. Trop schématique pour être historiquement satisfaisante, je veux dire pour rendre effectivement raison de toutes les fluctuations de l'opinion au sujet de Jacques Legrand, cette indication présente un intérêt psychologique et méthodologique hors de pair. Elle fait surgir à nos yeux, dans une lumière exceptionnellement crue chez un spécialiste de cette classe, la disposition fondamentale qui s'est, à une certaine époque, trop généralement substituée aux requêtes primordiales de l'objectivité dont ces libres esprits faisaient profession. Sur ce point, toute méprise est impossible. Par deux fois, Alfred Coville est revenu sur ce point central, et avec une clarté croissante. Il n'est que de savoir le lire pour être conduit par sa propre main jusqu'au principe de son jugement.

Un premier texte est ambivalent. A lui seul, il nous montre où Coville découvrait la raison du succès prolongé obtenu par l'œuvre de Jacques Legrand, et pourquoi cette durée devait avoir un terme. La solution de ce double problème lui apparaissait dans un synchronisme lourd de sens. Un rapport temporel s'est en effet établi entre l'œuvre de l'ermite et l'Université de Paris. Tant que s'est maintenue intacte l'autorité de l'Université médiévale, grand est demeuré le succès du religieux. Un tel rapport est déjà remarquable. Plus remarquable encore est la précision que Coville ajoutait aussitôt. Elle touche à l'essence même des études universitaires. Si l'on se place au cœur du problème, comment doit-on définir l'esprit de l'Université médiévale ? Il consistait, nous dit A. Coville, dans le propos de tout faire servir au bien de l'Eglise. On s'appliquait donc à accommoder aussi bien les poètes que les philosophes à la direction de la vie chrétienne et à la confirmation de la foi. Aussi longtemps a pu s'imposer un tel idéal, aussi longtemps a duré la faveur de Jacques Legrand [15]).

L'explication est ambitieuse. Elle paraît pourtant un peu courte. Pour qu'elle fût adéquate, il faudrait qu'entre le XVI^e^ et le XX^e^ siècles l'homme, en France, ait profondément changé. Aujourd'hui, suf-

[15]) Cf. A. COVILLE, o. c., p. 82: « Quamdiu, integra Parisiacae Universitatis auctoritate, vetus illa floruit apud Gallos ratio studiorum, quae ad Ecclesiae utilitatem nihil non convertebat, atque cum poetarum, tum philosophorum praecepta ad christianam vitam dirigendam fidemque confirmandam accommodabat, Jacobi etiam opera floruere ».

firait-il pour qu'un livre ait un succès durable que son auteur ait pris soin de s'accorder avec les programmes scolaires et avec l'esprit de l'Université ? Si pareille observation est en quelque mesure exacte, tout ce qu'elle permet de comprendre, c'est le dessein de Jacques Legrand. Pour rendre raison de son succès, il faut supposer que son œuvre ne manque pas de quelques qualités. Mais on vient de nous interdire tout jugement favorable. Ce n'est donc ni le succès initial ni l'échec lent à venir que cette explication explique. Ne serait-ce pas plutôt l'attitude finale d'Alfred Coville devant Jacques Legrand ? Un deuxième texte ne permet pas d'en douter.

Ce texte est particulièrement significatif. C'est la conclusion même de l'ouvrage. Jamais, me semble-t-il, historien de l'humanisme n'a écrit choses plus claires en moins de mots. En ces lignes finales, Alfred Coville distingue, au moyen âge, deux catégories d'écrivains français. Tous, à la vérité, se ressemblent en ce qu'ils connaissent à peu près les mêmes auteurs latins que nous. Non seulement ils les connaissent, mais ils les pratiquent, ils les traduisent. Rien d'étonnant à cela, observe notre auteur, puisque cette restauration de l'antiquité remonte à Charlemagne. Tous, par conséquent, jouissent du même fonds commun. Mais, puisqu'une différence les sépare, en quoi consiste-t-elle ? En ceci que les uns, purement et exclusivement chrétiens, ne demandent à Cicéron, à Virgile ou à qui que ce soit, rien qui rénove leur esprit ou cultive leur jugement. Les autres, pénétrés d'amour pour les anciens, les fréquentent assidûment, trouvent leur joie en ce commerce. Peu à peu, une « religion » nouvelle s'insinue en eux, avec l'esprit romain et le culte de la forme qui revit pour la première fois. C'était là le sommet. Bien peu l'ont gravi, sous le règne de Charles V et de Charles VI, et ils l'ont gravi en vain. Ce petit groupe d'élite a subi l'influence de quelques italiens. Ses membres résidaient à la cour des Papes de Rome ou d'Avignon. Ils s'appelaient Gontier Col, Nicolas de Clamanges, Jean de Montreuil. Leur œuvre n'a pas survécu à leur mort. Jacques Legrand appartenait au premier groupe, le groupe des moines, et c'est pourtant lui qui a rempli le XV^e^ siècle de son nom et de sa gloire [16]).

[16]) A. COVILLE, *o. c.*, pp. 98-99: « Duo autem Medio Aevo apud Gallos scriptorum genera: alteri quidem, iidemque vergente XIV^mo^ saeculo, multo plures, Romanorum opera fere omnia quae nunc in manibus nostris exstant revolvere consueverant, interdum etiam in Gallicum sermonem transferebant. Quos fatendum est

Que d'amertume secrète en ce tableau contrasté ! Ceux qui étaient vraiment grands ont sombré immédiatement dans l'oubli. La gloire s'est attachée à une grandeur illusoire. Tout se passe, on le voit, comme si la thèse d'Alfred Coville n'avait d'autre raison d'être que de dénoncer cette usurpation, de replonger l'usurpateur dans son néant, et de préparer la réhabilitation des humanistes véritables, ceux qui ont demandé à l'antiquité classique leur nourriture spirituelle, leur sagesse, leur « religion » [17]).

C'est pourquoi j'ai naguère rencontré Jacques Legrand au cours de recherches destinées à situer exactement dans l'histoire « le premier humaniste français » Jean de Montreuil, et n'ai pu le rencontrer en pareille compagnie sans être invité par les textes à présumer l'existence d'un certain rapport entre l'humaniste et le « moine », voire sans conjecturer qu'il faudrait sans doute inverser l'ordre communément accepté et traiter l'humaniste comme le disciple, l'humble disciple du religieux [18]). Avant de consulter le *Sophilogium* sur la validité du jugement porté par Coville, il ne sera pas inutile de revenir sur ce rapport Jean de Montreuil / Jacques Legrand en publiant, d'après le manuscrit B. N. lat. 13.062, le texte des six

jam a Carolo Magno redintegrandae antiquitati operam singulos aliquam vel inscios contulisse ; sed illis, dum nihil nisi Christianum spirant, nihil a Cicerone aut Virgilio aliisque praeter communiora artium praecepta exposcunt, neque mens renovata, neque judicium excultum est. Ex illo genere Jacobus Magni, nec ipse solum, sed omnes ad unum monachi. Namque ut in claustris auctores antiqui, durissimis Medii Aevi temporibus, diligentissime asservati sunt, ita tardius in monachos antiquitatis studium instauratae subrepsit. Alteris vero, dum viam a prioribus tritam dedignati, cum veteribus quotidianum jungunt commercium, veterum amore perfunduntur, delectantur, altera sensim inseritur religio, et Romani sensus, et formae cultus tunc primum redivivus. Sed quam pauci et inutiles in Gallia, regnantibus Carolo V vel VI, ad culmen illud evecti sunt. Hujus modi fuere qui, scriptoribus aliquot Italicis familiaribus utentes, in Romanorum vel Avenionensium pontificum aula assidue versati sunt, Gontherus Colli, Nicolaus de Clamangiis, Joannes de Monsterolio. Mox unius cujusque, mortuis amicis, in vanum quoque abierunt studia ; Jacobi vero per longum XV^mi spatium nomen et fama integro favore floruerunt ». Depuis lors mieux informé, que devait penser M. Coville de cette localisation en cour papale de deux secrétaires royaux ?

[17]) *Religio* est un terme ambigu, je ne l'ignore pas. C'est pourquoi je le souligne, sans insister sur l'interprétation. *Religion* purement littéraire ? Il ne semble pas, puisque c'est l'attachement des autres au christianisme qui constitue le principe de discernement.

[18]) Cf. A. COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, 1942, pp. 14, 234, 269, 341-347, 546, 614, 620-622.

lettres dont il ne paraît pas imprudent de penser qu'elles permettent de poser ce problème.

1. Jacques Legrand et Jean de Montreuil

Assurément, tant qu'aucun éditeur ne se sera décidé à publier le *corpus* épistolaire de Jean de Montreuil et à déterminer le destinataire de chacune de ces lettres, on ne pourra se servir de ces textes sans les plus expresses réserves. Quelques données solides semblent pourtant d'ores et déjà à notre disposition. Antoine Thomas a depuis longtemps désigné Jacques Legrand comme le destinataire des lettres 179, *Debuisti*, 180, *Magnis*, et 182, *Sic est praeceptor*. De mon côté, j'ai proposé d'ajouter à ce petit dossier les lettres 173, *Ergo michi*, 176, *Existimaveram*, et même la lettre 178, *Qui te* [19]).

Ce faisant, je me séparais complètement d'A. Coville qui, d'une part, tenait pour gratuites les identifications avancées par A. Thomas et, d'autre part, estimait qu'une seule lettre pourrait, à la rigueur, être considérée comme adressée à Jacques Legrand, la lettre 177, *Excerpta* [20]). Bien qu'il faille convenir que nous n'avons pas, à proprement parler, de certitude, l'objectivité, sur ce point, était, me semble-t-il, du côté d'Antoine Thomas. Le refus de Coville, tout comme son hypothèse, procédait plus de son jugement d'ensemble sur les deux hommes ainsi rapprochés que de l'état de la question. Etant donné ce que nous savons de cette époque et de ce groupe d'humanistes, aucun doute raisonnable ne saurait affecter la première détermination. Dans sa lettre *Debuisti*, Jean de Montreuil déclare en effet à son correspondant qu'il est *grand* de nom et de réputation : *vir magne et fama et nomine*. Coville, qui a transcrit cette phrase, n'y a rien vu de significatif. A. Thomas avait été plus

[19]) Cf. A. Combes, o. c., pp. 620-621, et p. 344, note 1.

[20]) Cf. A. Coville, o. c., p. 95, note 2. Bien qu'il ait lu ces trois lettres plusieurs fois, Coville ne se sent pas convaincu, « cum nihil ad Jacobum nostrum procul dubio pertinere inveniremus ». Il déclare, à propos du *Jacobus* de la lettre *Magnis*: « Jacobusne Magni fuerit annon ? Nescimus ». Sur quoi, il ajoute: « Una superest epistola quam potius Jacobo Magni forsan adscribere possumus: « Excerpta seu flores ». — Un tel scepticisme est resté inopérant, une telle suggestion lettre morte, sur les éditeurs du *Chartularium* qui, paraissant ignorer Coville, n'hésitent pas à affirmer, t. IV, p. 235, n° 1948: « Certe Johannes de Monsterolio cum ipso commercium epistolare habuit (*vid.* A. Thomas, *De Johan. de Monst. vita et operibus*, p. 37, 82 sq.) ».

perspicace. A moins de découvrir dans la même période un autre *Magnus* doué des mêmes qualités que le destinataire de cette lettre, on doit s'accorder à penser qu'il s'agit bien de notre *Jacobus Magni*. Ce point fixé, le cas de la lettre *Sic est praeceptor* est réglé par le fait même, puisqu'il s'agit d'un billet écrit dès le lendemain, pour corriger le lapsus qui, la veille, a substitué *Démosthène* à *Thémistocle*. La lettre *Magnus* s'adresse à un certain *Jacques*, orateur sacré et moraliste sagace. Il en va de ce *Jacques* comme du *Magnus* de *Debuisti*. Ayant, cette fois, remarqué ce nom propre, Coville déclare ignorer s'il désigne son héros. La prudence est la vertu essentielle du critique. Mais cette vertu n'exige pas que l'on ferme les yeux à la lumière. *Magnus* d'un côté, *Jacobus* de l'autre, avec, de part et d'autre, des traits communs (à commencer par l'incipit de la lettre adressée à ce Jacques, *Magnis*, où l'on reconnaît d'autant mieux un jeu de mots que l'épithète aurait pu être plus heureusement choisie) : pourquoi empêcher ces deux mots de se joindre pour désigner le même destinataire ? Pour avoir le droit de s'y refuser, il faudrait connaître, au même moment, un autre *Jacobus* répondant au même signalement. Il suffit, d'ailleurs, de lire ces lettres pour constater qu'elles font l'une et l'autre allusion aux instances que Jean de Montreuil a dû multiplier pour arracher à ce *Jacobus Magnus* une réponse. Or, dans le voisinage immédiat de ces trois lettres, nous en lisons trois autres qui paraissent bien constituer ces instances mêmes. Je propose donc, jusqu'à preuve du contraire, de les considérer comme adressées au même destinataire, et de nommer ce destinataire commun Jacques Legrand.

En revanche, l'hypothèse de Coville me paraît non seulement gratuite, mais contraire aux textes. Par sa lettre *Excerpta*, Jean de Montreuil annonce à son correspondant qu'il lui renvoie un recueil de *flores* soumis à son jugement, et l'engage à profiter de ses loisirs pour étudier la philosophie morale :... *ubi tempus dabitur, scilicet libenter incumbas philosophie morali* [21]). On conçoit que Coville se soit volontiers représenté l'humaniste donnant de tels conseils au moine. C'est peut-être parce que les autres lettres ne respirent que déférence et désir de direction spirituelle que, d'instinct, il n'a pu se sentir d'accord avec A. Thomas. Aucune hésitation, pourtant, ne paraît permise. Il est impossible que Jean de Montreuil le prenne

[21]) Jean de Montreuil, *Excerpta seu flores*, ms. B. N. lat. 13.062, fol. 133 v°, et A. Coville, o. c., p. 95, note 2.

de si haut avec Jacques Legrand. Ce ne sont pas seulement des loisirs éventuels que l'ermite de Saint-Augustin consacrait à l'étude de la sagesse, et, en fait de philosophie morale, le secrétaire du roi n'avait aucun conseil à donner à l'auteur du *Sophilogium*.

Ecartons, par conséquent, cette lettre, et transcrivons, dans l'ordre même où nous les offre le manuscrit [22]), celles qu'il est raisonnable de tenir, au moins provisoirement, pour adressées à Jacques Legrand.

I. Ergo michi numquam rescribes expectanti ? Ergo semper tuum dormitabit ingenium et calamus iners pariter (v^o) subiacebit, perpetuoque tam nobile conticebit et organum ? Siccine frustra fuerint iugiter mee preces et operam ac laborem qualescunque nequiquam perdidero ? Absit a liberalitate tua, absit a docilitate et sapientia ut quod tibi facillimum fuerit soluere una hora, mense ferme integro illius debitor sis. Non sunt hec animi ingenui, humilis potius et abiecti sunt censenda. Barbarorum quippe sunt hi mores, non Gallorum [23]), potissimum cum inter occupationes tuas non exigam volumina aut tractatus, non librum aut codices, non membranas. Peto hac in prima coitione tribus lineis solum quod aiunt stilum visere tuum, tuam audire musam ac Minervam cupio resignari, quatinus nouitius iste discat, qua intercapedine imitator tuus erit, et tuam cum eloquentia cognoscere valeat industriam.

Age ergo, vir michi perelectissime, et positis paulisper aliis curis, tuis calamum arripe, ac me suspensum libera, et quod vix dissoluam etate, forsitan expedies, ut dictum est, sola hora. Quid horam dixerim ? Quin potius momento vel instanti ? Da te igitur michi, vir amplissime, tam pauculo temporis intersticio, quod ut pius es et humanitate plenissimus anui etiam pauperrime [24]) non negares, aut nichil te rescripturum prorsus, si tamen fuerit propositum, et ut prepositum istum tuum angaria leves intimato, et cum Flacco Oratio viue valeque [25]).

II. Existimaueram, mi pater honoratissime, iugi hortatu meo inculcatisque scriptitionibus te ad michi rescribendum prouocare. Sed

[22]) Si je conserve cet ordre, c'est pour ne pas anticiper sur les décisions de l'éditeur, car cet ordre même soulève quelques problèmes sur lesquels je n'ai pas ici à me prononcer, et qu'il serait même hors de propos de signaler.

[23]) Cette distinction entre Barbares et Français a toute une histoire, et elle évoque un conflit fameux: cf. E. GILSON, *Histoire de la Philosophie au moyen âge*, Paris, 1944, pp. 727-729, 747-750.

[24]) Allusion probable à la veuve de l'évangile; cf. Marc, XII, 42-44, Luc, XXI, 2-4.

[25]) HORACE, *Epist.*, I, 6, v. 67: « Vive, vale ». — Ms. B. N. lat. 13.062, fol. 131 r^o-v^o.

quia frustra fuit, incassumque papirum consumendo (r°) aera verberaui, taciturnitate remissioneque temptabo si meum assequi valuero propositum. Itaque presentibus tibi polliceor et secura asseuero fide me quoadusque rescripseris, imposterum calamum non mouere supraquam mancus grauissimam manibus molam teret aut horologium fabricabit. Quod si alicunde pro te domi potitum est, apostolum meum nequaquam esse reris nec prestoleris tempore supradicto elementum a me te recepturum qualecumque paruulam siue iotam.

Ob id tamen, pater optime, amicitiam tuam interim visitare non abnego, teque identidem aduersum me facturum summe precor, quatinus de rerum habitu et qualitate temporum, que deus vertat in melius, mutuo conferamus, pro quorum exigentia credulis subest apparentia quedam meliuscule se habendi negotia, si mens tamen verbis correspondeat nonnullorum, aut ille istum astutia non defraudet cupidi nec obsistant vel ministri. De quo vereri non obmittam, nisi cum per efficaciam res publica quorumdam nitiditatem magis ac magis senserit animorum, quod non ultra nec aliter aut citius fiat quam tu et ego cordialiter optaremus.

Vale, preceptor mi, et ora ne sarcina peccatorum nobis obsit [26]).

III. Qui te ad scribendum mouere una non possum, alia agrediar via, ab usu quidem meo remotissima. Mos est inter coniuges quospiam creberrime obseruatus, ut cum vir quidquam expetit, mulier accurate faciat contrarium. Circa quod propriis oculis et his auribus hausi, quod notus michi quidam, et apprime domesticus, ab uxore pro sua voluptate vinum album deposcebat, ecce continuo rubeum apportauit, et dum pisas sibi maxime exigeret propinari, olera protinus ministrabat. Qui querenti michi ut quid hec tam equanimiter ferebat, respondit : « Si caput elidero parieti, aliud ab ea nequaquam extorquebo. Et quod scias amice mi, subdit ipse, alias quam per antiperistasim mulierem meam habere non soleo. Videlicet si velim quod iaceat, precipiam ambulare ; et si quod ad ecclesiam accedat contendam, domi manere deprecabor, et cetera similia ».

Temptare igitur fuit animus, si tecum tamen agi oporteat isto modo, ut ex quo tottot molitiones atque preces quibus aduersum te quod michi scriberes functus sum gratis et pro nichilo effuderim, totidem te ad nichil rescribendum exhortari. Quod si hinc voti compos abiero, quamquam ordo preposterus videatur, hac vice sermonum imposterum abutemur, et ita tecum contrahendi Johannes habebit nouum ritum, qui quantum honestate refertus sit laudique adueniat iudex esto. Vale [27]).

IV. Debuisti si potuisses, potuisti si voluisses, cumulatis meis scriptionibus maturius respondere et facundie aqua tue pauca vehe-

[26]) *L. c.*, fol. 132 v° - 133 r°.

[27]) *L. c.*, fol. 133 v°.

mentem meam restinguere sitim. Nunc tandem (r^o) id placuit tua hac unica facere remissiua, in quo licet raritas ut aiunt rem soleat reddere preciosam et quibusdam quatinus eis delicatius aliquid sit gestiant expectare, michi tamen e conuerso ut more sum impatiens exiguum quidquam otius propinatum acceptius semper fuit quam longe utilius diutius protelatum, et cum Therentio « malo impresens auffere ». « Suus cuique mos est », alibi ipse ait [28]).

Vidi ergo, vir magne et fama et nomine, tuam huiusmodi rescriptionem refertam quippe sententiis multiplicibus ac eruditione et doctrina, ordine appositioneque seruatis, maxime abundantem, sed humanitatis humilitate plenissimam. Dicerem omni genere commendationis plus quam perfectam, si verbum in ea nullum de hoc discipulo laudis esset, quem effers nempe nimis et laudas pariter supra quam ascenderet mea pusilitas, si etiam in euum eniti non cessarem. Verum quia de se loqui vetat Sapiens [29]), circa id ulterius non morabor, si te tamen de hoc uno enixe rogauero ut pro quanto Johannem tuum amas, Johannes est tibi carus, tibi demum Johannes est sincerus, eum a cetero tali voce nequaquam oneres populari. Alia quauis quam ista indui veste velim, qui nil cum Socrate aliud tantum scio quam me penitus nichil scire [30]), cuiusmodi scientie sese ut achademicus conformare Tullius videtur, ubi inquit : « Non modo michi ad sapientiam ceci videmur, sed ad ea ipsa que aliqua ex parte cerni videantur ebetes et obtusi » [31]). Quamquam Demostenes orator inter Graios preexcelsus, ut tu in hoc minus venias obiurgandus, mecum non steterit qui, cum interrogaretur quem potissimum diligeret, « qui me maxime laudat », respondit.

De reliquis, si videbitur, imposterum audies. Sic tu, preceptor mi, indigesta hac partiali contentabere responsiua. Vale, et excerptum illud dictorum sacratissimorum redemptoris nostri Jhesu, quod tibi a me tantopere quesitum est, breuissime fac potiar, si me saluum

[28]) La première citation vient des *Adelphes*, II, sc. 3, v. 223: « Mallem auferre potius in praesentia »; la deuxième de *Phormion*, II, sc. 4, v. 454: « Quot homines tot sententiae: suus cuique mos est ».

[29]) Jean de Montreuil pense peut-être à *Ecclésiastique*, XXXII, 10-11: « Adolescens, loquere in tua causa vix. Si bis interrogatus fueris, habeat caput responsum tuum ».

[30]) Ce lieu commun au moyen âge doit venir, au moins chez Jean de Montreuil, de CICÉRON, *Academic.*, I, 4, 16, éd. C. F. W. MUELLER, Leipzig, 1878, p. 8, l. 16 - p. 9, l. 1: « Socrates... in omnibus fere sermonibus, qui ab iis, qui illum audierunt, prescripti varie copioseque sunt, ita disputat, ut nihil adfirmet ipse, refellat alios, nihil se scire dicat nisi id ipsum eoque praestare ceteris, quod illi, quae nesciant, scire se putent, ipse, se nihil scire. id unum sciat, ob eamque rem se arbitrari ab Apolline omnium sapientissimum esse dictum, quod haec est una omnis sapientia, non arbitrari se scire, quod nesciat ».

[31]) CICÉRON, *Academic. poster.*, *librorum incertorum* frag. 18; éd. MUELLER, p. 88, littéral, sauf: « Mihi autem non modo ». Pour *Démosthène*, cf. p. 340, note 39.

vis fieri, atque tuis enunciationibus amodo fidem propemodum euangelicum cupis dari [32]).

V. Magnis te hactenus ad michi scribendum stimulis agitaui et eo me tulit impetus ut luce continua posteaquam tibi scripseram nouissimo rursus scriberem, quemadmodum continet exemplum quo impregnate sunt presentes, quamquam id tibi mittere ne impedirem in diuinis nunc usque consilium non fuerit. Vides ergo, vir admodum circumspecte, quam impatientis sim animi et quo desiderio, quo affectu, expectem tua scripta, tuam sancte religionis doctrinam, morum eruditionem ac instructiones circa eloquentiam necnon monita tua salubria passim in omnibus. Vix est, crede michi, domi quempiam me petiisse, quin suspicer continuo tuum fuisse mancipium, tuas scriptiones aduenisse, Jacobum suarum monimento litterarum Johannem visitasse et cum sulmonensi « omnem strepitum credimus esse tui » [33]). In quo nullus est paries nullusque murus aut antemurale [34]) nulliusue umbo clipei qui te protegant et, ut methaforam declaremus, nulla causa pretendi potest qua excusari valeas aut velari, quominus tuis rescriptionibus sit meis tam votis ingentibus satisfactum. Preterierunt siquidem dies illi penitentie et predicationis tue perfrequentis : nunc sunt vero recreationis et otii. Itaque non evades, non eripiere michi, etiam si Danubium migres aut « ultima Tyle » [35]).

Vidi ego te et audiui, veneris die sacra, predicantem sex horarum parte potiori, itidemque egisti postquam tibi scribere cepi tot vicibus ut, si emissa ab ore tuo magnifico atque prolata scriptis commissa forent, volumen ut auguror transcenderent biblie [36]) : et tu michi temporis tanto haustu tres lineas, quod aiunt, scribere neglexisti eternumque sines meam expectationem vacuam responsiua ac meas operas qualescumque tempnes semper et pessum iri iugiter patieris ?

Absit, et procul absit Johannem tuum omnium qui tecum rem egerunt infelicissimum dici, cum nemo qui te norit non michi tuam placabilitatem benignam ac benignitatem placabilem potissimum laudet atque testetur sese ab ingenuitate tua votiue fuisse expeditum. nec repulsam quoquo pacto passum esse. Libera te igitur hoc tuo

[32]) Ms. B. N. lat. 13.062, fol. 133 v° - 134 r°.

[33]) OVIDE, *Héroïdes, Epist. XIX*, Héro à Léandre, v. 53-54: Auribus intentis voces captamus, et omnem — Adventus strepitum credimus esse tui.

[34]) Cf. ISAÏE, XXVI, 1 : « salvator ponetur in ea murus et antemurale ».

[35]) VIRGILE, *Géorgiques*, I, 30: ... ac tuae nautae — Numina sola colant, tibi serviat ultima Thule.

Le Danube est d'origine ovidienne.

[36]) Ce mot a été souligné, donc éliminé, par une deuxième main qui lui a substitué, tout au bout de la ligne: *perprolixum*. C'est peut-être un repentir de Jean de Montreuil en personne, désireux d'éviter toute apparence d'irrespect ou d'exagération.

discipulo tedioso, nec tue profunditatis altitudo grauetur, pauxillulo aut nullo labore suo, magnum impendere beneficium, magnam gratiam impertiri, et consolationem tuo facere preposito credibilem vix homini.

Sunt qui auro gaudeant abundare, gemmis alii (r^o) fulgere delectant, alii vestibus indui pretiosis, alia alii summopere curant, ut hinc Virgilius dixerit :

Torua leena lupum sequitur, lupus ipse capellam,
Florentem cythisium sequitur lasciua capella.

At ego Corydon, te Alexim. Trahit sua quemque voluptas [37]), prefatus subdit Maro. Vale, nec eius obtemperare recusa precibus qui, tuos si sentiret nutus ac vota, preueniret [38]).

VI. Sic est, preceptor karissime, nichil non turbat incautum, et qui inconsideratus est facile molestatur. Ego autem (v^o) hoc morbo perculsus, tibi pridie rescribendo, cum exemplum de glorie cupiditate in Themistocle intentionis erat ponere, de Demosthene, ita meus futilis est calamus, fuit positum [39]). Super quo rapacitati meorum sensuum, precor, indulgeas. « Sic est homo », comicus ait [40]), nec me ob id mendacii reum putes, quoniam etsi falso allegatum est, ut certe fuit, in nullo tamen pronunciatum extitit contra mentem, quod cauere vellem tanquam scopulum, qui si in ceteris grandissimus peccator sim, mendacium tamen, quod maxime perniciosum foret, horreo ut venenum. Quippe illo, ad meum iudicium. nil magis interturbat res humanas aut politias dissoluit et mortalium commercium. Vale ac rescribe [41]).

Manifestement, ces lettres seront précieuses au biographe de Jean de Montreuil. Elles lui fourniront quelques traits de caractère qu'il ne saurait négliger. Elles n'intéressent pas moins quiconque se

[37]) VIRGILE, *Bucoliques, Egl.* II, 63-65. Le copiste n'a pas distingué les vers. Faut-il rétablir le troisième, asservi par Jean de M. à ses propres fins ?

Te Corydon, o Alexi...

Je n'ai pas corrigé le *cythisium* du scribe, car il s'agit peut-être d'un lapsus de l'auteur lui-même.

[38]) *L. c.*, fol. 134 v^o - 135 r^o.

[39]) Cf. *supra*, p. 338, note 31. Si Jean de Montreuil, tout comme Jacques Legrand, se nourrissait de Vincent de Beauvais, il songe au *Speculum historiale*, III, 39, éd. de Douai, t. IV, p. 99 b: « Themistocles... theatrum petens cum interrogaretur, cuius vox auditu illa futura esset gratissima, respondit, a quo artes meae optime canentur », d'après « Justinus 2 ». Mais il peut dépendre directement, non de Justin qui ne contient rien de tel, mais de VALÈRE-MAXIME, *Fact. et dict. mirab.*, VIII, 14, *de cupiditate gloriae*, ext. 1, que *le speculum* copie littéralement.

[40]) TÉRENCE, *Eunuchus*, III, 1, v. 408: « Immo sic homo'st »; ou *Adelphi*, I, 3, v. 143: « ita est homo ».

[41]) *L. c.*, fol. 135 r^o-v^o.

préoccupe des origines de l'humanisme français. Si, au lieu de douter de la décision prise par A. Thomas, Alfred Coville avait tout au moins envisagé l'hypothèse que son Jacques Legrand pouvait bien être leur destinataire, aurait-il pu, lui, en sûreté de conscience historique, se représenter les choses comme sa conclusion prouve qu'il l'a fait ? De tels documents obligent tout au moins à constater qu'il n'aurait pu le faire qu'à la condition de se juger plus clairvoyant que Jean de Montreuil lui-même sur les sentiments et les relations de l'humaniste et du religieux. Ces hommes que l'histoire a séparés, une commune estime, une amitié fervente les unissaient. Fort éloigné de se sentir supérieur au religieux et de trouver dans un culte plus exclusif, plus intime des anciens un motif secret de penser que, seul, il occuperait le sommet d'une culture nouvelle, l'humaniste se sent pénétré d'humilité devant le religieux qu'il a voulu pour maître. Il sollicite ses leçons. Nullement affranchi des exigences primordiales de son christianisme, l'humaniste écoute volontiers les sermons du prédicateur, même s'ils durent six heures d'horloge. Il désire ardemment recevoir au plus tôt son œuvre la plus récente, qui n'est autre chose qu'un recueil des très saintes paroles de notre rédempteur Jésus. Ce désir, il faut que le religieux l'exauce, si du moins il souhaite le salut de l'humaniste, tout prêt dès lors à recevoir ses propres discours presque comme paroles d'évangile. A ce moment, on le voit, rien n'existe dans la conscience de Jean de Montreuil de la dichotomie imaginée par l'histoire. Est-ce à dire que l'historien se soit trompé ? Un observateur pénétrant ne peut-il être plus clairvoyant sur la nature et l'évolution d'une situation dramatique que les protagonistes mêmes du drame, prisonniers de leur rôle et de leur horizon ?

Nous pourrons peut-être nous en assurer en nous tournant vers Jacques Legrand en personne. Après avoir interrogé son correspondant, consultons son *Sophilogium*. Il ne sera pas nécessaire d'en épuiser la substance pour en obtenir une réponse valable. L'examen de sa structure, quelques sondages sur des points significatifs, suffiront sans doute à nous éclairer.

2. Le « Sophilogium »

Il est d'autant plus facile de savoir ce que Jacques Legrand a voulu faire en composant son *Sophilogium*, qu'il s'en est expliqué

lui-même avec lucidité et concision dans la lettre-préface adressée par lui à l'évêque d'Auxerre, confesseur du roi, Michel de Creney[42]). Une longue expérience lui ayant appris qu'il est fort utile de prendre des notes en lisant, puis de mettre ces notes en ordre sous forme d'une petite somme, il a composé ce livre, qui, à ses yeux, n'est qu'un petit livre, en groupant des citations empruntées de préférence aux poètes. Ce livre, il l'appelle *Sophilogium*[43]), parce qu'il se propose d'inspirer à son lecteur l'amour de la sagesse. Il l'a divisé en trois parties principales. La première traite de l'amour de la sagesse ; la seconde, de l'amour des vertus ; la troisième, de la nature des divers états de vie.

Ce sont donc de graves leçons que l'auteur d'un tel ouvrage a demandées aux poètes. Sous une forme réduite, ce n'est pas autre chose, ce semble, qu'un traité de théologie morale. Est-ce bien cela que Jacques Legrand a voulu écrire ? Pour en décider, il ne suffit peut-être pas de lire le titre de ses trois parties principales. Il ne sera sans doute pas superflu de pénétrer un peu profondément dans l'œuvre même. Une surprise nous attend dès nos premiers pas.

La première partie est divisée en deux traités. Le premier en-

[42]) JACQUES LEGRAND, *Sophilogium, Lettre-préface*; ms. B. N. lat. 3.235, fol. 1 d: « Illustrissimi principis Regis francorum deuotissimo confessori domino Michaeli diuina prouidente gratia episcopo Antisyodorensi humilis sui patrocinii capellanus frater Jacobus Magni ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini continuum famulandi affectum. Lecta colligere et ad summulam ordinatim redigere quam utile sit experientia sepius didici, quamobrem presentem libellum ex dictis poetarum precipue continue compegi quem Sophilogium interpretor eo quod principalis intentio est inducere legentis animum ad amorem sapientie. Diuiditur autem presens liber in tres libros partiales. Primus est de amore sapientie. Secundus est de amore virtutum. Tertius est de instructione statuum. Rursus primus diuiditur in duos tractatus: primus est ex quibusdam que inducunt ad amorem sapientie; secundus est de inuentione scientiarum et earum fine. Secundus autem liber diuiditur in quatuor tractatus: primus est de quibusdam inducentibus ad amorem virtutum; secundus est de virtutibus theologicis; tertius est de virtutibus cardinalibus; quartus est de virtutibus capitalibus. Hee autem virtutes omnes sunt necessarie volentibus sapientes fieri. Sed tertius liber diuiditur in quatuor tractatus: primus est de casu statuum mundi et de consideratione mortis; secundus est de statu ecclesiasticorum; tertius est de statu nobilium; quartus est de statu plebanorum. Horum autem statuum cognitio ad sapientiam prodest, cum nichil sit utilius volenti sapiens fieri quam cognitio sui, et sic sunt decem tractatus huius libri ». Michel de Creney, évêque d'Auxerre, est mort en 1409.

[43]) Contrairement à A. Thomas, Coville a adopté la forme *Sophologium*. Mieux vaut conserver celle qui paraît le mieux attestée et la meilleure: *Sophilogium*.

tend conduire son lecteur à cet amour de la sagesse que le livre entier, nous dit-on, veut inspirer. Rien de plus normal. Mais le second est consacré à l'invention des sciences et à leur fin respective. Que signifie cette bifurcation ? Jacques Legrand est un ermite de Saint-Augustin. En climat augustinien, sagesse et science ont un sens technique bien défini [44]). L'amour de la science n'est pas l'amour de la sagesse. Il peut y préparer. Il peut aussi en être la négation. Le moins qu'on puisse dire est qu'un tel développement était inattendu. Sans préjuger de sa portée historique, on se sent invité à penser qu'il doit avoir un sens.

Quatre traités constituent la deuxième partie. Le premier introduit à l'amour des vertus. Le second étudie les vertus théologales. Le troisième, les vertus cardinales. Le quatrième, les vertus capitales. D'aspect plus classique, ce schéma contient pourtant un trait original : le dernier. Les théologiens ont coutume de parler de péchés capitaux, non de vertus capitales. Une telle innovation, elle aussi, doit avoir un sens. Mais quel rapport y a-t-il entre les vertus et la sagesse ? « Toutes ces vertus, affirme notre auteur, sont nécessaires à ceux qui veulent devenir sages. Elles ne leur suffisent d'ailleurs pas. Rien en effet n'est plus utile à quiconque poursuit un tel dessein que la connaissance de soi. Mais comment se connaître, si l'on ignore les divers états de la vie humaine ? » C'est pour éviter à son lecteur cette ignorance que Jacques Legrand ajoute à son *Sophilogium* un troisième livre qui comprend quatre traités. Le premier considère la mort, fin de tous les états possibles. Le second, l'état des ecclésiastiques. Le troisième, l'état des nobles. Le quatrième, l'état des gens du peuple.

L'œuvre est donc complète en dix traités : *et sic sunt decem tractatus huius libri.* Trop souvent, les copistes n'ont retenu que cette dernière division. En oubliant celle qui la précède et la commande, ils ont masqué l'économie d'ensemble et rendu plus malaisée l'interprétation de ces parties hétérogènes ainsi juxtaposées sur le même plan. Certains rubricateurs ont aggravé le mal en sub-

[44]) Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., p. 154 : « En nous tournant vers les Idées, la sagesse nous oriente vers le divin et l'universel ; en nous tournant vers les choses, la science nous soumet au créé et nous enferme dans les limites de l'individuel » ; et Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, XII, XIV, 22 (*P. L.*, t. 42, col. 1009) : « Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur ».

stituant au titre de chaque traité celui de son premier chapitre. Ainsi, dans le manuscrit B. N. lat. 3.235, le traité IV, qui aurait dû s'appeler *De virtutibus theologicis*, est intitulé : *Quomodo est credendum articulis fidei et etiam aliquo modo in lumine naturali* (fol. 25 b - 34 b), ce qui ne permet pas de savoir qu'il y sera question de l'espérance et de la charité, voire de l'amité et de l'hospitalité ; le traité V est intitulé *De vera justitia* (fol. 34 b - 46 c), alors que ses dix-sept chapitres traitent *de virtutibus cardinalibus ;* le traité VI porte en titre : *Quomodo humilitas placet et exaltat, superbia vero deprimit* (fol. 46 c - 69 c), ce qui n'induit aucunement à supposer qu'en vingt-sept chapitres il y sera question des *vertus capitales.* Jacques Legrand a été trahi par certains de ses copistes. Une telle méprise a dû désorienter plus d'un lecteur pressé. La trahison, pourtant, est faible à côté de celle dont s'est rendu coupable son principal interprète. Avant d'essayer de lui rendre justice sur le fond même du débat, c'est toutefois l'infidélité initiale qu'il convient de réparer la première. Poussons jusqu'au bout le redressement en donnant ici la structure exacte et complète du *Sophilogium* [45]).

Liber I. De amore sapientie (fol. 1 d - 17 d)

Tractatus I.

De quibusdam que inducunt ad amorem sapientie (1 d - 10 a)

Cap. 1. Qualiter sapientia facit felices et de amore sapientie (1 d - 2 b). — 2. Quomodo veteres sapientiam amaverunt (2 b-c). — 3. De mulieribus sapientibus (2 d - 3 a). — 4. De studio sapientie a iuventute (3 a-c). — 5. De necessaria sapientia regibus (3 c-d). — 6. Quomodo sapiens omnia possidet et stultus nichil (3 d - 4 a). — 7. De dispositione ad sapientiam et de quiete contemplantium (4 b-c). — 8. Quomodo sapientia docet omnia (4 b - 5 a). — 9. Quomodo iugiter est studendum (5 a-d). — 10. Quomodo non sufficit legere sed etiam opportet audire (5 d - 6 a). — 11. De modo docendi (6 a-c). — 12. De philosophia et eius descriptione et usu (6 c - 7 a). — 13. De dignitate et utilitate philosophie (7 a-c). — 14. De famosis illustribusque philosophis qui sapientiam amaverunt (7 c - 8 b). — 15. De studiis et sectis philosophorum (8 b - 9 a). — 16. Quomodo magice artes sunt inutiles (9 a - 10 a).

[45]) Etant donné le caractère de ce travail, je me contente de recourir à deux manuscrits: A = B. N. lat. 3.235, et B = B. N. lat. 14.901. Je choisis A comme texte de base, et je donne les variantes de B, corrigeant parfois l'un par l'autre. Dans B, les traités sont disposés de façon arbitraire. Le manuscrit est composite.

Tractatus II.

De inventione scientiarum et earum fine (10 a - 17 d)

Cap. 1. De inventione grammatice atque litterarum (10 a - 11 b). — 2. De inventione logice (11 b-c). — 3. De inventione rethorice (11 c-d). — 4. De inventione poetrie (11 d - 12 b). — 5. De poetis famosis (12 b - 13 a). — 6. De inventione arismetice (13 a-b). — 7. De inventoribus geometrie (13 b-d). — 8. De utilitate musice (13 d - 14 a). — 9. De inventoribus musice (14 a-b). — 10. De inventoribus astronomie (14 b-c). — 11. De medicina et eius inventoribus (14 c). — 12. De legibus et eorum inventoribus (14 c-d). — 13. De regimine civitatis et politica (14 d-15 b). — 14. De regimine principis (15 b-d). — 15. De legibus divinis et humanis (15 d - 16 b). — 16. De yconomica (16 b - 17 a). — 17. De regimine patris familias (17 a-d).

Liber II. De amore virtutum (17 d - 69 b).

Tractatus I.

De quibusdam inducentibus ad amorem virtutum (17 d - 25 a)

Cap. 1. Quomodo virtutes sunt naturaliter appetende (17 d - 18 a). — 2. Quomodo natura capit virtutes (18 a-d). — 3. Quomodo virtutes non querunt mercedem temporalem (18 d - 19 c). — 4. Quomodo virtus consistit in medio (19 c - 20 a). — 5. Quomodo mens respuit vitia (20 a - 21 a). — 6. De honestate vite intus et deforis (21 a-c). — 7. De bona consuetudine (21 c - 22 a). — 8. Quomodo est vita mala et mundi vanitas (22 a-b). — 9. Quomodo mala est peccandi opportunitas (22 b-d). — 10. De cautela vitandi et cognoscendi peccata (22 d - 23 d). — 11. Quomodo vitanda sunt vitia leviora ne contingant graviora (23 d - 24 a). — 12. De sinceritate vite antiquorum (24 a-d). — 13. De odio peccati (24 d - 25 a) [46]).

Tractatus II.

De virtutibus theologicis (25 b - 34 b)

Cap. 1. Quomodo est credendum articulis fidei et etiam aliquo modo in lumine naturali (25 b - 26 c). — 2. De cultu et veneratione Dei (26 c - 27 c). — 3. De ydolatria et nominibus deorum et dearum (27 c - 28 c). — 4. Quomodo per fidem salvamur (28 d - 29 b). —

[46]) Le rubricateur de A a omis les titres des chapitres 12 et 13, que je restitue d'après B; mais le texte même est intact.

5. De consolatione spei (29 b - 30 a). — 6. De perpetuitate anime et consequenter de spe vite future (30 a-d). — 7. De caritate et bona amicitia (30 d - 31 d). — 8. De vera amicitia atque eius fidelitate (31 d - 32 d) [47]). — 9. De correctione caritativa (158 v - 159 v). — 10. De pietate (159 v - 160 v). — 11. De pace et concordia (161 r-v). — 12. De vero et ficto amore (161 v - 163 r). — 13. De adulatione que est ficta amicitia (163 r - 164 v = 33 d). — 14. De hospitalitate (33 d - 34 b).

Tractatus III.

De virtutibus cardinalibus (34 b - 46 c) [48])

Cap. 1. De vera iustitia (34 b - 35 a). — 2. De eloquentia advocatorum (35 a-d). — 3. De equitate iudiciorum (35 d - 36 b). — 4. De misericordia iudicis (36 b-d). — 5. De virtute temperantie habenda (36 d - 37 d). — 6. De modestia lingue (37 d - 38 b). — 7. De vitando mendacio et periurio (38 c - 39 a). — 8. De regimine temperato corporis (39 a-d). — 9. De prudentia acquirenda (39 d - 40 b). — 10. De providentia circa fortuita (40 b - 41 c). — 11. De facili credulitate reprobanda (41 c - 42 b). — 12. De stultitia fugienda (42 b-d). — 13. De stulto amore cavendo (42 d - 43 b). — 14. De habenda fortitudine et constantia mentis (43 c - 44 b). — 15. De perseverantia in bono habenda (44 b - 45 b). — 16. De inconstantia (45 b - 46 a). — 17. De constantia (46 a-c).

Tractatus IV.

De virtutibus capitalibus (46 c - 69 b)

Cap. 1. Quomodo humilitas placet et exaltat, superbia vero deprimit (46 c - 47 b). — 2. De humilitate (47 b-d). — 3. Quomodo humilitas facit homines acceptos (47 d - 48 b). — 4. De superbia qualiter et quomodo fugienda est (48 b - 49 b). — 5. De vana gloria minime affectanda (49 b - 51 b). — 6. De patientia habenda (51 b - 53 a). — 7. De ira vitanda (53 a-d). — 8. De odio et crudelitate (53 d - 54 a). — 9. De contemptione et procacitate (54 a - 55 a). — 10. De abstinentia et sobrietate (55 a-d). — 11. De ebrietate (55 d - 56 b). — 12. De vitio gule (56 b-d). — 13. De penitentia non differenda (56 d - 57 b). — 14. De liberalitate (57 b-d). — 15. De bene-

[47]) Trois feuillets ont été arrachés dans A après le fol. 32. Le numérotage moderne, postérieur à l'accident, continue sans interruption, mais le numérotage ancien, en chiffres romains, passe de xxxij à xxxvj. Je restitue ces chapitres d'après B, dont j'adopte provisoirement la pagination.

[48]) Le titre de ce traité se présente ainsi dans A: « Incipit liber quintus qui est de vera iustitia ».

ficiis cito et gratuite dandis (57 d - 58 c). — 16. De beneficiis cognoscendis (58 c - 59 b). — 17. De sufficientia et paupertate voluntaria (59 b - 60 a). — 18. De avaritia vitanda (60 a-d). — 19. De rapina et fraude (60 d - 61 d). — 20. De fortuna et eius stabilitate (61 d - 62 c). — 21. De contemptu divitiarum atque seculi (62 c - 63 d). — 22. De contemptu divitiarum (63 d - 64 d). — 23. De negligentia (64 d - 65 b). — 24. De castitate et pudicitia (65 b - 66 c). — 25. De luxuria vitanda (66 c - 67 c). — 26. De voluptate carnis (67 c - 68 c). — 27. De invidia (68 c - 69 b).

Liber III. De instructione statuum (69 b - 99 b)

Tractatus I.

De casu statuum mundi et de consideratione mortis (69 b - 74 c)

Cap. 1. De brevitate huius vite (69 b - 70 a). — 2. Quomodo vita presens est carcer anime mediante corpore (70 a-c). — 3. De contemptu mortis (70 c - 71 b). — 4. De preparatione et desiderio bone mortis (71 c - 72 b). — 5. De patientia mortis sub spe glorie future (72 b-d). — 6. De resurrectione mortuorum et immortalitate anime (72 d - 73 b). — 7. De consideratione mortis (73 c - 74 a). — 8. De providentia futurorum (74 a-c).

Tractatus II.

De statu ecclesiasticorum (74 c - 80 a)

Cap. 1. Qualiter viri ecclesiastici debent habere curam de subditis in moribus et scientia (74 c - 75 a). — 2. De exemplaritate prelatorum (75 a-d). — 3. De electione prelati (75 d - 76 b). — 4. Quomodo non debent eligi favorabiliter (76 b-d). — 5. De moribus sacerdotum et aliorum ecclesiasticorum (76 d - 77 b). — 6. De continentia virorum ecclesiasticorum (77 b-d). — 7. De moribus prelatorum (77 d - 78 a). — 8. De oratione facienda sic quod unus oret pro alio (78 a-c). — 9. De predicatoribus (78 c - 79 b). — 10. De scolasticis (79 b - 80 a).

Tractatus III.

De statu nobilium (80 a - 90 c)

Cap. 1. De clementia principum (80 a-c). — 2. De bonis principum (80 d - 81 a). — 3. De misericordia et pietate principum (81 a-d). — 4. Quomodo principes debent colere Deum et ecclesiam (81 d - 82 b). — 5. De moribus principum (82 b-c) — 6. De vitiis principum (82 c - 83 a). — 7. De sapientia et clementia principum

(83 a-c). — 8. De ludis principum (83 c-d). — 9. De dominio principum quomodo debet esse virtuosum (83 d - 84 c). — 10. De tyranno (84 c-d). — 11. De iustitia principum (84 d - 85 b). — 12. Quomodo victoria a Deo est (85 b-c). — 13. De humilitate principum (85 c - 86 a). — 14. De castitate principum (86 a-b). — 15. De moribus principum (86 b - 87 a). — 16. De liberalitate principum (87 b-d). — 17. De patientia principum (87 d - 88 a). — 18. De legibus (88 a-b). — 19. De consilio principum (88 b-c). — 20. De militibus (88 c - 89 b). — 21. De fidelitate militum (89 c-d). — 22. De bellis (89 d - 90 a). — 23. De regimine militum (90 a-c).

Tractatus IV.

De statu plebanorum (90 c - 99 b)

Cap. 1. De divitibus et eorum statu (90 c - 91 b). — 2. De pauperibus et eorum statu (91 b - 92 a). — 3. De mercatoribus (92 a-c). — 4. De servis et laborantibus (92 c-d). — 5. De peregrinatione (92 d - 93 b). — 6. Quomodo senes debent esse virtuosi (93 c - 94 b). — 7. De sapientia senum (94 b-d). — 8. De iuvenibus et eorum statu (94 d - 95 b). — 9. Quomodo coniuges debent vivere in amicitia (95 c-d). — 10. De fidelitate coniugum (95 d - 96 a). — 11. Quomodo coniugia sunt contrahenda (96 a-c). — 12. De parentibus ad filios (96 c-d). — 13. De filiis ad parentes (96 d - 97 b). — 14. De obedientia filiorum erga parentes (97 b-c). — 15. De mulieribus (97 c - 98 b). — 16. De virginibus (98 b - 99 a). — 17. De viduis (99 a-b).

André Combes.

(*A suivre*).

The doctrine of original sin according to Augustine of Rome

(Favaroni) († 1443) *)

B. — ORIGINAL SIN AND OUR PARTICIPATION IN THE SIN OF ADAM.

1. *The notion of actual sin.*

Sin has three meanings : firstly, concupiscence of the flesh which remains in us as a result of original sin is often called sin ; secondly, the common acceptation of the Scholastics that sin is an inordinate act perpetrated against the divine law — this is actual sin ; and thirdly, sin can also be understood as the obligation to undergo punishment [1]), as a divine decree ordaining man to punishment due to sin.

From Favaroni's pen three principal definitions of actual sin can be collected : the first is that given above, obliquitas sive inordinatio in opere perpetrato commissa contra legem Dei eternam. The second is more descriptive « Diligenter est advertendum quod quemadmodum in actuali peccato ade tria principaliter considerare debemus, videlicet actum sue transgressionis iniuste, et debitum ius-

*) *Augustiniana* vii (1957) pp. 100-117. We wish to express our sincere gratitude to the Directors of the Vatican and Angelica Libraries (Rome) for the use of the manuscripts.

[1]) Primum est advertendum quod de peccato possumus loqui tripliciter: primum de vicio quodam nature quod concupiscentia carnis communiter appellatur per quam caro viciose concupiscit adversus spiritum et adversatur ei ad opus iusticie ... secundo possumus loqui de peccato tamquam de obliquitate sive inordinatione in opere perpetrato commissa contra legem Dei eternam, et sic communiter loquuntur doctores eciam scholastici de peccato... Est quedam tertia aliqua acceptatio peccati de quo loqui possumus qua videlicet reatus ipse sive obligatio ad penam satisfactoriam dicitur peccatum et hoc est peccatum quod remittitur per ecclesiastica sacramenta. *De Perfecta Iustitia* V 187 v2.

ticie perdite, et tertio debitum pene subeunde secundum exigentiam vindicative iustitie, et ista tria attendenda sunt eciam in quolibet actu culpe moralis quo aliquis cadit a sua gratia ipsum iustificante ; sive sit actus interior precisive, sive sit actus exterior interiori appositus et quodlibet ipsorum suo modo vocatur peccatum » [2]). And thirdly 'Est advertendum quod circa peccatum debemus distinguere tres rationes videlicet, rationem deformitatis, rationem voluntarii et rationem culpe' [3]). The first gives us a definition properly speaking, the second and third give us a distinction of its elements.

Our present exposition is taken from the context of this last mentioned definition. From the point of view of method much can be said for and against this procedure. On the one hand it deals fairly exclusively, though not in a completely satisfying way, with the different elements of sin — in fact it is the most complete exposition we have come across. On the other hand the Commentary on the epistle to the Romans appears to present his ideas more crystallized and finalised — it was written in 1422 — than the earlier works from which we shall be taking his concept of original sin.

Nor indeed will our method lack dangers and difficulties. The principal difficulty arises from the fact that the specific intent of our theologian in the present context is not identically our own specific intent. Favaroni's intent is polemical, ours is exclusively expositional. Commenting on 'Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae' [4]) he places the thesis that one sin can be of itself the penalty for another [5]). He then adduces the explanation of St. Thomas to the contrary [6]) that one sin can be the penalty for another

[2]) *De Peccato* V 210 v1.

[3]) *In ep. ad Rom.* A 376 125 v1.

[4]) Rom. 1, 26.

[5]) Ad hunc passum diligenter attendant illi quos superius aliqualiter tetigi dicentes unum peccatum non esse per se penam alterius: merces quidem per se respicit illud cujus est merces et non per accidens. Si ergo hec iniquitas, tam nephandum peccatum merces est ydolatrie profecto hoc peccatum per se respicit illud ut per hoc sit pena illius. *In ep. ad Rom.* A 376 125 r2.

[6]) Fav., *In ep. ad Rom.* A 376 125 r2.

Deinde respondent ad hoc dubium dicentes quod de peccato possumus loqui dupliciter per se et per accidens. Per se enim consideratur peccatum ut egreditur a voluntate sic enim habet ra-

S. Thomas 1-11 q. 87 a. 2.

Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus per se scilicet et per accidens: per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati: peccatum enim per se conside-

not per se but per accidens. Now he says that this is to be rejected for four reasons [7]). It is from the refutation made of this opinion that our ideas are taken.

tionem culpe, quod si nullo modo est voluntarium non est peccatum; et hoc modo ut dicunt unum peccatum non potest esse pena alterius quia de ratione pene est quod sit contra voluntatem et sic manifestum est quod per se loquendo peccatum non potest esse pena peccati. Per accidens autem peccatum potest esse pena peccati tripliciter; primo quidem ex parte cause que removet prohibens. Cause enim inclinantes ad peccatum sunt passiones inordinate et temptatio dyaboli et alia hujusmodi que impediuntur per divinum auxilium quod iuste subtrahit deus propter peccatum et talis subtractio est hujus peccati pena et est a deo qui iuste (125 vl) trahit auxilium suum ab ingrato et sic peccatum sequens subtractionem divini auxilii per accidens dicitur pena peccati precedentis; et hoc modo ut dicit, loquitur Ap. Propter quod tradidit Deus in desideria cordis ipsorum et in passiones ignominie; quia subtrahendo auxilium suum permittuntur peccatores vinci a passionibus suis. Alio modo potest esse pena ex parte substantie actus peccati qui afflictionem inducit et hoc sive sit actus interior ut patet in ira et in invidia quod notabiliter affligit ipsum iratum vel invidum sive actus exterior sicut aliqui gravibus laboribus et dampnis opprimuntur ut expleant actum peccati sicut Sap. dicitur Lapsati sumus in semitis iniquitatis et ambulavimus vias difficiles.

ratur secundum quod egreditur a voluntate: sic enim habet rationem culpae; de ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem ut in Io. habitum est, unde manifestum est quod peccatum per se loquendo nullo modo potest esse poena peccati. Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati tripliciter. Primo quidem ex parte causae quae est remotio prohibentis; sunt enim causae inclinantes ad peccatum passiones tentatio diaboli, et alia hujusmodi quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae quae subtrahitur per peccatum; unde cum ipsa subtractio gratiae sit quedam poena a Deo ut supra dictum est, sequitur, quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur poena dicatur: et hoc modo loquitur Ap. Rom. 1, dicens Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum quae sunt animae passiones; quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae vincuntur a passionibus; et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena precedentis peccati: alio modo ex parte substantiae actus qui afflictionem inducit sive sit actus interior ut patet in ipsa ira et in invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, et damno ut expleant actum peccati secundum illud Sap. 5 Lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo ex parte effectus ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis: sed hiis duobus ultimis modis unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati sed etiam sui.

[7]) Sed isti in hac positione multipliciter deficiunt, primo quidem quoniam non distinguunt circa peccatum tres rationes diversas, secundo quia non distinguunt de voluntario, tertio quia non distinguunt de pena, quarto quia frustra peccatum dicunt esse penam alterius peccati per accidens. *In ep. ad Rom.* A 376 125 vl.

The concept of actual sin entails three distinct elements : deformity of the act arising from its embracing an unlawful — or incommensurate [8]), to use the thomistic expression — object, voluntareity of the act and guilt of the act. It is of the first only that the concept of sin is per se predicated i. e. of the deformity [9]). To clarify his position he introduces the analogy between sins in nature and art on the one hand and sins in morality on the other. There can be sins in nature and art which are not voluntary — their character of sin proceeds from their deformity which in these fields is entirely independent of the will of man [10]). Similarly therefore in sins of the will their character of sin proceeds from their deformity, and it is from this their denomination as sin proceeds. Understandably then, sin is to be distinguished from voluntareity : sin is the relation of the act to its object, voluntareity is the intentional characteristic of the act [11]). On this distinction rests his first complaint against the explanation of St. Thomas [12]).

Secondly we must consider the relation between voluntareity and culpability — ratio voluntarii et ratio culpae.

Voluntary can be accepted in three senses [13]) ; we are interested

[8]) Cf. 1-11 q. 71 a. 6 c.

[9]) Est advertendum quod circa peccatum debemus distinguere tres rationes videlicet rationem deformitatis, rationem voluntarii et rationem culpe: rationem quidem deformitatis quoniam omne peccatum est deformitas quedem contra aliquam regulam directivam disponentem bene, et sic est obliquitas contra ipsam rectitudinem regule et deformitas contra conformitatem quam regula requirit et malum contra illud bonum ad quod regula dirigit et ordinat. *Ibid.* 125 v1.

[10]) In arte similiter nam cum peccat grammaticus non recte loquens vel medicus potans non recta potatione non attendimus voluntarium sed discordantiam... similiter inquam est in peccatis moris. *Ibid.* 125 v2.

[11]) Secundo attendenda est ratio voluntarii ut quod illa deviatio a recta regula voluntaria sit et a proposito fiat. Non est igitur eadem ratio voluntarii et peccati quin ymo peccatum debet esse objectum voluntarii maxime qualiter isti intelligunt voluntarium, acceptionem videlicet voluntatis. Manifestum est quod acceptio voluntatis objecive aliquid respicit, et cum respicit id quod est peccatum manifeste distinguitur peccatum ab acceptione. *In ep. ad Rom.* A 376 125 v2.

[12]) Per hoc patere potest quid dicendum sit ad illa que isti dicunt de peccato per se considerato. Cum enim primo dicunt quod peccatum per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate (126 v1) patet hoc esse falsum. Peccatum namque ut peccatum est non respicit voluntatem sed regulam a qua discordat et obliquitatem contra rectitudinem illius regule et deformitatem contra conformitatem quam inducit regula. *Ibid.* 126 r2.

[13]) Nam voluntarium potest aliquid tripliciter dici: uno modo quia emanat

only in the third. In this last meaning voluntary signifies that which is in our power, and it is precisely from this voluntary that guilt arises. It is by reason of wilful neglect to preserve justice that sin entails the 'ratio culpae' or 'debitum justitiae' [14]). It is obvious that that only can be in our power which proceeds from free will [15]). So that a thing may be voluntary taking the word in the first or second sense without its being voluntary in the third sense i. e. without its being culpable. For example the intelligences that move the heavens, according to the « Ptolemaic » system, move them voluntarily but it is not in their power not to move them [16]). Similarly is God created man with certain desires or attractions without however giving him the necessary grace to control these desires, man's passions would have run riot voluntarily but not culpably [17]).

immediate a voluntate et sic non solum actus acceptionis verum eciam respuicionis dicitur voluntarium... Secundo modo aliquid dicitur voluntarium secundum quod distinguitur contra involuntarium vel contra noluntarium qualiter nolle distinguitur a velle, nolle autem dicitur noluntarium, velle autem dicitur voluntarium... Tertio modo dicitur voluntarium eo quod est in potestate voluntatis et sic proprie accipit voluntarium Aristoteles in 3io. Ethicorum cum dicit operationes nostras virtutum et viciorum esse voluntarias et esse in nobis i. e. in nostra potestate, et ab isto voluntario venit imputabilitas quoniam illud solum est imputabile quod est vel erat in potestate nostra et qualiter erat in potestate taliter erat imputabile. *Ibid.* 126 r1.

[14]) Cf. ...debitum vero iustitie perdite dicitur peccatum culpe quoniam in eo stat ratio culpe... *De peccato* V 210 v1. Duos igitur reatus contraxit ex actu adulterii (209 v1) perpetrati, reatum videlicet culpe qui est debitum habende iustitie et reatum pene qui est debitum luende miserie... sic igitur incunctanter tenere debemus quod in quolibet alio actu culpe mortalis mortaliter peccans incurrit hos duos reatus quemadmodum in exemplo adulterii declaratum est. *Ibid.* V 209 r2.

[15]) That our theologian admitted the existence and substantial integrity of free will has been already shown. *Augustiniana* (VII) 1954 pp. 113-114.

[16]) Attendenda est ergo diligenter distinctio de voluntario inter duos primos modos et hunc tertium ; nam Intelligentia movens coelum, quia movet per intellectum et voluntatem potest dici movere voluntarie duobus primis modis non autem tertio modo quoniam non habet in potestate movere et non movere. *In ep. ad Rom.* 126 r1.

[17]) Unde tertio attendenda est ratio culpe, hec autem est ratio imputabilitatis. Staret autem quod aliquid fieret acceptibiliter et tamen non imputabiliter. Si enim deus non dedisset angelo vel homini rectitudinem voluntatis per quam esset iusta voluntas et dedisset tamen ei affectiones per quas posset se voluntas movere ad alia, talis voluntas impreceps ivisset post commoda et delectabilia deviando a regulis (126 r1) morum i. e. rectarum appeticionum et tamen inculpabiliter ita quod nulle oblique appeticiones essent culpe quoniam non fuissent imputabiles ut pulchre declaret Anselmus in tractatu suo 'De Casu Dyaboli'. *In ep. ad Rom.* A 376 125 v2.

Voluntary then in the third sense is nothing else than free will, commonly called liberum, and in this sense is distinguished against « voluntarium » even by St. Thomas himself. Voluntary is that which proceeds from an intrinsic principle with cognition of its end [18]) whereas freedom is an elicitive power of the will with regard to those things which are means to the end [19]).

Ratio voluntarii and ratio culpae are simply what we call voluntarium and liberum. Guilt and imputability derive from free will not from voluntareity : and this position forms a second exception to the words of St. Thomas quoted above [20]).

Following our theologian, our third consideration regards the penalty of sin. As we have seen in our opening paragraph the debt of punishment can itself be called sin ; not however in the same sense as the debt of justice or the act of sin, but inasmuch as it is a necessary consequence of sin and so forms part of the complete notion of sin : for this reason it is called sin [21]).

Two questions are now decided. Firstly we have seen actual sin to be a deliberate deflection of man from the norm of morality. Culpability proceeds from free will which is in turn radicated in voluntareity without however being identified with it, at least when we take the terms in their strict meaning. Actual sin comprises three elements — the act, debt of justice and debt of punishment. Secondly, in the question of terminology, the word sin can have a wide or a strict meaning. In its wide meaning it can be applied to each of the constituents, the act, debt of justice or debt of punishment, so as to have an analogical signification, at least by an analogy of attribution. In its strict sense though, it signifies only the objective de-

[18]) I-II q. 6 a. 1.

[19]) I-II q. 13 a. 3; I q. 82 aa. 1, 2.

[20]) Cum autem ulterius dicunt quod peccatum ut egreditur a voluntate habet rationem culpe eciam istud patet falsum esse. Rationem namque culpe habet ab imputabilitate: aliquid autem potest egredi a voluntate quod non est imputabile et ideo si esset malum non tamen esset culpe. *In ep. ad Rom.* A 376 126 vl.

[21]) ... quemadmodum in actuali peccato Ade actus prevaricationis fuit materiale, debitum vero iustitie fuit formale et ex hiis duobus complebatur peccatum culpe, deinde debitum pene exigite consecutum est peccatum culpe non tamquam aliud peccatum cum precedenti faciens numerum sed tamquam completivum ut iam non dicamus tria fuisse peccata sed unum ... licet quodlibet ipsorum sortiatur nomen peccati quia tamen ex alia et alia ratione unum se habet respectu alterius sicut materiale respectu sui formalis non dicuntur tria peccata sed unum peccatum quantum ad peccatum culpe. *De Peccato* V 211 rl.

formity of the act which deflects from the rule of justice it ought to imitate.

Taken in its strict sense of moral deformity one sin can be per se the punishment for another [22]), the 'defectus honestatis' which per se belongs to sin, is of itself poena damnificativa. This too is the opinion of Scotus and St. Bonaventure [23]).

Nowhere in what I have been able to consult of Favaroni have I come across even the term 'habitual sin' and so we must only see if his writings contain anything corresponding to the concept. By habitual sin we commonly understand a state of injustice which perseveres in the soul as a consequence of an injust act [24]).

As a result of sin man contracts a double debt, a debt of justice and a debt of punishment [25]). The debt of justice is the loss of actual justice, the debt of punishment is the obligation to undergo punishment [26]). The debt of justice is the privation of the act or habit of justifying grace [27]), therefore it must be something internal. Although

[22]) Illa eciam que loquuntur in secundo modo (eciam) non salvat quod peccatum sit pena per accidens alterius peccati. Cum enim dicunt quod substantia actus peccati afflictionem inducit ut patet in ira et in invidia, hoc utique verum est sed hoc pertinet ad per se et non per accidens: ira eciam que est extra mensuram ipsa est peccatum eo quod transgreditur regulam rationis que regula bene disponit hominem et ideo necessaria est quod hec deviatio male illum disponat; per se ergo est quod hec ira sit malum quoddam in hoc quod immoderata est. *In ep. ad Rom.* A 376 126 v1.

[23]) Both in 2 Sent. Dist. 36.

[24]) L. BILLOT, *De Peccatis*. Thesis IV.

[25]) Ad intelligentiam hujus conclusionis est advertendum quod in omni actu culpe mortalis per quem aliquis cadit a gratia justificante duplicem incurrit reatum, reatum videlicet culpe et reatum pene subeunde pro actu per quem perdidit gratiam vel iustitiam actualem. *De peccato* V 209 r1. Almost the same obscurity is to be seen in the works of Scotus, and as a consequence there is a dissention as to the proper interpretation of his concept of habitual sin. P. MINGES, *Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, Quaracchi 1930, 1, 484 interprets it as having the double element, negatively the privation of grace, and positively the obligation to punishment. On the contrary, N. KRAUTWIG, *Die Grundlagen der Busslehre des Joannes Duns Scotus*, Freiburg 1938, p. 18 understands it solely as the obligation to punishment.

[26]) Reatus culpe est debitum perdite gratie et iustitie actualis; reatus pene est debitum pene subeunde (209 r2) sive obligatio quedam ad penam luendam. *Ibid.* 209 r1.

[27]) ... quoniam cum talis resurget ad gratiam justificantem, reatus culpe cedit redimenti iustitie actuali ut supra dixi. Voco autem hic iustitiam acualem contra iustitiam originalem, actum vel habitum gratie iustificantis. *Ibid.* 210 r1.

in itself it is a DEBT of justice, it is cancelled out, not by the advent of a debt of grace but by the advent of grace itself [28]).

The debt of punishment is not anything internal in the sinner but it is the sentence of eternal damnation written in the hidden laws of God as in a decree, or in the minds and knowledge of the Angels [29]). It is the obligation to eternal punishment, and as we shall see, remains after the guilt has been wiped away by perfect contrition. This alone should be sufficient to authorise us to exclude the possibility of habitual sin consisting solely in the divine decree ordaining man to punishment. We cannot determine any further to which of these concepts the term habitual sin must be applied.

A few words will suffice on the distinction of sin. Sin is essentially an inordinate act by which the will turns from God its last end to creatures, and specific difference in sin is taken, not from the term from which the will recedes — which is always identical, God — but from the object to which the will is converted [30]). It is according to the different specific nature of created good to which the will turns that the specific nature of the sin is determined [31]), so that we have avarice, gluttony and pride as specificially distinct sins [32]). Of course there remains always the theologically specific difference

[28]) Ergo iam iustificatus adhuc habet reatum preteritorum actuum et iste reatus non est reatus culpe quoniam reatus culpe cedit redimenti iustitie et gratie iustificanti, nec potest simul stare reatus culpe cum gratia iustificante quoniam ut dictum est reatus culpe est debitum ammisse iustitie quod debitum cedit redimenti iustitie. *Ibid.* 209 r2.

[29]) Patet quoniam dicit Augustinus quod talis reatus scriptus est in chyrographo et in noticia spiritualium potestatum ... et scriptus est idem reatus in occultis legibus Dei. *De Peccato* 210 r2.

[30]) Rursus quemadmodum motus corporis non sumit speciem nisi a termino ad quem, non autem a termino a quo, ut patet in multis locis Physice, ita motus voluntatis non sumit speciem nisi a termino ad quem, utpote a conversione ad commutabile bonum non autem ab aversione ab incommutabili bono. *Ibid.* 220 v2.

[31]) Omnis (peccator) avertuntur ab incommutabili bono sed hinc non sumitur species peccatorum; convertuntur autem ad diverse speciei commutabilia bona et penes ista sumuntur diverse species peccatorum. Quantum autem ad aversionem spectat, qui in uno peccat factus est omnium reus. Quantum autem ad conversionem non sic, et est unum peccatum alio gravius secundum studiosiorem motum vel quo ad viliorem terminum commutabilis boni vel quo ad conatum voluntatis. *Ibid.* 220 v2.

[32]) Deinde una (voluntas) convertetur per avaritiam ad pecuniam, reliqua per gulam ad esum ciborum, reliqua vero per superbiam ad honores seculi et sic de aliis speciebus peccatorum. *Ibid.* 220 v2.

of mortal and venial [33]) the denial of which is so logical in lutheranism [34]). And this will suffice to show that not all sins are identical.

2. *The notion of Original Sin.*

As already pointed out, two opinions on the nature of original sin form the background to his treatment of the subject, the first makes original sin consist in concupiscence, the second in the privation of original justice [35]).

Regarding the first we must note well that it is not concupiscence of the flesh alone that makes original sin, as the Protestants afterwards assert, but it is « quedem qualitas in anima immissa a carne ». Four conclusions, the substance of which we have already outlined, are brought forward to show the insufficiency of this opinion [36]).

The second opinion, he tells us, is more scientific but still incomplete [37]). Against it he has two difficulties, and firstly that this

[33]) Consequentia patet quoniam omne peccatum aut totaliter tollit ut mortale, aut saltem minuit caritatem ut veniale. *De Perfecta Iustitia* V 196 r1.

[34]) DENZ, *Ench. Sym.* nn. 748 and 899.

[35]) Circa hoc peccatum diversi diversa senserunt; quidam namque quod sit concupiscentia carnis et quedam qualitas in anima immissa a carne ... alii vero senserunt quod hoc peccatum sit carentia originalis justitie cum debito tamen habendi eam et in hoc certe sequuntur Anselmum in Tract. de Conceptu Virginali. V 200 r1. Hoc autem peccatum quidam scholastici dixerunt esse quamdam carnalem concupiscentiam habitantem in carne nostra per quam carnaliter concupiscimus contra legem dei ... quidam autem alii dixerunt quod hoc peccatum quod per originem trahimus esse carentiam originalis justitie cum debito habendi ipsam sed per sacramentum Christi absolvimur a debito habendi originalem justitiam et eciam dicimur absolvi a peccato originali. Isti proprius et magis scientifice loquuntur. *In ep. ad Rom.* A 376 180 v2.

[36]) Prima Conclusio: Nulla essentia qualitatis, in quocumque subjecto existat, est complete peccatum originale. Secunda Conclusio: Ipsa affectio anime que dicitur concupiscentia carnis sive fomes peccati, non est formaliter ipsum originale peccatum. Tertia Conclusio: Illa affectio anime que dicitur concupiscentia carnis sive fomes peccati, per se considerata non est ipsa carentia originalis iustitie, formaliter sumpta. Quarta Conclusio: Carnalis affectio anime que dicitur concupiscentia carnis, per se considerata, non est aliqua culpa. *De Peccato* V 200 r2 - 202 r1.

[37]) Quinta Conclusio: Carentia originalis justitie per se considerata non est aliqua culpa igitur nec ipsa est formaliter originale peccatum. *Ibid.* V 202 v1.

lack of original justice is to be found in holy men in whom there was not original sin [38]). In the Commentary to the epistle to the Romans he gives this same reason, but in an inverse way, namely that we find holy men sanctified in their mothers' womb who nevertheless are infected with original sin : in these, there is therefore — according to his own expression — not the lack of original justice but there is sin [39]). Hence the lack of original justice must be something distinct from original sin. And secondly he argues that original sin is wiped out in baptism but original justice is not restored. The lack of original justice under which the baptised remain is not any fault since all character of fault was deleted in baptism [40]).

The lack of original justice cannot therefore be original sin. But original sin must consist in some element which is distinct both from concupiscence and from the lack of original justice. Favaroni seeks the solution in the identity of the sin of Adam with that of his descendents.

Summing up the whole theory it is briefly this : just as in the sin of Adam there are three things to be considered viz. the act of transgression, the debt of justice and the debt of punishment, so also in original sin. Now in the sin of Adam the act of transgression is the sin as it is against the divine law — the *ratio peccati,* the debt of justice is the guilt — the *ratio culpae,* and the debt of punishment is the consequence — the *ratio poenae* [41]). These three elements will similarly be realised in original sin in children.

[38]) Probo primum quia ipsa carentia justitie originalis non est culpa quoniam reperitur in sanctis viris in quibus tamen non reperitur culpa originalis. *Ibid.* V 202 v1.

[39]) Staret certe quod aliquis nasceretur originem trahens ab Adamo cum ipsa originali justicia et tamen contraheret originale peccatum... quinymo quique in ventre sanctificati sunt sicut Samson, et Jeremias et Joannis Baptista et quique fuerint alii, simul sanctificati erant et subditi peccato originali nam adhuc obligabantur ad circumcisionem per quod delebatur in eis peccatum originale. *In ep. ad Rom.* A 376 f. 180 v2.

[40]) Secundo, culpa originalis non remanet in parvulis baptizatis post sacramentum regenerationis, remanet tamen in eis carentia originalis justicie, quoniam non restituuntur ad originalem justiciam ... Aliud igitur est in originali peccato ipsa culpa que per sacramentum deletur et aliud ipsa carentia originalis justicie que post sacramentum baptizmatis remanet. *De Peccato* V 202 v1.

[41]) Quemadmodum in actuali peccato ade tria principaliter considerare debemus, videlicet actum sue transgressionis iniuste, et debitum iusticie perdite et tertio, debitum pene subeunde secundum exigentiam vindicative iusticie ... actus

The sixth conclusion expresses as indubitable the connexion between the lack of original justice and original sin [42]). In the seventh conclusion he proposes to show that each one descending from Adam incurs a guilt which is washed away by the sacrament of baptism [43]). The truth of this assertion is proved from the well known passages of St. Augustine's *De Nuptiis et Concupiscentia* where the holy Doctor shows that concupiscence « transit reatu, manet actu » [44]). This reatus however is not a mere modality of concupiscence but an adequately distinct entity [45]) — it is the reatus which constitutes the specific and proper element of sin [46]).

It has four names : vinculum, reatus, obligatio, debitum : but whatever way it is indicated it means the same thing viz. the sin or guilt which each one incurs remaining after the act of transgression has passed [47]). This reatus contracted by birth and remitted in bap-

ade ... dicitur peccatum moris quoniam factum est contra regulam legis divine ... debitum vero iusticie perdite dicitur peccatum culpe quoniam in eo stat ratio culpe ... debitum eciam subeunde pene dicitur peccatum quoniam factum est et contractum ex peccato culpe ... eodem inquam modo hec tria per ordinem que in actuali peccato ade concernuntur debent et in ipsis infantibus descendentibus seminaliter ab Adam concerni quantum ad peccatum quod per originem trahunt. *De Peccato* V 210 v1.

[42]) Sexta Conclusio: Propagati seminaliter ab Adam per originem trahunt carentiam originalis justicie propter peccatum ade ... consequentia patet quoniam talis concupiscentia carnis est obex contra originalem justitiam et est causa carentiae talis justicie. Ista tamen conclusio non debet esse catholico dubia. *Ibid.* V 202 v2.

[43]) Septima Conclusio: Descendentes ab Adam per seminalem propagationem per originem trahunt quemdam reatum quod per sacramentum baptismatis in regeneratione dimittitur. *Ibid.* V 203 r2.

[44]) C. 26. ML. 44, 430.

[45]) Multum differunt concupiscentia carnis quae in baptizatis remanet post baptismum et reatus qui per baptismum deletur. Et reatus ille utique nactus est per originem et in eo stat propria ratio peccati per quam originale peccatum est quedam culpa atque iniusticia quedam. Ideo fallebantur illi qui in peccato originali solam videbant concupiscentiam carnis quam trahimus quidem per originem, sed tamen remanet post baptismum in sanctis. *De Peccato* V 203 r2.

[46]) ... et in eo stat propria ratio peccati...

[47]) Et est advertendum quod tale debitum quod iure trahitur per generationem ab Adam quemadmodum dicitur vinculum culpe ita dicitur debitum culpe et reatus culpe et est locutio intransitiva ; vinculum namque culpe dicitur vinculum quod est culpa et reatus culpe i. e. reatus qui est culpa. *Ibid.* V 204 v2.

tism is *in* each one [48]) and is the reason why each one may be justly condemmed [49]).

The eighth conclusion explains how the selfsame perverse act which constituted the actual sin of Adam constitutes also original sin in children [50]). The legitimacy of this conclusion is suffragated by St. Augustine [51]) where the Saint, commenting on the words of Genesis that every male whose flesh shall not be circumcised shall perish from the people because he had broken the covenant of God, clearly shows that the new-born violated no other pact or testament but that given to Adam in the garden of Paradise not to eat the forbidden fruit.

From this point arise two further considerations on original sin namely, on the unity of the sin and the diversity of the imputability. All have sinned by the selfsame act by which Adam sinned — there are only two alternatives, either they sinned by the act of Adam or by an act distinct from that of Adam. An act distinct from that of Adam cannot be admitted for then original sin would no longer be a sin of nature but a personal sin, nor would it be one for the whole human race but there would be as many sins as there were born children of Adam [52]). From this moral inexistence in Adam arises

[48]) Duo trahit profecto ab Adam per actum propagationis, carentiam vid. perdite justicie quam acceperat et debitum ad ipsam habendam. Tale autem debitum est ille reatus cum quo quilibet nascitur seminaliter propagatus ab Adam... (204 r2) et per hoc, cum per actum propagationis unusquisque descendit ab Adam in suo esse completo in quo sit persona distincta ab Adam et iam non sit Adam, et nascitur debitor amisse justicie ... et tale debitum est originale peccatum quod remittitur in baptismo. *Ibid.* V 204 r1.

[49]) Si vero dicitur originale peccatum non esse absolute dicendum peccatum ... aut dampnatur infans qui moritur sine baptismo nullum habens peccatum preter originale, aut sine peccato dampnatur. Sed nihil horum accipimus. *Ibid.* V 200 r1.

[50]) Octava Conclusio: Omnes propagati seminaliter ab Adam eodem actu prevaricationis ade prevaricati sunt preceptum dei quod dederat ipsi ade. *Ibid.* V 207 v1.

[51]) *De Civitate Dei* xvi, 27. ML. 41, 506.

[52]) Quarta (sub)-conclusio: Eodem unico actu Adam et omnes seminaliter propagati ab eo prevaricati sunt legem divinam ... Aut igitur actu distincto ab actu quo prevaricatus est ipse Adam aut omnino eodem. Primum non potest dici quoniam habuissent proprium peccatum et personaliter pecassent quod falsum est. Item quilibet eorum suo actu distincto ab actu alterius prevaricatus fuisset legem divinam, sic tot fuissent actus prevaricationis quotquot erant in Adam seminaliter propagandi ab eo quod falsum est. Restat igitur quod unico actu et ipse Adam et omnes alii prevaricati sunt legem divinam. *De Peccato* V 208 r1.

furthermore the diversity of imputability by which the descendents are less guilty inasmuch as they enjoyed only a virtual existence [53]).

From this virtual existence can be readily seen in what manner the sin was voluntary. By the fusion of all the wills of the descendents with that of Adam there arises the natural bond between them and that of Adam, independently it would seem, of any pact on the part of God. Hence our sin is voluntary because it was voluntary in Adam. Considering the sin in each one prescinding from Adam it is involuntary [54]), or natural [55]) and is less imputable.

The consequential element is touched upon in the ninth conclusion which tells us of the liability to punishment incurred by every sin [56]). Favaroni proceeds ont the lines of the controversy between St. Augustine and the Pelagians on the nature of sin. Firstly he proves that for every actual sin is due a debt of punishment [57]) and passing on to the dispute with Julian he concludes that this debt is due also to original sin [58]). Under this conclusion he touches only the existence of the debt of punishment due to original sin, but nothing as to its nature.

Having now seen the general trend of his theory, it might be well to observe that he retained this identical doctrine all through

[53]) Quinta (sub-)conclusio: Propagandi seminaliter ab Adam tanto differencius ab Adam peccaverunt in actu transgressionis quantum differencius ipsi in ipso erant ... quanto videlicet differencius est esse in semine et esse in completo actu distincto. ... Ex quo apparere potest quanto minus in actu transgressionis quam Adam peccaverunt posteri sui, et tanto minus actus ille transgressionis imputatur posteris quanto minus erant in esse distincto. *Ibid.* V 208 r1. Cf. *In ep. ad Rom.* A 376, 185 r1 - r2.

[54]) Septima (sub-)conclusio: Descendentes seminaliter ab Adam ipso Adami peccato voluntario peccaverunt. ... Ideo peccatum illius transgressionis dici potest voluntarium et involuntarium, secundum quod ad alium vel ad alium peccantem potest referri. Si enim referatur ad Adam fuit utique voluntarium, si referatur ad nos fuit involuntarium. *De Peccato* V 208 v2. Cf. also: Peccatum vero personale in unoquoque ortum est ex conditione personali et ex propria voluntate. Peccatum vero naturale oritur in cunctis hominibus ex natura, natura autem non absolute et simpliciter considerata, sed condicionate, obligata videlicet in Adam. *Ibid.* V 206 r2.

[55]) Cf. *In ep. ad Rom.* A 376 188 r2.

[56]) Nona Conclusio Principalis: Omnes descendentes seminaliter ab Adam per generationem contrahunt reatum pene sensitive distinctum a reatu culpe. *De Peccato* V 209 r1.

[57]) *De Nuptiis et Concupiscentia* c. 26. ML. 44, 430.

[58]) *Contra Julianum* vi, c. 19 n. 60. ML. 44, 860.

his works [59]). His expressions, although sometimes not very precise or thorough, always lend themselves to the above interpretation ; and secondly, as often as he speaks of original sin he refers back to his tract on it.

3. *The formal constituent of original sin.*

The term « formal element » or its equivalent is frequently used by Favaroni with regard to original sin and each time it seems to have a different shade of meaning. Sometimes he assigns our participation in the act of Adam for which we deserve the privation of original justice the formal element in original sin [60]) ; sometimes the debt of justice itself is called the formal element [61]) ; or perhaps the formal element is the ratio culpae integrated from the act and the debt of justice to-gether [62]). We must therefore investigate more

[59]) Et esto quod proles reducta esset ad originalem iusticiam quantum ad obedientiam virium inferiorum ad vires superiores, nulla namque existente rebellione, nulla existente concupiscentia aut in actu aut in habitu tam in parente quam in prole, adhuc tamen proles contraheret per seminacionem ab Adam reatum illius transgressionis, et hic stat peccatum originale principaliter tamquam formale, sicut declaravi in tractatu de hoc peccato. *In ep. ad Rom.* A 376 186 v1. Dicendum est quod *quantum ad actum et quantum ad obliquitatem* idem omnino peccatum concernitur in Adam et in propagandis ab eo, quia omnes propagandi erant seminaliter in Adam ergo eundem actum fecerunt ... sed ille actus obliquus non equaliter sed inequaliter imputatus fuit ipsi ade et propagandis ab eo. *In ep. ad Rom.* A 376 187 v2. Est itaque attendum aliud vicium et malum quod trahimus per originem et est reatus transgressionis facte per Adam, cujus quidem transgressionis nos omnes qui seminaliter eramus in Adam et seminaliter derivati sumus participes sumus et ille reatus proprie est peccatum originale quod in baptismate deletur. *In ep. ad Ephesios* A 641 57 v1 (written 1426).

[60]) Sumus enim participes illius transgressionis et propter participationem talem meremur privari originali justitia et ita privati nascimur tamquam sub pena condigna peccato: illam igitur carentiam originalis iusticie contrahimus tamquam pena debita peccato: oportet igitur prius intelligere participationem illius transgressionis velut causam et peccatum, deinde carentiam originalis justicie velut sequelam et penam illius peccati. *In ep. ad Rom.* A 376 181 r1.

[61]) ... ita et pariformiter circa infantes considerandum est; actus prevaricationis est materiale ... debitum contractum perdite iusticie est formale, debitum pene exigite est sequela ad precedens... verum quod materiale in aliquo peccato preterit remanente formale ut in peccato ade preterit actus prevaricationis qui fuit, ut dictum est, materiale in illo peccato et remansit utrumque debitum, iusticie videlicet perdite et debitum pene exigite. *De Peccato* V 211 r1.

[62]) Rursus circa originale peccatum in infantibus considerandum est quod quemadmodum in actuali peccato ade actus prevaricationis fuit materiale, debitum

closely whether the formal element in original sin is to be identified with the actual sin of Adam, or whether it is a state of culpable privation induced by that sin. We are convinced that the former represents the true theory of Favaroni — our reasons are as follows.

The identification of the formal element in original sin with an habitual state of injustice inherent in each one is inconsistent with his theory on the identity of the sin of Adam and the sin of his descendents. The descendents are not just in a state of culpable privation induced by the transgression of Adam, but they have committed the same sin of commission [63]) : they have transgressed the precept given to Adam [64]) and so have committed a sin of disobedience : and if the sin of Adam had been a sin of gluttony or stealing so also would it have been in his descendents [65]).

Secondly, it is impossible that the formal element should be a debt of justice inexistent in each one .Conclusive proof for this point is to be found in the case of those sanctified in their mothers' womb as Samson, Jeremias or John the Baptist, or would be the case with any other child so sanctified. These were sanctified i. e. justice was restored, but they were still bound by original sin [66]). This was by special dispensation of God whereby He positively dispensed from

vero justicie perdite fuit formale, et ex hiis duobus complebatur peccatum culpe... *Ibid.* V 211 r1.

[63]) Peccatum hoc originale intelligi debet peccatum illius commissionis et non sola carentia originalis iusticie cum debito habendi eam, sed hoc est pocius effectus peccati originalis quam ipsum peccatum originale, quemadmodum in Adam carentia in qua remansit originalis iusticie cum debito habendi fuit effectus illius transgressionis, pariformiter intelligere debemus in descendentibus: primo namque intelligere debemus illam eandem transgressionem, deinde ex hac imputabilitate incurrimus carentiam originalis iusticie et debitum habendi eam. *In ep. ad Rom.* A 376 188 r1.

[64]) Octava Conclusio: Omnes propagati seminaliter ab Adam eodem actu prevaricationis Ade prevaricati sunt preceptum Dei quo dederat ipsi Ade. *De Peccato* V 207 v1.

[65]) Cf. *Ibid.* V 2221 r2.

[66]) Staret certe quod aliquis nasceretur originem trahens ab Adam cum ipsa originali iusticia et tamen contraheret originale peccatum quemadmodum stat aliquem ab actuali peccato resurgere ad statum gracie et sanctificationis et tamen post totam sanctificationem remanere obnoxium precedenti peccato; quinimo quique in ventre sanctificati sunt sicut Samson et Jeremias et Joannes Baptista et quique fuerint alii, simul sanctificati erant et subditi peccato originali. *In ep . ad Rom.* A 376 180 v2.

the loss of justice without absolving from original sin [67]), just as He might also dispense from the debt of justice without dispensing from the debt of punishment [68]). If then original sin is found where the debt of justice is absent, it is evident that the debt of justice cannot be the formal constituent of original sin.

In reading these texts we must always remember that the notion of sin here entailed is analogical by an analogy of attribution only, just as we saw verified regarding the concept of sin in general. Each of the three elements integrating sin, the act, the debt of justice and the debt of punishment, although they constitute only one sin as regards the sin of guilt, can well be named distinct sins in view of other considerations [69]). It is obvious that in this there can be no question of an analogy of intrinsic proportion, but only an extrinsic analogy of attribution. This however is a true analogy, hence whoever is obliged by any one of the three — since they are separable — may be said to be in a state of sin.

We are left then to the conclusion that the determining element is the actual sin of Adam which can be ours only by an extrinsic imputation. It is his act that we committed, and the injustice concomitant with that act that we inherit. *Peccatum originale originans is peccatum originale originatum formaliter sumptum.*

But if for our theologian the formal and principal element is our participation in the actual sin of Adam, he is no less explicit in assigning real effects inherent in each one amongst the sons of Adam who contract it.

First of all, it is of Catholic Faith that on account of original sin we incur the privation of original justice [70]). Just as Adam received original justice to be transferred to all his descendents, so by his sin he lost this justice to all his descendents [71]). This loss of

[67]) Illam igitur carentiam originalis justicie contrahimus tamquam pena debita peccato ... posset autem Deus dispensare cum illa sequela et per consequens cum tali pena, remanente adhuc reatu. *Ibid.* A 376 181 r1.

[68]) *De Peccato* V 211 r2.

[69]) ... licet quodlibet ipsorum sortiatur nomen peccati quia tamen ex alia et alia ratione unum se habet respectu alterius sicut materiale respectu sui formalis, non dicuntur tria peccata sed unum peccatum quantum ad peccatum culpe ; quantum vero ad alias rationes peccati bene tamen possunt dici tria peccata. *Ibid.* V 211 r1.

[70]) See footnote 42.

[71]) Ad cujus intellectum considerandum est quod omnes propagati et propa-

original justice is the consequence of his sin both in his own person and in that of his descendents [72]).

Secondly by the sin of Adam we incur not only the death of the body but also the death of the soul [73]), which is eternal death, and which in this life is the privation of grace, the life of the soul [74]). This death of the soul is taken away by the restoration of justice so that those who by a special privilege of God were restored to justice in their mothers' womb did not incur this death of the soul [75]).

Thirdly, on account of original sin we are by nature « children of wrath » [76]). Nature here in the acceptation of St. Paul does not

gandi erant seminaliter in Adam et per virtutem generativam sicut planta in suo semine. Quapropter omnes erant in Adam unus homo et erant omnes una anima. Quapropter cum acceperat Adam originalem justiciam non solum in se accepit eam retinendam, verum eciam per actum generationis in posteris transfundendam ... quapropter originalem justiciam quam acceperat Adam omnes acceperunt eo modo quo in Adam erant ... Rursus quoniam omnes propagandi erant seminaliter in Adam ymo erant Adam et unus homo cum eo, ideo Adam peccante omnes peccaverunt, et perdente Adam acceptam originalem justiciam omnes similiter qui in ipso erant et ipsi perdiderunt eandem. *De Peccato* V 203 v2.

[72]) Peccatum hoc originale intelligi debet peccatum illius commissionis et non sola carentia originalis justicie cum debito habendi eam, sed hoc est pocius effectus peccati originalis quam ipsum peccatum originale ... primo namque intelligamus illam eandem transgressionem imputari descendentibus ab Adam que imputata fuit ipsi Ade; deinde ex hac imputabilitate incurrimus carentiam originalis justicie et debitum habendi eam. *In ep. ad Rom.* A 376 188 r1.

[73]) *Ibid.* A 376 181 v1.

[74]) Primum est quod mors anime que venit ex peccato est ejus separatio a Deo. Est enim Deus vita anime cum anima ei per amorem et sanctum affectum inheret. *In ep. ad Eph.* A 641 58 r1. Sic conformiter in vita spirituali considerandum est quemadmodum in vita naturali... vita quidem prima est unio Dei ad animam per internum illapsum quo divinus Spiritus et increatus unit seipsum spiritui nostro et anime nostre ad vitam ... *In ep. ad Gal.* A 641 37 r1.

[75]) Quicumque naturam in utero matris sanctificati sunt et sancti de cetero vixerunt, non gustaverunt mortem anime que pena est et sequela peccati que per originem trahitur, ideo non ad omnes pervenit talis mors... *In ep. ad Rom.* A 376 183 v2.

[76]) Ideo videndum est quod sit illud vitium ex quo sumus filii irae. Propter quod est advertendum quod duo mala contrahimus per originem que non erant in natura ante peccatum voluntarie commissum. Alia est carentia originalis justicie cum qua natura nostra primo creata, et propter peccatum Ade fuit perdita et sic natura nostra fuit divisa in appetitos diversos contrarios et ad invicem repugnantes ... hanc aliqui intellexerunt esse peccatum originale sed non ... quoniam hoc ut dictum est remanet post baptismum in quo tamen deletur peccatum originale. Est itaque attendendum aliud vitium et malum quod trahimus per originem et est reatus

indicate the substance of man [77]) but rather nature vitiated with the vice of nature. Now by generation from Adam we contract two vices — the first is the lack of original justice in which our nature was in the beginning created, and on account of this there exists the rebellion of the lower faculties against the higher, but not on account of this are we sons of wrath. The second vice is the participation in the sin of Adam and it is this vice which subjects us to the wrath of God.

Hence we think to deduce quite legitimately that for Favaroni original sin induces in the soul of each one of us the privation of sanctifying grace, even though it is not in the habitual privation of this grace that the sin as such essentially consists. Original sin itself is the extrinsic imputation of the actual sin of Adam which carries with it the privation of grace as its effect. For the loss of original justice is essentially the loss of charity since charity is the essential element of justice [78]). Adam before his sin had the divine gift of charity but by his sin he lost it [79]) and the same effects are incurred by his descendents as were incurred by Adam himself. The death of the soul is the privation of charity for in charity the life of the soul consists, as we have seen. The wrath of God comes from our state of enmity with God resulting from the absence of charity.

Nicolaus TONER, O. E. S. A.

(To be continued).

transgressionis facte per Adam cujus quidem transgressionis nos omnes qui seminaliter eramus in Adam et seminaliter derivati sumus, participes sumus et ille reatus proprie est peccatum originale ... et propter hoc peccatum natura nascimur filii irae. *In ep. ad Eph.* A 641 57 v1.

[77]) Natura hic non debet sumi secundum substantiam ... sed natura hic accipitur cum vicio quo est vitiata. *Ibid.* A 641 57 v1.

[78]) Quarta Conclusio: Sola caritas in homine est per essentiam suam vera iusticia per quam homo iustificatur et iuste vivit coram Deo. *De Merito Christi* V 225 v1.

[79]) Est autem alia iustitia fidei que est caritatis diffusio in cordibus nostris per spiritum sanctum qui eciam infunditur nobis ut diligamus puro corde et sacris affectibus Deum et proximum, qualem iusticiam acceperat Adam et postmodum perdiderat per peccatum. *In ep. ad Gal.* A 641 19 v2.

Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S. A.

(1507-1584)

A Study of His Life and His Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico

(continuation and end) *)

SOURCES

Manuscript materials **)

Archive of the Spanish Embassy to the Holy See, Rome.

1. Letter of Philip II to his ambassador, Juan de Zúñiga, El Escorial, July 4, 1570. Leg. 2, fol. 290.
2. Letter to Philip II to his ambassador, Conde de Olivares, Lisbon, Feb. 4, 1583. Leg. 7, fol. 200.
3. Decree of the Augustinian General, Gregorio Elparensis, forbidding interference in Mexico by the Provincial of Castile, Madrid, Oct. 19, 1588. Notarized for the Council of the Indies by Juan de Ledesma and Juan de Gutierre, Madrid, May 7, 1589. Leg 35, fol. 51.
4. Letter of the Provincial and Definitors of Mexico to the Augustinian General, Mexico City, June 2, 1590. Two copies, both autographs. Leg. 35, fol. 52 and fols. 53-54.

Archivo General de Indias, Seville.

1. Letter of Jerónimo de San Esteban and Agustín de Coruña to the King of Spain, Mexico City, Feb. 1, 1552. Mexico 280.
2. Instruction sent by the bishops of Mexico to the provincials

*) See *Augustiniana*, V (1955), 52-124, 241-267, 362-399; VII (1957), 149-195.

**) Some few of these materials have been edited in whole or in part, but since they were studied in the original and some differences have been noted between the original and the edited copy, they will be included in the manuscript sources. Where an edited copy is known it will be cited in parentheses.

of the mendicant orders, Oct. 29, 1555. Autographed by the the notary Pedro de Peñas. Mexico 280.

3. Letter of the provincials of the three mendicant orders to Philip II, Jan. 30, 1558. Written by Alonso de la Vera Cruz and autographed by him and the Franciscan and Dominican Provincials. Mexico 281.
4. Letter of eleven Augustinians to Philip II, Mexico City, Nov. 26, 1562. Mexico 280. (Edited by RICARD, *Etudes et documents*, « Un document sur les Augustins », pp. 119-154.)
5. Report by the Visitator to Mexico Pedro de Herrera to Philip II, *ca.* the beginning of 1563. Mexico 280. (Edited in part by RICARD, *Ibid.*)
6. Letter of the Visitator Pedro de Herrera to Philip II, Mexico City, April 15, 1563. Mexico 280. (Edited in part by RICARD, *ibid.*)
7. Letter of eight Augustinians to Philip II, Mexico City, Aug. 23, 1567. Mexico 280. (Edited by CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, II, 73.)
8. Letter of Philip II to the Augustinian General, Madrid, Oct. 27, 1571. Indiferente general, leg. 2869, Vol. 1, fol. 23. (Edited by BOLAÑO E ISLA, *Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso*, appendix, no. 12.)
9. Letter of Philip II to the Augustinian Provincial of Castile, Madrid, Oct. 27, 1571. Indiferente general, leg. 2869, Vol. 1, fol. 23v.
10. Royal permission for Vera Cruz to return to Mexico, Feb. 10, 1572. Indiferente general, leg. 2869, Vol. 1, fol. 31.
11. Letter of Vera Cruz to Juan de Ovando, President of the Council of the Indies, Tiripetío, Feb. 20, 1574. Mexico 282.
12. Letter of Diego de Salamanca to Philip II, Madrid. Note on the back written at the royal court in Madrid bears the date, May 3, 1575. The letter must have been written not long before that date. Mexico 283.
13. Letter of Vera Cruz to Juan de Ovando, President of the Council of the Indies, Tiripetía, March 1, 1574. Mexico 282.
14. Letter of Vera Cruz to Juan de Ovando, President of the Council of the Indies, Mexico City, March 15, 1575. Mexico 283. (Edited by CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, II, 159.)
15. Letter of Vera Cruz to Juan de Ovando, President of the Council of the Indies, Mexico City, May 31, 1575. Mexico 283.
16. Letter of Vera Cruz to Philip II, Oct. 15, 1577. Mexico 283.
17. Letter of Pedro Suárez de Escobar, Provincial of Mexico, to Philip II, Oct. 8, 1581. Mexico 285.
18. Petition of Diego de Soria to Philip II, Nov. 7, 1581. Mexico 285.
19. Petition of seven Mexican Augustinians to Philip II, Nov. 10, 1582. Mexico 285.

Bibliotheca Angelica, Rome.

MS 958. Statistics about Mexico and biographical notes on Mexican Augustinians, written by Agustín de Carvajal, *ca.* 1595. (Cf. the complete description given in the Introduction.)

General Archive of the Augustinian Order, Rome.

Dd series, *Regesta Priorum Generalium.* Volumes 18 to 49 (1539-1594) have been employed in this study.

Library of the Escorial Monastery.

MS iii-K-6, containing two works of Vera Cruz, *Relectio de decimis* and *Apologia pro religiosis trium ordinum mendicantium, habitantibus in nova Hispania, in partibus indiarum maris Oceani et pro indigenis,* plus four letters. xiii plus 354 folios. (Cf. the descriptions given in the Introduction and in chapter vi.)

National Archive, Madrid.

1. Conclusions drawn from the *Relectio de decimis* of Vera Cruz with censures composed by Alonso de Montúfar, Archbishop of Mexico City, and Bartolomé de Ledesma. Folios 3 to 19. Introductory appeal to the Inquisitor General by Archbishop Montúfar. Folios 1 to 2v. Mexico City, Jan. 31, 1558. Papeles de Inquisición, Leg. 4427, no. 5.
2. Petition by G (Gonzalo ?) de Alarcón, priest of the Archdiocese of Mexico, to the Inquisitor General, Mexico City, 1560. Papeles de Inquisición, Leg. 4442, no. 41.

National Library, Paris.

MS 325 of the Fondo español. 360 folios of manuscript materials, some originals and some copies, probably the property of Alonso de la Vera Cruz. (Cf. the description in the Introduction.) The following parts have been employed.

1. Autographed notice sent by the Viceroy Martín Enríquez to the provincial and priors of the Augustinian Order, Mexico City, July 5, 1575. Fols. 113-120.
2. Recommendations made by the royal visitator Valderrama concerning conditions in Mexico. Undated. Fols. 224-225. (CUEVAS, *Historia de la Iglesia,* II, 180, gives the date of this report as 1565.) This MS is a copy.
3. Printed copy of the Brief of Pius V, Rome, July 13, 1568, supporting Rodrigo de Solis in the reform of the Augustinians of Aragon, Madrid, Nov. 2, 1568. Fols. 226-227.
4. Autographed letter of Vasco de Quiroga, Bishop of Michoacán, to Diego de Chávez, Prior of Yuriria, Michoacán, Aug. 6, 1559. Folios 228-231. (Imperfect copy edited by

N. LEÓN, *Don Vasco de Quiroga,* pp. 192-210.) Marginal notes have been written by Vera Cruz. Fol. 231 contains an autographed note by Diego de Chávez.

5. Autographed letter of the same to the same, Michoacán, July 21, 1559. Fols. 232-233v. (Imperfect copy edited by LEÓN, *ibid.,* pp. 180-192.) Marginal notes have been written by Vera Cruz. Fol. 233v contains a note by the notary, Juan de Benavides, July 22, 1559.
6. Memorandum of the things to be presented to the King by the Provincials of the three mendicant orders, Francisco de Bustamante, O. F. M., Pedro de la Peña, O. P., and Agustín de Coruña, O. S. A. Undated. (*ca.* January, 1562) Fols. 244-244v.
7. Memorandum of the articles to be presented by Juan de Córdova to the Council of the Indies in the name of all the religious in the Indies. Undated. (*ca.* 1560) It is written in the hand of Vera Cruz, perhaps drafted by him. Fols. 259-259v.
8. Memorandum of the articles to be presented by Hortuño de Ibarra to the King, the Council of the Indies, and the Pope. Autographed by the three Provincials, Pedro de la Peña, O. P., Francisco de Toral, O. F. M., and Alonso de la Vera Cruz, O. S. A. Undated. (*ca.* 1559-1560) Fols. 267-267v.
9. Appeal made by the religious of the three mendicant orders for their privileges and against the new orders of the King. Undated. (*ca.* 1574) Fols. 290-294v.
10. The same memoranda as numbers 7 and 8 above, with some small changes. There are some additions at the end written in the hand of Vera Cruz. Undated. Fols. 303-304.
11. Advice for the government of Mexico given by Vera Cruz in Madrid to the Marqués de Falces, Gastón de Peralta, new Viceroy to Mexico. Undated. Written in the hand of Vera Cruz, perhaps his original draft. (Another extant copy of this manuscript bears the date 1566. Cf. CASTAÑEDA and DABBS, *Guide to the Latin American Manuscripts in the U. of Texas Library.*) Fols. 318-322v.
12. Petition to the Viceroy of Mexico in defense of the privileges of religious. Autographed by the three Provincials, Francisco de Bustamante, O. F. M., Pedro de la Peña, O. P., and Agustín de Coruña, O. S. A. Undated (*ca.* 1561) Fol. 325.
13. Review and approval of the *Diálogos de doctrina christiana* of Maturino Gilberti, written and autographed by Vera Cruz. The first part bears also the autograph of Diego de Chávez. Undated, Fols. 327-328.
14. Instruction sent by the Provincial, Alonso de la Vera Cruz, to the members of the Mexican Province about the Bulla

de Santa Cruzada. Undated. (*ca.* 1575) Autographed by Vera Cruz. Fols. 329-329v.

15. Testimonial made to the King by the local officials of México, Tescuco (Tetzcoco) and Tlacuba on behalf of the Indians. Forty-two reasons for not paying tithes. Undated. (*ca.* 1555-1560) Fols. 340-341v.
16. Testimonial made to the King by Alvaro Ruiz in the name of the local officials of Tezcuco (Tetzcoco), México and Tlacuba on behalf of the Indians. Undated. (*ca.* 1555-1560) Fols. 342-345v.
17. Copy of the reply of Juan de la Peña to the Viceroy Gastón de Peralta in defense of the Augustinians who go to visit the town of Guazalingo, Meztitlan, July 10, 1567. Fols. 354-358. Fol. 356 contains the text of the mandate of the Viceroy, Mexico, Feb. 1, 1567.

Vatican Archives.

1. Brief of Julius III appointing Alonso de la Vera Cruz to the see of León in Nicaragua. June 28, 1552. Armadio 41, Tom. 64, no. 440.
2. Brief of Clement VIII confirming the separation of the Province of Mexico from that of Castile, July 24, 1592, at Rome. Archivium Brevium, Vol. 193, fols. 173-175. Fol. 174 contains the supplication by the Augustinian General Andrea Fivizzani.

Vatican Library.

Letter of Cardinal Pietro Aldobrandini to Camillo Caetano, Apostolic Nuntio in Spain, at the request of the General of the Augustinians. Rome, Feb. 12, 1594. Biblioteca Barberini, Lat. 5835, parte seconda, pp. 20-21.

Published Materials

Analecta Augustiniana. Acts and decrees of the General Chapters. Vol. IX (Rome, 1921-1922), pp. 419-430. Milan, 1564. The decree separating the Province of Mexico from Castile is found on p. 428.
Vol. X (Rome, 1923-1924), pp. 40-42. Bologna, 1581.
Ibid., pp. 129-132. Rome, 1582.
Ibid., pp. 153-167. Rome, 1592.

BOLAÑO E ISLA, Amancio. *Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz.* Mexico City, 1947. Prologue by Agustín Millares Carlo.
The appendix of documents contains the following:

No. 2. Letter of Vera Cruz to Emperor Charles V, Mexico City, March 20, 1553. (Taken from A. G. I., Mexico 280.)
No. 3. Acts whereby Vera Cruz was incorporated into the University of Mexico, Mexico City, Casas de la Audiencia, July 21, 1553. (Taken from Archivo General de la Nación, *Universidad*, libro 2, fol. 84v.)
No. 4. Record of the classes and hours taught by Vera Cruz in the University, 1553-1557. (Taken from *ibid.*, fol. 2.)
No. 6. Record of the salary paid to Vera Cruz at the University, 1555-1557. (Taken from *ibid.*, fols. 39, 40, 42, 44.)
No. 7. Latin letter dedicated to Vera Cruz by Francisco Cervantes de Salazar, included in the 1556 edition of the *Speculum coniugiorum*.
No. 8. Dedication to Thomas of Villanova composed by Vera Cruz for the 1557 edition of his *Physica speculatio*.
No. 10. Letter of Juan de Benavente and four witnesses to Philip II in defense of Vera Cruz, Mexico City, April 6, 1562. (Taken from A. G. I., 59-6-13.)
No. 13. Notarized letter of Vera Cruz to his publisher in Salamanca, Simón de Portunaris, Mexico City, July 11, 1581. (Taken from México, Archivo de Notarías, Protocolo de Antonio Alonso, 1581, fols. mlxxxvi-mlxxxvi versus.)
No. 14. Dedication to Vera Cruz composed by Andrés de Tordehumos for his *Apologia theologica*, Mexico City, 1581.

Bullarium Romanum, Magnum, Editio Taurinensis. 24 Vols. Turin, 1857-1872.
Vol. VII, pp. 277-279. *In Principis Apostolorum Sede*, issued by Pius IV, Rome, Feb. 17, 1564.
Vol. VII, pp. 558-560. *Exponi nobis nuper*, issued by Pius V, Rome, March 24, 1567.

Cartas de Indias. Madrid, 1877.

1. Letter of Vera Cruz to Prince Maximilian about a successor to the Viceroy Antonio de Mendoza, Oct. 1. 1549. Pp. 88-89.
2. Letter of Francisco de Toral, O. F. M., to Philip II registering complaints against the civil and ecclesiastical authorities, especially Archbishop Montúfar, Feb. 20, 1559. Pp. 138-140.
3. Letter to Philip II by the Provincials of the three mendicant orders, Domingo de Santa María, O. P., Francisco de Toral, O. F. M., and Alonso de la Vera Cruz, O. S. A., Tlaxcala, May 1, 1559. Pp. 141-143.
4. Letter of the same to the same, complaining of the bishops of Mexico City and Michoacán. Here the Dominican Provincial is Pedro de la Peña. Mexico City, March 1, 1560. Pp. 144-146.

5. Letter of the Provincial Agustín de Coruña to Philip II, explaining the financial situation of the Augustinians, Mexico City, July 10, 1561. Pp. 152-155.

Colección de documentos inéditos relativos al discubrimiento, conquista y organización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados del Archivo de Indias. Edited by Luis Torres de Mendoza. 42 Vols. Madrid, 1864-1884. Vol. 33 contains a chronological index of Vols. 1 to 32.

1. Letter of four Augustinians and six laymen to the King of Spain about education. One of the signers is Vera Cruz. Mexico City, Dec. 15, 1537. Vol. XLI, pp. 145-148.
2. Opposition of the religious of Mexico to the « New Laws » of 1544. Testimonial of the Franciscans, Mexico City, May 15, 1544. Vol. VII, pp. 526-532.
3. Report by Archbishop Montúfar to the Emperor Charles V, on the first council of Mexico, 1555. Mexico City, Nov. 1, 1555. Vol. III, pp. 520-530.
4. Report by Archbishop Montúfar to the Council of the Indies on tithes and other matters. May 5, 1556. Vol. IV, pp. 491-530.

Constitutiones ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini. Issued by the General Jerome Seripando. Rome, 1551, apud Antonium Bladum. Introductions by Seripando and Cardinal Marcello Cervino.
Fol. lvi versus contains an index of the provinces.

CUEVAS, S. J., Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México.* Mexico City, 1914.

1. Payments made from the royal treasury to the Augustinian order. Records of the treasurer, Fernando de Portugal. March 11, 1553, to Dec. 31, 1563. Pp. 277-279.
2. Letter of Luis de Anguis to Philip II, concerning trouble between the Augustinians and Bishop Quiroga, and other matters. Mexico City, Feb. 20, 1561. Pp. 250-267.
3. Letter of the Viceroy Luis de Velasco, the first, to the General of the Augustinians about the Visitator Pedro de Herrera, Mexico City, Jan. 20, 1564. Pp. 275-276.
4. Letter of Vera Cruz to Juan de Ovando, President of the Council of the Indies, Mexico City, Oct. 20, 1574. Pp. 304-307.

— *Historia de la Iglesia en México.* 5 Vols. El Paso, Texas, 1928.

1. Letter of Alonso de la Vera Cruz, Provincial, to the King of Spain, Mexico City, July 30, 1548. Vol. I, p. 251. (Taken from A. G. I., Mexico 280.)

2. Letter of Vera Cruz to Philip II, Nov. 1, 1582. Vol. II, pp. 502-503. (Taken from A. G. I., 60-2-21.)
3. Testimony in favor of the Augustinians written by the Viceroy Antonio de Mendoza to his successor. Undated. Vol. II, p. 169, note 14. (Taken from *Documentos inéditos*, VI, 500-501. This probably refers to one of the two large collections of documents published in Madrid. Cf. chap. II, note 45.)

García Icazbalceta, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*. 2 Vols. Mexico City, 1858-1866.

1. Text of the « New Laws » of 1542-1543. Vol. II, pp. 204-227. A description and history of these laws is found in the same volume, pp. xxxviii-xl.
2. Letter of Jerónimo de Mendieta to Francisco de Bustamante, Jan. 1. 1562, in defense of the rights of the religious. Vol. II, pp. 515-544. Cf. also pp. lviii-lxi.
3. Petition of Bartolomé de las Casas to the Council of the Indies, presented by three friars, among whom is Alonso de la Vera Cruz. *Ca.* 1563. Vol. II, pp. 595-598. Cf. also p. lxii.
4. Charges made by Vera Cruz against Pizarro, contained in an autographed note added to the last will and testament of Bartolomé de las Casas, Madrid, Aug. 14, 1566. Vol. II, pp. 509-514. The note of Vera Cruz is found on p. 512. (The reading given by García Icazbalceta has been checked with the original in FE 325, fol. 299.)

— *Nueva colección de documentos para la historia de México*. 5 Vols. in two tomes. Mexico City, 1886-1892.
The following are from Vol. I, *Cartas de religiosos, 1539-1594*.

1. Letter of Jerónimo de San Esteban to Thomas of Villanova, Acapichtla, Oct., 9, 1539. Pp. 194-195.
2. Letter of Juan de San Román to Juan de Ovando, Michoacán, March 16, 1571. Pp. 105-107.

The following are from Vol. II, *Códice franciscano, siglo XVI — Cartas de religiosos, 1533-1573*.

1. Letter of the three Provincials, Pedro de la Peña, O. P., Francisco de Bustamante, O. F. M., and Agustín de Coruña, O. S. A., to Philip II. *Ca.* 1561-1562. Pp. 248-250. Cf. also p. xxi.
2. Letter of the same to the same, written about the same time. Pp. 251-253. Cf. also p. xxi.

The following is from Vol. IV, *Códice Mendieta — Documentos franciscanos*.

Report sent to the King by the three mendicant orders on the question of tithes, 1557. Pp. 1-18.

GRIJALVA, Juan de. *Crónica de la orden de N. S. P. Agustín en las provincias de la Nueva España, 1533-1592.* Mexico City, 1624. Reprint, Mexico City, 1924.

1. Royal order declaring that the religious do not need episcopal permission for the building of monasteries, Valladolid, April 9, 1557. Edad II, chap. xvi, p. 91.
2. Royal order defending the Augustinians against the Bishop of Michoacán, Madrid, July 11, 1562. *Ibid.*, p. 92.
3. Royal order commanding Vera Cruz to appear at court on matters touching the service of the King, Madrid, Aug. 4, 1561. Edad II, chap. xviii, p. 95.
4. Royal order commanding the publication and observance of the Brief of Pius V of 1567, Calapagar, Jan. 15, 1568. Edad III, chap. xxvi, p. 147.
5. Constitutions of the Colegio de San Pablo in Mexico City. Edad III, chap. xxxii, pp. 154-155. (A discussion of the authorship of these constitutions is found in chap. VII of the present study.)
6. Counsel given by Alonso de la Vera Cruz to his students in theology. Edad III, chap. xxxiii.

PINTA Y LLORENTE, O. S. A., Manuel de la. *Archivo Agustiniano*, XLV (May-Aug., 1951), 254-256.
Letter of Martín de Rada to Vera Cruz, Provincial, Burney (Brunei), Borneo, April 25, 1578. (Taken from FE 325, fols. 33-34.)

PLAZA Y JAÉN, Cristóbal B. de la. *Crónica de la real y pontificia Universidad de México, siglo XVII.* Edited with notes and appendix by Nicolás Rangel. 2 Vols. Mexico City, 1931. It contains various references to Alonso de la Vera Cruz.

PUGA, Vasco de. *Provisiones, cedulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España.* Mexico City, 1563. Reprint, Ediciones cultura hispánica, Vol. III, Madrid, 1945.

1. Royal order forbidding tithes, Monzon, Aug. 2, 1533. Fols. 88-88v.
2. Royal order about the advisability of collecting tithes, Toledo, Feb. 20, 1534. Fol. 92v.
3. Royal order initiating the collecting of tithes, Valladolid, Aug. 8, 1544. Fol. 149.
4. Royal order giving the bishops supervision over the building of monasteries, Madrid, March 17, 1553. Fols. 147-147v.

5. Royal order regarding the founding of monasteries, Valladolid, Aug. 18, 1556. Fol. 193.
6. Royal order forbidding the bishops to place clerics in villages where the religious are located, Valladolid, March 30, 1557. Fols. 193-193v.
7. Royal order suspending Archbishop Montúfar's decree on tithes, Valladolid, April 10, 1557. Fols. 194v-195.

Revista Agustiniana (now *Ciudad de Dios*). Vol. I. Valladolid, 1881. Pp. 55-56.

Letter of Martín de Rada to Vera Cruz, Provincial, Manila, June 3, 1576. (Taken from FE 325, fol. 35.)

RICARD, Robert, « Un document inédit sur les Augustins de la Province du Mexique en 1563 », *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*. Louvain, 1930. Pp. 119-154. It contains two lists of the Augustinians in Mexico, one of which indicates the languages they spoke. (Taken from the notes of Sicardo, MS 4349, Archivo Nacional, Madrid. Cf. the description of this MS in the Introduction to this study.)
« Quatre lettres de Fr. Alonso de Montúfar, second archevêque de Mexico », *ibid.*, pp. 66-118.

1. Letter of Montúfar to the Council of the Indies, on the question of tithes, Mexico City, Dec. 15, 1554. Pp. 78-88.
2. Letter of Montúfar to Philip II, charging Vera Cruz with heresy, June 20, 1558. Pp. 92-102.
3. Letter of same to the same ; further condemnation of Vera Cruz, Aug. 15, 1558. Pp. 103-111.

SAN ANTONIO, Juan Francisco de. *Chrónicas de la apostólica provincia de S. Gregorio de religiosos descalzos de N. S. P. Francisco en las islas Philipinas, China, Japón, etc.* Part I. Sampaloc (outside Manila), 1738.

Letter of Vera Cruz to the Bishop of Manila, Domingo de Salazar, containing a lengthy exposition of the privileges of religious, Mexico City, Feb. 12, 1583. Bk. III, chap. viii, pp. 568-585.

SANTIAGO VELA, O. S. A., Gregorio de. *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de S. Agustín*. Vols. I to VI published at Madrid, 1913-1922. Vol. VII was published posthumously at El Escorial, 1925. Vol. VIII was edited by Julian Zarco Cuevas, El Escorial, 1931. Vol. IV, comprising the letters K to L, has never appeared. Vol. I, pp. vii-xxvi, contains an introduction on Augustinian sources. Vol. VIII,

pp. 155-174, contains an excellent essay on the sources for the life and works of Vera Cruz.

Copy of the profession form of Alonso de la Vera Cruz, Mexico City, June 20, 1537. Vol. VIII, p. 156, note 2. (Taken form CARREÑO, *Joyas literarias de siglo XVII*, p. 254. The Book of Professions from which this is taken is today preserved in the library of the University of Texas.)

— *Archivo histórico hispano-americano*. Published in Madrid. In this review there are many fine articles dealing with the history of the Augustinian Order in Mexico, written by Santiago Vela, especially between the years 1918 and 1922. One of his chief sources was the MS of Sicardo, 4349, Archivo Nacional, Madrid. (Cf. the description of this MS, and the note on the above review, in the Introduction to this study.) The more important items taken from Sicardo are the following:

1. Acts and decrees, dealing with the reform called the « Observance », sent to Mexico by the chapter held at Dueñas, 1540. Vol. XIV (July-Aug., 1920), pp. 69-78.
2. Letter of Francisco Serrano, Provincial of Castile, to Vera Cruz, Vicar-Provincial, Medina del Campo, April 14, 1550. Vol. XVI (Sept-Oct., 1921), pp. 216-219.
3. Declaration made by the Viceroy, Luis de Velasco, in defense of the Augustinians, Aug. 20, 1555. Vol. XV (May-June, 1921), pp. 335-336.
4. Letter written by Vera Cruz at Madrid, Dec. 23, 1565. Vol. XIV (Nov.-Dec., 1920), p. 302.
5. Acts of the provincial chapters in Mexico, between 1572 and 1593, concerning studies. *Ibid.*, pp. 111-113.
6. Notes on the foundation of the Colegio de San Pablo in Mexico City, especially from the acts of the provincial chapter of 1578, and the difinitory meetings of 1577 and 1579. Vol. XIII (March-April, 1920), pp. 198-200.

VERA CRUZ, Alonso de la. *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*. Published in Mexico City, 1554, by Joannes Paulus Brissensis. Reprinted in facsimile in Ediciones cultura hispanica, Madrid, 1945. The reprint is the copy that has been employed in this study.

Fol. 2 contains a Latin letter by Francisco Cervantes de Salazar.

Fol. 2v contains an introduction by Vera Cruz stating his purpose in writing a course in philosophy.

— *Speculum coniugiorum*. Published in Mexico City, 1556, by Joannes Paulus Brissensis. Re-edited at Salamanca, 1562,

and Alcalá, 1572. Reprinted at Milan, 1599. This last edition is the one that has been employed here. (Cf. the descriptions given in chap. iii and chap. vi.)

Appendix ad speculum coniugiorum. A revision according to the decrees of the Council of Trent. First published separately at Madrid, 1571. Then incorporated with the text in the edition of Alcalá, 1572. (Cf. the same references as above for full descriptions.)

— *Additiones constitutionum novae impressionis.* Mexico, 1559. A publication of 28 pages issued by Vera Cruz as Provincial. He says in the introduction that his purpose was to bring the Mexican edition of the Constitutions of 1556 up to date with those issued at Rome in 1551. The only known copy is found in the New York Public Library.

BIBLIOGRAPHY

ANTOLÍN, O. S. A., Guillermo. *Catálogo de los códices latinos de la real biblioteca del Escorial.* 5 Vols. Madrid, 1910-1923.

BASALENQUE, Diego. *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán.* 3 Books in one vol. Composed in 1644. Published in 1673. Reprint, Mexico City, 1886. This last edition is the one that has been employed here.

BAYLE, S. J., Constantino. *El clero secular y la evangelización de América.* Madrid, 1950.

BELL, Aubrey F. G. *Luis de León — un estudio del renacimiento español.* Barcelona, 1927. Originally printed at Oxford, 1925.

BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano. *Biblioteca hispanoamericana septentrional.* 3 Vols. Mexico City, 1816-1821. 2nd edition, Amecameca, 1863. 3rd edition, Mexico City, 1947.

BLANCO, O. S. A., Antonio. *Biblioteca bibliográfico-agustiniana del colegio de Valladolid.* Valladolid, 1909.

BLANCO Y GARCÍA, O. S. A., Francisco. *Los Agustinos en América durante el siglo XVI,* in *Ciudad de Dios.* Vol. XXIX (El Escorial, 1892), pp. 119-137.

BLANCO SOTO, O. S. A., Pedro. *El primer libro de filosofía impreso en el Nuevo Mundo,* in *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Bäumker.* Münster, 1913. Pp. 365-391.

BLETHEN, O. S. A., John. *The Educational Activities of Fray Alonso de la Vera Cruz in Sixteenth Century Mexico,* in *The Americas.* Vol. V, no. 1 (Wash., D. C.; July, 1948), pp. 31-47.

CASTAÑEDA, C. E. and Dabbs, J. A. *Guide to the Latin American Manuscripts in the University of Texas Library.* Cambridge, 1939.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *México en 1554*. Translated and edited by J. García Icazbalceta. Mexico City, 1875.

Corpus juris canonici. Edited by Aemilius Friedberg. 2 Vols., Leipzig, 1879-1881.

CRUSENIUS, Nicolaus. *Monasticon augustinianum*. Munich, 1623.

CUEVAS, S. J., Mariano. *Orígines del humanismo en México*. Mexico City, 1933.

— *Monje y marino. La vida y los tiempos de fray Andrés de Urdaneta*. Mexico City, 1943.

DIFFIE, Bailey W. *Latin-American Civilization — Colonial Period*. Harrisburg, 1945.

EGAÑA, S. J., Antonio de. *La teoría del regio vicariato español en Indias*. Unpublished doctoral dissertation submitted to the Gregorian University, Rome, 1948.

EGUIARA Y EGUREN, Juan José de. *Bibliotheca mexicana*. Written in 1755. Publication being prepared by Ernest D. Burrus, S. J.

ESCOBAR, O. S. A., Matías de. *Americana thebaida*. Written in 1729. Published under the supervision of Nicolás León, Mexico City, 1924.

EUBEL, Conradus. *Hierarchia catholica medii aevi*. 5 Vols. (1198-1730). Muenster and Padua, 1913-1952. Vol. IV edited by P. Gauchat. Vol. V, by R. Ritzler and P. Sefrin.

FISH, C. R. *Guide to the Materials for American History in Roman and other Italian Archives*. Wash., D. C., 1911.

GARCÍA, O. S. A., Esteban. *Crónica de la provincia agustiniana de Ss. Nombre de Jesús de México. Libro quinto*. A continuation of the chronicle by Grijalva. Edited with an introduction by Gregorio de Santiago Vela. Madrid, 1918.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquin. *Obras*. Edited by V. Agüeros, Mexico City, 1896-1899. Vols. III, IV, V and IX contain the *Biografías*. The other 6 Vols. contain the *Opusculos*. Among the latter, the following are of special interest.

Vol. I. *Los médicos de México en el siglo XVI*. Pp. 65-124.

La instrucción pública en México durante el siglo XVI. Pp. 163-270.

Vol. II. *Los Agustinos en México*. Pp. 415-419.

— *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Primera parte*. Books printed in Mexico between 1539 and 1600. Mexico City, 1886. Pp. ix-xxiv contain the introduction. Pp. xxv-xxix contain pertinent documents. New edition by A. Millares Carlo, Mexico City, 1954.

GARCÍA PIMENTEL, Luis. *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 — Alonso de Montúfar*. Mexico City, 1897.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel. *Las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, in *Anuario de estudio americanos*. Vol. I (Seville, 1944), pp. 171-429.

GONZÁLEZ DE LA PUENTE, O. S. A., Juan. *Primera parte de la chorónica augustiniana de Mechoacán*. Mexico City, 1624. Re-edited with an introduction by Nicolás León, Mexico City, 1907.

GÓMEZ DE OROZCO, F. *Presencia de fray Alonso de la Veracruz*, in *Abside*. Vol. XV (1951), pp. 95-109.

GUTIÉRREZ, O. S. A., David. *Provinciae Mexicanae Ordinis Eremitarum S. Augustini origo et constitutio*, in *Analecta Augustiniana*. Vol. XXIII, no. 1 (Rome ; Jan.-Dec., 1953), pp. 68-90).

HARING, Clarence H. *American Gold and Silver Production in the First Half of the Sixteenth Century*, plus an appendix on Spanish monetary values in the same period, in *The Quarterly Journal of Economics*. Vol. 29, no. 3 (Cambridge ; May, 1915), pp. 433-479.

HERNÁEZ, S. J., Francisco Javier. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. 2 Vols. Brussels, 1879.

HERRERA, O. S. A., Tomás de. *Alphabetum augustinianum*. Madrid, 1644.

— *Historia del convento de S. Agustín de Salamanca*. Madrid, 1652.

JUNQUERA, O. S. A., Bienvenido. *El P. Mtro. Fr. Alonso de la Veracruz*. El Escorial, 1935.

KUBLER, George. *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*. 2 Vols. New Haven, 1948.

LEÓN, Nicolás. *Don Vasco de Quiroga primer Obispo de Michoacán*. Mexico City, 1903.

— *Documentos inéditos referentes al Ilmo. Señor D. Vasco de Quiroga*. Mexico City, 1940.

LETURIA, S. J., Pedro de. *El regio vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda*, in H. FINKE, *Gesammelte Aufsaetze zur Kulturgeschichte Spaniens*. Vol. II. *Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft*. Muenster, 1930. Pp. 133-177.

— *Felipe II y el Pontificado según D. Luis de Requesens y Zúñiga*, in *Estudios eclesiásticos*. 7 (Madrid, 1928), pp. 60-74.

— *Felipe II y el Pontificado en momento culminante de la historia hispanoamericana*, in *Estudios eclesiásticos*. 7 (no. extraord. — Madrid ; Sept., 1928), pp. 41-77.

LEVILLIER, Roberto. *Organización de la iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*. 2 Vols. Madrid, 1919.

LOPETEGUI, S. J., León. *La constitución « Romani Pontificis » de San Pio V del 2 de agosto de 1571*, in *Estudios eclesiásticos*. Vol. 16, no. 63 (Madrid ; Oct., 1942), pp. 487-511.

LUBIN, Augustinus. *Orbis augustinianus*. Paris, 1662.

MACNUTT, Francis A. *Bartholomew de las Casas*. New York, 1909.

MAILLEFERT, Alfredo. *Fray Alonso de la Veracruz*, in *Abside*. Vol. III, no. 6 (June, 1939), pp. 34-42.

MAYAGOITIA, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*. Mexico City, 1945.

MEDINA, José Toribio. *Biblioteca hispano-americana (1493-1810)*. 7 Vols. Santiago de Chile, 1898-1907.

— *La imprenta en México (1539-1821).* 8 Vols. Santiago de Chile, 1909-1911.

MENDIETA, O. F. M., Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana.* Edited with an introduction by J. García Icazbalceta. Mexico City, 1870.

MILLARES Carlo, Agustín. *Cartas recibidas de España por Francisco Cervantes de Salazar (1569-1575).* Mexico City, 1946.

— *Sobre el « Speculum coniugiorum » de fray Alonso de la Vera-Cruz,* in *Filosofía y Letras.* Vol. VIII (Mexico City ; July-Sept., 1944), pp. 69-74.

MOREL-FATIO, Alfred. *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais en la Bibliothèque Nationale.* Paris, 1892.

NARDUCCI, Henricus. *Catalogus codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Angelica.* Rome, 1893.

NAVERRETE, O. S. A., Nicolás P. *El Apóstol de Tierra Caliente fray Juan Bautista Moya.* Mexico City, 1938.

OSSINGER, O. S. A., Joannes Felix. *Bibliotheca augustiniana.* Ingolstadt, 1768.

PAMPHILUS, Joseph. *Chronica ordinis fratrum eremitarum S. Augustini.* Rome, 1581.

PAZ, J. *Catálogo de manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional.* Madrid, 1933.

PAZ Y MELIA, A. *Papeles de Inquisición.* 2nd edition. Madrid, 1947.

PEÑA CÁMARA, José de la. *Las redacciones del libro de la gobernación espiritual — Ovando y la junta de Indias de 1568,* in *Revista de Indias.* Vol. 5 (Madrid ; June-Sept., 1941), pp. 93-115.

PÉREZ DE ARRILUCEA, Diego. *Los Agustinos en México en el siglo XVI,* in *La Ciudad de Dios.* Vols. 92 to 98. El Escorial, 1913-1914.

PÉREZ PASTOR, Cristóbal. *Bibliografía madrileña.* 3 Vols. Madrid, 1891-1907.

PERINI, O. S. A., David Aurelius. *Augustiniani scriptores.* Rome, 1911.

PINTA LLORENTE, O. S. A., Miguel de la. *El P. Maestro Fr. Alonso de la Veracruz en las misiones de México,* in *Archivo agustiniano.* Vol. XLIX (Madrid ; May-Aug., 1955), pp. 139-149.

— *Nuevos textos y comentarios sobre el Maestro Alonso de la Veracruz y las misiones de México,* in *Archivo agustiniano.* Vol. L (Madrid ; May-Aug., 1956), pp. 145-157.

PORTILLO Y AGUILAR, Sebastián de. *Chrónica espiritual augustiniana.* Written in 1651. Edited by F. de Avilés. Madrid, 1731-1732.

QUÉTIF et ECHARD, O. P. *Scriptores ordinis praedicatorum.* 1st edition. 2 Vols. Paris, 1719-1721.

REINHARDT, Kurt F. *Fray Alonso de la Vera Cruz and the Beginnings of Philosophical Speculation in the Americas,* in *The Americas.* Vol. I, no. 2 (Wash., D. C. ; Oct., 1944), pp. 207-214.

RICARD, Robert. *La « conquête spirituelle » du Mexique.* Paris, 1933.

ROBLES, Oswaldo. *Investigación filosófico-natural: Los libros del alma de fray Alonso de la Vera Cruz.* Mexico City, 1942.
— *El perfil académico y la doctrina filosófica de fray Alonso de la Vera Cruz,* in *Filosofía y letras.* Vol. XV, no. 31 (Mexico City, 1948), pp. 9-26.
— *Filósofos mexicanos del siglo XVI.* Mexico City, 1950.
ROMERO FLORES, Jesús. *Iconografía colonial.* Mexico City, 1940.
ROMERO DE TERREROS, Manuel. *La iglesia y convento de San Agustín.* Mexico City, 1951.
SAN AGUSTÍN, O. S. A., Gaspar de. *Conquistas de las Islas Philipinas.* Part I, Madrid, 1698. Part II, edited by Casimiro Díaz, Valladolid, 1890.
SÁNCHEZ ALONSO, B. *Fuentes de la historia española e hispanoamericana.* 2 Vols. 2nd. edition. Madrid, 1927. Appendix, Madrid, 1946.
SANTIAGO VELA, Gregorio de. *Un capítulo de historia agustiniana de México,* in *AHHA.* Vol. XIII (March-April, 1920), pp. 172-198.
— *Capítulo de la segunda misión que pasó a México,* in *AHHA.* Vol. XIV (July-Aug., 1920), pp. 62-64.
SANZ PASCUAL, Atilano. *Historia de los Agustinos españoles.* Madrid, 1948.
SAYOUS, André-Emile. *Les procédés de paiement et la monnaie dans l'Amérique espagnole du XVI^e siècle,* in *Revue économique internationale* (Nov., 1927). Published separately at Brussels, 1928.
SCHAEFER, Ernesto. *Indice de la colección de documentos inéditos de Indias.* 2 Vols. Madrid, 1946-1947.
SERRANO, O. S. B., Luciano. *Archivo de la embajada de España cerca de la Santa Sede.* Vol. I, *Indice analítico de los documentos del siglo XVI.* Rome, 1915.
SOLÁ, Miguel. *Historia del arte hispano-americano. Siglos. XVI-XVIII.* Barcelona, 1935.
SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan de. *Política indiana.* Annotated by F. Ramiro de Valenzuela. 5 Vols. Reprint at Madrid, 1930.
STECK, O. F. M., Francis Borgia. *El primer colegio de América — Santa Cruz de Tlaltelolco.* Mexico City, 1944.
STREIT, O. M. I., Robert. *Bibliotheca missionum.* 11 Vols. Muenster and Aachen, 1916-1939. After Vol. VI the editor is Johannes Dindinger, O. M. I.
TORQUEMADA, O. F. M., Juan de. *Los veinte y un libros rituales de la monarquía indiana.* 3 Vols. 2nd. printing, Madrid, 1723.
TORRES, Pedro. *La Bula Omnimoda de Adriano VI.* Madrid, 1948.
TOUSSAINT, Manuel. *Acolman.* Mexico City, 1948.
TRUYOL SERRA, Antonio. *The Principles of Political and International Law in the Work of Francisco de Vitoria.* Madrid, 1946.
VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio. *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México.* Mexico City, 1896.

— *Crítica filosófica de las obras de filosofía escritas en México.* Mexico City, 1904.
WAGNER, Enrique R. *Nueva bibliografía mexicana del siglo XVI.* Mexico City, 1940.
WALSH, William Thomas. *Philip II.* London, 1938.

APPENDIX I

The Works of Alonso de la Vera Cruz

The following will be simply a list of the works of Vera Cruz, given for the convenience of the reader. There are a number of critical bibliographical studies, especially those of J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía* (new edition by A. Millares Carlo) ; SANTIAGO VELA, *BIA*, Vol. VIII ; J. T. MEDINA, *La imprenta en México*, Vol. I ; E. R. WAGNER, *Nueva bibliografía.*

PUBLISHED WORKS

Dialectica resolutio cum textu Aristotelis, Mexico City, 1554. Printed by Joannes Paulus Brissensis. It was thrice revised by Vera Cruz and published at Salamanca in the years 1562, 1569, 1572. A modern reprint in facsimile has been done at Madrid in Ediciones Cultura Hispánica, 1945.

Recognitio summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis, Mexico City, 1554. Printed by Joannes Paulus Brissensis. It was thrice revised by Vera Cruz and published at Salamanca in the years 1562, 1569, 1573. A fifth edition was published posthumously at Salamanca in 1595.

Speculum coniugiorum, Mexico City, 1556. Printed by Joannes Paulus Brissensis. It was twice revised by Vera Cruz and published at Salamanca in 1562, and Alcalá in 1572. A fourth edition was published posthumously at Milan, 1599.

Appendix ad speculum coniugiorum, a revision according to the decrees of the Council of Trent, Madrid (Mantuae Carpentanorum), 1571. It was incorporated with the text of the *Speculum* in the edition of Alcalá, 1572.

Physica speculatio, Mexico City, 1557. Printed by Joannes Paulus Brissensis. It was thrice revised by Vera Cruz and published at Salamanca in the years 1562, 1569, 1573.

Additiones constitutionum novae impressionis, Mexico City, 1559. An addition to the Constitutions published in Mexico in 1556. The introduction is by Vera Cruz.

Confirmatio et nova concessio privilegiorum omnium ordinum mendicantium, Motu proprio issued by Pius V at Rome, June 15, 1567. Published under the direction of Vera Cruz at Seville, 1568, apud Joannem Gutierrez. (Cf. chap. vi on this.)

Bulla confirmationis et novae concessionis privilegiorum, Mexico City, June 4, 1568. Printed by Antonio de Spinosa. This contains the Brief of Pius V, March 24, 1567 ; the Motu proprio of June 15, 1567 ; and a royal order given at El Escorial, Sept. 21, 1567. This publication was prepared by Vera Cruz in Spain. (Cf. chap. vi on this.)

Tabula privilegiorum quae Ss. Papa Pius V concessit fratribus mendicantibus, Mexico City, 1568. Printed by Antonio de Spinosa. The fact that this is found with the above work, *Bulla confirmationis*, indicates that is was probably written by Vera Cruz. (Cf. chap. vi, and WAGNER, *op. cit.*, p. 237.)

Counsel Given to His Students of Theology, published in Grijalva, *op. cit.*, Edad III, chap. xxxiii.

Treatise on Privileges Sent to Bishop Salazar of Manila, written at Mexico City, Feb. 12, 1583. It is published in several chronicles. The one employed here is that of Juan Francisco de San Antonio, *op. cit.*, Part I, Bk. III, chap. viii, pp. 568-585.

UNPUBLISHED WORKS

Relectio de decimis. MS Escorial iii K 6, fols. 1-78.

Apologia pro religiosis. MS Escorial iii K 6, fols. 79-354. (Cf. chap. vi on this and the preceeding work.)

Reply Sent to Juan de Salcedo, Canon of the Cathedral of Mexico, written at Tiripetío, April 6, 1574. It concerns the power of major superiors in the Indies to dispense from the age required for ordination to the priesthood. García Icazbalceta, *Biografía*, I, 71, says that this is a brief and ambiguous tract, found in a codex belonging to Sr. Agreda.

Commentaria in epistolas S. Pauli, to be found in an MS of the library of S. Pablo, Mexico.

Commentarium in secundum Magistri Sententiarum librum, to be found in the same place.

Contra Catharinum, in obsequium Cardinalis Cajetani, cited by Vera Cruz in a list at the end of the second edition of his *Speculum coniugiorum*. (Cf. SANTIAGO VELA, *BIA*, VIII, 173.)

Contra judiciarum astrologiam, cited by Vera Cruz in the same place.

Relectio de dominio infidelium et iusto bello. (Cf. chap. iii on this.)

Relectio de libris canonicis, to be found in a MS of the library of S. Pablo, Mexico.

A chronicle or collection of documents concerning the history of the Augustinians in Mexico. This work is cited by Grijalva, *op. cit.* (2nd. print.), Edad II, chap. xiii, p. 254 ; chap. xxiii, p. 339 ; Edad III, chap. xxiii, p. 444 ; and by E. GARCÍA, *op. cit.*, chap. v, pp. 16, 17 ; chap. lxii, p. 190.

Doubtful Works

Regula beatissimi patris nostri Augustini, Mexico City, 1556. Printed by Joannes Paulus Brissensis. (This and the following two works were published at the same time, and are attributed to Vera Cruz. Cf. Wagner, *op. cit.*, p. 153. He cites Catalina García, *Escritores de Guadalajara.*)

Constitutiones fratrum heremitarum sancti patris nostri Augustini.

Ordinarium sacri ordinis heremitarum sancti Augustini episcopi et regularis observantiae, nunc denuo correctum sicque non secundum morem antiquum ceremonie fiant sed secundum choros altos.

A defense of Luis de León. (Cf. *BIA*, VIII, 172.)

An edition of the sermons of St. Thomas of Villanova. (Cf. Basalenque, *op. cit.*, Part I, chap. viii, p. 188.) Uceda, in his Latin edition of the sermons of St. Thomas (Alcalá, 1572), attributes the original preparation of the text to Vera Cruz.

A Grammar of the Tarascan language. (Cf. Santiago Vela, *BIA*, VIII, 173.)

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 279, speaks of a *Tractatus de coelo,* but that is probably nothing other than a part of the *Physica speculatio.*

Petrus Loy, *Additiones ad Anastasim Augustinianum* (the *Anastasis* is the work of Thomas Gratianus, Antwerp, 1613), p. 71, speaks of a book by Vera Cruz called *De praestanda administratione Sacramentorum Indiis* and says it was printed in Mexico. This work of Loy is found in a seventeenth century MS of the Augustinian Archives of Ghent.

APPENDIX II

Some unpublished Letters and other Materials

Extracts from the *Regesta Patrum Generalium*

The following three extracts, taken from the general archives of the Augustinian Order in Rome, concern various aspects of the question of the separation of the Mexican province from the province of Castile. This question is studied in chapter four.

I

Directive given by the General, Jerome Seripando, obliging the Augustinians in Mexico to continue under obedience to the provincial of Castile. Sent from Pamplona, Nov. 27, 1541. *Dd* 19, fol. 102v.

Ven. Vicario et Patribus Indiae.

Ven. Vicarium ac Patres Indiae, seu Novae Hispaniae, publicis

literis monuimus, ut cum Provinciale Capitulum Provintiae nostrae Hispaniae, quae ex Bethica et Castella tunc una erat facta, celebrari contingeret, eo ipso die et ipsi semper Capitulum suum congregarent, in quo quicunque in vicarium electus fuisset, nostra auctoritate confirmatus, ex nunc prout ex tunc, officium suum exerceret, donec Ven. Provinciali Hispaniae aliter disponere visum esset. Confirmavimus item conventiones quasdam in suis preteritis Capitulis factas inter ipsos et Magnificos Deputatos Confraternitatis Sanctissimi Nominis Jesu, quae est in ecclesia nostra Civitatis Mexicensis. Concessimus, insuper, vicario, qui electus esset, ut ducentas literas Confraternitatis, nostra auctoritate confectas, distribuere posset amicis et devotis Religionis.

II

Decree issued by the General, Christopher of Padua, on the advice of Philip II of Spain, withdrawing the decree by which the province of Mexico had been separated from the province of Castile. Rome, June 29, 1565. *Dd* 30, fols. 44v-45.

Quoniam 16a februarii 1565 divisimus Provinciam Mexicanam a Provincia Castellae, ad maiorem illorum fratrum tranquillitatem, Sermus. Rex Hispaniarum semel atque iterum nobis significavit huiusmodi divisionem a Maiestate sua minime probari. Propterea, ne eius voluntati repugnare videremur, in omnibus obsequentes, sub tali verborum forma respondimus:

Serme. Rex — Maiestatis vestrae literas, quibus divisionem Provinciae Indiarum ab Hispania fieri nullo pacto sibi probari mihi significat, accepi. Id enim naturalibus regionis illius catholicae fidei novellis plantationibus obfuturum magis quam profuturum iudicat. Cuius rei rationes meas, quae ad hoc agendum me potissimum induxerunt, Maiestatem Vestram, ut sperabam, minime movere video, quin potius, si hoc fieret, multa inde incommoda sequutura existimat. Idipsum quod Maiestas Vestra recte sentit, sapientissimum quoque Indiarum Consilium sentire asserit. Cum autem iudicium meum cum Maiestatis Vestrae, divino plane iudicio, et eorum etiam quorum Consilio tot regna moderantur, conferendum nulla ratione certo sciam, neque ei repugnari debeo.

Quo circa, quae hucusque per me super hoc negocio decreta sunt, cum Maiestati Vestrae non probentur, mihi quoque placere minime possunt, neque debent. Ea, igitur, omnia irrita esse volo ac in integrum, ut antea erant, restituenda censeo. Nihil enim aliud, quandiu universo ordini meo praeero, pro muneris mei ratione, quaerendum mihi aut curandum est, quam ut fratres mei maiorum suorum instituta sequantur, et quae meliora sunt ac ad salutem facilius conducunt, amplectantur. Quod autem reliquum est Maiestatem Vestram suplex oro, ut me, ordinemque meum sui deditissimum commendatum habere dignetur. Quem clementissimus Deus, tanquam illum a cuius salute tot regnorum salus pendet, incolumem servet, rebus-

que suis faveat ac dexterae suae potentia tueatur et augeat. Valeat Maiestas Vestra. Datum Romae die 29 Iunii 1565.

III

Decree of the general chapter of 1592 whereby the province of Mexico was definitively separated from that of Castile. The General was Andrea Fivizzani. Rome, May 28, 1592. *Dd* 48, fol. 196.

Ex consensu Patrum Diffinitorii, fuerunt confirmata omnia instituta ab Illmo. Cardinale Elparense, facta dum munia Generalis obiret, et Hispanas Provincias visitaret, circa divisionem Provinciae Mexicanae a Provincia Castellae et a quacumque alia ; et denuo, si opus esset, divisserunt et separarunt, ac concesserunt, ut non obediant Vicariis Commissariis, nisi ad tempus et pro expressis causis missis, et Provinciali Castellae imposuerunt perpetuum silentium, ut nullo modo audeat in futurum se intromittere in Regimen aut gubernationem Provinciae praefatae Mexicanae, sub poena excommunicationis, privationis ab officio et omnium graduum.

Letters taken from the Archivo General de Indias in Seville

IV

Autographed letter sent by the provincials of the Franciscan, Dominican and Augustinian orders to Philip II, to complain of abuses suffered at the hands of the bishops of Mexico. Mexico City, Jan. 30, 1558. This letter is written in the hand of Vera Cruz. Cf. chapter six. A. G. I. Mexico 281.

Porque servimos a dios en estas partes y a v. mag. en este nuevo mundo atendiedo (sic) con immensos trabajos en defender a estos pobres naturales y azerlos christianos y morir de noche y dia en esto, en lugar de ayuda y favor, que nos avian de dar los prelados por ser los que llevamos la carga que ellos tienen, nos traten en publico de la manera que v. mg. vera en esos papeles que el padre comissario general y el padre fray juan de san roman, que alla esta, mostraran a v. mg. Suplicamos a v. mg. luego lo mande remediar, porque si asi va, bastara para que todos los religiosos desamparen la obra.

fray francisco de toral (provincial) — fray diego de s. maria (provincial)

fray alonso de la vera cruz (provincial)

V

Report sent by Alonso de la Vera Cruz to Juan de Ovando, President of the Council of the Indies. This letter is written by

another friar, but autographed by Vera Cruz. Tiripetío, Feb. 20, 1574. Cf. chapter seven. A. G. I. Mexico 282.

Despues que legamos en salvamento al puerto desta nueva españa, he escripto dos a V. S. Ill.ma en dos navios que an salido. Yo quedo en esta provincia de Mechoacan a donde vine lo uno para cobrar las fuerças que en la enfermedd me faltaron, que aun con propria mano escribir no puedo, lo segundo por ayudar en las confessiones de los yndios y predicacion.

El padre fray diego de herrera que vino de las philipinas, como tengo escripto a v. s. Ill.ma, a de yr en esta flota. El qual dara exactissima quenta y razon de todo lo que alla ay. Es persona aquien v. s. pueda dar mucho credito y servirse (de él) en lo que fuere servido, porque aca en la orden tal extima tiene.

fray alonso de la vera cruz

VI

Autographed letter written by Alonso de la Vera Cruz to Philip II, concerning the Santa Cruzada and the Philippine missions. Vera Cruz was then provincial. Mexico City, Oct. 15, 1577. Cf. chapter seven. A. G. I. Mexico 283.

Dos de v. m. he recebido en esta flota que vino este anno de 77. En la una mando v. m. que yo y todos los de nuestra orden de santo augustin tengamos cuidado en lo que toca a la santa cruzada, y para que se entable y asiente asi, se ha echo de nuestra parte todo lo possible y se hara en lo futuro como v. m. lo manda y sus capellanes deben hazer y no aver falta de nuestra parte para la buena expedition, como lo dira el comissario general el arçobispo de mexico. Solo se presume no avia tan buena la expedition a causa de la gran pestilencia que a mas de anno que anda, y aun no cessa, y es grande la multitud de gente de los indios que faltan.

En la segunda v. m. responde a la que yo scrivi sobre los excessos de las philippinas por no guardar las instrutiones santas de v. mg., y que ahora se manda de nuevo al governador conde se guarden, y que tanga cuidado de enviar religiosos como asta aqui harase lo que manda v. m., aunque ahora, como van los padres de la orden de san francisco, no sera tanto menester por lo mucho que ellos haran y muchos que de alla pueden prover (sic) por ser tantos, pero todavia no dexare de enviar si otra cosa v. m. no manda, y si dentro a la tierra firme de la china se entra, es menester mucha gente venga y de todas tres ordenes.

fray alonso de la vera cruz

La publication, aux Pays-Bas, de la seconde bulle contre Jansénius

(1653)

(*suite*) *)

---

5. La publication à l'université de Douai

Des deux universités des Pays-Bas, celle de Douai avait toujours été docile dans les questions du jansénisme. Tout à l'heure nous avons déjà entendu Charles-François De Laureten louer la même attitude à l'égard de la bulle *Cum occasione*. Rapin, qui eut l'aubaine de travailler aux Archives du Saint-Office, décrit la publication faite par l'université de la façon suivante :

« Comme l'université de Douai avait toujours été obéissante, elle fit encore éclater son zèle envers le Saint-Siège en cette rencontre de la publication de la bulle. Elle en fit une seconde avec une solennité extraordinaire, ayant invité tous les premiers de la ville et les ordres religieux et ordonné à tous ceux de l'université de se trouver en personne au lieu des assemblées du collège public, où le recteur fit un discours très beau en l'honneur du Saint-Siège et de la religion catholique romaine. Ce discours fut suivi de la lecture de la bulle avec une joie et applaudissement universel, tous protestant qu'ils voulaient répandre leur sang et employer leurs plumes pour défendre ces vérités et le service de Sa Sainteté, à qui on fit des acclamations de *vivat in perpetuas aeternitates*, souvent répétées et une lettre écrite à Rome du 27 septembre 1653 » [101]).

C'est presque trop beau pour y croire. Rapin a-t-il pu tirer tous ces détails d'une lettre datée du 27 septembre ?

Voici les faits d'après les documents. Comme nous l'apprend

*) Voir *Augustiniana*, VII (1957), 196-240.

[101]) Rapin, *Extrait*, 63 v.

François de Laureten dans sa lettre du 3 septembre, la bulle fut effectivement publiée devant l'université convoquée. Mais cette solemnité n'eut lieu qu'assez tard ; exactement le 27 août, donc avec un retard de plus d'un mois sur la lettre de l'internonce. De plus, la publication faite, Mangelli ne fut pas prévenu. Pour avoir des nouvelles, il dut écrire de nouveau. Encore dut-il attendre jusqu'au début d'octobre avant de recevoir du vice-recteur la lettre (datée du 2 octobre) que voici :

« Nos litteras a Sua Ill^ma^ ac R^ma^ D. scriptas omni reverentia et humilitate et bullam ex mandato Sanctitatis Suae iis iunctam, continentem propositiones quinque damnatas, accepimus. Quam, re communicata cum coeteris de universitate dominis, concilio eiusdem universitatis ad id specialiter convocato, solemniter publicavimus et ad scholarum publicarum valvas, ut omnibus innotesceret, affigi curavimus 27 augusti, qua salva et integra usque ad sextam septembris ibidem affixa permansit. De qua re, citius Ill^mam^ ac R^mam^ D. Suam admonuissemus, nisi mors clarissimi Domini Antonii Briet, rectoris magnifici, et morbus noster intervenisset. Qua de causa, rogamus ut moram et tarditatem responsi non aegre ferat. Caeterum quo ad mandata Sanctitatis Suae, sicut hactenus semper fuimus ad ea exequenda promptissimi, et paratissimi in posterum erimus.

De mandato Clarissimi D. Vice-rectoris huius almae universitatis Vester humillimus servus A. Briet [sic] dictae universitatis secretarius ».

Avant que cette réponse tardive du vice-recteur n'atteignît Mangelli, celui-ci avait déjà écrit une troisième fois, le 22 septembre, rectifiant sa première lettre et exigeant une réunion de l'université pour lui intimer la bulle. Sans doute lui proposa-t-il comme modèle la publication qui avait été faite à Louvain du temps de Baius.

Ainsi eut lieu, le 13 octobre, une seconde et solennelle promulgation de la bulle, par lecture devant l'assemblée universitaire et par affichage en divers endroits. Le lendemain, le nouveau recteur, Jean Le Mairre, écrivit à l'internonce :

« Intellexerit, ut credimus, Ill^ma^ D. V. litteris vice-rectoris huius universitatis, nuper officio defuncti, bullam Sanctissimi Domini Nostri super quinque propositionibus Cornelii Jansenii damnatis, Academiae nostrae fuisse acceptissimam ac gratissimam, et ab eadem promptissima obedientia receptam. Solemnem evulgationem tantisper quidem dilatam, non negligentiae sed aegritudine rectoris pro tempore existentis, qua ex humanis ereptus est. Post cuius obitum, eadem bulla, cum litteris Ill^mae^ D. V. sub die 24 Julii datis, ad vice-rectorem dilata et ab eodem concilio huiusce universitatis com-

municata, eiusdem decreto consueta forma statim publice fuit notificata, in solemni actu licentiae ac ad valvas scholarum publicarum affixa die 27 augusti postremi, cum expressa inhibitione ne quis eam intra octiduum amovere, lacerare aut quocumque modo corrumpere praesumeret. Huic decreto et inhibitioni plenissime paritum est ; stetit enim ea constitutio novem aut decem diebus intacta ac integerrima. Dolemus summopere praedictum vice-rectorem, a tempore huius publicationis continuo morbo occupatum et afflictum, serius Ill^mam^ D. V. de his fecisse certiorem, quam humillime rogat, sicut et tota universitatis, ut moram rescripti velit excusare. Alias Ill^mae^ D. V. litteras, datas 22 septembris praeteriti, recepimus 8 currentis quibus nobis indicavit cupere se, ut dictam constitutionem convocatis omnium facultatum scholis evulgaremus. Illas praetacto concilio, in aedibus nostris congregato, exhibuimus et legimus, cuiusque unanimi consensu et singulorum approbatione, programmatibusque affixis valvis plurium ecclesiarum ac collegiorum subditos nostrae dictae academiae generaliter, doctores vero professores seminariorum et collegiorum praesides ac regentes specialiter per bedellum nostrum citavimus ac invitavimus, ut praedictae apostolicae constitutionis solemni evulgationi in aula sacrae theologiae 13 praesentis mensis sub horam undecimam matutinam faciendae interessent, qua die et hora in amplissimo congressu licentiatorum, professorum, praesidum, regentum ac in maxima frequentia scholarium et aliorum praedictam constitutionem et bullam in praetacta schola theologica (eo apparatu ornata quo in solemni actu doctorali) per secretarium dictae nostra universitatis publice et legi et evulgari curavimus, praemissa seria exhortatione ad eam sincera obedientia amplectandam et observandam. Quare precamur Ill^mam^ D. V. ut promptitudinem constantiamque obsequii nostri erga Sedem Apostolicam Sanctissimo Patri dignetur referre, academiamque nostram beneficiis ecclesiasticis destitutam bellis his diuturnis afflictam et desolatam quae absque subsidio splendorem detentum conservare non potest professoresque iactura bonorum et deficientia solutionis pensionum et stipendiorum suorum exhaustos Sanctitati Suae de meliori nota commendare ; in hanc spem recti Deum optimum maximum rogamus ut Ill^mam^ D. V. incolumem conservet coelestibusque donis continuo locupletet ».

Suivant les habitudes du XVII^e^ siècle, l'université désire donc tirer aussitôt de sa diligence tout le profit matériel possible. En assurant l'internonce que la publication a été faite selon ses vœux, elle lui demande d'obtenir du pape quelque soulagement à ses détresses. Cependant, il suffit de remarquer le passage initial du dernier paragraphe : « academiam nostram beneficiis ecclesiasticis destitutam... » pour entrevoir que les universitaires de Douai donnent en plein dans l'antijansénisme.

En effet, depuis longtemps les antijansénistes, voulant atteindre les Louvanistes, avaient ourdi le projet de faire passer à l'université de Douai au moins une partie des prébendes qui étaient à la nomination de Louvain. Voici par exemple ce que l'évêque très antijanséniste de Tournai, François Vilain de Gand [102]), avait écrit le 12 avril 1652 au nonce de Madrid :

« Negotium orthodoxae religionis et apostolicae auctoritatis tuendae in Belgio ita me urget ex officio, ut per litteras compellenda mihi sit Ill^ma^ D. V. eiusque patrocinium apud Regem.

Advertit Sanctissimus Dominus nullatenus servari posse incolumem doctrinam apostolicam in provinciis Gallo-Belgicis, nisi legitima pars nominationum ad beneficia obtingat universitati Duacenae. Ita Sanctitatem Suam informavit Emin. Card. Guicius [Chigi] ex singulari peritia Germaniae huius inferioris. Illo referente et supplicem libellum huius academiae praelegente meminit Beatissimus Pater male fundatae huius universitatis, a qua hodie maxime pendet auctoritas S^mae^ [!] Sedis in Belgio, adeo ut peritura plane videatur vera fides in hic provinciis, si Lovanienses theologi sua contumacia ac ruina trahant Duacenses. Quomodo autem haec Duacena universitas stare possit sine nominationibus illis ad beneficia, nemo videt, quomodo, inquam, possit se opponere Lovaniensibus qui istis beneficiis impinguantur. Nimirum praeter ea quae supplex Duacensium libellus ab Eminentissimis Cardinalibus ad Ill. D. V. missus declarat, quando erecta primum fuit haec universitas auctoritate pontificia et regia, debebat in partem nominationum ad beneficia venire, sicut in partem laborum vocabatur, ne sine dote funditus collabesceret. Nec magis debent Lovanienses conqueri quod privilegia ipsorum minuantur quam dioceses antiquae quod earum iurisdictio restricta sit quando novi episcopatus in Belgii erecti sunt... » [103]).

Si le plan antijanséniste reçut bon accueil à Rome, il n'en fut pas de même en Espagne, où on préférait ne rien changer aux anciens privilèges de peur que leur stabilité étant mise en cause, ils ne vinssent à disparaître.

Mais, à une occasion aussi propice que la prompte publication d'une bulle antijanséniste, il était indiqué de revenir sur un projet si prometteur.

Néanmoins l'internonce ne s'empresse pas d'appuyer cette

[102]) La nomination de François Vilain à l'évêché de Tournai rencontra de l'opposition de la part des jansénistes qui dénoncèrent ses mœurs. Nous y reviendrons un jour. On trouvera quelques documents à ce sujet dans *La correspondance de la Cour d'Espagne*, passim.

[103]) Siena, Biblioteca comunale, D. V. I, 184-85.

prière intéressée. Il ne fait que transmettre la réponse de l'université. Quand quelques semaines après il peut communiquer aux Douaisiens que le pape a été content de leur manière de publier la bulle, l'université manifeste sa joie dans sa réponse du 5 janvier 1654 :

« ... Subiit nonnullis ea cogitatio Illustrissimae Dominationis Vestrae opera fieri posse ut gaudium nostrum esset plenum, si nempe nostrae ad Sanctam Sedem petitioni gratiam sua commendatione conciliaret. Quid enim dissimulemus ? Urget nos gravissima necessitas... » [104]).

Ils joignent à cette lettre une requête au pape :

« Beatissime Pater, exponunt submississima reverentia rector et consilium Academiae et Universitatis Duacensis... quod gravissimis et diuturnis octodecim annorum bellis praedicta academia, in Galliae finibus posita, adeo vexata et attrita sit ut eiusdem professores iactura bonorum et stipendiorum exhausti ac eorum plerique aere alieno gravati et onusti familiam suam decenter exhibere et alere nullo modo valeant. Quod vergit in maximum contemptum dictae universitatis, quae a prima sua institutione apostolicae Sedis auctoritatem tueri et constanter propugnare non destitit et non obstante hac misera tempestate pravorum dogmatum errores propulsare et extinguere maxima animi contentione enixa est... » [105]).

Ayant publié la bulle d'Innocent X à la façon où celle de Grégoire XIII avait été publiée à Louvain, les Douaisiens sollicitent du pape une large aumône, semblable à celle que son prédécesseur avait accordée à l'université de Louvain en récompense de son zèle contre Baius... [106]).

[104]) NF, 38, 322. Cette insinuation est précédée de ce passage: « Erat equidem nuper unde universitas haec perpetuae suae erga Sanctam Sedem observantiae rerumque pro illius auctoritate a se gestarum conscientia sese tacita oblectaret. Et ubi vestras accepit suamque in promulganda ultima bulla promptam obedientiam studiumque laudari sensit gaudium non tenuit quin erumperet palamque testaretur novis se animis auctam ad Summi Pontificis auctoritatem sanaeque doctrinae veritatem fortiter constanterque propugnandi, quidquid in posterum molientur adversarii ».

[105]) NF, 38, 320.

[106]) Ils joignent à leur supplique la lettre de Grégoire XIII, adressée le 6 août 1580 à l'université de Louvain (*ibid.*, 38, 321). Sur cette aumône de 2000 écus offerts par Grégoire XIII, voir J. GRISAR, *Die Universität Löwen zur Zeit der Gesandschaft des P. Franciscus Toletus (1580) nach bisher unbenützten Quellen des Vatikan. Archivs*, dans *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer*, II, Louvain, 1946, 941-968, passim.

Au reçu de cette lettre, Mangelli, connaissant l'avarice d'Innocent X et surtout celle de sa belle-sœur, ne devait pas être très porté à appuyer la supplique de tels quémandeurs. Néanmoins, dans son propre intérêt, il en profita pour leur suggérer de faire précéder leur demande par une lettre d'entière adhésion aux décisions pontificales et de la faire parvenir directement au pape. Ainsi prit naissance le document suivant, daté du 25 janvier 1654 :

« Beatissime Pater, Verecundantem gratitudinem nostram hactenus repressit fastigii pontificii maiestas ; ut nunc tandem in Sanctitatis Vestrae conspectum prodire audeat, provocavere aliorum exempla et animos fecere. En igitur venerabunda sistit sese palamque testatum cupit quanto quamque singulari beneficio se obstrictam profiteatur haec academia in communi illo totique Ecclesiae impenso, quo adversus invalescentes sub Sancti Augustini larva haereses nuper a Santa Sede pronunciatum est, labore plusque decennali, gliscenti malo fortiter constanterque occurrere studueramus, nec penitus irriti ceciderant conatus nostri ; sed dum error, eorum quorum minime debebat patrocinio fultus, paulatim per hasce provincias in factionem abit, magis magisque in dies planum fieri coepit quam impares tanto impetui sustinendo nedum frangendo essemus. In tam deplorato rerum statu, in tempore velut e machina adfuit Sanctitatis Vestrae constitutio, ipsum novorum dogmatistarum iugulum petens damnatisque quinque propositionibus ex quibus reliquam suam causam fatebantur esse suspensam. Ut debita cum veneratione ita et incredibili plausu obviisque ulnis excepimus universi hanc Innocencii X columbam pacificum olivae ramum ore protendentem ex (uti iam tum ominabamur) halcedonia post tam foedas tempestates nobis revecturam. Recusa hic est illico bulla, ter latino idiomate, semel gallico, subiuncta ad calcem egregia pontificiae auctoritatis commendatione, neque his contenti, aut etiam solemni exemplorum affixione ad publicarum scholarum, templorumque valvas, indiximus frequentissimum totius huiusce universitatis religiosorumque ordinum concessum, in quo postquam Rector de decisionum apostolicarum pondere deque ipsius rei momento praefatus est, et omnes admodum serio hortatus ad studiose conservandam gloriam quam maiores nostri huic academiae peperere promptissima sua erga Sanctae Sedis sanctiones obedientia, promulgata denuo est Sanctitatis Vestrae constitutio et pronissimis auribus animisque excepta ; neque postea ullas adversariorum machinantiones aut ulla triplicis interpretationis commenta motum hic ullum effecerunt. Stat nimirum stabitque deinceps quod os Domini locutum est per organum suum Innoxentium X, cuius doctrinae auctoritatisque ad extremum usque spiritum inhaerere nobis omnibus tam fixum rectumque est quam quod maxime.

Agimus interim immensas Sanctitatis Vestrae gratias de tam

praeclara strenuaque opera in commune Ecclesiae commodum navata, quin et eo magis singulares quo propius ad nos eius utilitas pertinet et in nos uberius reduntat. Ad extremum Deo intimis votis supplicamus, ut illam quemadmodum hactenus fecit perpetuo incolumem ac vegetam bono publio conservet et adversus hostes suos armare ac animare pergat, tum ad beatorum pedum oscula provoluti demississime et enixissime postulamus, ut notis bene precari dignetur Sanctitas Vestra et hanc academiam sibi inviolabiliter in omnibus obsequentem semper quam commendatissimam habere » [107]).

Un antijansénisme aussi littéraire, abondant en louanges aussi oratoires sur un document qui en recevait si peu, semblait bien mériter une récompense.

Mais la récompense en perspective excite déjà les convoitises. Valentin Randour, professeur de théologie à Douai [108]), entendant que l'université va écrire au pape dans un but spécial, s'empresse, dès le lendemain, de mettre ses propres mérites en évidence :

« Beatissime Pater ac Pontifex Maxime, non expectavit pontificiae potestatis ac severitatis e vaticano fulmen haec academia Duacena in Belgio, ut minis territa ac siderata sapere disceret, sed suapte sponte ambabus ulnis cupido complexu bullam Urbani VIII suscepit ac promulgavit in publico omnium academicorum ac aliorum consessu, herculeo conatu pestilentis doctrinae sub larva Augustini primam facturam in ipso partu compressit ac peremit.

Ego vero qui homo sum nihili ac facultatis theologicae minima pars, hanc larvam exagitavi pro modulo ac virili mea, editis variis epistolis, responsionibus, dissertationibus, dissertationibus et declamationibus publicis, nominatim libello qui fert in fronte titulum : *Veritas et aequitas* [109]) quem Sanctitatis Vestrae pulvinaria adgeniculatus venerabundus obtuli et consecravi. Sed ut plebicolae ac male feriatis hominibus res novae facile adlubescunt, vicissent, superassentque filii tenebrarum et inobedientiae filios lucis ac bene morigeros suffragiorum mole ac numero, miratusque fuisset hic Belgicus orbis se Calvinismum sapere, nisi tu, Beatissime Pater, velut sol novus de coelo elapsus veritatis facem ac pharum e cathedra Petri, quae errare non potest, praetulisset ac errorum nebulas prorsus discussisses et proindre mirifice hic orbis pontificiae tuae Sanctiatatis

[107]) NF, 38, 98.

[108]) Sur Valentin Randour et sur ses publications, voir J. F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, II, Bruxelles, 1739, 1146. Cette notice est la source de celles qu'on rencontre dans les ouvrages de consultation. C'est par erreur qu'on place sa mort en 1652 ou 1653. Il vivait toujours en mai 1654.

[109]) Voir Willaert, *Bibliotheca*, n. 2526; Mus. Bell. C 4, 33; D. 4, 1.

obstrictus est universus eidemque gratias agit immortales qui ne erroribus implicaretur servatus est.

Ego autem audaculus forte audiam, qui hic etiam pareo velut anser inter olores, sed in communi causa laetitiae silere non possum ac sceleris arguerer si tacerem ; boni siquidem est dies nuntii. Patiatur igitur Sanctitas Vestra me etiam cum reliquis ad genua ac dignitatis tantae pulvinaria provolvi, gratulari ac bene precari pro tenace qua sum in pontificiam Sedem et auctoritatem observantia et obedientia, cui per Dei gratiam immoriar » [110]).

Ne se figure-t-on pas qu'en lisant cette lettre Innocent X va s'arrêter, appeller le sous-dataire et se faire dire quels sont les évêchés disponibles aux Pays-Bas ? Cependant il n'appela pas le sous-dataire, mais le secrétaire aux brefs.

Ainsi, le 21 mars 1654, partent deux brefs. A l'université était adressé celui-ci :

« Misit coelitus manum suam ac tetigit os nostrum Dominus, cuius verbo coeli firmati sunt, ut de quinque propositionibus hactenus controversis panderemus fidelium mentibus Ecclesiae catholicae sensum. Illum vero a christiano orbe universo pronis animis ac summo venerationis obsequio exceptum iri non dubitavimus, quippe ad vocem Domini concutientis desertum, velut inimici syderis afflatu perditis undequaque tribulis ac spinis, exurgit seges eius multiplici germine veritatis. Quae cum antelucano fulgore vobis eluxerit, plurimum quidem in Academia ista pietatis ac doctrinae probavit, quibus eam de re catholica optime meritam, pari nos etiam pontificiae voluntatis propensione complectimur ; Det Deus, ut constantiae ac sapientiae vestrae firmitati quantus quantus[!] est civitatis sanctae populus uno corde, una mente consentiat. Vobisque interim a Deo fausta omnia precantes apostolice benedicimus » [111]).

Randour reçut cette réponse :

« Quaecumque ex Ecclesiae catholicae sententia decrevimus

[110]) NF, 38, 96-97. Transmettant ces documents, Mangelli avait écrit le 14 février 1654: « L'università di Douay, in testimonio del suo costantissimo ossequio verso la Santa Sede nelle occasioni passate della dottrina di Jansenio e della ferma divotione al servicio di Nostro Signore, scrive la congiunta lettera et il dottore Valentino Randour, pietra fondamentale dell'obedienza di quell'università et indefesso defensore della sana dottrina, aggiunge l'altra lettera parimenti annessa, le quale transmetto a Vostra Eminenza, persuadendomi che saranno viste da Nostro Signore con serena benignità » ; NF, 38, 99. D'après des annotations marginales, Albizzi reçut les originaux de ces deux lettres. C'est probablement lui qui a inspiré les réponses.

[111]) Archives du Vatican, *Epistolae ad Principes*, t. 59, fol. 73v-74r.

nuper de quinque propositionibus, quibus iam diu antea controversis fidelium animi in ingens salutis discrimen vocabantur, iudicia sane oris Dei fuerunt, qui factus est nobis sapientia in ostensione spiritus et virtutis. Nam et preces quas enixe ad eum effudimus et certus gregis ductus, cui nos sibi substituit Pastor aeternus, argumento erant futurum nobis a dextris Dominum qui numquam defectura tuitione regit vestigia nostra in semitas veritatis. Eas vero te in academia ista iampridem institisse ac Sanctae huius Sedis sanctionibus obsequenti prorsus mente a summa studii alacritate sponte occurrisse, cum periucundo quidem intelleximus, tum plurimum etiam nostrae in te voluntatis exinde provocari sentimus. A viro siquidem doctrina et virtute egregie commendato quod hactenus in catholicae rei tutelam aggressus es, omni ope atque ingenio perfecturum confidimus, quod ut ardentius ac felicius exequaris te, dilecte fili, conatusque religione tua dignos, apostolica benedictione munimus » [112]).

Naturellement, les destinataires de ces brefs, se berçant de beaux espoirs, sont plutôt deçus. C'est peu de chose que des mots, même s'ils sont accompagnés d'une bénédiction apostolique.

Néanmoins, faisant bonne mine à mauvais jeu, ils expriment aussitôt (au début de mai) toute leur joie et leur reconnaissance. Randour écrit à l'internonce :

« Ut vidi Ill^mae^ Dominationis Vestrae litteras una cum brevi apostolico, obstupui non aliter quam qui percussus Mercurii caduceo. Itane Innocentium X, ter maximum Pontificem, supremum inter mortales apicem, me nihili hominem non despexisse ? Imo animasse, armasse in tuitionem et defensionem Sedis Apostolicae... » [113]).

Malheureusement, Randour ne devait plus rêver longtemps d'une mitre, étant mort bientôt après.

L'université, exprimant sa joie, sa reconnaissance et son attachement au Saint-Siège, demande à Mangelli :

« ... Cuius nostrae voluntatis securum reddi Pontificem peroptamus ab eo qui omnium nostrum fidem dudum habet oppignoratam ciusque praesertim exhortationibus factum est, ut pravae doctrinae assertoribus omni studio resisteremus et bella Domini bellaremus cum gaudio. Deinceps bellabimus sub auspiciis Illustrissimae Dominationis Vestrae... ».

[112]) *Ibid.*, fol. 73rv.
[113]) NF, 38, 323.

Mais ces belles paroles sont immédiatement suivies de celles-ci :

« P. S. Libelli nostri supplicis ad Pontificem Ill^mae Dominationis Vestrae memoriam refricaremus, nisi id ipsi curae fuisse intellexissemus. Quidquid universitatis nostrae commodo spectet, coelum tot vestris in nos meritis gratiam reddet, cui impares nos agnoscimus » [114]).

Enfin, transmettant à Rome les lettres qu'il a reçues de l'université de Douai et du professeur Randour, l'internonce fait observer dans sa dépêche du 30 mai 1654, adressée au cardinal-secrétaire :

« ... E perchè in esse m'interpellano a volere offrire ai piedi di Sua Santità una loro supplica che mi transmisero li mesi passati (notata n. 2) piglio ardire d'inviarla colla presente » [115]).

Ainsi, la supplique de l'université, qui était partie de Douai au début de janvier, prit le chemin de Rome à la fin de mai. Néanmoins l'espoir d'un résultat était mince, vu les circonstances spéciales que nous connaissons déjà. Rien d'étonnant donc que Chigi, le seul cardinal-secrétaire qui ait pu se maintenir sous le régime de la belle-sœur du pape, répondit à Mangelli, le 20 juin, que le Saint-Siège et la chambre apostolique se trouvaient dans l'impossibilité de venir en aide à l'université de Douai et que par conséquent il n'avait pas jugé à propos de porter la requête à la connaissance du pape [116]).

C'était le moment propice pour revenir sur le transfert des privilèges, exécutable sans frais. Mais aussitôt l'université de Louvain se met sur la défense. Dans une supplique sans date, mais écrite en 1654, elle avoue au pape :

« ... Dolenter intelleximus Academiam Duacensem magno apparatu id agere apud Tuam Sanctitatem ut quae duorum saeculorum ductu pontificia liberalitate et principum ac regum nostrorum sollicitudine privilegia obtenta sunt nobisque integra et intacta perdurarunt universitati nostrae adimant et in suam transcribant » [117]).

[114]) NF, 38, 324. La lettre débutait ainsi: « Quae Ill^mae Dominationis Vestrae opera nobis a Summo Pontifice venere brevia, numquam intermorituri apud nos beneficii locum obtinebunt. Totamque universitatem Sanctae Sedi eiusque decretis sic adstringunt ut nullum sit obsequii genus, nullum venerationis ac reverentiae officium quod propensissima voluntate continuo non sit exhibitura, ubi vel Pontificis auctoritatis agetur in posterum vel orthodoxae doctrinae defensio ».

[115]) NF, 38, 308.

[116]) Nunz. Polonia, 179, 145.

[117]) Mus. Bell., D. 5, 32.

Mais ce plan, comme d'autres dont nous parlerons plus loin, n'eut pas de suite, du fait que la Cour d'Espagne prenait la défense de l'université de Louvain.

6. La publication à l'université de Louvain

L'université de Louvain ne jouissait pas du bon renom de celle de Douai. Au contraire, depuis longtemps, on la considérait comme le foyer d'infection du jansénisme et tous les moyens avaient été essayés contre elle. Aussi, c'est surtout elle qu'on craignait lors de la publication de la bulle. Les antijansénistes l'observaient de près.

Une petite chronique des jésuites de Louvain porte :

« Anno 1653, circa finem Iulii Doctores Louanienses janseniani conveniunt in Monasterio Groenendael, ubi licet essent disputationes aliquae paratae ob adventum generalis istius ordinis, disputatum tamen non est ; ibidem fuisse ex-praesidem Roose, D. Buselinus, advocatus Bruxellensis, dixit Domino Vlaeminx, et post multa agitata consilia sequenti die missum aliquem cursorem in Hispaniam » [118]).

La même nouvelle revient dans une lettre de Gilles Thybault SJ à Dorothée Louffius (Louvain 31 juillet) :

« ... Janseniani doctores abfuere omnes per aliquot dies. Dicuntur convenisse in Groenendael, ubi erant paratae aliquae disputationes, quae tamen factae non sunt. Forte quod Eximii nostri occuparentur aliis consiliis agitandis » [119]).

Le 10 juillet Mangelli envoie de Spa la nouvelle suivante à Rome :

[118]) Mus. Bell., D. 5, 8. La nouvelle n'a rien d'extraordinaire, Groenendael étant une abbaye de la règle de Saint Augustin, et le juriste Sébastien Stockmans ayant une maison de campagne aux environs de Tervuren. Grand ami de Pierre Roose (président du Conseil privé, tout juste de retour de son exil en Espagne), il se peut que Stockmans ait profité de l'occasion de la venue du général des Augustins pour réunir tous les amis autour de Roose. L'avocat Buselinus est sans doute à identifier avec Adolf ou Gilles Van Busleyden. L'antijanséniste François Vlemincx, président du collège du roi (Cf. E. Reusens, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain*, III, Louvain, 1881-1885, 374) apparaîtra encore au cours de cette étude.

[119]) Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 3831, 351.

... « Di Brusseles mi si scrive, che digià havutosi colà noticia della bolla, l'arcivescovo di Malines haveva convocato li jansenisti di Lovanio, si crede per trattare dei mezzi per impedire l'essecutione di essa, co le arti medesime co le quali ha procurato imbarazzare le altre bolle e decreti apostolici emanati in questa materia, cioè della pretesa forma di publicatione da farsi colà e della concessione del placet regio » [120]).

Le 31 juillet le même internonce écrit de Spa :

« ... Doppo le sesioni fatte da alcuni dottori di Lovanio in casa dell'arcivescovo di Malines si era vista una scrittura di certe glose o interpretationi sopra i sensi delle propositioni sudette, della quale trasmetto congiunta la copia... » [121]).

Mais le 9 août Mangelli se voit obligé de revenir sur ce fait :

« Intendo (écrit-il) che la scrittura delle glose o interpretationi sopra la detta bolla da me trasmessa a Vostra Eminenza, non è cosa fatta di novo, ma inviata costà perchè fosse vista da Nostro Signore prima di procedere alla publicatione della sudetta bolla » [122]).

Dans cette même lettre, Mangelli raconte comment, de retour à Bruxelles depuis le 5 août, il fit remarquer au gouverneur général :

« ... che pareva necessario di osservare specialmente gli andamenti dei dottori di Lovanio, e che da quella radice e fomite si poteva sempre temere che repullulasse alcun germoglio di mala dottrina. Mi disse (*poursuit-il*) che si starebbe molto alla mira ; e poi il secretario Navarro mi ha detto che Sua Altezza haveva preso risolutione di scrivere alcune lettere ben efficaci in ordine a ciò, e veramente se da qua quella università si potessero sradicare tre o quattro dottori che sono anco stranieri di queste provincie, pare che si assicurarebbe onninamente l'estintione di questa mala semenza... ».

L'opinion des jansénistes de Louvain sur la bulle nous est déjà connue par la lettre du 18 juillet. Vu les assurances que le pape avait données, avant et après la promulgation romaine, sur l'intégrité de l'augustinisme, vu les écrits sur les sens des propositions que les jansénistes français avaient offerts au souverain pontife, après comme avant la promulgation romaine, la bulle n'était certes pas considérée à Louvain comme un motif de joie, mais pas non plus comme une

[120]) NF, 37, 197.
[121]) NF, 37, 245.
[122]) NF, 37, 270.

cause d'abattement. Elle laissait assez de jeu pour retenir les opinions chères aux augustiniens.

Aussi, au reçu de la bulle, accompagnée de la circulaire de l'internonce, l'université n'hésita pas à faire ce que Mangelli lui demandait : « ut... omnibus et ubique... palam fiat ». Elle usait pour cela de son procédé ordinaire ; tout juste comme, à Rome, le Saint-Office avait, lui aussi, suivi ses anciennes coutumes.

Le recteur semestriel (de fin février à fin août 1653) François Van Vianen (qui avait été jusqu'en 1650 le collaborateur de l'archevêque et était resté son ami) convoqua le 30 juillet son conseil ordinaire. Ayant pris connaissance de la bulle du pape et de la lettre de l'internonce, les délégués concluent : « quamprimum penitius esse examinandum ».

Le surlendemain, 1er août, le conseil se réunit en session extraordinaire et fait convoquer « sub iuramento », pour le même jour, le conseil général de l'université. Les *Acta universitatis*, très mal tenus, ne mentionnent ni le but ni le procès-verbal de cette réunion plénière [123]). Mais c'est à sa suite que, le 8 août, le recteur écrivit à l'internonce :

« Litteras Illmae Dominationis Vestrae, datas Spadae 24 Iulii, et una constitutionem Sanctissimi D. N. Innocentii X... ea qua par est reverentia accepi ac licet iam ante haec constitutio publice innotuisset, ut tamen mandato Suae Sanctitatis per D. V. mihi insinuato satisfacerem, coacto sub iuramento universitatis concilio, per illius secretarium eamdem constitutionem ac dictas litteras Illmae D. V. litteras praelegi curavi, ne quis ignorantiam condemnationis propositionum in ea expressarum quovis colore obtendere queat, neque dubito eam ab omnibus religiose observandam. Coeterum cum humili obsequiorum meorum oblatione... » [124]).

Van Vianen croyait donc avoir fait plus que son devoir ; il avait rendu public un document qui n'avait plus besoin de l'être de nouveau. Pour le reste, connaissant ses professeurs, même les jansénistes, il était rassuré sur leur esprit de docilité.

Néanmoins, le recteur ne fut pas seul à renseigner l'internonce, qui -nous le savons déjà- prêtait volontiers l'oreille aux délateurs. L'un d'eux, Antoine Dave, président du collège de Savoie et anti-

[123]) FUL, 68, 142-144.

[124]) NF, 37, 428 (copie).

janséniste aigri [125]), lui écrivit le 12 une lettre qui est aujourd'hui inaccessible aux Archives du Saint-Office, mais dont Rapin nous a conservé ce passage :

« ... Janseniani manent janseniani ; nisi securis ponatur ad radicem numquam purgabitur nec academia a damnata doctrina » [126]).

Derkennis, le recteur des jésuites de Louvain, écrit le 13 août, à son confrère Louffius de Bruxelles, et par conséquent indirectement à l'internonce :

« ... In universitate congregata nihil actum est omnino aliud quam bulla simpliciter lecta, voce adeo submissa, ut vix intelligeretur. An admitteretur vel non, nec verbum.

Haec habemus a D. Brady, qui fere solus ex amicis interfuit. Pergunt jansenistae spargere non esse damnatas propositiones in sensu suo aut Jansenii. Cavent autem hunc sensum prodere ne capiantur. Non purgabitur, inquam, academia nisi infectissimi illi fontes prorsus obturentur, ne sordes suae emanent. Invigilabimus in omnibus... » [127]).

Il faut faire remarquer que ce rapporteur Brady est un témoin suspect. Dans une lettre du 16 novembre 1648 Jean Rivius, augustin, écrivit à Pierre Weyms :

... « In universitate Lovaniensi quidam Hibernus, doctor iuris, cognomento Brady, ordine sacerdos, praeses Collegii S. Annae, qui ancillam suam impraegnavit, miras concit turbas ; exclusus videlicet a facultate et lectione atque ob id impatiens adit quae potest extra universitatem tribunalia, patrocinio Santvoertii fretus, cuius minister fuit » [128]).

Mangelli, accueillant les nouvelles antijansénistes sans aucune critique, envoie le 16 août 1653 au cardinal-secrétaire une lettre qui nous est conservée seulement dans une analyse du P. Rapin :

« L'internonce... voit bien que tous sont en état de recevoir la bulle de Sa Sainteté avec respect, mais avec cette différence que les uns la reçoivent avec chaleur, zèle et éloge de Sa Sainteté, les

[125]) En dépit de tous les efforts faits par les antijansénistes, Dave n'avait pas réussi à obtenir une place dans la faculté étroite de théologie.

[126]) RAPIN, *Extrait*, 63.

[127]) Mus. Bell. D. 5, 11.

[128]) Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 8599, 123. Voir les actes du procès Brady à Bruxelles, Archives générales du royaume, *Université de Louvain*, n° 2898.

autres tièdement et plutôt de bouche que de cœur, entre lesquels sont les docteurs de Louvain et surtout François Van Vianen, recteur de l'Université qui assemble furtivement ceux du parti, lesquels reçoivent tous la bulle, mais les uns disent que cela ne suffisait pas, qu'il fallait un concile ; les autres que ces propositions n'étaient pas de Jansénius, les autres qu'il fallait les expliquer, car elles n'étaient pas condamnées dans le sens de Jansénius ; qu'il avait averti l'archiduc que cette université ayant toujours été la sentine et le nid de cette hérésie naissante, que c'était à lui de donner des ordres assez pressants et vigoureux pour l'extirper dans cette université et qu'il serait à propos de faire enregistrer la bulle dans l'université comme on avait fait de celle qui condamnait Baius et avant lui celle qui condamnait Luther, et comme la Sorbonne avait fait par ordre du Roi selon l'avis qu'il en avait eu de Monsieur de Bagny » [129]).

Sous l'influence d'une correspondance aussi partiale, Rome soupçonna jusqu'à l'authenticité de la réponse de Vianen, et exigea une attestation faite devant notaire. Pour l'obtenir, Mangelli ne s'adressa pas directement à l'intéressé, mais à un de ses informateurs secrets, Antoine Dave. Personnage de petit calibre, celui-ci envoie, sans explication aucune, un notaire chez Van Vianen, et suivant l'exemple d'en haut, quitte Louvain aussitôt après. Vianen ne veut pas recevoir le notaire sans savoir de la part de qui il se présente. Finalement, le 19 octobre, Mangelli s'adresse à François Vlemincx, qui venait d'être nommé président du collège du Roi [130]). Quand celui-ci s'est présenté chez son collègue Van Vianen et lui a montré une lettre de Mangelli [131]), le notaire Thomas peut venir immédiatement [132]). Pourquoi l'ex-recteur refuserait-il reconnaître sa lettre, du moment qu'on le lui demande d'une manière correcte ?

[129]) Rapin, *Extrait*, 62; cf. Id., *Mémoires*, II, 178.

[130]) Voir la lettre de Mangelli à Vlemincx dans Mus. Bell. D. 5, 21. Elle y est suivie de cette note: « Negaverat D. Viane [!] coram notario et testibus agnoscere aut non agnoscere syngrapham suam, sed exhiberi sibi voluit commissionem eorum hoc a se requirendi. Absente D. Dave nemo voluerat commissionem acceptare. Tandem fuit qui suscepit [Vlemincx] et hoc responseum retulit ».

[131]) Mus. Bell. D. 5, 21; Mangelli écrivit à Vianen le 19 octobre: « Cum a Sanctissimo Domino Nostro mihi fuerit iniunctum ut curarem authentice et legitime recognosci epistolam scriptam mihi per rectorem universitatis circa acceptationem bullae... iniunxeram huiusmodi diligentiam Domino Dave. Per eius absentiam fuit aliis delegata. Cumque intellexerim aliquam in hoc fieri difficultatem per D. V. congruum censui admonere per me fieri haec omnia ex mandato Sanctissimi Domini Nostri cui non dubito D. V. libenter obtemperaturum esse praesertim cum recognitio epistolae tendat in beneficium universitatis... ».

[132]) Voir l'acte notarié, sans date, dans NF, 37, 428 et Mus. Bell., D. 5, 21.

Néanmoins Mangelli écrira le 25 octobre 1653 au cardinal-secrétaire :

« Torno ad inviare anco la lettera originale del rettore passato di Lovanio con la recognitione di essa... in conformità dei commandamenti di Vostra Eminenza, che non senza molta difficoltà e tergiversatione del medesimo che la scrisse si è ottenuta » [133]).

Il est vrai, les soupçons sur la mauvaise foi de Louvain avaient semblé se vérifier peu après la publication de la bulle. En effet, une semaine plus tard, Libert Froidmont, professeur d'Ecriture Sainte, coéditeur de l'*Augustinus*, fit défendre des *Theses sacrae ex posterioribus capitibus Evangelii S. Lucae*, où il avait introduit ce passage :

« Cum rectissime dicatur Salvator pro totius mundi redemptione crucifixus, propter veram humanae naturae susceptionem et propter communem in primo homine perditionem, potest tamen dici pro his tantum crucifixus, quibus mors ipsius profuit » [134]).

Ce passage était littéralement emprunté à saint Prosper, disciple et défenseur de saint Augustin, et plus exactement à son livre : *Pro Augustino responsio ad capitula calumniantium Gallorum*, qui dans les circonstances données semblait obtenir un regain d'actualité.

Produire ce texte allait-il contre la bulle ? Celle-ci, nous l'avons dit, ne défendait ni explication, ni discussion. De plus, le pape avait permis explicitement l'augustinisme.

Tout cela n'empêcha pas que la thèse, dont la présidence, à cause d'une indisposition de Froidmont, avait été confiée à Gérard Van Werm, fit très mauvaise impression. Mangelli écrit le 23 août au cardinal-secrétaire :

« La bolla condemnatoria delle Cinque propositioni del Jansenio non si sente che incontri repugnanza veruna se no da quei pochi dottori dell'università di Lovanio, che sono stati sempre gli acerrimi propugnatori della dottrina janseniana, e coi loro consegli hanno indotto questi vescovi a cedere negl'errori di disubbidienza, nei quali sono incorsi.

Sotto li 18 del cadente mese con occasione di certe thesi alla

[133]) NF, 37, 438.

[134]) Le passage en question est la conclusion de la réponse que saint Prosper oppose à la neuvième objection des anti-augustiniens: *Quod non pro totius mundi redemptione Salvator sit crucifixus*; cf. *Patrologia latina*, 45, 1838.

difesa delle quali doveva assistere il Fromondo, e per infirmità di lui vi assistette il Van Wermen [!], un esemplare delle quali va annesso con la presente, fu discussa la materia della quinta propositione condannata dalla bolla e fu apertamente sostenuto : non esse Christum mortuum pro salute aeterna ullius nisi praedestinati e ciò non contradire alla bolla che fu fatta leggere, asserendo doversi intendere : Christum esse mortuum pro salute omnium etiam reproborum, sed pro salute tamen temporali.

Essendo io stato a riverire il Signor Arciduca il giorno precedente, all'uscita di Sua Altezza in campagna, gli ho rappresentato l'inubbedienza dei sudetti dottori di Lovanio alla bolla et essere necessario procedere con rimedii più forti e più gagliardi dove è stata e continua ad essere più perniciosa e più contumace l'infermità e che la più efficace e più profittevole provisione sarebbe rimuovere dall'università tre o quattro di quei dottori che sono stati origine e fomite d'ogni male, nè sono naturali di questi provincie, ma stranieri, che cosi svellendosi la radice, dalla quale è proceduta e procede la pertinacia e propagatione della mala dottrina, si potrà sperare alcun buono effetto e doversi molto invigilare in questi principij, castigandosi severamente ogni transgressione avanti che il male getti più profonde radici e maggior forza acquisti dal tempo.

Aggiungendo che tutte quelle diligenze che furono fatte per mezzo del Cardinale Toledo nell'università di Lovanio, quando si trattò di fare osservare le constitutioni apostoliche della santa memoria di Pio V et Gregorio XIII sopra le propositioni e dottrina di Michel Bayo, molto maggiormente si dovrebbero fare per l'essecutione della costitutione di Nostro Signore sopra la dottrina di Jansenio, le sentenze di cui espresse nella bolla già sono dichiarate heresie e li seguaci di esse non più jansenisti ma heretici chiamare si devono, il che conviene che in luoghi et atti publici chiaramente e palesemente si deduca a notitia d'ogn'uno.

Mi rispose il Signor Arciduca che sopra il punto toccante quei dottori di Lovanio haveva ordinato al Conseglio privato che le facesse una consulta con vista della quale risolverebbe ciò che giudichi più espediente in simile negotio, mostrando sempre una grande volontà di prestare ogni più efficace assistenza per l'essecutione della bolla.

Io procuro d'haver gli esemplari delle thesi che se publicano e difendano in quell'università toccante le cinque propositioni condennate e notitie delle transgressioni che si commettono da quei dottori per poter procedere all'essecutione dei commandamenti che si degnarà Vostra Eminenza di ordinarmi intorno a simile affare... » [135]).

[135]) NF, 37, 305-306v.

On le voit, Mangelli ne semble même pas penser à faire réitérer la publication, comme il l'avait exigé des vicaires-généraux de Malines et de Gand. Cependant cela lui aurait été facile, surtout à partir du dernier jour d'août, quand Van Vianen, devenant doyen de la faculté de théologie, cédait le rectorat à François de Baillencourt.

Juriste, président du Collège Winckel, François de Baillencourt était un antijanséniste. C'est ce qui explique qu'il fera carrière. En 1657 il deviendra conseiller ecclésiastique du Grand Conseil de Malines, puis, peu après (sous André Creusen, nouvel archevêque de tendance très antijanséniste) également vicaire-général, et finalement, en 1671, évêque de Bruges [136]).

De cet homme dévoué « au parti », pour employer une expression chère à Rapin, on voulait se servir d'une autre façon. Rapin écrit :

« ... Sur tous ces avis qui lui vinrent de tous côtés presque à même temps [Mangelli] fit déclarer à l'université de Louvain que le pape révoquait leurs privilèges pour la nomination des bénéfices, dont la plupart des docteurs furent tellement épouvantés qu'ils ne cessèrent depuis de faire des assemblés pour chercher des moyens d'apaiser l'internonce et de contenter le pape... » [137]).

En effet, le 9 septembre, le conseil ordinaire fut convoqué en session extraordinaire par le nouveau recteur, qui lui soumit :

« quod sit negotium magni momenti et ponderis concernens universitatem et a quo dependet magna pars privilegiorum eiusdem universitatis, quodque non expediat illud omnibus significari, sed potius secreto et a paucis tractari debeat » [138]).

Quand leurs privilèges étaient en question, les universitaires se montraient pleins de bon sens. Le conseil plénier permet, le 10 septembre, que l'affaire soit traitée secrètement par un comité dont il désigne les membres : Jacques Pontanus (janséniste modéré), Jacques

[136]) On trouvera les meilleures données sur François de Baillencourt dans JADIN, *Procès d'information*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 9 (1929), 166-169.

[137]) RAPIN, *Mémoires*, II, 179. Depuis longtemps les antijansénistes essayent de forcer les jansénistes par la menace qu'ils font peser sur les privilèges de nomination. Plus haut nous avons déjà vu qu'il y avait un plan de transférer une partie de ces privilèges de l'université de Louvain à celle de Douai.

[138]) FUL, 68, 148rv.

Santvoert (antijanséniste, très lié avec l'internonce) Henricus Van der Creeft (juriste sans couleur), Henri Loyens, (juriste qu'on tiendra plus tard pour janséniste), Jacques Sclessin (ami des jésuites et de l'internonce), Guillaume Philippi et Henri de Nouwelandt (juristes l'un sans couleur, l'autre légèrement suspect de jansénisme).

Dans leur réunion du 12 septembre ces députés décident :

« Scribendum esse humanas litteras ad Summum Pontificem cum omni submissione et intentione parendi mandatis et bullis pontificiis hactenus missis concernentibus aliquas propositiones in materia fidei. *Et la résolution poursuit*: et quandoquidem Cl. D. Sanvoert declaret, quod crastina die mittet advisamentum aliquod ad Ill^mum^ D. Internuntium, eumdem rogari ut eadem opera ex parte universitatis scribere velit et eidem Illmo Domino indicare pronam praedictae universitatis obedientiam erga S. Sedem » [139]).

Mais l'internonce était loin de vouloir se laisser apaiser par des mots, surtout après avoir entendu le rapport de Santvoert qu'il avait chargé de le renseigner sur la défense des thèses de Froidmont-Van Werm et qui avait pris ses informations auprès de Dave et de deux ou trois autres antijansénistes [140]). Un tel homme ne pouvait que nourrir l'indignation de Mangelli. Aussi, dans les *Acta facultatis theologicae* on lit sous le 22 septembre :

« ... Hora quarta post meridiem congregata est facultas sub iuramento ad despiciendum de mediis congruis ad avertendas calumnias quae passim de facultate spargebantur, quasi illa resisteret decisioni quinque articulorum... ; et conclusum est deputandos esse ad Ill. D. Internuntium EE. DD. Van Werm et Laurent, edendumque esse publicam declarationem qua declararet facultas se dictas damnatas propositiones non defendere aut sustinere, vel defendisse vel sustinuisse » [141]).

De fait, Gérard Van Werm et André Laurent se rendent le 24 chez l'internonce. En vain, le premier essaie-t-il de démontrer l'orthodoxie de la thèse. Mangelli ne l'écoute pas. D'autorité, il lui ferme la bouche avec des arguments de droit et des comparaisons hétéroclites. En fin de compte, il exige une publication analogue à

[139]) FUL, 68, 148v-149r.

[140]) Informatio sumpta in vim literatoriae [!] commissionis ex parte Illmi D. Pronuncii apostolici missae ad Cl. D. Jacobum Santvoert... ; NF, 37, 414-416. Santvoert entend le 23 août Antoine Dave; le 25 Robert Eustace, bachelier irlandais.

[141]) FUL, 388, 280rv.

celle des bulles contre Baius. Sinon il maintient la menace de privation des privilèges [142]).

C'est au moins ce que le lendemain Mangelli écrit dans une longue lettre adressée à Santvoert. Il y exprime très clairement son désir. La seule publication qui puisse plaire, est celle du temps de Baius.

« ... ita ut, si tunc omnes et singuli publice et palam in gymnasiis adacti fuerant ad praestandum iuramentum de observandis iisdem constitutionibus, hoc idem modo sit praestandum ; sique inhibitum tunc fuit quemquam admitti ad universitatem et ad aliquem gradum, non praemisso eodem iuramento, simile decretum sit nunc etiam sanciendum » [143]).

Il ne s'agit donc plus de porter, conformément aux termes de la lettre du 24 juillet, la bulle à la connaissance « de tous et partout » ; au contraire Mangelli veut maintenant une publication solennelle et même durable, car il exige l'introduction d'un serment à prêter « publiquement et ouvertement » par tous les sujets de l'université, présents et futurs. Son serment surpassera donc en efficacité celui que Bichi, avec le consentement de Léopold-Guillaume, avait imposé occasionnellement à partir de 1647, mais que le roi avait fait cesser en 1650. Le sien sera automatiquement exigé. Tout universitaire aura à le faire dès son admission et à le refaire à l'obtention de chaque grade et à la promotion à chaque office.

Mais c'est aussi une mesure très grave pour l'université. Elle la mettrait dans l'obligation de reconnaître officiellement que sa doctrine et sa conduite prêtaient à suspicion, et d'accepter le titre si odieux de janséniste. Evidemment il allait y avoir de la résistance.

Dès le 25 septembre, avant l'arrivée de la lettre de Mangelli, le recteur avait convoqué d'urgence son conseil pour lui exposer :

« ... Quod nudiustertius existens Mechlinieae inciderit in consortium cuiusdam viri gravis, universitati valde addicti (quem nominavit, sed cuius nomen ob certas rationes hic non exprimitur) et inter varios alios sermones longe lateque actum fuerit de praedicto negotio, prout Magnificentia Sua retulit.

Cum autem ex huiusmodi relatione satis constet quid univer-

[142]) FUL, 68, 150.

[143]) La lettre du 25 est très longue (FUL, 68, 150-152v) ; celle du 29 très brève (FUL, 68, 152v-153).

sitati immineat periculi, proponebat Magnificus Dominus quid Domini iudicent ulterius esse agendum ? ».

Et on décide :

« ... Universitatem sub iuramento esse convocandam in horam octavam diei crastinae et proponendum de publicanda solemni ritu bulla ultima... desuperque deliberandum et etiam super eo an Domini iudicent aliquos esse deputandos de gremio universitatis, qui super agant cum Ill^mo^ D. Internuncio » [144]).

Ces derniers mots indiquent assez que le danger menaçant l'université vient de l'internonce, et que celui-ci visait en particulier la faculté de théologie. Aussi, le lendemain, avant la réunion de l'université, elle demande un bref sursis afin de consulter ses membres sur la publication solennelle. Le soir, son doyen communique déjà au conseil ordinaire :

« ... quod... Facultas Sacrae Theologiae convenerit et concluserit et consentiat (prout E. D. Viane[!] pro tempore decanus, eiusdem facultatis, referebat) ut omni meliori modo et solemniori ritu publicetur constitutio... ».

Par conséquent, le recteur propose une fois de plus à son conseil ordinaire de délibérer sur la manière de faire la publication solennelle. La solution est remise au conseil plénier du lendemain, avec prière d'examiner en attendant les actes relatifs à la publication des bulles contre Baius [145]).

L'examen de ces actes était-il défavorable, ou la faculté de théologie avait-elle changé d'opinion ? En tout cas, le 27, le conseil plénier décida de publier la bulle « solemniter... iuxta formam servatam in vicariatu Mechliniensi » [146]).

Les Actes ne fournissent pas d'autres détails sur cette assemblée. Mais une note du jésuite Derkennis, à lire avec précaution, la décrit :

[144]) FUL, 68, 149rv.

[145]) FUL, 68, 149v.

[146]) « Iussitque Magnificus Dominus Rector per me legi normam servatam in vicariatu Mechliniensi circa publicationem eiusdem constitutionis ac etiam circa publicationem dictarum bullarum Pii V et Gregorii; quam formam Domini iudicent esse servandam ? Ex facultatum resolutionibus conclusit M. D. Rector dictam bullam... solemniter esse publicandam iuxta formam servatam in vicariatu Mechliniensi » ; FUL, 68, 150rv.

« Anno 1653, 26 septembris, convocata est universitas sub iuramento a rectore D. Balincourt [sic], Sacrae Facultatis iuris canonici, eo fine ut proponeretur de publicatione bullae... quae hactenus facta non est. Theologi jansenistae volentes impedire eam propositionem vocarunt in locum separatum Magnificum Rectorem et longo tempore persuadere conati sunt dilationem saltem istius propositionis. Retulit rector ad universitatem, quae assensa est ea lege, ut eodem die deliberationem suam exhiberent ; sic discessum est et theologi praescripto tempore responderunt consentire se, ut propositio ista fiat.

Itaque in diem 27 convocata est rursum universitas sub iuramento ; facta est propositio. D. Fromondus primo interrogatus (quasi exsibilando [147]) respondit bullam nec se nec collegas suos magis tangere quam alios ; non se nec alios, imo nec Jansenium docuisse quae damnata sunt ; tantum pertinere ad Sorbonicos. Nec his plura. In similem sensum alii aliqui ; a pluralitate tamen suffragiorum a facultate theologica conclusum est ut fieret eo modo quo a vicariatu factum, id est cum programmate valvis affigatur, et nihil amplius est opus.

Facultas iuris canonici censuit publicandam eo modo quo desideraret D. Pronuntius. Facultas iuris civilis eo modo quo circa Baium a P. Toleto factum iussu Gregorii XIII. Facultates medicae et artium accesserunt theologis. In hanc sententiam conclusio facta a rectore et discessum. In his terminis hactenus res haeret. Ita narratum ab Eximio D. Davé, qui praesens fuit » [148]).

Dave ne confiait pas ses nouvelles aux seuls jésuites de Louvain. Il allait les communiquer à l'internonce de Bruxelles. Celui-ci écrivit le 29 septembre 1653 à Santvoert, le vaillant membre de la faculté de droit :

« Remis et velis allaborare D. V. ad promovendam sinceram universitatis obedientiam mihi retulit D. Davé ; gratias ago ut apud Deum fieri solet, sentiendo copiosius quam loquendo. Publicatio, facta per vicariatum Mechliniensem, ieiuna et frigida satis est, nullum fere habens verbum quod prae se ferat debitum obsequium in S. Sedem, ideoque eo modo ab universitate fieri ego omnino improbarem. Exemplar publicationis demandatae per Serenissimum Electorem Coloniensem, quod tradidi Domino Davé habet elegantiam et speciem decoris et, mea sententia, nisi peragantur quae peracta fuerunt in executionem et obedientiam bullae Gregorii XIII contra doctrinam et propositiones Michaelis Baii, non satisfiet menti atque intentioni Sanctitatis Suae. Egoque laudarem, ut omnia quae sta-

[147]) Mots ajoutés entre les lignes.
[148]) Mus. Bell., D. 5, 18.

tuerit exequi universitas extendantur et redigantur in scriptis, ut possim ea transmittere ad Sanctitatem Suam, cuius cum beneplacito satius erit et tutius omnia disponere. Pergat D. V. urgere hoc bonum opus ad gloriam Dei, S. Sedis et ipsius universitatis, diuque felix et sospes per annos nestorios vivat... » [149]).

L'université n'avait pas encore exécuté son plan de publication « iuxta formulam Mechliniensem » quand arriva la lettre de Mangelli. En voyant dès lors l'inutilité, elle ne fit pas des démarches ultérieures.

Cependant, la faculté de théologie avait passé à l'exécution du second point du programme établi le 22. Elle lança le 29 une proclamation imprimée :

« Declaratio S. Facultatis Theologicae Lovaniensis, edita 29 Septembris 1653 contra rumores de se false sparsos.

Qui erudiendis aliis in doctrina praesertim sacra operam ex officio publice iniuncto impendunt, sic eligere debent bonam vitam, ut bonam non negligant famam, sed iuxta Apostoli monitum, *prouideant bona non solum coram Deo sed etiam coram hominibus*. Hinc cum ad aures facultatis theologicae studiii generalis Lovaniensis perlatum esset, quorumdam malevolorum vel certe imperitorum sermonibus divulgari, eam, spreta S. D. N. Innocentii X censura pridie Kal. Iunii huius anni prolata, qua condemnavit quinque articulos occasione libri Cornelii Jansenii episcopi quondam Iprensis, cui titulus *Augustinus* in Gallia controverti coeptos [150]), eosdem articulos vel aliquos saltem aut aliquem eorum docere ac sustinere ; volens huic rumori sensim crebrescenti atque ad exteras etiam regiones gradatim proserpenti obviare, veritatemque universis scire cupientibus manifestare, sub iuramento congregata in curia academica die 29 Septembris anno 1653, omnibus ipsius magistris praesentibus ac consentientibus, tota uniformiter declaravit ac testata est, prout praesenti hoc manifesto declarat ac testatur, rumorem istum omnino falsum ac calumniosum esse, nec facultatem de iis articulis aut controversiam movisse, aut motae intervenisse, aut censurae ferendae obstitisse, aut iam latae contradixisse, quinimmo eam sibi intimatam reverenter suscepisse, articulosque per eam proscriptos pro damnatis habendos censuisse nec eorum quemquam docere vel docuisse.

Tenor porro articulorum in constitutione pontificia facultati intimata expressus est talis...

Quorum omnium ac singulorum censuras in eadem constitutione

[149]) FUL, 68, 152-153.

[150]) Dans ce passage le texte varie un peu de celui de la bulle. L'appartenance des cinq propositions à Jansénius est évitée.

respective expressas, facultas ea qua par est reverentia suscipit et exosculatur, tamquam profectas ab Ecclesiae Catholicae capite et christianorum omnium Patre, cuius iudicio sensa sua omnia sive hactenus prompta, sive posthac promenda lubens subicit. Atque ut huiusce declarationis, susceptionis ac submissionis notitia praefatum rumorem efficacius elidat, omnemque sinistrae suspicionis labem abstergat, eadem facultas decrevit et ordinavit, actam hanc publicam per suum bedellum typis mandari eiusque exemplaria protinus divulgari, atque ad omnes partes transmitti.

De mandato Eximiorum Dominorum meorum... » [151]).

Le 6 octobre Fromond fit paraître une apologie également imprimée.

« Cum falsum rumorem intelligam spargi, quasi unam ex quinque propositionibus, a S. D. N. Innocentio X Romae pridie Kal. Iunii damnatis, defenderim, eo quod in thesibus theologicis 18 mensis Augusti praesentis anni 1653 meo nomine publice propugnatis, baccalaureus responsalis inseruisset periodum illam ex S. Prosperi Aquitanici responsione ad cap. 9 Gallorum, verbatim descriptam : *cum certissime dicatur Salvator pro totius mundi redemptione crucifixus, propter veram humanae naturae susceptionem, et propter communem in primo homine omnium perditionem ; potest tamen dici, pro his tantum crucifixus quibus mors ipsius profuit,* nonnullis ea sic abutentibus, quasi coincideret cum propositione quinta a S. D. N. Innocentio X nuper damnata, cuius tenor est hic : *semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse,* ubi tamen e contra damnatio illa S. D. N. istis S. Prosperi, religosissimi S. Augustini discipuli, verbis egregie confirmatur, stabiliturque concordia novissimae constitutionis cum veteri Ecclesiae doctrina, quam ista constitutione Suam Sanctitatem noluisse reicere, certum existimo ; insigniterque in S. Sedem et totam Ecclesiam iniurium me arbitrarer, si aliter senserim [152]).

[151]) FUL, 155-156v. C'est à cette époque (le 4 octobre) que Mangelli, probablement déjà renseigné par ses informateurs secrets sur la dernière décision de Louvain, donna dans une lettre au cardinal-neveu Pamfili un coup d'œil sur le jansénisme en Belgique. L'ayant rencontré au t. VI des Janseniana du Saint-Office, Rapin lui attribua une grande importance. Il l'introduisit trois fois dans son *Extrait* (1. en italien, d'une main italienne, entre les fol. 64-65; 2. en français, fol. 64r-65r; 3. en italien, de sa main, fol. 116v-117). On en trouve la traduction française dans ses *Mémoires*, II, 180-182. Cette lettre n'a de valeur historique si ce n'est dans la mesure où elle montre combien Mangelli s'était approprié la mentalité antijanséniste. Pastor y revient à plusieurs reprises et en reproduit un long passage que nous avons cité au début de la présente étude.

[152]) Les jésuites et l'internonce attirent l'attention sur le fait que Fromond donna deux éditions de son écrit; on les trouve tous les deux en copie dans NF,

Hinc famae meae una consulere volens, quae mihi pro munere in quo positus sum, propter alios, quibus scandalo esse possem, necessaria est, sincera fide declaro, me numquam aliud intendisse, quam praefatam concordiam ostendere atque ideo praedicta S. Prosperi verba tam apte et concinne a baccalaureo responsali inserta, noluisse expungere. Propositioni etenim isti damnatae : *semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse* S. Prosper aperte contradicit, asserendo, quod *rectissime dicatur Salvator pro totius mundi redemptione crucifixus* etc. Nam si rectissime hoc dicitur, procul dubio, falso, temerarie, scandalose tamquam semipelagianum explo-ditur, adeoque iusta est censura, qua propositio illa in constitione definitur falsa, temeraria, scandalosa. Rursus quod in eadem censura subditur, eamdem propositionem *eo sensu intellectam, ut Christus pro salute dumtaxat* [153]) *praedestinatorum mortuus sit, impiam, blasphemam, contumeliosam, divinae pietati derogantem et haereticam* esse, iisdem B. Prosperi verbis non concutitur, sed stabilitur, cum astruant, etiam pro posteriori parte, *Christum esse crucifixum non pro salute dumtaxat praedestinatorum, sed generalius pro his quibus mors ipsius profuit* [154]), *cuiusmodi sunt plurimi extra coetum praedestinatorum, qui utique in gratia, temporaliter ex merito passionis Christi accepta, finaliter non perseverant, sed ut synodus Valentina ait, redemptionis gratiam irritam faciunt.*

Sic ex animi mei sententia sentio censeoque, quam tamen prout et me meaque omnia scripta et scribenda S. Ecclesiae catholicae Capiti lubens subicio, cupiens, sub eiusdem obedientia [155]) vivere et, Deo dante, mori » [156]).

Le 8 octobre, trois membres de la faculté théologique allaient offrir ces deux imprimés à l'internonce. Comment celui-ci les reçut, on peut le lire dans sa lettre du 11, adressée au cardinal-secrétaire.

« Tre giorni sono furono a trovarmi tre dottori della facoltà theologica di Lovanio, ch'è un membro dell'università, cioè il Van Wermen[!], il P. Leonardo, domencicano, et il Van Viane, famosi et antichi seguaci e professori della dottrina e opinioni di Jansenio, e mi portarono alcuni essemplari della dichiaratione o manifesto

37, 401-402; 403-404. Nous mentionnons ici les quelques variantes. Ici même, après *si aliter senserim*, la seconde édition ajoute: *quamdiu id eadem Sancta Sedes particularius non exprimit.*

[153]) La seconde édition donne *non tantum dumtaxat pro salute.*

[154]) La seconde édition porte: *profuit conformiter ad Trid. Sess. 6, c. 3.*

[155]) Au lieu de *sub eiusdem obedientia*, la seconde édition porte *in ea.* C'est naturellement une correction de style. *Sub obedientia mori* serait une expression peu correcte.

[156]) FUL, 68, 155-156v; cf. WILLAERT, *Bibliotheca*, n° 2779.

publicato di cui transmisi copia a V. E. colle lettere della settimana passata, e torno ad inviarlo colla presente (n° 1) et altri essemplari di un'altra stampa con titolo di giustificatione di Liberto Fromondo, che va parimente congiunta (n° 2), e mi dissero che la facoltà theologica per abolire ogni sinistra suspicione disseminata contra di essa di haver contravenuto alla bolla promulgata da Nostro Signore contro le cinque propositioni di Jansenio nella difesa di certe thesi sostenutesi in quelle scuole li giorni adietro, e per mostrare la dovuta obedienza e sommissione alla sudetta bolla et alla Santa Sede, haveva stimato necessario di publicare le sudette due stampe, le quali havevano portato a me per intendere se fossero di mia sodisfatione, come desideravano e speravano.

Risposi che havevo visto la dichiaratione divulgata in nome della facoltà theologica e che leggerei l'altra fatta in nome del Fromondo, per dirle quanto mi occorresse sopra di ambidue ; la quale havendo trascorsa, io le dissi che nè l'una nè l'altra stampa erano di mia sodisfatione, perchè ho sempre creduto et detto che non bastano le parole dove son necessarii i fatti, e che l'animo si dichiara meglio coi fatti, che colle verbali protestationi. Essere stati per il passato fatti tanti atti positivi di disubidienza contro la bolla della santa memoria di Urbano VIII e la Santa Sede, con impressione di tanti libri, lettere, opuscoli, diffesa di tante thesi, missioni di dottori dell'università in Roma, Spagna e Francia per impedire l'essecutione della sudetta bolla, e sostener la dottrina e sentenze di Jansenio, che altri tanti atti contrari di ubidienza parebbero necessarij dentro li termini habili per curare e cancellare la passata contumacia in conformità di che parerebbe ragionevole, che hora s'impugnassero e reprovassero con scritture, con libri, con thesi le sudette opinioni, e dottrina janseniana con altretanto fervore, con quanto furono propugnate e difese e nella publica università da tutti singolarmente si essigesse giuramento col quale retrattassero et irritassero tutti gli atti fatti per il passato in favore della dottrina condannata e che nessuno potesse essere ammesso all'università nè a grado veruno o ministerio di essa, se prima non havessero fatto simil giuramento, al quale quando si provasse che alcun'contravenisse, restasse inhabile et incapace di ogni carica et officio della sudetta università, facendo sopra di ciò decreto e statuto particolare, che dovesse registrarsi negl'atti publici con insersione della bolla e della riverente accettatione di essa fatta nella soprascritta maniera, con irritatione espressa et annullatione delle passate transgressioni. Che questi et altri simili atti parerebbero a me proportionati per palesare al mondo la loro obedienza. E perciò non parermi punto adeguate le dimostrationi fatte colle due stampe, si perchè contengono solamente foglie e pampini di parole, e non frutti dai quali si devono riconoscere gl'arbori, si anche perchè nel medesimo tempo che vogliono ostentare obedienza danno ad intendere una perseveranza nella loro antica contumacia, mentre che

dicono non haver mai nsegnato la dottrina condannata, nè essersi opposti alle censure della Santa Sede, quando così notoria- et evidentemente consta lo contrario, di maniera che, si come questa parte di scrittura è cosi lontana dal vero, l'altra parte, che contiene la professione di ubbidienza, non sarà meno aliena dalla verità ; non si poter curare quella piaga che non si fa palese, nè sanar quella infermità che si nega, e la confessione dei mali passati dover essere il principio del bene et indulgenza futura ; et in fine sotto la maschera e larva d'una finta obedienza volersi coprire e fomentare una vera contumacia.

E quanto alla giustificatione del Fromondo, essere ripiena dei medesimi vitij, e quando dalla combinatione e comparatione delle thesi colla bolla, *per evidentiam rei* ocularmente consta della transgressione, non esser luogo a ratiocinij e speculationi che repugnano al senso, nè convenire che il Fromondi tenti di estollere la sua cathedra sopra la Cathedra di S. Pietro, e farsi arbitro di essa, essendo parte di lui l'ossequio e l'obedienza, e non il giuditio, censura o conciliatione delle definitioni apostoliche.

Replicarono li sudetti tre dottori che l'intentione della facoltà era stata di volere sinceramente dichiarare i sensi di obedienza e che non hanno mai inteso di opporsi alle decisione apostoliche, ma solo difendere la dottrina di S. Agostino, dalla medesima Santa Sede canonizata, con altre simili ragioni. Alle quali io tornai a rispondere che se si era havuta intentione di far atto di ubidienza, havevano scelto mali mezzi per esplicarla, ma che il subterfugio antico di difendere la dottrina di S. Agostino dava pur troppo ad intendere la perseveranza negl'antichi dettami, essere tempo che si deponessero e che l'università, che ne' secoli passati era stata tanto fervente nell'ossequio della S. Sede et in opporsi alla dottrina degli heretici, donde havea meritato di conseguire tanti privilegii dai Sommi Pontefici, tornasse a ricuperare la pristina gloria e merito, potendosi assicurare che, ciò facendo, riceverà sempre segni maggiori della paterna dilettione di Nostro Signore, sicome continuando nella contumacia, potrà rendersi indegna dei privilegij apostolici, et esperimentare le pene dei giusti sentimenti di Sua Santità.

Questa è la somma del discorso havuto coi tre dottori di Lovanio, che participando riverentemente a Vostra Eminenza in adempimento del mio debito, per sodisfatione del medesimo prestarò sempre ogni più esatta obedienza ai suoi commandamenti. P. S. Hora mi vien portato un altro essemplare della stampa del Fromondo segnato n° 3° diverso dal 2°, emendata nella forma che va segnato n° 2°, donde anco meglio apparisce l'animo e cautela del medesimo » [157]).

C'est sans doute à la suite de la froideur de l'accueil que reçurent

[157]) NF, 37, 394-397.

ses députés chez l'internonce, que la faculté de théologie écrivit, dans la première moitié d'octobre, la lettre suivante au pape :

« Sanctissime Pater, Cum nuper passim traduceremur tamquam refractarii adversus condemnationem quinque articulorum a Sua Sanctitate, editam pridie Kalendas Iunii novissimi, ac proinde tamquam Sedi Apostolicae rebelles et haeretici, ad propulsandam hanc calumniam et tuendam famam nostram et avertendam pusillorum scandalum, ad palam et publice profitendam observantiam et obedientiam erga Sanctitatem Tuam, legitimi Petri successorem, et matrem nostram catholicam romanam Ecclesiam, programma, hisce adiunctum, nomine totius facultatis nostrae publicavimus. Cumque senior de gremio nostro Libertus Fromondus, sacrarum litterarum professor regius, nominatim diffamaretur, ac si thesibus publicis diei 18 Augusti (quarum copiam hisce accludimus) unum e quinque articulis damnatis defendisset, et alio speciali programmate (quod et una iungimus), sub censura Sanctitatis Tuae, innocentiam suam ostendit.

Haec per litteras nostras Sanctitati Tuae exponenda esse duximus, verentes ne sinister aliquis rumor de nobis ad aures Tuae Sanctitatis perveniat, obtestantes nos ultro paratos esse ad satisfactionem Tuae Sanctitatis, omni meliori modo filialem nostram obedientiam toti mundo declarare et, si ita Sanctitati Tuae placet, neminem deinceps admittere ad gradus academicos, nisi prius iuramento se obstringat ad praedictam condamnationem quinque articulorum religiose observandam.

Hoc praeterea humillime supplicamus apud Tuam Sanctitatem ut attendere dignetur ad artes et conatus delatorum nostrorum, qui e schola Molinae prodeunt. Persuadere volunt verba Sancti Prosperi, quae in thesibus diei 18 Augusti expressa erant cum articulo quinto a Tua Sanctitate damnato coincidere ; non quia incidunt, sed quia eorum doctrinam iugulant ; quae dum pugnat cum veteri doctrina Sancti Prosperi, praetendunt omnibus persuadere doctrinam Sancti Prosperi et proinde magistri sui, cui indivulse adhaeret, Augustini, a Tua Sanctitate damnatam ; quae ut ab expressione damnatorum articulorum, ita a tua mente omnino alienum arbitramur.

Hoc interim nostrum arbitrium, sicut et coetera dicta vel dicenda, ad sanctissimorum pedum tuorum oscula prostrati, censurae Tuae Sanctitatis humillime subicimus et a Deo... » [158]).

Il ne semble pas que le pape ait répondu à cette lettre, qui pourtant était belle et qui, en tout cas aurait pu fournir l'occasion

[158]) Ce texte n'est pas mentionné dans les *Acta Facultatis*. Quesnel le donne dans son livre publié sous le pseudonyme de M. GERMAIN, *Défense de l'Eglise romaine*, Liège, 1696, 514-517.

d'exiger aussitôt le serment et l'imposer pour l'avenir, puisque les Louvanistes offraient spontanément de le faire. Mais, sans doute, les continuelles informations tendancieuses de Mangelli firent prendre à Rome une attitude de réserve laconique.

Au préjudice de la chronologie, suivons un instant la fin de la carrière de Froidmont. Celui-ci écrivit le 17 octobre à Mangelli :

« Ad nos perlatum est quod quidam non ferventes amici nostri conati sunt apud Ill^mam^ D. T. me accusare quasi non satis religiose recepissemus[!] censuras illas quinque propositionum, quas merito notavit et damnavit nuper S. D. N. Innocentius X. Si valetudo permississet, illico Bruxellam me contulissem (quod non valui, aliquot annorum apoplexia tactus) ut Illma D. S. me excusassem, quod sperabam non difficulter excusationem apud Ill^mam^ D. V. inventurum, cuius prudentiam et sapientiam ex Hispania audiveram nunciatam et sparsam in Belgium. Ego enim illarum quinque propositionum damnationem libentissime excepi et dixi pluribus Sanctitatem Suam in isto negotio damnationis fuisse a Spiritu Sancto assistente specialiter directam, ut Innocentii I ac veterum pontificum et S. Augustini sequeretur vestigia ac doctrinam. Haereticos odi et ab ineunti aetate detestor. Natus enim, Deo laus, in ea parte sum Belgii, quae initium fidei accepit a S. Petri discipulo, et non in urbe quidem sed in patria Leodiensi ac in Sancta Legia, Romanae Ecclesiae filia, a cuius fide antiqua latum unguem si discordem, Deus ante me non solum mori, sed excoriari et mille suppliciis affici sinat. Serenissimus etiam Ferdinandus olim me Seminarii sui pastoralis Lovanii praesidem constituit. Petatur a discipulis nostris, si umquam, publice aut privatim, minimum haeresis, aut erroris vel inobedientiae erga Sedem apostolicam indicium, aut suspicionis signum in me adverterint ; non recuso castigationem. Ego sum Ecclesiae Leodensis et Romanae humilis filius in qua fide vivam porro et moriar, gratia dei dante » [159]).

Le 20 octobre Mangelli lui répondit :

« Non a malevolis seu parum ferventibus amicis, uti queritur D. V. in epistola ad me data die 17 labentis mensis, sed a typis publicis, quibus evulgatae fuerunt theses, delatum mihi fuit, non satis sinceram et candidam apparuisse obedientiam vestram erga constitutionem Sanctissimi D. N. Innocentii, divina providentia Papae X, damnantem quinque propositiones doctrinae Jansenii. Theologis istius facultatis, qui mihi attulerunt exemplaria declarationis et iustificationis editarum per ipsam facultatem et D^em^ V^am^, ingenue respondi, animum obediendi magis esse probandum factis

[159]) NF, 37, 412.

et operibus, quam verbis et labiorum seu calami protestationibus. Probatio dilectionis, exhibitio est operis, inquit Sanctus Gregorius. Satius fuisset non egere huiusmodi declarationibus et iustificationibus. Hoc idem repeto D^ni V^ae quae, ut confirmet luculentam professionem fidei, in epistola exageratam, odiumque in haereses, modo debet tanto cum fervore et studio tueri, docere et propugnare doctrinam fidei definitam in apostolica constitutione, quanto cum fervore in praeteritum desudavit pro defensione doctrinae jansenianae. Quod si praestiterit fatebuntur omnes D^em V^am inhaerere avitae fidei et solidae obedientiae in Sanctam Sedem » [160]).

Cette lettre semble avoir accéléré sinon causé la mort du professeur presque septuagénaire, d'ailleurs paralysé depuis 1650. En effet :

« L'internonce écrit à Rome du 8 novembre 1653 qu'il venait d'apprendre la mort de Fromond sans avoir fait aucune déclaration sur la bulle ; seulement quelques jours devant sa mort on l'a entendu faire des gémissements accompagnés de soupirs disant par des paroles entrecoupées : Ah, Dominus Internuntius, ah, Dominus Internuntius ! Je ne sais pas si c'est par forme de répentir ou d'indignation qu'il mourait en répétant ce verset du psausme : Redde mihi laetitiam salutaris etc » [161]).

Entretemps, dès le 11 octobre, le recteur avait remis en délibération la publication de la bulle. Jacques Sanvoert fit part au conseil des épîtres qu'il avait reçues de l'internonce. La faculté de théologie exigea de la part de l'université une lettre justifiant sa conduite, qui serait adressée au gouverneur-général. Non sans difficultés elle l'obtint :

« Serenissime Princeps, Quia non absque magno animi nostri moerore accepimus, quosdam de gremio facultatis theologicae apud Ser. Celsitudinem Suam delatos esse tamquam Sedi Apostolicae (quod absit) refractarios, et quasi in constitutionem nuperam S. D. N. Innocentii X, qua quinque propositiones damnantur, per theses in scholis suis defensas aperte impegerint ; ob varios qui hic circumferuntur rumores vereri incipimus, ne durius fortasse aliquid et severius contra ipsos, etiam inauditos et indefensos, statuatur, quod sane nobis in magnam ignominiam cederet, et daret maculam in gloria nostra, cum viri illi qui delati dicuntur, viri sint spectabiles, optimi apud nos nominis et famae, praecipuis academiae nostrae

[160]) NF, 37, 413.

[161]) Rapin, *Extrait*, 66rv. Dans ses *Mémoires*, II, 184, il reproduit la même description, mais il y omet la prière du mourant.

muneribus aliquando defuncti, et qui eius onera etiamnum pro virili sustinent. Quasi nostrarum partium esse duximus, pro ipsis intercedere et supplices ad Ser. C. S. venire, ne si contra ipsos procedendum sit, quidquam decidatur aut statuatur, vel per alios decidi aut statui permittatur, antequam legitime in iudicio contradictorio auditi fuerint. Quod non solum iuris humani et divini est, sed etiam naturalis ac in Belgio, uti per tabulas Laeti Introitus constitutum, ita inviolabiliter semper observatum. Tanto porro confidentius id petimus, quod et ipsa facultas theologica in corpore et D. Libertus Fromondus, eius senior et hic in Divi Petri decanus, programmata, hisce iuncta, ad innocentiam suam apud omnes probandam et scandalis pusillorum obviandum evulgarint, quodque omnes et singuli eorum qui apud Ser. C. S. delati sunt sese iustificare parati sint apud eos ad quos res illa pertinet.

Speramus quod Ser. C. T. humilibus hisce et supplicibus nostris precibus pro ingenita sibi benignitate deferet, nos vero D. O. M. incessanter orabimus... » [162]).

Les délibérations sur la publication furent facilitées du fait que l'internonce, oublieux de ses exigences antérieures, voulait bien se contenter d'une simple publication, — sans imposition de serment —, faite par un mandement inspiré par exemple sur celui de l'archevêque de Cologne.

L'université fit enfin, le 3 novembre, le mandement que voici :

« Rector et universitas studii generalis oppidi Lovaniensis, Mechliniensis diocesis, omnibus et singulis S. Theologiae, utriusque iuris, medecinae et artium doctoribus, nec non singularum facultatum licentiatis et baccalaureis, item omnium et singulorum monasteriorum dictae academiae incorporatorum superioribus et S. Theologiae vel philosophiae ibidem lectoribus quibuscumque, salutem in Domino sempiternam, cum agnitione veritatis.

Quemadmodum fides catholica docet, catholicam Romanam Ecclesiam esse solidissimam illam petram, adversus quam inferorum portae non praevalebunt, utpote fundamentum et columnam veritatis, ita eamdem debito obsequio prosequimur ; et supremum illius rectorem, Romanum Pontificem, totius Ecclesiae caput, B. Petri verum successorem, et Christi in terris legitimum vicarium, agnoscimus et veneramur. Haec est etenim illa Catholica Ecclesia, quae magnitudine auctoritatis haereticos conterit, sola antiquitate omnes novitates confundit, impia dogmata integris Sanctorum suorum voluminibus confutavit, et proscripsit, ita ut eius magisterio fideles securissime conquiescant. Haec est illa arbor, quae ramos suos per universam terram copia ubertatis extendit, quae manet in

[162]) FUL, 68, 154-155.

radice sua, in vite sua, in charitate sua ; haec est civitas illa supra montem posita, quae non potest abscondi, quae per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum tamquam in Sede sublimiter constituta est, quae ab ortu solis usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur, a qua quisquis fuerit separatus, hoc solo scelere quod a Christi unitate disiunctus sit, non habebit vitam. Nam quisquis ille est, et qualiscumque est, christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo perfuderunt, cum qua foedus istud aeternum pactus est ipse Deus : *spiritus meus, qui est in te et verba mea quae posui in ore tuo non recedant de ore tuo et de ore seminis tui, dicit Dominus, a modo et usque in sempiternum.* In hac Sanctissima Ecclesia tenent hactenus et, Deo propitio, semper tenebunt universitatem Lovaniensem consensus populorum atque gentium, auctoritas miraculis inschoata, spe nutrita, charitate aucta vetustate firmata ; tenent et tenebunt ab ipsa Sede Petri Apostoli usque ad praesentem episcopatum S. D. N. Innocentii PP. X successio sacerdotum ac postremum ipsum catholicae fidei nomen ; pro huis defensione eadem academia vicinos haereticos voce et scriptis debellavit hactenus et debellat, ut tam ab ipsa Sede apostolica quam catholicis regibus laudari meruerit et nuncupari : *unicum praesidium et lumen et propugnaculum catholicae fidet in Inferiori Germania, cuius multa sint in fidem catholicam et Sedem apostolicam merita.* Huic apostolicae Sedi ad quam perfidia habere non potest accessum, academici scriptores quaecumque sua, sive stabiliendae sive indagandae veritatis promulgata scripta, a pluribus saeculis consecrarunt ; et debita cum humilitate eius arbitrio et iudicio figenda, refigenda, probanda, reprobanda submiserunt.

Huic perpetuo cultui et venerationi insistens eadem universitas ea qua par est reverentia, nuper per Ill^mum^ D. Andream, Abbatem S. Angeli, dictae S. Sedis in Belgio pronuncium accepit constitutionem S. D. N. Innocentii Papae X, declarantem et definientem quinque articulos in materia fidei editam Romae pridie Kal. Iunii praesentis anni, et iuxta eiusdem Ill^mi^ Domini litterarum tenorem omnibus innotescere fecit, eamdem publicando in solemni universitatis congregatione specialiter ad hoc sub iuramento convocata ipsis Kal. Augusti novissimis.

Ut tamen dictae S. Sedi et S. D. N. magis magisque de cultu, veneratione et zelo universitatis erga illam deque prompta et plena praefatae constitutionis acceptatione constet, eamdem constitutionem denuo publicari, necnon per affixionem copiarum in locis solitis et opportunis promulgari mandat.

Tenor autem constitutionis est talis...

Qua propter omnibus vobis supranominatis et singulis vestrum in solidum auctoritate nostra imo verius apostolica, districte praecipiendo mandamus, ut dictam constitutionem S. D. N. Innocentii Papae X declarantem et definientem quinque articulos in materia

fidei, debito culto et obsequio recipiatis, defendatis, observetis et per illos qui curae et disciplinae vestrae subiecti sunt, recipi, defendi et observari, quantum in vobis est, faciatis ; contradictores vel contemptores nobis denuncietis, ut poenis in constitutione expressis in eos animadverti possit et ad quas irremissibiliter procedemus et procedi curabimus, ita ut palam constet et constare possit, universitati Lovaniensi Ecclesiae catholicae, S. Sedis et S. Sanctitatis obedientiam cordi esse.

Volumus autem, ut in scholis academicis et in valvis ecclesiae S. Petri huius oppidi Lovaniensis necnon in omnium monasteriorum academiae incorporatorum sacristiis, aliisque locis opportunis constitutionis apostolicae et huius nostri mandati exemplar affigatur et affixum servetur, ne quis ignorantiam ullam praetendere possit. Datum Lovanii die tertia Novembris anno Domini 1653. De mandato Dominorum meorum... » [163]).

Le 8 novembre fut écrite à l'internonce une lettre :

« Sedes apostolica a Deo in medio Ecclesiae constituta est, veluti visibilis quaedam tessera et signum conspicuum ad quod respicientes Ecclesiae in unitatem ex omni parte fluerent et sese adversus omnes haereses et schismata in eadem illa unitate servarent. Sedes, inquam, illa, quam omnes intueri debent, perpetua successione stabilis est, notissimo suo splendore conspicua et illius ratione tota Ecclesia catholica, quae sub eius vexilla glutine charitatis colligata manet. Exordium eius ab unitate proficiscitur ; primatus B. Petro datus est, ut una Ecclesia et cathedra una monstretur ; huius sanctissimae arboris, academia Lovaniensis, divina providentia, ramus est, arboris naturam tenens, omnis haereseos et omnis schismatis, Deo dante, hactenus integra et pura ; ad hoc supremum culmen authoritatis, ad hanc Dei vivi columnam et firmamentum veritatis in dubiis omnibus se convertit, depositaque omni sollicitudine cum cathedra Petri coniungitur, et Sanctissimae isti Sedi in unitate Ecclesiae consociatur, in qua et communione Romani Pontificis semper, Deo propitio, permansura est. Quod ille probat, hoc ei probatum est ; quod ille damnat, hoc ei damnatum est. Ut ergo Ill^mae T. G. magis constet de perpetuo erga hanc apostolicam Sedem et S. D. N. Innocentium PP. X eiusque in cathedra Petri successores, cultu atque veneratione, mittimus exemplar programmatis hodierna die publicati et pluribus locis affixi, quo constitutionem nuperam eiusdem S. D. N. Innocentii, ab omnibus iurisdictioni nostrae subiectis strictissime et inviolabiliter observari praecepimus, digna correctione in transgressores animadversuri. Sacra Theologiae facultas scripsit uberius ad S. D. N. eius mentem et voluntatem intellectura. Quamobrem rogamus humiliter et enixe Ill^mam T. G., ut hunc

[163]) FUL, 157v-162r ; WILLAERT, *Bibliotheca*, n. 2780.

nostrum zelum benigne amplecti et S. D. N. favore suo commendare dignetur. Nos interea D. O. M. indefessis precibus interpellabimus... » [164]).

Il s'agissait donc d'une publication sans convocation, sans lecture, sans serment, mais par affiches. Elle comportait l'ordre d'observer et de faire observer les prescriptions de la bulle.

Les jésuites y cherchaient en vain l'aveu que les Cinq propositions viennent de Jansénius, une confession de l'ancienne erreur et la promesse d'un revirement sincère. Ils sont si peu contents qu'ils pousseront l'internonce à faire révoquer le manifeste pourtant si ultramontain [165]).

Cela explique sans doute pourquoi la réponse de Mangelli était étonnamment brève :

« Recepi exemplar impressum programmatis ad constitutionem S. D. N. Innocentii, divina providentia Papae X, qua damnantur quinque propositiones seu opiniones ex libro, cui titulus *Augustinus Cornelii Jansenii*, per istam universitatem editi, quod Romam transmittam, ut innotescat Sanctitati Suae iuxta vota eiusdem, cui fausta cuncta apprecor » [166]).

Mais quand tout semble avoir été conduit à bonne fin, se produit un *a capo* inattendu.

Mu par sa propre conscience et par diverses insistances, Philippe IV en arriva à prendre le 29 octobre 1653, une décision, longuement préparée par ses Conseils. Le monarque est bien en retard. Il ne s'inquiète pas seulement du cas des deux évêques dont il semble toujours ignorer la soumission ; il promet encore d'obtenir du pape une lettre de consolation pour l'archiduc, gravement affligé par l'ancien bref de 1651. Naturellement, il ne sait rien sur la publication de la dernière bulle. Il veut donc :

« ... que l'archiduc concourre à la publication et à l'exécution de cette bulle pour laquelle le placet n'est pas nécessaire, car il s'agit de matière de foi dans laquelle le Pape ne saurait se tromper, grâce à l'assistance de l'Esprit Saint. ... Le placard que l'archiduc fera publier à ce sujet ne peut contenir autre chose que la déclaration de l'assistance qu'on donnera en cas de besoin à l'autorité ecclésiastique, sans ajouter rien d'autre pour éviter les inconvénients

[164]) FUL, 68, 161-162.
[165]) Voir plus loin la lettre de Gilles Thybaut, en date du 2 janvier 1654.
[166]) FUL, 68, 162.

passés.... L'archiduc aura l'œil sur l'université de Louvain et en cas de besoin notifiera aux autorités académiques qu'l y va de leur honneur et de leur réputation et que le roi serait très affecté s'ils venaient à manquer à leurs obligations... » [167]).

Ainsi parvient bientôt à Louvain une lettre de l'archiduc, datée du 25 novembre :

« Comme nous sommes informés, que depuis la publication de la bulle émanée de Sa Sainteté du 31 mai dernier, et l'ordonnance du Roi, mon Seigneur, et la notre sur la publication, réception et observance d'icelle, ont encore été imprimées, proposées et soutenues publiquement en vos écoles et halles des propositions et assertions, dont aucunes, es termes qu'elles sont conçues et couchées, semblent choquer les propositions définies par Sa Sainteté en ladite bulle, et autres symboliser avec la doctrine contraire, par où les écoliers pourraient être disposés à la réception de semblable doctrine, et être donnée occasion et sujet à des scandales, schismes et divisions, au préjudice de notre sainte foi et religion, de l'authorité du Saint-Siège, du service de Sa Majesté et altération du repos et tranquillité publique, et qu'à ce vraisemblablement pourrait avoir contribué le peu de devoir, que l'on nous dit vous avez fait touchant la publication de ladite bulle, Nous, désirant y pourvoir pour l'avenir, suivant les ordres que nous en avons de sadite Majesté, nous vous faisons cette, vous ordonnant de la part d'icelle, que dorénavant, vous donniez ordre et teniez soigneusement la main, que ne soient imprimées, proposées, disputées et soutenues en vos écoles, soit en publique ou en particulier, aucunes thèses, propositions ou matières semblables et que fassiez savoir et dénoncer à tous vos suppôts, que ceux qui seront trouvés d'avoir contrevenu à ce, seront déchus et privés de fait des prérogatives, honneurs et effets des degrés auxquels ils auront paravant été promus et admis, ensemble des provisions, pensions, salaires, et avantages dont ils ont été pourvus de la part de sadite Majesté et depuis tenus pour incapables d'être reçus et admis à autres et que sera procédé contre eux comme suspects en fait de religion et transgresseurs et infracteurs des édits, ordonnances et placards de Sa Majesté, vous ordonnant en outre de faire de nouveau lire, publier et accepter ladite bulle en pleine assemblée de tous les membres de l'université à ce spécialement convoqués et d'en faire afficher les exemplaires aux portes desdites halles et écoles publiques et autres lieux accoutumés en occurences pareilles et que après vous ayez à faire enregistrer ès registres de l'université et facultés d'icelle ladite bulle et y tenir notes de ladite publication et réception, desquels devoirs ainsi faits et accomplis, vous nous ferez

[167]) J. CUVELIER - J. LEFÈVRE, *Correspondance de la cour d'Espagne*, IV, Bruxelles, 1933, 423-25.

apparoir dans le mois de la réception de la présente, sans y faire faute » [168]).

On peut se demander si une ingérence si grave de la part de l'autorité civile dans des affaires ecclésiastiques n'était pas contraire aux instructions du roi et aux exigences de Rome, affirmées et défendues si hautement du temps de Bichi ; mais la lettre n'était pas une circulaire publique et les temps avaient changé.

L'université s'exécute donc sans montrer trop de ressentiment contre les insinuations blessantes de l'archiduc.

Le 17 décembre elle convoque pour le 22 tous les suppôts de l'université, par le décret suivant :

« Rector et universitas studii generalis oppidi Lovaniensis, Mechliniensis dioecesis, mandant omnibus et singulis DD. Praelatis, Doctoribus, Nobilibus, Licenciatis, Magistris, Baccalaureis et Scholaribus ac suppositis atque membris eiusdem universitatis, cuiuscumque status, gradus, conditionis, ordinisve aut facultatis fuerint, ut die Lunae proxima ventura, hora undecima compareant in curia academica ad videndum et audiendum iterato legi, publicari, recipi et admitti constitutionem S. D. N. Innocentii X, de data ultima Maii huius anni, qua declarantur et definiuntur quinque propositiones in materia fidei, necnon ad itidem recipiendum, admittendum et amplectendum eamdem constitutionem in omnibus et singulis suis articulis et punctis, uti eadem iacet » [169]).

De cette assemblée plénière du 22 décembre, le secrétaire de l'université donna le compte rendu suivant dans les *Acta* :

« 22 Decembris 1653. Congregatio extraordinaria... De mandato M. D. Rectoris aliorumque DD. de concilio huius universitatis existentium ac per Mag. Ioannem Vander Borcht, bedellum facultatis sacrorum canonum, sub iuramento convocatorum, uti retulit, praelegi alta et intelligibili voce programma, una cum constitutione S. D. N. Innocentii X eidem inserta, alias die octava Novembris publicatum et pluribus in locis affixum, necnon actis huius universitatis quinta eiusdem mensis Novembris insertum, omnibus membris et suppositis academicis per edictum de data XVII huius ad hoc etiam specialiter convocatis.

Quo facto praedictus Magnificus Dominus declaravit se bullam istam ab initio acceptasse et etiamnum acceptare ; deinde reliqui

[168]) FUL, 68, 164v-165v; voir une analyse dans LEFÈVRE, 229.

[169]) FUL, 68, 166v-167v.

et signanter Domini de facultate theologica dixerunt similiter sese eamdem libenter acceptare » [170]).

Deux jours après, on s'apercevait que les affiches avaient été oubliées. Aussitôt elles furent rédigées, approuvées, imprimées et le dimanche 27 décembre collées aux portes de Saint-Pierre, des Halles et des écoles. En voici le texte :

« Rector et universitas studii generalis oppidi Lovaniensis, Mechliniensis dioecesis, omnibus et singulis DD. Praelatis, Doctoribus, Nobilibus, Licenciatis, Magistris, Baccalaureis et Scholaribus ac suppositis atque membris eiusdem universitatis, cuiuscumque status, gradus, conditionis, ordinisve aut facultatis fuerint, notum facimus per praesentes, quod die ultima [Novembris] praesentis anni 1653 ad nos et dictam universitatem directae sint litterae Ser. Principis nostri Leopoldi,... continentes mandatum conforme decreto regiae maiestatis, quod ea qua par est reverentia per nos et dictam universitatem fuit acceptum et procedendo iuxta tenorem et contentum eiusdem, mandamus et ordinamus sequentia ; videlicet, quod nemo imprimet, proponet, disputabit vel defendet in scholis sive publicis sive privatis aliquas theses, propositiones, vel materias prohibitas per constitutionem S. D. N. Innocentii Papae X sub data 31 Maii novissime, a nobis et dicta universitate nuper in solemni congregatione receptam, admissam et pluribus in locis affixam, aut alias similes quae in dictam constitutionem impingere possent aut videantur, sub poena quod quaecumque supposita inventa fuerint aut invenientur contravenisse, eo ipso excident et privata erunt praerogativis, honoribus et effectu talium graduum ad quos antea erunt promota et admissa ; similiter provisionibus, pensionibus, salariis et favoribus, de quibus ex parte regiae maiestatis fuerint provisa et quod praeterea extunc habebuntur incapacia pro obtinendis similibus ; quodque nihilominus adversus ea procedetur, tamquam de religione et fide suspecta et transgressores et infractores edictorum, ordinationum et placitorum regiae catholicae maiestatis ; et ne quis praemissorum ignorantiam ullam praetendere possit, mandamus ut praetacti mandati copia affigatur ubique in locis publicis in quibus copiae praefatae constitutionis affixae fuerint. Datum Lovanii sub sigillo rectoratus nostri 23 Decembris 1653... » [171]).

[170]) FUL, 68, 169v-170.

[171]) FUL, 68, 170-172v (y compris les lettres de l'université adressées à l'archiduc et au Conseil privé). Dans cette dernière, les Louvanistes font remarquer : « Cum nuper, mense Augusto praesentis anni recepissemus litteras ab Illmo D. Pronuncio... in publica universitatis congregatione sub iuramento specialiter indica praelegimus iuxta tenorem earumdem litterarum, quo facto sperabamus testatos nos fuisse promptam nostra erga Sanctam Sedem obedientiam... ».

Finalement, par lettres du 28 décembre 1653, l'université fait savoir séparément au gouverneur-général et au Conseil privé [172]) combien elle a été prompte à obéir et surtout comment, sur le désir de l'archiduc, elle a dépassé les exigences de Rome en interdisant sévèrement qu'on ne soutienne des thèses relatives aux Cinq propositions. Aussi espère-t-elle avoir donné toute la satisfaction qu'on pourrait désirer d'elle.

Lucien CEYSSENS, O. F. M.

(*A suivre*).

[172]) FUL, 38, 170-172v

Augustijnse Literatuur *)

SINT AUGUSTINUS

398. R. Baron, Hugues de Saint-Victor est-il l'auteur d'un commentaire de la Règle de S. Augustin ? — *Recherches de Science Religieuse*, 43 (1955), 342-360.
399. A. Casamassa, Il più antico codice della Regola de Sant'Agostino. — *Scritti Patristici*, I (Roma 1955), 105-117. [Herdruk van *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, s. III, Rendiconti I (1921-23), 95-105].
400. F. Chatillon, Quelques remarques sur « Ante Omnia ». — *Revue des Etudes Augustiniennes*, 2 (1956), 365-369.
401. L. Cilleruelo, Los monjes de Cartago y San Agustín. — *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 456-463.
402. U. Dominguez-del Val, Cultura y formación intelectual en los monasterios agustinianos de Tagaste, Cartago e Hipona. — *Ibid.*, 169 (1956), 425-455.
403. U. Dominguez-del Val, San Agustín, fundador. Antología de textos en torno de su monacato. — *Ibid.*, 169 (1956), 478-501.
404. J. M. del Estal, ¿ Un cenobitismo preagustiniano en Africa ? — *Ibid.*, 169 (1956), 375-408.
405. R. Florez, Sobre la mentalidad de San Agustín en los primeros años de su monacato. — *Ibid.*, 169 (1956), 464-477.
406. H. Gialdini, Ideale monastico di Sant'Agostino. Insegnamenti dell'esperienza e fondamenti dottrinali. Roma, Tip. Poligl. Vaticana, 1954, 45 p.
407. E. Gisquière, Augustinus en het kloosterleven. — *Augustinus. Bij het zestiende eeuwfeest van zijn geboorte*. Averbode, Brabantse Circarie der Norbertijnen, 1954, 56-63.
408. P. Grech, The Augustinian Community and the Primitive Church. — *Augustiniana*, 5 (1955), 459-470.

*) Zie *Augustiniana*, 2 (1952), 181-199; 4 (1954), 205-216.

409. TH. A. HAND, The Rule of Saint Augustine. Commentary by Blessed Alphonse Orozco, O. S. A. Translation. Dublin, M. H. Gill and Son LDT, 1956, XXII + 85 p.
410. L. HEDBERG, *Epistola de vita et passione Domini nostri* und *Regula Augustini* in mittelniederdeutschen Fassungen. Diözesanarchiv Trier Ms. 45. (Lunder Germanistische Forschungen, 29). Lund, C. W. K. Gleerup — Kopenhagen, E. Munksgaard, 1954, 231 p. + 3 facs.
411. W. HÜMPFNER, Das Problem der Augustinus-Regel. — *Augustinus. Bij het zestiende eeuwfeest van zijn geboorte.* Averbode, Brabantse Circarie der Norbertijnen, 1954, 64-80.
412. W. HÜMPFNER, Die Mönchsregel des heiligen Augustinus. — *Augustinus Magister,* I (Paris 1954), 241-253.
413. C. LAMBOT, La vie monastique de saint Augustin. — *Revue Monastique,* I (1954), 59-66.
414. C. LAMBOT, Le monachisme de saint Augustin. — *Augustinus Magister,* III (Paris 1955), 64-69.
415. M. MELCHIOR, Who wrote the Rule of St. Augustine ? — *Cross and Crown,* 1956, 162-172.
416. F. RUBIO, Introducción de la Regla agustiniana en España. Un texto inedito del P. Lorenzo Frías, O. S. A. — *La Ciudad de Dios,* 169 (1956), 502-535.
417. F. J. THONNARD, Saint Augustin et la vie religieuse. — *Revue des Communautés Religieuses,* 27 (1955), 39-45, 76-83.
418. A. TRAPÉ, San Agustín y el monacato occidental. — *La Ciudad de Dios,* 169 (1956), 409-424.
419. A. TURRADO, Notas sobre la espiritualidad de San Agustín y de la Orden agustiniana. — *Ibid.,* 169 (1956), 686-717.
420. C. VACA, La vida religiosa en San Agustín, III : Castidad, Apostolado, Corrección fraterna. Madrid, Ediciones « Religión y Cultura », 1956, 350 p. [cf. n. 10].
421. M. VERHEIJEN, La « Regula Puellarum » et la « Regula Sancti Augustini ». — *Augustiniana,* 4 (1954), 258-268.
422. M. VERHEIJEN, Remarques sur le style de la « Regula secunda » de saint Augustin. Son rédacteur. — *Augustinus Magister,* I (Paris 1954), 255-263.
423. M. VERHEIJEN, Les Maîtres de la vie religieuse dans l'antiquité chrétienne. VI. Saint Augustin. — *Forma Gregis,* 8 (1956), 63-77.

424. A. WALZ, « Magne Pater Augustine ». Dominikanisches zur Regel des heiligen Augustinus. — *Angelicum*, 31 (1954), 213-231.
425. A. ZUMKELLER, Augustinus und das Mönchtum. — *L'Année théologique augustinienne*, 14 (1954), 93-112.
426. A. ZUMKELLER, Der klösterliche Gehorsam beim heiligen Augustinus. — *Augustinus Magister*, I (Paris 1954), 265-276.

ORDESGESCHIEDENIS

Algemeenheden

427. D. GUTIERREZ, Scripta recetiora quae de Augustinianis agunt. — *Analecta Augustiniana*, 23 (1953-1954), 122-133.
428. F. ROTH, The exchange corner for students of augustinian history. — *Augustiniana*, 5 (1955), 309-318.
429. I. RODRIGUEZ, La Orden de San Agustín. — *La Vida Sobrenatural*, 34 (1954), 430-439.
430. M. B. HACKETT, The seventh centenary of the Great Union of Augustinians. — *Irish Ecclesiastical Record*, 86 (1957), 13-24.
431. U. MARIANI, Gli Agostiniani e la grande unione del 1256. Roma, Quaderni Veltri, 1957, 44 p.
432. I. RODRIGUEZ, Una fecha histórica. VII centenario de la llamada « Magna Unio ». — *Religión y Cultura*, I (1956), 273-288.
433. F. ROTH-N. TEEUWEN, Augustiniana. Septimo exacto saeculo a Magna Unione MCCLVI-MCMLVI. (Cassiciacum. Studies in St. Augustine and the Augustinian Order, V. American Series). New York, Augustinian Historical Institute, 1956, 672 p. [Overdruk van *Augustiniana*, 6 (1956), n. 1-3]. Cf. J. M. OZAETA, « Augustiniana ». Un número especial en el VII centenario de la Gran Unión. — *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 718-723.
434. A. DE MEIJER, Licet Ecclesiae Catholicae. I. Text. — *Augustiniana*, 6 (1956), 9-13.
435. R. KUITERS, Licet Ecclesiae Catholicae. II. Commentary. — *Ibid.*, 6 (1956), 14-36.
436. E. YPMA, La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354. Paris, Centre d'études des Augustins, 1956, XX + 163 p.
437. I. RODRIGUEZ, La exención de la Orden de San Agustín en el aspecto teórico y en su aplicación práctica (1257). — *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 536-559.

438. E. YPMA, Het ontstaan en de ontwikkeling van de bibliotheek in de Augustijnenkloosters, 1256-1329. — *Studia Catholica*, 29 (1954), 178-192.
439. D. GUTIERREZ, De antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini bibliothecis. — *Analecta Augustiniana*, 23 (1953-1954), 164-372.
440. F. ROTH, Miscellanea documentorum Ordinis nostri. — *Ibid.*, 23 (1953-1954), 134-136.
441. D. GUTIERREZ, Decreta capitulorum generalium an. 1559, 1565, 1568, 1570, 1575. — *Ibid.*, 23 (1953-54), 37-67.
442. J. FERNANDEZ DE S. CORDE JESU, Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini et diplomatica officialis. Vol. I (1570-1623). Romae 1954, XIV + 606 p.

België

443. E. BRAEM-N. TEEUWEN, Augustiniana Belgica Illustrata. Septimo exacto saeculo a Magna Ordinis Eremitarum S. Augustini Unione, MCCLVI-MCMLVI. Lovanii, Institutum Historicum Augustinianum, 1956, 207 p., 150 ill.
444. J. J. POLLET, De Augustijnen te Roeselare (1635-1805). — Augustiniana, 5 (1955), 163-191, 268-287.
445. R. VAN UYTVEN, De onroerende goederen van het voormalige Augustijnenklooster te Leuven in de XVIII[e] eeuw. — *Bijdragen tot de Geschiedenis*, 39 (1956), 5-13.
446. A. VERMEULEN, Zeventiende-eeuws Augustijns Humaniora-onderwijs in de Zuidelijke Nederlanden. — *Annalen van het Thijmgenootschap*, 45 (1957), 94-118.

Cuba

447. E. J. MC CARTHY-J. M. PEREZ CABRERA-M. CONDOM CESTINA, Universidad de Santo Tomas de Villanueva. Contribución a la historia de sus diez primeros años. La Habana 1956, 196 p.

Duitsland

448. J. HEMMERLE, Die Augustiner-Eremiten in Bayern. — *Augustiniana*, 6 (1956), 385-489.
449. A. ZUMKELLER, Das Historische Archiv der Deutschen Augustinerprovinz. — *Ibid.*, 6 (1956), 537-601.

450. J. GATZ, Das frühere Augustinerkloster und ehemalige Franziskanerkloster U. L. Frau an der Schutter in Ingolstadt. — *Bavaria Franciscana antiqua*, I (München, Lentner, 1954), 6-31.
451. J. HEMMERLE, Geschichte des Augustinerklosters in München. München-Pasing, Bayerische Heimatforschung, 1956, 40 p.
452. J. HEMMERLE, Archiv des ehemaligen Augustinerklosters München. (Bayerische Archivinventare, Heft 4). München, K. Zink-Verlag, 1956, 178 p.
453. J. B. LEHNER, Ein Jahrtausend Kirchengeschichte. Die Pfarrei Rötz. Rötz, 1955, 47 p.
454. W. ENGEL, Siegel und Grabmal des Würzbürger Weihbischofs Inzelerius. — *Altfränkische Bilder*, 55 (1956), 1-2 ; 56 (1957), 1-2.
455. M. ZIMMERMANN, Das Augustinerkloster Würzburg in der Zeit der Säkularisation. — *Cor Unum*, 14 (1956), 88-96.

Engeland

456. D. KNOWLES-R. NEVILLE HADCOCK, Medieval Religious Houses. England and Wales. London, Longmans and Green, 1955, XXIII + 387 p. [cf. p. 200-203].
457. D. KNOWLES, The religious Orders in England. Cambridge, University Press, 1950-1955, 2 vol. [cf. I, 199-201 en II, 148-151].
458. B. G. PARKS, The English traveller to Italy. I. The Middle Ages. (Storia e Letteratura. Studi e Testi, 46). Roma 1954, XX + 669 p. [John Capgrave, Osbern Bokenham e. a.].

Frankrijk

459. R. EMERY, Notes on the early history of the Augustinian Order in Southern France. — *Augustiniana*, 6 (1956), 336-345.
460. F. ROTH, Die Jungfrau von Orleans und die Augustiner ihrer Zeit. — *Cor Unum*, 12 (1954), 83-86.
461. A. BIREMBAUT, Les frères Engramelle. — *Actes du VIII^e Congrès international d'histoire des Sciences*. Florence, 1956, 149-155.
462. F. ROTH, Die Augustiner zu Brou in Savoyen, Frankreich. — *Cor Unum*, 13 (1955), 50-54.
463. E. YPMA, Le « Mare Magnum ». Un code médiéval du couvent augustinien de Paris. — *Augustiniana*, 6 (1956), 275-321.
464. L. GUERY, Mère Ste-Victoire et les Augustines du St. Cœur de Marie d'Angers. Angers, Sirandeau, 1953, 291 p.

Ierland

465. F. X. MARTIN, Augustinian Friaries in pre-Reformation Ireland. — *Augustiniana*, 6 (1956), 346-384.
466. J. F. MADDEN, The Irish Augustinians in Rome 1656-1956. Rome, St. Patrick's, 1956, 116 p., ill.
467. F. X. MARTIN, Archives of the Irish Augustinians, Rome. — *Archivium Hibernicum*, 17 (1954), 157-163.
468. F. X. MARTIN-A. DE MEIJER, Irish material in the Augustinian archives, Rome, 1354-1624. — *Ibid.*, 19 (1956), 61-134.

Italië

469. T. LECCISOTTI, I monasteri di S. Maria dei Miracoli di Andria e S. Maria del Soccorso di Troni alla metà del secolo XVII. — *Archivio Storico Pugliese*, 4 (1951), 149-160.
470. F. ZANONI, I Corali del Duomo di Cremona e la miniatura cremonese nel quattrocento. Parte II : Catalogo descrittivo. — *Annali della biblioteca governativa e libreria civica di Cremona*, 8, fasc. 2 (1955), I-CIX. [cf. p. XXXIII-XXXV : Le « scriptorium » monastico di S. Agostino en p. LX-LXXVI : Corali monastici agostiniani].
471. M. GREGORI, I Corali del Duomo di Cremona... Parte III : I codici XIII, XIV e XV (graduale agostiniano). — *Ibid.*, 8, fasc. 3 (1955), 15*-18* + tav.
472. M. MONTEVERDI, La chiesa di S. Agostino in Cremona. Cremona, Ente provinciale per il Turismo, 1953.
473. R. RICCARDI, Guida del Santuario di Genazzano. Roma 1953, 27 p.
474. A. BOLLANI, S. Maria Incoronata in Milano. Milano 1952, 109 p.
475. R. BRACCO, S. Maria Incoronata di Milano. — *S. Rita da Cascia e il suo santuario di Milano*, 18 (1957), n. 4-6.
476. R. BRACCO, La « Consolazione » di Milano. — *Ibid.*, 18 (1957), n. 3-4.
477. R. BRACCO, Un vescovo Agostiniano a Milano, vicario di S. Carlo. [Gerolamo Ferragatta]. — *Ibid.*, 17 (1956), n. 3.
478. R. BRACCO, Una visita a S. Marco di Milano e al B. Lanfranco Settala, primo generale degli Agostiniani. — *Ibid.*, 17 (1956), n. 9.
479. R. BRACCO, I restauri di S. Marco di Milano e il B. Lanfranco Settala. — *Ibid.*, 17 (1956), n. 10.

480. R. BRACCO, La santità del B. Lanfranco Settala, patrizio milanese e primo generale agostiniano. — *Ibid.*, 17 (1956), n. 11.
481. R. BRACCO, Fra Gabriele Sforza, Agostiniano, arcivescovo di Milano. — *Ibid.*, 17 (1956), n. 6.
482. C. MARCORA, Frate Gabriele Sforza, arcivescovo di Milano (1454-1457). — *Memorie storiche della diocesi di Milano*, 1 (1954), 236-331.
483. C. MARCORA, Il testamento di Fra Gabriele Sforza, arcivescovo di Milano. — *Ibid.*, 2 (1955), 334-338.
484. M. F. MELLANO, La Contrariforma nella Diocesi di Mondovì (1560-1602). Torino, Stabilimento Grafico Impronta, 1955, 331 p. [cf. p. 73-106 : Il vescovo Gerolamo Ferragatta].
485. M. MATTIOLI, Montefalco. Montefalco 1953, 98 p.
486. P. SAMBIN, Altri chierici ordinati a Padova nella seconda metà del secolo XIV. — *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 6 (1952), 386-407.
487. M. FIORE, Il monasterio e la chiesa di S. Agostino. — *Rassegna storica salernitana*, 14 (1953), 79-88.
488. Il Santuario di S. Nicolà da Tolentino. Tolentino, Tip. S. Nicolà, 1955, 31 p.
489. R. MONTINI, I confessori della Spelberg, attraverse le memorie e i giudizi dei nostri martiri e i documenti ufficiali absburgici. — *Rassegna storica del Risorgimento*, 43 (1956), 485-510. [P. J. B. Vorthey].

Oostenrijk

490. F. RENNHOFER, Augustinerklöster in Oesterreich. — *Augustiniana*, 6 (1956), 490-536.
491. F. RENNHOFER, Die Augustiner-Eremiten in Wien. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Wiens. (Cassiciacum, 13). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1956, 287 p.
492. M. GIRARDI, Ein Curiosum aus der Bibliothek der Augustinermönche von St. Rochus. — *Wiener Geschichtsblätter*, 7 (1952), 57-59.
493. F. RENNHOFER, Noch einmal : Das Exlibris der Augustinermönche von St. Rochus. — *Ibid.*, 8 (1953), 16-17.

Spanje

494. Z. NOVOA, Variedades eruditas. — *Archivo Agustiniano*, 48 (1954), 232-248.
495. A. LLORDEN, La Orden Agustiniana en Andalucía. — *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 584-608.
496. A. LLORDEN, Los Agustinos en la Universidad de Santo Tomas de Avila. — *Archivo Agustiniano*, 49 (1955), 5-36.
497. L. CAMBLOR, Mártires Agustinos de El Escorial. P. Avelino Rodríguez. El Escorial 1953, 189 p.
498. G. ANDRÉS, Polémica literaria sobre un códice griego de la Biblioteca de El Escorial. — *La Ciudad de Dios*, 170 (1957), 19-47, 361-367.
499. E. RUBIO, Dos conventos agustinianos españoles contemporáneos de la bula de Unión [Toledo]. — *Ibid.*, 169 (1956), 560-583.
500. J. M. VARGAS, El gobierno episcopal del Ilmo. Señor Fray Luis López de Solis, agustino. — *Archivo Agustiniano*, 48 (1954), 201-231.

Tsjecho-Slowakije

501. V. DOKOUPIL, Soupis rukopisu knihovny starobrnenskych augustiniánu. Brno, Universitní Knihovna, 1952, 52 p. (polycop.) [Brünn].
502. J. HEMMERLE, Nikolaus von Laun. Ein Beitrag zur Geschichte der Prager Universität und des Augustinerordens in Böhmen. — R. SCHREIBER, Studien zur Geschichte der Karls-Universität zu Prag. (Forschungen zur Geschichte und Landeskunde der Sudetenländer, II). Freilassing-Salzburg, O. Müller Verlag, 1954, p. 81-129.
503. F. ROTH, Nikolaus von Laun. — *Augustiniana*, 5 (1955), 288-295.

U. S. A.

504. S. SUZIEDELIS, The story of St. Francis Lithuanian Parish (1903-1953). Lawrence, Mass. 1953, 416 p. [Augustinians in Lawrence, James T. O'Reilly].

MISSIES

505. I. RODRIGUEZ, Bibliografía misional- agustiniana. — *Archivo Agustiniano*, 49 (1955), 209-257 ; 50 (1956), 117-144, 261-278, 401-424 ; 51 (1957), 97-134.
506. I. RODRIGUEZ, Estado actual de las misiones agustino-españoles. — *Augustiniana*, 6 (1956), 749-790.
507. A. DA SILVA REGO, Documentacão para á história das missiões do padroado português do Oriente. India, t. II (1569-1572). Lisboa, Agência geral do Ultramar, 1955, 1008 p. [cf. p. 95-229 : Manual eremitico de Congregacão da India Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho pel Pe. Me. Fr. Manuel da Ave-Maria].
508. J. M. ECHAVERRIA, Orígines de las misiones de Agustinos Recoletos en Extremo Oriente. — *Missionalia Hispanica*, 10 (1953), 123-174, 209-269.
509. T. APARICIO, Un misionero fracasado : P. Manuel Fernández. — *Archivo Agustiniano*, 51 (1957), 41-57.
510. T. APARICIO, Carta y relación del P. Saturnino de la Torre, provicario de la misiones agustinianas de China, precedida de una semblanza del ilustre misionero. — *Archivo Agustiniano*, 49 (1955), 105-119, 193-207.
511. C. R. BOXER, South China in the XVIth century. London, Halkluyt Society, 1953. [cf. p. 241-310 : Martin de Rada].
512. A. HARTMANN, P. Abilio Gallego, O. E. S. A., der Martyrer des Tungting-Sees. — *Cor Unum*, 13 (1955), 19-21, 55-59, 90-96.
513. A. HARTMANN, The martyr of Tungting-Lake. — *The Tagastan*, 18 (1955), 23-33.
514. M. MERINO, Misioneros agustinos en el Extremo Oriente, 1565-1780. Obra inédita que con el titulo *Osario venerable* compuso el Agustino P. Maria de Castra año 1780. Edición, introducción y notas. (*Missionalia Hispanica*, t. VI). Madrid, C. S. I. C., 1954, XL + 518 p.
515. M. MERINO, Los misioneros agustinos de Filipinas. — *España Misionera*, 2 (1945), 356-380.
516. M. MERINO, El convento de San Pablo de Manila. — *Missionalia Hispanica*, 8 (1951), 65-122.
517. M. MERINO, En servicio de entrambas Magestades. — *Ibid.*, 11 (1954), 193-207. [Gaspar de San Agustín].

518. W. SAELMAN, Dutch Augustinian missionaries in Bolivia. — *Augustiniana*, 6 (1956), 815-827.
519. J. M. BASILIDE, Les Augustins au Congo Belge. — *Ibid.*, 6 (1956), 828-838.
520. TH. PURCELL, Return to Nagasaki. — *Ibid.*, 6 (1956), 839-841.
521. C. E. CASTAÑEDA, The Augustinians wend their way Westward. — *Ibid.*, 6 (1956), 602-629.
522. A. ENNIS, An unpublished manuscript containing statistics and biographical notes concerning the Augustinians in Mexico ca. 1595. — *Ibid.*, 6 (1956), 630-634.
523. D. GUTIERREZ, Provinciae Mexicanae Ordinis Eremitarum S.Augustini origo et constitutio. — *Analecta Augustiniana*, 23 (1953-1954), 68-90.
524. M. DE LA PINTA LLORENTE, El P. Maestro Alonso de la Veracruz en las misiones de México. — *Archivo Agustiniano*, 49 (1955), 139-149.
525. M. DE LA PINTA LLORENTE, Nuevos textos y comentarios sobre el Maestro Alonso de la Veracruz y las misiones de México. — *Ibid.* 50 (1956). 145-157.
526. E. GALEA, Retour des Ermites de St. Augustin en Afrique du Nord. Tunis 1956, 44 p.
527. H. TAGLIAFERRO, The Augustinians in North Africa. — *The Tagastan*, 19 (1956), 40-43.
528. B. HACKETT, Irish Augustinian Mission in Nigeria. — *Augustiniana*, 6 (1956), 791-814.
529. F. X. MARTIN, Die irische Mission in Nigeria. — *Cor Unum*, 11 (1953), 58-59.
530. T. L. MEDINA, Los valores artísticos y históricos del convento de S. Augustín de Quito. Quito, Edic. Bona Spes, 1955, 12 p.
531. D. RODRIGUEZ BRAVO, La Provincia de Filipinas en Venezuela. Páginas de historia contemporáneo, 1951-1955. — *Archivo Agustiniano*, 50 (1956), 171-206.
532. I. RODRIGUEZ, La orba misionera de Santo Tomás de Villanueva. — *Religión y Cultura*, 1 (1956), 635-647.
533. B. WILD, Das Justinus-Werk für die studierende Jugend in den Missionsländern. — *Augustiniana*, 6 (1956), 842-847.

HEILIGEN EN DEVOTIES

534. A. CASAMASSA, Ritrovamento di parte dell'elogio di S. Monica. — *Scritti Patristici*, I (Roma 1955), 214-218. [Overdruk van *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, s. III, Rendiconti 27 (1953-1954), 271-273].
535. E. FORAN, Life of St. Clara of the Cross. Oconomowic (Wisconsin) 1954, VIII + 91 p.
536. A. ANGELINI, Santa Rita da Cascia. Perugia 1953, 181 p.
537. E. EBERHARD, Rita, Schicksal einer heiligen Frau. Würzburg, Augustinus-Verlag, s. a., 80 p.
538. E. EBERHARD, Rita destino de una mujer santa. Versión del alemán por el P. Isacio Rodríguez, Agustino. Valladolid, Imprenta Agustiniana, 1955, 150 p.
539. E. EBERHARD, De Heilige met de Doornwonde, Rita van Cascia. Vertaling door A. Op 't Eynde O. E. S. A. Zottegem, De Beiaard, 1955, 141 p.
540. E. EBERHARD, Vida de Rita de Cassia, a Santa dos impossiveis. Salvador-Bahia, s. a., 94 p.
541. I. KRUYVER, Rita. Tilburg, H. Bergmans, s. a., 227 p.
542. H. TOMASSINI, Il pastorello di Mascioni : il Beato Andrea da Montereale. Roma 1953, 139 p.
543. G. GUTIERREZ, Santo Tomás de Villanueva, religioso agustino, arzibispo de Valencia y Padre de los pobres. — *La Vida Sobrenatural*, 56 (1956), 456-469.
544. A. PEREZ DE TOLEDO, Santo Tomás de Villanueva. El Escorial 1954, 91 p.
545. F. DE QUEVEDO, Vida de Santo Tomás de Villenueva. Edición y prólogo del P. Félix García. Madrid, Edic. Religión y Cultura, 1955, XVI + 106 p.
546. A. HARTMANN, The Martyrdom of Blessed Peter Zuñiga. — *The Tagastan*, 19 (1956), 5-17.
547. PEDRO DE LA DEDICACION, La azucena de Valencia. Vida de la Beata Josefa Maria de Sta. Iñes de Beniganim. Madrid 1956, 517 p.
548. S. BACK, Von der Liebe verwundet. Anna Katharina Emmerick (1774-1824). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1955, 131 p.

549. C. M. HENZE, Anna Katharina Emmerick schaut Maria. Gesichte über Heimgang und Himmelfahrt U. L. Frau im Rahmen der Zeugnisse von fünfzehn Jahrhunderten. Wiesbaden, Credo-Verlag, 1954, 96 p.
550. K. E. SCHMOEGER, Life of Anne Catherine Emmerich. Fresno, Calif. 1956, 2 vol., XXXIII + 599 en X + 698 p.
551. H. THURSTON, Surprising mystics. London, Burns and Oates, 1955, IX + 238 p. [cf. p. 38-99 : A. C. Emmerick].
552. A. KUNZELMANN, Briefe des seligen P. Stefanus Bellesini, O. E. S. A. — *Augustiniana*, 6 (1956), 694-748.
553. A. LLORDEN, Breve semblanza del venerable Padre Fr. José Gabriel de Echeverría, religioso agustino, muerto en olor de santidad (1776-1862). — *Archivo Agustiniano*, 49 (1955), 283-325.
554. L. ALTENHÖFER, Mit Leib und Seele. P. Pius Keller, Reformator des Augustinerordens in Deutsland, 1825-1904. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1954, 132 p.
555. D. FALCIONI, I pensieri eucaristici di Suor Giacomina Meuli, religiosa Agostiniana di Locarno. Città del Vaticano 1955, 136 p.
556. M. CANCELER, La Recollección Agustiniana y la Virgen del Pilar. Zaragoza, Ed. Noticiero, 1954, 66 p.
557. La Tercera Orden Agustiniana y demás Asociaciones Agustinianas. — *Casiciaco*, 9 (1955), n° 140 (numero extraordinario), 144 p.

SCHRIJVERS

Algemeenheden

558. M. ANDRÉS, Manuscritos teológicos de la biblioteca capitular de Palencia. — *Anthologia annua*, 1 (1953), 477-550. [cf. *Analecta Augustiniana*, 23 (1953-54), 122-123].
559. F. STEGMÜLLER, Repertorium biblicum medii aevi. Matriti, Instituto Fr. Suarez, 1951-1955, 5 vol.
560. F. DE GUIMARAENS, La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 à 1350. — *Etudes Franciscaines*, 4 (1953), 167-187.
561. E. LEWIS, Medieval Political Ideas. London, Routledge-Kegan Paul, 1954, 2 vol. [Aegidius Romanus, Augustinus Triumphus, Jacobus de Viterbio].

562. L. MEIER, Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt. — *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 50 (1955), 454-479, 839-866. [cf. p. 474-477 : Thomas de Strassbourg ; 849-866 : L'école des Augustins d'Erfurt].
563. D. TRAPP, Teólogos agustinos alemanes del siglo XIV. — *Archivo Agustiniano*, 48 (1954), 277-300. [Tomás de Strassburg, Juan Klenkok, Juan Hiltalingen de Basilea, Juan de Brakel, Angelo de Dobelin].
564. D. TRAPP, Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on editions, marginalia, opinions and book-lore. — *Augustiniana*, 6 (1956), 146-274.
565. U. MARIANI, Chiesa e Stato nei Teologi agostiniani del secolo XIV (Uomini e Dottrine, 5). Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957, 282 p.
566. P. DE VOOGHT, Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe siècle. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 496 p. [cf. 85-109 : Gilles de Rome et ses disciples (Gérard de Sienne, Thomas de Strassbourg, Grégoire de Rimini) ; p. 123-126 : Alphonse Vargas ; p. 139-140 : Jacques de Viterbe].
567. J. M. DE LA CRUZ, Repertorio de autores españoles de espiritualidad. — *Revista de Espíritualidad*, 15 (1956), 95-100 : Autores Agustinos, siglos XV-XIX.
568. B. DIFERNAN, El homicidio y su teleología en los clásicos agustinianos españoles del siglo XVI. — *Annuario de derecho penal y ciencias penales*, 6 (1953), 24-46.
569. B. DIFERNAN, La orden agustiniana y los estudios jurídicos en la época clásica española. — *Annuario de historia del derecho español*, 25 (1955), 775-790.
570. B. DIFERNAN, Estudio específico del derecho natural y derecho positivo según los clásicos agustinos españoles del siglo XVI. — *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 253-284.
571. B. DIFERNAN, El derecho y la justicia en los clásicos agustinos españoles del siglo dieciséis. — *Ibid.*, 170 (1957), 48-94, 217-241.
572. E. DOMINGUEZ CARRETERA, La escuela teológica agustiniana de Salamanca. — *Ibid.*, 169 (1956), 638-685.
573. F. ROTH, Augustinian historians of the XVIIth century. — *Augustiniana*, 6 (1956), 635-658.

574. M. DE LA PINTA LLORENTE, Aportacioes bio-bibliográficas inéditas para el « Ensayo » del P. Gregorio de Santiago Vela. — *Archivo Agustiniana*, 49 (1955), 361-375 ; 50 (1956), 47-58, 387-400.

13e-14e eeuw

575. W. CARLO, Giles of Rome's doctrine of creation. Doctoral dissertation. University of Toronto, 1954. [Pro manuscripto].
576. R. FRIEDEMAN, Mens en zelfkennis volgens Aegidius Romanus. Proefschrift. Rome, Pontificium Athenaeum Angelicum, 1955. (Pro manuscripto).
577. E. MASSA, La differenza tra retorica, etica e politica in Egidio Romano. — *Rassegna di politica e di storia*, I, n. 9 (1955), 9-15.
578. F. MERZBACHER, Die Rechts-Staats-und Kirchenauffassung des Aegidius Romanus. — *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 41 (1954), 88-97.
579. P. W. NASH, The accidentality of esse according to Giles of Rome. — *Gregorianum*, 38 (1957), 103-115.
580. I. RODRIGUEZ, Egidio Romano y el problema de la exención religiosa (1300-1312). Tesis doctoral presentada en la Facultad de Historia Eclesiástica. Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1954, [Pro manuscripto].
581. H. L. SEARS, The « Rimado de Palacio » and the « De regimine principum ». Tradition of the Middle Ages. — *Hispanic Review*, 20 (1952), 1-27.
582. P. DE VOOGHT, La décrétale *Cum Martha* et son interprétation par les théologiens du XIVe siècle. — *Recherches de Science Religieuse*, 42 (1954), 540-548. [cf. p. 542-544 : Gilles de Rome].
583. F. CASADO, Gerardo de Sena ¿ representante de ideas agustinianas ? — *La Ciudad de Dios*, 166 (1954), 401-411.
584. D. PACETTI, Un trattato sulle usure e le restituzione di Pietro di Giovanni Olivi, falsamente attribuito a Fr. Gerardo da Siena. — *Archivum Franciscanum Historicum*, 46 (1953), 448-457.
585. R. ARBESMANN, Henry of Friemar's « Treatise on the origin and development of the Order of the Hermit Friars and its true and real title ». — *Augustiniana*, 6 (1956), 37-145.

586. C. STROICK, Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik. (Freiburger theologische Studien, 68). Freiburg, Herder Verlag, 1954, XVI + 285 p.
587. F. PELSTER, Kleine Beiträge zur Literaturgeschichte der Scholastik. Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse mit teilweise unbekannten Quästionen des Thomas von Sutton O. P., Johannes von Paris O. P., Aegidius Romanus und Heinrich von Friemar O. E. S. A. — *Scholastik*, 32 (1957), 247-255.
588. M. A. BERLINCOURT, The Commentary of Dionysius de Burgo Sancti Sepulchri. Doctoral dissertation. University of Yale, 1954. [Pro manuscripto].
589. D. GUTIERREZ, Joannis de Bononia, O. E. S. A. († ca. 1350) quaestio de immediate subiecto gratiae. — *Analecta Augustiniana*, 23 (1953-54), 91-101.
590. U. MENNERET DE VILLARD, « Liber perigrinationis » di Jacopo di Verona. (Il nuovo Ramusio, 1). Roma, Istituto Italiano per il medio ad estremo Oriente, 1950, XXXI + 240 p.
591. A. ZUMKELLER, Hermann von Schildesche O. E. S. A. († 8. Juli 1357). Zur 600. Wiederkehr seines Todestages. (Cassiciacum, 14). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1957, 132 p. [Auszug aus *Augustiniana*, 7 (1957)].
592. Gregorii Ariminensis O. E. S. A. Super primum et secundum Sententiarum. Reprint of the 1522 edition. Ed. by E. M. Buytaert. (Franciscan Institute Publications. Text Series, 7 ; Cassiciacum. American Series, 4). New York 1955, 656 p.
593. W. KÖLMEL, Von Ockham zu Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts. — *Franziskanische Studien*, 37 (1955), 218-259. [Gregorius v. Rimini].
594. M. DAL PRA, La teoria del « significato totale » della proposizione nel pensiero di Gregorio da Rimini. — *Rivista critica di storia delle Filosofia*, 11 (1956), 287-311.
595. A. WOREK, Doctrina de Gregorio de Rímini acerca de la necesidád de la gracia para los actos moralmente buenos. Resumen de la tesis doctoral. — *Memoria del curso académico del 1954-55 de la Universidad de Salamanca*, 1955, 111-118.
596. V. A. FITZPATRICK, Bartholomaeus of Urbino, The Sermons Embraced in his Milleloquium S. Augustini. Doctoral dissertation. Catholic University of Washington, 1954, X-124 p. [Pro manuscripto].

597. B. M. PEEBLES, The verse embellishments of the *Milleloquium S. Augustini*. — *Traditio*, 10 (1954), 555-566.
598. F. PELSTER, Zur ersten Polemik gegen Aureoli : Raymundus Bequini, O. P. Seine Quästionen und sein *Correctorium Petri Aureoli*, das Quodlibet des Jacobus de Apamiis, O. E. S. A. — *Franciscan Studies*, 15 (1955), 30-47.
599. Alfonsi Vargas Toletani O. E. S. A. In Primum Sententiarum. Edidit Thomas de Spilimbergo O. E. S. A. Reprint of the 1490 edition. (Cassicacum. American Series, 2). New York, Augustinian Historical Institute, 1952, 334 p.
600. F. CORVINO, Il *De perfectione specierum* di Ugolino d'Orvieto. — *Annali della Facoltà di filosofia e lettere della Università statale di Milano*, 7 (1954), 73-105.
601. F. CORVINO, *Ugolini de Urbe Veteri Tractatus de perfectione specierum* edito per la prima volta. — *Ibid.*, 8 (1955), 119-204.
602. F. STEGMÜLLER, Der *Tractatus de Deo Trino* des Hugolins von Orvieto O. E. S. A. — *Annali della biblioteca governativa e libreria civica di Cremona*, 7, fasc. 1 (1954), 19-57 + tab. phot.
603. A. ZUMKELLER, Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst. — *Augustiniana*, 4 (1954), 109-156 ; 5 (1955), 5-51. [cf. n. 328].
604. A. ZUMKELLER, Der Grabstein des Augustinertheologen Hugolin von Orvieto († 1373). — *Ibid.*, 6 (1956), 900-905.
605. J. UDVARDY, Etienne de l'Ile († 1382), Ermite de Saint Augustin, archevêque de Kalotcha (Hongrie). — *Ibid.*, 6 (1956), 322-335.
606. F. STEGMÜLLER, Disputationes de indulgentiis Simonis de Cremona. — *Annali della biblioteca governativa e libreria civica di Cremona*, 7, fasc. 1 (1954), 3-17 + tab. phot.
607. D. TRAPP, The Portioncula Discussion of Cremona (ca. 1380). New light in XIVth century disputations. — *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 22 (1955), 79-94.
608. D. TRAPP, Hiltalinger's Augustinian quotations. — *Augustiniana*, 4 (1954), 412-449.
609. C. VASOLI, La *Regola per ben confessarsi* di Luigi Marsili. — *Rinascimento*, 4 (1953), 39-44.

15e-16e eeuw

610. C. JELLOUSCHECK, Eine Wiener Mariae-Himmelfahrtspredigt aus dem Jahre 1401. — *Theologische Fragen der Gegenwart. Festschrift für Kardinal Innitzer* (Wien 1952), 1-24. [Johann von Retz].
611. N. TONER, The doctrine of original sin according to Augustine of Rome (Favaroni) († 1443). — *Augustiniana*, 7 (1957), 100-117, 349-366.
612. A. DE MEIJER, John Capgrave O. E. S. A. (Lynn, 21 April 1393 — Lynn, 12 August. 1464). — *Ibid.*, 5 (1955), 400-440.
613. A. DE MEIJER, John Capgrave, O. E. S. A. (1393-1464). Bibliography. — *Ibid.*, 7 (1957), 118-148.
614. W. HUMPHRIES, An edition with analysis of the book of Geography from the work of Bartholomaeus Anglicus in the french translation of Jean de Corbichon. Doctoral Dissertation. University of California, 1954. [Pro manuscripto].
615. F. GARCIA, Martín de Córdoba, O. S. A., Jardín de nobles doncellas. Edición, prólogo y notas. (Clásicos Agustinos, 1). Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1956, 284 p.
616. E. MASSA, I fondamenti metafisici della « dignitas hominis » e testi inediti di Egidio da Viterbo. (Biblioteca del « Salesianum », 32). Torino, Società editrice internazionale, 1954, 112 p. [Overdruk van *Salesianum*, 16 (1954), 293-338, 524-585].
617. D. GUTIERREZ, Al margen de libros y articulos acerca de Lutero. — *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 609-637.
618. R. WEIJENBORG, Neuentdeckte Dokumente in Zusammenhang mit Luthers Romreise. — *Antonianum*, 32 (1957), 147-202.
619. S. GUTIERREZ, La mariología de S. Tomás de Villanueva y sus principios fundamentales. — *Estudios Marianos*, 17 (1956), 477-499.
620. O. GARCIA DE LA FUENTE, El Canon bíblico en el Concilio di Trento según Jerónimo Seripando. — *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 35-72.
621. D. GUTIERREZ, Fray Luis de Alarcón, O. S. A. Documentos y notas en torno a su vida y actividades. — *Ibid.*, 170 (1957), 242-257.
622. A. ENNIS, The contribution made to humanistic studies in early México by Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S. A. (1507-1584). — *Analecta Gregoriana*, 70 (1954), 307-327.

623. A. ENNIS, Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S. A. (1507-1584). A study of his life and his contribution to the religious and intellectual affairs in early México. — *Augustiniana*, 5 (1955), 52-124, 241-267, 362-399 ; 7 (1957), 149-195.
624. D. GUTIERREZ, De Fratribus Laurentio de Villavincentio et Bartholomaeo de los Rios curriculum et documenta. — *Analecta Augustiniana*, 23 (1953-1954), 102-121.
625. S. ALVAREZ TURIENZO, Sobre fray Luis de León filólogo. — *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 112-136.
626. O. GARCIA DE LA FUENTE, Un tratado inédito y desconocido de Fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. — *Ibid.*, 170 (1957), 258-334.
627. A. GUY, Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. Epoques et auteurs. Toulouse, Privat, 1956, 410 p. [Luis de León].
628. R. LOPEZ GALLEGO, Manuscritos teológicos de Fray Luis de León. — *Revista española de Teología*, 15 (1955), 97-106.
629. J. LOPEZ DE TORO, Fray Luis de León y Benito Arias Montano. — *Archivo Agustiniano*, 50 (1955), 5-28.
630. T. E. MAY-E. SARMIENTO, Fray Luis de León and Boethius. — *The modern linguage review*, 49 (1954), 183-192.
631. J. M. MILLAS-VALLICROSA, Probable influencia de la poesía sagrada hebraico-española en la poesía de Fray Luis de León. — *Serafad*, 15 (1955), 261-285 en *Archivo Agustiniano*, 50 (1956), 289-314.
632. S. MUÑOZ IGLESIAS, Manuscritos teológicos de Fray Luis de León. Apostillas a un artículo de Fray Miguel de la Pinta, O. S. A. — *Revista española de Teología*, 15 (1955), 97-99.
633. E. OROZCO DIAZ, Sobre una posible fuente de fray Luis de León Nota a la estrofa quinta de la Oda a Salinas. — *Revista de Filología española*, 38 (1954), 133-150.
634. E. A. PEERS, Saint Teresa of Jesus and other essays and adresses. London, Faber and Faber, 1953, 315 p. [cf. p. 153-173 : Mysticism in the Poetry of Fray Luis de León].
635. M. DE LA PINTA LLORENTE, Estudios y polémicas sobre Fray Luis de León. Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1956.
636. M. DE LA PINTA LLORENTE, Autores y problemas literarios en torno a Fr. Luis de León. — *Revista de Literatura*, 5 (1954), 31-68 en *Archivo Agustiniano*, 49 (1955), 59-103.

637. M. DE LA PINTA LLORENTE, Los restos mortales de Fray Luis de León. — *Archivo Agustiniano*, 48 (1954), 153-177.
638. E. SARMIENTO, Fray Luis de León. The original poems. (Spanish texts). Manchester, University Press, 1953, XXXI-103 p.
639. E. J. SCHUSTER, Louis of León, The Names of Christ. Translation. St. Louis, Herder, 1955, XL + 314 p.
640. A. C. VEGA, Poesías de Fray Luis de León. Edición critica. Prólogo de D. Ramón Menéndez Pidal. Epílogo de D. Dámaso Alonso. Madrid, S. A. E. T. A., 1955, XX + 620 + 28* p.
641. B. DIFERNAN, *De iustitia et iure*. Manuscrito de Fr. Juan de Guevara, O. S. A., siglo XVI. — *Archivo Agustiniano*, 50 (1956), 363-385.
642. B. DIFERNAN, *De homicidio et iustitia commutativa*. Manuscrito de Fr. Juan de Guevara. — *Ibid.*, 50 (1956), 89-116, 233-260.

17e-18e eeuw

643. B. DIFERNAN, Miguel Bartolomé Salon, fundador del derecho internacional. — *Revista española de Derecho Internacional*, 1 (1953), 81-126.
644. A. C. VEGA, IV Centenario del nacimiento del Venerable Agustín Antolínez, arzobispo de Santiago. — *La Ciudad de Dios*, 166 (1954), 257-322.
645. A. C. VEGA, Fray Agustín Antolínez, O. S. A., Amores de Dios y el Alma. Introducción, notas y texto. Apéndice de M. Ledrus, S. J. (Biblioteca « La Ciudad de Dios », 2). El Escorial (Madrid), 1956, LXXX + 462 p.
646. L. M. MENDIZABAL, Un comentario agustino a las estrofas de S. Juan de la Cruz. — *Gregorianum*, 38 (1957), 97-102.
647. F. TRÖSCH, Das « bonum prolis » als Eheziel bei Thomas Sanchez, S. J. und Basilius Ponce de Leon, O. E. S. A. Moralgeschichtliche Untersuchungen über divergierende Tendenzen in zwei Ehetraktaten des XVII. Jahrhunderts. — *Zeitschrift für katholische Theologie*, 77 (1955), 1-38, 169-211.
648. E. DE CARRETERO, Tradición Immaculista Agustiniana a través de Egidio de la Presentación. — *La Ciudad de Dios*, 166 (1954), 343-386.
649. J. MONTES, Algunos datos acerca del misterioso Padre Agustino Fr. Baltasar Salas. — *Archivo Agustiniana*, 50 (1956), 425-429.

650. L. CEYSSENS, Michel Paludanus. Ses attitudes devant le jansénisme. — *Augustiniana*, 5 (1955), 125-162, 205-240, 325-361 ; 6 (1956), 849-899.
651. L. RENWART, Intention du ministre et validité des sacrements. La position de Fr. Farvacques, O. E. S. A. et sa condemnation. — *La Nouvelle Revue Théologique*, 77 (1955), 800-821.
652. N. TEEUWEN, Nicolaus de Tombeur, O. E. S. A. (1657-1737) en zijn « Provincia Belgica ». — *Augustiniana*, 6 (1956), 659-693.
653. A. RODRIGUEZ MONINO, Epistolario del P. Enrique Florez con don Patricio Gutiérrez Bravo (1753-1773). — *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134 (1954), 395-454.
654. M. DE LA PINTA LLORENTE, El proceso inquisitorial contra Fray Pedro Centeno. — *Archivo Agustiniana*, 51 (1957), 5-21.

19e-20e eeuw

655. J. A. COYNE, Gregor Mendel, O. S. A. His life and contribution. — *The Tagastan*, 19 (1956), 27-35.
656. A. VAZQUEZ GARCIA, El Padre Cámara, figura preclara del episcopado español y fundador de los Estudios Eclesiásticos Superiores de Calatrava. — *Hispania Sacra*, 7 (1954), 327-358.
657. L. CILLERUELO, El Revdmo P. Maestro Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden de San Agustín (1860-1945). — *Archivo Agustiniano*, 49 (1955), 169-191, 377-399 ; 50 (1956), 59-88, 207-232, 343-361 ; 51 (1957), 23-40.
658. P. PARENTE, Il Padre Antonio Casamassa. Roma, Pont. Ateneo Lateranense, 1955, 21 p.
659. A. TRAPÉ, Un gran patrólogo. Recordando al agustino P. Casamassa. — *Religión y Cultura*, 1 (1956), 500-505.

Recensiones

Gotthard NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 5). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 307 S.

Il est suffisamment établi que l'an 397 marque un tournant décisif dans la doctrine de la grâce chez saint Augustin. Jusqu'ici, l'évêque d'Hippone avait souligné fortement la part du libre arbitre de l'homme, mais avec l'*Ad Simplicianum*, l'accent est reporté tout à fait sur l'activité divine. La foi vient uniquement de Dieu, et parce que Dieu justifie l'homme, dit-il, Il trouve des œuvres méritoires auprès de ses créatures. Grâce — prédestination — libre arbitre — mérite, autant de problèmes qu'Augustin n'a pu entièrement résoudre — il le savait d'ailleurs — sont les grands thèmes du présent livre. Pour Augustin, la grosse difficulté n'est pas la relation grâce-libre arbitre. La solution qu'il y apporte se rapproche beaucoup des conceptions de Plotin sur la liberté humaine. Dieu est la liberté suprême, aussi l'homme ne sera libre que dans la mesure où il participera à Dieu. Ainsi, la grâce qui opère irrésistiblement, n'étouffera pas la liberté humaine, bien au contraire, c'est elle qui nous rendra libres. On ne doit pas identifier nécessité et contrainte, car la nécessité n'exclut pas la liberté, mais bien la contrainte. Selon l'auteur, la cause de la discontinuité de la synthèse d'Augustin gît dans sa théologie du mérite, puisque celle-ci implique une théorie du libre arbitre incompatible avec sa doctrine de la grâce. Du point de vue ontologique, Augustin préconise que, vis-à-vis du Créateur, l'homme possède une autonomie relative en tant que *causa secunda* à côté de la *causa prima*. Mais du point de vue éthique, l'homme, selon lui, est absolument autonome, puisque le jugement de Dieu dépend des mérites et de l'usage que l'homme a fait de sa liberté. Ni l'interprétation thomiste de la doctrine augustinienne, ni celle des molinistes ne trouvent grâce aux yeux de l'auteur ; il s'agit là de solutions qui ne manquent pas de porter atteinte à la théologie augustinienne du mérite. Soit dit en passant, que l'auteur ne parle qu'indirectement de l'interprétation morale proposée par l'école augustinienne du XVII[e] siècle.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à l'exégèse des

textes pauliniens auxquels Augustin se réfère pour étayer sa doctrine de la prédestination. D'après l'Apôtre, la grâce est accordée gratuitement et non pas selon la mesure des œuvres et des mérites humains. Pour lui, prédestination signifie la prédestination de l'œuvre accomplie par Jésus-Christ dans le temps et la prédestination de l'homme au Christ. Paul ne connaissait pas de problème théorique de la prédestination. Celui-ci apparaît pour le premier chez Augustin. A l'encontre de saint Paul, le Docteur de la Grâce entoure le don de Dieu d'exigences et de conditions à remplir par l'homme pour obtenir le salut éternel, à savoir: les bonnes œuvres. Le fait qu'Augustin qualifie nos mérites de dons de Dieu (*merita nostra dona Dei sunt*), ne change rien à la cause. Ses vues indiquent plutôt un retour à l'ancienne conception de la Loi.

Vu l'inutilité de rechercher l'origine du problème de la prédestination, tel que nous le rencontrons chez Augustin, dans la doctrine paulinienne, l'auteur examine la question de savoir si les bases des idées augustiniennes ne se trouvent pas dans le point de départ « religionsphilosophische » d'Augustin. Par là, Nygren entend la synthèse (et non pas un mélange quelconque d'éléments hétérogènes !) des traditions philosophique et chrétienne. Et l'auteur de conclure qu'Augustin a vraiment transformé la pensée biblique au moyen de sa « Religionsphilosophie ». Ainsi la discontinuité de la doctrine augustinienne provient du fait qu'Augustin emprunte des éléments au plotinisme dont il n'accepte pas les principes les plus fondamentaux.

Nous nous rendons parfaitement compte que notre résumé ne met pas assez en évidence toutes les richesses de l'ouvrage de Nygren, néanmoins nous espérons n'avoir rien omis d'essentiel. Il restera toujours difficile à un catholique de porter un jugement adéquat sur un livre écrit par un chrétien réformé. Les divergences de vues dépassent de beaucoup l'interprétation d'Augustin. Elles sont postulées en quelque sorte par les doctrines de la Réformation et de l'Eglise catholique relatives à l'Ecriture Sainte, à la Tradition, à l'évolution des dogmes et à la théologie. Même ce livre sincère, rédigé avec tant d'érudition et une vaste connaissance de la littérature catholique sur saint Augustin, n'échappe pas aux difficultés susdites. L'auteur, pour ne prendre qu'un exemple, ne mesure-t-il pas trop exclusivement la valeur de la pensée augustinienne au seul critère de l'Ecriture ? Or, pour un catholique, il est encore d'autres critères. Nous savons bien qu'un protestant ne comprendra que difficilement cette remarque. Ceci pour montrer qu'il faut un sérieux effort pour franchir la barrière dressée par une séparation pluriséculaire. Ce livre, nous l'espérons, y contribuera dans une large mesure. En tout cas, on ne peut faire grief à Nygren, à l'encontre de tant d'autres auteurs, d'avoir tiré son information uniquement des manuels. On est plus près de la doctrine catholique en lisant les publications des grands théologiens de l'heure.

En ce qui regarde l'interprétation d'Augustin, nous sommes

d'accord avec Nygren pour admettre qu'aux yeux d'Augustin, le problème crucial n'est pas en premier lieu la relation entre la grâce et la liberté ; qu'aucune des interprétations postérieures ne reflète fidèlement ses conceptions ; que le docteur africain a transformé les idées pauliniennes et en a fait un système. Quant à la question de savoir si Nygren a raison avec son exégèse de saint Paul — où il diffère tant de l'interprétation protestante habituelle que de l'interprétation catholique — nous nous en remettons à l'avis des spécialistes. Les exégètes modernes, nous semble-t-il, reconnaîtront facilement qu'il y a divergence entre Paul et Augustin à propos de la prédestination. M.-J. Lagrange, pour n'invoquer qu'une autorité du côté catholique, écrivait déjà : « Ainsi donc la question traitée directement par Paul n'est pas du tout celle de la prédestination et de la réprobation, mais uniquement de l'appel des gentils à la grâce du christianisme » (SAINT PAUL, *Epître aux Romains*. Paris, 1922[3], pp. 246-247). Autre chose est de savoir si l'on n'a pas le droit d'appliquer les principes de l'Apôtre au salut individuel. Lagrange tient expressément compte de cette possibilité lorsqu'il déclare : « On pense invinciblement au sort de chacun, on transpose les termes... » (*Ib.*, p. 247). Ainsi, nous nous trouvons face au problème de l'évolution des dogmes, difficilement admissible si l'on considère l'Ecriture comme le seul critère de foi.

Augustin représente tout à fait le point de vue catholique pour ce qui est de la théologie du mérite. A notre avis, Nygren identifie ici trop gratuitement la justification par la Loi que saint Paul prend sous les feux de sa polémique, avec la récompense conforme à l'usage des dons de Dieu tel qu'Augustin l'enseigne. Afin de saisir la critique de Nygren à l'adresse du docteur africain, nous devons de nouveau nous tourner vers les interprétations catholique et protestante de saint Paul. Nygren admet bien la présence de l'idée de récompense, mais il nie l'existence de l'idée de mérite chez l'Apôtre. Concédons tout de suite que le terme « mérite » est une expression peu heureuse et source de nombreux malentendus. Le théologien catholique, lui aussi, souscrira pleinement aux mots de Nygren : « Autant que la justification, la salvation finale est un don gratuit de la grâce de Dieu » (p. 124). Cependant, pour nous autres, grâce signifie mérite en même temps, et quand nous parlons de mérites, nous considérons avec Augustin ces mérites mêmes comme une grâce. Notre intention ne peut jamais être d'ériger, face à Dieu, l'homme comme un facteur autonome. Ainsi, ne sommes-nous pas très loin de l'ancienne conception de la Loi ? Néanmoins ceci n'implique pas la superfluité de l'activité humaine. D'ailleurs Nygren ne le préconise pas non plus de façon absolue (puisque l'acceptation de la grâce et la prédication présupposent une activité de l'homme), mais il rejette la valeur de l'acte humain par rapport à la récompense que Dieu nous donne. Sur ce point, l'exégèse catholique diffère notablement de celle des protestants. Seulement, il reste à savoir si, en réalité, elles ne se rapprochent pas plus qu'elles ne le

paraissent au premier abord. Qu'on nous permette de citer à ce propos un des meilleurs connaisseurs des doctrines catholique et réformée : « Le *sola fide* et le *sola gratia* tels que Paul les entend dans ses Epîtres aux Romains et aux Galates et tels que les conçoit et les entend le chrétien réformé, sont acceptés par l'Eglise catholique de façon absolue et sans restriction aucune... Ce que Dieu opère en l'homme sous l'action de l'Esprit-Saint, n'est péché sous aucun rapport mais uniquement fruit de la grâce et donc mérite en ce sens qu'il produit une récompense éternelle. C'est le fidèle qui accomplit les œuvres méritoires, mais il ne les accomplit que par la grâce » (W. H. VAN DE POL, *Het christelijk dilemma, Katholieke Kerk-Reformatie*. Roermond-Maaseik, 1948, pp. 75-76. Traduction de nous).

Nous croyons découvrir un malentendu semblable à propos de la foi chez Augustin. Selon Nygren, la foi chez l'évêque d'Hippone a un sens purement théorique et intellectuel. Elle n'est qu'acceptation de vérités et par conséquent elle ne peut donner à elle seule la justification (p. 292). La notion augustinienne de la foi est incontestablement plus riche que Nygren le prétend. Certes, la manière de parler d'Augustin est plus dans la ligne de la tradition catholique que dans celle de la Réformation. A vrai dire, la différence est moins grande et ne touche pas à l'essentiel. La foi comporte en effet un aspect intellectuel de haute importance. Mais quiconque connaît Augustin sait qu'il ne néglige jamais (et en tout cas beaucoup plus rarement qu'il ne l'est arrivé parfois dans la théologie catholique postérieure) les autres aspects de l'acte de foi, à savoir : l'obéissance, la docilité à la parole de Dieu, la confiance, l'amour, l'abandon à Dieu et l'intégrité de la vie morale.

L'étude de Nygren méritait qu'on s'y arrêta longuement. Ce qui précède ne doit toutefois pas nous faire oublier les qualités de l'ouvrage. Nous songeons ici avant tout aux pages, aussi nombreuses que remarquables, sur la méthode d'étudier les Pères et l'Ecriture Sainte. L'auteur fait des remarques pertinentes sur le problème « méthode génétique ou méthode systématique ? » (là où la méthode génétique n'a plus de sens, on lui préfèrera l'autre) ; sur le but de toute étude de saint Augustin, à savoir : démontrer la continuité dans l'évolution de sa doctrine ; sur le risque d'une interprétation subjective; et enfin sur la nécessité pour chaque époque de « repenser » la Bible et les Pères afin d'en donner une interprétation accessible à la pensée moderne. Nous recommandons vivement la lecture de ces pages qui dispenseront désormais les auteurs, avant même d'aborder leur sujet, d'une apologie de leur méthode. Mais, peut-être, n'est-il pas sans importance d'ajouter que l'objectivité parfaite demeurera toujours chose irréalisable. S'en rendre compte ne peut qu'être profitable ! Le livre de Nygren renferme encore un très bon exposé sur la conversion d'Augustin et sur le néoplatonisme comme vision religieuse du monde. La bibliographie est excellente, toutefois on regrettera l'absence d'un index analytique.

Résumons nos conclusions. Sous bien des rapports, l'étude de

Nygren est très intéressante, mais son principal objectif a quelque chose de forcé. Nygren essaie de faire disparaître la discontinuité de la doctrine augustinienne sur les rapports entre l'activité de la grâce et l'œuvre humaine en supprimant la théologie du mérite. A cette fin, il en appelle à saint Paul. La doctrine catholique ne lui donnera pas raison. Quoi qu'il en soit de l'interprétation de l'Apôtre, Augustin maintient fermement deux grandes données qui sont à ses yeux comme les deux éléments d'un mystère: la toute-puissance de la divine grâce et l'activité de l'homme. Tous deux sont indispensables dans la réalisation du salut. Au lieu de rechercher une solution purement rationnelle au problème, ne ferions-nous pas mieux — tout comme saint Augustin — de laisser le mystère intact ?

T. VAN BAVEL, O. E. S. A.

Leopold BRANDL, *Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 2. Band). Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1955, 317 S. Kart. DM. 14.—.

Cet ouvrage nous présente une synthèse de tous les problèmes éthiques relatifs à la sexualité chez Albert le Grand. Dépassé par son élève, Thomas d'Aquin, les mérites de saint Albert ont été trop souvent sous-estimés. L'auteur essaie de mettre ici en évidence la contribution de saint Albert dans le domaine de l'éthique sexuelle. A cause de l'influence dominante du docteur d'Hippone, une courte synthèse de la conception augustinienne sert de préambule. Selon ce dernier, les relations sexuelles avant la chute d'Adam n'auraient pas été accompagnées de jouissance, et l'enfantement aurait été sans douleur. Jouissance et douleur seraient les séquelles du péché originel. Par le péché originel, le sexuel a acquis un sens péjoratif, puisque le désordre sexuel, tel que nous le connaissons, découle du premier péché. L'acte conjugal est seulement justifié lorsqu'il a l'enfant pour but. Ici deux remarques s'imposent. D'abord, il est très difficile de rendre la pensée d'Augustin en quelques pages, étant donné l'étendue du sujet dans son œuvre. Voir l'absence de toute jouissance dans l'acte conjugal et l'enfantement sans douleur comme conséquences d'une influence et d'une transposition de l'idéal stoïcien de l'apathie, nous semble à tout le moins simpliste. A ce propos consulter: T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la Christologie de saint Augustin* (Paradosis, Etudes de Littérature et de Théologie ancienne, X), Editions universitaires, Fribourg (Suisse), 1954, pp. 119-122. La douleur comme châtiment pour le péché commis est une donnée biblique. En outre, nous ne pouvons pas écarter sans plus l'expérience personnelle de saint Augustin.

Alors que la pré-scolastique avait tendance à interpréter le pessimisme modéré d'Augustin dans le sens que tout ce qui est sexuel est péché, Albert le Grand adoucit plutôt ce pessimisme. D'une part, il tient toujours la théorie augustinienne selon laquelle le sexuel est

regardé comme quelque chose d'avili, quoique licite en raison des trois valeurs conjugales: *fides, proles et sacramentum*. D'autre part, il maintient la conception d'Aristote et voit le sexuel comme indifférent, comme bien ou mal d'après l'intention de la volonté humaine et selon que les circonstances sont bonnes ou mauvaises. Bien qu'il ne sache pas synthétiser les deux conceptions, Albert donne néanmoins un aspect positif à l'éthique de la sexualité. L'aspect tout négatif de la pré-scolastique est ainsi dépassé.

Touchant les biens de la vie conjugale, l'aide mutuelle et le soutien des époux sont regardés comme les valeurs principales. Les autres valeurs, voire la conception de l'enfant, leur sont subordonnées. Le *bonum sacramenti* est donc *multo melior quam bonum prolis*. La communauté d'âmes a la priorité sur celle des corps. Comme fin, cependant, l'enfant est primaire, puisque l'acte sexuel est seulement licite lorsqu'il a pour but la conception de l'enfant. Nonobstant le fait que la jouissance, selon la conception aristotélicienne, soit bonne, saint Albert condamne l'acte posé uniquement en vue de la jouissance. Après avoir traité des divers péchés sexuels, la pureté et la virginité sont analysées au dernier chapitre.

L'ouvrage accuse une profonde compréhension de la doctrine d'Albert le Grand. Vraiment, nous sommes touchés par la minutie avec laquelle le sujet est abordé. Néanmoins, nous avons l'impression que le côté psychologique du problème est trop négligé. Ceci trouve-t-il sa raison d'être chez Albert le Grand ou bien est-ce que l'auteur en est responsable ? Les deux sans doute.

L. VAN DER LINDEN, O. E. S. A.

GILES OF ROME, *Theorems on existence and essence* (Mediaeval philosophical texts in translation, no. 7). Translated from the Latin with an Introduction and Preface by Michael V. Murray, S. J., S. T. L., Ph. D. Milwaukee (Wisconsin), Marquette University Press, 1952, [XIV]-[112] pp.

Les *Theoremata de esse et essentia* de Gilles de Rome ont fait l'objet de nombreuses discussions. Non seulement ils furent pris à partie par les éclectiques du moyen âge, mais encore par les premiers disciples de l'Aquinate. D'où la question de savoir si la distinction réelle de l'essence et de l'existence est bien de saint Thomas ou du *Doctor fundatissimus*. Dans la préface de la présente traduction, la conception classique est reprise. Essence et existence sont conçues par Gilles de Rome comme deux réalités, deux choses distinctes. Ses vues sont foncièrement différentes de la distinction réelle entre essence et existence telle qu'elle est enseignée par saint Thomas. Cette conception classique a été entre-temps dépassée et doit par conséquent être révisée, ainsi que l'a démontré A. PATTIN O. M. I., dans *De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de 2e helft der XIIIe eeuw* (Verhandelingen van

de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, nr. 21, Brussel, Paleis der Academiën, 1955) et dans *Gilles de Rome et la distinction réelle de l'essence et de l'existence* (Revue de l'Université d'Ottawa, 1953, pp. 80-116). Gilles de Rome ne rencontra pas de vives critiques comme inventeur du système, mais parce qu'il a tellement exagéré la doctrine de saint Thomas au point d'attirer toute l'attention sur lui.

Nous admettons volontiers que l'ouvrage remonte au temps où Gilles fut banni de Paris. La version anglaise met cet ouvrage fort controversé à la portée de ceux qui ne sont pas familiarisés avec le latin.

L. VAN DER LINDEN, O. E. S. A.

D. DUBARLE, C. COUTURIER, G. DUCOIN, R. VERNEAUX, A. SESMAT, J. PÉPIN, *Histoire de la Philosophie et Métaphysique. Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas, Hegel* (Recherches de Philosophie, I). Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 253 pp.

Le premier volume des *Recherches de Philosophie* offre un ensemble d'études abordant certains problèmes fondamentaux de métaphysique ou de philosophie générale. Dans son étude sur *La causalité dans la Philosophie d'Aristote*, le R. P. D. DUBARLE touche l'un des problèmes les plus fondamentaux de la philosophie du Stagirite. L'ambiguïté du terme « cause » dénote l'importance de cet article où les divers sens de causalité sont analysés. Il va de soi aussi que leur rôle dans la structure de l'être n'est pas négligé non plus. L'article de G. DUCOIN, *Saint Thomas commentateur d'Aristote*, est plus important pour apprendre à connaître l'attitude adoptée par saint Thomas vis-à-vis d'Aristote que pour avoir une vue nouvelle sur sa conception de la vie et de l'intelligence du premier moteur. C'est d'ailleurs l'intention de l'auteur, de sorte que l'article répond entièrement à son dessein. Dans la contribution de R. VERNEAUX, *L'essence du scepticisme selon Hegel*, le scepticisme est étudié comme accomplissement du stoïcisme, comme mouvement dialectique, comme expérience de la liberté et comme scission de la conscience. A. SESMAT, dans *Perfectibilité de la logique formelle classique*, esquisse les éléments importants de la logique aristotélicienne traditionnelle et nous ouvre simultanément des aspects pour la perfectionner. Dans sa *Chronique d'histoire des philosophies anciennes*, J. PÉPIN nous donne un aperçu des ouvrages récents consacrés à la philosophie de l'antiquité grecque, de l'ère patristique et de la pré-scolastique. De façon magistrale, l'auteur nous donne une idée du contenu et de la valeur des principaux ouvrages. Surtout par rapport à saint Augustin, cette chronique ne manquera pas d'intéresser les spécialistes. Concernant l'étude de C. COUTURIER, *Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin*, nous voudrions en dire plus long. L'auteur se propose de nous donner

une idée de la structure de l'être créé. La grande distinction entre Dieu et sa créature est la multiplicité et la mutabilité qui caractérisent celle-ci. Plus parfaite est la créature, plus grande est son unité et partant son existence plus achevée. Jamais, néanmoins, la créature n'atteindra l'unité et la plénitude de Dieu. Toute réalité créée se compose de matière et de forme. Ces deux notions sont précisées davantage. Le Verbe lui-même renferme en lui les raisons vivantes et immuables de toutes choses. Ces idées sont des formes et raisons des choses, stables et immuables qui sont contenues dans l'intelligence divine. La matière est un principe métaphysique, corrélatif de la forme et qui n'accède à l'existence que dans le composé. Elle n'est pas pur néant. Ensuite, les lois de la genèse des créatures sont expliquées. Outre une matière corporelle, saint Augustin en admet une spirituelle. Toutes deux sont bien distinctes et de ce chef il y a une nette différence entre la formation des esprits et celle des êtres corporels. Quoique l'étude témoigne d'une bonne compréhension de la doctrine d'Augustin, nous croyons devoir faire quelques réserves. Si l'on commente le texte latin *Sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit* comme suit « Dieu seul possède véritablement l'être, parce que, seul, il est absolument immuable », le texte est tant soit peu forcé. Attribuer sans plus à saint Augustin la manière de voir de Platon, pour qui les idées immuables seules sont réelles, nous paraît douteux. Et pour étayer son opinion que saint Augustin admet une matière spirituelle, l'auteur en appelle aux ouvrages de E. Gilson et de Ch. Boyer. Or chez eux, le problème n'est traité qu'incidemment et leur argumentation est peu convaincante. L'étude solide de J. PÉPIN, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression Caelum caeli dans le livre XII des Confessions de S. Augustin,* Archivum Latinitatis Medii Aevi, XXIII, (1953), 185-274, n'est pas mentionnée bien qu'elle soit digne de tout éloge. Au surplus, on trouve chez Pépin une analyse approfondie des lois de la genèse des créatures. Aussi, nous semble-t-il impossible de parler de la structure de l'être créé et à fortiori des lois de la genèse des créatures sans parler des raisons séminales qui y jouent un rôle de premier plan. Cf. A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart,* Herder, Wien-Freiburg, 1956. Certains reproches sans doute sont dus au fait qu'un thème aussi difficile est traité dans une étude aussi concise.

L. VAN DER LINDEN, O. E. S. A.

Frits VAN DER MEER, *Saint Augustin Pasteur d'âmes.* Traduit du néerlandais par E. VIALE, M. JOURJON, F. DARCY et M. BLONDET. Colmar-Paris, Edit. Alsatia, 1955. 2 vols., 496 et 568 pp.

Pour nous présenter la figure d'Augustin pasteur d'âmes, l'au-

teur nous dévoile ses vastes connaissances du milieu où l'évêque d'Hippone naquit et travailla. Le livre se recommande par son style alerte, son caractère anecdotique et sa richesse d'illustration. En outre, les notes ont reçu de M. Henri Chirat quelques compléments placés entre crochets, ce qui rehausse la valeur scientifique des deux volumes. Les quatre traducteurs se sont acquittés de leur tâche d'une manière élogieuse. A la fin du second volume figure un excellent index alphabétique.

Voici les principales divisions du livre. Première Partie : *L'Eglise d'Hippone la Royale* : la vocation inattendue d'Augustin, l'Afrique, Carthage et Hippone, les païens, l'héritage du paganisme, les juifs, les donatistes et les hérétiques, les chrétiens moyens, le clergé et les ascètes, l'évêque Augustin et sa mort. Deuxième Partie : *Le Culte* : les réflexions d'Augustin sur le culte, surtout dans les lettres adressées à Januarius ; le grand nombre de *sacramenta* que l'auteur analyse assez longuement ; l'année liturgique, symbolisme et réalisme. En d'autres chapitres, il est question de la pratique liturgique d'Augustin et de son amour pour le chant populaire, de l'initiation chrétienne et enfin d'un dimanche à Hippone dans un exposé très suggestif. Troisième Partie : *La Prédication* : le « Manuel des prédicateurs » (le *De doctrina christiana*), le Ministre de la parole et la mise des sermons par écrit, la catéchèse pour les débutants selon le « *De catechizandis rudibus* ». Quatrième Partie : *La Piété populaire* : le culte des martyrs, les repas sur les tombes et la foi aux miracles où nous est donnée une bonne discussion du sens critique d'Augustin et de sa crédulité. Finalement, l'épilogue *Augustin et notre temps* met en évidence Ambroise, son modèle, et l'actualité d'Augustin, due, selon van der Meer, non pas à son génie propre mais au fait qu'il est tout simplement chrétien sans restriction. Sur quoi on pourrait différer d'opinion.

Cette énumération sèche des parties du livre ne nous donne qu'une pâle idée de son contenu. Certes, M. van der Meer possède une étonnante érudition et nous reconnaissons avec satisfaction avoir beaucoup appris sur l'Eglise au temps d'Augustin, surtout au point de vue archéologique et liturgique. En somme, nous félicitons l'auteur, les traducteurs et les Editions Alsatia de nous avoir donné un tel livre sur un thème pareil.

Si, dans la majorité des cas, nous sommes pleinement d'accord avec l'auteur, par exemple avec son excellent commentaire de la Lettre 130 à Faltonia Proba (p. 265 et suivantes du tome I), relative à la doctrine de saint Augustin sur la prière, nous ne nous empêcherons pas de faire ici certaines réserves. En vérité, il est quasi impossible d'écrire 1050 pages sur saint Augustin sans susciter des divergences de vues. Nous avons relevé, chez M. van der Meer, une centaine d'expressions qui nous paraissent inexactes. Mais il s'agit de détails de moindre importance et dont l'énumération serait malvenue ici. Nous nous bornerons donc à quelques critiques profitables à une prochaine édition.

En ce qui concerne les notes en fin de volume, nous sommes d'accord avec les éditeurs, parce que le livre est tellement attrayant que le plaisir en serait gâché si, constamment, l'on devait s'arrêter pour lire chaque note. En dépit des additions heureuses de l'abbé Chirat, le livre ne répond pas toujours à l'état actuel de nos connaissances sur saint Augustin. Çà et là, il reflète l'état des études sur l'évêque d'Hippone en 1946, date de la première édition néerlandaise. Font exception cependant les pages sur les bâtiments et les fouilles d'Hippone, où l'auteur a remanié le chapitre à la lumière des découvertes archéologiques de M. Marec. Mais, en quelques cas, le texte est tant soit peu en contradiction avec les notes de Henri Chirat. L'exemple le plus frappant est dans les pages consacrées à la Règle de saint Augustin. M. van der Meer accepte toujours l'ancienne opinion selon laquelle il n'est ici question que d'un remaniement de la fameuse Lettre 211. Or l'abbé Chirat a mis en note une des excellentes études du R. P. Melchior Verheijen O. E. S. A. qui, d'après H.-I. Marrou, ont complètement renouvelé la thèse sur les origines de ladite Règle et rejettent définitivement la théorie admise par van der Meer. Hélas, le texte du livre n'en souffle mot.

On pourrait aussi se demander pourquoi le livre ne donne-t-il pas de référence à la Patrologie Latine de Migne ou au C. S. E. L. pour les textes cités de saint Augustin, comme on l'a fait pour les autres auteurs. Certes, cela n'aurait pas demandé un grand travail et aurait épargné bien du temps au lecteur.

Reste à signaler quelques lacunes bibliographiques qui devront être comblées lors d'une nouvelle édition. Pour ce qui est de saint Augustin et l'amitié, le livre du R. P. VENANTIUS NOLTE O. E. S. A., *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen* (Würzburg, 1939), devra être mentionné. Comment peut-on, en traitant de Pélage, ignorer *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne, 1943) et *Essai sur le style et la langue de Pélage* (Fribourg, 1947) de G. de Plinval ? Pour la question des vêtements des moines, on aurait bien pu utiliser les deux ouvrages de Ph. Oppenheim sur ce sujet.

N'empêche que les deux volumes de M. van der Meer sont une précieuse contribution aux études augustiniennes, aussi les recommandons-nous chaleureusement à tous nos lecteurs.

J.-J. GAVIGAN, O. E. S. A.

Hermann von Schildesche O. E. S. A.
(† 8. Juli 1357)

Zur 600. Wiederkehr seines Todestages

(*Fortsetzung* *)

---

d) *Literarisches Schaffen* [307]).

Von Hermanns sonstiger Tätigkeit als Generalvikar und Grosspönitenziar wird in den erhaltenen Quellen nichts mehr erwähnt. Besser sind wir über das reiche literarische Schaffen dieser Würzburger Jahre unterrichtet. Es stand zum grossen Teil im Dienste der Seelsorge. Von der ersten Schrift, die er in Würzburg verfasste, dem gegen Hager gerichteten *Tractatus contra Leonistas*, war schon die Rede. Noch fünf weitere, zum Teil sehr umfangreiche Werke unseres Theologen sind uns erhalten geblieben, die nachweislich aus seiner Würzburger Zeit stammen.

Die zwei ersten sind in dem sog. *Manuale* des schon erwähnten Würzburger Protonotars Michael de Leone enthalten, dessen Niederschrift wohl in die Jahre 1340-50 zu datieren ist [308]). Es handelt sich einmal um Hermanns « Breviloquium de expositione missae », eine sorgfältig gearbeitete Kompilation aus älteren und neueren Messerklärungen. Das Werk ist nur in dieser Handschrift und zwar anonym überliefert [309]). Es erklärt in vorwiegend allegorischer Deu-

*) *Augustiniana*, VII (1957), 57-99; 282-312.

[307]) Eine nähere Darlegung und Würdigung des Inhalts dieser Schriften geben wir in unserer Abhandlung über Hermanns Schrifttum und Lehre, die demnächst erscheinen soll.

[308]) Es ist die Handschrift Mp. mi. f. 6 der Universitätsbibliothek Würzburg. Einen Anhaltspunkt zu ihrer Datierung bietet das auf fol. 84ff. eingefügte Testament Michaels de Leone vom 11. März 1347. Jedenfalls wurde sie vor Michaels Tod geschrieben, der im Jahre 1355 erfolgte.

[309]) fol. 2ra-10ra. — Den Einzelnachweis, dass dieses Werk tatsächlich Hermann von Schildesche zugehört, liefern wir in der schon angekündigten Untersuchung seines Schrifttums und seiner Lehre.

tung zuerst die bei der Messe gesprochenen Gebetsworte, sodann in einem zweiten Teil den tieferen Sinn der bei der heiligen Messe verwendeten Geräte, Paramente und Zeremonien. Hermanns Eigenleistung besteht in der getroffenen Auswahl und Gliederung des Stoffes, wie auch in mancher selbständigen Stellungnahme. Das zweite Schriftchen, *De divisione philosophiae tractatus metricus*, ist die einzige auf uns gekommene Dichtung unseres Augustiners, abgefasst in leonischen Hexametern. Die 65 Verse des Lehrgedichtes geben eine Aufzählung und kurze Charakterisierung der verschiedenen philosophischen Disziplinen [310]). Diesem Traktätchen hat Michael ein ausführliches Inhaltsverzeichnis einer anderen Schrift Hermanns vorangestellt, seines *Tractatus de divisione universali philosophiae in suas partes cum earum descriptione et de modo ac ordine studendi philosophiam et eius partes* [311]). Ob Hermann auch dieses Werk erst in Würzburg oder schon früher verfasst hat, ist nicht bekannt. Uebrigens ist nur dieses Inhaltsverzeichnis der 23 Kapitel des Traktates erhalten geblieben ; er selbst ist spurlos verschollen.

Nicht mehr in der Regierungszeit Bischof Ottos von Wolfskeel, sondern erst unter seinem Nachfolger Albert von Hohenlohe und zwar in den Jahren, als dieser vom Heiligen Stuhl noch keine Bestätigung seiner Wahl empfangen hatte [312]), verfasste Magister Hermann ein *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*, in welchem er die bekannten vier Deutungsmöglichkeiten des Schrifttextes, die wörtliche, allegorische, tropologische und anagogische näher erklärte [313]).

Hermanns umfangreichste Schrift dieser Würzburger Jahre, die

[310]) Das Traktätchen findet sich in der erwähnten Handschrift auf fol. 21va-23ra. — Michael de Leone hat den einzelnen Versen kurze Erläuterungen beigegeben. Das Werk ist überdies mit denselben erklärenden Bemerkungen Michaels in der Handschrift der Münchener Universitätsbibliothek 731, fol. 256va-258ra enthalten.

[311]) Mp. mi. f. 6, fol. 21ra-21va und München Ms. 731, fol. 256ra-va. — Es ist dasselbe Werk, welches Jordan von Sachsen als *Tractatus de ordine studendi pro iuvenibus* erwähnt. — *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, ediert von R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943, 240.

[312]) In der Widmung spricht Hermann ausdrücklich von dem « venerabilis pater ac magnificus dominus dominus Albertus electus antistes ». — Universitätsbibliothek Basel A. VII. 45, fol. 133r.

[313]) Das Werk ist in zwei Handschriften erhalten: Basel A. VII. 45, fol. 133-145 und München Clm. 26821, fol. 71-84.

uns erhalten geblieben ist, ist sein *Claustrum animae*, welches er 1347-49 verfasste [314]). Als Vorbild für dieses « Seelenkloster » diente ihm das gleichnamige Werk des französischen Augustiner-Chorherren Hugo de Folieto aus dem zwölften Jahrhundert [315]). Schon in den zwanziger Jahren hatte unser Theologe in Erfurt und Köln über dieses Werk deutsche Predigten gehalten. Er entnahm seiner Vorlage mit dem Titel auch den Grundgedanken eines Vergleichs des religiösen Lebens mit einem Kloster und seinen verschiedenen Mauern und Gebäuden. In den Einzelausführungen ging er aber durchaus selbständige Wege. Ja, für einen Grossteil des behandelten aszetisch-mystischen Stoffes fehlt bei Hugo jede Parallele. Tatsächlich hat Hermann mit seinem Werk eine gründliche und ziemlich erschöpfende Aszetik für Ordensleute geschrieben, die er den Mönchen des Schottenklosters St. Jakob vor den Mauern von Würzburg widmete. Das mystische Leben lässt er dabei nicht ausser Acht. Ja, wegen seiner Ausführungen darüber verdient auch er unter den Vertretern der spekulativen deutschen Mystik des vierzehnten Jahrhunderts genannt zu werden. Ganz in Uebereinstimmung mit den Theologen der Hochscholastik räumt er im höheren Gebetsleben den Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere dem donum intellectus und dem donum sapientiae, einen zentralen Platz ein. Die ganze Darstellung zeichnet sich aus durch Klarheit im Aufbau, Einfachheit der Sprache und reiche Verwertung der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Als Hauptquelle für die Lehre vom geistlichen Leben dienen ihm die Werke des heiligen Augustinus und des heiligen Bernhard.

Um die gleiche Zeit verfasste Magister Hermann einen *Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae* [316]). Es ist offenbar

[314]) Das Werk ist nur noch in der Handschrift Rom Angelica 765 erhalten. Der Kodex 72 der Paulina zu Münster, der ebenfalls dieses Werk enthielt, wurde im letzten Krieg vernichtet.

[315]) Dieses Werk findet sich abgedruckt bei Migne, Patrologia Latina 176, 1017-1184. — Gleich anderen mittelalterlichen Theologen schreibt Hermann diese Schrift Hugo von St. Viktor zu (fol. 3rb).

[316]) Folgende zwei Handschriften enthalten den Traktat: Universitätsbibliothek Kiel Bord. 48, fol. 62r-76v und Paris nat. lat. 2922, fol. 278r-313r. Petrus de Alva hat das Werk 1664 nach dieser zweiten Handschrift in seinen *Monumenta antiqua Immaculatae conceptionis sanctissimae Virginis ex variis authoribus* abgedruckt. Eine gründliche Untersuchung der Lehre Hermanns über die Immaculata findet sich bei G. TUMMINELLO, *L'immacolata concezione di Maria e la scuola agostiniana del secolo XIV*, Rom 1942, 31-50.

der erste Traktat, der in Deutschland und auch im Augustinerorden zur Verteidigung der Immaculata geschrieben wurde [317]). Den Anstoss dazu gab die damals auch in der Würzburger Diözese immer mehr um sich greifende Verehrung der Empfängnis Mariens. Unser Augustiner selbst berichtet, dass der schon genannte Archidiakon Lupold von Bebenburg im Würzburger Dom eine eigene Stiftung für die Festfeier der Conceptio Mariae am 8. Dezember gemacht hatte [318]). Dasselbe tat Michael de Leone im Stift Neumünster, wie sein uns erhaltenes Testament vom 11. März 1347 bezeugt [319]). Aehnlich wie einst im zwölften Jahrhundert der hl. Bernhard und andere Gegner der unbefleckten Empfängnis Mariens in Frankreich gegen dieses Fest Einspruch erhoben hatten [320]), so mögen damals auch im Würzburger Klerus Stimmen laut geworden sein, welche die Berechtigung eines solchen Festes bestritten. Hermann von Schildesche wollte deshalb in seinem Traktat zeigen, dass an der Festfeier der Conceptio Mariae nichts Umziemliches sei und zwar gleichgültig, ob man an eine unbefleckte Empfängnis Mariens glaube oder nicht [321]).

Vor allem aber suchte Hermann diesen Nachweis der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter zu erbringen. Ganz im Sinne des späteren Dogmas lehrt er, dass Mariens Seele im ersten Augenblick ihres Daseins auf Grund einer Dispens und im Hinblick auf den Erlösungstod Christi vor dem allgemeinen Gesetz der Erbschuld bewahrt blieb und mit der ganzen Fülle des göttlichen Segens einschliesslich der heiligmachenden Gnade beschenkt wurde [322]). Seine Auffassung stützt er mit Schrift- und Traditionsbeweisen, sowie mit den auch heute noch gerne verwendeten Kongruenzgründen. Dabei nimmt er zu den anders lautenden Auffassungen mancher Kirchen-

[317]) Doch hatte sich schon Thomas von Strassburg in seiner Sentenzenlesung, die er um 1335 in Paris hielt, für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens ausgesprochen. — THOMAS DE ARGENTINA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, Genua 1585, l. III dist. 3 q. 1 a. 1. — Vgl. auch TUMMINELLO *l. c.* 1-28.

[318]) Ms. Kiel Bord. 48, fol. 62v.

[319]) Ms. Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 84ra.

[320]) X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*, *Dict. de Théol. Cath.* VII, Paris 1927, 1010ff.

[321]) Ex premissis omnibus concludo, quod secundum quamcumque opinionem, sive ponatur in originali concepta sive non, nichil apparet, quod in celebritate istius festi sit horrendum. — Paris nat. lat. 2922, fol. 310r.

[322]) Vgl. TUMMINELLO *l. c.* 49.

väter und Theologen Stellung. Gegenüber der ablehnenden Haltung des hl. Bernhard z. B. äussert er : « Zugegeben, dass der selige Bernhard solches gesagt und behauptet hat, so haben doch viele und bedeutende Heilige das Gegenteil behauptet und stichhaltige Gründe erhärten es ... Deshalb ist es angemessener, diesen als jenem Glauben zu schenken » [323]). Die ganze Darstellung Hermanns zeichnet sich durch Klarheit und Gedankentiefe aus und ist von aufrichtiger Marienliebe getragen. Der Traktat fand nicht nur in Deutschland, sondern auch in Paris bei den Verteidigern der Immaculata begeisterte Aufnahme, auf der Gegenseite aber in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine wenig sachliche und überhebliche Kritik durch den französischen Dominikaner Giraud Renier. In einem ansführlichen Traktat suchte dieser Hermanns Schrift zu widerlegen und bezichtigte ihn selbst wie auch Duns Skotus, den er als « primus seminator huius erroris » betitelt, offen der Häresie [324]).

Einen ausserordentlichen Erfolg errang unser Theologe mit seinem sog. *Speculum manuale sacerdotum*. Fand doch diese kleine Pastoralschrift weiteste Verbreitung ; am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts erschien sie sogar zehnmal im Druck. Ob Hermann sie erst in Würzburg verfasst und veröffentlich hat, ist ungewiss [325]).

[323]) Paris nat. lat. 2922, fol. 300v.

[324]) Der am Anfang des 18. Jahrhunderts noch vorhandene, heute aber verschollene Traktat begann: « Incipit tractatus fratris Girandi Renerii Parisiis in sacra theologia magistri de conceptione virginis gloriosae contra corruptores dictorum sanctorum Ecclesiae ac etiam sacrae scripturae ». — Vgl. dazu J. QUETIF und J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti* I, Paris 1719, 697f. und Th. STROZZI, *La controversia della concezione della Beata Vergine Maria*, Palermo 1703, 280-81.

[325]) Sicher ist das Werk erst nach Hermanns Ernennung zum Magister (um 1334) geschrieben, da er sich in den Prologen stets als Magister oder Professor der Theologie vorstellt. Auch wurde es nachweislich vor dem Tode Fürstbischofs Otto von Wolfskeel († 1345) verfasst (vgl. Ms. Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 32ra-b). Für eine Abfassung in Paris scheint zu sprechen, dass der Verfasser in den Prologen vieler Handschriften als « Hermannus de Alamania, dictus de Schildiz » auftritt. — Drei der von uns eingesehenen Handschriften, nämlich München Clm. 5604 und Clm. 18931 (beide mit dem allgemeinen Prolog « Venerabili in christo... N. Episcopo ») und Tübingen Mc. 126 (mit der Widmung an Bischof Ludwig von Münster), sind durch eine grössere Ergänzung am Ende der Ausführungen über die Eucharistie als spätere Ueberarbeitung gekennzeichnet, während der Text der übrigen 31 Manuskripte, die wir einsehen konnten, von unbedeutenden Varianten abgesehen, miteinander übereinstimmt.

Doch lässt sich nachweisen, dass er das Schriftchen erst hier mit eigenen Widmungsschreiben an den Bischof und Klerus der Diözesen Würzburg, Bamberg und Lüttich übersandte [326]). Hermann wollte mit diesem Werk dem Unwissen in der Verwaltung des priesterlichen Dienstes abhelfen, das er beim niederen Klerus anscheinend oft vorgefunden hatte. Dieses Unwissen entsprang nach seiner Auffassung nicht immer der Nachlässigkeit, sondern auch dem geringen Bildungsstand und der Armut der Geistlichen. Mit gelehrten oder umfangreichen und deshalb teueren Abhandlungen war ihnen nicht gedient. Bewusst beschränkte unser Augustiner deshalb sein priesterliches Handbuch auf eine pastorelle Erklärung der Taufe, der Eucharistie und der Busse und bemühte sich um eine denkbar knappe und leicht fassliche Form der Darstellung [327]). Gerade wegen seiner Kürze, Uebersichtlichkeit und Gediegenheit ist Hermanns *Directorium sacerdotum*, wie er es selbst nennt [328]), zu dem wohl meistgelesenen und -benützten Pastoralbuch des ausgehenden Mittelalters geworden. Wir konnten nicht weniger als

[326]) Das Werk findet sich mit Widmung an den Bamberger Bischof Friedrich I. von Hohenlohe (1344-52) in München Clm. 26821, Prag Metropolitankapitel 123 und Universitätsbibliothek 2180, sowie Rom Pal. lat. 717; mit Widmung an den Lütticher Bischof Engelbert von der Mark (1345-63) in Brüssel Bibl. Royale 2154; mit Widmung an den Würzburger Bischof Otto von Wolfskeel (1333-45) — sein Name ist hier von anderer, ziemlich gleichzeitiger Hand eingefügt — in Würzburg Mp. mi. f. 6. — Ausserdem ist das Werk überliefert mit einer allgemeinen Widmung an Bischof N. und seinen Klerus, mit einer allgemeinen Widmung an alle Priester der Römischen Kirche, sowie mit Widmungen an den Kölner Erzbischof Walram von Jülich (1332-49), an den Osnabrücker Bischof Gottfried (1323-49), an den Münsterer Bischof Ludwig von Hessen (1310-57), an den Strassburger Bischof Berthold von Bucheck (1328-53), an den Propst der Hamburger Kirche Erich von Schauenburg (1328-48) und an den Kanoniker und Hebdomadar der Herforder Kirche Heinrich von Brokelhusen (als solcher bezeugt 1321-37, Todesjahr unbekannt). Die Widmungen stimmen grösstenteils wortwörtlich überein. Nur die Widmungen an die zwei Letztgenannten, sowie an den Bischof von Bamberg zeigen eine persönliche Note. Die Widmung an den Strassburger ist nicht im Wortlaut erhalten, sondern nur durch einen kürzeren Schlussvermerk in den betreffenden Handschriften bezeugt.

[327]) De dictis doctorum tam sacrae theologiae quam sacrorum canonum collegi unum breve et perlucidum speculum ad honorem sanctae matris ecclesiae et profectum simplicium et pauperum sacerdotum. Quod ideo sub simplicitate verborum et sine allegationibus compilavi, ut simplicioribus presbyterii viris ignaris non sit ad legendum et intelligendum difficile et ad comparandum non sit pauperibus sumptuosum. Diese Sätze kehren in allen Widmungen des Werkes wörtlich wieder.

[328]) So im Prolog. — Vgl. Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 32rb.

88 Handschriften feststellen. Gerade mit dieser Schrift hat Hermann von Schildesche für die Seelsorgspraxis des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erlangt [329]).

Es ist ein beachtliches literarisches Schaffen, von dem uns diese erhaltenen Schriften Hermanns Zeugnis geben. Und doch ist das Erhaltene nur ein Bruchteil dessen, was er tatsächlich geschrieben hat. Sein etwas jüngerer Zeitgenosse und Mitbruder Iordan von Sachsen hat nach Hermanns Tode dessen literarischen Nachlass aufgenommen. Unter den von ihm aufgezählten 29 Titeln [330]) finden sich noch folgende nicht auf uns gekommene Werke : *Collationes praedicabiles per circulum anni de materia Canticorum. Expositio Dominicae orationis duplex, una secundum verba Matthaei, alia secundum verba Lucae* [331]). *Expositio super Ave Maria. Opus sex dierum duplex. Tractatus de sensibus sacrae scripturae extensus cum fundamentis et regulis suis* [332]). *Scriptum super Rheticorum. Tractatus de vera et falsa amicitia. Tractatus de compensatione dominicarum poenarum cum horis canonicis. Tractatus de decem praeceptis. De quinque sensibus. Lectura super Decretalem « Omnis utriusque sexus ». Postilla super Genesim. Tractatus contra errores flagellatorum. Sermones multi ad clerum. Sermones multi ad populum et ad personas subtiles. Diversae quaestiones sine numero et ordine. Opus quadragesimale de mansionibus* [333]). Auch ein Teil dieser Schriften, z. B. zahlreiche der Predigten, mögen in Würz-

[329]) Näheres zur Ueberlieferung und zum Inhalt des Schriftchens siehe in unserer demnächst erscheinenden Abhandlung über Hermanns Schrifttum und Lehre.

[330]) *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, 240f.

[331]) Die in der Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek M. ch. q 23 (fol. 47r-55v) erhaltene deutsche und lateinische Erklärung zum Vaterunser, als deren Autor von den Verfassern des handschriftlichen Manuskriptenkatalogs der Universitätsbibliothek Hermann von Schildesche vermutet wurde, stammt nicht von ihm, wie wir in unserer Abhandlung über seine Schriften genauer nachweisen werden. Vielmehr ist der Verfasser der unvollständigen lateinischen Erklärung der erwähnte Jordan von Sachsen. Die deutsche Paraphrase ist eine gekürzte und volkstümliche Bearbeitung von Jordans Werk.

[332]) Er selbst bezeugt in seinem zwischen 1345 und 1350 in Würzburg verfassten *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*, dass er gleichzeitig an einer Schrift « de eisdem sensibus et de theologica, rhetorica ac arte sacram scripturam docendi et de ipsa persuasorie predicandi » arbeitete. — Universitätsbibliothek Basel A. VII. 45, fol. 134r. — Vielleicht ist dieser Traktat mit dem von Jordan erwähnten Titel identisch.

[333]) Vgl. dazu oben Anm. 110.

burg entstanden sein [334]). Dieses reiche literarische Schaffen — wohlgemerkt neben einer sonstigen, vielseitigen Beschäftigung — zeugt von rastlosem Fleiss, grosser Arbeitskraft und wohl auch guter Gesundheit. Noch in seinen Würzburger Jahren war Hermann körperlich so rüstig, dass er bis spät in die Nacht hinein arbeiten, ja auch ganze Nächte dem Studium widmen konnte [335]). Es klingt wie eine Rechtfertigung oder auch wie eine launige Kritik an dieser seiner Gewohnheit, wenn er in seinem *Speculum manuale sacerdotum* einem Priester, der die Nachtruhe für das Studium oder eine andere gute Beschäftigung geopfert hat, die Zelebration am nächsten Morgen gestattet, freilich unter der Bedingung : « Si non sit nimis perturbatus in capite » [336]).

e) *Freunde im fränkischen Klerus.*

Die literarische Tätigkeit unseres Augustiners in Würzburg wurde durch die mannigfachen freundschaftlichen Beziehungen gefördert, die er in diesen Jahren zu einer Anzahl fränkischer Geistlicher knüpfte. Reiche Anregungen und Impulse scheint er vor allem durch die zwei grossen Geistesmänner Würzburgs in jener Zeit, den Archidiakon und späteren Bamberger Bischof Lupold von Bebenburg und den Protonotar und Scholaster vom Stift Neumünster Michael de Leone [337]), empfangen zu haben. Mit beiden

[334]) Hermann selbst bezeichnet sich in seinem Prolog zum *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae* (Basel Ms. A. VII. 45, fol. 133r) als « preclare herbipolensis ecclesie ... sedulus ac supplex orator » und bezeugt in seinem Vorwort zum *Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae* (Kiel Bord. 48, fol. 62v), dass er — vermutlich in Würzburg — verschiedentlich Marienpredigten (per modum collationis), zumal an den Festen ihrer Geburt und Empfängnis, gehalten habe.

[335]) Im Vorwort zu seinem 1342/43 verfassten *Tractatus contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces* bemerkt er: « Ego autem cum isto labore meo in hoc opusculo pluribus diebus et noctibus cum vigiliis habito... » (München Clm. 2956, fol. 147v-148r). — Aehnlich sagt er am Schluss seiner *Postilla super cantica canticorum*, dass er mit dem Studium der Weisheit eine ganze Reihe Nächte ohne Schlaf (plures noctes insompnes) verbracht habe (nach JOHANNES SCHIPHOWER in Ms. Berlin lat. 574, fol. 3 rb).

[336]) HERMANNUS DE SCHILDESCHE, *Speculum manuale sacerdotum*, bei der Behandlung der Eucharistie, wo er von den « cauenda » hinsichtlich dieses Sakramentes spricht, Trier 1481 (HAIN 14523), fol. 9r.

[337]) An Literatur über Michael de Leone vgl. *Archiv des Hist. Vereins für Ufr.* 11 (1851), 2. Heft, 1-66 und 13 (1854) 111-210; H. GRAUERT, *Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie*, in *Sitzungsberichte der Bayer. Akad.*

verband ihn — wohl schon seit seinen ersten Würzburger Jahren [338]) — eine aufrichtige Freundschaft.

Der geistreiche und fromme Lupold von Bebenburg, Doktor der Rechte und einer der gelehrtesten Männer im damaligen Mitteldeutschland, war bereits seit geraumer Zeit in Würzburg als Archidiakon und Offizial der bischöflichen Kurie tätig [339]). Schon seine Wirksamkeit als Generalvikar brachte unseren Augustiner somit in enge Beziehungen zu dem Prälaten. Dazu kamen die gemeinsamen literarischen Interessen. Gerade um jene Zeit — im Jahre 1340 — hatte Lupold seinen *Tractatus de iuribus regni et imperii Romanorum* vollendet, mit dem er im kirchenpolitischen Streit bei aller Ergebenheit gegenüber dem Heiligen Stuhl den päpstlichen Anspruch auf einen massgebenden Einfluss bei der deutschen Königswahl zurückwies.

Einen sehr lebendigen Ausdruck fanden die freundschaftlichen Beziehungen unseres Theologen zu Lupold in dem Vorwort, welches Hermann seinem um 1350 verfassten Traktat *De conceptione gloriosae virginis Mariae* voranstellte. Er bezeichnet den Prälaten hier als seinen « dominus spriritualis ac in Christo Jesu amicus fidelissimus » [340]) und deutet an, dass er von Lupold in den langen Jahren der Freundschaft viele Beweise des Wohlwollens erhielt [341]). Als

d. Wiss., philoph.-philol. und hist. Klasse 27, München 1925, 441-52; ROSENHAGEN, *Michael de Leone*, in: W. STAMMLER, *Die deutsche Literatur des Mittelalters* (Verfasserlexikon) III, Berlin-Leipzig 1943, 382-85. — Für Lupold siehe: N. REININGER, *Die Archidiacone, Offiziale und Generalvicare des Bisthums Würzburg, Archiv des Hist. Vereins für Ufr.* 28 (1885) 1-265; A. SENGER, *Lupold von Bebenburg*, Bamberg 1905 und neuestens S. KRÜGER, *Untersuchungen zum sog. Liber privilegiorum des Lupold von Bebenburg, Deutsches Archiv* 10 (1953/4) 96-131.

[338]) Schon 1342/43 in seinem *Tractatus contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces* bezeugt Hermann seine Freundschaft mit Lupold: « ... labor utilissimus venerabilis domini et sincerissimi mei amici leupoldi de bebenburch doctoris decretorum dignissimi » (Clm. 2956, fol. 147v).

[339]) Als « canonicus et archidiaconus » der Würzburger Kirche ist er zuerst 1329 bezeugt (SENGER *l. c.* 29). Als Richter und Offizial zu der Roten Tür erscheint er zuerst 1336. — Vgl. H. WEIGEL, *Zur Geschichte der Weihbischöfe, Generalvikare usw. des Bistums Würzburg, Archiv des Hist. Vereins für Ufr.* 70 (1935) 153-164, S. 161.

[340]) Ms. Kiel Bord. 48, fol. 62r. — Aehnlich im Schlusswort (fol. 76v): « amicus sincerissimus meus ».

[341]) ... animum vestre benignitatis iam a multis annis et longis temporibus certa experientia probavi. — Ms. Kiel Bord. 48, fol. 62v. — Siehe auch folgende

Ausdruck des Dankes für die empfangenen Wohltaten widmet er ihm deshalb das Werk [342]). In einem Nachwort aber richtet er an den Freund mit Augustinus die Bitte : « Für alles, was du in meiner Schrift an brauchbaren Darlegungen findest, sage Gott Dank. Wenn du darin aber manches Fehlerhafte entdeckst, so verzeihe mir wie ein ganz lieber Freund, indem du mir in aufrichtiger Liebe jenes Heilmittel wünschst, durch das du auch die Nachsicht gewährst » [343]).

Besonders eng war der literarische Verkehr unseres Augustiners mit Michael de Leone, diesem um die fränkische Geschichtsschreibung hochverdienten Gelehrten. Wie uns gerade durch Hermann bezeugt ist, war Michael auch theologisch vielseitig interessiert. « Ex intimo caritatis affectu » [344]) widmete unser Magister dem bischöflichen Protonotar sein *Breviloquium de expositione missae* und seinen metrischen Traktat *De divisione philosophiae* [345]), Schriften, die Michael seinerseits so schätzte, dass er sie in sein sog. *Manuale* einreihte [346]). Ja, wie schon erwähnt, machte er sich sogar die Mühe, Hermanns Lehrgedicht *De divisione philosophiae* unter Zugrundelegung von dessen Prosatraktat *De divisione universali philosophiae in suas partes* eingehend zu kommentieren. Uebrigens berücksichtigte er in seinem Sammelband noch zwei weitere Schriften Hermanns, nämlich das *Speculum manuale sacerdotum* und die kurze interessante Abhandlung *Quod clerus quoad personas et bona sustentationis sui status sit exemptus a iurisdictione et iudicio laycorum* ; diese letzte fügte er in seinen eigenen Traktat *De cleri iudiciaria libertate* ein [347]).

Stelle: « Quod hiis tradidi litteris inserendum, ut vestro exemplo alii ad ampliora saltem similia provocentur, quibus non minores facultates et ad omnia bona opera non pauciores oportunitate divina providencia largiter dedit et multipliciter ampliavit ». — *l. c.* fol. 62r.

[342]) ... ad incitamentum vestre dilectionis vere meeque grate et debite pro vestris beneficiis et meritis qualiscumque recognicionis vobis inscribendum et presentandum hoc tale quale opusculum indicavi. — Ms. Kiel Bord. 48, fol. 63r.

[343]) AUGUSTINUS, *Epistola* 187, 41, MIGNE PL 33, 848. — Ms. Kiel Bord. 48, fol. 73r.

[344]) Universitätsbibliothek Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 10ra. — Der Name des Geistlichen, dem die Schrift zugeeignet ist, wird zwar in der Widmung nicht genannt, doch dürfte es sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit um Michael handeln.

[345]) Der erste Vers lautet: « A Domino caeli tibi mittitur hoc Michaeli ». — Ms. Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 21va.

[346]) *l. c.* fol. 2ra-10ra und 21va-23va.

[347]) *l. c.* fol. 32ra-35rb und 67va-68va.

Gelegentlich war es auch Michael de Leone, der unserem Augustiner den ersten Anstoss zur Abfassung eines Werkes gab, wie etwa bei dem erwähnten Lehrgedicht [348]) und bei seinem *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*. Wie Hermann selbst im Prolog dieser Schrift berichtet, hatte Michael einer Vorlesung des Freundes über dieses Thema beigewohnt und ihn anschliessend aufgefordert, die Abhandlung zu schreiben [349]). Es ist gut verständlich, dass Hermann die so entstandene Schrift ebenfalls dem Protonotar widmete [350]). Dabei benützte er die Gelegenheit, das vielseitige Wissen, die Klugheit und die Erfahrung des Freundes hervorzuheben und seine Wissbegierde in den Dingen des Heils, die er sich bei all seinen Sorgen und Aufgaben im Dienste der Würzburger Kirche bewahrt hatte, gebührend zu rühmen [351]).

Enge Beziehungen verbanden unseren Augustinermagister auch mit den Mönchen des Schottenklosters St. Jakob vor den Mauern der Stadt. Namentlich dem noch jugendlichen Abt Philipp dieses Klosters war er in herzlicher und heiliger Freundschaft zugetan [352]). Philipp war sein Beichtkind ; auch hat es den Anschein, dass Hermann — offenbar in seiner Stellung als Generalvikar — bei der Ernennung des Abtes ein entscheidendes Wort mitgesprochen

[348]) Die Ueberschrift lautet: « Incipit divisio metrica ac generalis descripcio totius philosophie ac omnium arcium ad instanciam venerabilis magistri michaelis de leone, prothonotarii episcopatus ac canonici novi monasterii herbipolensis, per fratrem hermannum de scildis, sacre theologie professorem, ita breviter compilata et quasi in una hora, ac si desuper esset, revelata ». — *l. c.* fol. 21va.

[349]) Sane igitur et provide iam pluries a me petivit vestra fida dilectio, ut quatuor ipsos sacre scripture sensus, de quibus me disserentem in principio lectionum huius anni aput sepefatam ecclesiam, ut asseritis, audivistis, sub compendio recolligerem et eorum quemlibet breviter describendo designare curarem. – Universitätsbibliothek Basel A. VII. 45, fol. 133r-v.

[350]) Honorabili viro magistro Michaeli de leone venerabilis patris ac domini domini Alberti digna dei providencia ecclesie herbipolensis magnifici electi antistitis prothonotario, ecclesie sancti johannis evangeliste Novimonasterii herbipolensis canonico, sciencie sacrorum canonum, prudencie et experiencie factorum plurimorumque aliorum preconiorum titulis insignito. — *l. c.* fol. 133r.

[351]) Igitur vestre honestati summe congaudeo ex eo, quod vos video inter multas vestras sollicitudines, quibus pro veneranda ecclesia prefata herbipolensi indefesse et utiliter animus vester occupatur, cordialiter ea appetitis, que tam evidenter sunt factiva virtutis. — *l. c.* fol. 133r.

[352]) Er bezeichnet ihn als « sincerum et verum meum filium et amicum ». — Rom Angelica 765, fol. 2va-b.

hatte [353]). Auf Bitten Philipps verfasste unser Magister in den Jahren 1347-49 das schon erwähnte aszetisch-mystische Werk *Claustrum animae* und widmete es ihm « in signum verae et sanctae amicitiae ac indissolubilis caritatis » [354]). Es sollte dem Abt und seinen Mönchen Ansporn sein, von Tag zu Tag in der Beobachtung der Klosterregel und in der Pflege dieses *claustrum animae* voranzuschreiten [355]).

Auch mit dem Klerus der Nachbardiözese Bamberg verknüpften Hermann schon seit seinen ersten Würzburger Jahren freundschaftliche Bande. Vor allem stand ihm der damalige Dekan der Bamberger Kirche, Graf Friedrich von Hohenlohe, sehr nahe. Als Hermann 1342 oder 1343 an den Bamberger Oberhirten Lupold von Egloffstein und seinen Klerus den Traktat *Contra Leonistas* übersandte, nannte er in der Widmung auch ausdrücklich den Namen des Dekans und wies auf das besondere Wohlwollen hin, welches ihm dieser « ex sola sua benignitate et sincera caritate » erzeigt habe [356]). Friedrich von Hohenlohe, schon seit langem Kanonikus und Domscholastikus an der Bamberger Kirche, ist zuerst 1325 als Domdekan bezeugt ; er starb am 18. Mai 1351 [357]). Er ist nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Bischof, der 1344-52 die Bamberger Kirche regierte [358]).

Um 1345 hat unser Magister diesem Bischof und dem erwähnten

[353]) Im Schlusswort schreibt er: « Demum, reverende pater et domine abbas sancti Jacobi, cui ex singulari amore istum libellum inscripsi, sicut vos ad prelaturam, quam geritis, pro posse meo promovi et humilitate vestra se inclinante in filium confessionis assumpsi... » — *l. c.* fol.64ra.

[354]) Ad peticionem vestre —? claustrum anime per me apud venerabilem herbipolensem ecclesiam, ubi cathedram teneo, cum multis laboribus compilatum pro memoriali perpetuo vestri nominis... et in signum vere et sancte amicitie ac indissolubilis caritatis vobis inscribere (?) cogitavi (?). — *l. c.* fol. 2vb.

[355]) Ad exhortandum vos precipue et etiam omnes alios prelatos et monachos et signanter ybernicos, ut in regulari observancia et in professione veraci claustri anime, in quo vestram dilectionem spero iam non mediocriter profecisse, de die in diem magis ac magis proficere satagantes... — *l. c.* fol. 2vb.

[356]) ... preclari viri ac mei domini domini friderici, decani babenbergensis ecclesie prefate, qui — ? ex sola sua benignitate et sincera caritate se in — ? et humili patrem pium et favorabilem dominum obtulit (?) amicum, ut tali benevolencia me preveniens veraciter se — ? amicum ostenderet veritatis. — Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. qu. 23, fol. 16r. — Da der rechte Rand des Blattes beschädigt ist, ist manches Wort verstümmelt.

[357]) Vgl. Fr. WACHTER, *General-Personal-Schematismus der Erzdiözese Bamberg* 1007-1907, Bamberg 1908, Nrr. 2747 und 4559.

[358]) Vgl. *l. c.* Nr. 4560.

Bamberger Domdekan sein *Speculum manuale sacerdotum* übersandt. In dem beigegebenen Widmungsschreiben gibt er uns näheren Aufschluss über die verwandtschaftlichen Beziehungen der verschiedenen Prälaten von Hohenlohe. Der Domdekan war demnach der Oheim des Bamberger Bischofs Friedrich und seines Bruders, des Würzburger Bischofs Albert. Noch ein vierter Prälat von Hohenlohe, Bruder der beiden Bischöfe, war gleichzeitig als Dompropst in der Würzburger Kirche tätig. Magister Hermann preist die vier Kirchenfürsten in seinem Widmungsschreiben als unerschütterliche Säulen des wahren Glaubens und der katholischen Kirche, als Liebhaber der Wahrheit, Eiferer für die Gerechtigkeit und entschlossene Verteidiger der kirchlichen Rechte [359]).

f) *Letzte Lebensjahre und Tod.*

Die Jahre, welche Hermann von Schildesche in Würzburg erlebte, waren — jedenfalls seit 1345 — für ihn alles andere als eine Zeit ungestörten kirchlichen und wissenschaftlichen Wirkens. Am 23. August 1345 war Fürstbischof Otto von Wolfskeel gestorben. Da ihm Papst Klemens VI. selbst in Albrecht von Hohenberg einen Nachfolger bestellte, verfiel der vom Domkapitel mittlerweile erwählte Albert (Albrecht) von Hohenlohe samt dem Kapitel der Ex-

[359]) Die entsprechenden Sätze lauten: « Venerabili in Christo patri ac domino domino friderico digna dei providencia episcopo ac reverendo patri domino friderico decano venerande Babenbergensis ecclesie ac omnibus sacerdotibus per civitatem Babenbergensem... constitutis... Igitur reverendissimi patres et domini mei graciosi, quia divina providencia ... modernis temporibus ordinavit, quod due venerande ac kathedrales ecclesie inter cunctas episcopales ecclesias tocius almanie ac etiam pre ceteris honorabiles et per spectabilem prosapiam nobilium dominorum de hoheloch in partibus orientalibus francie, ex quibus omnium francorum prodigit nobilitas et origo, per quatuor patres et dominos et per quatuor immobiles fidei orthodoxe sancteque romane ac universalis ecclesie fideles stabilesque columpnas reguntur et incessabiliter sustentantur, videlicet herbipolensis ecclesia veneranda per venerabilem patrem et dominum meum albertum magnanimum antistitem ac honorabilem dominum dominum G. (H.) de hohenloch, eiusdem prepositum ecclesie, ac honoranda et ex ipsa vera (?) Babenbergensis ecclesia per vos dominos dominum fridericum episcopum germanum et dominum fridericum decanum patruum antistitis et prepositi prefatorum, de quibus quatuor omnibus et fama celebris divulgatur, quod sunt veritatis amatores, iustitie zelatores, personarum et rerum ecclesiasticarum strenui defensores ». — München Clm. 26821, fol. 91r-92r.

komunikation, die erst 1350 aufgehoben wurde [360]). Auch der unselige Streit zwischen Papst und Kaiser fand erst am 11. Oktober 1347 mit dem unerwarteten Tod Ludwigs d. Bayern sein Ende. Die folgenden Jahre 1348 — 51 waren für viele Länder Europas wahre Schreckenszeiten, gekennzeichnet durch Pest, Judenverfolgung und Geisslerunwesen.

Ob Magister Hermann auch noch unter dem erwählten Bischof Albert von Hohenlohe, der sich in Würzburg trotz der kirchlichen Zensur behauptete, als Generalvikar tätig war, ist unbekannt. Dagegen erscheint er nochmals als « summus ecclesie Herbipolensis penitentiarius » in einer Urkunde vom 12. Juli 1347. An diesem Tage erteilten Abt, Prior und Konvent des Würzburger Benediktinerklosters St. Stephan mit Genehmigung des Bischofs Albert verschiedenen hohen Geistlichen der Stadt die Vollmacht, in Zweifelsfällen die Bestimmungen über die Gütertrennung zwischen Abt und Konvent zu erläutern und auch eine Reform des Klosters in zeitlichen oder geistlichen Dingen vorzunehmen. Nach Abt Siegfried von der Würzburger Benediktinerabtei St. Burkard und dem schon einmal erwähnten Abt Philipp des Schottenklosters St. Jakob wird Hermann von Schildesche genannt. Dann folgen noch die Namen der drei Archidiakone Lupold von Bebenburg, Theoderich von Masbach und Johannes von Erbach, sowie der des Protonotars Michael de Leone [361]). Wenn Hermanns Name hier gleich nach den Aebten der Stadt und noch vor den Archidiakonen erscheint, so zeigt dies die bevorzugte Stellung, welche er als Grosspönitenziar auch damals noch in Stadt und Diözese einnahm. Gleichzeitig beleuchtet die Urkunde das Vertrauen, welches er nicht nur beim Weltklerus, sondern auch bei den Benediktinern von St. Stephan besass.

In Würzburg erlebte Hermann auch die Pestjahre 1348-1351, in denen ganz Europa schlimmer denn je von der entsetzlichen Seuche heimgesucht wurde. Auch die deutschen Augustiner hatten bittere Verluste zu verzeichnen. Die Zahl der Pestopfer betrug damals allein in der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz nicht

[360]) Vgl. K. HEFFNER, *Leitfaden der fränkisch-wirzburgischen Geschichte*, Würzburg 1880, 45f. und L. FRIES, *Geschichte ... der Bischöfe von Würzburg*, zuletzt gedruckt Würzburg 1924, 415-19.

[361]) *Urkundenbuch der Benediktinerabtei Sankt Stephan in Würzburg* II, bearbeitet von G. SCHRÖTTER, Würzburg 1932, 41 Nr. 427.

weniger als 244 [362]). Franken wurde vor allem im Jahre 1349 von der Seuche heimgesucht und auch die Würzburger Augustiner mögen manche Opfer zu beklagen gehabt haben [363]). Diese schwere Zeit war für den Würzburger Konvent Anlass zur Errichtung einer klösterlichen Krankenabteilung. Am 8. März, dem zweiten Fastensonntag des Jahres 1349, verpflichtete sich der Konvent in Gegenwart und vielleicht auf Anregung des damaligen Provinzials der thüringisch-sächsischen Provinz Jordan von Sachsen gewisse jährliche Einkünfte in Hemmersheim, die der damalige Prior Heinrich « de eugis » dem Konvent erworben hatte, für dauernd zum Unterhalt der neuerrichteten Infirmerie zu verwenden. Unter den Mitgliedern des Klosters, die diese Vereinbarung trafen, wird an erster Stelle unser Magister Hermann genannt. Sein Magistersiegel ist neben den Siegeln des Provinzials, des Priors, des Lektors Konrad Glanz und des Konventes der Urkunde angehängt, die sich noch heute im Besitz des Würzburger Augustinerklosters befindet [364]). Das ziemlich gut erhaltene, spitzovale Wachssiegel ist 47 mm hoch und zeigt in einer gotischen Doppelnische die nach links gekehrte Madonna mit dem Kind auf dem linken Arm und einen Heiligen mit Mitra und Stab, vermutlich Augustinus. Darüber befindet sich das Bild des Gekreuzigten, darunter in einem nach oben spitzzulaufenden Feld der betende Siegelinhaber, nach rechts gewendet. Die Legende ist, zumal grössere Teile davon abgebrochen sind, nicht mehr mit Sicherheit zu entziffern. Die Reste könnten heissen : [SIGILLUM MAGISTRI] F. H. MANNI [DE SCILDIZ ORDINIS FRATRUM] HEREMITA[RUM S. AUGUSTINI].

Wenige Wochen danach — vom 2. bis 5. Mai 1349 — wurde Würzburg von den Scharen der Geissler heimgesucht, die damals ganz Mitteldeutschland durchzogen. Bei diesen mittelalterlichen Flagellanten handelte es sich um ausgesprochenen religiösen Wildwuchs. Unter Absingen von Psalmen geisselten sie sich, bis zu den

[362]) Nach W. HÜMPFNER in: *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, XIX.

[363]) Vgl. HEFFNER *l. c.* 46.

[364]) Urkunde Nr. 35, I des Provinzarchivs der deutschen Augustiner in Würzburg, siehe Beilagen. — Die Urkunde wurde erstmals von A. HÖHN (*Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae*, Würzburg 1744, 59) beigezogen. Fälschlich las er statt Conradus Glanz: Conradus Alanus. — Vgl. auch A. ZUMKELLER, *Das Historische Archiv der Deutschen Augustinerprovinz*, *Augustiniana* 6 (1956) 537-601, S. 573 Anm. 114.

Lenden entblösst, auf offener Strasse, wobei sie sich oftmals heulend und seufzend zu Boden warfen, um so die Barmherzigkeit Gottes zu erflehen. Angesteckt durch die Ideen der Begharden verbanden sie damit nicht selten sittliche Ausschweifungen und revolutionäre Ideen und ware so eine Gefahr für öffentliche Ruhe und Ordnung [365]). Deshalb nahm noch im gleichen Jahre — am 20. Oktober 1349 — Papst Klemens VI. gegen die öffentlichen Busszüge der Geissler Stellung [366]). Auch im Bistum Würzburg erliessen die zuständigen kirchlichen Stellen Verordnungen gegen die Flagellanten [367]). Hermann von Schildesche selbst aber verfasste damals einen *Tractatus contra errores Flagellatorum*, der freilich nicht auf uns gekommen ist [368]).

Ein grosses Ereignis für die deutschen Augustiner bedeutete in diesen Jahren die Abhaltung eines Generalkapitels des Ordens auf deutschem Boden. Es fand zu Basel in der Pfingstwoche — vom 5. bis 10. Juni — des Jahres 1351 statt. Nicht weniger als neunzehn Magistri der Theologie, welche kraft eines Privilegs auf dem Gene-

[365]) N. Reininger, *Die Archidiacone, Offiziale und Generalvicare des Bisthums Würzburg*, *Archiv des Hist. Vereins für Ufr.* 28 (1885) 1-265, S. 110f. — Vgl. auch R. Bauerreiss, *Kirchengeschichte Bayerns* IV, Sankt Ottilien 1953, 36f.

[366]) Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, Paris 1891, 655, Nr. 1176.

[367]) Reininger (*l. c.*) verweist auf ein Schriftstück des Würzburger Domherrn und Archidiakons Albert von Hesseburg, in welchem dieser der Geistlichkeit seines Archidiakonats Weinsberg-Buttenheim strengen Befehl erteilte, an allen Sonn- und Festtagen die bereits erlassenen Verordnungen gegen die Flagellanten abermals bekannt zu machen und für ihre Durchführung zu sorgen.

[368]) Vgl. *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, 240. — In dem Wiener Manuskript Cod. Vindob. 4195, fol. 76v-77r ist uns eine kleine anonyme Schrift oder auch Predigt aus jener Zeit erhalten mit dem Titel *Contra errores flagellatorum*. Hier wird an Hand von vielen Psalmworten das Tun der Geissler charakterisiert und verurteilt. Das Incipit lautet: « Deus venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum. Psalmista notabiliter reprobat flagellatores in multis argumentis ». Der Traktat schliesst mit den Worten: « Boni tamen homines in sola simplicitate ambularunt. Quoniam novit dominus viam iustorum et iter impiorum peribit ». — Ein anderer anonymer Traktat gegen die Flagellanten aus dieser Zeit findet sich in der Cueser Handschrift 64, fol. 217r-218v. Er beginnt mit den Worten: « Cum inauditum quoddam de novo sit ortum », und endet: « ... superat et regnat per secula cuncta. Amen ». Er wurde von U. Berlière (*Trois Traités inédits sur les Flagellants de 1349*, *Revue Bénédictine* 25 (1908) 334-357, S. 351ff.) ediert. — Anhaltspunkte dafür, dass einer dieser beiden anonymen Traktate mit der verschollenen Schrift Magister Hermanns identisch wäre, sind nicht gegeben.

ralkapitel Stimmrecht besassen, waren anwesend. Wir vermuten wohl mit Recht, dass auch Magister Hermann bei diesem Kapitel nicht fehlte, es sei denn, dass unbekannte Gründe, wie Krankheit oder Altersschwäche ihn an der Reise hinderten [369]). Eine ausserordentliche Gnade hatte Papst Klemens VI. den Kapitelsvätern gewährt. Er verlieh ihnen nämlich den Jubiläumsablass, wie er im Jahre zuvor in den Kirchen Roms gewonnen werden konnte. Auch finanziell fand das Kapitel die Unterstützung des Papstes, sowie die der Bischöfe von Basel und Strassburg. Auf diesem Kapitel wurde der bisherige Ordensgeneral, der auch als Theologe hochangesehene Thomas von Strassburg [370]), welcher unserem Magister wohl schon seit seiner Pariser Lehrzeit bekannt war, zum dritten Male in seinem Amt bestätigt [371]). Aus den Beschlüssen, die das Kapitel fasste, ersieht man vor allem den grossen Personalmangel, der sich überall im Orden infolge der ungeheuren Verluste während der vorausgegangenen Pestjahre empfindlich bemerkbar machte [372]). Wurde doch die Zahl der Todesopfer im Augustinerorden mit insgesamt 5084 angegeben [373]).

Sehr turbulent war für Hermanns Wohnort Würzburg das Jahr 1354. Zwischen den Bürgern der Stadt und Bischof Albert von Hohenlohe brach eine Fehde aus. Verschiedentlich kam es zu Uebergriffen der Bürgerschaft gegenüber der Geistlichkeit. Schon erschien der Fürstbischof mit seinen Kriegsleuten, unterstützt von den Streitkräften des Mainzer Erzbischofs, des Speyerer Bischofs, des Fuldaer

[369]) Hermann selbst berichtet im Vorwort zu seinem um 1350 veröffentlichten *Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae*, er sei dank der Fürbitte Mariens schon zum dritten Mal aus äusserster Lebensgefahr errettet worden: « ex multis — ? extreme mortis periculis (?) liberatus iam tercio ». — Ms. Kiel Bord. 48, fol. 62v. — Freilich wird nicht klar, ob es sich dabei wirklich um eine Lebensgefahr auf Grund von schwerer Krankheit handelte.

[370]) Zu seiner Persönlichkeit und theologischen Bedeutung vgl.: N. PAULUS, *Der Augustinergeneral Thomas von Strassburg*, Rixheim 1926; B. LINDNER, *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strassburg*, Münster 1930; J. L. SHANNON, *Good works and predestination according to Thomas of Strassburg O. E. S. A.*, Washington 1940; G. TUMMINELLO, *L'immacolata concezione di Maria e la scuola Agostiniana del secolo XIV*, Rom 1942, 1-28.

[371]) Diese Nachrichten über das Baseler Generalkapitel enthält die *Chronica* des MATHIAS VON NEUENBURG (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum* N. S. IV, S. 453).

[372]) Die Akten des Kapitels sind abgedruckt in *Anal. Aug.* 4 (1911/12) 276-78.

[373]) W. HÜMPFNER im Register zu: *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, 544.

Abtes und des Pfalzgrafen vor den Mauern der aufrührerischen Stadt, um sie mit Gewalt zum Gehorsam zu bringen. Da kam in letzter Stunde durch die Vermittlung Kaiser Karls IV. eine Aussöhnung zustande [374]).

Hermann hat diese schwere Zeiten der Pest und des Bürgerkrieges nur noch wenige Jahre überlebt. Am 3. Januar 1355 war der ihm innig befreundete Michael de Leone gestorben. Zwei Jahre später, im Frühjahr 1357, beschloss sein Mitbruder, der Ordensgeneral Thomas von Strassburg, auf einer Visitationsreise in Wien sein Leben [375]). Wenige Wochen danach starb Hermann selbst im Augustinerkloster zu Würzburg. Es war am 8. Juli 1357, dem Fest des Stadt- und Diözesanpatrons St. Kilian. Die Todeskrankheit oder Todesursache ist nicht überliefert [376]). Man bestattete seinen Leichnam im Chor der Klosterkirche neben dem Altar des hl. Sebastian [377]). Auf der Grabplatte liessen seine Mitbrüder die Inschrift einmeisseln : « Venerandus Frater Hermannus de Schildiz, Westphalus, Professor Theologiae, Ordinis Eremitarum Patris nostri Augustini, universalis in omnibus scientiis, expirauit anno 1357 in festo S. Kiliani » [378]).

1688 wurde der Chor dieser Kirche abgerissen, das Gotteshaus selbst barockisiert und völlig umgewendet, so dass der Hochaltar

[374]) Vgl. K. HEFFNER, *Leitfaden der fränkisch-wirzburgischen Geschichte*, Würzburg 1880, 47f. und L. FRIES, *Geschichte... der Bischöfe von Würzburg*, zuletzt gedruckt Würzburg 1924, 427-30.

[375]) N. PAULUS, *Der Augustinergeneral Thomas von Strassburg*, Rixheim 1926, 8.

[376]) Der Osnabrücker Augustiner Johannes Schiphower berichtet zwar am Ende des 15. Jahrhunderts, Hermann sei 1351 gestorben « in pestilencia illa magna, que in cronicis modernis nominatur prima, quia ante illam nulla sevior in alimania » (Berlin Ms. lat. 574, fol. 3va und mit gleichen Worten im *Chronicon Archicomitum Oldenburgensium*, ediert von H. MEIBOM in: *Scriptores Rerum Germanicarum* II, Helmstedt 1688, 121-191, S. 159). — Wie bei der Zeitangabe, so dürfte sich Schiphowers auch in der Mitteilung der Todeskrankheit geirrt haben. Vgl. dazu auch E. SECKEL, *Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 138 Anm. 20.

[377]) So nach einer Beschreibung der Epitaphien der alten Augustinerkirche zu Würzburg aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. — Standbuch Nr. 11 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner zu Würzburg, fol. 3v und 14r.

[378]) Standbuch Nr. 11 l. c. Statt « universalis in omnibus scientiis » las F. MILENSIUS (*Alphabetum de monachis et monasteriis Germaniae ac Sarmatiae citerioris O. E. S. A.*, Prag 1614, 43) offenbar unrichtig: « Venerabilis, in omnibus sanctus ». — In dieser Form ging die Grabschrift in spätere Druckwerke über. — Den vollen Wortlaut des Milensius siehe unten Anm. 413.

in Zukunft gegen Westen stand [379]). P. Onuphrius Schambach, unter dessen Priorat (1690/93) der Umbau sein Ende fand, hat im Protokollbuch des Klosters nachträglich vermerkt, was damals mit den Gräbern im oberen Chor geschah. Am 4. und 5. Februar 1688 wurden die Gräber geöffnet. Die Särge zweier Mitbrüder, die erst kürzlich beigesetzt worden waren, übertrug man in einen anderen Teil der Kirche [380]). Ob auch das Grab des Hermann von Schildesche geöffnet und die Gebeine an einem anderen Ort beigesetzt wurden, wie später P. Antonin Höhn mit Berufung auf das Protokollbuch des P. Onuphrius Schambach behauptete [381]), ist in diesen Notizen nicht gesagt. Ganz der Unterlage entbehrt auch die Behauptung des P. Höhn, Prior Schambach habe die Gebeine Hermanns bis zur Einweihung der Kirche aufbewahren und dann unter dem neuen Hochaltar beisetzen lassen. Schambach erwähnt lediglich, dass bei der Aushebung der Fundamente für den neuen Hochaltar ein Gewölbe freigelegt wurde, welches zur Aufnahme von Toten oder auch als sicherer Aufbewahrungsort für Wertsachen in Krieg und Feuersnot geeignet schien [382]).

Auch von dieser Barockkirche steht heute nichts mehr. Sie

[379]) Vgl. J. BAIER, *Geschichte des alten Augustinerklosters Würzburg*, Würzburg 1895, 24f.

[380]) « 4. et 5. februar: haben sie die gräber in dem obern chor eröfnet. R. P. Bacc. Jodocum molitorem priorem, und P. Evodium Rose (?) concionatorem transferirt in die underskirch ». — Protokollbuch des Augustinerklosters Würzburg, I. Teil, Standbuch Nr. 66 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner zu Würzburg, S. 23. — Irrtümlich deutet J. BAIER (*l. c.*) diesen Text so, als hätte die Uebertragung durch die beiden genannten Patres stattgefunden. Schon D. DUYNSTEE (*Der Augustinermönch Onuphrius Schambach, Archiv des Hist. Vereins für Ufr.* 44 (1902) 127-184, S. 146f) hat dieses Versehen richtiggestellt.

[381]) A. HÖHN, *Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae*, Würzburg 1744, 61.

[382]) « 20. 21. 22. Junius ist das fundament zum Choraltar gegraben worden und gefunden ein gewölbtes, welches entweder pro cadaveribus oder auch zu krig und feursnöhten pro pretiosis inibi recondendis kan gebraucht werden ». — Protokollbuch *l. c.* S. 38. — Nach den im Jahre 1900 bei Ausgrabungen im alten Augustinerkloster gemachten Funden scheinen aber tatsächlich damals auch noch weitere Uebertragungen von Toten stattgefunden zu haben (vgl. J. BAIER, *Ausgrabungen bei dem alten Augustinerkloster Würzburg im Jahre 1900*, Würzburg 1901). Dass freilich 1688 das Grab des Hermann von Schildesche geöffnet und seine Ueberreste in einen anderen Teil der Kirche übertragen wurden, haben auch diese Funde nicht ergeben. Ueberhaupt lassen auch sie keinen Rückschluss zu, wieviele Uebertragungen von Toten damals vorgenommen wurden.

wurde im Jahre 1824 als Verkehrshindernis beseitigt [383]). War vom Grab und von der Gedenktafel unseres Augustinermagisters allem Anschein nach schon 1688 nichts übrig geblieben, so hat man auch beim Abbruch der Kirche und bei Ausgrabungen an dieser Stelle im Jahre 1900 nichts mehr davon entdecken können [384]). Nach alten Stichen zu schliessen, muss Hermanns Grab, bzw. der obere Chor der Kirche dort gewesen sein, wo heute die Neubaustrasse in die Augustinerstrasse einmündet, und zwar etwa in der Mitte der heutigen Fahrstrasse [385]).

13. Persönlichkeit und Ruf der Heiligkeit

Ueber Persönlichkeit und Charakter unseres Augustiners besitzen wir leider nur ein einziges zeitgenössisches Urteil, das seines Mitbruders Jordan von Sachsen. Er gibt von ihm folgende Charakteristik : « Vir multae scientiae et bonae vitae magnique zeli ad Ordinem pro disciplina et iustitia » [386]). Trotz ihrer Kürze ist diese Beurteilung für uns von grossem Wert, zumal Jordan unseren Theologen gut gekannt haben muss. Denn Jorden war um 1325 gemeinsam mit ihm am Erfurter Generalstudium der Augustiner als Lektor tätig [387]), erlebte in den Jahren 1337-39 Hermanns Tätigkeit als Provinzial und war selbst spätestens 1346-51 Provinzial der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz [388]) und somit Hermanns höherer Oberer. Wertvoll ist Jordans kurze Charakteristik auch deshalb, weil sie nichts Formelhaftes und Schematisches an sich trägt, sondern zwei

[383]) J. Baier, *Geschichte des alten Augustinerklosters Würzburg*, Würzburg 1895, 31.

[384]) Vgl. vor allem A. Baier, *Ausgrabungen*. — Die damals geborgenen Ueberreste mehrerer angesehener Augustiner der alten Zeit, darunter die des Bartholomäus Arnoldi von Usingen, wurden auf Wunsch des Augustinerkonventes Würzburg in der Südwand der heutigen Augustinerkirche am Dominikanerplatz und zwar neben dem hintersten Beichtstuhl beigesetzt. Der Ort ist mit einem schönen Epitaph gekennzeichnet.

[385]) Vgl. dazu die interessante topographische Untersuchung von Dr. Franz Seberich über den früheren St. Georgsturm und die ehemalige St. Georgskapelle im *Archiv des Hist. Vereins für Ufr.* 79 (1956) 66-95.

[386]) *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, ediert von R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943, 240.

[387]) W. Hümpfner in: *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum* XIV.

[388]) *l. c.* XV.

ganz persönliche Charakterzüge unseres Magisters klar hervorhebt. seinen Eifer für die Ordenszucht und seinen Gerechtigkeitssinn.

Auch das Lebensbild, wie wir es gezeichnet haben, lässt manche charakterlichen Eigenschaften Hermanns erkennen. Zweifellos besass er in hohem Masse vertrauenswürdige Beständigkeit, praktische Klugheit, Energie und zähen Fleiss, — Wesensmerkmale, die ihn zu führenden Stellungen in Orden und Kirche befähigten. Dabei war er kein Mensch, der in der äusseren Beschäftigung oder in seinen wissenschaftlichen Interessen aufging. Vielmehr liebte er Stille und Innerlichkeit. wie sein starkes Interesse für die Fragen des aszetischen und mystischen Lebens klar zeigt.

Seine vielen Schriften religiösen und aszetischen Inhalts geben uns auch Einblicke in seine persönliche Frömmigkeit. Beherrschend standen in seinem religiösen Leben die zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens. Dem « Lobe und der Ehre der allerheiligsten Dreifaltigkeit » widmete er sein Handbuch für die Priester [389]). Auch nahm Christi Erlösungsopfer einen hervorragenden Platz in seiner persönlichen Frömmigkeit ein. Er pflegte wohl täglich das heilige Opfer darzubringen [390]) und besass eine innige Verehrung für die heilige Eucharistie [391]). Hermann war auch ein grosser Marienver-

[389]) ... speculum sacerdotum compilatum per ... Hermannum de Westfalia..., quod fecit ad laudem et honorem Sanctissimae Trinitatis. — Clm. 5596, fol. 60r; Sankt Gallen 940, fol. 292; Hohenfurt 97, fol. 94; Karlsruhe Aug. 72, fol. 43v; Wilhering 92, fol. 214 usw.

[390]) Gerade die Studenten und Professoren im Orden scheinen damals das hl. Opfer nicht täglich gefeiert zu haben, so dass die Pariser Klosterordnung aus der Mitte des 14. Jahrhunderts die Anordnung traf, die Studenten sollten wöchentlich wenigstens dreimal, die Magistri und Bachalare wenigstens einmal zelebrieren. — Vgl. *Mare Magnum* I, 2, ediert von E. Ypma in *Augustiniana* 6 (1956) 275-321, S. 282.

[391]) Davon zeugt sein *Tractatus contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces*, den er ausdrücklich « in honorem sancte crucis christi et pro devocione sacramenti in missa » verfasste. — Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 16r. — Die hl. Messe nennt er hier « *cotidiana* innovatio et rememoracio passionis et totius nostre redempcionis » (l. c. fol. 38r). — Ausdruck seiner innigen eucharistischen Frömmigkeit ist auch das *Breviloquium de expositione missae*, wo er am Schluss den Leser um sein Gebet bittet, « ut semper sit mihi hoc dulcissimum sacramentum suavitas et dulcedo anime mee, salus et sanctitas in omni temptacione, pax et gaudium in omni tribulacione, lumen et virtus in omni verbo et opere, solacium et tutela finalis in morte, ut quem nunc velatum accidentibus suscipimus, mereamur simul revelata tandem facie contemplari », — Universitätsbibliothek Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 10ra.

ehrer. Ihrer Fürsprache schrieb er es zu, dass er dreimal aus höchster Lebensgefahr errettet worden war. « Zur Ehre Christi und seiner seligen Mutter Maria » schrieb er deshalb seinen Traktat *De conceptione gloriosae virginis Mariae* [392]).

Menschlich sehr ansprechend wirkt die Dankbarkeit und Pietät, welche Hermann seinen verstorbenen Eltern erzeigte, wenn er sie wiederholt dem Gebet und Opfer seiner priesterlichen Leser empfahl [393]). Ferner beseelte ihn eine aufrichtige Liebe zur Mutter Kirche [394]), sowie eine tiefe Ueberzeugung von der Würde und Verantwortung des priesterlichen Dienstes. Dessen rechte Verwaltung durch die Priester der Kirche war ihm ein Herzensanliegen [395]). Hermanns eigene priesterliche Persönlichkeit trat bei seinem Verhalten gegenüber dem reuigen Hager lebendig in Erscheinung. Bei allem Eifer für Gerechtigkeit und Glaubensreinheit zeigte sich der General-

[392]) Ex multis... extreme mortis periculis liberatus iam tercio, licet peccator indignus, ad eius (sc. Mariae) laudem et precipue ad concepcionis et nativitatis eius festa solempnia inardescere deberem... per modum tractatus et intemerate inquisicionis quedam ad honorem ipsius christi et beate marie sue matris concepi. — Universitätsbibliothek Kiel Ms. Bord. 48, fol. 62v.

[393]) So am Schluss seines Prologs zum *Tractatus contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces*, Würzburg M. ch. q. 23, fol. 16r und Clm. 2956, fol. 148r. — Aehnlich in den Prologen zu seinem *Speculum manuale sacerdotum*; vgl. Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 32 rb.

[394]) Am Schluss seines *Tractatus contra haereticos negantes emunitatem et iurisdictionem sanctae ecclesiae* bringt er seine Liebe zur Kirche folgendermassen zum Ausdruck: « Opto semper astrictus et conformis inveniri sancte matri ecclesie... Ipsa... manet in radice sua, in vite sua, in caritate sua. Porte inferorum non vincent eam. In hac vite nos semper fructuosos esse palmites concedat ipse eius agricola, trinus et unus deus, qui est in seculorum secula benedictus. Amen ». — Paris nat. lat. 4232, fol. 174v; abgedruckt bei R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* II, Rom 1914, 153.

[395]) Gloriosus doctor Johannes Chrysostomus tertio libro de dignitate sacerdotali loquens de sacerdotibus dicit sic: Per ipsos Christum induimus, per ipsos filio dei coniungimur, per ipsos membra beati capitis efficimur. Unde patet, quod ex sacerdotali officio et sacramentali ministerio emanat salus Christianorum populorum... et quod ipsorum officium est summe gloriosum. Absit ergo carissimi a nobis, rem istam facere, ut inferamus crimen glorie nostre... Huius etiam est et alia causa, quia intentionis mee propositum precipue fuit, quomodo fieret in maxime necessariis sacramentis unum ita breve directorium sacerdotum, quod in una sola carta posset comprehendi et parietibus affigi in ecclesiis, ut sic omni sacerdoti ad tale directorium esset patulus facilisque recursus, ne quis debitum sui officii vel negligeret propter pigritiam vel se per imperitiam excusaret. — Prolog zum *Speculum manuale sacerdotum*, Universitätsbibliothek Würzburg Mp. mi. f. 6, fol. 32ra-b.

vikar nicht hart und unerbittlich. Auch hier mehr Seelsorger als Richter, bemühte er sich eifrig, sein schweres Amt mit Milde und pastoreller Klugheit zu verwalten und Liebe vor Recht ergehen zu lassen [396]).

Hermanns schriftstellerische Tätigkeit lässt noch manche andere Rückschlüsse auf seine Persönlichkeit zu. Mit guten Geistesgaben verband er ein sehr vielseitiges, geistiges Interesse und Aufgeschlossenheit für alle Fragen des kirchlichen und religiösen Lebens der Zeit. Auch wenn die denkerische Leistung seiner Werke unterschiedlich ist [397]), so besass er doch durchaus die geistige Kraft, sich mit den Problemen selbständig auseinander zu setzen. Beachtliche Selbständigkeit verrät es namentlich, wenn er sich im Gegensatz zu den Auffassungen aller früheren Theologen seines Ordens gleich Thomas von Strassburg entschieden für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens einsetzte [398]). Dabei wollte er aber in kluger Besonnenheit seine Ansicht niemand aufdrängen und hütete sich, die Gegenseite zu verketzern. Er schrieb vielmehr den Satz : « Da in dieser Materie schlagende Beweise nicht vorhanden sind, möge jeder erlaubter Weise für wahr halten, was nach seiner Ansicht Gottes Ehre und den Verdiensten der seligen Jungfrau am meisten angemessen ist » [399]). Auch sonst war Hermann auf seine

[396]) Vgl. dazu Hermanns « Prologus per excusationem et recommendationem magistri Conradi dicti Hager quasi vere penitentis » seines *Tractatus contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces*, Universitätsbibliothek Würzburg M. ch. q. 23, fol. 16v-18r.

[397]) Es finden sich darunter einige Schriften, die schon von Hermann selbst als blosse Kompilationen gekennzeichnet wurden, nämlich sein *Introductorium iuris*, sein *Breviloquium de expositione missae* und sein *Speculum manuale sacerdotum*. Bei den übrigen aber handelt es sich, wie wir in unserer Untersuchung seiner Schriften noch zeigen wollen, um Traktate, die eine wertvolle und selbständige Arbeitsleistung bedeuten. Wenn E. Seckel (*Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 141 und 145) Hermann als Verfasser populärer Literatur ohne selbständigen Wert oder gar als « sehr produktiven Büchermacher » bezeichnet, so ist dies eine ungehörige Verallgemeinerung, die Hermanns Schrifttum in keiner Weise gerecht wird. Der von E. Seckel gegen unseren Theologen ausgesprochene « Verdacht mangelnder wissenschaftlicher Originalität » erscheint umso weniger verständlich, als Seckel doch lediglich das *Introductorium iuris* gekannt, Hermanns sonstige Schriften aber überhaupt nicht eingesehen hat.

[398]) In seinem *Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae*.

[399]) Demum, quia in hac materia non cadunt demonstrationes, teneat quilibet licite, quod laudi divinae et meritis beatae virginis magis accomodum ac congruum esse credit. — Kiel Bord. 48, fol. 76v und Paris nat. lat. 2922, fol. 312r.

eigene Meinung nicht versessen [400]) und es ist nicht nur eine der herkömmlichen Bescheidenheitsformeln, wenn er im Prolog zu seinem Traktat *De conceptione gloriosae virginis Mariae* der Ueberzeugung Ausdruck gibt, dass sich an seiner Schrift noch manches Mangelhafte finde und deshalb ein gütiger Korrektor zu wünschen sei [401]). Ueberhaupt war Hermann frei von jeder Ueberschätzung seiner schriftstellerischen Leistung [402]). Beachtenswert ist schliesslich, wie er im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen, die ohne Zitation von einander abzuschreiben pflegten, mit einer oft peinlichen Gewissenhaftigkeit seine Quellen angibt [403]).

Aufs Ganze gesehen erscheint Hermann von Schildesche als echter Sohn seiner westfälischen Heimat. Er war lebensklug und nüchtern, begabt mit klarem Verstand und zähem Willen, strebsam und zielbewusst in der Verfolgung seiner Pläne und Aufgaben, dazu erfüllt von einer kernigen Gläubigkeit und Frömmigkeit.

Wegen der geschilderten charakterlichen Vorzüge und wohl noch mancher anderer, die bei der ungenügenden Quellenlage uns nicht ausdrücklich bezeugt sind, nennt Jordan von Sachsen unseren Magister einen « vir bonae vitae » [404]). Auch dieser Ausdruck hat in Jordans Mund nichts Phrasenhaftes an sich. Zur rechten Würdi-

[400]) Ebenfalls in seinem *Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae* findet sich folgende Notiz: « Quare ergo parentibus beate non creditur pie concessum, quod in generacione matris dei sine omni libidine generacionis actum a deo mandatum perficerent ? Istud tamen *non assero cum pertinencia* ». — Paris nat. lat. 2922, fol. 306r. — Auch bemerkt er im Prolog zu seinem *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*: « Unde protestor, quod quidquid in hac materie huius parte preter expressam sentenciam doctorum posuero, hoc magis facio tamquam veritatis huius avidus inquisitor quam temerarius diffinitor ». — Universitätsbibliothek Basel A. VII. 45, fol. 133v.

[401]) In quo opusculo, si quid boni sit, hoc utique emanat ex virginis meritis, quidquid defectus est, hoc estimo adscribendum impericie peccatoque scribentis, qui sine temeritate assercionis et pium lectorem et veridicum desidero correctorem. — Prolog zum *Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae*, Universitätsbibliothek Kiel Bord. 48, fol. 63r. — Eine ähnliche Wendung findet sich am Ende des Traktats, *l. c.* fol. 76v.

[402]) Zu Hermanns *Introductorium iuris* bemerkt E. SECKEL (*Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter* I, Tübingen 1898, 191): « Hermann hat seine Quellen ehrlich angegeben... Hermann ist... fern von jeder Selbstüberschätzung... von dem rein compilatorischen Charakter seiner Schriftstellerei durchdrungen ».

[403]) Vgl. SECKEL *l. c.* 157. — Aehnlich wie hier im *Introductorium iuris* gibt er auch für sein *Speculum manuale sacerdotum* und für sein *Breviloquium de expositione missae* die benützten Quellen genau an.

[404]) *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, New York 1943, 240.

gung dieser Worte muss man bedenken, dass Jordan sie von einem erst kürzlich verstorbenen Mitbruder seiner eigenen Ordensprovinz gebraucht, der überdies als ehemaliger Provinzial allen Mitbrüdern bestens bekannt war und — wie jeder Obere — in seiner Provinz nicht nur Freunde, sondern auch manche Gegner besessen haben mag. Gerade Jordan ist bei der Charakterisierung verstorbener Mitbrüder klug abwägend, in seinem Lobe zurückhaltend und zeigt keinerlei Vorliebe für phrasenhafte Beiworte [405]). So wird man in der Wendung « vir bonae vitae » eine rückhaltlose Anerkennung der vorbildlichen Lebensführung Hermanns als Christ, Priester und Ordensmann sehen müssen [406]).

Das nächste Zeugnis, das uns eine — freilich genauso kurze — Charakteristik der Persönlichkeit Hermanns gibt, liegt etwa 120 Jahre später. Es findet sich in der *Chronica Ordinis*, welche 1481 der Ordensgeneral des Augustinerordens Ambrosius von Cori herausgab. In seinem Verzeichnis der Ordenstheologen erwähnt er an 21. Stelle den « venerabilis ac devotissimus pater frater Hermanus de scildis, vir quidem et sanctimonia et scientia clarus » [407]). Ja, er hat seinen Namen auch in das gleichzeitig veröffentlichte Verzeichnis jener Seligen des Augustinerordens aufgenommen, die zwar von der Kirche noch nicht kanonisiert wurden, aber doch durch viele Wunder berühmt seien. An 27. Stelle nennt er den « beatus Hermannus de

[405]) Vgl. etwa seine Charakterisierung der übrigen theologischen Lehrer des Ordens (*l. c.* 233-40) oder sein Urteil über die von ihm sehr geschätzten Hartmut von Gotha (103 und 213f.), Heinrich von Friemar (92, 137, 204, 238 und sonst), Hermann von Halle (155 und 244) und Ludolph von Goslar (206).

[406]) Für Hermanns hervorragende charakterliche und sittliche Qualitäten spricht auch die Tatsache, dass er durch viele Jahre in der Würzburger Diözese das Amt des Grosspönitenziars bekleidete. Denn auch bei der Auswahl der bischöflichen Pönitenziare wird man selbstverständlich ganz ähnlich wie bei den apostolischen Pönitenziaren vor allem auf die entsprechende sittliche Eignung gesehen haben. — Vgl. T. Majic, *Die apostolischen Pönitentiare im 14. Jahrhundert*, *Röm. Quartalschrift* 50 (1955) 129-177, vor allem SS. 146 und 151.

[407]) Ambrosius de Cora (Choriolanus), *Defensorium ordinis Augustinianorum cum Cronica sacratissimi ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini*, Rom 1481 (Hain 5684), fol. 110r. — Auch hier ist es von Wichtigkeit festzustellen, dass Ambrosius mit derartigen schmückenden Beiworten ziemlich sparsam ist. Unter den 42 Theologen, die er aufführt, rühmt er nur acht wegen ihrer sanctimonia, nämlich ausser Hermann: Aegidius von Rom, Albert von Padua, Gregor von Rimini, Simon von Cascia, Alexander von Saxoferrato, Petrus de Rubeis von Siena und Anselmus von Montefiascone. Der Doppeltitel « venerabilis ac devotissimus » findet sich nur bei unserem Magister.

scilidis » [408]). Der Ordensgeneral bezeugt damit, dass Hermann hundert Jahre nach seinem Tod im Orden als eine Persönlichkeit galt, die heiligmässig gelebt hatte und im Ruf der Heiligkeit verstorben war.

Jordan von Sachsen und Ambrosius von Cori sind die Hauptquellen, aus denen Hermanns spätere Biographen bei ihrer Beurteilung seiner Persönlichkeit schöpfen. Aehnlich wie Ambrosius betont wenige Jahre später der italienische Augustiner Jakobus Philippus Bergomensis in seinem *Supplementum chronicarum* und um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Ordensgeneral und spätere Kardinal Hieronymus Seripando im Anhang zu den Ordenskonstitutionen von 1551 die « sanctimonia » unseres Magisters [409]). Anscheinend auf Jordan stützt sich die Angabe des Würzburger Schottenabtes und Humanisten Johannes Trithemius, Hermann habe sich durch seine Lebensführung und seine Gelehrsamkeit ausgezeichnet [410]). Ihm schliesst sich fast wörtlich der italienische Augustiner J. Pamphilus in seiner 1581 erschienenen *Chronica* des Augustinerordens an [411]). In der dreissig Jahre später verfassten *Anastasis Augustiniana* des Niederländers Gratianus wird die « magna in Deum pietas » Hermanns hervorgehoben [412]).

Einen neuen Abschnitt in der Hagiographie Hermanns von Schildesche leitet der italienische Augustiner Felix Milensius ein, der lange Jahre in Deutschland verbrachte und auch Hermanns Grab in der Würzburger Augustinerkirche besuchte. In seinem 1614 ge-

[408]) *l. c.* fol. 114r. — Ausserdem erwähnt er von deutschen Augustinern nur noch den « beatus Artuagus de Gotia » (Hartmutus de Gotha ?) und den « beatus Jordanus de Saxonia ».

[409]) « Hermanus de sildis, eiusdem ordinis sancti Augustini professor et insignis theologus et magno ingenio vir maioreque doctrina et sanctimonia ». — Jacobus Philippus Bergomensis, *Supplementum chronicarum*, Venedig 1492, fol. 212v. — « Magister frater Hermanus de Scildis, vir et scientia et sanctimonia clarus hoc tempore (sc. anno 1333) floruit ». — Hieronymus Seripando, *Commentarium rerum ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, in: *Constitutiones Ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini*, Rom 1551, XXXX. — S. LV findet sich nochmals Hermanns Name im « Elenchus Sanctorum et Beatorum nostri ordinis ».

[410]) ... non minus vita quam eruditione et scientia insignis. — J. Trithemius, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, Coloniae 1531, fol. 109v; ähnlich in den *Annales Hirsaugienses II*, gedruckt St. Gallen 1690, 187.

[411]) ... non minus vita quam eruditione et scientia clarus. — J. Pamphilus, *Chronica Ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini*, Rom 1581, fol. 48r.

[412]) ... magna in Deum pietate conspicuus. — Th. Gratianus, *Anastasis Augustiniana*, Antwerpen 1613, 94f.

druckten *Alphabetum* veröffentlichte er erstmals die Grabinschrift unseres Magisters, wobei er aber statt der Worte « universalis in omnibus scientiis » unrichtig las : « venerabilis, in omnibus sanctus » [413]). Die so missdeutete Inschrift wurde bis in die neueste Zeit immer wieder als Zeugnis für die Heiligkeit unseres Magisters beigezogen [414]), da ja ihr richtiger Wortlaut, der uns in einem Faszikel des Provinzarchivs der deutschen Augustiner zu Würzburg von einer Hand des 17. Jahrhunderts wenige Jahre nach Milensius aufgezeichnet wurde [415]), bis jetzt nicht bekannt war.

Der Augustiner Knippinga war es, der in seiner 1672 erschienenen *Ephemeris Sanctorum Ordinis Eremitarum S. Augustini* Hermann erstmals auch als « miraculis magnus » bezeichnet [416]). Ob er dabei an Wunder dachte, die Hermann zu Lebzeiten oder nach dem Tode gewirkt haben soll, und auf welche Quelle er sich dafür stützte, sagt er freilich nicht. Der Hinweis auf diese weiter nicht bezeugten und auch nicht näher bezeichneten Wunder kehrt bei den Hagiographen der Folgezeit oftmals wieder. Die ausführlichste Darstellung vom heiligmässigen Leben Hermanns schrieb im folgenden Jahrhundert der österreichische Augustiner Hörmonseder. Mit echt barockem Schwung und Ueberschwang malt er seine

[413]) ... his verbis in lapide sculptis: « Venerandus Frater Hermannus de Schuldicz Westphalus professor theologiae Ordinis Eremitarum Sancti Patris nostri Augustini vlis, in omnibus Sanctus, expirauit anno 1357 in festo Sancti Kiliani ». Quod scribitur ligatis, ut aiunt, literis « vlis » interpretor: venerabilis; nam quod supra positum est « venerandus », communis est titulus honoris, qui viro religioso praestari solet; quod vero subditur « venerabilis » epitheton est, datum congrue illi viro, ut tali viro; idque confirmant subiuncta verba descriptionis. Si vero pro « universalis » aut « utilis » complexam huiusmodi dictionem velimus accipere, ut scribae solent, errabimus certe ab omni apto sensu, non orgyis aut stadiis, sed parasanghis. Illud autem non obiter praetereundum, quod additur « in omnibus sanctus ». Tam exquisitae erat probitatis Hermannus, ut parum esset, si sanctus, nisi in omnibus sanctus diceretur. Sanctorum quidam in his, quidam in illis virtutibus singulariter excelluere, Hermannus in omnibus. — F. Milensius, *Alphabetum de monachis et monasteriis Germaniae ac Sarmatiae citerioris O. E. S. A.*, Prag 1614, 43.

[414]) So schon von F. Torelli, *Ristretto delle Vite degli Huomini e delle Donne Illustri in Santità... dell' Ordine Agostiniano*, Bologna 1647, 226.

[415]) Standbuch Nr. 11 des Provinzarchivs der deutschen Augustiner zu Würzburg, fol. 3v und 14r.

[416]) A. Knippinga, *Ephemeris Sanctorum Ordinis Eremitarum Sancti Augustini*, Antwerpen 1672, 52. — Er schliesst seine Ausführungen mit dem Distichon:

« Ingenio, scriptis, Hermannus praestitit omnes,
nec pietate minor, prodigiisque fuit ».

Tugenden aus. Er rühmt seine Demut, seinen Arbeitsfleiss, seinen Eifer im Kampf gegen die Sünde, seine Mässigkeit, seine Geduld im Leiden, seine Liebe zu Gott und den Mitmenschen und schliesslich sein gutes Beispiel [417]). Die späteren Geschichtsschreiber und Hagiographen des Ordens haben dem Charakterbild unseres Magisters keine neuen Züge mehr hinzugefügt [418]).

Wie schon bei Trithemius, so hat Hermanns heiligmässige Persönlichkeit auch in den folgenden Jahrhunderten nicht nur bei den Schriftstellern seines Ordens Beachtung gefunden. Ja, J. W. Zedlers *Universal-Lexicon* berichtet sogar, dass Hermann wegen seines heiligmässigen Lebens in den Katalog der Seligen aufgenommen wurde [419]). Genauer und richtiger ist die Angabe in H. Hurters *Nomenclator litterarius*, Hermann sei wegen des Glanzes seiner Tugenden von den Zeitgenossen und Nachfahren sehr gerühmt, von seinen Mitbrüdern aber als « beatus » bezeichnet worden [420]). So ist es nicht zu verwundern, dass Hermann von Schildesche mit dem Titel des Seligen auch in verschiedenen neueren Verzeichnissen der deutschen Heiligen genannt wird [421]).

P. DDr. Adolar Zumkeller, O. E. S. A.

Würzburg.

(*Schluss folgt*).

[417]) A. Hörmonseder, *Himmlische Eremiten-Schaar, Heiliges Augustiner-Jahr* II, Wien 1733, 20ff.

[418]) Vgl. vor allem: M. Arpe - A. Carl, *Augustinianisches* Tag-Buch II, München 1739, 33ff.; A. Höhn, *Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae*, Würzburg 1744, 60f.; F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt-Augsburg 1768, 813; J. Lanteri, *Postrema Saecula Sex Religionis Augustinianae* I, Tolentino 1858, 300f.; P. Keller, *Index Episcoporum O. E. S. A. Germanorum*, Münnerstadt 1876, 21; Cl. Hutter, *Scriptores Ordinis Eremitarum Sancti Augustini Germani...*, *Revista Agustiniana* 10 (1885) 359ff und 11 (1886) 143.

[419]) J. H. Zedler, *Universal-Lexicon* XXXIV, Leipzig-Halle 1742, 1543f.

[420]) H. Hurter, *Nomenclator litterarius* II, Innsbruck 1906, 662.

[421]) Vgl. Th. Briemle, *Unsere Heiligen*, Regensburg 1931; Derselbe, *Heilige Deutsche, Wiesbaden* 1934, und E. Thrasolt, *Das Martyrologium Germaniens*, Dülmen 1939, 239. — Auf diese Werke machte mich in liebenswürdiger Weise Herr Pfarrer Lutterberg von Bielefeld-Schildesche aufmerksam.

The Epitaph of Jacques Legrand

The microfilm of Ms 542 of the Bibliothèque de l'Arsenal, Paris, which contains seven [1]) of Legrand's smaller works, arrived too late to be used in preparing the short biography we published in the preceding issue of this magazine. Had it arrived in time, we would have added the *epitaphium* from fol. 81^{v} ; we would also have changed the date for Legrand's death from 1422/25 to 1414/5. Coville published this epitaph on p. 37 of his doctoral dissertation, but he made several emendations which changed the sense radically and induced us to disregard it. We re-edit, therefore, this interesting cenotaphic document and follow it with as literal a translation as the occasionally obscure text permits.

We call this a cenotaphic document because the inscription speaks of Legrand as a « son of this convent ». Also, Ms 542 belonged to the Parisian house of the Augustinian Order, not to that of Poitiers. The so-called epitaph was, therefore, not copied from an inscription on Legrand's tombstone in Poitiers but from some kind of memorial plaque hanging on the walls of the Parisian Grand Couvent. It is evident that this memorial was erected a considerable

[1]) In our enumeration of Legrand's works (*Augustiniana* VII, 1957, 320-326) his *Principium in Primum Librum Sententiarum* (Ms. 542, ff. 29r-35v) and the *Principium super Bibliam* (ff. 36r-40r) should have been numbered as separate treatises.

The Principium to the Sentences of the Lombard begins: « Utrum fons empyreus gurgitibus scaturiens entitatis cuiuslibet sit regula sufficiens. Er arguitur quod sic ». It concludes: « Et haec sit modica et exigua de quaestione collativa cum magistris meis, quibus quantum possum humiliter me commendo ».

The *Principium in Bibliam* begins: « Reverendi magistri et domini patresque praestantissimi. Nuper me viribus... (decernebam... duo peragere)

1° scil. sacram scripturam laudibus extollere

2° praesentibus singulis gratias impendere [Dominis].

It concludes: « Sed dicebam secundo quod dicti sonuerunt... beatissimi apostoli Simon et Judas ».

time after Legrand's death, for it describes his fame as « still resplendent in our times » (line 11). We assume that it was composed by an Augustinian who was impressed by the posthumous vogue of Legrand.

EPITAPHIUM FRATRIS JACOBI MAGNI, PARISIENSIS

in sacra pagina licentiati, auctoris huius voluminis et plurimorum aliorum, filii huius conventus, qui Pictavis sepultus, honorifice iacet ante altare maius.

1 In fluvium magnum crescentis fontis hic instar
2 Sub tellure iacet Jacobi corpus venerandi
3 In populos, clerum dicti cognomine Magni.
4 Magnus nempe fuit non tantum nomine functus
5 Parisios inter doctores ordinis huius.
6 Qui innumeras hausit studiis noctesque diesque
7 Aeternae referens condigna praemia laudis
8 Parisius, quae tibi nunc Pictavis hospita tanti [sunt],
9 Cui praefata dedit hunc parta licentia birri,
10 Sed mors ante tulit quam laurea vel potiretur.
11 Cuius vivit adhuc nostris sua fama superstes
12 Temporibus, quem nulla queat delere vetustas.
13 At quaecumque cupit eius delitescere scriptis
14 Posteritas, monumenta legat, sic grandia noscet.
15 Novorum, veterum interpres Jacobus loquiorum
16 Magnus doctorum tot scripsit quot quis eorum:
17 Carminis eloquiique modos sacrique viasque,
18 Et quae conveniunt multis communibus artes.
19 Quo duce iam veniunt Parnassi a vertice Musae.
20 Hinc eius animae dives pro munere honores
21 Vera Sophia ferat conculcans Tartara, Manes.
Amen.

Translation

« Epitaph for Friar Jacques Legrand of Paris, licentiate in Sacred Scripture, author of this and many other works, son of this convent, who lies buried in Poitiers, where he has the place of honor before the high altar ».

1 Faithful to his motto: « A rivulet growing into a GREAT river »
2 Lies here under the earth the body of Jacques, venerable
3 Among laity and clergy and called by the name LE GRAND.
4 GREAT he was and not merely so named, having labored
5 Among the Parisian Doctors of this Order [of St. Augustine]

6 He spent innumerable days and nights in his studies
7 Gaining rewards worthy of eternal praise
8 In Paris. These [rewards] grant you now a resting place of such excellence at Poitiers.
9 To Poitiers aforesaid Paris has entrusted him after he had obtained the licence for the birettum
10 But death took him away before he could (really) gain the laurea.
11 His fame is fully alive in our own days,
12 Him no hoary age can make obscure.
13 But should future ages forget the treasures hidden in his writings
14 Let them read his monumental works and they shall learn things that are GREAT.
15 An interpreter of the Old and New Testaments Jacques
16 The GREAT among the doctors wrote as many books as any of them.
17 [He wrote] modes and rules for poetry and sacred eloquence
18 And a manual of mnemonics useful for many subjects.
19 Under his guidance the Muses come from the height of the Parnassus.
20 Hence, may true Wisdom trampling under foot the infernal spirits
21 Bring to his soul honors divine and well deserved.
Amen.

The epitaph passes in review all the literary works of Legrand, especially those contained in Ms 542. The first line recalls the theme by which he identified his lecture on the Bible.

Ex quibus omnibus nostrum thema creditur clarum, quo dicebatur: Fons parvus crevit in fluvium MAGNUM [2]).

Verse 15 praises his biblical studies, verse 17 his Tract on Metrics and Sacred Eloquence, verse 18 his *Tractatus de arte memorandi* and « Vera Sophia » in verse 21 certainly alludes to his *Sophilogium*.

The epitaph includes important biographical data. Lines 9 and 10 state clearly that Legrand passed away after he got his licentiate but before his *laurea*. « Cui [oppido Pictavorum] praefata [civitas Parisiensis] dedit hunc [Legrand] partā licenciā birri [3]), sed mors

[2]) Ms. 542, fol. 39r. Father Damasus Trapp has again called attention to the importance of these themes or « heraldic allusions » for the identification of medieval authors », *Augustiniana* VI (1956) 269/72.

[3]) The word *birrus* really means a cloak to which a capooch was fastened. Our modern academic gown is still a reminder of it. But as a biretta goes with the

[eum] tulit, antequam vel laureā potiretur ». Coville read *non* instead of *mors*, thus leading us to disregard this important fact in our article. The heading of the epitaph gives the additional information that Legrand was buried before the high altar in the Augustinian church of Poitiers [4]), an honor usually reserved to founders or great benefactors.

With the exception of the burial place this accords with Denifle's Cartulary of the University of Paris, where we read: « Fr. Jacobus Grandis alias Magni, August., biblicus 1401, sententiarius 1404, scripsit super Genesim, obiit 1415 Parisiis » [5]). This Cartulary mentions him as *licentiatus* in theology at the Council of Faith held in Paris between December 1413 and January 1414, but does not know him as Master Regent. His death in 1414 or 1415 would explain this omission, and it would also account for the complete silence about Jacques after 1414. Death followed prolonged ill health, a source of worry to him for many years. In the foreword to his *Postilla super Genesim* he wrote of himself as « divinae supplicans imensitati, ut

academic gown to-day, so it was in Legrand's time. The ceremony of conferring the biretta is described in detail in Denifle's, *Chartularium* IV, no 2235 for the year 1424. It took place in the 'aula episcopi Parisiensis' after the 'noviter magistrandus' had held his Vesperiae the night before. He is, therefore, called 'Dominus vesperiatus'. The president of the meeting was a magister senior. A number of masters and baccalarii had to be present. At the beginning of the 'aula' the magister senior said: « Domine vesperiate, antequam biretum recipiatis, vos habetis aliquid iurare ».

Thereupon the noviter magistrandus swore an oath to uphold the peace and honor of the university. He then knelt down before the magister senior who gave him the biretta with the words:

« Ego in signum honoris et reverencie magistralis post licentiam vobis datam et concessam, auctoritate, qua fungor in hac parte, impono vobis biretum doctorale in sacra facultate theologie in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ». This was followed by the collation of the now full-fledged master.

[4]) Herbert II Berland founded the Augustinian house in Poitiers some time before 1345, when he chose its church for his last resting place. The house was destroyed in 1561 and its archives were lost. Consequently neither Legrand's tomb nor any documents concerning him are preserved here. In 1598 the Community of Bourges re-established the house. B. LEDAIN, *Notice sur l'ancien couvent des Augustins de Poitiers*, in *Bulletin de la Société des Antiquaires de Poitiers* 7 (1895) 179-189. Ledain overlooked the important documents in the collection of Dom Fonteneau, enumerated in *Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest* 4 (1839) 298 sqq.

[5]) DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis* IV (1897), no 1898, note 12.

meam suppleat fragilitatem exiguamque valetudinem augere dignetur » [6]). The *Postilla* was completed at the very latest in 1409, since it was dedicated to Michael Creney, Bishop of Auxerre, who died in that year. It seems beyond doubt that Legrand's death occurred in 1414 or 1415. When I put it a decade later I was following Coville's lead, but Coville was wrong.

While this epitaph and especially the Cartulary of Paris fix the time of Legrand's death, they give rise to confusion concerning his magisterium. They seem to contravene the document of 1412 in Rymer's *Foedera* IV, 14 where Jacques is called « in sacra pagina professor », while his companion on the legation to the English king, Peter de Versallis (Versailles) is given with pains-taking accuracy the title « in sacra pagina bachalarius formatus ». Between the bachalaureate and the magisterium an interval of five years of study and teaching was prescribed. Peter of Versailles became *sententiarius* in 1407 and was master by November 1413 [7]). Legrand should have become a licenciate in 1409/10 and master in 1410/11, which would accord perfectly with Rymer's document. It can not be argued that his promotion was delayed on account of the great number of students from the various provinces of the Order. This was true before the Great Schism, when the promotion of mendicants to the magisterium was limited to one representative of each mendicant order every second year. Competition was no longer so keen in Legrand's time, for all followers of the Roman Obedience had been forbidden to attend the University of Paris from the year 1391 on [8]). In attendance were only a few students from France and Spain. The difficulties of earlier times had been further mitigated by the establishment of theological faculties at the universities of Toulouse, Bologna, and Padua [9]). Legrand's political activity, on the other hand, might have been something of a bar to his promotion. In

[6]) We took this passage from Th. HERRERA, *Alphabetum Augustinianum* I (Madrid 1644) 429. Herrera may be mistaken when he presumes Legrand to be an old man from the words in the same foreword: « Et licet mea non possit interceptis laboribus sufficere aetas ». Just the opposite could be true: Legrand may feel that he is not old enough to undertake such a difficult task.

[7]) DENIFLE, *Chart.* IV, no. 1940, no 2003.

[8]) *Analecta Aug.* V, 99. See also my forthcoming article on the anti-generals during the Great Schism.

[9]) On the European continent the magisterium in theology could be obtained until 1347 only in Paris. In 1360 Pope Urban V, an alumnus of the university of

1411 he was excommunicated together with all the adherents of the Duke of Orleans, whose side he had chosen the previous year.

The question is further complicated by a recent discovery of A. Combes [10]). It had been taken for granted that Legrand's promotion to the licentiate took place in 1413, but with his customary attention to detail Combes found that Denifle had made one of his rare mistakes in his Chartulary by publishing a list of *licentiati* in theology for the year 1413, among them Legrand [11]). The list may be for 1403 or 1404 ; certainly it is not for 1413. And Legrand's name does not appear in the text but is added in the margin by a later hand. Denifle's source is Ms. 5657A of the National Library in Paris which bears the title *Registrum facultatis theologicae Parisiensis 1030-1694*. It is not a record of original entries but a 17th century compilation, as we were able to ascertain during a recent visit. It is not known when the data for Legrand were entered. Apparently this had not been done in 1664, when Father Archange Guin, O. E. S. A. composed his *Elenchus Doctorum Parisiensium Ordinis Er. S. Augustini*, now Ms. 5-H-29 of the Departmental Archives of Haute

Toulouse, gave this privilege also to his alma mater. The reputation of Paris, however, was so high that the Augustinians made little effort to obtain the doctorate in Toulouse. In 1365 the same Pope sent a sharp letter to the Order commanding its members to do so (*Analecta Aug.* V, 121/2, DENIFLE, *Chart.* III, 125). In 1366 Peter Dominic, provincial of Toulouse and Aquitaine, and Bernardus, a friar of Toulouse, are recorded as masters in theology and members of the faculty. The first known candidate of the Austins is Thomas de Reate in 1364 (M. FOURNIER, *Les statuts et privilèges des universités françaises*, Paris 1890, p. 611).

The Augustinians Hugolin of Orvieto and Bonaventura Badoer of Padua were among the nine founders of the theological faculty of Bologna, which received the papal privilege to grant the magisterium in 1362, but opened its doors only in 1364 (A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto*, Würzburg 1941, pp. 86).

On April 15, 1363 a theological faculty was also established at the university of Padua and Bonaventura Badoer was one of its first magistri. By delegation of the Pope he promoted his fellow-Augustinian Michael of Bologna on April 24, 1376. It is the first known promotion (G. BROTTO e G. ZONTA, *La facultà theologica dell'università di Padova* (*ib.* 1922) 253/4).

The university of Prague had been erected by Emperor Charles IV in 1347 and the Augustinian Nicolaus of Laun was at first the only magister who had the right to promote candidates to the magisterium (J. HEMMERLE, *Nicolaus von Laun*, in *Studien zur Geschichte der Karls Universität zu Prag*, ed. R. Schreiber. Freilassing, Salzburg 1954, p. 105).

[10]) *Augustiniana* VII (1957) 328 note 6.

[11]) DENIFLE, *Chart.* IV, no 1998.

Garonne at Marseille. Guin, who repeats all the other mistakes of the *Registrum*, does not mention the marginal note ; and on fol. 18^{r} he claims 1404 as the year in which Legrand obtained the magisterium !

There are many such lacunae in this part of the *Registrum*. For example, in his *Principium* to the Sentences Legrand mentions by name two fellow baccalarii: Gerardus de Luxemburg [12]) and Johannes de Castillione [13]). Neither is found in the text of the *Registrum*, nor is Peter of Versailles.

Of Legrand's academic career only one fact seems indisputable: he was still *licentiatus* when he took part in the Council of Faith held in Paris between December 1413 and January 1414. He is called Magister in this document, but with the addition « licentiatus in theologia ». Two explanations seem possible. He may have held the degree of Master of Arts ; in this case he must have attained the distinction before becoming an Augustinian, since members of the Order were not permitted to join the Arts Faculty. Or perhaps the title Magister was used more loosely in the 15th century than in the 13th and first half of the 14th century. We certainly should consider the possibility that a *licentiatus* was called *professor in sacra theologia*, though up to now there is no proof of this. If it could be proved then the Registrum, the Epitaph, and the date 1414 would accord with Rymer.

Could it be that there were two different persons bearing the name Jacques Legrand: one the political agent, the other a notable preacher and writer ? Such a speculation would not be supported by any sources known at the present time. There was, to be sure, an Augustinian contemporary and fellow student of Legrand who bore the similar Latin name, Jacobus de Liphodio Magno [14]). He was made licentiate in 1406 and appears as master three years later [15]),

[12]) Geraldus Canonici alias Doemherre de Luxemburg, Diocese Trier, was magister artium in 1395 and made licentiate in theology in the year 1409. DENIFLE, *Chart.* IV, no 1866. He is not enumerated in the otherwise excellent index.

[13]) John of Châtillon (Castillione), a priest of the diocese of Reims, was baccalareus in 1403 (DENIFLE, *Chart.* IV, p. 84). Denifle assumes that the marginal note in the *Registrum* is incorrect which calls him a member of the Franciscan Order. His doubt seems to be justified because Legrand never calls him frater, but only Dominus. He might, of course, have entered the Order later.

[14]) I could not locate the present French name. Is it Liffol-le-Grand, Vosges ?

[15]) DENIFLE, *Chart.* IV, no 1834, 1864, 2012.

but there is not the slightest indication that he was ever confused with Legrand. The Epitaph might be construed as offering a hint in favor of a two-persons theory, praising as it does Legrand's literary work without mentioning his « Tertullian gift of oratory » [16]) and political activity. But this can be more readily explained in another way. When the epitaph was written Jeanne d'Arc had given France political unity and a new national consciousness, and Legrand's political career would have impressed any true Frenchman as something better forgotten.

All this uncertainty might easily be resolved if the archives of the Grand Couvent in Paris had been preserved intact, but in the extant records Legrand's name is not mentioned even once. There seems to have been an overzealous effort to destroy all documents pertaining to the time of the Schism. Guin preserved but one item in his great cartulary of this house [17]). The archives of the Order in Rome are of no help ; exactly as we should expect, they contain no information about French brethren during this period.

Rev. Francis Roth, O. S. A.

New York, Augustinian Historical Institute.

[16]) « Tulliana pollens eloquentia » quoted in Denifle, *Chart.* IV, no 1948 from the Chronicle of the Religious of St. Denis.

[17]) Now Ms 5-H-10 of the Archives Départementales of Bouches-du-Rhone. It is a condensation of his much larger work in folio which he composed while prior of Paris. Only vol. II has been preserved. It carries the title *Livre II des contracts du grand couvent de Paris de l'Ordre des Frères Hermites de St-Augustin, commencé l'an 1654.* It is now in the Archives Nationales of Paris with the signature S*3640. The same Archives conserve also under number LL 1471 the *Répertoire historique instructif et méthodique des titres et papiers contenus dans les archives du grand couvent royal et collège généralissime des R. P. Ermites de l'Ordre de Saint-Augustin, au bout du Pont-Neuf à Paris par Mr Pierre-Claude Poussin, avocat 1746.* It comprehends over thousand pages, is beautifully written and by far the best cartulary of the Order which we have seen. In its introductory chapter the arrangement of the Parisian archives is described in detail.

Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium »

(*Suite*) *)

Après avoir pris cette vue d'ensemble, abordons le texte du *Sophilogium*. Une nouvelle surprise nous attend. Sur la foi d'A. Coville, nous nous préparions à affronter d'interminables développements : *verbosum et infinitum*. Courage superflu ! L'œuvre est de proportions modestes. Dans le manuscrit que je viens de citer, elle n'occupe pas tout à fait quatre cents colonnes. L'ampleur du sujet, à pareille époque, aurait rendu normale une étendue double ou triple. Relativement court, le texte est morcelé en chapitres dont la longueur moyenne, on vient de le voir, n'atteint pas deux colonnes et demie. La lecture en est facilitée d'autant. Le style lui-même n'a rien de diffus. Comment pourrait-il l'être ? Jacques Legrand n'a pas trompé son lecteur. Ce qu'il lui offre, ce sont bien des notes de lecture. Les notes sont abondantes et variées. Le fil qui les relie est discret. C'est à peine si, de temps en temps, une phrase un peu longue ou une exclamation rappellent l'orateur. En général, il ne s'agit que de rattacher entre elles des sentences significatives.

Il est donc vrai, comme le disait Coville, que cet ouvrage ne brille pas par des qualités proprement littéraires. Mais ses défauts, si défauts il y a, sont exactement le contraire de ceux que l'on y dénonçait. Concis, ramassé, trop souvent réduit au squelette de citations caractéristiques, il coupe court après avoir épuisé ses sources, moins soucieux d'élaboration personnelle que d'érudition. Mais puisque tel était son propos, pourquoi reprocher à l'auteur de s'y être tenu ? Son laconisme peut gêner l'interprète qui cherche à découvrir ses positions personnelles. Il ne doit pas le décourager. Si l'écrivain, trop souvent, se dérobe, le penseur se laisse deviner

*) *Augustiniana*, VII (1957), 327-348.

par la nature des thèmes traités, la structure de chaque chapitre, le choix des matériaux assemblés et l'élimination de ceux qu'il aurait dû, selon toutes vraisemblances, recueillir. Il va sans dire qu'on ne pourra porter un jugement définitif qu'après l'édition critique du *Sophilogium*. Mais point n'est besoin d'attendre un jour peut-être fort lointain pour avoir quelques idées justes sur Jacques Legrand et son œuvre. Il suffit de choisir un petit nombre de textes chargés de sens et d'en dégager l'esprit. Le mieux est sans doute de commencer par le commencement. Puisque Jacques Legrand veut nous faire aimer la sagesse, apprenons de lui la nature de cette sagesse, et voyons comment il s'y prend pour nous la faire aimer.

I, 1, 1

Qualiter sapientia facit felices et de amore sapientie

Dicit Aristotiles, decimo ethicorum, quod homo sapiens maxime est felix [49]), et Seneca ad Lucillum « beatam, inquit, vitam sapientia perfecta [50]) efficit », et sequitur : « Scio, inquit, neminem bene vivere sine sapientie studio » [51]). Unde veteres philosophi, acquisitis vite necessariis [52]), incipiebant philosophari, inquit Aristotiles in [53]) prohemio methaphisice [54]). Quo enim iure tam famosus Salomon habetur : nempe sapientie munere optinuit principatum et honorem, ipso dicente de sapientia : « preposui, inquit, illam regnis et sedibus », et sequitur : « infinitus [55]) thesaurus est hominibus » [56]) ; et Prouerbiorum 2° : « Melior est, inquit, acquisitio sapientie [57]) negotiatione auri et argenti : ipsa enim pretiosior est cunctis opibus » [58]).

Quid amplius ? Nam philosophi veteres ymaginem sapientie

[49]) felix est B. — ARISTOTE, *Ethic. nicom.*, X, 8, fin; éd. de Venise, 1550, fol. 76c, l. 6-10 : « ita quoque efficitur, ut sapiens maxime felix sit ».

[50]) -tam A.

[51]) J. Legrand intervertit l'ordre de sa source : SÉNÈQUE, *Epist.* XVI, 1, ed. O. HENSE, p. 43, l. 23-25 : « Liquere hoc tibi, Lucili, scio, neminem posse beate vivere, ne tolerabiliter quidem sine sapientiae studio et beatam vitam perfecta sapientia effici ».

[52]) n. v. B.

[53]) in *om.* B.

[54]) Cf. ARISTOTE, *Meta.*, I (981 b), éd. Cathala, p. 4 b : « Unde omnibus talibus rebus jam partis, quae non ad voluptatem, nec ad necessitatem scientiarum repertae sunt », et le commentaire de SAINT THOMAS D'AQUIN, n. 33, p. 12.

[55]) enim *add.* B.

[56]) III *Rois*, 12-13 + *Sagesse*, VII, 8, 14.

[57]) eius B.

[58]) operibus A. Cf. *Proverbes*, III, 14-15.

in foribus omnium templorum pingi faciebant ibique [59]) scribi solet [60]) : usus me genuit, peperit memoria [61]), sophiam me vocant greci, latini sapientiam. Ecce quam amabilis grecis et latinis fuit. Hii autem sapientiam non amant qui legibus ritis nutum preferunt corruptum, quod fecisse gentiles quosdam narrat Policratus, libro 4°, capitulo vj° [62]), qui tamen gentiles se iactabant fore amatores sapientie [63]).

Attendat igitur [64]) lector quod ille sapientiam amat qui vere conscientie [65]) opera confirmat. De tali loquens sapientia Salomon, Sapientie viij°, ait: « Hanc amaui et exquisiui a iuuentute mea et quesiui eam michi sponsam [66]) accipere » [67]), et ibidem, vij°: « Optaui et datus est michi sensus, inuocaui et venit in me spiritus sapientie » [68]). Quo enim pacto philosophi ita vocati sunt: nam philosophia sapientie amor est, quamobrem philosophus est nomen [69]) honoris. Unde Alpharabius [70]), libro suo de diuisione philosophie: « Philosophia est, inquit [71]), humanarum diuinarumque rerum cognitio cum studio bene viuendi » [72]). Hii ergo [73]) sapientes non sunt quo-

[59]) et ibi B.

[60]) solet] hoc scilicet B.

[61]) Cf. VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum doctrinale*, VII, 17, *De studio eius (scil. Principis), vel sapientia*, éd. Douai 1624, t. II, col. 569 A, d'après HELINAND, *Chroniques*, II, mais la source directe est celle qu'indique la note suivante.

[62]) *Policratus* est également attesté par A et B. Jacques Legrand ne se réfère pourtant pas à un auteur inconnu. Il cite JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, IV, 6, *P. L.*, t. 199, col. 526 B: « Unde et Philosophi veteres imaginem Sapientiae pro foribus omnium templorum pingi, et haec verba scribi debere censuerunt:

Usus me genuit, peperit Memoria,
Sophiam me vocant Graii, vos Sapientiam.

Et haec item: « Ego odi homines stultos, et ignava opera, et philosophicas sententias ». Et quidem eleganter illi ista finxerunt, licet veritatem ipsam plene non noverint ». Le deuxième vers ayant été omis par Vincent de Beauvais, on ne peut douter que J. Legrand recoure directement au *Polycraticus*.

[63]) s. f. a. B.

[64]) ergo B.

[65]) scientie B.

[66]) s. m. B.

[67]) *Sagesse*, VIII, 2.

[68]) *Sagesse*, VII, 7.

[69]) n. e. B.

[70]) Alpho- A.

[71]) i. e. B.

[72]) ALFARABI, *De divisione philosophiae*, c. 1, *de appetitu*, ms. B. N. lat. 14.700, fol. 297 c, propose deux définitions générales de la philosophie, mais J. Legrand en préfère une troisième, qui survient au fol. 298 a, et néglige celle qui la suit: « Describitur etiam sic: philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene viuendi coniuncta. Item philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum ».

[73]) igitur B.

rum studia patent criminosa. Nam ubi malitia, ibi aut [74]) non est aut vacat vera sapientia.

Rursus posco conspiciamus [75]) quod Alexander toti dominans orbi sapientiam sibi [76]) elegit amicam cuius ope potius quam viribus sublimatus est. Habuit enim Aristotelem in doctorem, narrante [77]) Agellio, libro noctium atticarum, unde pater Alexandri [78]), scilicet Philippus macedo, Alexandro nato Aristoteli misit talem epistolam scilicet : « Philippus Aristoteli salutem. Filium, inquit, genitum michi scito [79]), quapropter diis gratias reddere habeo, non quia natus est michi, sed quia tuis temporibus nasci ipsum [80]) contigit. Spero enim quod tua eruditione fiet dignus regno » [81]).

Insuper Alexander Nequam, libro de naturis rerum, refert qualiter Aristotiles occasione Alexandri logicam scripsit et sedulus naturarum inquisitor exsistit [82]). Ecce quam laudabile [83]) est [84]) principem amatorem sapientie fore, cuius occasione sapientes fiunt sapientiores et suo [85]) principatu [86]) fiunt [87]) stabiliores.

Adhuc inquiram [88]) qualiter [89]) pro [90]) studio Alexander [91]) exposuit vitam [92]). Narrat enim Alexander Nequam, ubi supra, quomodo

[74]) autem A.

[75]) consp. *om.* A.

[76]) sibi *om.* A.

[77]) narrantem A.

[78]) alexandei A.

[79]) sito A.

[80]) i. n. B.

[81]) AULU-GELLE, *Noctium attic.*, IX, 3, 3-5, éd. C. Hosius, Leipzig, 1903, p. 313, l. 7-8: « Philippus Aristoteli salutem dicit. Filium mihi genitum scito. Quod equidem dis habeo gratiam, non proinde quia natus est, quam pro eo, quod nasci contigit temporibus vitae tuae. Spero enim fore, ut eductus eruditusque a te dignus exsistat et nobis et rerum istarum susceptione ». Mais ici aussi, J. Legrand dérive peut-être directement de JEAN DE SALISBURY, *Polycr.*, IV, 6, *P. L.*, t. 199, col. 525 B-C: « In Atticis Noctibus legisse memini, quod cum Philippi Macedonis... ».

[82]) Cf. ALEXANDRI NECKAM, *De naturis rerum libri duo*, II, 21; éd. Thomas Wright (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores*, t. 34, London, 1863), pp. 141-142: « Aristotelis discipulum fuisse Macedonem certum est, cuius causa Logicam elaboravit ». Dans le texte latin, p. 1, on lit bien: « Magister Alexander *Nequam* ».

[83]) -bilem A.

[84]) est *om.* A.

[85]) suos B.

[86]) principatus B: per sapientiam *add.* B.

[87]) reddunt B.

[88]) -rens B.

[89]) quanto B.

[90]) *om.* B.

[91]) -dri A.

[92]) v. e. B.

Alexander in vase vitreo mare intrauit ut piscium naturas deprehenderet [93]). Ceterum Plinius [94]) : « Alexander, inquit, inflammatus cupidine cognoscendi animalium naturas Aristotili summo in omni doctrina multa [95]) milia hominum conuocauit itaque totius Asye atque Grecie animali venatu et aues aucupio [96]) recipi fecit quousque de qualibet specie aliquot [97]) haberet, ut nullius rei naturam ignoraret : cuius occasione Aristotiles fere quinquaginta volumina de animalibus scripsit » [98]).

Rursus Seneca, epistola 93 [99]) : « Alexander, inquit, geometriam studuit, et cum sciuisset quod terra modica [100]) erat, tunc ait quod Alexander magnus vocari non debebat, eo quod pugillo terre dominabatur, ita quod [101]) geometrie studio sui dominii quantitatem agnouit » [102]).

Hiis ergo [103]) narrationibus concluditur quod qui fama et honore [104]) cupit [105]) dotari, sollicite [106]) debet sapientiam venari [107]).

[93]) Cf. A. Neckam, o. c., II, 21, p. 142: « Tam sedulus autem naturarum indagator extitit Macedo, ut in vase vitreo naturas et consuetudines piscium deprehenderet. Gallum etiam secum habuit, ut super diluculo per gallicinium certificaretur. In vase dicto didicit Alexander quonammodo insidiae clandestinae praeparandae sint contra hostes in re militari, dum exercitum piscium contra alios insurgere inspexit. Pro dolor! naturas piscium scripto non commendavit ».

[94]) plurimus A: alias amplius *m. s. corr.* A^2.

[95]) .7. B.

[96]) ancipio A.

[97]) aliquos A.

[98]) Cf. C. Plini Secundi, *Natur. hist.*, VIII, 16, 44; éd. C. Mayhoff, t. II, 1909, p. 92, l. 10-19: « Aristoteles diversa tradit, vir quidem in his magna secuturus ex parte praefandum reor. Alexandro Magno rege inflammato cupidine animalium naturas noscendi delegataque hac commentatione Aristoteli, summo in omni doctrina viro, aliquot milia hominum in totius Asiae Graeciaeque tractu parere iussa, omnium quos venatus, aucupia piscatusque alebant quibusque vivaria, armenta, alvaria, piscinae, aviaria in cura erant, ne quid usquam genitum ignoraretur ab eo. Quos percunctando quinquaginta ferme volumina illa praeclara de animalibus condidit ».

[99]) 93 *om.* A: nonaginta tercia *m. d. add.* A^3.

[100]) tanta B.

[101]) que B.

[102]) Sénèque, *Epist.* 91, 17, p. 388, l. 4-8: « Alexander Macedonum rex discere geometriam coeperat, infelix, sciturus, quam pusilla terra esset, ex qua minimum occupaverat, ita dico: infelix ob hoc, quod intellegere debebat falsum se gerere cognomen. Quis enim esse magnus in pusillo potest ? ».

[103]) igitur B.

[104]) nomine B.

[105]) ditari vel *add.* A.

[106]) que *add.* A.

[107]) Ms. B. N. lat. 3.235, fol. 2 a-b.

Dès cette introduction, quelques traits se révèlent dont il est assez clair qu'ils seront caractéristiques de l'œuvre tout entière. La méthode, d'abord. Jacques Legrand n'entend procéder ni en théologien ni en professeur. Au lieu de déduire ou d'enseigner, il consulte. Tout comme feraient les hommes du monde auxquels il s'adresse, il interroge les experts. Il recueille leurs réponses. De là vient qu'il s'abstienne de poser au principe de son œuvre une définition personnelle de la sagesse. Il compte qu'elle se dégagera de l'ensemble des opinions rapportées. Capital, dès lors, est le choix des experts. Or, dès ce premier chapitre, on voit de quel côté nous allons être entraînés. Ce que l'on ne voit pas du premier coup d'œil, mais ce que l'on peut aussi découvrir dès ce premier chapitre et ce qui ne manque pas non plus d'importance, c'est qu'au dessous des sources avouées, court une nappe secrète d'où certaines jaillissent directement et à laquelle il faudra toujours penser : Vincent de Beauvais.

Pour définir la sagesse et inspirer le désir de l'acquérir, un ermite de Saint-Augustin aurait pu, sans soulever d'objections, s'adresser de préférence à son père. Jacques Legrand ne l'a pas fait. On dira peut-être qu'il ne pouvait pas le faire, puisque — sa préface nous en a prévenus — il ne voulait citer que les poètes. Mais la raison est sans force, car, en réalité, son propos était beaucoup plus vaste. Le nom des auteurs que nous voyons cités en cette introduction suffit à le prouver. Aucun poète n'y paraît encore. Puisque nous rencontrons Aristote et Sénèque, ne pourrions-nous y rencontrer aussi Augustin ? Le fait est que Jacques Legrand n'a pas voulu cette rencontre. En revanche, il a voulu, dès ses premières lignes, mettre son lecteur en contact avec Aristote, Sénèque, les Philosophes, Alfarabi, Pline, Aulu-Gelle. S'il allègue l'Ecriture, s'il met en relief Salomon comme sage, il lui adjoint aussitôt Alexandre le Grand. Le parallèle n'est pas appuyé, mais s'il était, ne pencherait-il pas en faveur d'Alexandre ? Les leçons d'Aristote auraient-elles plus de poids que celles de l'Esprit-Saint ?

Peut-être, si la sagesse dont veut traiter le *Sophilogium* se confond avec la science. Il est de fait que la notion sur laquelle s'ouvre ce livre reste ambiguë. Dès qu'on cherche à la préciser, elle paraît se réduire à une notion philosophique bien plutôt que coïncider avec une notion proprement chrétienne. N'allons pas réduire, nous, les leçons du *Sophilogium* à celles que peut donner ou suggérer son premier chapitre. Mais enfin, c'est ce premier chapitre qui veut montrer le but et ouvrir la voie. Or, tel qu'il nous le montre, le but

est à la fois la sagesse de Salomon et celle d'Alexandre : est-ce la sagesse du Fils de l'homme ? Quant à la voie, c'est moins l'Ecriture qui semble la tracer que l'accord d'Aristote, de Sénèque et d'Alfarabi. Dès cette mise en route, tout se passe comme s'il s'agissait moins d'ouvrir son âme à l'infusion d'une sagesse divine que de s'appliquer à la conquête de toutes les sciences.

Empressons-nous toutefois d'ajouter que, si elle est cela, cette sagesse n'est certainement pas rien que cela. De toute nécessité, elle inclut un élément moral. Le choix de la définition empruntée à Alfarabi est, à cet égard, décisif. Son accord parfait avec le contexte empêche de préférer au *conscientie* du ms. A le *scientie* de B. Mais de quelle morale, au juste, s'agit-il ?

C'est à peine si nous avons commencé à lire le *Sophilogium*, et nous ne pouvons nous empêcher de nous apercevoir que le problème qu'il soulève n'a été posé ni avec assez d'objectivité ni avec assez de vigueur. Ne voulant pas laisser sa sévérité nuire à son esprit de justice, Coville reconnaissait que Jacques Legrand fait preuve d'une estime sincère pour la sagesse païenne. Il allait jusqu'à constater que le religieux reproche souvent aux chrétiens de se montrer inférieurs aux requêtes de l'idéal antique. C'était beaucoup. C'était trop peu, pourtant, car il nous présentait ce recours aux penseurs de la Grèce et de Rome comme inspiré par l'unique désir de renforcer par leurs témoignages les textes de l'Ecriture et des Pères [108]). Ce n'est pas ainsi que les choses se présentent. On ne peut aborder le *Sophilogium* sans être contraint de s'en rendre compte. A la différence des théologiens auxquels pensait Coville, Jacques Legrand ne paraît pas désireux de mettre au service d'une autorité souveraine des alliés subalternes dont elle pourrait se passer. S'il propose une définition de la sagesse, ce n'est pas à l'Ecriture ou aux Pères qu'il la demande, mais à Alfarabi. S'il apprécie la sagesse d'Alexandre, rien ne donne à penser que ce serait pour la raison qu'il y verrait un faible reflet de celle de Salomon. Tout suggèrerait le contraire. L'Ecriture est-elle pour lui l'autorité suprême ?

[108]) Cf. A. Coville, *o. c.*, p. 86: « Jacobum veterum et opera cognovisse et sententias magni fecisse manifestum est. Nullas fere locus, ubi Aristotelis, Senecae, Ovidii, Tullii, plurimorumque aliorum testimonia ad fulcienda Scripturae sanctorumque Patrum verba non adhibeat... Nec antiquorum solum sententias assidue colligebat, sed mores sapientiamque magnopere extollebat. Multis enim locis paganos vel Gentiles cum christianis confert, et suis aequalibus exprobat, quod ab antiqua virtute deflexerint ».

Nous l'ignorons. En revanche, nous voyons clairement qu'Aristote et Sénèque lui paraissent doués, sinon d'une même autorité, du moins d'une valeur humaine qui ne semble pas moindre. Bref, d'entrée de jeu, ce que nous croyons découvrir chez le moine, c'est exactement l'état d'âme que l'on décrivait comme distinctif de l'humaniste.

En nous apprenant comment les anciens ont aimé la sagesse, le deuxième chapitre va-t-il nous convaincre de précipitation et d'erreur ?

I, 1, 2

Quomodo veteres sapientiam amauerunt

Ulixes, ut tradit Ouidius, libro 9° Metha[os], contra Herculem milite gloriam optinuit cum sapiens esset, ille autem fortissimus leonisque depressor [109]), et [110]) merito [111]), nam illustriorem reddit sapientia virum quam corporis vires. Unde Appullius, libro de Deo Socratis : « Si laudas, inquit, virum quia diues, hoc fortune debetur ; si quia fortis, egritudine fatigabitur ; si quia nobilis, non ipsum sed parentes eius laudas ; si quia pulcher, pulchritudo in senectute abiet ; sed si laudas virum quia sapiens et quantumlibet bonis moribus ornatus, tunc ipsum virum laudas, quia hoc non est etate caducum casuue [112]) pendulum nec [113]) a genitoribus hereditarium ». Hec in effectu Appullius [114]).

Ceterum veterum studia commemoremus. Narratur enim in pro-

[109]) Cette référence à Ovide est un luxe auquel rien ne répond dans le texte des *Métamorphoses*, ni IX, 239-272, ni XIII, 55-398, ni ailleurs.

[110]) *om.* B.

[111]) *om.* B.

[112]) casu B.

[113]) ac A.

[114]) Cf. APULEI, *de Deo Socratis*, XXIII, 174 - XXIV, 176, éd. Paul Thomas, Leipzig, 1908, p. 34, l. 3 - p. 35, l. 3 : « In hominibus contemplandis, noli illa aliena aestimare, sed ipsum hominem penitus considera, ipsum ut meum Socratem pauperem specta. aliena autem voco, quae parentes pepererunt et quae fortuna largita est. quorum nihil laudibus Socratis mei admisceo, nullam generositatem, nullam prosapiam, nullos longos natales, nullas invidiosas divitias. haec enim cuncta, ut dico, aliena sunt. sate prothaonio gloria est, qui talis fuit, ut eius nepotem non puderet. igitur omnia similiter aliena numeres licebit. ' generosus est ' : parentes laudas : ' dives est ' : non credo fortunae. nec magis ista adnumero : ' validus est ' : aegritudine fatigabitur. ' pernix est ' : stabit in senectute. ' formonsus est ' : expecta paulisper et non erit. ' at enim bonis artibus doctus et adprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus ' : tandem aliquando ipsum virum laudas. Hoc enim nec a patre hereditarium est nec a casu

logo hystorie tripertite qualiter Theodosius in armis per diem exercitabatur [115]) et [116]) nocte [117]) sollicite libros [118]) intuebatur ; quapropter maximus fuisse naturalis ex dictis Zozomei [119]) colligitur [120]). Unde Boetius, libro primo [121]) de Consolatione, capitulo iiij°, narrat Platonem dixisse quod res publica felix [122]) esse inciperet si [123]) studio [124]) sapientie [125]) regeretur [126]) vel si eius rectores sapientie studere [127]) contigisset [128]) ; ideo ponit Valerius, libro vij°, capitulo primo [129]), idemque Socratem dixisse narrat Pollicratus [130]), libro iiij°, capitulo vj° [131]), qui tamen Socrates ab Apoline sapientissimus vocatus est [132]).

pendulum nec a suffragio anniculum nec a corpore caducum nec ab aetate mutabile. haec omnia meus Socrates habuit et ideo cetera habere contempnit. Quin igitur et tu ad studium sapientiae accingeris vel properas saltem, ut nihil alienum in laudibus tuis audias ». L'œuvre s'achève, p. 34, par l'éloge de la sagesse d'Ulysse.

[115]) exci- A.

[116]) in *add.* B.

[117]) noctibus B.

[118]) l. s. B.

[119]) Zoz.] que A: *in* zozimi *m. d. corr.* A^2; il s'agit de Sozomène.

[120]) Cf. M. Aurelii Cassiodori, *Historia tripertita*, I, 1; *P. L.*, t. 69, col. 882 C-D, ex *Oratione allocutoria Sozomeni ad Theodosium imperatorem*: « Aiunt etenim te per diem quidem exerceri armis et corpore, subjectorumque negotia disceptare, judicare simul et agere, modo seorsum, modo communiter, quae sunt agenda considerare; noctibus divinis libris incumbere... Per multam vero doctrinam audio te etiam lapidum scire naturas potestatesque radicum, effectusque curarum non minus Salomone David filio; magis autem potior virtutibus ».

[121]) p. l. B.

[122]) esset et *add.* A.

[123]) eam *add.* B.

[124]) studiosi B.

[125]) sapientia B.

[126]) regerent B.

[127]) studuisse *vid.* B.

[128]) Cf. Vincent de Beauvais, *Spec. doctr.*, VII, 15, col. 567 B: « Boetius Platonem dixisse refert: Beatas fore respublicas, si aut eas sapientes regerent, aut earum rectores sapientiae studerent ». Mais J. Legrand a dû lire Boèce, *de Consol. phil.*, I, pr. 4 (*P. L.*, t. 63, col. 615-616): « tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti, beatas fore respublicas, si eas vel studiosi sapientiae regerent, vel earum rectores studere sapientiae *contigisset* ». Je souligne le mot qui prouve cette relation directe..., à moins qu'il n'ait lu que le *Polycraticus*, cf. *infra*, note 131.

[129]) Cf. Valère-Maxime, *Factorum et dictorum mirab.*, VII, 2, ext. 1, éd. C. Kempf, Leipzig, 1888, p. 326, l. 10: « Socrates, humanae sapientiae quasi quoddam terrestre oraculum... ». Mais rien de tel.

[130]) Poli- B.

[131]) Jean de Salisbury, *Polycraticus*, IV, 6 (col. 525 D): « Socrates Apollinis oraculo sapientissimus judicatus est...: tunc demum respublicas fore beatas asseruit, si eas philosophi regerent, aut rectores earum studere sapientiae contigisset ».

[132]) fuit B.

Quid amplius ? Numquid Abraham qui fuit pater multarum gentium [133]) peritus fuit in omni sapientia Egiptiorum, Act. vij [134]) ; numquid Dauid habuit sapientiam [135]) sicut angelus Dei, 2° Regum, xiiij [136]) ; numquid Salomon petiuit sapientiam ad regendum populum suum [137]) et optinuit, tertii Regum, iij [138]) ? Nam regale opus est sapere et iudicare [139]), ut ait Tullius, libro primo de diuinationibus [140]). Unde Eccli. x : « Iudex sapiens iudicabit populum suum » [141]). Rursus et alios legimus principes [142]) sapientie studium dilexisse. Nero enim quamquam crudelis esset, elegit tamen Senecam sapientem in doctorem, qui de clementia librum eius occasione scripsit [143]). Numquid Traianus [144]) habuit Plutarcum cuius occasione factus est liber de instructione Traiani [145]), ut patet ex epistola quam sibi scripsit, in [146]) qua [147]) Traianus [148]) plus laudabat sapientiam Plutarci [149]) quam suam fortunam vel potentiam [150]) ? Ceterum de Iulio Cesare legimus quod [151]) studiosissimus exstitit cursumque [152]) solis inuesti-

[133]) Cf. *Genèse*, XVII, 4: « erisque pater multarum gentium », et *Romains*, IV, 17.

[134]) J. Legrand est ici victime d'une confusion. Dans le discours d'Etienne qu'il cite, il ne s'agit pas d'Abraham, mais de Moïse, *Act. apost.*, VII, 22: « et eruditus est Moyses omni sapientia Aegyptiorum ». Mais le responsable de cette méprise est peut-être A. NECKAM, *De nat. rerum*, II, 174, p. 308: « Abraham igitur patriarcha in Aegypto docuit quadruvium, et sub tanto doctore multi mathematicis invigilantes disciplinis in nobiles evaserunt philosophos ».

[135]) s. h. B.

[136]) II *Rois*, XIV, 17.

[137]) *om.* B.

[138]) III *Rois*, III, 6-12.

[139]) diiudicare B.

[140]) Cf. CICÉRON, *de Divin.*, I, 40, 89: « Omnino apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant; ut enim sapere, sic divinare regale ducebant ».

[141]) *Ecclésiastique*, X, 1.

[142]) p. 1. B.

[143]) Cf. L. A. SENECAE, *ad Neronem Caesarem de Clementia*, éd. C. Hosius, Leipzig, 1900, pp. 217-259.

[144]) troianus A.

[145]) troiani A: alias de destructione troye *m. s. add.* A^2.

[146]) inde B.

[147]) *om.* B.

[148]) troianus A.

[149]) A *paraît biffer ce mot après l'avoir écrit*: -chi B.

[150]) Cf. JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, V, 1 (*P. L.*, t. 199, col. 539 B-D): « Epistola Plutarchi instruentis Trajanum »; et V, 2 (col. 540 A): « Sequuntur ejusdem politicae constitutionis capitula, in libello qui inscribitur *Institutio Trajani* ».

[151]) sapientissimus et *add.* B.

[152]) cursusque A.

gans, dies per [153]) horas atque [154]) momenta diuisit, bisextum inuenit multosque libellos scripsit, ut patet libro de vita Cesaris, parte prima [155]) ; de cuius doctrina, Solinus, libro primo, capitulo primo : « Doctrina, inquit, Iulii recta ratione fundata est » [156]) ; et eodem [157]) libro, parum ante finem : « Cesare [158]), inquit, nullus celerius [159]) scripsit, nullus velocius legit, unde quatuor epistolas simul dictasse perhibetur » [160]).

Hiis ergo principatus debebatur, quia sapientiam dilexerunt per quam « reges regnant » et « principes imperant » [161]). Unde Seneca ad Lucillum, epistola xliiij [162]) : « In illo, inquit, seculo quod aureum vocabatur, sapientes regnabant que utilia suadebant et inutilia dissuadebant, cauebant pericula [163]), augebant beneficia [164]). Dos ergo principum sapientia est. Unde narratur in ecclesiastica hystoria. capitulo 5^to^, qualiter Ptholomeus sapientiam dilexit non solum humanam sed diuinam, unde septuaginta interpretes conuocauit ut notitiam diuine legis haberet et sapientibus sui regni [165]) communicaret [166]). Idem tangit Augustinus [167]), de Ciuitate Dei, capitulo

[153]) *om.* A.

[154]) et B.

[155]) Cf. A. NECKAM, *De nat. rerum*, II, 21, p. 141 : « Julius Caesar in cursu astrorum peritissimus fuit, unde et, errores antiquorum corrigens, compotum certissima tradidit eruditione ». Je ne sais encore à quelle vie de César se réfère ici J. Legrand. Il n'y a rien de tel dans SUÉTONE, *De vita Caesarum*, I, éd. C. L. ROTH, Leipzig, 1886, pp. 3-37, si ce n'est, pp. 24-25, la liste des livres.

[156]) Je n'ai rien trouvé de tel dans les éditions ou manuscrits de Solinus qui m'ont été accessibles.

[157]) modo *add.* A.

[158]) celare *vid.* A.

[159]) celarius A.

[160]) Sur ce point, je ne connais que le témoignage de Hirtius, dans SUÉTONE, *o. c.*, I, 56, 35, p. 24 : « nos etiam, quam facile atque celeriter eos prescripserit, scimus ».

[161]) *Proverbes*, VIII, 15, 16.

[162]) 94^a^ B.

[163]) et *add.* B.

[164]) SÉNÈQUE, *Epist.* 90, 5, p. 368, l. 21 - p. 369, l. 2 : « Illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. hi continebant manus et infirmiorem a validioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. horum prudentia ne quid deesset suis providebat, fortitudo pericula arcebat, beneficentia augebat ornabatque subiectos ».

[165]) r. s. B.

[166]) Cf. JEAN DE SALISBURY, *Polycr.*, IV, 6 (col. 525 A-B) : « Ptolomaeus ad cumulum beatitudinis, nonne sibi aliquid deesse credidit donec accitis septuaginta Interpretibus licet Gentilis esset, legem Domini Graecis communicavit ? » Je ne sais à quelle « Histoire ecclésiastique » J. Legrand prétend ici se reporter, car je ne pense pas qu'il ait lu EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 32, *P. G.*, t. 20, c. 727 C.

[167]) Aug.] 8 *add.* B.

xl [168]). Rursus de Karolo magno legimus quod studiosissimus fuit et in libris Augustini precipue legit, Alquinumque doctorem elegit a quo dialeticam, rethoricam [169]) astrologiamque [170]) didicit [171]).

Vir igitur illustris fieri cupiens, si doctus non est, doctorem habeat ut sapiens fiat. Nam [172]) Dauid secum habebat Nathan prophetam et Sadoch sacerdotem ut sapientum consilio non egeret [173]).

Hiis ergo narrationibus [174]) concluditur [175]) clare [176]) quod sapientia studiose querenda est ut honoris nomen adipisci possit, quod optinuerunt hii qui sapientiam dilexerunt cuius amor artes [177]) scientiasque [178]) singulas ministrauit. Quis enim dedit Moysi ut literas inueniret ? Unde habuit Gorgias rethoricam, Apolo medicinam, Pittagoras arismeticam [179]), Abraham astronomiam, Iubal musicam [180]), froneus [181]) Solon [182]) aut Ligurgus [183]) leges ? Hii enim hec omnia inuenerunt eo quod [184]) sapientie studio adheserunt [185]).

Ulysse, Ovide, Hercule, Apulée, Valère-Maxime, Cicéron, Trajan, Plutarque, César, Sénèque... Où sommes-nous ? Dans la cellule d'un ermite de Saint-Augustin ou à la chancellerie royale ? Est-ce Jacques Legrand qui écrit, ou Jean de Montreuil ? C'est Jacques Legrand, mais nous commençons, me semble-t-il, à comprendre comment le moine a séduit l'humaniste, et pourquoi le secrétaire du roi brûlait de profiter de ses leçons.

Il faut donc aimer la sagesse, puisque les anciens, ces anciens

[168]) Cf. SAINT AUGUSTIN, *de Civitate Dei*, VIII, 11 ; *P. L.*, t. 41, c. 235.

[169]) et *add.* B.

[170]) astrologiam B.

[171]) Cf. VINCENT DE BEAUVAIS, *Spec. historiale*, XXIV, 2; t. IV, pp. 962-963: « ... Delectabatur etiam libris S. Augustini, praecipueque his qui de civitate Dei praetitulati sunt ».

[172]) Num A.

[173]) Cf. II *Rois*, VII, 1 ; VIII, 17.

[174]) rationibus A.

[175]) colligitur B.

[176]) clare col. B.

[177]) artis A.

[178]) prescientiasque A.

[179]) iulo geometriam *add.* B.

[180]) Cf. *Genèse*, IV, 21 : « Jubal, ipse fuit pater canentium cithara et organo ».

[181]) foroneus B.

[182]) Salomon *vid.* A.

[183]) lignosus A.

[184]) que A.

[185]) Ms. B. N. lat. 3.235, fol. 2 b-c.

l'ont aimée. L'argument n'est légitime que dans un milieu où l'exemple de *ces* anciens a force de loi. Or, parmi ces anciens, Jacques Legrand ne manque pas de citer Abraham, Moïse, David et Salomon. Mais la sagesse d'Abraham était celle des Egyptiens, la sagesse de Moïse a fait de lui l'inventeur de l'alphabet, celle de Salomon, un roi. Seul, David paraît, selon la formule de l'Ecriture, comme un ange de Dieu. Qui plus est, dans cette mobilisation générale des Sages, les patriarches ne sont qu'une minorité : le couplet final ne peut en citer qu'un contre deux. Moïse, oui ; mais aussi Apollon, Gorgias et Pythagore. Que dis-je ? Voici, sous le *lignosus* d'un scribe ignare, qu'apparaît Lycurgue en personne, l'une des pierres de scandale de l'histoire, ce Lycurgue dont Jean de Montreuil fit graver les lois sur le portique de sa demeure, ce qui, nous dit-on, était un geste caractéristique d'humaniste paganisant [186]). L'humaniste aurait-il dû, par hasard, au moine de connaître le législateur de Sparte ?

Reste à savoir ce que tous ces sages ont aimé, lorsqu'ils ont aimé la « sagesse ». Sous la poussée convergente de tous ces témoins antiques, le glissement de sens que nous avions cru observer dans le premier chapitre devient manifeste. La sagesse, c'est la culture. La culture la plus haute, celle qui rend les rois dignes de régner. Culture complète, qui inclut la connaissance des choses divines, puisque Ptolémée ne s'est pas contenté d'une sagesse humaine, mais qui consiste essentiellement dans la totalité des sciences possibles : rhétorique et astronomie, médecine et mathématique, musique et droit civil.

Ce texte nous entraîne même un peu plus loin. Il nous apprend en effet d'où procède cette connaissance scientifique et où conduit l'amour de la sagesse. En vertu d'une réciprocité qui paraît bien comporter une réduction à l'identique, c'est de l'amour de la sagesse que dérive la connaissance scientifique et c'est la connaissance scientifique qu'engendre l'amour de la sagesse : *haec omnia invenerunt eo quod sapientiae studio adhaeserunt.* Ces *haec omnia* embrassent tous les *artes scientiasque singulas,* mais nous ne voyons expressément indiquées ni théologie ni connaissance savoureuse de Dieu. Deux précisions, en revanche, nous sont clairement données. L'une par Cicéron : cette sagesse est l'apanage des rois. L'autre,

[186]) Cf. A. COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson,* pp. 236, 258-259, 344. Sur Lycurgue, cf. JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus,* IV, 3 ; col. 517 C-D.

par l'auteur lui-même au moment où il tire la leçon de tous les témoignages invoqués : le fruit qui doit mûrir sur l'arbre de cette sagesse, le profit qu'elle a pour raison d'être d'assurer, c'est la grandeur humaine, c'est la gloire : *ut honoris nomen adipisci possit.*

Nous sommes, à ce qu'il semble, fort loin de saint Augustin. Par cette notion de sagesse, par l'autorité attribuée aux Anciens, Jacques Legrand s'écarte même notablement du chapitre du *Polycraticus* dont on voit assez qu'il s'inspire, ou des passages de Vincent de Beauvais qu'il n'a pas négligé de consulter. Voulant rappeler aux rois les règles essentielles de leur gouvernement, Jean de Salisbury leur prescrivait la lecture assidue du *Deutéronome* [187]). Sans limiter ses leçons aux rois et à la fonction royale, Jacques Legrand s'adresse à tous ceux qui veulent se faire un nom en ce monde, et ce qu'il veut leur apprendre, ce n'est pas précisément que la Bible, et elle seule, détient le secret de leur succès. C'est que leur grandeur sera mesurée par l'étendue de leurs connaissances. C'est donc que leur appétit de gloire sera frustré s'il n'est doublé d'un amour au moins aussi intense de la culture. Sage conseil ; mais on comprend qu'à ce niveau, Jules César ne soit pas moins persuasif qu'Abraham. Le *Sophilogium* ne propose-t-il pas une sagesse plus haute ?

Poursuivant son dessein, Jacques Legrand se soucie peu d'une telle question. Moins désireux d'élever son sujet que d'élargir le cercle de ses lecteurs, il aborde sans désemparer un thème imprévu. Contre toute attente, l'impavide censeur d'Isabeau de Bavière se hâte d'infliger un démenti très ferme à son principal interprète en professant un féminisme de principe, selon lequel la sagesse ne convient pas moins aux femmes qu'aux hommes [188]). La démonstration, il est vrai, exige un recours à la mythologie, autant ou plus qu'à l'histoire. Mais pourquoi s'en offusquer, puisque cet appel aux Nymphes et aux Sibylles s'inspire d'Isidore et de Lactance [189]) ? La Bible, d'ailleurs, n'est pas moins formelle à cet égard. Cinq exemples lui sont empruntés. Ils ne surviennent, cependant, qu'à titre de confirmation. Avant de convoquer Rébecca et Bethsabée,

[187]) Cf. JEAN DE SALISBURY, *Polycr.*, IV, 6 (col. 522 C) : « Postquam autem sederit in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis hujus in volumine... ».

[188]) Cf. A. COVILLE, o. c., p. 59 : « Mulieres praesertim Jacobus humani generis pestes effingit ».

[189]) Sauf erreur, J. Legrand ne dépend pas, sur ce point, de Vincent de Beauvais.

Esther, Abigail et Judith, on était assez bien documenté pour pouvoir conclure que les femmes, étant capables de sagesse, ne sont pas indignes de gloire.

I, 1, 3

De mulieribus sapientibus [190])

Nempe plurimas artes atque scientias olim [191]) femine reperierunt suaque prudentia plura regna direxerunt, et hec omnia [192]) sapientie dono cui adheserunt. Nam Ysis, regina Egiptiorum, literas egiptias inuenit, ut ponit Ysidorus, libro primo ethimologiarum [193]), et Carmentis nimpha, alio nomine dicta Nichostrates, primas literas tradidit ytalicis [194]), et Noema soror Tubalcaim mechanicas adinuenit artes [195]). Eritrea quoque [196]) atque Tiburtina [197]) alieque sibille futura multiplici carmine descripserunt, prout narrat Lactantius, libro decem sibillarum [198]). Rursus Libia [199]), sua dirigente sapientia [200]), gloriosissime regnauit ; itaque meruit ut suo nomine regnum suum nuncuparetur [201]). Almathea quoque, alio nomine dicta Deiphebes, virgo fuit inclita et annis longeua, referentibusque poetis sua virgini-

[190]) Quomodo quondam femine artes inuenerunt B.

[191]) at. sc. ol. *om.* B.

[192]) suaque -(8)- omnia *om.* B.

[193]) ethicorum A. — Cf. ISIDORI, *Etymologiarum*, I, 3, 5, *P. L.*, t. 82, c. 75 B: « Aegyptiorum litteras Isis regina, Inachi filia, de Graecia veniens in Aegyptum reperit, et Aegyptiis tradidit ».

[194]) Cf. VIRGILE, *Eneide*, VIII, 336-340. Pour toutes ces données mythologiques, je ne peux ni indiquer toutes les sources, ni relever les méprises ou confusions. Qu'on se reporte à W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexicon*.

[195]) Cf. *Genèse*, IV, 22[b], mais, entraîné par son propos, J. Legrand fait honneur à la sœur des inventions du frère, car c'est Tubalcaïn « qui fuit malleator et faber in cuncta opera aeris et ferri » (v. 22[a]).

[196]) *om.* A.

[197]) tiburcitia A.

[198]) Cf. LACTANCE, *Divin. inst.*, I, *de falsa relig.*, 6, *De divinis testimoniis et de Sibyllis et earum carminibus*, *P. L.*, t. VI, c. 141-148. Le ms. B. N. lat. 8.500 contient, fol. 50 a - 51 b, un *Liber de decem sibillis*, dont le début transcrit ISIDORE, *Etymol.*, VIII, 8 (*P. L.*, t. 82, col. 309 C - 310 B), et qui développe ensuite l'histoire de Tarquin et d'Amalthaea (*ib.*, c. 310 A-B) d'après Lactance. Vient ensuite, fol. 51 v° - 54 r° (à longues lignes) un *Liber de prophetiis illustris sibille Erithree babilonice*.

[199]) lilia A.

[200]) s. d. B.: dirigente *add.* A.

[201]) -peretur A.

tate optinuit diuinitatem [202]) vaticiniaque [203]) plurima scripsit in Baione iuxta lacum ubi dicunt [204]) suum fuisse oraculum, quod quidem [205]) usque in hodiernum diem intuentibus inducit admirationem. De hac refertur [206]) quod per plura [207]) secula vixit et Tarquino prisco nouem libros quos ediderat attulit, de quibus tres combussit et sex residuos Romani cum magna diligentia seruauerunt [208]). Ceterum Semiramis regina vetustissima sua fortitudine et sapientia regna plurima subiugauit armaque viris intolerabilia portauit [209]), Opisque alio nomine dicta ops femina fuit que sua prudentia Iouem, Neptumpnum atque Plutonem suos filios una cum Saturno contra hostes seuissimos a morte liberauit, et ideo fuit adepta tam grande nomen ut ipsa diceretur mater deorum, unde publica templa sibi consecrata fuerunt [210]). Rursus Iuno que fuit Opis filia [211]) et Ioui tandem nupta olim regina celorum arbitrata est, et ut eius memoria non periret, sibi templum grande fecerunt veteres et ex marmore vario eius ymaginem sculpi fecerunt temploque preposuerunt [212]). Ceterum Minerua alio nomine dicta Pallas, ut quidam referunt, numeros [213]) inuenit prima [214]) et in ordinem reduxit quibus utimur usque in hodiernum diem. De ipsa ferunt poete quod ex osse tibie unius auis fistulas patorales primitus inuenit [215]). Dicunt tamen aliqui quod de calamo et non de osse fistulam primo composuit. Hec enim [216]) Minerua apud Athenienses [217]) dea sapientie nuncupata est [218]). Rursus Marpesya sua sapientia et fortitudine regna optinuit mamillamque dextram abstulit, ne a sagitationis exercitio impediretur [219]). Aragnesque asyatica

[202]) d. o. B.

[203]) -que *om.* B.

[204]) dicitur B.

[205]) oraculum *add.* B.

[206]) infertur A.

[207]) plurima B.

[208]) Cf. LACTANCE, *o. c.*, col. 143 A.

[209]) Cf. TROGUE-POMPÉE - JUSTIN, *Hist. phil.*, I, 2, éd. R. RUEHL, Leipzig, 1886, pp. 4-5.

[210]) Cf. W. H. ROSCHER, *o. c.*, t. III, col. 931-937.

[211]) Cf. OVIDE, *Fastes*, VI, 285.

[212]) Cf. W. H. ROSCHER, *o. c.*, t. II, col. 603.

[213]) minios A.

[214]) primo A: p. i. B.

[215]) Cf. F. P. FULGENTII, *Mitologiarum*, III, 9, éd. R. HELM, Leipzig, 1898, p. 73, l. 11: « Minerua ex osse tibias inuenit ».

[216]) etiam B.

[217]) fuit *add.* B.

[218]) *om.* B.

[219]) Cf. JUSTIN, *Hist. phil.*, II, 4, 10-12, p. 18: « Virgines in eundem ipsis morem, non otio neque lanificio, sed armis, equis, venationibus exercebant, inustis infantum dexterioribus mammis, ne sagittarum iactus impedirentur; unde dictae Amazones. Duae his reginae fuere, Marpesia et Lampeto... ».

atque Phebeya [220]) femina fuit que artem [221]) texture [222]) atque lanificii reperisse fertur [223]).

Hiis ergo narrationibus patet feminas sapientie adhesisse eiusque gratia nomen honoris adeptas fuisse. Numquid insuper alias feminas sapientia viguisse legimus ? Numquid Rebeca suum filium [224]) Iacob instruxit ut benedictionem paternam optineret suoque consilio a fratris persecutione [225]) liberauit, ut tradit liber Genesis [226]) ? Numquid Betsabee suo sermone prudenti pro suo filio [227]) Salomone regnum adepta est, ut tradit liber Regum [228]) ? Hester [229]) quoque sua sapienti locutione ab Assuero rege quod voluit optinuit [230]), Abigail quoque sua prudentia Nabal virum suum a morte eripuit [231]), et Iudith ab Holoferne [232]) populum liberauit [233]).

Femine igitur sapientie gratia viguerunt suique sexus impositam ebetudinem cooperierunt [234]).

Pénétrons maintenant au cœur même de l'œuvre. Ne pouvant nous livrer qu'à une enquête très limitée, allons droit à des chapitres dont tout permet d'espérer qu'ils sont significatifs entre tous, et n'allons qu'à eux. Voici un titre alléchant : *de la disposition à la sagesse et du repos des contemplatifs*. Il semble nous promettre un accès à la sagesse mystique. Va-t-il tenir cette promesse ? Il va tout au moins nous initier à l'un des aspects les moins évidents de la technique mise en œuvre par Jacques Legrand dans la composition de son *Sophilogium*.

[220]) pheboya B.
[221]) arte A.
[222]) texiture A.
[223]) Cf. OVIDE, *Métamorp.*, VI, 1-145; v. 5-7:

Maeoniaque animum fatis intendit Arachnes,
Quam sibi lanificae non cedere laudibus artis
Audierat.

[224]) f. s. B.
[225]) ipsum *add.* B.
[226]) *Genèse*, XVII.
[227]) f. s. B.
[228]) *III Rois*, I, 15-21.
[229]) Hesunt A.
[230]) *Esther*, V-VI.
[231]) *I Rois*, XXV, 18-35.
[232]) oloferne B.
[233]) *Judith*, XI, 4-17.
[234]) Ms. B. N. lat. 3235, fol. 2 d - 3 a.

I, 1, 7

De dispositione ad sapientiam et de quiete contemplantium

Nulla est via melior ad veram et ineffabilem [235]) sapientiam quam vita virtuosa, unde Augustinus, in libro [236]) lxxxiij questionum, allegat dictum cuiusdam sapientis Fontei nomine quod scripsit quidam paganus postmodum baptizatus : « Hoc, inquit, agite miseri, hoc agite », scilicet baptizemini, « ne unquam polluat hoc domicilium spiritus malignus, ne sensibus immixtus incestet [237]) anime sanctitatem lucemque mentis obnubilet : nam ipsis adheret sompnis, latet in ira impletque omnes meatus intelligentie per quos lumen rationis solet infundi » [238]). Itaque apparet quod sancte et catholice viuere medium vere sapientie est, sed quia in virtutibus stulti reperiunt amaritudinem et in criminibus voluptatem, ideo mala pro bonis amplectuntur [239]). Unde Lactantius, iij° [240]) libro de falsa religione : « Quia, inquit, in virtutibus amaritudo permixta est, vitia vero voluptate condita sunt, ideo stulti illa amaritudine offensi et voluptate decepti, mala pro bonis amplectuntur » [241]) ; et idem Lactantius, libro de vera religione et sapientia : « Veritas, inquit, acerba est [242]) omnibus hiis qui vitam suam mortiferis voluptatibus dederunt » [243]). Sed reuera menti virtuose nil pulcrius [244]) studio sapientie est, unde Quintilianus, libro viij° [245]) : « Pulcherrimum, inquit [246]), opus est studio vacare, quia mens non vitiis sed studio libera est » [247]) Illi ergo reprobandi [248]) qui studio vacare pigrescunt. Unde ex Prouerbiis sapientum colligitur : « Ut auri aliquid extra-

[235]) v. et in. *om.* B.

[236]) in l. *om.* B.

[237]) infestet B.

[238]) Cf. Saint Augustin, *De div. quaest. 83*, q. 12, *P. L.*, t. 40, c. 14, cité par Vincent de Beauvais, cf. *infra*, note 293. Le nom de *Fonteius* vient des *Retractationes*, I, 26.

[239]) -tantur A.

[240]) in B.

[241]) -tantur A. — Cf. Lactance, *Divinarum institut.*, I, praef., *P. L.*, t. 6, c. 113 A - 114 A, mais cité d'après Vincent de Beauvais, *Spec. doctr.*, col. 439.

[242]) *om.* A.

[243]) Je n'ai pas su retrouver ce texte dans Lactance, o. c., IV, *De vera sapientia et religione*, mais il vient directement de Vincent de Beauvais, *l. c.*

[244]) pulchrius B.

[245]) de religione *add.* B.

[246]) *om.* A.

[247]) Début d'une citation plus développée faite par Vincent de Beauvais, *l. c.* : « Pulcherrimi operis studio vacare, mens non nisi omnibus vitiis libera potest, primum quod in eodem peccatore... ».

[248]) sunt *add.* B.

hamus terras euertimus, ut autem summum bonum [249]) aucupemus [250]) pectus scrutari piget » [251]) ; quia scilicet omnes labores accipimus ut aurum possideamus, sed pro sapientia qua Deus cognoscitur laborare [252]) pretermittimus : arbitror enim peccata hoc facere. Unde Seneca ad Lucillum, epistola liij[a] : « Vitia sua confiteri sanitatis indicium est » [253]). Qui sapiens igitur fieri cupit, delicta tollat quibus studium offenditur. Unde Prudentius [254]) :

O quotiens animam vitiorum peste repulsa [255])
Sensimus incaluisse Deo ; quotiens tepefactum [256])
Celeste ingenium luctum [257]) post gaudia retro [258])
Gessisse [259]) in stomaco [260]).

Que verba nil aliud sonant nisi quod vitiis repulsis anima inheret studio sapientie, sed per vitia retardatur. Unde Prosper, libro epigrammatum :

Cor mundum et sapiens fructum [261]) virtutis alatur
Et Christi [262]) in nostro pectore regnet amor [263]).

Nempe amor studentem excitat et moram facere non permittit. Sollicitum igitur [264]) erit studium in amore si fundetur. Unde Ouidius [265]), libro de arte amandi [266]) :

Est [267]) mora tuta breuis : lentescunt [268]) tempore cure,
Vanescitque [269]) absens et novus intrat amor [270]).

[249]) *om.* A.

[250]) *Sic* AB: *occupemus* chez VINCENT DE BEAUVAIS.

[251]) Texte cité à la suite de Quintilien par VINCENT DE BEAUVAIS, *l. c.*

[252]) labore A.

[253]) SÉNÈQUE, *Epist.* 53, 8, p. 152, l. 4-5.

[254]) libro *add.* A.

[255]) repulsam B.

[256]) -factam A.

[257]) candida B: ce qui paraît une correction par retour à la source.

[258]) tetro B: même remarque. Le texte de A paraît une citation de mémoire, avec un autre sens.

[259]) cessisse B: de même, mais alors il aurait fallu supprimer *in*.

[260]) A. PRUDENCE, *Psychomachia*, v. 899-903 (*P. L.*, t. 60, c. 88-89), littéral, sauf: *post gaudia candida tetro / cessisse stomacho*. Texte cité par VINCENT DE BEAUVAIS, *o. c.*, V, 62, *De eodem* (= *puratione mentis...*), c. 440 A, avec *luctum* et *Gessisse*, mais avec *tetro*.

[261]) *Sic* AB: *fructu* dans la source.

[262]) tristi A.

[263]) S. PROSPERI AQUIT., *Epigrammatum*, 81, *P. L.*, t. 51, c. 523 B.

[264]) ergo B.

[265]) in *add.* B.

[266]) 2° *add.* B.

[267]) *Sic* AB: *Sed* chez Ovide.

[268]) lucescunt A.

[269]) vanescit B.

[270]) OVIDE, *Art. am.*, II, v. 357-358.

Vir ergo studiose [271]) sapientiam querat [272]) qua mens perficitur, qua etiam in hoc crescit homo in quo [273]) brutis dominatur.

Rursus petunt quietem omnes [274]), sed quietus esse non potest qui sapiens non est. Unde Seneca ad Lucillum, epistola vj[a] [275]) : « Nulla placida est quies nisi quam [276]) ratio composuit nullaque res animum sapientis euocat nullusque animus [277]) interrumpit cogitationes bonas solidasque iam et certas » [278]). Itaque in bonis cogitationibus et studiis quies est. Unde narrat Agellius, libro primo. quomodo Socrates a solis ortu usque ad occasum immobilis studio vacabat atque oculis in eumdem locum directis, contemplationi insistebat, de mundi [279]) sollicitudinibus minime curabat totiusque mundi se incolam et ciuem arbitrabatur, nichil autem se scire dicebat nisi [280]) hoc ipsum quod nichil sciret [281]). Unde et Carneades sapientie studio vacans cibum capere sepius pretermisit, ut alibi dictum est, narrante Valerio, libro viij[o] [282]).

Cur igitur [283]) mundani quietem non habent ? Quia non in diuinorum, sed in [284]) humanorum studio se occupant. Unde Seneca ad Lucillum, epistola viij[a] [285]) : « Michi, inquit [286]), crede, nam qui nichil [287]) agere videntur maiora agunt, humana diuinaque simul tractant » [288]), quasi diceret [289]) quod humano studio non ita insistendum quin etiam diuino intendendum sit, alias mentis quies haberi non potest, dicente Augustino : « Domine, inquietum est cor nostrum donec quiescat in te » [290]). Huius autem quietis via est vita virtuosa [291]).

[271]) studiosus B.
[272]) querit A.
[273]) qua A.
[274]) o. q. B.
[275]) 56[a] B.
[276]) L'éditeur que je cite a corrigé *quam* en *qua*.
[277]) animi B: contemptus *add.* B.
[278]) SÉNÈQUE, *Epist.* 56, 6, p. 160, l. 14 + p. 161, l. 26-28: « nulla res nos avocabit, nullus hominum aviumque concentus interrumpet cogitationes bonas, solidasque iam et certas ».
[279]) enim *add.* A.
[280]) nec A.
[281]) Cf. AULU-GELLE, *Noct. attic.*, II, 1, 2, p. 91, l. 6-11.
[282]) Cf. VALÈRE-MAXIME, *Fact. et dict. mirab.*, VIII, 7, ext. 5, p. 389, l. 19-27.
[283]) ergo B.
[284]) *om.* A.
[285]) octaua B.
[286]) *om.* A.
[287]) michi A.
[288]) tractat A. — SÉNÈQUE, *Epist.* VIII, 6, p. 17, l. 4-6
[289]) dicat A.
[290]) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, I, 1, 1; éd. P. DE LABRIOLLE, p. 2, l. 10-12.
[291]) Ms. B. N. lat. 3.235, fol. 4 b-c.

Pour écrire ce chapitre, Jacques Legrand s'est penché de façon particulièrement attentive sur son *Speculum doctrinale*. Chose étrange, il en avait laissé complètement de côté le chapitre 58 de la cinquième partie, qui semblait pourtant écrit pour lui [292]). Preuve évidente qu'il n'est pas aussi passif qu'on nous le disait. Il choisit. Les trois chapitres 61, 62 et 66, respectivement intitulés : *De purgatione mentis ad inquisitionem seu cognitionem veritatis, De eodem, De quiete contemplantium* [293]), lui ont fourni tous les textes dont il avait besoin pour traiter son thème, sauf un. Au chapitre 61, il doit ses citations d'Augustin, de Lactance, de Sénèque (qu'il fait passer après les *Proverbes*), de Quintilien et des *Proverbes des sages*. Au chapitre 62, qui ne contient que des textes, il néglige seize vers de Boèce (*de Consol.* I, *Nubibus atris*) et va tout de suite à Prudence, qui ne se trouvait qu'au quatrième rang. Il le glose à sa façon, puis passe à Prosper (n° 2), dont il laisse tomber deux vers, remplacés par une glose originale qu'appelle le *mora* d'Ovide (n° 3). Le chapitre 63. *De spectaculis naturae* (col. 441 B-D), ne l'intéresse pas, et pas davantage, ce qui est plus étonnant, les chapitres 64, *De contemplatione divinorum secundum philosophos* (col. 440 D - 441 B), et 65, *De eodem secundum poetas* (col. 441 C-E). C'est qu'il court au chapitre 66, qui lui apporte toute la fin de son chapitre — en reportant après les autres la citation de Sénèque qui vient la première dans sa source — sauf le texte capital d'Augustin sur lequel il conclura.

Il serait difficile de trouver dépendance plus complète. Est-ce à dire qu'il s'agisse d'un pur et simple plagiat ? Nullement. L'auteur du *Sophilogium* garde l'originalité de son propos, de son plan, de l'incorporation de ces textes à son plan. Il cherche des *sententiae*. Vincent de Beauvais lui en offre à foison. Il choisit celles qui lui conviennent. Il les dispose à son goût. Il les subordonne à son dessein. En ce chapitre, il veut montrer que la vie vertueuse est la meilleure disposition à la sagesse, et que cette vertu est en même temps la seule voie qui conduise au repos véritable que tous désirent, mais que seuls atteignent ceux qui se détournent des choses

[292]) Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, V, 58, *De Sapientia* (col. 437 C-438 B), avec cette définition de la sagesse : « Est enim sapientia divinarum et humanarum rerum amore virtutum condita notitia, sive cognitio ».

[293]) Vincent de Beauvais, o. c., col. 439 A-D, 439 E - 440 A, 441 E - 442 B.

humaines pour s'occuper des choses divines. Les matériaux sont empruntés. Ils devaient l'être. La construction est neuve.

Un tel chapitre mériterait de longs commentaires. Ici, nous voyons les sources chrétiennes se renforcer : Augustin, Lactance, Prudence, Prosper interviennent. Mais Sénèque, Quintilien, Aulu-Gelle, Valère-Maxime n'ont pas un moindre crédit. Ovide lui-même est invité à donner de sages, et savoureux, conseils. Trait plus digne de réflexion, pour proposer un ou deux modèles saisissants de repos contemplatif, c'est Socrate et Carnéade que l'on présente avec admiration. Trois points, toutefois, sont nouveaux et semblent compenser ce primat de la sagesse païenne. On déclare que le moyen d'atteindre la vraie sagesse, c'est de vivre saintement et catholiquement. On demande, avec saint Prosper, que l'amour du Christ règne en notre cœur. On termine, surtout, par la phrase fameuse entre toutes de saint Augustin : Seigneur, notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en Toi. Rien de plus évident. Mais aussi je ne songe aucunement à soutenir que le *Sophilogium* serait une œuvre païenne ! Je constate seulement que cette œuvre soulève un vrai problème. Ce problème, avec ce chapitre, continue à se poser. Car, quels que soient les textes qu'il allègue, il dresse devant nous deux types de contemplatifs, Socrate et Carnéade. Inutile d'insister pour que la question se dégage d'elle-même : si le type du contemplatif est Socrate, et si Socrate trouve dans sa contemplation immobile le repos auquel nous aspirons tous, et si ce repos est identiquement le même que celui vers lequel saint Augustin nous apprend que nous devons tendre pour être réellement apaisés, assistons-nous à une surnaturalisation de Socrate, ou à une naturalisation de saint Augustin ?

André COMBES.

(*A suivre*).

The doctrine of original sin according to Augustine of Rome

(Favaroni) († 1443) *)

4. *The Theological Censure of this theory.*

In its broad outline the theory of Favaroni has shown itself to coincide somewhat with the opinion held by Catharinus [80]) and Pigge [81]) at the time of the Council of Trent. In their controversies with the so-called Reformers, these theologians proposed a theory by which they thought to obviate more efficaciously the heretical doctrines propounded, and at the same time to explain adequately the essence of original sin. They taught that original sin in children was principally the actual sin of Adam imputed to them by reason of a Divine pact constituting Adam juridical as well as natural head of the whole human race, and for this imputation each one incurred the loss of grace and concupiscence.

Regarding the deordination in original sin, the two opinions put it in the actual act of transgression of Adam ; to explain voluntareity Catharinus introduces the theory of the pact whereas Favaroni considers it sufficiently explained through Adam's position as natural head of the human race in whose will were contained all the wills of his descendents.

Perhaps no theory has ever been subjected to more disconcerting and contradictory censures than this one. Peter Lombard refers briefly to the theory which identifies original sin with the sin of

*) *Augustiniana* vii (1957), pp. 100-117; 349-366.

[80]) *De Peccato Originali* cc. 4-6. Cf. J. SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus. Sein Leben und seine Schriften*, Münster 1910; J. COMELLI, *Il Peccato Originale secondo Ambrogio Catarino*, Roma 1940.

[81]) *Controversiae*, i. Köln 1542. J. FEINER, *Die Erbsündenlehre Albert Pigges*, Roma 1940.

Adam and simply says it is pelagian [82]). Robert of Melun mentions different notions of original sin current in his time. In the second place we read of the opinion which makes original sin consist in the actual sin of disobedience of Adam. His extensive refutation could lead us to believe that this opinion was fairly widespread at the time [83]). Favaroni himself does not propose it as being entirely new though he admits it is not to be found in the Scholastics [84]). In the Council of Trent this theory was defended by Catharinus and Salmeron [85]) : Toletus, Lugo and many others recorded by Vasquez [86]) also defended it. On the other hand, Bellarmine calls it heresy [87]), Gregory of Valentia thinks it repugnant to faith[88]) and Vasquez puts it down as condemned in the Council of Trent [89]). Scheeben too describes it as erroneous on the other extreme from the Lutheran doctrine [90]).

The whole question centres around the precise meaning of the words of Trent « omnibus inest unicuique proprium » [91]), especially whether this must be regarded as relating to the precisely formal element in original sin or to original sin in its whole complexity.

We can observe :

a. The Council does not *define* whether this immanence of sin as to its formal constituent is a physical or moral immanence. Favaroni's theory, as does that of Catharinus, admits only a moral immanence, but a physical immanence in its effects. Objectively speaking, this moral immanence is not strengthened in any way by having recourse to a virtual pact on the part of God, because

[82]) 3 Sent. Dist. XXX.

[83]) *De Peccato Originali*, ms. 191 of the Municipal Library of Bruges, f. 235v sqq. Cf. MARTIN, *Les idées de Robert du Melun sur le péché originel*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 1913, p. 700 sqq.

[84]) ... postmodum ingrediar ad illa que latuerunt omnes scholasticos et detegam perfectius intellectum quod latet in doctoribus sanctis. *De Peccato* V 200 r1.

[85]) *Conc. Trid.* Ehses v 162-163, where we note the names of Catharinus and Salmeron. Cf. CAVALLERA, *Le décret du Concile de Trente*, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 1913, 241 sqq. KOCK, *Trienter Konzilsdekret de peccato originali*, *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1913, p. 430.

[86]) In 1-11, disp. CXXXII cap. 2.

[87]) *De Amissione Gratiae et Statu Peccati*, liber V, cap. XVI.

[88]) In 1-11, disp. VI, q. XII, punctum 1.

[89]) In 1-11, disp. CXXXII cap. 2.

[90]) *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, IV paragraph 202.

[91]) DENZ., *Ench. Sym.* (ed. 23) n. 790.

such a pact can never be proved to have existed, and therefore can have no foundation in the order of reality.

b. This theory on the identity of original sin in the sons of Adam with the sin of Adam was defended after the Council even by those who took part in the discussions — Catharinus and Salmeron — and who consequently should have understood the intention of the Council better than Bellarmine who was not present.

Neither does the scheme proposed by the Vatican Council for definition prejudice the doctrine of our theologian. Of this, canon four states that the personal consent of each one is not necessary to give original sin its sinful character ; and canon five that the privation of sanctifying grace is necessarily connected with original sin [92]). That in the theory of Favaroni the personal consent is not required follows from our exposition, and is explicitly declared by himself [93]). That the privation of sanctifying grace results from it, we have already sufficiently proved. We do not simply suffer the loss of sanctifying grace but its privation, for original justice was given to all in the person of Adam so that when Adam sinned and lost it, all were made debtors of that justice [94]).

Hence to say with Bellarmine that this doctrine is heretical seems exaggerated and cannot be accepted, because according to the law of the Church no doctrine is understood to be defined (or respectively heretical) unless it is plainly apparent [95]). Unquestionably it is obnoxious to many difficulties as for example the confusion between *peccatum naturae* and *peccatum actuale*, how our sinning in Adam can have the *vera et propria ratio peccati* or can inexist *unicuique proprium* [96]), how this act existed in us before

[92]) *Coll. Lac.* VII, col. 566. Can. 4: Si quis negaverit peccatum originale in Adae posteris vere et proprie peccatum esse nisi ab ipsis actuali consensu peccatum comprobetur, A. S. Can. 5: Si quis dixerit peccatum originale formaliter esse ipsam concupiscentiam aut physicum seu substantialem naturae humanae morbum et negaverit privationem gratiae sanctificantis de ipsius ratione esse, A. S.

[93]) Ideo peccatum illius transgressionis dici potest voluntarium et involuntarium secundum quod ad alium vel alium peccantem potest referri: si enim referatur ad Adam fuit voluntarium, si referatur ad nos fuit involuntarium. *De Peccato* V 208 v2.

[94]) Sic per hoc quemadmodum Adam post acceptam iusticiam debitor fuit accepte iusticie ita omnes qui in ea eamdem iusticiam acceperunt eiusdem iusticie facti sunt debitores. *Ibid.* V 203 v2.

[95]) *Codex Iuris Canonici*, Can. 1323 par. 3.

[96]) DENZ., *Ench. Sym.* (ed. 23) nn. 792. 790.

we were born or how Adam's debt of justice is identically our debt of justice. For these reasons it is not a very acceptable doctrine, nor ever likely to command a reasonable following.

5. *The Transmission of original sin.*

Favaroni divides this question into two parts : the first is a declaration of what he considers « inrefragabiliter vera », the second is a deeper explanation of how original sin is transmitted, which he terms « aliquid humanitus autumnare » [97]).

It is transmitted by seminal propagation according to the ordinary laws of nature because for those thus born and for those only did Adam receive original justice, and for those only did he lose it [98]). This is the only adequate explanation of the words « per unum hominem » wherein the Apostle apodictically shows that sin entered the world, not by suggestion which would be attributed to the devil, nor by imitation which could be ascribed to Eve, but by carnal generation which is ascribed neither to the devil nor Eve but to Adam only [99]).

The transmission of concupiscence is distinct from the transmission of original sin. For concupiscence does not pertain to the essence of original sin ; nay more, it can be called the material element only in sensu improprio, as the remote material [100]). It could be better called the effect of sin, and hence it can have a different mode of transmission.

Concupiscence could be transmitted in two ways without inducing the guilt of original sin : firstly if God by direct intervention formed the body of an infant from an unclean mass without the con-

[97]) *De Peccato* V 206. 207 r1.

[98]) Septima Conclusio: Descendentes ab Adam per seminalem propagationem per originem trahunt quemdam reatum. *Ibid.* V 203 r2 and Quapropter cum acceperat Adam originalem iusticiam non solum in se accepit eam retinendam verum eciam per actum generationis in posteros transfundendam. *Ibid.* V 203 v2.

[99]) ... sed de propagatione peccati loquitur, que propagatio est per carnalem seminacionem que neque dyabolo neque Eve assignari potest. *In ep. ad Rom.* A 376 181 r1.

[100]) Ex quibus patet quod multi doctores scholastici non bene assignant materiale in peccato infantium dicentes quod concupiscentia carnis sit materiale in eorum peccato originali vel carentia originalis iusticie ut dicunt alii. Patet inquam, quoniam idem materiale omnino fuit infantium et Ade quoniam idem fuit actus prevaricationis, qui licet preteriit tamen pro materiale debet intelligi nam et in Adam eciam preteriit remanente formale. Ideo concupiscentia carnis nonnisi remote

course of man [101]) and secondly if the infant were generated from Adam after the sin of Eve but before he himself had sinned [102]). The first case is realised in Christ, so that if He wished « consilii causa » He could have contracted concupiscence without thereby contracting original sin [103]). This would be true of any human being [104]).

In the transmission of original sin therefore, we must not look to cleanliness or uncleaness either in the mother or in the child, but we must consider the mode of propagation only [105]).

Only those who were seminally in Adam received the justice, and therefore those only are the debtors of that justice. Adam could lose his gift only for those who were seminally in him. Whoever was formed other than by the ordinary course of nature may be said to have been in Adam materially according to the flesh, but not in Adam seminally or by generative power [106]). Adam by his sin infected the nature and by the transmission of vitiated nature the person is infected. Obviously we can speak of TRANSMISSION of nature

potest dici materiale in peccato originali sicut humor lesivus oculi potest dici materiale in cecitate; carentia vero originalis iusticie propinquius potest dici materiale, verumtamen nec concupiscentia nec carentia originalis iusticie proprie est materiale in peccato originali plusquam fuerit in actuali peccato Ade. *De Peccato* V 211 r2.

[101]) Quod stat aliquem semper habuisse concupiscentiam carnis et tamen nunquam habuisse originale peccatum. Hoc patet quoniam stat Deum aliquem infantem se solo producere de massa infecta ex qua traheret fomitem peccati et concupiscentiam carnis, in quo casu talis non contraheret aliquem reatum nec aliquod vinculum culpe nec aliquam obligacionem quod haberet per sacramentum dimitti. Sed in istis stat ratio formalis... *Ibid.* V 204 v2.

[102]) Secundo stat ... patet quidem si Adam non pecasset post peccatum Eve et ex ea iam infecta peccato propagasset, in quo casu proles propagata genita fuisset de massa corrupta ... et utique cum carne corrupta per carnalem concupiscentiam sed sine peccato. *Ibid.* V 204 v2.

[103]) *Ibid.* 205 r1.

[104]) quoniam qui taliter propagatur ab Adam qualiter propagatus est Christus eciam si fuerit purus homo, ut dicit Anselmus in De Conceptu Virginali c. 13, non potuit trahere ad Adam talem reatum sive obligacionem vel debitum. *Ibid.* V 205 r2.

[105]) quoniam non est attendenda mundicia vel immundicia carnis sive in matre sive in prole ad concernendum si proles contraheret originale peccatum sed modus ipse propagationis est attendendus. *Ibid.* V 205 r1.

[106]) ... quoniam proles sic propagata non fuit seminaliter in Adam sed tantum materialiter per corpulentiam carnis non autem per virtutem pullulativam. *Ibid.* V 205 r2. Cf. S. Th. I-II, 81, 4 c.

only where the active principle of transmission is employed, and hence, only in this case can we speak of transmission of vitiated nature. Our nature as it was in Adam and not just our nature as such that incurred the debt ; consequently only by seminal propagation can original sin be transmitted [107]).

Favaroni considers all this as absolutely true, but to explain further the transmission is not humanly possible. This was the great difficulty of St. Augustine in his letters to St. Jerome : St. Anselm expresses it also in his *De Conceptu Virginali* [108]). Sin is an injustice, but injustice can be only where justice ought to be i. e. in the rational soul, but since the rational soul is not « ex traduce » but is created immediately by God, how comes it to have original sin ?

His considerations open with the fact that matter and form are naturally i. e. by their very nature, ordained to each other. Not only matter and form in general but each specific form is ordained to its specific matter just as each specific matter is ordained to its own specific form [109]). And so the soul is ordained by nature to the body, as the body is to the soul. Even though the soul is not taken from the potency of the body as in inanimate creatures, but is directly created by God, nevertheless the natural order exacts that such a body be given to such a soul and such a soul to such a body : and if God were to assign them otherwise, He would depart from the order of things established. Even therefore if the soul of man is produced from nothing, the natural order still demands that it be in-

[107]) ... nullus seminaliter propagatus ab Adam per ejus propagationem ab Adam contrahit talem reatum vel obligacionem in quantum est persona distincta ab Adam sed inquantum est illa natura que seminaliter fuit in Adam et sic persona redditur pro tanto peccatrix inquantum est in peccatrice natura sive est persona in tali natura que est obligata et tenetur astricto vinculo culpe. *Ibid.* V 206 rl.

[108]) Cap. 3. ML. 158, 436.

[109]) Principium autem hujus considerationis hinc sumendum est quod materia et forma ad invicem naturaliter ordinantur ... rursus certa materia naturaliter ordinatur ad certam formam et e contrario certa forma naturaliter ordinatur ad certam materiam ut forma ignis ad materiam dispositam per caliditatem et siccitatem. *Ibid.* V 207 rl. Cf. St. Thomas: Alii vero... conati sunt ostendere quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem etsi anima non traducatur per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem ... Cum autem corpus sit proportionatum animae et defectus animae redundant in corpus et e converso, simili modo dicunt quod culpabiles defectus animae per traductionem seminis in prolem derivantur, quamvis semen actualiter non sit culpae subjectum. Sed omnes hujusmodi viae insufficientes sunt... I-II, 81, 1 c.

fused to such a body, and if the body is seminally propagated from Adam, it follows from the law of nature that this soul also belonged to Adam [110]). Therefore this soul prevaricated the testimony of God in Adam.

Towards explaining the transmission of a *verum peccatum naturae* this explanation falls below that of St. Thomas : towards explaining the transmission of an actual participation in the sin of Adam — a more difficult task — it really seems to contribute nothing at all. There is nothing contradictory or falsely asserted in it, but whoever would find therein a sufficient explanation for all the data must be addicted to excessive realism or pure ecclecticism.

C. — The Punishment due to Original Sin.

The eternal sanction due to original sin alone, as prescinding from the question of punishment for actual sin, will be determined by examining the fate of children who die without baptism before the use of reason [1]).

In order to have a clear background to this question we shall sketch out concisely the different opinions on this difficult question proposed in the course of the centuries. We can reduce them all to five principal classes, beginning with the most lenient and gradually descending to the most severe.

The Pelagians attributed no punishment for original sin alone, but on the contrary a state of happiness and felicity for those who died without baptism. It is however, not easy to determine precisely in what this state of happiness consists. Certainly for Vincentius Victor it included the beatific vision [2]) : whether for the rest of the Pelagians and especially for Julian [3]) this state of happiness which they nominated Eternal Life in contradistinction to the Kingdom of Heaven reserved to the baptised, included the beatific vision of God or not, is not apparent. Bellarmine contends that Eternal Life did not include the beatific vision but was a state of purely natural happiness, and it is to the concession of this state of

[110]) Ordo naturae qui facit hanc animam pertinere ad hoc corpus facit ipsam pertinere ad Adam a quo seminaliter hoc corpus descendit. *Ibid.* V 207 v1.

[1]) S. Th. 1-11, 89, 6. 2 Sent. D. XXXIII q. 2.

[2]) S. Augustinus, *De Natura et Origine Animae* i IX, 10. ML. 44, 480.

[3]) S. Augustinus, *Contra Julianum* v 8. ML. 44, 786.

natural happiness that Augustine objects [4]). On the contrary, Mazzella [5]) and many present day theologians contend that it did include the beatific vision, and that it is the beatific vision only that Augustine wishes to exclude.

Dependent on this controversy we have the second opinion held by many theologians of the present day. They maintain that children dying without baptism are in a state of natural happiness without, of course, the enjoyment of the beatific vision : or to express it more precisely, they are in that state which would have constituted man's natural end if he had not been elevated to a supernatural state. They recur to the condemnation of the Jansenist calumnies in the Synod of Pistoia in defence of their theory [6]).

These opinions have only a negative bearing on the theory of Favaroni so we can dismiss them. The only truth we must hold on the infallible authority of the Church is that original sin entails the privation of the vision of God [7]). Accepting this fundamental assumption, the following opinions have a more immediate bearing on the doctrine of our theologian.

Next in the order of leniency is the opinion which, while it does not allow any positive happiness, denies any sorrow (tristitia) or pain (poena sensus). This was held by almost all the great Masters of the Middle Ages, by St. Thomas [8]), St. Bonaventure and Scotus as may be seen from their commentaries in 2 Sent. D. 33 — sine tristitia et poena sensus.

Of the prescholastics most notably Peter Lombard held that infants dying without baptism certainly incur the privation of the vision of God. Since, they argued, with this great loss sorrow is inevitably connected, therefore these infants experienced internal sorrow even though exempt from external punishment. This opinion was afterwards taken up and defended by Bellarmine [9]) and Gregory of Valentia [10]) — cum tristitia, sine poena sensus.

The severest judgement of all on the state of infants dying with-

[4]) *De Amissione Gratiae et Statu Peccati*, vi, c. 1.

[5]) C. MAZZELLA, *De Deo Creante*, Prati 1908.

[6]) DENZ., *Ench. Sym.* (ed. 23) n. 1526.

[7]) *Ibid.* nn. 410. 464. 695. 791. Cf. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Freiburg 1878, iv paragraph 204.

[8]) *Qq. Disp. de Malo*, q. 5 aa. 2 & 3.

[9]) *De Amissione Gratiae et Statu Peccati* vi, 6.

[10]) In I-II, Disp. VI, q. 17, punctum 4.

out baptism is that they must suffer both the internal sorrow and the external pain, although their pains are the least possible. It is based on the exclusiveness of the distinction between heaven and hell ; so that whoever is not in one, must necessarily be in the other. But original sin certainly induces the privation of heaven, therefore it entails the pains of hell — cum tristitia et poena sensus.

Gregory of Rimini is often quoted as the champion and defender of this opinion [11]) but falsely. He is more justly described by Vasquez as having proposed it as probable [12]), but he himself expressly says that he does not wish to determine for either side since it has not been decided by the Church [13]).

Undoubtedly Favaroni holds this last opinion [14]). He censures as being more unreasonable than the Pelagians those Doctors who hold that for original sin no pain is due. The Pelagians attribute no pain to original sin because they thought that original sin did not partake of the character of guilt. But those Doctors while allowing that original sin is guilt, disjoin from it any liability to punishment. On the other hand those doctors more logically than the Pelagians exclude infants from the beatific vision on account of the guilt, while the Pelagians unwarrantly exclude them from it even without guilt. The great incoherency of this opinion is to dissociate from guilt any debt of positive punishment [15]).

[11]) PERRONE, *Praelectiones Theologicae* (Romae 1841) De Deo Creatore part iii, C. VI, n. 813. Bl. BERAZA, *De Peccato Originali* (Bilbao 1924) n. 908. Cf. BELLARMINE, *op. cit.* vi 1 « in hanc sententiam satis aperte propendat ».

[12]) In 1-11, Disp. 134, c. 2.

[13]) Quia tamen hujusmodi quaestiones non vidi partem aliquam expresse determinatam ab Ecclesia, et tremendum mihi videtur negare auctoritates sanctorum e contra, et non est tutum contraire communi opinioni et consentioni magistrorum nostrorum, idcirco *neutri parti altera praeferens* diiudicationem earum lectori relinquo. GREG. ARIM. *In 2 Sent.* D. 30, q. 3, a. 1. Reprint 1955, f. 116 vl. (Cassiciacum, Vol. IV. American Series).

[14]) Nona Conclusio: omnes descendentes seminaliter ab Adam per generationem contrahunt reatum pene sensitive, distinctum a reatu culpe. *De Peccato* V 209 r1.

[15]) Quantum ad statum parvulorum (isti doctores) omnino faciunt opinioni pelagianorum, circa causam vero isti a pelagianis discrepare videntur, et partim isti melius eis, partim vero illi melius istis loquuntur. Illi namque dicunt quod parvuli non baptizati excluduntur a regno Dei non quidem propter aliquam culpam sed propter carentiam solum sacramenti baptismatis quod si ab eis requiratur causa dicti respondent quod Dominus in evangelio ait 'nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto non intrabit in regno Dei'. Et ideo carentia hujusmodi sufficit

His justification for holding such a severe opinion falls into three sections. His first argument comes in the form of a censure on the assertion that children suffer no sensitive pain for original sin — this, he says, was the Pelagian heresy [16]). Secondly, a refutation of the explanations given by the supporters of the opinion to texts from the Fathers brought against them [17]), and lastly a refutation of their philosophico-theological reasons for the denial of any positive punishment due to original sin [18]). This last section resolves itself into two parts, the first of which demolishes the reasons for denial of sorrow (tristitia), the second attacks the reasons for the denial of any positive punishment (poena sensus).

The first section censures as pelagian the position of his opponents, proved by a very cumbersome collection of texts from St. Augustine, principally from *De Peccatorum Meritis et Remissione* [19]).

eos excludere a regno Dei ... Quantum ad hoc melius loquuntur docores scholastici dicentes quod tales parvuli excluduntur a regno celorum propter aliquam culpam licet ... originalem. Quantum vero ad illud quod parvuli non patiantur penam sensitivam pelagiani melius loquuntur quia non eis assignant aliquam culpam; quod si non habent culpam profecto nec debent habere penam. *De Peccato* V 216 vl. Cf. also: Dicerent Pelagiani istis valentibus viris « turpis vos erratis quam nos quia non assignamus parvulis penam quia non ponimus in eis peccatum ». *In ep. ad Rom.* A 376 181 vl.

[16]) Primo quod oppositum ejus est heresis pelagianorum ut eruitur ex dictis Augustini. *De Peccato* V 212 vl.

[17]) Secundo, Doctores tenentes oppositum non bene respondent ad illa dicta Augustini que contra eorum positionem inducuntur. *Ibid.* V 212 vl.

[18]) Tertio, argumenta eorum contra conclusionem et illa solventur. *Ibid.* V 212 vl.

[19]) For reference purposes it might be well to give the entire list of quotations.

1 De Pecc. Mer. et Rem. 28, 55. ML. 44, 140. Quia sicut per unum hominem... vel immutare sententiam.

2. ibid. 20, 26. ML. 44, 123. Habent enim videlicet quo confugient... nec ipsi habent vitam.

3. Contra Julianum ix, 27. ML. 44, 838. Non enim ad regnum Dei natos... qui non habent vitam.

4. De Pecc. Mer. et Rem. 23, 33. ML. 44, 128. This extract is given rather « ad sensum ».

5. ibid. 21, 30. ML. 44, 125. Nam et hi quibus videntur iniustum... quaerentes quomodo justum sit.

6. ibid. 12, 15. ML. 44, 117. Immo vero nos intelligamus Apostolum... quo sola Christi societas introducit.

7. ibid. 16, 21. ML. 44, 120. Potest proinde recte dici parvulos... judicium ex unius delicto in condemnationem.

His intent is to show that Augustine wishes to exclude any kind of intermediary state between eternal salvation in heaven and eternal damnation in hell ; for it is not a question of what might have been but it is a de facto question — what does revelation teach on the subject. Whoever then is not in heaven must necessarily be in hell, and whoever is in hell must necessarily suffer the pains of hell, which as the Scripture teaches are pains of fire.

The possibility of such an intermediary state rests always with the will of God. When we say there is no other state we do not mean to exclude the possibility of its existence, but simply that the Scripture does not speak of its existence [20]).

The second section is a criticism of the solution brought by his opponents to the text of *De Fide ad Petrum* « Firme crede et nullatenus dubita etc » [21]) quoted falsely as the work of Augustine since it was written by St. Fulgentius. In the text the Saint asserts that we must believe that even children dying without baptism endure the everlasting punishment of eternal fire. How do the adversaries explain this text ? They say that under the name « ignis aeterna » can well be understood the privation of the beatific vision nor is it necessary to induce positive punishment inflicted by an external agent [22]).

Favaroni thinks this interpretation arbitrary and not in the least founded in scripture. If we interpret « ignis » here in the sense of the loss of the beatific vision, then with equal right we may interpret it in the same sense in the penalty for actual mortal sin — which is

8. ibid. 3, 2. 3. ML. 44, 188. Scriptura evangelica fallere non potest... christianum non sentit.
9. ibid. 2. 3. ML. 44, 187. Postremo ad id quod perspicacissimum intellectum assequi non valet ... qui non crediderit condemnabitur.
10. ibid. 4, 8. ML. 44, 190. Hiis atque hujusmodi aliis ... sacramento baptismatis imbuuntur.
11. Hyponosticon v 10. ML. 45, 1654. Primum locum fides catholica... ecce quales sensus impregnata a dyabolo peperit heresis vestra.

[20]) Cum igitur dicit Augustinus quod duo sunt loca tertium autem ignoramus, non hoc dicit quod non sit ymaginabilis tertius locus medius inter tantam beatitudinem regni celorum et tantam miseriam status penarum, sed hoc dicit ex evangelio quia videlicet non dabitur de facto secundum textum evangelicum. *De Peccato* V 216 r2.

[21]) C. 27. ML. 40, 774.

[22]) Cf. S. THOMAS, *Qq. Disp. de Malo*, q. 5, a. 2, ad 2.

against their own opinion [23]). This would be equivalent to the denial of the double pain of hell — the pain of loss and the pain of sense — which all without exception hold and must hold.

This is the only possible point of contact between Favaroni and Gregory of Rimini regarding this severe opinion. Gregory brings forward the same explanation of theologians to the same text of *De Fide ad Petrum* and confutes it in the same way. But reading the explanation of Gregory and that of Favaroni little else in common is to be found : it is absolutely groundless to assert an interdependence between them.

In the third section the first point raised considers the question of innate sorrow through the loss of the beatific vision in children who die with original sin. Favaroni classifies under four headings the holders of this opinion, noting in each class the reason for which they exclude sorrow notwithstanding the loss of the vision of God. Considering the historical nature of the question we reproduce the entire text, lest faulty interpretation might mislead rather than commend :

Quidam etenim dixerunt animas parvulorum sine sacramento baptismatis decendentium non dolere nec affligi quod perpetuo sint private beatifica visione divina, dicentes quod in tot jacent tenebris ignorantie quod nesciunt se ad talem beatitudinem fuisse creatas, ideo non dolent [24]).

Alii vero dicunt hoc non rationabiliter dici quoniam tales anime parvulorum non debent tantis tenebris obscurari sed debent fulgere lumine rationis naturalis : sed aiunt tale lumen non elevat eas ad cognoscendam talem beatitudinem quoniam, ut dicunt, in lumine fidei innotescit nobis ad talem nos beatitudinem fuisse creatos : ideo dicunt quod in lumine naturali cognoscunt anime puerorum se esse creatas ad beatitudinem que consistit in adeptione summi boni ; sed quod tale sit Deus, et Ejus facialis adeptio sit suprema beatitudo ad

[23]) Si ... nomine ignis eterni et sempiterni supplicii intelligant carentiam divine visionis non autem penam aliquam sensitivam, requiram ab istis quo alio expressiori modo debuit nobis aliquis exprimere penam sensitivam illatam ab illo igne quo isti ponunt etiam scelestissimos post hanc vitam puniri ? Quapropter eque faciliter glossarent omnes auctoritates scripture loquentes de igne sempiterno affligente animas dampnatorum. *De Peccato* V 216 r2.

[24]) This opinion is also the first quoted by St. Thomas in his 2 Sent. D. 33, q. 2, a. 2 and Qq. Disp. de Malo q. 5 a. 3 when he is enquiring if interior sorrow is to be assigned in punishment for original sin. It is sometimes cited as being the opinion of Durandus, but the reading of this author's 2 Sent. D. 33 renders the assertion very doubtful.

quam create sint, in tali lumine non cognoscunt, ideo nec dolent quod tali et tanta beatitudine sint private [25]).

Alii vero dicunt quod ex eo prefate anime non dolent nec affliguntur quod ad talem beatitudinem non admittantur quoniam talis beatitudo est supra naturam et non est debita ipsi nature sed gratuite ei confertur. Nullus autem dolere debet de eo quod careat quod non pertinet ad iura nature, sicut stultum esset quod quis doleret quia non habet alas.

Alii autem dicunt quod hujusmodi (f. 217 rl) anime infantium non dolent de ammissione tante beatitudinis quoniam nullum habent actum inordinatum : inordinate vero dolerent cum talis beatitudo non sit eis naturalis sed supra naturam. Et ita omnes isti doctores ad hoc videntur conari quod prefate anime tranquillam vitam ducunt nullo scrupulo, nullo interiore afflictivo dolore turbante. (*De Peccato* V 216 v2).

The refutations made of thes opinions are long and tedious : and while they have something to offer to anyone wishing to examine the historical position of Favaroni, they have little to contribute to our own purpose viz. the examination of his fundamental orthodoxy.

Finally he undertakes to refute the arguments excluding the pain of sense and explains how this punishment, as St. Augustine expresses it, is « mitissima omnium ». It is the least of all compared with the pains of those who have added personal sins to original sin, but it is grave if considered in itself [26]).

Here too it is true to state that the dogmatic reasons have little value for our present purpose. But even with the possible accusation of going beyond our intent, we cannot resist the temptation of bringing forward a point of historical importance viz. that his principal opponent is St. Thomas. To indicate how closely he tracked St. Thomas we reproduce side by side the text of our theologian with the corresponding text of St. Thomas. We should remark that it is not the repetition of a difficulty, for difficulties were almost identically formulated by all theologians, but it is St. Thomas' own explana-

[25]) This is the opinion held by St. Thomas in the Qq. Disp. de Malo. The conjunction of the first and second rather seems to be the real opinion of Durandus. Cf. Vasquez, in I-II, D. 134, c. 3.

[26]) Dicendum est quod pena infantium est magna in se considerata, sed est mitissima comparata cum penis illorum qui peccato originali peccata propria addiderunt. *De Peccato* V 222 rl.

tion given in the body of the article. Also note that Favaroni indicates his departure from the text :

Fav. *De Peccato* V 222 vl

Quelibet persona est suppositum alicujus nature et ideo ad ea que sunt nature per se et immediate ordinatur. Ad ea vero que sunt supra naturam ordinatur mediante natura. Quod autem aliqua persona detrimentum patiatur in hiis que sunt supra naturam potest contingere vel ex vicio nature vel ex vicio persone. Quod autem detrimentum patiatur in hiis que sunt nature hoc non videtur posse contingere nisi ex vicio persone. Peccatum autem originale est vicium nature, ut dicunt, peccatum autem actuale est vicium persone. Gratia vero et visio divina sunt supra naturam. Ideo peccato originali debetur carentia gratie et visionis divine. Pena vero sensus opponitur integritati nature et bone habitudini ejus. Ideo talis pena solum debetur actuali et personali peccato.

Secundo arguunt sic : pena debet proportionari culpe. In culpa autem actuali est aversio et conversio ; aversio ab incommutabili bono, conversio vero ad commutabile bonum. Ratione igitur aversionis debetur ei carentia visionis divine, ratione autem conversionis debetur ei pena sensus. In peccato autem originali non

S. Th. *Qq. Disp. de Malo* q. 5, a2

Et hoc videtur esse rationabile propter tria. Primo quidem quia persona quaelibet est alicujus naturae suppositum ; et ideo ad ea quae sunt naturae, per se et immediate ordinatur ; ad ea vero quae sunt supra naturam ordinatur mediante natura. Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in hiis que sunt supra naturam potest contingere vel ex vitio naturae vel ex vitio personae ; quod autem detrimentum patiatur in hiis quae sunt naturae hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae. Ut autem ex praemissis patet peccatum originale est vitium naturae, peccatum autem actuale est vitium personae. Gratia autem et visio divina sunt supra naturam humanam ; et ideo privatio gratiae et carentia visionis divinae debentur alicui personae non solum propter actuale peccatum sed etiam propter originale. Poena autem sensus opponitur integritati naturae et bonae ejus habitudini et ideo poena sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale.

Secundo quia poena proportionatur culpae ; et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad commutabile bonum debetur et poena damni scilicet carentia visionis divinae respondens aversioni, et poena sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est

est conversio aliqua sed sola aversio ; ideo tali peccato nulla debetur pena sensus.

Alii confirmant hanc rationem dicentes quod unusquisque in eo patitur penam sensus quia glorificavit se in deliciis et tantam penam patitur quantum se glorificavit...

Tertio arguunt ipsi sic : nulli debetur pena pro sola dispositione ad malum sed pro actu ; nullus enim debet puniri ex eo quod malam dispositionem habet ad furandum sed pro actu quo quis furatur ; male tamen dispositioni debetur aliqua carentia utpote propter ignorantiam litterarum carebit promotione ad episcopalem dignitatem. In originali autem peccato non est aliquis malus actus sed sola dispositio mala, concupiscentia videlicet carnis. Igitur tali peccato sola debetur carentia dignitatis, videlicet visionis dei non autem aliqua pena sensus.

Alii conantur multiplicare rationes ad hoc idem, sed si bene considerantur ex hiis tribus sumunt originem et ideo ad istas tres reducuntur.

conversio sed solum aversio vel aliquid aversioni respondens scilicet destitutio anime a justitia originali ; et ideo peccato non debetur poena sensus sed solum poena damni scilicet carentia visionis divinae.

Tertio quia poena sensus numquam debetur habituali dispositioni : non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum sed ex hoc quod actu furatur ; sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod damnum puta qui non habet scientiam litterarum ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis que parvulum facit habilem ad concupiscendum ut Augustinus dicit, adultum autem actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur poena sensus sed solum poena damni : quia scilicet non est idoneus perduci ad visionem divinam propter privationem originalis justiciae.

Concluding, we can summarize in the following two points :

From a dogmatic point of view we know that Favaroni held the severest of all opinions on the question of the punishment due to

original sin — to original sin is due even the pain of sense. Quite openly and apodictically he professes this awe-inspiring theory.

From an historical point of view we have unmistakable evidence in two cases — both here and in the question of actual sin — that his main opponent was St. Thomas. Other similarities too which seem very probable indications of interdependence [27]) tend to bring the two more and more in contrast. In a complete study of the sources this point would go a long way towards a really objective classification of our author's theology.

Nicolaus TONER, O. E. S. A.

(To be continued).

[27]) Cf. Primum assumptum est eorum qui dicunt peccatum originale esse talem qualitatem in anima nam tractantes de malo et querentes utrum malum sit aliquid dicunt quod malum potest accipi concretive et abstractive. — S. THOMAS, *Qq. Disp. de Malo*, q. 1 a. 1.

John Capgrave, O. E. S. A. (1393-1464)

Bibliography

II Capgrave's Works

N. B. — All numbers within brackets ( ) refer to the list of biographers [1]).

Since most of Capgrave's works are lost and as it is almost impossible to reconstruct the chronology of his writings — because of lack of information — we think it best to follow the traditional list drawn up by Bale (3), and completed by Hingeston (43). At the end of the enumeration of Capgrave's works separate lists will be given both of the writings still extant, and those which are now lost, as well as a tentative chronological arrangement.

1 Commentarius in Genesim

Date — 1437-1438 [a])
Dedicated to — Humphrey, duke of Gloucester [b])
MS-extant — Oxford, Bodleian Library, MS Oriel 32, ff. 181 [c])
MS-missing — Cambridge, Library of Austin Friars [d])
Incipit-Dedicatory epistle — 'Gloriosissimo christiane fidei defensori' [e])
Incipit-Commentary — 'Arduum namque et supra vires nostras opus sumpsimus' [f])
References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (26), (29), (31), (32), (33), (36), (43), (44), (46), (48), (50), (52), (66), (68), (82), (92), (101), (102) [g]).
Edited — The dedicatory epistle only : it is Appendix iv in Hingeston's edition of the *Liber de illustribus Henricis* (London, 1858), pp. 229-232 [2]).

[1]) See the first part of this bibliography — Capgrave's biographers — which has been printed in *Augustiniana*, vii (1957). 118-148.

[2]) There are a few errors in Hingeston's transcript of this letter.

[a]) The colophon of this works runs —

'Feliciter per Capgrave. Incepit frater iohannes capgrave hoc opus in translatione sancti augustini doctoris, que occurrit mense octobris [i. e. 11 Oct.] anno domini m.cccc.xxxvij. et fecit finem eiusdem in festo mathei apostoli et evangeliste [i. e. 21 Sept.] anno domini m.cccc.xxxviij' [3]).

[b]) Humphrey, duke of Gloucester (1390-1447) brother of King Henry V. Capgrave dedicated several works to him as we shall see below. After Capgrave's colophon Duke Humphrey wrote —

'Cest livre est a moy Homfrey duc de Gloucestre du don frere Jehan Capgrave quy le me fist presenter a mon manoir de Pensherst le jour de lan lan [m] cccc.xxxviij' [4]).

[c]) This MS, the dedicatory copy, is the only extant. Formerly it

[3]) '*Feliciter per Capgrave*' is Capgrave's usual way of ending his writings. Sometimes we find *feliciter* with his monogram ⁂, a combination of the letters J and C, or simply *per Capgrave*, cf. what Bannister says about *Feliciter per Capgrave* and the monogram in the Introductory note to *Ye solace of pilgrimes*, pp. xviii-xix.

The feast of the translation of St Augustine which was celebrated on 11 Oct. is the so-called first translation of St Augustine's relics from Africa to Sardinia. FURNIVALL (48), p. viii, corrects Capgrave by stating that the translation of St Augustine in reality occurred on 6 Sept. But this latter date in fact concerns the translation of St Augustine of Canterbury. Capgrave made the distinction between the two Augustines by adding *doctoris* to signify St Augustine, bishop of Hippo.

[4]) '*Le jour de lan*' means the 1st of January. Though the beginning of the year during the Middle Ages varied in different countries — owing to the use of the chanceries — in civil life 1 Jan. always has been considered as the first day of the new year, cf. H. Grotefend, *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* (Hannover[9], 1948), p. 11. In fifteenth-century England the new year began on 25 march (*mos Anglicanus*). 'Le jour de lan' 1438 for England is according to the Roman calendar 1 January 1439.

Duke Humphrey presented this book together with Capgrave's commentaries on *Exodus* and *Kings* to the Library of Oxford University in 1444, as is to be seen in *Registrum F* (*Epistolae Academicae Oxonienses*), f. 67b. H. Anstey edited this Register for the Oxford Historical Society, vols. 35-36 in 1898. In vol. i, pp. 232-33 we read —

'Hec identura, facta Oxonie, vicesimo quinto die mensis Februarii anno Domini millesimo quadringentesimo quadragesimo tertio [i. e. 25 Febr. 1444] et regni regis Henrici sexti post conquestum vicesimo secundo, inter serenissimum et illustrissimum principem et dominum, inclitissimum dominum Humfridum, regum filium, fratrem et patruum, ducem Glocestrie, comitem Pembrochie et magnum camerarium Anglie ex una parte, ac suam humillimam et perpetuam oratricem universitatem oxoniensem ex altera parte, testatur, quod dicta universitas, de summa et magnificentissima liberalitate predicti inclitissimi principis, centum et triginta quinque volumina, per dilectos

belonged to the Library of Oriel College, Oxford, but the old MSS of that College now are deposited in the Bodleian Library, as Mr J. Gough, librarian of Oriel College, kindly informed us. WHARTON (26), and after him GANDOLFO (29), and OUDIN (31) give Oriel MS 20. H. M. Bannister in the introduction to the *Solace of pilgrimes* erroneously has MS 132, while LE LONG (32) places it in Balliol College as MS 884 which STEGMÜLLER (68) borrows from him. A description of the codex is to be found in O. COXE, *Catalogus codicum MSS qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie asservantur, i, Coll. Oriel* (Oxford, 1852), p. 11, and in Appendix iv of the *Liber de illustribus Henricis*, pp. 225-26.

[d]) Another MS, now lost, was seen by Leland which belonged to the library of Austin Friars at Cambridge. Leland states 'Ioannes, Capgrave forsan, Augustinensis frater, et doctor theol. — Super Genesim, justum volumen ad Humfredum ducem Glocestriae. Arduum namque et supra vires. Erat hic non infeliciter eruditus' [5]).

[e]) The first lines of this letter run —

'Gloriosissimo christiane fidei defensori nephandorumque heresum studioso extirpatori ac pauperum qui sub christo militant devoto defensori, domino humfrido duci glovernie suus humilis in christo et orator sedulus frater johannes inter doctores minimus tituloque heremitarum sancti augustini enutritus obsequia preces et subieccionem'.

The initial contains a miniature of the author presenting the present volume to the duke sitting in his throne. A facsimile has been reproduced as a frontispice of the edition of the *Solace of pilgrimes* [6]).

[f]) The *incipit* of the commentary is different in BALE (3), PITS (12), TANNER (33), and HINGESTON (43), who read —

et speciales nuncios suos, magistrum Willelmum Say et Radulphum Drew, ad ipsam universitatem destinata recepit; quorum utique voluminum nomina cum iniciis secundorum foliorum inferius describuntur...

Item, Capgrave 'Super Regum' primum...	sec. fol. fuit vir
Item, Capgrave 'Super Regum' tertium...	sec. fol. fulgorem
Item, Capgrave 'Super Genesim'...	sec. fol. arduum
Item, Capgrave 'Super Exodum'...	sec. fol. et beatitudinem.

The whole passus has been printed also by Hingeston in the edition of *The chronicle of England*, pp. xiv-xv. TANNER (33) mentions the fact of the donation. In 1439 Duke Humphrey presented 129 volumes to the said Library, and in 1441 another 10, cf. ULLMAN (102), pp. 349-350.

[5]) *Ioannis Lelandi Antiquarii de Rebus Britannicis Collectanea*, ed. T. Hearne, iv (London[2], 1770). 15.

[6]) In 1897 somebody seems to have examined this commentary, for in Madan's

'Arduum namque et supra vires *est*'. POSSEVINO (13), GRATIEN (14), and ELSEN (20) have — 'Arduum namque et *super* vires *est*'.

The initial has also a miniature representing Capgrave at his desk.

[g]) Only the authors who expressly mention this commentary are given here. The same applies to the other books of the Pentateuch.

2 COMMENTARIUS IN EXODUM

Date — 1439-1440 [a])

Dedicated to — Humphrey, duke of Gloucester [b])

MS-extant — Oxford, Bodleian Library, MS Duke Humphrey b. 1, ff. 186 [c])

Incipit-Dedicatory letter — 'Litterature profundissime' [d])

Incipit-Commentary — 'Andreas. Quia historiam' [e])

References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (33), (36), (43), (44), (48), (52), (68), (102).

[a]) In the colophon we read —

'Incepit hoc opus frater iohannes capgrave in festo sancti antonii confessoris que occurit mense ianuarii anno domini m.cccc.xxxviij. [i. e. 17 Jan. 1439] et fecit finem in festo sancti iohannis ante portam latinam [i. e. 6 May] anno domini m.cccc.xl. [7]).

[b]) In the dedicatory epistle of the *Commentarius in Genesim* Capgrave wrote to Duke Humphrey —

'Si enim placuerit et ad noticiam meam pervenerit tunc sub proteccione maiorum meorum ad exodum festino et deinde ad reliquos moisei libros ut habeat obliviosus mundus opuscula solito paratiora' [8]).

That Humphrey liked the Genesis-commentary and that its author heard about it, may be deduced from the fact that Cap-

Summary Catalogue of Western MSS in the Bodleian Library, vi, pt. i (Accessions 1890-1904), Oxford 1906, p. 148, there is the next item, nº 32385 —

'Four photographs taken in 1897 from MS Oriel Coll. 32 (Capgrave on Genesis...). The first photograph is a list of contents, the second is the preface by Capgrave, the third gives the first page of the text of the exposition, the fourth the last page of the text with the colophon (A. D. 1438) and the duke's note of the presentation of the volume to him in the same year. Now MS Duke Humphrey b. O'.

[7]) January 1438 is according to the Roman calendar January 1439.

[8]) Cf. *Liber de illustribus Henricis*, Appendix iv, p. 231.

grave began this commentary almost a fortnight after he had presented his first book on the Pentateuch to the duke.

[c]) This MS also is the dedicatory copy and the only one extant. It was in the possession of Sir Robert Throckmorton († 1791), and was bought in Jan. 1897 by the Bodleian Library, Oxford. A description is given in *A Summary Catalogue of Western MSS in the Badleian Library at Oxford, vi, pt. i* (*Accessions 1890-1904*) Oxford, 1906, pp. 148-49 (= n° 32386) [9]).
It did not come to light until after Hingeston's research, so he does not mention the MS.

[d]) The dedicatory letter is badly damaged. At several places the script is unreadable. The first lines run —

'Litterature profundissime excellentissimo domino ac omni recte philosophantium benignissimo principi domino humfrido duci glovernie suus ut olim iohannes (...) inter doctores minimus obsequia et quicquid (...) valet...'.

The first letter contains a miniature of the author presenting his book to the duke [10]).

[e]) The *incipit* of the commentary after the first lemma which begins — 'Hec sunt nomina' — reads:

'Andreas. Quia historiam quam hic prosequi intendit auctor...'.

At the end of this paragraph : 'Hec andreas' [11]).
Then Capgrave starts his commentary —

'Hec sunt. Sicut sepius commemoravimus in priori libro...'.

3 COMMENTARIUS IN LEVITICUM

Date — after 1440 [a])
Incipit-Commentary — 'Occultissimorum mysteriorum sunt'.
References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (36), (43), (44), (48), (68).

[a]) See n° 2 [b]).

4 COMMENTARIUS IN NUMEROS

[9]) The MS was presented by Duke Humphrey to the Library of Oxford University, cf. note 5.

[10]) On fol. 186v is a plan and description of the temple.

[11]) This *Andreas* is the English-born Augustinian Canon Andrew of St Victor in Paris who is said to have been abbot of Wigomord, dioc. of Hereford. He died *c.* 1175. Many commentaries on the Holy Scripture came from his hand and are still preserved mostly at Cambridge and in the Vatican Library. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, ii (Madrid, 1950) has 36 items (n[os] 1295-1329). We checked two Mss of Andrew's commentary on Exodus, preserved in the Vatican Library, where we found the passus — 'Quia historiam quam hic prosequi intendit' (MS Vat. Lat. 1053, f. 18v, and MS Barb. Lat. 693 f. 120v).

Date — after 1440
Incipit-Commentary — 'Ex Nicolao de Lyra super libro'.
References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (36), (43), (44), (48), (68).

5 COMMENTARIUS IN DEUTERONOMIUM

Date — after 1440
Incipit-Commentary — 'In hoc ultimo libro Moysi qui'.
References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (36), (43), (44), (48), (68).

6 COMMENTARIUS IN HISTORIAM IOSUAE

References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (52), (68).

7 COMMENTARIUS IN IUDICES [a])

References — (3), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (52), (68) [b]).

[a]) BALE (3) mentions this commentary in the *Catalogus* together with that on Ruth but adds : in two books. So do most biographers after him. PITS (12), FABRICIUS (34), JÖCHER (35), FURNIVALL (48), D. N. B. (52), and STEGMÜLLER (68) list them separately.
[b]) MS CHIGI R. II. 62 (10) has : in Iudices et Ruth, lib. 1.

8 COMMENTARIUS IN RUTH

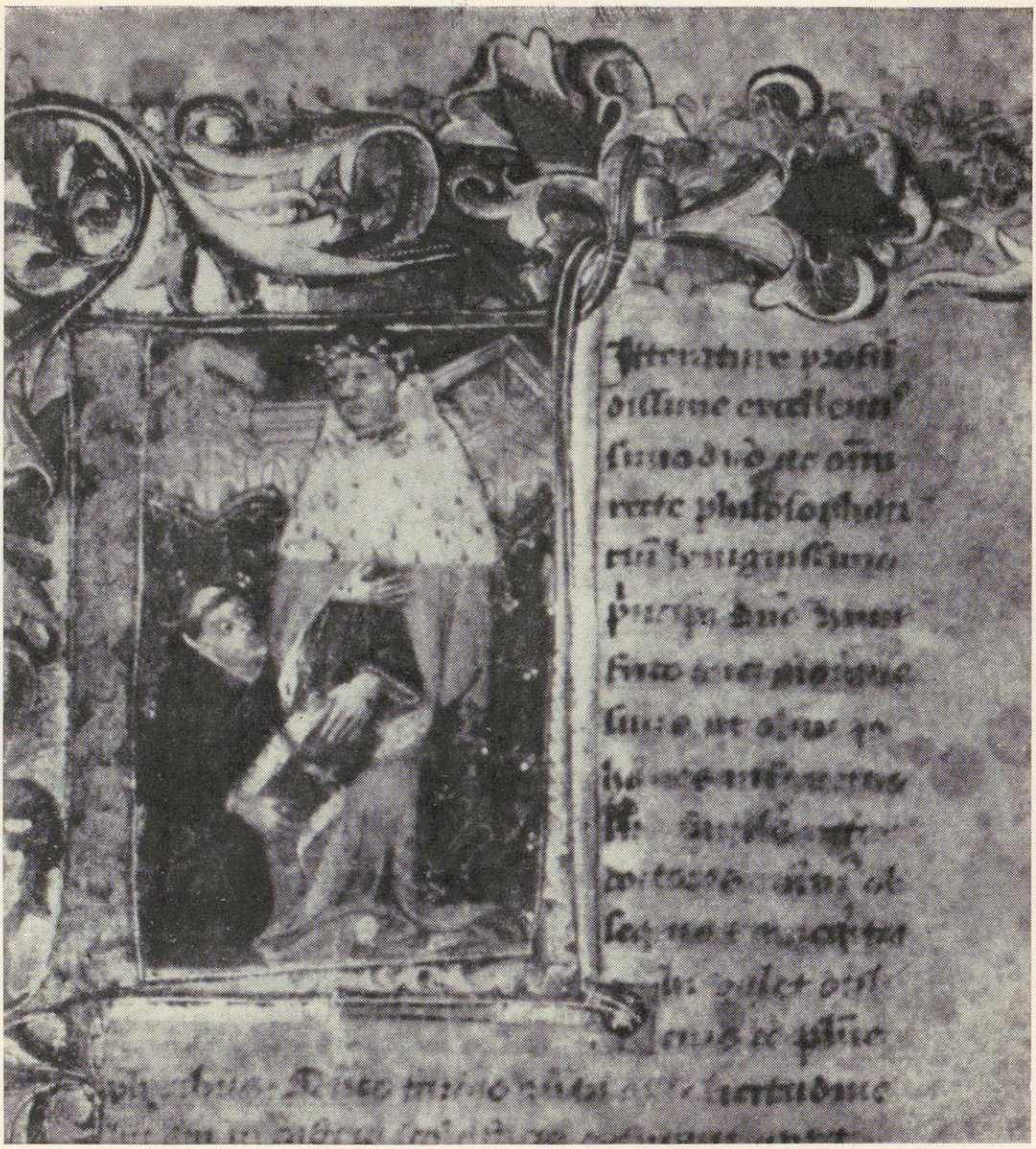
References — (3), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (52), (68).

9 COMMENTARIUS IN REGUM I [a])

Date — before 1437 [b])
Dedicated to — Humphrey, duke of Gloucester [c])
MS-missing — Oxford, University Library [d])
Incipit-Commentary — 'Vires prolum'(?) [e])
Cited in — The dedicatory letter of the Genesis-commentary [f])
References — (1), (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (52), (68) [g]).

[a]) All biographers record the commentaries on the four books of Kings.

Initial of the dedicatory letter of the Commentarius in Genesim
(Oxford, Bodl. Libr., MS Oriel 32).



Initial of the dedicatory letter of the Commentarius in Exodum
(Oxford, Bodl. Libr., MS Duke Humphrey b. 1, f. 1).

[b]) At the end of the dedication letter of the Genesis- commentary Capgrave refers to his method of commenting on the Pentateuch —

'... in quibus [libris] sicut in libris regum vires prolum triplex exposicio inveniatur' [12]).

He began the Genesis-commentary on 11 Oct. 1437 ; hence his commentary on Kings appeared before 1437.

[c]) We have already seen that Duke Humphrey presented two commentaries 'Super Regum' to Oxford University Library, among them 'Super Regum I' which is listed before the Genesis-commentary [13]).

[d]) This MS as well as the commentary 'Super Regum III' is missing.

[e]) *Reg. F* (*Epistolae Academicae Oxonienses*) [14]) mentions as *incipit* : 'fuit vir'. This is the beginning of the first book of Kings. BALE gives the *incipit* : 'Quod in regnorum libris iam' which obviously follows after the first lemma either of the dedicatory epistle or of the commentary. He borrowed this from Leland [15]). But LELAND (I) records the *Commentarii in libros Regum* dedicated to John Lowe, bishop of St Asaph. The commentary on Kings I was certainly not one of these as it was dedicated to Duke Humphrey.

What about the mysterious words *vires prolum* in the dedicatory letter of the Genesis-commentary ? [16]). Are they perhaps the *incipit* of this commentary on Kings I ? It is impossible, however, to decide, for the MS is missing.

[f]) See under b.

[g]) These authors refer to the four commentaries.

10 COMMENTARIUS IN REGUM II

Date — between 1433 and 1437 [a])

Dedicated to — John Lowe, O. E. S. A., bishop of St Asaph

MSS-missing —

Cambridge, Library of Austin Friars [b])

[12]) The text continues —

'Primo litteralis ex augustino in questionibus aut ieronimo sive doctore de lira. Deinde sequetur allegoria ex veterum opusculis secundum assignacionem tabule que dicitur septem custodiarum que quidem michi magnam occasionem dedit exponendi. Postremo quasdam morales notulas adnexas copulavi sparsim ea colligens ut sit summa exposicionum opusculum hoc auctore quidem sicut sibi convenit ex omni doctorum libris materiam mendicante'.

[13]) See note 5.

[14]) *Ibidem.*

[15]) See nº 10, b.

[16]) Cf. nº 9, b.

Walsingham Monastery [c])

Incipit — 'Quod in regnorum libris iam' [d])

[a]) We know that the commentaries on Kings I and III were dedicated to the Duke of Gloucester. Leland records commentaries on Kings dedicated to John Lowe. We may therefore suppose that the latter commentaries were those on Kings II and IV. John Lowe became a bishop of St Asaph in 1433. Capgrave mentions commentaries on these books in 1437, so they must have been composed between 1433 and 1437 [17]).

[b]) Leland saw these commentaries in the former library of Austin Friars at Cambridge —

'Corona Ioannis Capgrave (duo justa volumina) fratris Augustinensis de Lino Norvolgiae, super libros Regum : «Quod in regnorum libros » [18]).

[c]) In the library of Walsingham Monastery he saw another copy —

'Ioannes Capgravus, frater Augustinensis, de Lino super libros regum ad Ioannem, episcopum Assavensem « Quod in regnorum libris ». Floruit circa tempore Henrici Sexti' [19]).

[d]) As Leland three times gives the same *incipit* we think this to be the *incipit* of this commentary.

11 COMMENTARIUS IN REGUM III [a])

Date — before 1437

Dedicated to — Humphrey, duke of Gloucester

MS-missing — Oxford, University Library

Cited in — the *Liber de illustribus Henricis* [b])

[a]) See n° 9, b, c, and d.

[b]) Speaking of King Solomon Capgrave says —

'... ipse pacificus, conspiratores ad regnum et pacis [perturbatores] aut morte multavit, aut eos in sedibus propriis et ne vagarent in populo manere constrinxit. Patet hoc in tertio Regum, quod manifestius ibi declaravi, nunc solam litteralem annotationem tangens' [20]).

12 COMMENTARIUS IN REGUM IV [a])

Date — between 1433 and 1437

Dedicated to — John Lowe, O. E. S. A., bishop of St Asaph

[17]) Cf. the note on John Lowe in our biography of Capgrave in *Augustiniana*, v (1955). 412, note 53.

[18]) *Ioannis Lelandi... collectanea*, iv, p. 15.

[19]) *Ibidem*, p. 29.

[20]) In Hingeston's edition, p. 14.

MSS-missing —
Cambridge, Library of Austin Friars
Walsingham Monastery

[a]) See n° 10, a, b, and c.

13 COMMENTARIUS IN PSALTERIUM

Incipit — 'Beatus vir qui non abiit in consilio'.
References — (1), (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (52), (68).

14 COMMENTARIUS IN ECCLESIASTEN [a])

References — (3), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (52), (68).

[a]) PANFILI (9) wrongly gives *in Ecclesiasticum* which is followed by MS CHIGI (10), POSSEVINO (13), GRATIEN (14), ELSEN (20), GANDOLFO (29), and LANTERI (44).

15 COMMENTARIUS IN ISAIAM

References — (2), (3), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (52), (68).

16 COMMENTARIUS IN DANIELEM

References — (2), (3), (5), (9), (10), (11), (12), (13), (14), (20), (25), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (37), (43), (44), (48), (52), (68) [a]).

[a]) LIPEN (25) mentions an edition of this commentary at Venice 1463 but this is an error. This is also pointed out by SCHIER (37).

17 COMMENTARII 12 IN XII PROPHETAS MINORES

References — (3), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (52), (68) [a]).

[a]) ELSEN (20) gives the commentaries in one book.

18 COMMENTARII 4 SUPER IV EVANGELIA

References — (2), (3), (5), (9), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (36), (44), (68) [a]).

[a]) Several authors, mentioned in previous numbers, refer to commentaries on the New Testament. Here and in the following

numbers only those are listed who record separately the different books [21]).

19 COMMENTARIUS IN ACTUS APOSTOLORUM

Date — soon after 1457 [a])

Dedicated to — William Grey, bishop of Ely [b])

MS-extant — Oxford, Balliol College, MS 189, ff. 178 [c])

Incipit-Dedicatory epistle — 'Domino suo venerabili et in christi visceribus summe dilecto' [d])

Incipit-Commentary — 'Hic incipit' [e])

References — (1), (2), (3), (4), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (26), (29), (31), (32), (33), (36), (43), (44), (46), (48), (50), (52), (55), (66), (68) [f]).

Edited — The dedicatory letter only : it is Appendix iii in Hingeston's edition of the *Liber de illustribus Henricis* (London, 1858), pp. 221-24.

[a]) In the beginning of the dedicatory letter, after the address, Capgrave remembers the visit Bishop Grey paid to him in Rome when he was ill. That was in 1450. Capgrave had the intention to dedicate one of his writings as a *quid pro quo* when Grey became bishop of Ely in 1454. However, he was unable to carry out his intention owing to his occupations as Provincial of his Order. As soon as he had finished the second term of his provincialate 1455-57 he set about fulfillung his project. Here is the passus —

'Reminiscor sancte antistes quanta pia visitacione vestra in me miserum peregrinum atque rome infirmum dileccionis exenia tribuistis, et nunc a solicitudine officii mei penitus absolutus licet tarde veniens munus possibilitatis mee vobis decrevi mittendum'.

[b]) For William Grey, see our biography of Capgrave, pp. 430-31.

[c]) The only extant MS is the dedicatory copy given by Bishop Grey among other volumes to Balliol College which regards him as one of its greatest benefactors. A description of the codex is given in O. COXE, *Catalogus codicum..., i, Coll. Balliol* (Oxford, 1852), p. 62, and by Hingeston, *l. c.*, pp. 219-20 [22]).

[21]) ELSEN (20) has: Super IV Evangelia, lib. 1. In Hingeston's list (43) this item is missing. This omission is followed by FURNIVALL (48), and D. N. B. (52). STEGMÜLLER (68) makes a division into four numbers for the four Gospels.

[22]) The press-mark of this MS may have been changed. WHARTON (26) gives: Balliol, cod. 171 which is repeated by GANDOLFO (29), OUDIN (31), and TANNER (33). LE LONG (32) has: Balliol MS 267.

[d]) The initial letter of the dedicatory epistle in the MS has been cut off no doubt because of the miniature which it contained. Therefore the *incipit* of the letter is only partly preserved. The *incipit* as given by BALE (4) agrees with the remaining words. That given by HINGESTON is not correct [23]). We give here the address as reconstructed from the original, using also Bale and Hingeston —

'[Domino suo] venera[bili et in christ]i visce[ribus summe] dilecto [domino guillelm]o divina [providentia Eliensi] episcopo su[us iohannes inter] doctores [minimus ti]tulo here[mitarum sancti augustini insign]itus omnem [subiectio]nem mentis [et] quicquid aut dici aut cogitari melius possit. Reminiscor sancte antistes... '.

The *incipit* given by most of the biographers is —

'Reminiscor sancte antistes quanta' [24]).

[e]) The beginning of the commentary after the first lemma : 'Primum quidem sermonem' must have been — 'Hic incipit' according to Leland [25]). It was on the back of the miniature. The work ends with Capgrave's common subscription : 'Feliciter per Capgrave'.

[f]) STEGMÜLLER (68) gives this item twice which is apparently an error substituting the second citation for the Commentary on the Apocalypse which is not listed.

20 COMMENTARII 14 SUPER EPISTOLAS PAULI

Date — before 1447 [a])

Dedicated to — Humphrey, duke of Gloucester

Incipit-Dedicatory letter — 'Domino suo honorabili Humfrido' [b])

References — (2), (3), (5), (9), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (36), (43), (44), (48), (52), (66), (68).

[a]) According to the *incipit* as given by BALE (3) these commentaries were dedicated to Duke Humphrey who died in 1447 [26]). So they must have been written before this year.

[b]) The *incipit* is different in POSSEVINO (13) who has : 'Domino Humfrido honorabili'. ELSEN (20) omits the *incipit*.

[23]) Cf. our biography, p. 431.

[24]) In the *Catalogus* of BALE (3) there is a printer's error: *quanto* instead of *quanta* (which is repeated by PITS (12) and TANNER (33). OSSINGER (36) has: Reminiscere sancte antistes.

[25]) *Ioannis Lelandi... collectanea*, iv, p. 61 (= MSS in Balliol Coll. Oxford).

[26]) See the note on Duke Humphrey in our biography, p. 419.

21 COMMENTARII 7 IN EPISTULAS CANONICAS

References — (3), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (36), (43), (44), (48), (52), (68).

22 COMMENTARIUS IN APOCALYPSIM IOANNIS

Date — circa 1460

Dedicated to — William Grey, bishop of Ely [a])

Incipit-Dedicatory epistle — 'Venerabili domino suo in christo' [b])

References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (32), (33), (36), (43), (44), (48), (52), (55) [c]).

[a]) HINGESTON (43) says : 'this work also appears to have been dedicated to Bishop Grey' [27]). The MS no longer exists so that it is not possible to find out the name of the *venerabilis dominus*. However, Hingeston's opinion becomes acceptable when we compare this *incipit* with that of the commentary on Acts and on the Symbols. This work should, therefore, be dated after the commentary on the Acts but before the *Chronicle*, that is to say circa 1460 [28]).

[b]) The *incipit* is different in POSSEVINO (13) who wrongly copied : 'Venerabili suo domino in christo'. He also mentions the commentary written in two books.

[c]) This item is not listed in STEGMÜLLER (68) [29]).

23 MANIPULUS DOCTRINAE CHRISTIANAE

Date — circa 1452

Dedicated to — John Cardinal Kemp, archbishop of Canterbury [a])

MS-missing — Oxford, Library of Thomas Key [b])

Incipit-Dedicatory letter — 'Devotissimo in christo patri ac venerabiliter'

Incipit-Manipulus — 'Inter cetera ocii mei secreta persepe'

References — (3), (4), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (30), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (50), (52).

[a]) BALE in his *Index* (4) has a precious note —
'Idem (i. e. Capgrave) scripsisse fertur ad Ioannem Kempe cardinalem divae Balbinae ac archiepiscopum Cantuariensem « Manipulum doctrinae christianae lib. I ».

[27]) FURNIVALL (48) and D. N. B. (52) share this opinion.

[28]) See n° 41, a, where Capgrave says that he has finished his commentaries on the Bible.

[29]) Cf. n° 19, f.

John Kemp was created cardinal of St Balbina in 1439. He became cardinal bishop of St Rufina on 28 July 1452, and was translated on the same day from the see of York to Canterbury. If Bale is right we have to date this work to about 1452 [30]).

[b]) BALE adds to the above mentioned statement : 'ex domo Magistri Thomae Caii'. This Thomas Caius or Key († 1572) was a friend of Leland and a bibliophile at Oxford whose name occurs several times in Bale's notebook.
Moreover Bale tells us that Capgrave refers in this work to the famous Florentine humanist Giovanni Francesco Poggio Bracciolini (1380-1459).

24 DE FIDEI SYMBOLIS libri tres

Date — circa 1462 [a])
Dedicated to — William Grey, bishop of Ely
MSS-extant —
Oxford, Balliol College, MS 190, ff. 116 [b])
Oxford, All Souls College, MS 17, ff. 113 [c])
Incipit-Dedication — 'Domino suo singulari' [d])
Incipit-Text — 'Simbolum quod vocatur apostolorum' [e])
References — (1), (3), (4), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (26), (29), (30), (31), (33), (34), (35), (36), (41), (43), (44), (46), (48), (50), (52), (53), (54) [f]).
Edited — The dedicatory epistle only: it is Appendix ii in Hingeston's edition of the *Liber de illustribus Henricis* (London, 1858), pp. 213-17.

[a]) This work bears no date but from the dedicatory epistle we may judge that Capgrave composed it about 1462. Possibly it was his last work, for he speaks of his approaching death — 'Quoniam psalmigraphus ait : secundum nomen tuum ita et laus tua, michi quoque ut reor loquitur cui animum iam ebes est corpus fatescit et iuxta sancti iob eloquium : Spiritus meus attenuabitur dies breviantur et solum michi superest sepulcrum' [31]).

[b]) The dedicatory copy is preserved in the Library of Balliol College, Oxford ; it was donated by Bishop Grey. A full description is given by O. COXE, *Catalogus codicum..., i, Coll. Balliol.*, pp. 62-63 [32]).

[30]) See the note on John Kemp in our biography, pp. 426-27.
[31]) MS Balliol 190, f. 4.
[32]) See also *Ioannis Lelandi... collectanea*, iv, p. 61.

The initial has been cut off, as has happened in the case of the commentary on the Acts. The work ends : *Feliciter per Capgrave.*

[c]) The second codex in which this work has come down to us is preserved in All Souls College, Oxford [33]). It ends: *Feliciter per Capgrave* with the monogram ♎. Both MSS have each two fly-leaves containing fragments of the *Solace of pilgrimes* discovered by Hingeston as a work of Capgrave of which we shall speak later [34]).

[d]) The first lines of the dedicatory letter run —

'Domino suo singulari et super ceteros magis sibi propicio domino Willelmo eliensi episcopo suus ut olim orator sedulus quidam iohannes inter doctores minimus tituloque heremitarum sancti augustini insignitus de monumento pileato vulgariter nominatus, honores preces vota et quicquid melius tam rudis zelator cogitare possit'.

This is the only work in which Capgrave is known to have latinised his name: *de monumento pileato.* 'Monumentum' is interpreted as 'grave', and 'pileatum' is derived from 'pileum' which means 'cap'.

This is the second work — possibly the third — which Capgrave dedicated to Bishop Grey after the commentary on the Acts, as may be seen from the words: 'suus ut *olim* orator sedulus'.

[e]) These are the Symbols of Faith as collected by Capgrave —

1. De Symbolo Apostolorum
2. De Symbolo Nicaeno
3. De Symbolo Nicaeno altero
4. Symbolum Athanasii
5. Aliud Symbolum eiusdem
6. Symbolum Chrysostomi
7. Symbolum Hieronymi
8. Symbolum Toletanum
9. Symbolum Carthaginiense
10. Symbolum Augustini
11. Aliud euisdem
12. Item aliud eiusdem
13. Item aliud
14. Symbolum Maximi
15. Symbolum Boethii

[33]) Cf. O. Coxe, *Catalogus codicum..., ii, Coll. Omnium Animarum,* p. 5. H. M. Bannister examined the codex, and says in the Introductory note to the edition of *Ye solace of pilgrimes* that it is not the autograph. There are some corrections in the margin probably from Capgrave's hand.

[34]) See nº 43 of the biographers list. A description of both MSS is also given by Hingeston, Appendix ii, pp. 211-12.

16. Symbolum Rhabani
17. Symbolum cuiusdam auctoris
18. Quatuor libelli Augustini de Symbolo
19. Item Symbolum Hugonis

[f]) PITS (12) wrongly gives the letter to William Grey as a separate MS. This error has been noted already by HINGESTON (43). The latter is the first to mention the All Souls College MS. WHARTON (26) has for the Balliol codex press-mark n° 172 [35]). which is repeated by GANDOLFO (29) who lists the work twice : *De symbolo* and *De fidei symbolis* ; and by OUDIN (31) who erroneously mentions another codex at Oriel College, MS 32 ; and TANNER (33) who corrects WHARTON saying that it is not *De symbolo* but *De symbolis*, for there are 19 symbols.

25 DE ILLUSTRIBUS HENRICIS libri tres

Date — 1446-1447 [a])

Dedicated to — Henry VI, king of England

MSS-extant —

Cambridge, Corpus Christi College, MS 408, ff. 72 [b])

London, Br. Museum, Cottonian MS Tiberius A. viii, ff. 101 [c])

Incipit-Dedicatory letter — 'Henrico dei gratia regi anglie et francie dominoque hibernie' [d])

Incipit-Text — 'De Henrico imperatore primo' [e])

References — (1), (3), (4), (9), (10), (12), (13), (14), (17), (20), (23), (24), (26), (27), (29), (30), (31), (33), (34), (35), (36), (37), (39), (42), (43), (44), (46), (48), (49), (50), (52), (53), (54), (56), (57), (58), (59), (60), (61), (62), (63), (64), (66), (67), (70), (71), (72), (74), (75), (77), (82), (91), (93), (98), (100), (103) [f]).

Edited — by F. C. Hingeston-Randolph in the Rolls Series (London, 1858), pp. lvii, 319 [g])

The Life of Henry le Despenser has been edited by H. Wharton in *Anglia Sacra*, ii (London, 1691) pp. 359-61.

Translation — *The book of the Illustrious Henries*, transl. by F. C. Hingeston (London, 1858).

[a]) The last historical event mentioned in this work is the visit of King Henry VI to the Austin Friary at Lynn which occurred on 1 August 1446. There is no mention of the death of Capgrave's patron Duke Humphrey of Gloucester, who is recorded among the sons of King Henry IV, which took place in February 1447. So we may conclude that the work was finished between these two dates [35]).

[35]) Cf. our biography, p. 417, note 72.

[b]) This is the autograph which is preserved among Archbishop Parker's MSS. It would seem that this codex was originally in the possession of John Bale [36]). Earlier it had belonged to the Library of Magdalen College, Oxford [37]). In the dedication after the words *frater iohannes* the word *Capgrave* has been inserted in Bale's handwriting. The work ends with the common expression *ffeliciter per Capgrave*. An ample description of this codex is given by Hingeston in the introduction to the edition of the present work, pp. I-liii [38]).

[c]) The Cotton MS is the presentation copy to King Henry. It contains illuminations of the first letter of each chapter, representing the different Henries. The MS has been badly injured by the fire of 1731 which destroyed so many codices in the Cottonian Library. The prologue is wholly missing ; the remains, however, have been most carefully preserved. A description is to be found in the above mentioned introduction by Hingeston, p. I [39]). This is the MS which has been used for the text of Hingeston's edition.

[d]) The address of the prologue runs as follows —

'Henrico dei gratia regi anglie et francie dominoque hibernie suus infimus servulus frater iohannes <capgrave> [40]) doctorum minimus fratrumque heremitarum sancti augustini exiguus potestatem firmam consilium secundum et regimen solidatum'.

[e]) The work is divided into three parts —

Part 1 contains the lives of six emperors Henry I-VI

Part 2 those of six kings of England, Henry I-VI

Part 3 contains the lives of twelve other Henries. They are:

1. Henry [= Eric] VI, king of Denmark
2. Henry I, king of France
3. Henry, son of Richard, king of the Romans
4. Henry, count of Champagne, who became king of Jerusalem
5. Henry [Sanglier], archbishop of Sens
6. Henry, duke of Lancaster
7. Henry Bohun, earl of Hereford
8. Henry de Beaumont

[36]) See *Augustiniana*, vii (1957). 120, note 8, nº 41.

[37]) *Ibidem*, p. 124.

[38]) See also for the Cambridge MS: M. R. James, *A Descriptive Catalogue of the MSS in the Library of Corpus Christi College, Cambridge*, ii (Cambridge, 1911). 293-94.

[39]) See also: Th. Smith, *Catalogus librorum manuscriptorum bibliothecae Cottonianae* (Oxford, 1696), p. 20, and *A Catalogue of the MSS in the Cottonian Library deposited in the British Museum* (London, 1802), p. 33.

[40]) Inserted by Bale.

9. Henry le Despenser, bishop of Norwich
10. Henry of Huntingdon, the Chronicler
11. Henry of Ghent
12. Henry of Friemar, O. E. S. A.

[f]) The press-mark of the Cambridge MS was formerly : MS 296 of the Library of St Benedict's College which is the same as Corpus Christi College, Cambridge. This is reported by WHARTON (26), who saw the codex, and repeated by GANDOLFO (29). OUDIN (31) gives MS 295, and TANNER (33) : MS Corp. Christi V. i.

[g]) Hingeston's edition comprises the following —
Introduction, pp. xi-lvii
The *Liber*, pp. 1-186
Appendices, pp. 189-232, they are :
I. Of the Nova Legenda Anglie with the prologue
II. Of the Commentary on the Greeds with the prologue
III. Of the Commentary on the Acts of the Apostles with the prologue
IV. Of the Commentary on Genesis with the prologue
Glossary and General Index, pp. 233-319.

26 CONCORDIA *or* DE AUGUSTINO ET SUIS SEQUACIBUS [a])

Date — circa 1440 [b])

Dedicated to — John Watford, abbot of St. James's Abbey, Northampton

MS-missing — Oxford, Library of Thomas Key from which it passed into the possession of John Bale [c])

Incipit-Dedicatory letter — 'Domino vere dilecto patrique suo charissimo. Testatur graecorum ille eloquentissimus Ioannes et propter hoc oris' [d])

Incipit-Text — 'Alexander episcopus Lanfranco generali'.

Cited in — *Ye solace of pilgrimes*, and twice in the *Tretis* [e])

References — (1), (3), (4), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (30), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (50), (52), (53), (54), (66), (83), (84) [f]).

[a]) Capgrave's biographers give different titles for this work e. g., 'Vita S. Augustini', 'De Augustino et suis sequacibus', 'De sequacibus S. Augustini'. Nobody records the title Capgrave himself gave it, that is to say : *Concordia*. This title is to be found three times in Capgrave's works [41]).

[b]) Capgrave dedicated his *Concordia* to the abbot of the Canons

[41]) **See under e.**

Regular at Northampton. According to LELAND (1), and BALE (4) this abbot was John Watford who ruled his abbey from 1430 until his death in 1445 [42]). Hence it must have been composed about 1440.

c) This work was in the possession of John Bale [43]). In the *Catalogus* he entitles it : 'De sequacibus Augustini', but in his notebook (4) it is called : 'De Augustino et suis sequacibus' to which he added : ex domo magistri Thomae Caii [44]).

d) In the *incipit*, as noted by BALE (4), there is no break between the beginning of the dedication and that of the text itself. Thus only the first six words of the dedication have been preserved, and so the name of the addressee does not appear. We suppose the words : *Alexander episcopus* [i. e. Pope Alexander IV] to be the beginning of the text.

e) As we already said the *Concordia* has been cited three times by Capgrave.

1. In *Ye solace of pilgrimes* when dealing with the translation of St Monica's relics from Ostia to St Augustine's in Rome, where he says —
'who wil rede it [i. e. the translation] he may se it a book that I mad titiled to seynt austin whech is cleped *Concordia* because it is a maner of a concord be twix chanonys and us' [45]).
2. In the *Tretis of tho orderes that be undyr the reule of oure fader Seynt Augustin*, speaking about the Hermits of St Augustine —
'This mater [i. e. the foundation of the Hermits by St Augustine] is proved with grete evydens in the book whech I mad to a gentil woman in Englisch and in the book whech I mad to the abbot of Seynt Iames at Northampton in Latin, whech boke I named *Concordia*, be-cause it is mad to reforme charite be-twix Seynt Augustines heremites and his chanones' [46]).
3. In the same *Tretis* where he says that the Canons Regular were not founded by St Rufus —
'Many evydens have I mad [and here he adds in the margin : in my book *Concordia*] that seint Ruffus not be-gan this ordre, but that he reformed this ordre' [47]).

f) There is much confusion among Capgrave's biographers regarding this work. They give it either separately as *Vita S. Au-*

[42]) W. Dugdale, *Monasticon Anglicanum*, ed. Caley-Ellis, ii (London, 1830). 115.

[43]) See *Augustiniana*, vii (1957). 120, note 8, n° 42.

[44]) Cf. n° 23, b.

[45]) In Mills's edition, p. 92.

[46]) In Munro's edition, p. 146.

gustini and *De sequacibus S. Augustini*, or identify the *De sequacibus S. Augustini* with the *De illustribus viris Augustinianis*, or else think the latter to be a continuation of the first [48]).

27 NOVA LEGENDA ANGLIE [a])

MSS-extant —

York, Minster Library, MS xvi.c.i

Oxford, Bodleian Library, MS Tanner 15, ff. 301

London, Br. Museum, Cotton MS, Tiberius E. i, ff. 341 [b])

MS-lost — London, Br. Museum, Cotton MS, Otho D. ix [c])

Incipit — 'Sancti patres qui priscis fuere' [d])

References — (1), (2), (3), (5), (6), (7), (9), (10), (12), (13), (14), (16), (17), (19), (20), (24), (25), (26), (27), (28), (29), (30), (31), (33), (34), (35), (36), (37), (38), (39), (41), (42), (43), (44), (46), (48), (49), (50), (52), (53), (54), (55), (56), (58), (59), (60), (62), (63), (64), (69), (70), (71), (72), (73), (74), (75), (76), (77), (89), (96), (98), (100), (111) [e]).

Editions —

London, 1516. Printed by Wynkyn de Worde [f])

London, 1527. Second edition by the same

London, 1516. An abridged translation printed by Richard Pynson [g])

Oxford, 1901. Edited by Carl Horstman in two vols. [h])

The prologue has also been published by Hingeston : it is Appendix i of the *Liber de illustribus Henricis* (London, 1858), pp. 195-209.

[a]) This work, by Bale entitled *Catalogus Sanctorum Angliae* or *Vitae Sanctorum Angliae*, is Capgrave's most famous work. In reality it is not from his pen, though he appears to have edited it. John of Tynemouth is the real author, and he completed the work in the second quarter of the fourteenth century [49]). Capgrave rearranged the 'Sanctilogium' (originally made according to the calendar) on an alphabetical basis and is said to have added some new lives of saints [50]).

[47]) *Ibidem*, p. 147.

[48]) See n° (33), (34), (35), (43), (48), (50), (52), (53), and (54).

[49]) It is commonly stated to have been completed in 1366, but according to Horstmann the life of John of Tynemouth has to be assigned to the period 1290-1349, cf. *Nova legenda Anglie*, i, p. liii.

[50]) See our biography, pp. 435-36.

[b]) The first of these MSS is described by RAINE thus —

'Bibliothecae Decani and Capituli Ebor., a very fine MS in large folio in a fifteenth or early sixteenth century hand' [51]).

The second was written in 1499. At the end of the MS the colophon reads like this —

'Perfectum est hoc opus vulgariter intitulatum De Sanctis Angliae, ad laudem et honorem omnipotentis Dei, ac sancte Cantuariensis ecclesie, ex impensis Reverendi in Christo patris domini Thome Goleston [† 1517] eiusdem ecclesie prioris, ac sacrarum litterarum professoris egregii, per me Iacobum Neell, Normannum, ac Rothomagi natum, anno Verbi Incarnati 1499. Deo gratias' [52]).

The third is the only extant MS known to have the series arranged according to the calendar. It was a MS of St Alban's, and is one of the first MSS of this collection, if not the original itself. In the fire of 1731 it was badly damaged, and the fragments are now preserved in a case. The MS is described as follows —

'The remains of a folio volume on vellum burnt to a crust, and preserved in a case. It formerly consisted of 341 leaves, and contained 157 articles, enumerated in Smith's catalogue, being all lives of British Saints, said to have been collected by John of Tynemouth in the year 1366, and to have been extracted by John Capgrave' [53]).

[c]) This MS disappeared in the above mentioned fire of 1731. It was written before 1450.

Which of these four MSS was formerly in the possession of John Bale is uncertain [54]).

[d]) The prologue certainly was added long after Capgrave [55]).

[e]) OUDIN (31) mentions a MS Bibl. Norfolciana cod. 386 written in English. The Bibliotheca Norfolciana was that of Thomas, duke of Norfolk whose grandson, Thomas, earl of Arundel possessed the famous collection which bears his name. The MSS are deposited in the British Museum. In the catalogue we could not find the MS mentioned by OUDIN nor a similar one.

[f]) The colophon of this edition runs —

[51]) J. Raine, *The historians of the church of York and its archbishops*, i (London, 1879). 1.

[52]) A description of this codex may be found in *Catalogi codicum MSS bibliothecae Bodleianae pars iv, MSS Tanner, curavit A. Hackman* (Oxford, 1860), p. 18.

[53]) *A Catalogue of the MSS in the Cottonian Library...*, p. 40.

The MS is furthermore described in Th. Smith, *Catalogus librorum MSS bibl. Cotton.*, p. 28-29; *Nova legenda Anglie*, i, pp. xi-xiv, and *Liber de illustribus Henricis*, pp. 191-93.

[54]) Cf. *Augustiniana*, vii (1957). 120, note 8, nº 43.

[55]) Cf. *Augustiniana*, v (1955). 436, note 142.

'Explicit (Noua legenda Anglie). Impressa Londonias in domo Winandi de Worde, commorantis ad signum solis in vico nuncupato the Flete strete, Anno domini MCCCCCxvi, xxvii die Februarii.

Itaque omnes hystorie hic collecte merito dicuntur nove, quia licet quedam de istis etiam reperiuntur apud plures, non tamen ita emendate et correcte sicut in hoc volumine continentur'.

It contains 6 preliminary leaves and cccxxxiiii numbered leaves with 2 col. per page. There are 168 lives of saints. A few copies of this edition are still extant. In the library of Syon Monastery there were two copies, one of them was presented by the printer himself [56]).

[g]) The book starts with — 'Here begynneth the kalendre of the newe Legende of Englande'. Horstman says about this translation —

'It contains, in the same order, all the items of the Latin edition, with all the additional lives, but all epitomized — hence the name Kalendre. To it is prefixed a new Prologue, which states that the book was « taken out the newe Legende of the sayntys of Englande, Irelande, Scotlande, and Wales for theym that understande nat the Laten tonge », and refers the reader for more information to the « hole Legende » which was « but of late tyme gathered togither in suche maner as it is now » ; expressing « the pryncypall intent of this treatyse to be as a Kalendre, to shewe the names of the seyntes, of theyr countrey, & where they lye, to shewe also some lytell thynge of theyr vertues & myracles, with some parte of theyr storyes shortlye towched », everything being « shortly touched more lyke to a Kalendre then a Legende ». Some copies of the book are still extant [57]).

[h]) The full title of this edition runs —

Nova legenda Anglie : as collected by John of Tynemouth, John Capgrave, and others, and first printed with New Lives by Wynkyn de Worde a.d. m.d.xui. Now re-edited with fresh material from MS and printed sources by Carl Horstman (Oxford, 1901), 2 vols.

Also here there are 168 lives and a certain number of new lives contained in three appendices.

The volumes are composed thus —

1. Introduction, pp. ix-lxviii
   Nova Legenda Anglie, pp. 1-506

[56]) See *Catalogue of the Library of Syon Monastery, Isleworth*, ed. M. Bateson (Cambridge, 1898), p. 103.

[57]) *Nova legenda Anglie*, i, p. xxi. In POLLARD-REDGRAVE (76) this item is n° 4602.

2. *Nova Legenda Anglie*, pp. 1-531
Appendices I-III (Additional lives), pp. 532-731.

The *Acta Sanctorum* by the Bollandists borrow many of the lives of English Saints from the *Nova legenda Anglie* under Capgrave's name.

Many lives also are to be found in several books dealing with one saint or a group of saints where Capgrave's name occurs as the author or collector.

J. LEWIS, who calls himself : minister of Margate, has collected some criticism on the *Legenda aurea* of Giacomo da Varazze, and the *Nova legenda Anglie* which we will print here in conclusion —

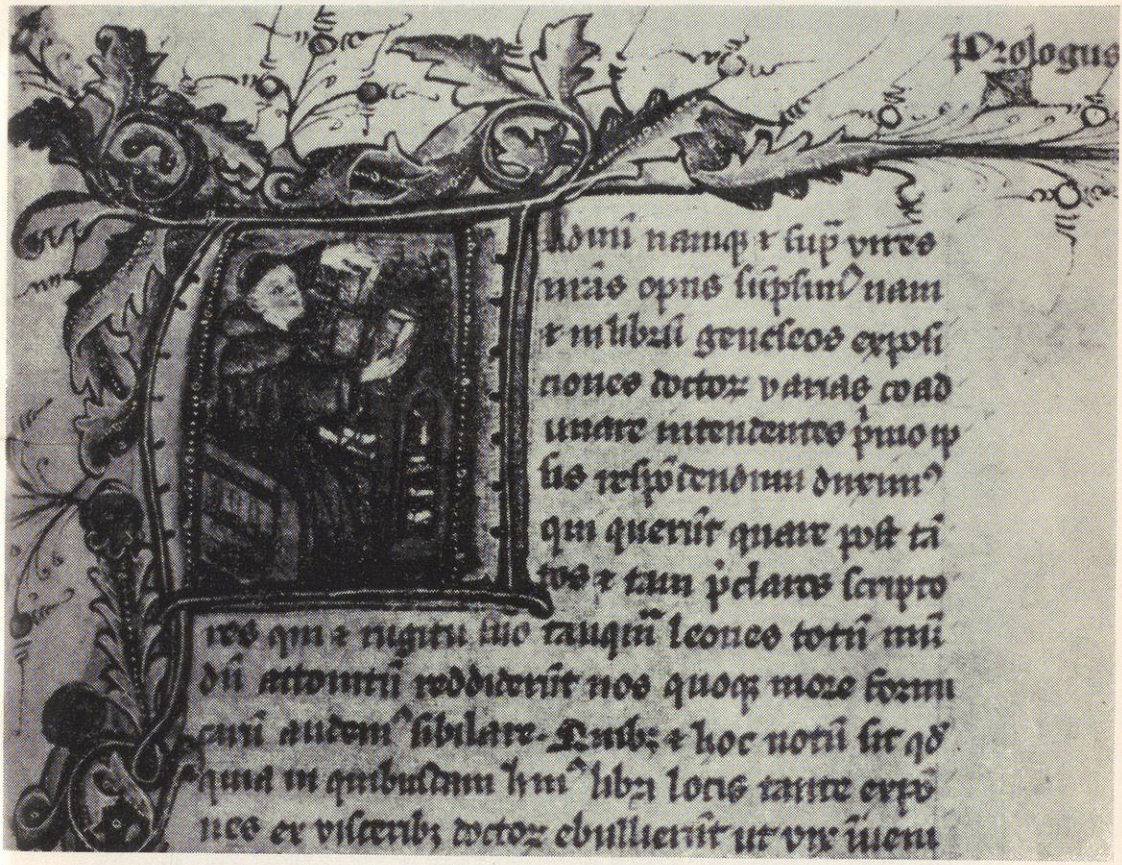
'Of these Lives [i. e. *Legenda aurea*, and the *Nova legenda Anglie*] we have the following character given by a Cardinal of the Romish Church [58]) : « Historiae Sanctorum quaedam tam incultae, et tam sine delectu scriptae habentur — ut nec autoritatem habere videantur nec gravitatem ». Our learned Mr. *Wharton* thus described them : « Fabulous Legends which in this respect only differed from the fables of the ancient Heathen poets, that they were more incredible and less elegant ». To the same purpose *Melchior Canus*, « Dolenter hoc dico potius quam contumeliose multo a Laertio vitas Philosophorum severius scriptas quam a christianis vitas sanctorum ; longeque incorruptius et integrius Suetonium res Caesarum exposuisse, quam exposuerunt catholici non res dico Imperatorum, sed Martyrum, Virginum, et Confessorum. — Nostri enim plerique, vel adfectibus inserviunt, vel de industria quoque ita multa confingunt, ut eorum me nimirum non solum pudeat, sed etiam taedeat ». Much the same complaint of the manner of writing these Legends or Histories of the Saints is made by *Ludovicus Vives*, « Quae de iis, Apostolis, Martyribus, &c. sunt scripta, praeter pauca quaedam, multis sunt commentis foedata, dum qui scribit affectui suo indulget, et non quae egit divus, sed quae ille egisse eum vellet exponit, ut vitam dictet animus scribentis non veritas » [59]).

28 COMMENTARII 4 SUPER SENTENTIAS

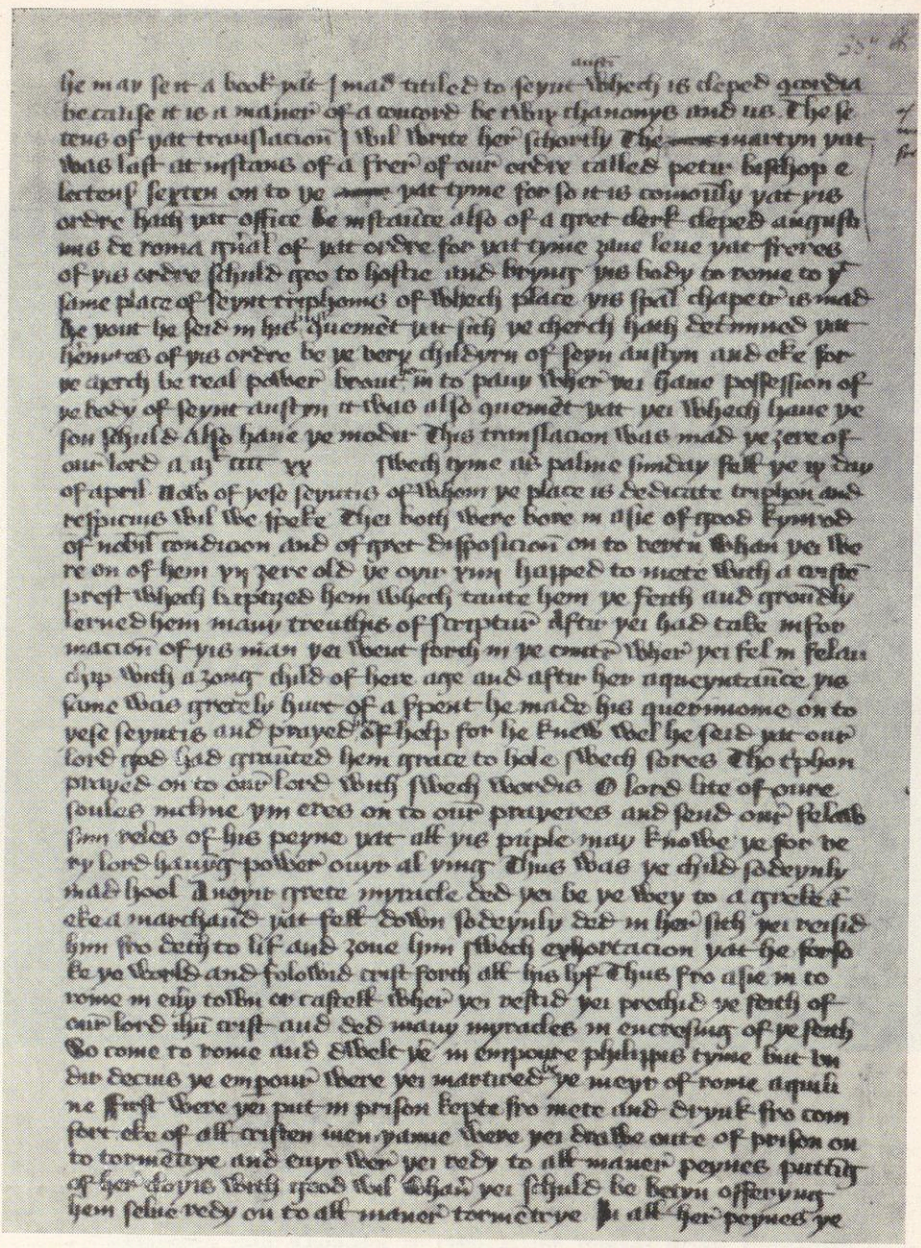
Date — circa 1425 [a])

[58]) Francisco card. Quiñones († 1540) in the Preface to the *Breviarium Romanum* (Rome, 1535). In J. Wickham Legg.'s edition, i (Henry Bradshaw Society, xxxv, London, 1908), p. xxv.

[59]) J. Lewis, 'Of the books used in churches and monasteries, &c. here in England before the Reformacion', in *Collectanea curiosa. Miscellaneous tracts, relating to the history and antiquities of England and Ireland*, ed. J. Gutch, ii (Oxford, 1781). 166-67.



Initial of the prologue of the Genesis-commentary
(Oxford, Bodl. Libr., MS Oriel 32).



John Capgrave's handwriting
Ye solace of pilgrimes — *Of the stacion at seynt triphonis*
(Oxford, Bodl. Libr., MS Bodley 423, f. 387).

References — (1), (2), (3), (5), (7), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (23), (24), (29), (30), (33), (34), (35), (36), (38), (40), (41), (43), (44), (48), (49), (50), (52).

[a]) After having been promoted to the degree of lector Augustinians had to expound the Sentences and the Bible in the University in order to obtain the bachelorship in divinity [60]). Capgrave was appointed on 13 April 1422 to read the Sentences in the University of Cambridge [61]). Four years later (1426) he was to do his opponency. Between these years, 1422-1426, he probably composed his commentaries on the Sentences.

29 Determinationes Theologiae

References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (23), (29), (30), (33), (34), (35), (36), (38), (40), (43), (44), (48), (50), (52).

30 Ordinariae Disputationes

References — (3), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (50), (52), (55).

31 Ad Positiones Erroneas

References — (2), (3), (9), (10), (12), (13), (14), (29), (33), (34), (35), (36), (43), (48), (50), (52).

32 Orationes ad Clerum

References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (29), (30), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (50), (52), (53), (54), (66).

33 Sermones per Annum

References — (2), (3), (5), (9), (10), (12), (13), (14), (24), (29), (30), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (50), (52), (53), (66).

[60]) E. Ypma, OESA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354* (Paris, 1956), p. 84: 'Pour obtenir le grade de bachelier, on exigeait que le candidat enseignât pendant quelques années sous la direction d'un Maître en Théologie. Le futur bachelier devait expliquer l'Ecriture Sainte et les Sentences de Pierre Lombard'.

[61]) General Archives O. E. S. A., Register Dd 4, f. 75v: 'Arimini. 13 Aprilis 1422. Assignavimus fratri Iohanni Capgrave, lectori formato provinciae Anglie, proximum bacchalario, promoti locum alienigenis debitum in universitate Canta-

34 De Illustribus viris Augustinianis [a])

References — (3), (12), (21), (23), (25), (35), (38), (40), (43), (47), (48), (50), (52), (53), (54), (66), (84).

[a]) Cf. what we have said about this work in connection with the *Concordia,* n° 26, f.

35 Vita Humphridi Ducis Gloucestriae [a])

Date — after 1447

References — (3), (4), (9), (10), (13), (14), (17), (20), (29), (33), (35), (36), (42), (43), (47), (48), (50), (52), (53), (54), (63), (64), (66), (67), (100), (101) [b]).

[a]) When dealing with the children of King Henry IV Capgrave says in the *Liber de illustribus Henricis* —

'Quartus filius, qui adhuc superest, dux est Glovernie, Humfridus, vir quidem inter omnes mundi proceres litteratissimus, cuius laudes ad alia tempora, et ad aliam vacationem ideo differendam puto, quoniam *specialem tractatulum super commendatiuncula eius quandoque me facturum existimo.* Insuper, quoniam constrinxi me in hoc opere solos illustres Henricos commendare ; ad rem non pertinet alterius nominis viros hic inducere, ne onerosus fiam, ne insuper, regularum a me superius positarum transgressor existam' [62]).

Whether or not Capgrave kept his promise is uncertain. Bale (4) mentions the *Vita* but his information is simply based on the above reported proposal.

[b]) Vickers (101) says that Pits saw it in the Library of Balliol College, Oxford — Pits makes no such statement.

36 Lecturae Scholasticae

References — (2), (3), (9), (10), (12), (13), (14), (29), (33), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (50), (52), (53).

37 Epistolae ad Diversos

References — (2), (3), (9), (10), (12), (13), (14), (20), (29), (30), (34), (35), (36), (43), (44), (48), (50), (52), (66).

briggensi eiusdem provincie, ita quod cum promoto pro limite Cantabriggensi debeat commutari et quartus annus ab anno presenti pro oppositione sibi deputetur in eadem universitate'.

[62]) In Hingeston's edition, p. 109.

38 THE LIFE OF ST AUGUSTINE [a])

Date — before 1451 [b])

Dedicated to — 'a gentill woman' [c])

MS-extant — London, Br. Museum, MS Add. 36704, n° 1, ff. 5-45 [d])

Incipit-Prologue — 'A grete reule to all lerned men' [e])

Incipit-Life — 'Of the cuntr & the town where he was bore'

Cited in — *The Life of St Gilbert of Sempringham*, and in the *Tretis* [f])

References — (60), (67), (77), (83), (84), (85), (96), (98).

Edited — by J. J. Munro for the Early English Text Society (E. E. T. S. Original series, n° 140, London, 1910) together with *The Life of St Gilbert of Sempringham*, and the *Tretis*. St Augustine's Life occupies pp. 1-60.

[a]) For some chapters Capgrave used the text of Jordanus of Saxony's Vita S. Augustini [63]).

[b]) In the prologue of *The Life of St Gilbert* which was written in 1451 [64]), Capgrave refers to this English life of the Bishop of Hippo [65]) which would therefore appear to have been written shortly before that date.

[c]) The name of this 'gentill woman' is not reported by Capgrave. The only thing we know about her is that she was born on St Augustine's feastday, 28 August. Capgrave tells us this in the prologue where he explains why he undertook the writing of this book —

> 'The cause of this writyng whech meved me moost now will I telle. A noble creatur, a gentill woman, desired of me with ful grete instauns to write on-to hir, that is to sey, to translate hir treuly oute of Latyn, the lif of Seynt Augustyn, grete doctour of the cherch.
> Sche desired this thing of me rather than of a-nother man be-cause that I am of his profession, for sche supposed veryly that I wold do it with the bettir wil. Sche desired eke this lif of this Seynt more than of ony othir for sche was browt forth in-to this world on his solempne feste' [66])

[d]) This autograph MS is the only one known to exist. It contains three works of Capgrave, namely, the Life of St Augustine,

[63]) See ARBESMANN (83), SANDERLIN (84), and Jordanus de Saxonia, *Liber Vitasfratrum*, ed. Arbesmann-Hümpfner (New York, 1943), p. xxv, note 3.

[64]) See n° 39, b.

[65]) *Ibidem*, f.

[66]) In Munro's edition, p. 1.

that of St Gilbert, and a Sermon (Tretis). The Br. Museum purchased it at Sotheby's in June 1902. A description is given in the *Catalogue of Additions to the MSS in the British Museum in the years 1900-1905* (London, 1907), pp. 191-92 ; and in the introduction to the edition, pp. ix-x. On fly-leaf f. 2 is a cypher : 'Cpnstbbbt sfmfl sprfl Thpmf', i. e. 'Constabat semel Sorel Thome', and on fly-leaf f. 3 is written : 'Magister Iohannes Capgrave conventus linn fecit istum librum ex precepto unius generose'.

[c]) The first lines of the prologue run —

'A grete reule to all lerned men was sette be Seint Paule in the first capitle Ad Romanos, where he saide that he was dettour on-to wise men and on-wise' [67]).

[f]) The two places where this work is cited by Capgrave are —

1. In the prologue to *The Life of St Gilbert of Sempringham* [68])
2. In the *Tretis* mentioned together with the *Concordia* [69])

39 THE LIFE OF ST GILBERT OF SEMPRINGHAM [a])

Date — 1451 [b])

Dedicated to — Nicholas Reysby, master-general of the Order of Sempringham [c])

MSS-extant —

London, Br. Museum, MS Add. 36704, n° 2, ff. 46-116 [d])

London, Br. Museum, Cotton MS, Vitellius D.xv.4 [e])

Incipit-Prologue — 'To my wel-beloved in our Lord God maystir of the order of Sempyngham' [f])

Incipit-Life — 'This man was bore in that same place cleped Sempingham'

Cited in — the *Tretis* [g])

References — (26), (31), (33), (34), (37), (43), (46), (50), (52), (60), (64), (65), (67), (77), (83), (96), (98), (100) [h]).

Edited — by J. J. Munro for the E. E. T. S., original series, n° 140 (London, 1910), pp. 61-142.

[a]) St Gilbert of Sempringham (1083 / 9-1189) founded two Orders, one for nuns under the rule of St Benedict, another for canons regular following St Augustine's rule. He was canonized in 1202 [70]).

[67]) Rom., i, 14.

[68]) See n° 39, f.

[69]) See n° 26, e, 2.

[70]) For St Gilbert and his Orders, see R. Graham, *St Gilbert and the Gilbertines* (London, 1901).

[b]) The colophon runs —

'Thus endith the lif of Seint Gilbert, translat in-to our moder tonge, the yere of the incarnacion of our Lord a Mcccclj' [71]).

[c]) The name of the 'Maystir' to whom Capgrave dedicated this work has been added in the margin : Nicholas Reysby. Reysby was known to have been head of this Order in 1445 and again in 1463 [72]). We have no further information concerning him.

[d]) This Life forms the second part of the codex, cf. n° 38, d.

[e]) The Cotton MS was burnt in the fire of 1731. Only seven small fragments were saved. These are now mounted on paper, and constitute folios 29-35 [73]). Smith's *Catalogus* has the following description —

'The Life of Gilbert, Founder of the order of Sempringham : translated by Frere John Capgrave 1432, in old English' [74]).

The year 1432 is probably a misreading or misprint for 1452. The existence of a MS of the Life of St Gilbert is reported in MS Harley 980 in the Br. Museum, a volume of notes collected by Thomas Gybbons. He adds after a short note on St Gilbert —

'Vide Joh. Capgrave in Vita Sti. Gilberti manuscript. ex museo Roberti Kemp, militis de Gissing'.

There is no internal evidence to show from which of the two Gilbert MSS Gybbons made his annotation.

[f]) The beginning of the prologue, where Capgrave mentions *The Life of St Augustine*, explains the cause of writing this Life, and promises the *Tretis*, sounds like this —

'To my wel-beloved in our Lord God maystir [in the margin: Nicholas Reysby] of the order of Sempyngham, whech ordre is entytled on-to the name of Seynt Gilbert, I, ffrer I. C. [in the margin a later hand added : John Capgrave] amongis doctouris lest, send reverens as to swech dignyte, desiring clennesse to your soule and helth to your body. Now with-inne fewe dayes was notyfied on-to me that the lyf of our fader Seynt Augustyn, whech that I translat in-to our tunge at instauns of a certeyn woman, was browt to your presens, whech lykyd yow wel, as it is told, save ye wold I schul adde therto alle thoo relygyous that lyve undyr his reule. But to this I answer that it was not my charge, but if men like for to knowe this mater diffusely thei may lerne it in a sermon that I seid at Cambrig the yer be-for myn opposicion, whech sermon unphap I wil sette in Englisch in the last ende of this werk. Than aftir ye had red this lyf

[71]) In Munro's edition, p. 142.

[72]) Cf. our biography, p. 424, note 97.

[73]) See Munro's introduction to the edition, p. xi.

[74]) Th. Smith, *Catalogus librorum MSS bibl. Cotton.*, p. 94.

of Seynt Augustyn ye sayde to on of my frendes that ye desired gretly the lyf of Seynt Gilbert schuld be translat in the same forme. Thus mad he instaunce to me, and I graunted both your peticion, this for I wold not frustrate him of his mediacion. To the honour of God and of all seyntis than, wil we begynne this tretys, namelych for the solitarye women of your religion whech unneth can undyrstande Latyn, that thei may at vacaunt tymes red in this book the grete vertues of her maystyr. For her may thei loke as in a glasse, who thei schal transfigure her soules lych on-to that exemplary in whech thei schul loke' [75]).

[g]) Capgrave refers to *The Life of St Gilbert* in the *Tretis* when dealing with the seventh group of religious following the rule of St Augustine —

'The vij son of Iacob, he hite Simeon, whech soundith in our tonge hevynesse or pencifnesse, and this may be applied with grete conveniens on-to that ordre that was founded at Sempyngham be the solicitude of Seynt Gilbert, of whech Seynt, be-cause I mad a special tretis on-to the maystir of that ordr, therfor in this place I touch no mor of him' [76]).

[h]) BALE has an allusion to this MS in the *Catalogus*, v. i, p. 225. In his account of Gilbert of Sempringham, he says in reference to the founding of his Order : 'Gilbertinorum sectae quam ille primus inchoavit anno Domini 1148, ut auctores sunt Scopus et Capgravus'.

TANNER (33) mentions a MS Norwic. More xl. HINGESTON (43) thinks this is probably a mistake. It is the MS of the *Chronicle*, which is preserved in the Public Library at Cambridge, where there is no MS of *The Life of St Gilbert*.

40 TRETIS OF THO ORDERES THAT BE UNDYR THE REULE OF OURE FADER SEYNT AUGUSTIN [a])

Date — 1451 (1422) [b])

Dedicated to — Nicholas Reysby, master-general of the Order of Sempringham [c])

MS-extant — London, Br. Museum, MS Add. 36704, n° 3, ff. 116v-119.

Incipit — 'We may likne our fader Seynt Augustyn on-to the holy patriark Iacob for many causes' [d])

Cited in — *The Life of St Gilbert of Sempringham* [e])

References — (43), (48), (60), (77), (84), (95), (98).

[75]) ***The Lives of St Augustine, etc.***, p. 61.

[76]) ***Ibidem***, p. 147.

Edited — by J. J. Munro for the E. E. T. S., original series, n° 140 (London, 1910), pp. 145-148 [f])

[a]) The full title of this treatise reads —
'And here begynnyth a tretis of tho orderes that be undyr the reule of oure fader Seynt Augustin, drawe out of a sermon seyd be frer Ion Capgrave at Cambrige, the yere of our Lord a Mccccxxij'.

[b]) The date of the composition of this work is 1451. It follows immediately *The Life of St Gilbert* in the prologue of which Capgrave promised to add this *Tretis* [77]). It has been extracted from a sermon which Capgrave preached in 1422, the year before his opponency [78]).

[c]) See n° 39, f.

[d]) Capgrave draws a comparison between St Augustine and the patriarch Jacob. Just as Jacob has twelve sons so, Capgrave explains, are there twelve religious institutions which claim St Augustine as their spiritual father. He analyses the Hebrew names of Jacob's sons, and applies their caracteristics to the twelve religious families. The comparison is as follows —

Judas	— Hermits of St Augustine
Ruben	— Canons Secular
Gad	— Canons Regular
Aser	— Dominicans
Nephtali	— Knights of St John
Manasses	— Teutonic Knights
Simeon	— Gilbertines
Levi	— Premonstratensians
Issachar	— Canons Regular of the Holy Cross
Zabulon	— Order of St Bridget
Joseph	— Canons Regular of St Victor
Benjamin	— Order of Petirston [79]).

[77]) Cf. n° 39, f.

[78]) This year seems to be in contradiction with the year fixed by the Prior General for Capgrave's opponency (cf. note 61). Perhaps the Prior General was not aware of the statutes in the English Universities. For B. D. candidates (Admissio ad lecturam libr. Sentent.) a period of two-years study with certain opponencies was required, cf. H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed. Powicke-Emden, iii (Oxford, 1936). 158-59. There is a similar case in the General Archives O. E. S. A., that of Blessed Giovanni da Fabriano (8 July, 1385), but here it is stated clearly —

'... primum locum [tibi] dedimus lecture sententiarum in universitate oxoniarum alienigenis assignatum, sic *quod presenti anno opponere debeas et sequenti immediate sententias legere*' (Dd 2, f. 43v).

[79]) See our biography, pp. 425-26. In this small work Capgrave refers to four of his writings: *The Life of St Augustine, The Concordia, The Life of St Gilbert,* and *The Life of St Norbert.*

[e]) Cf. n° 39, f.

[f]) In Munro's edition these three works are preceeded by an Introduction, pp. i-xxi, and followed by Notes, Glossary, and Index, pp. 149-183.

41 THE CHRONICLE OF ENGLAND [a])

Date — about 1462

Dedicated to — Edward IV, king of England [b])

MSS-extant —

Cambridge, University Library, MS Gg. iv. 12, pp. 204 [c])

Cambridge, Corpus Christi College, MS 167, pp. 196 [d])

Incipit-Dedicatory letter — 'To my Sovereyn Lord Edward, be the grace of God Kyng of Ynglond' [e])

Incipit-Chronicle — 'Anno mundi I. — The first man Adam was mad on a fryday' [f])

References — (12), (17), (20), (31), (33), (34), (35), (41), (42), (43), (46), (47), (48), (49), (50), (52), (53), (54), (55), (56), (57), (58), (59), (60), (61), (62), (63), (64), (65), (66), (67), (69), (70), (71), (72), (74), (75), (77), (80), (82), (83), (84), (85), (86), (90), (91), (93), (94), (97), (98), (100).

Edited —

by F. C. Hingeston-Randolph in the Rolls Series (London, 1858), pp. xxix, 482 [g])

Part of the *Chronicle* has been printed in : *The Oxford Book of English Prose*, ed. Sir Arthur Quiller-Couch (Oxford 1940), pp. 17-18 (= n. 14) [h])

[a]) This is possibly the most important of Capgrave's writings. Capgrave himself has not given a name to this work, but speaks of it as 'a schort remembrauns of elde stories'. It is the first history of England not written in Latin, and has the further interest that it was composed in the dialect of Norfolk. The occasion of its composition Capgrave explains in the dedication —

'It is somewhat divulgid in this lond, that I have aftir my possibilite be occupied in wryting, specialy to gader eld exposiciones upon Scripture into o colleccion ; and thoo that were disparplied in many sundry bokis, my laboure was to bringe hem into o body, that thei which schal com aftir schal not have so mech laboure in sekyng of her processe. Now is age com, and I want ny al that schuld longe to a studier : yet is plesed me, as for a solace, to gader a schort remembrauns of elde stories, that whanne I loke upon hem, and

have a schort touch of the writing, I can sone dilate the circumstaunses' [80]).

[b]) Shortly after 1461 the *Chronicle* was dedicated to King Edward IV who came to the throne of England on 4 March 1461 —

'Ye entered in the sexti yere of Crist, aftir that a MCCCC were complet' [81]).

[c]) This is the autograph MS which belonged to Bishop John More of Norwich, later of Ely (1646-1714), from whose library it came to its present home — Cambridge University Library, and which was used by Hingeston for his edition. There is no colophon, and the MS ends very abruptly in the middle of a column. It was evidently left by the author in an incomplete state. A description is given by the editor in the introduction, pp. xxv-xxvii, and in *A Catalogue of the MSS preserved in the Library of the University of Cambridge*, iii (Cambridge, 1858) 152.

[d]) The second MS is a copy of the 16th century. The prologue is missing. Hence it is stated to be anonymous, cf. J. NASMITH, *Catalogus librorum manuscriptorum quos Collegio Corporis Christi et B. Mariae Virginis in Academia Cantabrigiensi legavit R. mus Matthaeus Parker* (Cambridge, 1777), p. 236. The last owner before it came to Cambridge University was therefore Matthew Parker, archbishop of Canterbury (1504-1575). The codex is described in M. R. JAMES, *A Descriptive catalogue of the MSS in the Library of Corpus Christi College, Cambridge*, i (Cambridge, 1912). 378, and in Hingeston's introduction to the edition, p. xxvii. There is in the University Library at Cambridge a MS Mm.1.44 (Baker 33) which has on pp. 23-25 : '*A Specimen of Capgrave's Chronicle dedicated to Edward* the 4th' [82]).

[80]) In Hingeston's edition, p. 1.

[81]) *Ibidem*, p. 2.

[82]) Cf. *A Catalogue of the MSS in the Library of the University of Cambridge*, v (Cambridge, 1867). 370.

It may be interesting to give here the item from Nasmith's *Catalogus* —

'CLXVII — A paper book in folio, written in the xv. century containing: An old English chronicle from the creation to the calling of the council of Basle, written by a monk of the order of the friars Eremites of St. Augustin. Beginning: « The first man Adam was mad on a fryday withought modyr withoute fadyr in the field of damask ».

The former catalogues have attributed this Chronicle to a Gilbertine, but it appears from the 96 page that the author was of the order of the Hermits of St Augustin, and as he elsewhere informs us, was born in the 17. Ric. II. His account of the later reigns appears minute and judicious'.

[e]) The whole address reads —

'To my Sovereyn Lord Edward, be the grace of God Kyng of Ynglond and of Frauns, Lord of Yrland, a pore Frere of the Heremites of Seynt Austyn, in the convent of Lenne, sendith prayer, obediens, subjeccion, and al that evir, be ony deute, a prest schuld offir onto his Kyng' [83]).

Leaving aside the criticism directed against Capgrave's atttitude towards Edward IV and his opinion about Henry IV [84]), we reproduce instead from the dedicatory epistle the paternal exhortations of the Austin friar to the young king (he was in his early twenties) —

'Make in youre soule to ternaries, on in feith anothir in love : beleve in God — Fadir, and Son, and Holy Gost : love God in al youre hert, al youre soule, and al youre mynde. Make eke thre binaries. As for the first, think that ye be mad of to natures: body and soule. Loke that youre soule have evyr the sovereynte, and that the bestial mevyng of the body oppresse not the soule. The secunde bynarie is to think that there be to weyes in this world, on to lyf, anothir to deth. That wey that ledith to evyrlastyng lyf, though it be streite, kepe it. Tho men that renne the large weye clepe hem ageyn be youre power. The third bynarie is love of God, and love of youre neyboure. For evene as it is youre deute to love God with drede, so is it youre offise for to se that men love you with drede. The Apostil, whan he spekith of potestates, « He bereth not his swerd », he seith, « withouten cause » [85]). The Romaynes lawe was, « to spare hem that asked grace, and to smyte down the proude » [86]).

Capgrave's monogram ℭ is affixed to the letter which is signed — 'youre servaunt — Capgrave'.

[f]) The *Chronicle* starts with the creation of the first man 'onto the yere of oure Lord Crist a MCCCC and xvii' [87]). From 1216 until 1417 Capgrave follows the facts year by year, and forms, at least for the last century, an important source for English history. It is also in this work that Capgrave mentions the day and the year of his birth. Coming up to the year 1393, he says —

'In this yere, in the xxi day of Aprile, was that Frere bore whech mad these annotaciones' [88]),

[83]) In Hingeston's edition, p. 1.

[84]) Cf. our biography, pp. 439-40.

[85]) Rom., xiii, 4.

[86]) 'Parcere subiectis et debellare superbos', Vergilius, *Aeneidos*, vi, 853. In Hingeston's edition this passage is to be found on p. 3.

[87]) *Ibidem*, p. 1.

[88]) *Ibidem*, p. 259.

and in the margin appears again the monogram.
The history of England between the years 1417 and 1446 is to be found partly in the *Liber de illustribus Henricis*.

[g]) Hingeston's edition comprises the following —
Introduction, pp. viii-xxix.
The *Chronicle*, pp. 1-317.
Appendices, pp. 321-371. They are —
I. Notices of the life and writings of Capgrave from Bale, Leland, and others.
II. Extracts from Kennet's Parochial Antiquities.
III. Of Capgrave's metrical Life of Saint Katharine.
IV. A fragment of Capgrave's « Guide to the Antiquities of Rome ».
Glossary, General Index, pp. 373-482.

[h]) It contains three little chapters dealing with the Surrender of Calais (1347), and the great pestilence (1349). In Hingeston's edition the part is to be found on pp. 213-14.

42 THE LIVE OF ST KATHARINE OF ALEXANDRIA in five books

Date — circa 1445 [a])
MSS-extant —
Oxford, Bodleian Library, MS Rawlinson Poet. 118, ff. x+130
London, Br. Museum, MS Arundel 168, n° 9, ff. 15-65v
London, Br. Museum, MS Arundel 396 n° 1, ff. 1-118
London, Br. Museum, MS Arundel 20, n° 1, ff. 1-43 [b])
Incipit-Prologue — 'Iesu cryst, crowne of maydenys alle' [c])
Incipit-Life — 'Sumetyme ther was a grete kyng in grees' [d])
References — (33), (42), (43), (46), (47), (48), (50), (52), (53), (56), (60), (64), (65), (66), (67), (77), (82), (89), (91), (96), (98), (100).
Edited — by Carl Horstmann for the E. E. T. S., original series, n° 100 (London, 1893), pp. xlvi, 463 [e])

[a]) This long poem has not been dated by Capgrave, at least in the form in which it has come down to us. However, there is a contemporary witness who refers to this work in one of his writings: Osbern Bokenham, O. E. S. A., the well-known Chaucerian poet (1393-after 1464) [89]). In his *Legendys of hooly wummen* he also has a Life of St Katharine which was written

[89]) See our Capgrave-biography, pp. 416-17, note 71. Bokenham was a member of the community of Clare-Priory on 15 Jan. 1464, cf. *Cartulary of Clare Priory*, n° 191, as Rev. dr B. Hackett, OESA kindly informed us.

after that of St Mary Magdalene (1445). Bokenham states in the prologue to his Life of St Katharine —

'But who-so lyst knowleche for to have,
and that mater envereyd to be,
My fadrys book, Maystir Ioon Capgrave,
Wych that but newly compylyd he,
Mote he seke, & here there shall se
In balaadys rymyd ful craftyly
All that for ignorance her nowe leve I
But for as-much as that book is rare
And straunge to gete, at myn estymacyoun,
Compendyously of al I wyl declare
No more but oonly the passyoun,
Of kateryne Howard to gostly consolacyoun,
And to comforte eek of Denstoun kateryne,
If grace my wyt wyl illumyne' [90]).

From this source it may be deduced that Capgrave finished his poem about 1445.

[b]) Of these MSS the Rawlinson MS has most of Capgrave's forms; Arundel 168 has rather fewer, and Arundel 396 least of all [91]).

MS Rawlinson Poetry 118 according to F. Madan, *A Summary Catalogue of Western MSS in the Bodleian Library, Oxford*, iii (Oxford, 1895). 307, was written perhaps in the third quarter of the 15th century. The work ends —

'Per Capgrave. Iste libellus constat Willelmo Tybbe Capellano' [92]).

MS Arundel 168, formerly MS Gresham 168, as TANNER (33) calls it, is dated by Furnivall about 1450. Its colophon runs —

'Explicit vita sancte Katerine facta per Doct. Capgrave' [93]).

MS Arundel 396 written about 1450 belonged once to the Canonesses of St Augustine of Campsey Ash Priory, Suffolk, by a gift of Dame Katharine Babyngton subprioress of the same house. This is to be found on f. 130v —

'Iste liber est ex dono domine Kateryne Babyngton, quondam subpriorisse de Campseye ; et si quis illum alienaverit sine licencia una cum consensu dictarum [sanctimonialium]

[90]) Osbern Bokenham, O. E. S. A., *Legendys of hooly wummen*, ed. M. Serjeantson (E. E. T. S., original series n° 206, London, 1938), pp. 173-74.

[91]) This is the opinion of Mr Furnivall in the foreword to the edition, p. xxvi.

[92]) In Horstmann's edition, p. 403.

[93]) *Ibidem*, p. 426. The remaining folios, ff. 65-85, contain Lives of St Christina, St Dorothy, and Cato, the authorship of which Tanner claims for Capgrave but without sufficient evidence according to Hingeston, cf. Introduction to the *Chronicle*, pp. xxviii-xxix.

[94]) *Ibidem*, pp. xxix-xxx.

conventus, maledicciones dei omnipotentis incurrat et anathema sit' [94]).

St Katharine's Life ends —

'Soli deo honor et gloria. Per Cappegrave' [95]).

MS Arundel 20 about 1450. The prologue is missing. The last words of the Life are —

'that after this lyve we mey cum to thy cage. Amen' [96]).

In the Library of Gonville and Caius College at Cambridge is a MS 390 which contains as n° 2 a Life of St Katharine. M. R. James says that the author may perhaps be John Capgrave, for in the prologue he speaks of having already written on the martyrdom of St Katharine. The prologue starts —

'Here begynneth the prologue made upon the lyfe and martirdom of seint kateryne virgyn and martir, sent bi a discrete maister unto the kyng henry the v^te^ made unto the honoure and worship of the saide virgine and preysung of hir'.

The fact that the work was dedicated to King Henry V (1413-1422) shows that this 'maister' cannot be John Capgrave [97]).

c) The first stanza of the Prologue runs —

'Iesu cryst, crowne of maydenys alle,
A mayde bar the, a mayde gave the soke ;
A-mong the lilies that may not fade ne falle
Thou ledyst these folk, ryth so seyth our boke,
Wyth all her hert ever on the thei loke ;
here love, her plesauns so sore is on the sette,
To sewe the, lord, & folow thei can nott lette' [98]).

Also in this Prologue, which comprises 252 lines, Capgrave explains how he came to write the Life. There was a priest, Arrek by name, who discovered after many adventures in Cyprus, in the time of Pope Urban V (1362-70), a Greek Life of the Saint written by St Athanasius. He brought it to England, and —

'he mad thi lyff in englysch tunge ful well.
But yet he deyed or he had fully doo...' (p. 6).

'he is now ded, this goodeman, this preste,
he deyid at lynne many yer a-goo...' (p. 14).

[95]) *Ibidem*, p. 403.

[96]) *Ibidem*, p. 450. The Arundel MSS are described in *A Catalogue of MSS in the British Museum, new series, i, The Arundel MSS* (London, 1834), pp. 46, 116, and 6 respectively.

[97]) M. R. James, *A Descriptive catalogue of the MSS in the Library of Gonville and Caius College*, ii (Cambridge, 1908). 452-53.

[98]) In Horstmann's edition, p. 2. We quote this and the following passages from the Rawlinson text.

'he was sumtyme parsone of sent pancras
In the cete of london a full grete qwyle...' (*Ibid.*).

'Aftyr hyme nexte I take up-on me
To translate this story & set it mor pleyn...' (p. 16).

Then Capgrave tells us that he himself is from Lynn, the place where Arrek died —

'If ye wyll wete qwat that I am :
My cuntre is northfolke, of the town of lynne ;
Owt of the world to my profyte I cam
On-to the brotherhode qwech I am Inne —
Godd geve me grace nevyr for to blynne
To folow the steppes of my faders be-for,
Whech to the rewle of Austen wer swore' (p. 16).

[d]) *The Life of St Katharine* is divided into five books each containing a different number of chapters.
Remarkable is the prologue of the third book, an appeal to the Holy Ghost —

'Sith no man may her in this lyffe present
Doo no good dede, but he enspyred be
Of that goste whech fro the omnipotent
ffader of hevyn & fro the sune so fre
Is sent to us, ryght so be-leve now we
that [it] is best that we our labour commende
On-to this gost, if we wyll have goode ende' [99]).

[e]) Horstmann's edition contains —

I. Forewords (by F. J. Furnivall), pp. v-xlvi
II. *The Life of St Katharine*, pp. 1-403. The text of MS Rawl. Poet. 118 has been printed opposite to that of MS Arundel 396 for the first three books, i. e. pp. 2-261. Then only the text of Arundel 396 is found, with the various readings from MS Rawl. at the bottom of the page, pp. 261-403.
III. Various readings to the Rawl. text —
1. From MS Arundel 168 : pp. 405-426
2. From MS Arundel 20 : pp. 426-450
IV. Index of names, and Glossary (both by Th. Austin) : pp. 451-463.

43 Ye Solace of Pilgrimes in three books [a])

Date — about 1451 [b])
Dedicated to — Sir Thomas Tudenham ? [c])
MSS-extant —
Oxford, Bodleian Library, MS Bodley 423, n° 5, ff. 355-414 [d])

[99]) ***Ibidem***, p. 170.

Fragments as fly-leaves to —
Oxford, Balliol College, MS 190
Oxford, All Souls College, MS 17 [e])

Incipit-Prologue — 'Many men in this world' [f])

Incipit-Solace — 'Whech wer first foundatouris of rome, cap. i' [g])

References — (43), (46), (47), (48), (50), (52), (54), (60), (61), (63), (65), (66), (77), (78), (79), (83), (87), (97), (98), (100), (104).

Edited — by C. A. Mills for the British and American Archaeological Society of Rome (London 1911), pp. xxii, 190 [h])
The *Fragments* were printed by Hingeston in Appendix iv of the edition of *The chronicle of England* (London, 1858), pp. 357-366.

Translation — Extracts from the *Solace* with reference to topographical aspects of Rome, together with an Italian translation in *Codice topografico della Città di Roma*, a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, iv (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 91, Rome, 1953). 330-349.

[a]) *The solace of pilgrimes* is a description of Rome about the year 1450. During Lent and Easter of the Holy Year 1450 Capgrave made a pilgrimage to the Eternal City, and surveyed its pagan and christian monuments. When back in England he arranged his notes in a book — 'me thinkith best to kalle it *solace of pilgrimys*' [100]).

[b]) Internal evidence proves that the work was written between 1447 and 1452, and likewise that Capgrave's visit to Rome was made during the Holy Year 1450 [101]).

[c]) There is no sign of a dedication in this work. Yet in the prologue the name of Sir Thomas Tudenham (1399-1461) occurs ; he was lord of the manor of Oxburgh, not far from King's Lynn [102]), and he paid Capgrave's expenses for the trip —
'On to all men of my nacioun that schal rede this present book and namely on to my special maystr *sir thomas tudenham* undyr whos protecciоun my pylgrimage was specialy sped I recomende my sympilnesse praying hem of paciens in the redyng that thei take no hed at no craftly langage wher non is but at the good entent of the maker' [103]).

[d]) MS Bodley 423, n° 5 is Capgrave's autograph which was identified in 1907 in the Bodleian Library as the 'Guide to the

[100]) In Mills's edition, p. 1.
[101]) See our biography, p. 422.
[102]) In Mills's edition, p. 1, note 2.
[103]) *Ibidem*, pp. 1-2.

Antiquities of Rome' mentioned by HINGESTON (43). MS Bodley 423 contains five MSS bound together. Capgrave's MS is the last. It was considerably cut down both in length and breadth to match the other four hence its *marginalia* are now incomplete, and the original pagination was so cut away that it had to be newly foliated as ff. 355-414 [104]).

[e]) See n° 24, c. The fragments are not in Capgrave's handwriting, as FURNIVALL (48) argues against Hingeston's opinion. They contain chapters xi, xii and xiii of the first part.

[f]) The first lines are —

'Many men in this world aftyr her pilgrimage have left memoriales of swech thingis as thei have herd and seyn that nowt only here eres schuld ber witnesse but eke her eyne'.

Then Capgrave mentions a few of these men, Pythagoras, Plato, Livy, St Jerome, Marco Polo, and John Mandeville.

'Aftyr all these grete cryeris of many wonderfull thingis I wyl folow with a smal pypying of swech straunge sitis as I have seyn and swech straunge thingis as I have herd. No man blame me thow he be leve not that I schal write for I schal not write but that I fynde in auctores & that is for a principall or ellis that I sey with eye and that is for a secundari, or ellis that I suppose is soth lete that be of best auctorite' [105]).

[g]) The work is divided into three parts —

'The first part schal declare the disposicioun of rome fro his first makyng',

that is to say, it describes the gates, walls, bridges, hills, monuments, and the 'governouris in rome' all in twenty six chapters.

'The secunde part whech tretith of the cherchis in rome and of the spirituale tresour conteyned in hem',

i. e. the seven main churches and forty seven stational churches, all together fifty four chapters.

'The third part of othir cherches in Rome',

is only partly preserved, and in twelve chapters treats of twelve churches dedicated to Our Lady.

It is the last description of Rome made during the Middle Ages by an Englishman, and it is also the best. Capgrave's critical method, his keenness of observation, his soundness of interpretation, his accuracy and care not to put down a thing unless he has either seen it himself or has, in his opinion, the best authority for it, are praised by several authors [106]).

[104]) A description of the codex is given by H. Craster in *A Summary catalogue of Western MSS in the Bodleian Library at Oxford*, vol. ii, pt. i (Oxford, 1922). 309 (= n° 2322, E), and by H. M. Bannister in the Introductory note to the edition, p. xv.

[105]) In Mills's edition, p. 1.

[106]) E. g. PARKS (104), GWYNN (97), McN. RUSHFORTH (78), and HUELSEN (79).

Capgrave used many sources for his work. We shall restrict ourselves to one. In the Library of Lambeth Palace, London, is preserved a MS n° 35 : Dominicus de Bandinis de Arecio, *Fons memorabilium* [107]). Montague Rhodes James says in a note to this MS —

'The only English writer I know who quotes the work is John Capgrave in his Solace of Pilgrimes (an account of Rome) : he was at Rome in 1450 (when the Lambeth copy was written) but wrote the Solace after his return to England. I think it not unlikely that the Lambeth and the Corpus Christi volumes are the copy which he used, but it is equally likely that it was Bp Gray's copy, since Capgrave knew the Bishop and dedicated books to him' [108]).

[h]) The edition comprises —

Preface (by C. A. Mills), pp. xi-xiv
Introductory note (by H. M. Bannister), pp. xv-xxii
Ye solace of pilgrimes, pp. 1-170
Index, pp. 171-190.

In the Introductory note Bannister explains the method of reproducing the text as written by Capgrave —

'... as to punctuation I felt that the custom of the MS should be invariably retained ; it may occasionally be defective and misleading, and, to our minds, it is always incomplete, but I think that the small additional effort demanded of the reader is preferable to an arbitrary editorial trampling on the transcription of the text' [109]).

This method was highly praised by Friedrich Schubel who writes —

'Die Höherwertung der Originaltreue auch in der scheinbar belanglosen Interpunktion gegenüber der Bequemlichkeit des Lesers, die hier ausdrücklich vorgenommen wurde, muss schon bei den früheren Ausgaben derselben Richtung mitgesprochen haben und beweist, wie weit man sich bereits im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von dem ursprünglichen Standpunkt der Rücksichtnahme auf den Leser auf Kosten der Hss. entfernt hatte' [110]).

44 The Life of St Norbert

Date — 1440 [a])

[107]) Domenico Bandino da Arezzo (1340-1415).

[108]) M. R. James, *A Descriptive catalogue of the MSS in the Library of Lambeth Palace. The Mediaeval MSS* (Cambridge, 1932), pp. 51-52.

[109]) p. xvi.

[110]) F. Schubel, 'Die gedruckte Wiedergabe mittelenglischer Handschriften', in *Anglia*, lxvi (1942). 144.

Dedicated to — John Wygenhale, abbot of West Dereham [b])

MS-extant — San Marino, Calif., Henry E. Huntingdon Library, MS HM 55, ff. 59 [c])

Incipit — 'Joye, grace, in pees, love, feith & charite' [d])

Cited in — the *Tretis* [e])

References — (48), (50), (67), (100), (105), (106).

Edited — W. Clawson is preparing the edition for the E. E. T. S. [f])

The first four and the last two stanzas have been printed in Munro's edition of *The Lives of St Augustine, etc.* (London, 1910). pp. xii-xiii, and in C. KIRKFLEET, *The White Canons of St Norbert* (West de Pere, Wisc., 1943), pp. 119-121.

The first and the last two stanzas are to be found in Furnivall's foreword to the edition of *The Life of St Katharine* (London, 1893), pp. xliv-xlv.

The last two stanzas also in H. M. COLVIN, *The White Canons in England* (Oxford, 1951), pp. 322-23.

[a]) The metrical *Life of St Norbert* has been dated by Capgrave himself. In the last two stanzas he mentions the addressee and his abbey, his own name, and the week and the year when he finished his poem —

'Go litel book, to hem that wil ye rede
Sey you were mad to the abbot of Derham :
Fast be Stoke it stant, withouten drede ;
It is to lordes and gentilys all in sam,
And eke to por men a very Iulianes ham [111]).
The abbotes name was called at that tyde,
The good Ion Wygnale, that never wold him hide

ffor no gestis, but rather he wold hem seke.
The freris name that translate this story
Thei called Ion Capgrave, whech in assumpcion weke
Made a ende of all his rymyng cry,
The yer of Christ our Lord, withouten ly,
A thousand four hundred & fourty evene.
Aftyr this lyf I pray God send us hevene.
ffeliciter'.

[111]) Furnivall in the foreword to the edition of *The Life of St Katharine*, p. xlv reads: 'a very piliance (? pittance) ham'.

[b]) John Wygenhale ruled the Premonstratensian abbey of West Dereham, near to Stoke Ferry, Norfolk, from c. 1430 to c. 1451 [112]). He asked Capgrave to make this Life, cf. note d.

[c]) This autograph MS had an adventurous history. S. De Ricci mentions a series of owners : Frances Barnard (c. 1600) ; Richard Clark (c. 1650) ; Fordman Newington (1670) ; Rev. Ar. Hubbard (c. 1750). At Sotheby's sale (London, 6 Febr. 1861) it was sold for £ 150 to Powis. This 'Powis' seems to be the same as Sir Thomas Phillipps. It was in his collection at Cheltenham (n° 24309) till 1923. In this year it was acquired privately through Rosenbach by the Henry E. Huntingdon Library at San Marino, California [113]). Besides by De Ricci the MS is also described in Munro's edition of *The Lives of St Augustine, etc.*, pp. ix-x, and by Furnivall in his foreword to *The Life of St Katharine*, pp. xliv-xlv.

[d]) The stanzas as printed by Furnivall, Munro, and Kirkfleet differ at several points. Since the official edition has not yet appeared we quote the text as given by Munro [114]).

The first stanza runs —

'Joye, grace, in pees, love, feith & charite,
Evyr rest up-on your goodly religious breest,
To whom that I, with moost humylite,
Evyr recomende lowly as your preest.
And though I be of rymeris now the leest,
Yet wil I now, obeying your comaundment,
Put me in daunger in this werk present'.

The initial J has a miniature in which the author kneeling presents his book to the abbot seated.

[e]) Capgrave cited this *Life of St Norbert* in the *Tretis* where he says —

'The viij son of Iacob, he hite Levi, that soundeth in owre langage a moryng or a multiplying of thing that was begunne, and be this name we undirstande the ordr of Premonstracenses, whech be-gan in Fraunce undir a holy man thei cleped Norbertus, the yer of our Lord a M and a

[112]) Capgrave alludes to Wygenhale's recent death in 1451, see under e.

[113]) Cf. S. De Ricci, *Census of Medieval and Renaissance MSS in the United States and Canada*, i (New York, 1935). 46.

The item in Sotheby's Catalogue runs —

'80. CAPGRAVE (John). The Life, Miracles, and Visions of Saint Norbert, with the Rules of Saint Austin, written in English Verse.

The original autograph Manuscript of an hitherto unmentioned English Poem, on 59 Leaves of vellum, in the old oak covers, folio'.

quoted by Furnivall, *l. c.*, p. xliv.

[114]) The MS was examined for Munro by H. Mac Cracken, cf. *The Lives of St Augustine*, etc., pp. xii-xiv.

hundred, and be-cause that I mad his lyf in Englisch to the abbot of Derham that deyid last, therfor as now I wil no lenger tarie in that fundacion' [115]).

[f]) W. Clawson, professor of English at University College, Toronto, delivered a lecture about this MS at a meeting of the Modern Language Association in 1928. He announced at that time an edition of the work for the E. E. T. S. but it has not yet appeared [116]). Furnivall already in 1892 asked the permission of the Librarian of the Phillipps Collection, Cheltenham, to have the MS copied and edited for the E. E. T. S. but he was answered : 'it is one of the MSS that we are not intending at present to allow being copied'. 'More's the pity!', Furnivall adds [117]).

In conclusion we think it useful to append a survey of the works of Capgrave which have been preserved and of those which are missing.

I. Extant

(Those marked with * have been edited)

Commentarius in Genesim
Commentarius in Exodum
Commentarius in Actus Apostolorum
De fidei svmbolis
*De illustribus Henricis
*Nova legenda Anglie
*The Life of St Augustine
*The Life of St Gilbert of Sempringham
*Tretis of tho orderes that be undyr the reule of our fader Seynt Augustin
*The chronicle of England
*The Life of St Katharine of Alexandria
*Ye solace of pilgrimes
The Life of St Norbert

[115]) *Ibidem*, p. 147.
[116]) Cf. Kirkfleet (105), p. 121.
[117]) Furnivall, *l. c.*, p. xlv.

II. Missing

Commentarius in Leviticum
Commentarius in Numeros
Commentarius in Deuteronomium
Commentarius in Historiam Iosuae
Commentarius in Iudices
Commentarius in Ruth
Commentarii in Regum I. II, III, IV
Commentarius in Psalterium
Commentarius in Ecclesiasten
Commentarius in Isaiam
Commentarius in Danielem
Commentarii in XII Prophetas minores
Commentarii super IV Evangelia
Commentarii super epistolas Pauli
Commentarii super epistolas canonicas
Commentarius in Apocalypsim Ioannis
Manipulus doctrinae christianae
Concordia *or* De Augustino et suis sequacibus
Commentarii super Sententias
Determinationes theologiae
Ordinariae disputationes
Ad positiones erroneas
Orationes ad clerum
Sermones per annum
De illustribus viris Augustinianis
Vita Humphridi Ducis Gloucestriae
Lecturae scholasticae
Epistolae ad diversos

Lastly we will print here a tentative chronological arrangement. The numbers within brackets ( ) refer to our list of Capgrave's works.

circa 1425	Commentarii super Sententias (28)
before 1437	Commentarius in Regum I (9)
	Commentarius in Regum III (11)
1433-37	Commentarius in Regem II (10)
	Commentarius in Regum IV (12)

1437-38	Commentarius in Genesim (1)
1439-40	Commentarius in Exodum (2)
1440	The Life of St Norbert (44)
circa 1440	Concordia or De Augustino et suis sequacibus (26)
after 1440	Commentarius in Leviticum (3)
	Commentarius in Numeros (4)
	Commentarius in Deuteronomium (5)
circa 1445	The Life of St Katharine of Alexandria (42)
1446-47	De illustribus Henricis (25)
before 1447	Commentarii super epistolas Pauli (20)
after 1447	Vita Humphridi Ducis Gloucestriae (35)
before 1450	Nova legenda Anglie (27)
before 1451	The Life of St Augustine (38)
1451	The Life of St Gilbert of Sempringham (39)
	Tretis of tho orderes that be undyr the reule of our fader Seynt Augustin (40)
circa 1451	Ye solace of pilgrimes (43)
circa 1452	Manipulus doctrinae christianae (23)
after 1457	Commentarius in Actus Apostolorum (19)
circa 1460	Commentarius in Apocalypsim Ioannis (22)
circa 1462	The chronicle of England (41)
	De fidei symbolis (24)
Date uncertain	Commentarius in historiam Iosuae (6)
	Commentarius in Iudices (7)
	Commentarius in Ruth (8)
	Commentarius in Psalterium (13)
	Commentarius in Ecclesiasten (14)
	Commentarius in Isaiam (15)
	Commentarius in Danielem (16)
	Commentarii in XII Prophetas minores (17)
	Commentarii super IV Evangelia (18)
	Commentarii super epistolas canonicas (21)
	Determinationes theologiae (29)
	Ordinariae disputationes (30)
	Ad positiones erroneas (31)
	Orationes ad clerum (32)
	Sermones per annum (33)
	De illustribus viris Augustinianis (34)
	Lecturae scholasticae (36)
	Epistolae ad diversos (37)

At the end of our study on the life and works of John Capgrave we wish to express our heart-felt thanks to Revs. F. X. Martin, O. E. S. A., Clare, and B. M. Hackett, O. E. S. A., Rome who checked the type-script, and helped to correct and polish the text. We are indebted for assistance and information to Very Rev. F. X. Roth, O. E. S. A., New York, Mr C. B. Oldman, British Museum, London, Revs. D. Gutierrez, O. E. S. A., Rome, and E. Ypma, O. E. S. A., Paris ; to Mr R. W. Hunt, Bodleian Library, Oxford, who gave permission to have the MSS photographed ; to the Vatican Library, the Biblioteca Nazionale and the Library of the British Council, Rome, and last but by no means least to Rev. N. Teeuwen, O. E. S. A. Louvain, who accepted this study for publication in *Augustiniana*.

Alberic DE MEIJER, O. E. S. A.

La publication, aux Pays-Bas, de la seconde bulle contre Jansénius

(1653)

(*suite et fin*) *)

---

7. Après la publication

Répondant à la lettre royale du 29 octobre 1653, Léopold-Guillaume écrit le 5 janvier à Philippe IV :

« Muy justamente han tenido en cuidado a Vuestra Majestad las cosas de Jansenio, cuyas opiniones iban tomando raices en estos Estados y sus secuaces las defienden con gran porfía y pertinacia. Publicóse la bula y aunque al principio pareció que la Universidad de Lovaina y otros jansenianos comenzaban a disputar sobre su inteligencia, ha dado muestras la universidad de [ser] tan catolica y obediente a los decretos pontificios en la materia de fe que ha abrazado la bula sin distincion ninguna. Lo mismo hizo la iglesia de Malines y si en algunas hubiere contravención, se procurare reprimir por los remedios canónicos, sin que se pretenda causar perjuicio al derecho eclesiástico... » [173]).

Puisque les deux citadelles du jansénisme, l'université de Louvain et l'archevêché de Malines, s'étaient rendues, ne pouvait-on pas croire que la paix allait revenir ? Il n'en fut rien. Pourquoi ? Une des raisons en est sans doute à chercher dans l'acharnement des anti-jansénistes.

En 1651, quand il s'agissait encore de la bulle *In eminenti*, le cardinal François Barberini dit « gaiement » à Saint-Amour « que recevoir cette bulle, c'était le moyen de couper bras et jambes aux jésuites » [174]). Ces mots restaient toujours vrais.

*) Voir *Augustiniana*, VII (1957), 196-240, 389-426.

[173]) Simancas, *Estado*, 2185 ; cf. *Correspondance de la cour d'Espagne*, IV, 439.

[174]) Saint-Amour, *Journal*, 124.

Le 2 janvier 1654 (trois jours avant la lettre du gouverneur-général citée ci-dessus) Gilles Thibaut, jésuite de Louvain, écrit à son confrère de Bruxelles, Dorothée Louffius :

Mitto R^ae^ V^ae^ decretum universitatis circa observationem constitutionis *Cum occasione*. Affixum hic fuit 28 Decembris praeteriti. Notant in eo quod nulla fiat mentio Jansenii, quod propositiones haereseos damnatae tantum vocentur prohibitae, quod tantum vetentur defendi in scholis, sive publicis, sive privatis, non autem absolute, publice vel privatim. Si quis enim in convivio eas defendat non continebitur isto decreto. Denique nihil illos sincere agere satis patet ex eo quod pergant iactare nec suam nec Jansenii doctrinam tangi per bullam *Cum occasione* ; quod etiam satis indicarunt sua illa declaratione quam ediderunt 29 Septembris 1653 ; unde quamdiu illam non iubentur revocare, videntur prudenter hoc posse hominibus persuadere et doctrinam jansenianam ut bonam seminare ; si autem iubeantur et nolint, satis aperte convincuntur haereseos, cum enim satis constet saltem ante bullam illos tradidisse doctrinam in ea damnatam, hoc ipso, quo in illa persistunt, ut faciunt dicendo illam bullae non repugnare, satis aperte indicant se doctrinam bullae contrariam adhuc sustinere. Deus det illis Spiritum veritatis... » [175]).

Antoine Dave, antijanséniste à la merci des jésuites et de l'internonce, écrit à ce dernier le 17 février 1654 :

« Iam quidem janseniani silent, nec quidquam exterius aperte movent, sed verendum tamen est, ne hanc quietem, data opportunitate maiori motu impetuque peiori compensent ; quia certissimum est quod teneant librum Jansenii male esse damnatum a pontifice et doctrinam in eo contentam esse puram putam doctrinam S. Augustini et Ecclesiae, et ab ea opinione numquam recessuros quidquid exterius ad tempus dissimulent. A septima praecedentis mensis hucusque fuerunt continuatae disputationes in scholis hora consueta, sed non prodiit vel unum iota in thesibus concernens illas materias jansenianas, quibus alias praecedentibus annis solebant theses esse refertissimas ; ex quo quisque prudens merito potest iudicare adhuc in animis et studiosorum et magis magistrorum vivere jansenismum et sic mihi persuadebo donec videro eos vere sequi exemplum S. Augustini, qui sicuti varios suos libros retractavit, sic et illi quae thesibus impressis antea male tractarunt, aliquando iisdem tractent » [176]).

L'internonce, naturellement, ne néglige pas d'envoyer cette lettre à Rome, avec son commentaire particulier, le 28 février :

[175]) Mus. Bell., D. 5, 28.
[176]) NF, 38, 151.

« ... Le materie di Jansenio in Lovanio passano con sommo silentio, come si potrà Vostra Eminenza restar servita di vedere da una clausula di lettera scritta del Dottor Dave, zelantissimo in questi affari che va annessa n. 7, contestando in ciò anche li Padri della Compagnia, vigilatissimi speculatori, li quali dal P. Provinciale a mia istanza hanno havuto strettissimi ordini in ogni città d'avisare quanto sentono et intendono in simle negotio. Piaccia a Dio che questo fuoco coperto sotto ceneri di silentio si riduca a fatto in cenere, come suole alcune volte succedere per difetto di materia e che non venga ad essere più tosto come quei fiumi che quanto più copiosi sono d'acque tanto più chietamente scorrono : minimo sono labuntur » [177]).

Plusieurs mois plus tard, Mangelli revient sur la même nouvelle : Il écrit le 17 octobre 1654 au cardinal-secrétaire :

« Doppo la pubblicatione della bolla di Nostro signore sopra le Cinque opinioni o propositioni heretiche del Jansenio, ho più volte rappresentato al Serenissimo Arciduca secondo le congiunture che me ne hanno dato occasione che havevo giustissime cause di credere che nell'università di Lovanio e specialmente nella stretta facoltà theologica non fosse realmente estinta la condannata dottrina, ma più tosto nascosta e latentemente nutrita a guisa di fuoco sotto le ceneri di un'apparente obbedienza e silentio vivo et acceso più che mai o di un fiume che sebbene non fa rumore o mormorio coll'onde, tuttavia più profondamente e copioso d'acque que se trascorre o di arbore che quantunque deciso di sue rami se la radice non si svelle sempre con nuove propagini germoglia. E perciò ho più volte inculcato convenire che si dissipasse e destruggesse quella perniciosa collegatione e conventicola della stretta facolta theologica, rimovendo tre o quattro soggetti di essa e proponendo per mezo a questo fine molto proportionato : instituire una visita dell'università per mezo della quale si venisse a sanare quel corpo del contaggioso morbo jansenistico sopra le quali sustanze non m'è mai stato dal Signor Duca e da qualche altro ministro con cui ho toccata simile materia fatta risposta, se non generale, motivando le difficoltà che si potrebbono incontrare e turbationi pregiuditiali non meno al servitio della Santa Sede che a quello del re.

Il P. Schega, confessore del Signor Archiduca, ha parimenti fatigato molto sopra di questo punto e tratatone con Sua Altezza più volte, valendosi delle ragioni e fondamenti contenuti in una scrittura, copia di cui fu da me trascritta con lettere dei 10 di Gennaro passato, ma però senza effetto o frutto alcuno, rispondendo il Signor Archiduca che era materia che sarebbe stato necessario comunicarla in Spagna e che non si approvarebbe dai consegli nationali di questi Stati.

[177]) NF, 38, 134rv.

Ultimamente, un mese fa, il sudetto P. Schega mi portò un'altra scrittura più ristretta sopra il medesimo sogetto che va annessa n. 1... » [178]).

La correspondance de Mangelli, pour autant qu'elle est accessible, mentionne ici pour la permière fois le plan que les jésuites veulent exécuter conjointement avec lui. Il faut nous y arrêter un instant.

Le « bref » document du P. Schega, que Mangelli transmet le 17 octobre 1654, est intitulé :

« Rationes quibus ostenditur quam necessarium sit ut apostolica et regia auctoritate delegentur visitatores universitatis Lovaniensis, ut pestis janseniana primum a nobilibus eius partibus arceatur quo ab iis morbo suo liberis in eius membra reliqua atque adeo in totum Belgium derivari sanitas possit » [179]).

L'auteur montre comment l'université est infestée de jansénisme dans ses membres les plus nobles. Des 26 recteurs qu'elle eut depuis le commencement du jansénisme, tous, à l'exception de l'un ou de l'autre, étaient favorables aux disciples de l'évêque d'Ypres. Dans la faculté étroite de théologie, ils n'admettent que des jansénistes et, plus d'une fois, pour y parvenir, ils ont fraudé dans leurs élections. Ce sont seulement leurs amis qu'ils nomment présidents des collèges, professeurs des chaires et bénéficiaires des prébendes à leur collation. Il faut donc une visite de l'université afin de prendre les mesures nécessaires : introduction d'un serment antijanséniste, mise à l'écart des professeurs suspects de jansénisme, choix de professeurs parmi les réguliers non suspects ; réception de droit des professeurs royaux (à la nomination du roi) dans la faculté étroite.

Cette visite et ce projet seraient à exécuter conjointement par l'autorité civile (celle du roi) et ecclésiastique (celle du pape).

En octobre 1654 Mangelli a déjà pu gagner Innocent X au point qu'il venait de recevoir « il breve facoltativo... per la sudetta visita ». De son côté, le P. Schega était près de vaincre les hésitations de Léopold-Guillaume « che in ciò si mostrava bene animato » [180]).

Au vrai, Léopold-Guillaume était gagné à ce plan depuis des

[178]) NF, 38, 652.

[179]) NF, 38, 636-640v.

[180]) NF, 38, 652-653; le bref fut expédié de Rome le 12 septembre 1654; cf. Nunz. di Pol., 179, 157v.

mois. Au début de l'année, quand le P. Alphonse Heredia, jésuite, aumônier des troupes espagnoles aux Pays-Bas, rentra dans son pays natal, il était porteur non seulement de lettres de recommandations pour le roi, mais également d'un long rapport sur les mesures à prendre pour l'extinction du jansénisme [181]). Il l'offrait au roi le 3 août. Le 13 il y en joignait un autre, de sa propre fabrication [182]). Bientôt, l'un et l'autre étaient dans les mains de la commission spéciale pour les affaires jansénistes. Ils n'y obtinrent aucun succès.

Les conseilleurs [183]) les ramènent à trois points : les dangers temporels et spirituels résultant du jansénisme ; les causes du jansénisme (le baianisme survivant à Louvain) ; les remèdes. Ceux-ci se réduisent : à envoyer à Louvain deux ou trois visiteurs ; à imposer un serment au sujet des Cinq propositions « entendues dans le sens propre des mots et avec la foi explicite qu'elles ont été condamnées dans le sens même que leur a donné Jansénius, et qu'elles ont été légitimement extraites des écrits de Jansénius » [184]) ; à ériger à Louvain une chaire « *regentada por alguna religión aquien pueda con seguridad fiarse el fiscalisar en los demas catedraticos si en algo se apartaren de la mas sana y solida doctrina* » ; à demander au pape d'exciter les évêques à la vigilance ; à prendre soin que les censeurs des livres soient des bons théologiens, mais antijansénistes ; à astreindre les ministres du roi au serment antijanséniste ; à faire donner par le pape un coadjuteur à l'archevêque de Malines.

Les conseillers commencent leurs observations par quelques reproches adressés à l'archiduc. A leur avis, celui-ci a fait un mauvais choix en chargeant un jésuite d'une pareille commission ; cela fera une pénible impression ; il a injustement omis de faire examiner

[181]) Lettre du 25 janvier 1654; SIMANCAS, *Estado*, 2083. L'archiduc fait un bel éloge de l'aumônier et demande de lui procurer une aide dans la personne du Père J. B. Davilla; cf. IB., *Estado*, 2185.

[182]) SIMANCAS, *Estado*, 2083. Ces rapports comptent respectivement 6 et 32 pages. A Bruxelles, le Conseil privé rendit le 23 novembre un avis défavorable à la visite de l'internonce. Il fit remarquer qu'en 1617 la visite avait été faite « de la part de Son Altesse ». Si Mangelli veut une visite, il n'a qu'à faire connaître ses raisons, et, si elles sont suffisantes, le pouvoir civil s'en chargera; Bruxelles, Archives générales du Royaume, Conseil privé espagnol, carton 39.

[183]) La consulte sur ces deux mémoriaux est très longue (38 pages) et très dure. Font partie de la commission spéciale: l'inquisiteur-général (Diego de Arce y Reynoso qui venait de publier de façon exemplaire la bulle *Cum occasione*), le marquis de Velada (conseiller d'Etat), le Confesseur du roi (Jean Martinez, dominicain), l'Abbé de S. Anastasie, et le comte de Peñaranda qui est en très bons rapports avec le nonce.

[184]) Le contenu du serment à imposer s'est donc déjà si bien enrichi qu'il annonce le formulaire d'Alexandre VII.

préalablement la question par quelque *junta* ; s'il a eu raison de donner ses soins à la publication de la bulle, il a tort de vouloir faire plus que le bref ne demandait.

Venant aux mémoires, les conseillers espagnols les trouvent pleins d'exagérations : ni la doctrine, ni la personne de Jansénius n'ont été condamnées, mais seulement cinq propositions ; si la soumission extérieure a été obtenue, il est inutile de se préoccuper des sentiments intérieurs [185]). Comment les connaître ? En tout cas, ils ne ressortent pas de la compétence du roi. Il n'est pas vrai qu'en France le jansénisme est éteint. D'ailleurs, il n'est pas dans les habitudes de l'Espagne de prendre ses exemples en France,

Les affirmations du jésuite concernant l'université de Louvain sont très suspectes, vu l'ancienne émulation entre la Compagnie de Jésus et l'académie brabançonne. Il est inutile d'envoyer des visiteurs, à moins de les faire juges de ce qui se passe dans les cœurs ; or cela est injuste et ne servira qu'à provoquer des calomnies et à fomenter d'implacables dissensions. Le serment n'est pas nécessaire du moment qu'il a absence de scandale externe.

Enfin, ils voient clairement quel est cet ordre très orthodoxe auquel le P. Heredia entend réserver cette chaire spéciale. Mais les mêmes qualités d'orthodoxie ne se retrouvent-elles pas aussi dans d'autres ordres religieux ? Surtout n'augmentons pas les occasions de mésentente dans l'université. Les accusations contre les oratoriens ne semblent pas non plus exemptes d'émulation. En tout cas pour expulser ces religieux, il faudrait d'autres preuves.

Les conclusions des conseillers sont donc négatives sur toute la ligne.

Enterré [186]), le projet d'une profonde réforme de l'université renaîtra à chaque occasion favorable. En attendant, pour autant que les circonstances le permettent, on l'exécute déjà indirectement. Les

[185]) C'était aussi la manière de voir de Benoît XIV, qui écrivit le 7 septembre 1742 au cardinal de Tencin : « La Chiesa non entra nel foro interno, che è riservato a Dio, nè gli uomini possono far passare per giansenista, come talvolta Noi è convenuto di veder e sentire, chi riprova la probabile, e chi vuole l'amore iniziale, acciò l'attrizione sia ultima disposizione al sacramento della Penitenza. Nelle cose non definite dalla Chiesa ognuno può seguitare quel parere che il suo dettame gli suggerisce » ; E. MORELLI, *Le lettere di Benedetto XIV al card. de Tencin*, I, Rome, 1955, 20.

[186]) Le projet semble avoir sombré aussi en Belgique même, du fait que le Conseil privé voulut instituer la visite de par son autorité exclusive. Le cardinal-secrétaire écrit à Mangelli le 7 novembre 1654 : « ... Hora che si è inoltrata tanto mentre trovi durezze, non s'impegni divantaggio, ma lasci che il negotio svanisca da se... V. S. che vede la presente mala costitutione delle cose deve al possibile sfugire gl'impegni... » ; Nunz. di Pol., 179, 164rv ; cf. *ibid.*, 166.

antijansénistes les plus en vue reçoivent des postes importants. Sur les instances conjuguées de Mangelli, des jésuites et de l'archiduc, Antoine Dave devient censeur des livres [187]), Jacques Speecq [188]), doyen du chapitre de Louvain, Jacques Sclessin président du collège de Liège [189]), Nicolas Du Bois, porteur d'un faux certificat de licencié en théologie, succède à Froidmont dans la chaire d'Ecriture sainte [190]). Ainsi, sur la tombe d'un seul professeur janséniste, Froidmont, poussent trois antijansénistes [191]).

En attendant, on se prépare à punir les contrevenants à la bulle.

[187]) Autrefois Bichi avait suspendu pour jansénisme le censeur Jacques Pontanus, approbateur de l'*Augustinus* et de la *Rhythmica consideratio* de Pierre Cobbaert. Il lui avait substitué d'abord Guillaume ab Angelis, ensuite Michel Paludanus, augustin, janséniste converti. Après la mort de celui-ci (en 1652) Mangelli nomma Antoine Dave. « Il detto dottor Dave è et è stato sempre il più fervente antagonista della dottrina del Jansenio e propugnatore della Sede Apostolica ed ubedienza dovutale, per il che ha patito gravi persecutioni e danni considerabili dalli jansenisti, come potrà V. E. restar servita di videre dal foglio annesso n. 2 e dalla copia di lettera scrittami dal medesimo n. 3 »; NF, 37, 480; cf. Nunz. di Polonia, 179, 130. Les documents annexes font défaut. Si je ne me trompe, Dave dut ses déboires aux antijansénistes, qui pour empêcher l'élection d'un janséniste, poussèrent sa candidature en dépit des exigences légales. Par association d'idées, je fais ici mention d'une lettre de Prague, le 15 octobre 1653, adressée par Jean Caramuel, cistercien, ancien élève de Louvain, aux professeurs antijansénistes du collège des jésuites à Louvain: « Tandem bona causa triumphat. Hodie experior quam verum sit illud axioma: dulce est meminisse laborum. Quantos fuistis perpessi ut Romanam Ecclesiam ab haeresi, sub doctrinae augustinianae specie subrepenti prius, et publice invadenti posterius, defenderetis testis sum; et quantos ego perpessus fuerim estis testes. Passus sum domi, passus in academia, passus in aula, ubique magnos, alicubi periculosos... »; Mus. Bell., D. 5, 23 et D. 3, 44.

[188]) On pressa beaucoup l'archevêque de nommer Speecq; cf. NF, 37 et 38 passim; à Bruxelles, aux Archives du Royaume, fonds de la Compagnie de Jésus, Flandro-Belge, 1156, on trouvera un gros dossier concernant cette affaire. Speecq était parent du jésuite Martin l'Hermite. Il fit ses premières années de théologie à Paris et prit le doctorat à Louvain le 10 janvier 1640. Il y avait eu fraude dans la validation des études faites à Paris; cf. Bruxelles, Archives du Royaume, Université de Louvain, 388, fol. 275-276.

[189]) Il ne resta président que jusqu'en 1656; cf. REUSENS, *Documents*, III, 418.

[190]) Sur Nicolas Du Bois, il reste beaucoup à écrire. En attendant voir L. CEYSSENS, *Le jansénisme. Considérations historiques préliminaires à sa notion*, dans *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo* (Analecta Gregoriana, LXXI), Rome, 1954, 13-14.

[191]) Froidmont, en effet, avait été en même temps doyen de Saint-Pierre, président du collège de Liège et professeur d'Ecriture-Sainte.

A cet effet, Léopold-Guillaume envoie, le 18 février 1654, aux Conseils le décret suivant :

« Comme nous sommes chargé par lettres particulières du Roi, Monseigneur, de soigner et pourvoir que par les Conseils et juges royaux de Sa Majesté soit donné prompte et entière assistance pour faciliter et outrer les exécutions des sentences et décrets qui pourraient être ou seraient rendues par juges ecclésiastiques compétents contre les contraventeurs et transgresseurs des bulles de Sa Sainteté émanées et publiées contre le livre et doctrine de feu Corneille Jansénius, vivant évêque d'Ypres, et que nommément ladite assistance du bras séculier et provision échéante soit octroyée simplement et absolument selon l'exigence du fait, nous avons trouvé convenable de vous en avertir afin que vous ayez à règler et conformer en ce regard à la volonté de Sa Majesté, sans y faire faute ; et si avant qu'en quelque occurrence sur ce sujet vous rencontrez quelque doute ou difficulté notable, vous nous en avertirez au plutôt et attendrez sur ce notre résolution » [192]).

Ce décret était mieux rédigé que celui de 1651. Réservant explicitement et exclusivement la connaissance des causes aux juges ecclésiastiques, il ne causera aucune difficulté, alors que le précédent en occasionna tant. Toutefois, les juristes pointilleux y avaient délibérément limité l'expression *juges ecclésiastiques* par le mot apparemment inoffensif : *compétents*. De toute évidence, leur intention était de sauvegarder le privilège du Brabant de n'admettre aucun juge étranger. Ils excluent donc l'internonce, réservant la matière aux seuls évêques. En cela, il n'y eut rien de nouveau, mais par là la mesure devenait pratiquement inefficace.

De fait, depuis sa réconcilation, on ne cesse de presser l'archevêque de Malines à sévir contre ses amis d'autrefois [193]). Il promet de s'exécuter dès qu'on lui soumettra des cas de réelle transgression [194]). C'est dire combien peu il est permis de compter sur lui.

[192]) *Placcaet-Boeck van Vlaenderen*, III, Gand, 1685, 75-76.

[193]) Il en est souvent question dans les lettres de Mangelli. Celui-ci écrira par ex. le 28 février 1654: « Ubbidirò colla dovuta veneratione al commandamento di Nostro Signore [cf. Nunz. di Pol., 179, 132v-133] insinuatomi da V. E., rapresentando a Mons. Arcivescovo di Malines l'obligo suo pastorale di procedere al castigo delli disobedienti alla bolla... e delli fautori della sudetta dottrina, ammonendolo del giusto risentimento che potrà farne Sua Beatitudine quando egli si rendrà in ciò negligente et ommesso, e gli darò nota per iscritto di quelli che in ciò paiono più colpevoli e più degni di castigo... » ; NF, 38, 152.

[194]) NF, 38, 141-143.

On applique l'*ex uno disce omnes*. A défaut d'évêques zélés, les antijansénistes, sans égard pour le privilège du Brabant, mettent leur espoir dans Mangelli, qui, nous l'avons vu, offre ses services, pourvu que Rome lui fournisse des pouvoirs spéciaux.

Bientôt en effet, un bref du 14 février 1654 lui donne, de la part du souverain pontife, les pouvoirs désirés :

« ... Quia ad aures nostras pervenit nonnullos ex praefatis praesulibus... non parum esse negligentes in demandandis debitae executioni eisdem litteris [*Cum occasione*] castigandoque illarum transgressores, idque praesertim in aliquibus provinciis intra fines istius nuntiaturae apostolicae Belgii, idcirco ne litterae praefatae et voluntas nostra cum obsequii divini et catholicae religionis detrimento istic suo frustrentur effectu, pro pastorali nostra sollicitudine providere volentes, motu proprio ac ex certa scientia nostra, tibi... per praesentes committimus et mandamus ut nedum in defectu seu in eventu negligentiae praefatorum executorum [episcoporum] aut alicuius eorum, sed aeque principaliter et perinde ac si tu speciatim in eisdem litteris una cum aliis illarum executor nominatus et deputatus fuisses, in id sedulo incumbas, ut in quocumque loco sub iurisdictione nuntiaturae praedictae comprehenso litterae praefatae, cum omnibus et singulis contentis in illis, debitae executioni demandentur et illarum transgressores poenis et censuris in eisdem litteris contentis puniantur, invocato etiam, quatenus opus fuerit, auxilio brachii saecularis... » [195]).

Encadré de toutes les formules protocolaires d'usage, le bref n'avait qu'un défaut : oubliant la bulle *In eminenti*, il ne nommait Mangelli qu'exécuteur de la bulle *Cum occasione*. C'était lui soustraire une grande partie du terrain de chasse convoité.

Prévenu, Albizzi reconnaît volontiers l'erreur commise et déclare évident que l'exécution de la bulle *In eminenti* est aussi confiée à l'internonce [196]).

Mais selon les termes de leur admission, les internonces ne jouissaient aux Pays-Bas d'aucune juridiction directe ; ils étaient obligés d'agir par l'intermédiaire de juges délégués. Ainsi donc, pour permettre à Mangelli de se lancer à l'attaque des jansénistes,

[195]) Nunz. di Pol., 179, 134-135v. Après la mort de Mangelli, les mêmes pouvoirs furent donnés à son successeur, par bref du 7 octobre 1656. A quelques nuances insignifiantes près, ce dernier bref (voir *Bullarium*, XVI, 240) reproduit littéralement le texte du précédent.

[196]) Nunz. di Pol., 179, 137rv.

il fallait qu'au bref du pape répondît un décret du roi confirmant sa compétence exceptionnelle dans les questions jansénistes.

Déjà, à Madrid, cet ordre avait été demandé et on l'attendait avec confiance, vu tous les espoirs qui avaient été donnés par le nonce. Néanmoins la lettre royale du 29 octobre 1653 fut une amère désillusion. Plus encore, le décret auquel il allait donner lieu. En effet malgré le projet de décret que Mangelli avait fourni au Conseil privé [197]), celui-ci écrivit le 18 février 1654 aux Conseils :

« Très chers et bien aimés, comme nous sommes chargé par lettres particulières du roi mon Seigneur, de soigner et pourvoir que par les Conseils et juges royaux de Sa Majesté soit donnée prompte et entière assistance pour faciliter et oultrer les exécutions des sentences et décrets qui pourraient être ou seraient rendus par juges ecclésiastiques compétents contre les contravenants et transgresseurs des bulles de Sa Sainteté émanées et publiées contre le livre et doctrine de feu Corneille Jansénius, vivant évêque d'Ypres, et que nommément la dite assistance du bras séculier et provision y échéante soit octroyée simplement et absolument selon l'exigence du fait. Nous avons trouvé convenable que vous [vous] ayez à règler et conformer en ce regard à la volonté de Sa Majesté sans y faire faute et si avant qu'en quelque occurrence sur ce sujet vous rencontriez quelque doute ou difficulté notable, vous nous en avertirez au plus tôt et attendez sur ce notre résolution » [198]).

Dès le 22 février Mangelli proteste auprès de l'archiduc, lui faisant savoir que son décret est absolument inutile du fait qu'il ne prête pas à l'internonce spécialement nommé le secours du bras séculier et qu'il ne fait pas mention de la bulle d'Urbain VIII [199]).

Dans une lettre du 14 mars il communique plus librement au cardinal-secrétaire tout son dépit :

« Con la benignissima lettera di V. E. sotto li 21 del caduto mese di Febraio ho ricevuto il breve, nel quale mi si da facoltà e commissione di procedere per l'essequtione della bolla sopra le cinque propositioni del Jansenio, del quale dispaccio potrei molto profittevolmente usare, se il decreto sopra la impartitione del braccio

[197]) Lefèvre, 228.

[198]) NF, 38, 144.

[199]) « Osservationi sopra gli ordini spediti in esecutione delle lettere scritte da Sua Maestà catholica sotto li 29 di Ottobre dell'anno 1653 circa l'ossequio dovuto alla Santa Sede Apostolica ». Ce texte revient deux fois dans NF, 38, notamment fol. 146-147v; 761-762v. Il fut offert par Mangelli à Léopold-Guillaume le 22 février 1654; cf. NF, 38, 760.

seculare per la sudetta essequtione fosse stato fatto come conveniva, e come speravo dovesse seguire, attesa l'intentione che me ne fu data dal secretario di Stato Navarro, e dal medesimo Signor Archiduca, in conformità delle lettere scritte da Sua Maestà cattolica sopra di questa materia. Ma essendo il sudetto decreto concepito così seccamente e così cautelosamente, come V. E. sarà restata servita di vedere dalla copia che ho trasmesso colle mie sotto li 28 di Febraio prossimo passato, se non si agiusta e dispone in meglior forma, giudico che si deva procedere con molta circonspettione circa l'uso del sudetto breve per non incontrare quelle difficoltà che, secondo gli ordini et instruttioni precedenti havute, devo procurare di sfuggire in materia di giurisdittione. Tuttavie si come non lascio d'insistere che si emendi il dispaccio del predetto decreto, così non pretermetterò di usare della facoltà, concessami nel breve trasmessomi, sempre che io conosco di poterlo fare sicuramente con beneficio della causa, e senza pericolo di maggiori pregiuditij alla giurisdittione apostolica di questo ministerio, mentre però non mi venga significato altra cosa in contrario da V. E., li commandamenti di cui da niun' altro saranno mai nè con maggior desiderio aspettati, nè con più viva prontezza esseguiti » [200]).

Donnant, le 28 mars, son opinion sur les *Osservazioni* de Mangelli, le cardinal-secrétaire embrasse entièrement son point de vue [201]). Ainsi, se sentant appuyé, l'internonce multiplie ses requêtes documentées, les adressant au gouverneur-général et au Conseil privé [202]).

Pratiquement, il n'obtient rien. Si les magistrats admettent que le décret s'etend également à la bulle d'Urbain VIII, ils soutiennent de toutes leurs forces qu'il ne favorise pas directement l'internonce :

« ... L'intention du roi n'a été nullement de permettre l'érection

[200]) NF, 38, 171.

[201]) Nunz. di Pol., 179, 137rv.

[202]) On les trouve réunies à la suite de la lettre de Mangelli en date du 14 novembre 1654; NF, 38, 738 sv. Dans un de ces mémoires (NF, 38, 758), voulant démontrer la nécessité de son intervention directe, Mangelli signale la négligence de l'archevêque. Pour l'empêcher d'invoquer l'ignorance, Mangelli lui a transmis la liste des personnes à punir. « ... Poi finalmente doppo molte preghiere, monizioni e repliche disse che haverebbe proceduto contro li detti transgressori. Ma essendo più di venti giorni dentro il termine dei quali è stato con nuove preghiere interpellato dall'Abbate di S. Angelo [Mangelli] nemeno ha cominciato a fare alcun atto contro li medesimi et ultimamente disse al detto Abbate che le propositioni condennate non sono di Jansenio, donde bastantemente si raccoglie l'animo ch'egli ha non solamente di non castigare li parziali della dottrina di Jansenio, ma anzi più tosto di fomentarli e protegerli come ha fatto sempre per il passato ».

d'un nouveau tribunal, où siègerait un juge forain. Ce serait une violation flagrante de la Joyeuse-Entrée et des engagements pris par le souverain vis-à-vis des Etats » [203]).

Le ton de l'avis était tel que l'archiduc préféra n'en fournir qu'un extrait à Mangelli [204]) et que dans sa lettre d'accompagnement (du 30 octobre 1654) il fit allusion à une nouvelle délibération que ferait quelque *junta* [205]).

Afin d'obtenir de celle-ci un résultat plus favorable, Mangelli ne cesse d'insister pour que Hovines et Boonen n'en fassent pas partie [206]).

Charles Hovines avait succédé, d'une façon anormale, à Pierre Roose à la présidence du Conseil privé. A la chute de ce dernier et à la promotion de Hovines avaient collaboré avec enthousiasme les antijansénistes [207]). Maintenant, en attendant de l'accuser de jansénisme, Mangelli dénonce le nouvel président comme un ennemi farouche de la juridiction ecclésiastique [208]), ce qui n'est pas tout à fait faux. Un régaliste outré, Hovines le fut sans doute aucun.

En attendant de meilleures circonstances Mangelli s'occupe énergiquement des cas de contravention. Il emploie des collaborateurs. Tout d'abord les jésuites, qui à sa prière et sur l'ordre de leur provincial, — nous l'avons déjà dit — tiennent l'œil ouvert dans toutes les localités où ils ont des maisons. Ensuite il y a Dave et Santvoert qui s'occupent tout spécialement des cas de Van Werm et d'Aubremont [209]) ; Vlemincx qui se voit chargé du cas de Pierre Marcelis [210]) et du second cas de Van Werm [211]). Enfin, *last not*

[203]) LEFÈVRE, 238.

[204]) NF, 38, 743-744.

[205]) NF, 38, 742.

[206]) NF, 38, 236: 25 avril 1654; « ... Io ho replicato a Sua Altezza che ho grandissima occasione di tenere per molto sospetto ogni consulta del Conseglio privato dove è presidente il Signor Hovines, nel quale scorgo una grandissima alienatione d. animo verso la giurisdittione ecclesiastica generalmente et più specialmente verso la giurisdittione che si esercita in nome della Santa Sede apostolica ».

[207]) Voir R. DELPLANCHE, *Un légiste anversois au service de l'Espagne, Pierre Roose*, Bruxelles, 1945.

[208]) LEGRAND-CEYSSENS, *passim*.

[209]) Les informations prises sur Van Werm se trouvent dans NF, 37, 414-16; celles sur d'Aubermont, *ibid.*, 333rv; 420-423.

[210]) « Depositiones contra Petrum Marcelum » ; Mus. Bell., D. 5, 22.

[211]) Le 10 novembre 1654 Mangelli charge Vlemincx « quatenus assumpto tibi in assessorem D. Doctore Santvoert aut Doctore Maes vel alio spectatae peritiae

least, il donne une délégation officielle et générale à Nicolas Du Bois :

« *Commissio D. Internuntii data D. Du Bois de inquisitione in acta janseniana* :

Andreas Mangellus, Abbas S. Angeli, administrator apostolicae iurisdictionis cum facultatibus nuncii... Rdo nobis in Christo dilecto D. Nicolao Du Bois, probato S. T. Licentiato ac professori et canonico insignis collegiatae ecclesiae D. Petri Lovanii, salutem....

Probata tua in servitio S. Sedis apostolicae sollicitudo ac diligentia zelusque in promovenda obedientia ei debita, nos inducunt ut te specialiter eligendum ac deputandum duxerimus quemadmodum apostolica auctoritate eligimus ac deputamus per praesentes ad sumendum informationes de quibuscumque contraventionibus bullae ... *Cum occasione*... atque de omnibus incidentibus et emergentibus annexis et connexis actis seu gestis in praeiudicium bullarum... idque etiam summarie et extraiudicialiter a quibuscumque personis quovis tempore et loco intra huius nunciaturae limites.

Quocirca omnem tibi potestatem ac facultatem necessariam et signanter per censuras et poenas ecclesiasticas renuentes compellendi ad veritatem rei manifestandam... concedimus... » [212]).

et timoratae conscientiae versatoque in foro iurisconsulto, tibi bene viso, cum voto et consilio huiusmodi assessoris processum informativum... instruas super impressione, defensione, praesidentia atque oppugnatione supradictarum thesium » ; Mus. Bell., D. 5, 40. C'est vers cette époque (28 août 1654) que le même personnage donnait un témoignage contre Jansénius; on en trouve le texte dans [C. CALLEWAERTS - Q. NOLS], *Jansénius, évêque d'Ypres, ses derniers moments, sa soumission au Saint-Siège*, Louvain, 1893, 168-169.

[212]) Muss. Bell., D. 5, 37. Sur l'activité de ce zélé antijanséniste nous sommes très mal renseignés. C'est pourquoi le document suivant n'est pas sans valeur. Il s'agit d'« Extracta ex litteris Andreae Mangelli... ad D. N. Du Bois » ; Mus. Bell., D. 6, 62:

7 Nov. 1654: « Nihil boni a doctoribus strictae istius facultatis theologicae sperari posse quibus antiquum est dolo et fuco uti » ;

13 Nov.: « Suggessi nullum spem futuram esse irrumpendi nequitias et iniquitatem perversorum hominum, nisi tres vel quatuor strictae facultatis theologi eradicentur, relegando eos e Belgio et lectionibus privando, alioquin enim radice eiusmodi non evulsa, semper morbus repullabit » ;

29 Dec.: « non verbis sed factis velle satisfieri S. Sedi; verba enim non sufficiunt, ubi facto opus est. Audiam, si venerint, quid mihi sint exposituri, et cum omni cautela et circumspectione cavebo ab eorum astutiis » ;

12 Maii 1655: « non est dubium quin S. S. allaboratura sit totis viribus pro reliquiis jansenismi penitus extingendis sed revera magna est hominum pertinacia » ;

21 Iuli: « Relatio fictionum istorum jansenistarum, quibus nihil antiquius quam falsam doctrinam suam, falsis commentis ornare et insinuare et sustinere... Sed

On est curieux de connaître les cas de contravention que ces généreux collaborateurs ont pu discerner dans un milieu qu'ils croient si janséniste.

Arrêtons nous d'abord à ceux qui semblaient les plus coupables et dont Mangelli demandait à l'archevêque la punition exemplaire.

Voici les noms qui furent communiqués à Boonen :

« D. Petrus Slachmoelder, confessarius monialium Sanctae-Elisabethae Bruxellae ;

D. Petrus Marcelis, Pastor Sancti-Michaelis Lovanii ;

D. N. presbyter, procurator Collegii Leodiensis, Lovanii ;

D. Pastor Ecclesiae Beatae Mariae Virginis nuncupatae Finis Terrae, Bruxellae ;

D. Vander Linden, decanus christianitatis » [213]).

Sur la gravité de leurs cas nous sommes renseignés par un écrit des jésuites : *Nomina aliquorum qui verbis et factis visi sunt adversari et contravenire Constitutioni S. D. N. Innocentii PP. X super quinque propositionibus.* Voici par exemple ce qu'il allègue contre Pierre Slachmoelder, confesseur des chanoinesses de Saint-Augustin :

« Contra confessarium monialium S. Elisabeth proponuntur infrascripta : 1. impedivit P. Judocum Andries [214]), concionatorem, ne loqueretur occasione evangelii currentis super aliqua ex 5 propositionibus... et quod voluerit ex suggestu detrahere non sine magno scandalo ipsum concionatorem, minitando eidem quod si ulterius auderet loqui de huiusmodi materia, in posterum amplius in eamdem ecclesiam pedem non inferret ; 2. quod dixerit 5 propositiones in aliquo dumtaxat sensu esse damnatos et disparitatem inter doctrinam Jansenii et doctrinam S. Augustini huc usque non potuisse ostendi a Patribus Societatis Jesu ; 3. quod dixerit impressum fuisse bullam super 5 propositiones cum epistola archiepiscopi Parisiensis [215]), sed

paulatim fucus eorum magis magisque innotescit, ut cuivis constare poterit, quaenam ipsis fides habenda sit » ;

12 Aug. : « Non tam cito nec tam facile fidendum illis qui diu haeserunt jansenismo cum jansenistis » ;

17 Aug. : « nisi radix evellatur nova identidem germina pullulant, ita video contingere in ista universitate Lovaniensi et inordinata pietas et clementia erga illos ostensa, magis auget eorumdem audaciam ».

[213]) NF, 38, 142; Mus. Bell., D. 5, 46. En ce dernier endroit on trouvera également les chefs d'accusations que nous donnons ci-après. Voir aussi la dépêche de Mangelli au cardinal-secrétaire, en date du 13 décembre 163; NF, 37, 496-498.

[214]) Josse Andries, jésuite, était auteur fécond d'ouvrages de piété; cf. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I, 373-381.

[215]) Cf. supra.

loco illius debuisse potius annecti illam epistolam quam archiepiscopus Senonensis occasione publicationis dictae bullae evulgavit [216]), magnopere laudans illam et subdens haec perversa verba : ibi est veritas ; 4. quod in privatis colloquiis habitis cum monialibus post concionem Patris Andries dixerit falsa fuisse quae in concione dixisset Pater ; Jansenium et eius doctrinam iam quidem aliquo usque premi, sed brevi restituendam maiori gloriae [217]) et Jansenium sanctum fuisse et probum. Dectracturum se fuisse de cathedra eumdem concionatorem si perseverasset loqui de simili materia. Super his pro veritate inquirenda interrogari possunt moniales S. Elisabeth, P. Andries et eius socius D. Ferdinandus Niphus [218]), canonicus Sonagiensis et alii » [219]).

Le cas des autres coupables est beaucoup plus simple. Pierre Marcelis aurait dit en chaire de vérité que le pape peut se tromper [220]). Le procureur du collège de Liège aurait dit à Antoine de

[216]) Louis-Henri de Gondrin, archevêque de Sens, était un des prélats français qui, pendant l'examen des Cinq propositions, avaient insisté auprès du pape pour en éviter la condamnation. Son mandement pour la publication s'inspirait de l'écrit sur les trois sens (cf. supra). Il y « estimait toutefois qu'il eut été à souhaiter que cette décision se fût faite d'abord dans l'ordre commun, c'est-à-dire par les évêques du royaume... à qui... il appartenait d'en faire un premier jugement en un concile » (cf. infra) ; RAPIN, *Mémoires*, II, 168.

[217]) Le confesseur avait donc toujours espoir dans le recours que le roi d'Espagne avait promis de faire auprès du pape en vue d'une révision de l'*Augustinus*.

[218]) Ferdinand Nipho, chanoine de Soignies, est l'auditeur du nonce que nous avons déjà rencontré. Devenu l'official d'André Creusen, successeur de Boonen, il s'occupera du procès du P. Vanderlinden (cf. infra).

[219]) Ce document (Mus. Bell., D. 5, 46) est complété par le suivant :

« Pater monialium Sanctae Elisabethae dixit in privata exhortatione quam habuit ad religiosas post conciones P. Judoci Andries :

1. Falsa fuisse quae concione dixisset Pater ;

2. Jansenium eiusque doctrinam iam quidem aliquousque premi sed brevi restituendum maiori gloria ;

3. Jansenium sanctum fuisse et probum ;

Privata deinde colloquio apud religiosas haec sparsit :

1. Detracturum se fuisse de cathedra Patrem si perrexisset ;

2. Probavit factum Matris Ancillae Annuntiatarum, quam dicebat bullam sibi traditam a D. Secretario Ill^mi Pronuntii abiecisse in terram, addendo non curo istas nugas.

Plura dicta quae persona haec indicans non fuit ausa significare ». Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 3831-3833, fol. 291.

[220]) Le document ajoute : « Capta fuit inquisitio super hoc per iudicem delegatum, D. Vicarium Mechliniensem seu D. Wachtendonck et examinati aliqui testes, qui licet ob incussum timorem per eumdem D. Pastorem non sint ausi clarius rem aperire... ». De fait on trouvera dans Mus. Bell., D. 5, 22 des *Deposi-*

Vaulx, officier de cavalerie pensionné, que le Christ n'est pas mort pour tout le monde, puisqu'il ne l'est pas pour les damnés. Jean Blomme, oratorien, curé de Finisterre, aurait prétendu que la bulle *Cum occasione* n'a rien à voir avec Jansénius, et dans sa chambre pendent au mur les portraits de Boonen et de Jansénius avec des inscriptions élogieuses [221]). Vander Linden, vicaire-général [!] durant la suspension de Boonen, negligea volontairement d'envoyer la bulle aux curés jusqu'à ce qu'il ait été forcé de le faire. En la distribuant il insinuait qu'elle n'avait rien à voir avec Jansénius. D'après lui cette bulle ne pouvait pas résoudre la controverse, à quoi un concile serait nécessaire. Il a répondu à l'internonce qu'il était aussi catholique que lui, puisqu'il accepte tout ce que l'Eglise enseigne, mais qu'il tient la doctrine de Jansénius pour entièrement vraie et qu'il préférerait perdre toutes ses prébendes et vivre en mendiant plutôt que d'y renoncer... [222]).

Malheureusement, tous ces cas, même si on admettait la crédibilité des dénonciations, donneraient lieu tout au plus à une réprimande où à un avertissement, mais certainement pas à une peine juridique. Quand sous le successeur de Boonen le cas de Vanderlinden sera repris et examiné, l'affaire tournera à la honte des dénonciateurs [223]).

D'autres cas, non soumis à Boonen, concernaient des religieux, augustins et dominicains, sur lesquels nous reviendrons un jour. Usant de son autorité auprès des supérieurs généraux et provinciaux, Mangelli fit punir les accusés de peines hors de proportion

tiones contra Petrum Marcelis, faites devant François Vlemincx à la fin de 1653. Certains témoins soutiennent qu'en publiant la bulle, le 21 septembre, Marcelis n'énonça que la première proposition, ce qui est contredit par d'autres témoins. Vlemincx déclare « varias personas fuisse rogatas ut pro veritate deponerent, sed recusasse partim ob timorem aliquem incussum et omnes ad plerasque fuisse a D. Petro Marcelis preventas et praemonitas ». Sur le personnage voir mon étude: *Le jansénisme. Considérations historiques*, dans *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, Rome, 1954, 10-11.

[221]) Voir [De Swert], *Chronicon*, 80. L'accusation d'avoir de tels portraits sera aussi faite contre Vanderlinden (cf. infra). D'après NF, 37, 496-498, Blomme et Vanderlinden habitaient ensemble, et les portraits se trouvaient au salon. Sous le portrait de Jansénius on lisait: *Irrefragabilis Sancti Augustini assertor*; sous celui de Boonen: *Indefessus assertoris defensor*.

[222]) La moralité du doyen sera également incriminée.

[223]) [De Swert], *Chronicon*, 44-45; 88 ss.; supplément, 22 ss.

avec la gravité de la faute [224]) et par conséquent sans l'effet salutaire qu'il en attendait sur les autres.

Enfin il y avait la rechute de Gérard Van Werm [225]), dont l'examen fut retiré à l'autorité académique [226]) pour être confié au très partial Vlemincx [227]). L'affaire finissait en queue de poisson.

[224]) S'il existait des tendances jansénistes, il n'y avait aucune réelle contravention à la bulle.

[225]) Le 29 août 1654, Gérard Van Werm fit défendre à Louvain des thèses sur la grâce: De gratia Dei, quaestio theologia: quid sit, quomodo dividatur et quam homini necessaria sit. Sa troisième conclusion revenait sur celle qu'il avait déjà fait défendre en 1653, quand il remplaçait Froidmont. Elle était ainsi formulée: Abutuntur proinde damnatione illius quintae propositionis in constitutione ultima Innocentii X... qui illa stabiliri docent illam famosam divisionem gratiae in efficacem et mere sufficientem etiam pro hoc statu naturae lapsae, nam mere sufficientem nunc dari non existimamus nec istud principiis S. Augustini consentaneum est. Gratia habitualis distinguitur quidem a charitate, sed an realiter an sola ratione disputatur. Nos partem posteriorem ut probabiliorem et concilio Tridentino conformiorem defendimus ». Mangelli revient souvent sur ces thèses; cf. NF, 38, passim; cf. GERBERON, II, 245.

[226]) Le recteur avait confié l'examen à l'abbé de Parc. Voir plusieurs pièces de correspondances à l'Abbaye du Parc, Varia de Universitate, I, fol. 137-142.

[227]) Voir à ce sujet de nombreux documents dans NF, 38 et NF, 39. Par exemple, le 24 juillet 1655, Mangelli écrit au cardinal-secrétaire: « Vedo i benignissimi sensi di Nostro Signore verso la persona del Dottore Van Werm, quando egli confermi coll'opere ciò che esprime colle parole, della quale notizia mi valerò opportuna- et discretamente, dovendosi con molta destrezza e sobrietà provedere con quelli che anco li cibi buoni sogliono convertire in cattivo alimento e valersi di ogni minima cosa che si dica o faccia a loro favore per fondarvi sopra maggiormente con arti insidiose la loro contumacia e dare ad intendere che la loro dottrina, bene esplicata ed intesa, che essi hanno sempre professato, è la buona e sana e non condannata dalle constitutioni apostoliche e ne meno reprovata nell'opere di Jansenio nel senso nel quale essi l'esplicano »; NF, 39, 364.

Voici un dernier document qui n'est venu à notre connaissance qu'après coup. Il se réfère à un fait déjà mentionné plus haut p. 211, où par lettre du 14 juin 1653 le cardial Fabio Chigi, secrétaire d'Etat, priait son ami le P. François Van der Veken d'exhorter ses confrères à la modestie. Cette même prière fut adressée au général des jésuites, qui le même 14 juin expédia cette circulaire aux provinciaux:

« Cum hisce mitto ad R^am V^am exemplum constitutionis Sanctissimi Domini Nostri, qua condemnantur propositiones quaedam Jansenii. Sed simul moneo ut suos omnes memores reddat consuetae in similibus modestiae Societatis, adeoque ut ab omni specie insultationis se quam diligentissime abstineant et amputent occasionem eos, qui volunt occasionem intentique sunt ad deferendos nos apud Sanctissimum Dominum Nostrum si quid in eo genere vel leviter peccemus. Erit imprimis id nobis laudi et probabitur valde Suae Sanctitati. Quocirca, si contingat

Ainsi d'ailleurs, faute de vrais contravenants, finissait également l'exécution de la bulle *Cum occasione*.

Lucien CEYSSENS, O. F. M.

nostris incidere sermonem de iis cum externis, absit imprimis a nostrorum dictis omnis umbra iactantiae. Dicant potius gratias agendas divinae providentiae quod non permiserit nos quoque in iis hallucinari, paratos alioqui etiam tum futuros ad absiciendum errorem ad primam Summi Pastoris vocem. Confido magnopere nostrorum virtuti et prudentiae in consimilibus, quare plurimis supersedeo et me commendo «; Munich, Staatsbibliothek, Cod. Lat. 26471; voir une copie dans le ms 11956, fol. 25 de la Nationale Bibliothek de Vienne.

Répertoire bibliographique de saint Augustin *)

I. BIBLIOGRAPHIES ET BULLETINS

1640. Boyer (Charles), Bulletin augustinien. — *Gregorianum* 38 (1957), 134-142.

Comptes rendus des ouvrages suivants: Augustinus Magister III (n° 1203); van der Meer (n° 1384); Capánaga (n° 1213); Löhrer (n° 1466); Volpi (n° 951); Solignac (n° 2038); Honan (n° 1607); La Trinité I-II (nos 1313-1314); Pontifex (n° 1294); Weber (n° 1341); La Ciudad de Dios (n° 1206); Augustiniana Napoli (n° 1202); S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea (n° 1653).

1641. Camelot (Pierre Thomas), Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes : Antiquité. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 41 (1957), 274-300.

Saint Augustin, pp. 295-300.

1642. Duméry (Henry), Regards sur la philosophie contemporaine. Tournai-Paris, Casterman, 1956. (260).

Une soixantaine de chroniques. Sous la rubrique: Etudes historiques, l'auteur traite de Platon, Aristote, Augustin etc.

1643. Ernst (Juliette) - Marouzeau (J.), L'Année Philologique. T. 26. Bibliographie de l'année 1955. Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Augustinus, pp. 25-34.

*) Depuis 1951, ce répertoire paraît à la fin de chaque année. Il renferme toutes les publications revêtant — de près ou de loin — un intérêt pour l'étude de saint Augustin. Son but est d'informer le lecteur sur les publications parues jusqu'au 31 déc. de l'année précédente. On y trouve également le complément des années antérieures. Pour ce qui est des comptes rendus, ceux parus durant l'année en cours sont déjà mentionnés. D'éventuelles erreurs de noms propres et de titres sont corrigées autant que possible lors de la reprise de l'ouvrage ou de l'article sous la rubrique des comptes rendus. Ce répertoire a été rédigé en collaboration avec F. van der Zande et J.-M. Basilide auxquels nous exprimons ici notre profonde gratitude.

1644. ESTAL (Juan-Manuel DEL), Historiografía de la « Ciudad de Dios ». De 1928 à 1954. — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 647-774.

Bonne bibliographie de 404 livres, articles ainsi que de quelques conférences inédites relatifs au *De civitate Dei*, avec — dans la plupart des cas — une courte indication sur leur contenu et des références aux plus importants comptes rendus. Dommage que cette bibliographie précieuse soit déparée par trop de fautes d'impression, quoique d'expérience nous sachions que toute bibliographie en compte.

1645. MOLLAND (Einar), Augustinus 354 — 1954. — *Samtiden* 63 (1954), 599-608.

1646. PÉPIN (Jean), L'orientation actuelle des recherches augustiniennes. Les leçons du Congrès international augustinien (Paris, 21-24 septembre 1954). — Aspects de la dialectique. (Recherches de Philosophie II), 345-351. Paris, Desclée De Brouwer, 1956.

D'une confrontation des publications de 1930 et 1954, il ressort que l'intérêt sur les questions augustiniennes s'est parfois déplacé. En 1954, il n'y avait pas d'exposés d'ensemble, mais la spécialisation occupait une plus grande place, ce qui est surtout vrai pour le problème des sources, de la pensée symbolique, de l'influence de saint Augustin sur la pensée contemporaine. Bref, la méthodologie a progressé.

1647. PÉPIN (Jean), Chronique d'histoire des philosophies anciennes. — Histoire de la philosophie et métaphysique : Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Hegel. (Recherches de philosophie I), 191-252. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955.

Aux pp. 241-251, l'auteur donne une analyse des dernières publications concernant saint Augustin : Schmaus (n° 182) ; Courcelle (n° 29) ; O'Meara (n° 20) ; Boyer (n° 582) ; Marrou (n° 87) ; Gilson (n° 402) ; Amstutz (n° 62) ; González-Quevedo (n° 233) ; Etudes augustiniennes (n° 598).

1648. PLAGNIEUX (Jean), Chronique augustinienne. — *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955), 58-70.

1649. VEER (Albert C. DE) - THONNARD (François-Joseph) - DEVYNCK (M.-A.) - FOLLIET (Georges) - REFOULÉ (François) - FRAENKEL (P.), Bulletin augustinien pour 1954. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 69-97. 175-208. 281-332.

1650. VEER (Albert C. DE), Bibliographie choisie des travaux de Gustave Bardy. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 9-37. (= Mémorial Gustave Bardy).

Recueils commémoratifs — Congrès

1651. Atualidade de Santo Agostinho. Estudios do I Congresso Filosófico realizado em Sorocaba, no seu 3° centenário de fundaçâo, sob os auspícios da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, em comemoraçâo do 16° centenário do nascimento de Santo Agostinho, nos dias 8 a 13 de nov. de 1954. Miscelânea « Universitas » (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba — Sâo Paulo). 1 (1955). (150).

1652. La Ciudad de Dios. Numero extraordinario de homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento 354 — 13 noviembre — 1954. Estudios sobre la « Ciudad de Dios ». Tomo II. Vol. 167 (1956). Madrid, Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. (831).

Voir n° 1206.

1653. S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea. Atti del Congresso italiano di filosofia agostiniana, Roma 20-23 ottobre 1954. Tolentino (Macerata), Edizioni Agostiniane, Convento S. Nicola, 1956. (XVI-411).

[G. Bortolaso: *La Civiltà Cattolica* 107, 3 (1956), 514-519. S. Alvarez Turienzo: *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 307-316].

1654. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 sept. 1954.

[P. Th. Camelot: *Blackfriars* 35 (1954), 485-487. M. Pellegrino: *Atene e Roma* n^{os} 14-16 (1954), 117-118. *Helmantica* 5 (1954), 450-454].

1655. Settimana Internazionale di Studi sulla Spiritualità Agostiniana, Roma, 22-27 ottobre 1956.

[A. Turrado: *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 686-717. A. C. de Veer: *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 105-108. H. J. Cronin: *The Tagastan* 19 (1957), 3-10].

1656. Semanas Misionológicas, Burgos, 8-14 ag. 1954.

[C. Ruiz Izquierdo: Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 17-45. Burgos, 1955].

II. VIE ET PERSONNE

1657. Adam (Karl), Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus. [Neuausgabe]. Darmstadt, Gentner, 1956. (48).

Voir le n° 713.

1658. Aland (Kurt), Augustin. 13. November 354 - 28. August 430. — *Zeichen der Zeit. Evangelische Monatsschrift* (Berlin) 8 (1954), 409-413.

1659. BARDY (Gustave), Swiety Augustyn, Czlowiek i dzielo. [Saint Augustin. L'homme et l'œuvre]. Traduit du français par Zofia Kobylanska. Warszawa, Pax, 1955. (440).

1660. ESTAILLEUR-CHANTERAINE (Philippe D'), Saint Augustin, évêque berbère. — *Revue des Deux Mondes* 19 (1955), 521-530.

1661. MAZZANTINI (C.), S. Agostino, S. Tommaso d'Aquino, Giordano Bruno. — ANTONI (C.) - CALOGERO (G.) - FABRO (C.) - GALLI (G.) - MAZZANTINI (C.): Vite di pensatori. (Classe unica. A cura della Radiotelevisione italiana 41). Torino, Ediz. radio italiana, 1956. (96).

1662. ONGAY (Julián), Semblanzas di San Agustín o el hombre más humano y más divino. 3ª edic. Manizales (Colombia), Editore Orsa, 1955. (512).

Biographie très populaire.

[A. Soto: *La Ciudad de Dios* 73 (1957), 160-161. V. Masino: *Augustinus* 2 (1957), 439].

1663. SCIACCA (Michele Federico), S. Agostino. — *Humanitas* (Tucumán) 2 (1955), 13-19.

1664. WESTHOFF (Hermann), Ein ganzer Mensch [Augustinus]. — *Leben und Erziehen* (Aachen) 5 (1956), 131-132.

1665. WOHL (Louis DE), Tel une flamme inquiète: Saint Augustin. (Le roman d'une vie inquiète). Traduit de l'anglais (The Restless Flame, London, 1953) par Françoise de Tilly. Paris-Tours, Mame, 1955. (308).

Voir également les nos 1682. 1701.

Conversion

1666. CAPÁNAGA (Victorino), San Agustín en nuestro tiempo. Problemas sobre la conversión. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 33-48.

Sur la conversion de saint Augustin, surtout à propos du livre de P. Courcelle (no 29).

1667. KARRER (Otto), Die Bekehrung des hl. Augustinus. — Wilhelm Bitter: Vorträge über die Wandlung des Menschen in Seelsorge und Psychotherapie, 231-242. Göttingen, Verlag für Medizinische Psychologie, 1956. (330).

Le droit romain empêchait le mariage d'Augustin avec sa concubine et non pas l'Eglise. Analyse du caractère d'Augustin: tendance à la mélancolie; le célibat était déjà son idéal de philosophe néoplatonicien; saint Augustin est un introverti.

1668. Lods (Marc), A propos de l'itinéraire spirituel de saint Augustin. — *Positions luthériennes* 2 (1954), 49-69.

L'auteur traite du problème de la conversion d'Augustin et des solutions y données dans les dernières décades. Il souligne, à juste titre, l'aspect moral de la conversion d'Augustin qui était la libération des servitudes de la chair sous l'action de la grâce. Cette conversion était en premier lieu une prise de conscience de l'action de la grâce et de la miséricorde divines.

1669. Mathon (Gérard), Conversion et conversations augustiniennes. — *L'Information Littéraire* 7 (1955), 108-114.

A propos d'études récentes sur la conversion de saint Augustin.

1670. Wytzes (J.), Augustinus vindt God. (Lichtstralen op de akker der wereld 56e jrg., N° 3). 's-Gravenhage, J. N. Voorhoeve, 1956. (23).

Voir aussi le n° 1730.

Monachisme (Voir aussi sous: Règle)

1671. Cilleruelo (Lope), Los monjes de Cartago y San Agustín. — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 456-463.

L'auteur traite surtout du *De opere monachorum*.

1672. Domínguez-del Val (Ursicino), San Agustín, fundador. Antología de textos en torno a su monacato. — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 478-501.

Sur la *Règle* de saint Augustin. Les innovations de saint Augustin en matière de vie monastique. Les textes (cités en latin) relatifs au monachisme de saint Augustin.

1673. Domínguez-del Val (Ursicino), Cultura y formación intelectual en los monasterios agustinianos de Tagaste, Cartago e Hipona. — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 425-455.

Saint Augustin, moine et évêque. La nécessité de l'étude, le *scriptorium* et le groupe des investigateurs et collaborateurs. Les instructions données par saint Augustin à ses moines. La bibliothèque de saint Augustin et les ouvrages qu'elle contenait. Le plan d'études suivant le *De doctrina christiana*.

1674. Estal (Juan Manuel del), ¿ Un cenobitismo preagustiniano en Africa ? — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 375-403.

L'état de virginité: les débuts, les veuves, les diaconesses, diffusion de cet état de vie, forme de vie des vierges au temps de Tertullien et de saint Cyprien. Des monastères n'existaient pas encore.

1675. Flórez (Ramiro), Sobre la mentalidad de Agustín en los primeros años de su monacato. El « Libro de las ochenta y tres cuestiones ». — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 464-477.

Esquisse de l'évolution de saint Augustin telle qu'elle se manifeste dans le *De diversis quaestionibus 83* avec remarques sur leur ordre chronologique.

1676. TRAPÈ (Agostino), San Agustín y el monacato occidental. — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 404-424.

Cénobitisme, pauvreté, discrétion, le travail manuel, l'étude, le sacerdoce.

Connaissance du punique

1677. SIMON (M.), Punique ou berbère ? Note sur la situation linguistique dans l'Afrique romaine. — *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales de l'Université Libre de Bruxelles* 13 (1953), 613-629. (= Mélanges I. Lévy).

La confrontation entre l'épigraphie libyco-berbère et les textes augustiniens relatifs au punique, n'autorise pas à conclure de façon exclusive que la langue la plus employée par les indigènes de l'Afrique romaine était soit le berbère, soit le punique.

Sainte Monique

1678. BOUGAUD (Em.), Santa Monica. Bahia, Mensageiro da Fé, 1954. (235).

1679. GOUBERT (Joseph) - CRISTIANI (Léon), Sainte Monique. (Collection « Sur le chemin du ciel » 32). Ucel, Editions de la Chaumière, 1954. (24).

III. ŒUVRES

Voir également les n^{os} 1675 (De diversis quaestionibus 83). 1671 (De opere monachorum). 2035 (De doctrina christiana). 2042 (Opus imperfectum contra Julianum).

Augustin écrivain et prédicateur

1680. AMATUCCI (Aurelio Giuseppe), Storia della letteratura latina cristiana. Seconda edizione, interamente riv. Torino, Società Editrice Internazionale, 1955. (VIII-366).

I: Des origines à Ambroise de Milan.

II: L'époque d'Ambroise, de Jérôme, d'Augustin et de Prudence.

III: Du V^{e} au VII^{e} siècle.

[F. Charlier: *L'Antiquité Classique* 25 (1956), 201. P. Courcelle, *Gnomon* 29 (1957), 148-149].

1681. Bosc (Jean), Saint Augustin, docteur évangélique. — *Foi et Vie* (Paris) 53 (1955), 201-215.

1682. Casamassa (Antonio), S. Agostino. — Scritti Patristici, Vol. II, 223-329. (Lateranum, Nova Series an. XXI, n. 1-4). Romae, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1956.

I: Vita di Sant'Agostino, pp. 223-289; II: Opere di Sant'Agostino, pp. 291-320; III: Dottrina di Sant'Agostino, pp. 321-329.

[A. Uleyn: *Revue de l'Université d'Ottawa* 27 (1957), 203*-204*].

1683. Curtius (Ernst Robert), La littérature européenne et le Moyen Age Latin. Traduit de l'allemand par J. Brejoux. [Avec révision et correction du texte de la deuxième édition allemande]. Paris, Presses Universitaires, 1956. (738).

Pp. 89 ss. et 547 ss.: La fin de l'antiquité romaine, saint Jérôme, saint Augustin, Cassiodore et Isidore de Séville.

1684. Mohrmann (Christine), Augustinus als schrijver. (Rede uitgesproken ter gelegenheid van de Augustinusherdenking op 25 Oktober 1954 in de Aula der Rijksuniversiteit te Utrecht). — *Jaarboek Rijksuniversiteit Utrecht* 1954-1955, 51-59.

L'auteur esquisse l'évolution du style d'Augustin qui va d'un purisme classique à des formes plus libres et plus typiquement chrétiennes. Chez Augustin, l'on se trouve devant une pluralité de styles, selon le sujet. Aussi la signification des doublets dans l'œuvre d'Augustin mérite l'attention.

1685. Oroz (José), San Agustín, retor y orador. (Thèse de doctorat à la Faculté des Lettres. Universidad de Salamanca, 1956). [Dactylogr.].

Voir également les n^os^ 1673. 1717. 1726. 1727. 1811.

Etudes philologiques

1686. Doignon (Jean), « Sacrum, sacramentum, sacrificium » dans le livre de la Sagesse. — *Revue des Etudes Latines* 34 (1956), 240-253.

En étudiant dans la tradition manuscrite du texte latin de la *Sagesse* la traduction de μυστήριον, l'on constate la coexistence de *sacrum*, *sacramentum* et *sacrificium*. L'auteur évoque des témoignages épigraphiques et lexicographiques montrant une transposition habituelle de μυστήριον par *sacrum*, puis indique comment *sacramentum* s'est constitué comme doublet « chrétien » à côté de *sacrum*, enfin il donne les raisons de stylistique qui expliquent le remplacement de *sacrum* par *sacrificium*.

1687. Estal (Gabriel del) - Rosado (Juan José R.), Equivalencia de « civitas » en el « De Civitate Dei ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 367-454.

Le problème philologique: trois manières de traduire *civitas*: *urbs*, *civitas* (= l'Etat ou Staat), *regnum*. La *civitas* classique qui se distingue de *urbs*. La *civitas* augustinienne. Les termes équivalents avec leur emploi et une table de leur fréquence: *populus, gens, regnum, saeculum, ecclesia, res publica, imperium, societas, urbs, Jerusalem, patria, Babylon,* (*communitas, romanitas, christianitas*). La meilleure traduction de *civitas Dei* est « el reino de Dios » (*regnum*, Reich Gottes, Rijk Gods). Très bon article.

1688. FRUYTIER (Jos.), Gods licht in het kwaad. Aug. Conf. II, 6, 13. — Bijdragen 17 (1956), 270-279.

Examen de diverses traductions et du sens réel de ce passage des *Confessions*. Quatorze traductions interprètent *cum - quia* comme adversatif, six autres comme causatif, enfin dix recherchent un compromis entre les deux. L'auteur préfère traduire par « parce que, vu que ». Il se base pour cela sur l'idée augustinienne que le vice tend vers un bien, puisqu'il doit ressembler à Dieu.

1689. GAILLARD (Jean), Domus Dei. — Dictionnaire de Spiritualité III, Fasc. XXII-XXIII, c. 1551-1567. Paris, Beauchesne, 1956.

1690. HOMEYER (Helene), Zur Bedeutungsgeschichte von « Sapientia ». — *L'Antiquité Classique* 25 (1956), 301-318.

Dans la langue romaine, le terme *sapientia* est avant tout l'expression d'une vertu morale et intellectuelle (= *virtus*), puis l'expression de la culture de l'esprit. Tout en subissant un enrichissement au contact de la *sophia* grecque, il a néanmoins su conserver l'intégrité de son sens. On trouve chez saint Ambroise et saint Augustin l'identification de *sapientia* et de *pietas*, sous l'influence de l'hébreu *ḥokmāh*.

1691. LIEBERG (Godo), Der Begriff « structura » in der lateinischen Literatur. — *Hermes* 84 (1956-1957), 455-477.

En ce qui concerne saint Augustin, l'auteur cite le *De civitate Dei* 6, 4 où *structura* signifie édifice et 11, 27 où *structura* signifie l'ensemble harmonieux de tout le cosmos visible. Ceci est une nouveauté dans l'emploi du terme *structura*. Dans le *Contra Faustum* 6, 8, *structura* signifie l'ordonnance spatiale du cosmos en tant qu'ordre des valeurs. Dans l'*Epistola* 187, 33, *structura* désigne le temple comme bâtiment.

1692. MOHRMANN (Christine), Latin vulgaire ; latin des chrétiens ; latin médiéval. Paris, C. Klincksieck, 1955. (54).

Réimpression photomécanique de trois articles parus de 1950 à 1952. [Sam. Cavallin: *Gnomon* 29 (1957), 65-69].

1693. MOHRMANN (Christine), Domus Dei chez saint Augustin. — Hommages à Max Niedermann, 244-250. (Collection Latomus, vol. XXIII). Bruxelles-Berchem, 1956. (352).

1694. VERMEULEN (A. J.), The semantic development of Gloria in early-christian Latin. (Latinitas Christianorum Primaeva, fasc. XII). Noviomagi, in aedibus Dekker & van de Vegt, 1956. (XXIV-236).

Le developpement du terme *gloria* depuis les premières traductions de la Bible jusqu'aux auteurs du milieu du Ve siècle, en passant par Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin et Léon le Grand.
[Ch. Martin: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 658. J. Plagnieux: *Revue des Sciences Religieuses* 31 (1957), 211. M. Bontemps: *Revue des Etudes Latines* 34 (1956), 409-410].

Voir aussi les nos 1684. 1710. 1745. 1770.

Manuscrits

1695. COURCELLE (Pierre), Fragments non identifiés de Fleury-sur-Loire (III). — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 447-455. (= Mémorial Gustave Bardy).
En ce qui concerne saint Augustin, l'auteur a pu identifier les pages 1 à 4 de l'*Aurelianensis* 47 (44), s. X, qui constituent en fait un fragment mutilé du début et de la fin de l'*Enarratio in ps.* 130, 6-8. Les variantes semblent être le plus souvent des fautes de copiste. En outre, l'auteur a identifié deux fragments pseudo-augustiniens: *Sermo Mai* 52 et *Homilia de exitu animae*.

1696. FOUREZ (L.), L'évêque Chevrot de Tournai et sa Cité de Dieu (cod. Bruxellensis 9015-16 cum picturis Ioh. van Eyck). — *Revue belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art* 23 (1954), 73-110.

1697. GAIFFIER (Baudouin DE), Les légendiers de Spolète. — *Analecta Bollandiana* 74 (1956), 313-348.
Mentionne plusieurs sermons de saint Augustin et du Pseudo-Augustin.

1698. KER (Neil), A Palimpsest in the National Library of Scotland. Early Fragments of Augustine's « De Trinitate » ; the « Passio S. Laurentii » and other Texts. — *Edinburgh Bibliographical Society Transactions* 3 (1956), 171-178. (4 pl.).
[P. Grosjean: *Analecta Bollandiana* 74 (1956), 254-255].

1699. LOWE (Elias Avery), Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century. Part VII: Switzerland. Oxford, Clarendon Press, 1956. (XI-61).

1700. OLIVAR (Alejandro), Notas sobre manuscritos. — *Hispania Sacra* 8 (1955), 429-446.
Madrid B. N., 484: *lettres* de saint Augustin. — Escorial I. III, 7. — Catalogue de ms. provenant de l'ancien évêché d'Elne, Pyrénées-Orientales. — Livres liturgiques de la collection privée de F. Capdevilla, Barcelone.

1701. PELLEGRINO (Michele), Intorno al testo della vita di S. Agostino scritta da Possidio. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 195-229. (= Mémorial Gustave Bardy).

Etude des éditions et des manuscrits de la *Vita Augustini* par Possidius. De l'examen attentif d'une cinquantaine de manuscrits, il en résulte qu'il est très difficile de se prononcer sur le groupe de textes qui mérite la plus grande confiance.

1702. RUBIO (Luciano), Un extracto de la « Ciudad de Dios », original y autógrafo del Rey Dn. Felipe V. — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 615-619.

Texte biblique

1703. ADAMS (A. W.), The Old Latin Version. — *The Bible Translator* 5 (1954), 101-106.

Sur la dépendance de la *Vetus Latina* de la Bible grecque et du texte hébreu et sur la valeur des variantes propres à la *Vetus Latina*. Bref aperçu des recherches relatives à la *Vetus Latina*.

1704. BARON (Roger), Le manuscrit latin du Sinaï. — *Revue du Moyen Age Latin* 10 (1954), 267-280.

Probablement du XI^e^ siècle, ce manuscrit contient le Psautier, dix-huit cantiques bibliques, un calendrier liturgique, une liste des apôtres avec leurs terrains d'apostolat, une liste des arts libéraux et une *Passio Petri et Pauli*. Notes rapides et pas toujours correctes. Voir les n^os^ 1279 et 1285, où il est également question de ce Psautier qui offre un accord frappant avec le texte du Psautier de saint Augustin.

1705. DOLD (Alban), Versuchte Neu- und Erstergänzungen zu den altlateinischen Texten im Cod. CLM 6225 der Bayer. Staatsbibliothek. — *Biblica* 37 (1956), 39-58.

Corrections des fragments d'une version latine du *Pentateuque* antérieure à saint Jérôme et éditée par Leo Ziegler en 1883.

1706. JOUASSARD (Georges), Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec saint Jérôme. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 93-99. (= Mémorial Gustave Bardy).

Les objections de saint Augustin contre les traductions sur le texte hébreu ne sont point dénuées de fondement: 1) La désunion, dans l'Eglise, entre Grecs et Latins, mais aussi entre les Latins eux-mêmes; 2) la haute autorité des Septante; 3) la tradition liturgique.

1707. MUSURILLO (Herbert), The Problem of the Itala. — *Theological Studies* 17 (1956), 93-97.

1708. THIELE (Walter), Untersuchungen zu den altlateinischen Texten der drei Johannesbriefe. (Diss. Tübingen, 1956). (14*-227). [Dactylogr.].

Augustin emploie jusqu'en 395 le texte C (= type nord-africain); plus tard les textes européens, mais il introduit également des leçons qui lui

sont propres, lesquelles sont partiellement conservées dans les mss. du texte S.

Cf. *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 71-72.

1709. Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Bd. 26. Epistulae Catholicae. Apocalypsis. 1. Lieferung: Jac. Freiburg, Verlag Herder, 1956. (64).

Voir en outre les n^{os} 1756. 1800.

Liturgie

1710. CHAMBERS (C. B.), Folksong - Plainsong. A Study in Origins and Musical Relationships. Foreword by R. V. Williams. London, The Merlin Press, 1956. (VIII-120).

L'auteur commente les passages de saint Augustin sur le *jubilus*, confirmés par l'usage classique et plusieurs autres Pères.

1711. DOLD (Alban), Das Sakramentar im Schabkodex M 12 sup. der Bibliotheca Ambrosiana mit hauptsächlich altspanischem Formelgut in gallischem Rahmenwerk. Herausg. und bearb. (Texte und Arbeiten 1. Abt., Heft 43). Beuron in Hohenzollern, Beuroner Kunstverlag, 1952. (120+4 Schrifttafeln).

En trois endroits de ce sacramentaire, l'auteur relève chez Augustin des textes parallèles. La formule *qui formam sacrificii perennis instituet* à la fête des saints Innocents est citée dans l'écrit pseudo-augustinien *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti contra Arrianos* datant du V^{e}-VI^{e} siècle. La prière eucharistique de l'une des messes du dimanche concorde presque littéralement avec *Confess.* I, IV, 4 et *De Trin.* V, I, 2. Peut-être, se retrouve-t-on ici en face d'une partie de la liturgie africaine.

1712. DÜRIG (Walter), Das Benedictionale Frisingense vetus. (Clm 6430 fol. 1-14). — *Archiv für Liturgiewissenschaft* 4 (1956), 223-244.

Dans son introduction, l'auteur cite quelques passages de saint Augustin (*Ep.* 149, 16; *Ep.* 175, 5; *Ep.* 179, 4), qui prouvent que l'usage de bénédictions épiscopales après le *Pater Noster* existait déjà au V^{e} siècle.

1713. EIZENHÖFER (Leo), Zitate in altspanischen Messgebeten. — *Römische Quartalschrift* 50 (1955), 248-254.

Les citations de saint Augustin sont empruntées aux ouvrages suivants: *Soliloquia* I, 1, 3. *S.* 37, 20, 30. — *S.* 11, 1 — *S.* 362, 27 — *Enarr. in ps.* 83, 8. Enfin, un rapprochement avec le *De agone christiano* 13, 15. 14, 16 est à noter.

1714. EIZENHÖFER (Leo), « Te igitur » und « Communicantes » im römischen Messkanon. — *Sacris Erudiri* 8 (1956), 14-75.

Le *Te igitur* et le *Communicantes* constituèrent d'abord une seule prière qui fut scindée plus tard en deux par l'insertion du *Memento*. Il s'agissait d'une prière dans laquelle notre sacrifice était déclaré *acceptabilis* en raison de l'unité de l'Eglise. Saint Augustin témoigne de l'usage africain de mentionner dans le canon de la Messe les noms des martyrs séparément du *Memento des morts*. L'auteur traite du sens de *communicare* chez Augustin (= la communauté ecclésiale); de la communion avec l'Eglise de Rome; de la communion avec l'Evêque de Rome; des martyrs comme témoins de la vraie foi et de l'unité de l'Eglise. Enfin, il fait une digression sur l'expression *communicare memoriis sanctorum*.

1715. FRANK (Hieronymus), Beobachtungen zur Geschichte des Messkanons. — *Archiv für Liturgiewissenschaft* 1 (1950), 107-119.

Page 112: Chez saint Augustin, l'on trouve des textes d'où il appert que, dans l'Afrique du Nord, une énumération des martyrs avait lieu dans le canon de la Messe avec une supplique leur adressée en faveur de l'Eglise. Celle-ci était bien distincte du *memento des morts*.

1716. KRETSCHMAR (Georg), Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. (Beiträge zur historischen Theologie 21). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956. (VIII-247).

Pages 136-138: Interprétation trinitaire du *Sanctus* chez Augustin. Mais très probablement l'évêque d'Hippone ne le connaît pas comme partie intégrante de la liturgie eucharistique. Selon toute vraisemblance, le *Sanctus* n'est apparu en Afrique qu'au milieu du V^e^ siècle. Page 197: Chez Augustin, la formule du Baptême est encore contenue dans l'interrogatoire et la profession de foi avant le Baptême.

1717. NIEBERGALL (Alfred), Die Geschichte der christlichen Predigt. — Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Herausg. von Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg. II: Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes: Der Hauptgottesdienst, 182-352. Kassel, Johannes Stauda-Verlag, 1955.

Augustin, 230-232.

1718. OLIVAR (Alejandro), El sacramentario de Vich. (Monumenta Hispaniae sacra, Serie liturgica, t. IV). Madrid-Barcelona, 1953. (CXV-336).

Parmi les messes votives figurent cinq messes *sancti Augustini*. En général, elles sont au nombre de sept (Cf. M. Havard dans F. Cabrol, Les origines liturgiques, 1906, pp. 242-280).

1719. QUASTEN (Johannes), Ein Taufexorzismus bei Augustinus. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 101-108. (= Mémorial Gustave Bardy).

Le rite baptismal de se tenir debout sur une peau de bête (*cilicium*) est attesté à Antioche, en Afrique du Nord (saint Augustin, Quot-vultdeus) et en Espagne. Ce rite trouve son origine dans l'Ancien Tes-

tament et non pas dans le monde païen. Il prouve l'influence de l'Afrique du Nord sur la liturgie de l'Espagne.

Voir aussi les nos 1766. 1768. 2096.

Dialogues

1720. CANDELA (S.), La vita felice. Napoli, L'arte tipografica, 1954. (48).

1721. COSTA NUNES (Ruy Alfonso DA), Os diálogos de Cassiciacum. — Atualidade de Santo Agostinho, 25-53. Sorocaba-Sâo Paulo, 1955.

1722. GREEN (Guilelmus M.) [William Mac Allen], Aurelius Augustinus: De libero arbitrio libri tres. (Sancti Aureli Augustini opera. Sect. 6, Pars 3). (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. LXXIV). Vindobonae, Hölder-Pichler-Tempsky, 1956. (XXII-164).

1723. RICCI (Angelo), Santo Agostinho: De magistro. Traduçâo e nota introdutória. (Publicaçôes do Instituto de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. Textos, I). Pôrto Alegre (Brasil), Imprensa Universitária da Universidade do Rio Grande do Sul, 1956. (144).

1724. TAKAHASHI (Wataru), Augustinus: Chitsujo-Ron [De Ordine]. Translated into Japanese. Tokyo, Chuo-shuppan-sha, 1954. (142).

Voir aussi les nos 1931. 1965. 2036. 2077.

1725. NORBERG (Dag), Ad Sancti Augustini Psalmum Abecedarium adnotationes. — Studi italiani di filologia classica vol. XXVII-XXVIII, dedicato alla memoria di Giorgio Pasquali, 315-318. Firenze, Le Monnier, 1956. (630).

1726. ISTACE (Gilbert), Le livre Ier du « De doctrina christiana » de saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en œuvre. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956), 289-330.

L'idée organisatrice du *De doctrina christiana* est que tout l'enseignement moral et dogmatique de l'Ecriture se ramène à la charité accompagnée de l'espérance et de la foi. Se basant sur la dialectique de la jouissance et de l'usage (*frui-uti*), Augustin expose d'abord les principales règles de morale et les principales vérités de la foi, pour les ramener ensuite aux trois vertus théologales. Dans tout l'exposé, la thèse

morale prime et sert de cadre à l'enseignement dogmatique. Deux grandes conclusions se dégagent de l'analyse attentive de G. Istace: 1) Celle-ci donne une idée plus exacte de la méthode de composition de saint Augustin, qui compose mieux qu'on le prétend parfois. Il est nécessaire de considérer ce livre comme un tout bien cohérent qu'il serait barbare de morceler. L'autorité de l'Ecriture commande les démarches essentielles de la pensée. 2) Elle fait la lumière sur la place de ce livre dans l'ensemble du *De doctrina christiana*. Les trois premiers livres ont pour but la méthode de découvrir ce qu'il y a à comprendre dans l'Ecriture. Le livre Ier approfondit les affirmations claires de l'Ecriture. Les livres II et III donnent des règles pour aborder les passages obscurs. L'article mérite pleinement d'être lu. Une seule petite remarque: selon nous, il est encore question de *frui* au sens large au par. 39. L'auteur aurait pu se référer aussi à J. Burnaby, Amor Dei. London, 1947², pp. 104-110.

1727. Oroz (José), El « De Doctrina Christiana » o la retorica cristiana. — *Estudios Clásicos* 3 (1956), 452-459.

1728. Mura (A.), S. Aurelius Augustinus: De catechizandis rudibus. (L'educazione. Classici d. pedagogia commentati). Brescia, La Scuola, 1956. (XXXVI-100-1 pl.).

Confessions

1729. Bachmann (O.), Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Nach der Uebersetzung von O. Bachmann. Ungekürzte Ausg. [Neuausg.]. Köln, Atlas-Verlag, 1956. (262).

1730. Bolgiani (Franco), La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle « Confessioni ». (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia. Vol. VIII, fasc. 4). Torino, 1956. (188 - 13 tavole).

1731. Cayré (Fulbert), Le livre XIII des « Confessions ». — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 143-161. (= Mémorial Gustave Bardy).

L'auteur établit l'importance générale du XIIIe livre des *Confessions* pour l'unité d'inspiration et de composition de l'ouvrage entier. Cette importance est mise davantage en lumière par l'analyse du contenu doctrinal qui se concentre autour du rôle du Saint-Esprit dans la vie chrétienne.

1732. Ceballos (Eugenio), San Agustín: Confesiones. Trad. Presentación por Ismael Quiles. (Colección Austral). Buenos Aires (Argentina), Editorial Espasa-Calpe, 1954.

Voir le n° 544.

1733. Daniel-Rops (Henri), Les Confessions de saint Augustin. (Saint Augustin et les Confessions). (Bibliothèque mondiale 69). Paris, Editions de la Bibliothèque mondiale, 1956. (Non paginé).

1734. FLÓREZ (Ramiro), Apuntes sobre el libro X de las « Confesiones » de San Agustín. — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 5-34.
Plan et division du livre X des *Confessions*, méthode et thème.

1735. LABRIOLLE (Pierre DE), Saint Augustin: Confessions. Tome I, Livres I-VIII. Texte établi et traduit. 7e éd., revue et corrigée. (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres, 1956. (XXIII-205 et texte latin doublant les pp. 2-201).

1736. LABRIOLLE (Pierre DE), Saint Augustin: Confessions. Texte établi et traduit. (Club du livre religieux, 1). Paris, Club du livre religieux, 1955. (383-pl.).

1737. MISIARA (Antonio Pedro), As « Confissões ». — Atualidade de Santo Agostinho, 7-24. Sorocaba-Sâo Paulo, 1955.

1738. O'MEARA (John J.), The Confession of St. Patrick and the Confessions of St. Augustine. — *The Irish Ecclesiastical Record* 85 (1956), 190-197.

1739. PELLEGRINO (Michele), Le « Confessioni » di Sant'Agostino. Studio introduttivo. (Cultura 15). Roma, Ed. Studium, 1956. (VIII-224).

1740. PINCHERLE (Alberto), Quelques remarques sur les Confessions de saint Augustin. — *La Nouvelle Clio* 7-9 (1955-1957), 189-206. (= Mélanges Christian Courtois et William Marçais).

1741. PUSEY (Edward Bouverie), Saint Augustine: Confessions. Transl. by E. B. Pusey. Illustr. by Valenti Kuselo. De luxe artists ed. London, Mayflower Publishing Company-Vision Press, 1956. (230).
Cf. les nos 24 et 817.

1742. PUSEY (Edward Bouverie), Saint Augustine: Confessions. Transl. (Pocket Books). Leicester, Thorpe and Forter, 1955. (300).
Cf. les nos 817 et 24.

1743. SCHIEL (Hubert), S. Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Uebertragen und eingeleitet. 5. Aufl. Freiburg, Herder, 1956. (XLVII-411).
Voir les nos 25, 542 et 1309.

1744. SHEED (Fulton-J.), The Confessions of St. Augustine. Transl. 7th Ed. London-New York, Sheed and Ward, 1954. (XXIII-290).
Voir aussi sous le no 177.

1745. WIJDEVELD (Gerard), Sur quelques passages des Confessions de saint Augustin. — *Vigiliae Christianae* 10 (1956), 229-235.
L'auteur propose une correction du texte et une nouvelle interprétation de trois passages obscurs:

Conf. I, 5, 5: *Moriarne ? Moriar, ut eam videam!* (au lieu de: *Moriar, ne moriar, ut eam videam*).
Conf. III, 1, 1: *secretiore indigentia oderam me minus indigentem*: il s'agit du désir profond et obstiné d'aimer d'amour charnel. *Famis mihi erat intus ab interiore cibo*: *ab* ne peut signifier que « étrangère à », « sans rapport avec ».
Conf. III, 2, 3: *Repudietur ergo misericordia ? Nequaquam. Ergo amentur dolores ? Aliquando.* (au lieu de: *Ergo amentur dolores aliquando*).

Voir également les n[os] 1688. 1801. 1891. 1953. 1979.

La Trinité

1746. ARIAS (Luis), Obras de San Agustín, T. 5: Tratado de la Santísima Trinidad. Versión, introducción y notas. 2ª ed. (Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid, La Editorial Católica, 1956. (943).

1747. RACETTE (Jean), Le livre neuvième du « De Trinitate » de Saint Augustin. — *Sciences Ecclésiastiques* 8 (1956), 39-57.
Analyse du texte, de l'intuition et des difficultés philologiques.

1748. [Anon.], Sabiduría y ciencia. (S. Aug. De Trin. XII, 14, 21 - 15, 25). [Traduction]. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 257-259.

Voir en plus le n° 1698.

1749. ANTWERP (Eugene Ignatius VAN), St. Augustine: The divination of demons and Care for the dead. (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Second Series, 86). Washington, The Catholic University of America Press, 1955. (55).

La Cité de Dieu

1750. CASAS HOMS (José María), Juan Luis Vives y sus comentarios a la « Ciudad de Dios ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 599-614.

1751. GIOVANNIELLO (Vito), Aurelius Augustinus: La Città di Dio. Introduzzione, scelta e commento. Firenze, Sansoni, 1951. (XLII-139).

1752. SMALLEY (Beryl), John Ridewall's commentary on De civitate Dei. — *Medium Aevum* 25 (1956), 140-153.

1753. VEGA (Angel Custodio), Estructura literaria de la « Ciudad de Dios ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 13-51.

Le pourquoi du *De civitate Dei*. Sources d'inspiration: non pas le manichéisme, non pas l'œuvre d'Orose, mais la Bible et le néoplatonisme. Caractère de l'apologétique du *De civitate Dei*. L'idée-clef de cet ouvrage: la Cité de Dieu comme l'unique source du bonheur de l'homme.

Voir de même les n^{os} 1644. 1652. 1687. 1696. 1702. 1870. 1907. 1912. 1915. 1936. 1972. 1973. 1983. 1988. 1989. 1994. 2004. 2006. 2011. 2017. 2024. 2073. 2075. 2078.

Sur Saint Jean

1754. AMADO (Pe.), Evangelho de S. Joâo comentado por Santo Agostinho. 5 vols. Porto. 1950-1954.

Voir en outre le n° 1824.

1755. MARTIN (Josef), Aurelius Augustinus: Die Geduld. [De patientia]. Uebertragen und erläutert. (Sankt Augustinus - Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheol. Schriften). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1956. (67).

[F. Refoulé: *La Vie Spirituelle* 38 (1956), 646].

1756. CAPELLE (Bernard), Le cas du Speculum augustinien Quis ignorat. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 423-433. (= Mémorial Gustave Bardy).

G. de Plinval a contesté l'authenticité augustinienne du *Speculum*, en se basant sur le contenu de l'ouvrage imprégné, selon lui, d'un esprit pélagien. Possidius, en mentionnant le *Speculum* parmi les Œuvres de saint Augustin, se serait simplement mépris. Dom Capelle confronte le *Prologue* du *Speculum* avec les ouvrages authentiques de saint Augustin et conclut à l'authenticité augustinienne du *Speculum*. Le texte biblique actuel du *Speculum* ne peut venir de saint Augustin. Avec F. Weihrich, l'auteur admet qu'il résulte d'une substitution très ancienne de la *Vulgate* au texte primitif.

1757. MÜLLER (Liguori G.), The De haeresibus of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary. (Patristic Studies 90). Washington, The Catholic University of America Press, 1956. (XIX-229).

1758. LESOUSKY (Mary Alphonsine), The De dono perseverantiae of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and a Commentary. (Patristic Studies 91). Washington, The Catholic University of America Press, 1956. (XXII-310).

Lettres

1759. HUISMAN (Hendrik), Augustinus' briefwisseling met Nectarius. Inleiding - tekst - vertaling - commentaar. (Academisch Proefschrift aan de Vrije Universiteit te Amsterdam). Amsterdam, Drukkerij J. Babeliowsky en Zonen, 1956. (155).

Livre de valeur contenant une étude approfondie et minutieuse des *lettres* 90-91 et 103-104 échangées entre saint Augustin et Nectarius. Texte, traduction néerlandaise et commentaires philologique et philosophique. L'occasion de ces lettres fut l'émeute des païens contre les chrétiens à Calama. Les *lettres* 90-91 datent de juillet 408; les *lettres* 103-104, elles, datent de mars-avril 409.

1760. PARSONS (Wilfred), Saint Augustine: Letters. Vol. IV (165-203) and V (204-270). (The Fathers of the Church 30.32). New York, Fathers of the Church, Inc., 347 Adams Street, Brooklyn 1, 1955. 1956.

Voir le n° 1700.

Sermons

1761. BROUWER (Augustin DE), Sermon pour la Sainte Pâque, adressé spécialement aux Infantes. — *Bible et Vie chrétienne* 13 (1956), 47-48.

Traduction du *Sermon* 84 de saint Augustin.

1762. BROUWER (Augustin DE), L'échelle de Jacob. — *Bible et Vie chrétienne* 15 (1956), 55-57.

Traduction du sermon de saint Augustin sur le *Psaume* 44.

1763. KIENBERGER (Vincent F.), Heresy and leprosy: sermon. — *Homiletic and Pastoral Review* 56 (1956), 855-856.

1764. LAMBOT (Cyrille), Sermon sur l'aumône à restituer à saint Augustin. — *Revue Bénédictine* 66 (1956), 149-158.

Publiant à Paris, en 1631, quarante nouveaux sermons de saint Augustin, Jacques Sirmond y annexa cinq autres qu'il tenait pour inauthentiques. Dom Lambot prouve l'authenticité de l'un d'entre eux à partir des manuscrits, et en donne une édition critique.

1765. LAMBOT (Cyrille), Le sermon CCCXLIII de saint Augustin De Susanna et Joseph. — *Revue Bénédictine* 66 (1956), 20-38.

Ce sermon fut prêché à Carthage en mai 397. Saint Césaire, comme il est hautement probable, est effectivement responsable de la forme longue. Celle-ci offre un nouvel exemple des libertés qu'il prenait avec les sermons de saint Augustin. Edition critique dudit sermon.

1766. LAMBOT (Cyrille), Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de Pâques. Liturgie et archéologie. — *Revue des Sciences Religieuses* 30 (1956), 230-240.

Données concernant la liturgie de la fête et de la semaine de Pâques. *Basilica Maior* et *Basilica Leontiana* désigneraient un seul et même édifice.

1767. LAMBOT (Cyrille), Le sermon de S. Augustin sur la prière publié par Dom A. Wilmart. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 131-142. (= Mémorial Gustave Bardy).

Le rôle de l'Espagne dans la tradition des sermons de saint Augustin est décevant. L'Espagne a reçu de la Gaule méridionale les rares sermons authentiques que nous livrent, souvent en piteux état, les trois ou quatre manuscrits wisigothiques. Nouvelle édition (après Wilmart et G. Morin) de ce sermon justifiée par la découverte d'un meilleur texte, München lat. Staatsbibliothek 22001e, du XIIe siècle.

1768. WELLER (Philip T.), Easter sermons of St. Augustine. (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Second Series 87). Washington, The Catholic University of America Press, 1955. (80).

Voir pareillement les nos 1697. 2096.

Sermons sur les Psaumes

1769. DEKKERS (Eligius) - FRAIPONT (Iohannes), Sancti Aurelii Augustini: Enarrationes in Psalmos I: I-L. II: LI-C. III: CI-CL. (Corpus Christianorum. Series Latina XXXVIII-XL. Aurelii Augustini Opera, Pars X, 1-3). Post Maurinos textum edendum curaverunt D. E. Dekkers et I. Fraipont. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1956. (XXIV-616. VI-623-1417. VI-1425-2260).

Voir également les nos 1695. 1796. 2063.

Règle

1770. CHÂTILLON (François), Quelques remarques sur « ante omnia ». — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 365-369. (= Mémorial Gustave Bardy).

L'*ante omnia* de la phrase initiale de la Règle de saint Augustin semble décalquer une tournure grecque. On est porté à imaginer un modèle égyptien, palestinien ou cappadocien.

1771. CHÂTILLON (François), La Règle de saint Augustin. Etude historique et critique. (Thèse de doctorat en théologie, Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, 1956). (331). [Dactyl.].

1772. FRÍAS (Lorenzo), Introducción de la Regla agustiniana en España. Un texto inédito del P. Lorenzo Frías, O. S. A. [1747-1826. publicado por el P. Fernando Rubio]. — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 502-535.

1773. HAND (Thomas A.), The Rule of Saint Augustine, Commentary by Blessed ALPHONSUS OROZCO, O. S. A. Translation by Rev. Thomas A. Hand. Dublin, M. H. Gill and Son, 1956. (XXII-85).

[F. M. J.: *The Irish Ecclesiastical Record* 87 (1957), 159. G. Meath: *Life of the Spirit* 11 (1956), 284].

1774. MARIANI (Ugo), A New Critical Study on the Rule of St. Augustine. — *The Tagastan* (Publication of the Students of Augustinian College, Washington 17, D. C.) 19 (1956), 44-47.

Brève notice qui donne quelques remarques — non publiées — du regretté p. A. Casamassa concernant l'*Ordo monasterii*. Le p. C. allègue les arguments suivants contre l'authenticité augustinienne de cet écrit: 1) dans l'*Ordo*, le samedi n'est pas considéré comme jour de jeûne, ce qui est contraire à la coutume africaine; 2) la prohibition de vin à table, tandis que le contraire se lit dans la *Vita S. Augustini* de Possidius; 3) le silence à table (autrement chez Possidius); 4) enfin, l'usage de la verge est en contradiction avec la mentalité de saint Augustin.

1775. MELCHIOR (Sister M.), Who wrote the Rule of St. Augustine ? — *Cross and Crown* 8 (1956), 162-179.

1776. VERHEIJEN (Melchior), Les Maîtres de la vie religieuse dans l'antiquité chrétienne. VI: Saint Augustin. — *Forma Gregis* 8 (1956), 63-77.

Sur la *Règle* de saint Augustin.

Voir aussi le n° 1672.

Anthologies

1777. KRAUS (Fritz), So spricht Augustinus. (Lebendige Quellen zum Wissen um die Ganzheit des Menschen). München-Planegg, O. W. Barth, 1956. (127).

Anthologie de textes de saint Augustin en allemand.

Pseudo-Augustin

1778. GRIERA (A.), El mirayl del pecador, atribuït a S. Agustí. — *Analecta Sacra Tarraconensia* 28 (1955), 115-126. (= Collectanea E. Serra Buixó).

Traduction catalane du *Speculum peccatoris* du pseudo-Augustin (ML 40, 983-992) conservé dans un ms. originaire du monastère bénédictin de St-Cugat. Cette version date très probablement de la fin du XIV^e siècle et est très différente de celle publiée par G. Bertini en 1936.

1779. SEGUI (G.) - HILLGARTH (J. N.), La « Altercatio » y la basílica paleocristiana de San Bou de Menorca. — Tiré à part du *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* 31 (1954). (60).

De nouveaux arguments en faveur de l'identité de l'*Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, autrefois attribuée à saint Augustin, avec le *Commonitorium*, composé par Sévère, évêque de Minorque.

Voir en outre les n^os 1695. 1697. 1711. 1774.

IV. DOCTRINE

Etudes générales

1780. BECERRA BAZAL (Antonio), Ensayo sobre la gran síntesis agustiniana. Prologo del P. Angel Custodio Vega. Madrid, Euramérica, 1956. (180).

[S. Alvarez Turienzo: *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 189. A. Muñoz-Alonso: *Augustinus* 1 (1956), 457. Antonio Alvarez de Linera: *Revista de Filosofía* 16 (1957), 442-443].

1781. CHEVALIER (Jacques), Histoire de la Pensée. T. II. La pensée chrétienne, des origines à la fin du XVI^e siècle. Paris, Flammarion, 1956. (845).

Le deuxième chapitre est consacré à saint Augustin: La constitution de la pensée chrétienne.

1782. CILLERUELO (Lope), San Agustín, genio de Europa. I Origen de la Filosofía. II Helenismo y Judaísmo. — *Religión y Cultura* 1 (1956), 25-60. 217-244.

1783. FUNAIOLI (G.), Sant'Agostino nella storia del pensiero e della cultura. — Studi in onore di U. E. Paoli, 311-322. Firenze, Le Monnier, 1955.

1784. GONZÁLEZ (Eugenio), San Agustín en la historia del dogma. — *Salmanticensis* 3 (1956), 3-29.

1785. GONZÁLEZ (Eugenio), El concepto y método de la teología en « De Trinitate » de San Agustín. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 379-398.

Bien que la conception et la méthode de la théologie de saint Augustin diffèrent de celles des scolastiques, sa théologie n'a rien d'anti-intellectualiste.

1786. NAZARIO DE SANTA TERESA, San Agustín, manantial de Europa. — *Revista de Espiritualidad* 14 (1955), 115-123.

Saint Augustin, source de l'Europe. Cf. nº 1208.

1787. NIEBUHR (Reinhold), Christian Realism and Political Problems. New York, Scribner's, 1953. (203). London, Faber and Faber, 1954. (191).

La théologie peut être d'un grand intérêt par sa conception de la nature humaine. Idéalisme et naturalisme sont deux erreurs opposées. Entre elles, il y a le réalisme chrétien que R. Niebuhr trouve chez saint Augustin.

Voir aussi le nº 1173.

1788. RIGOBELLO (Armando), Inactualidad de San Agustín. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 249-253.

Dans l'évolution moderne de la pensée, saint Augustin demeure le signe de contradiction, l'admonition permanente des infranchissables limites métaphysique et religieuse de l'homme.

1789. SODEN (Hans VON), Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Hrsg. von H. von Campenhausen. Bd. 2: Kirchengeschichte und Gegenwart. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956. (VI-304).

Avec une étude sur Augustin, le Père de l'Eglise d'Occident, et une intéressante synthèse de vulgarisation retraçant les grandes étapes de l'histoire de l'Eglise ancienne en Afrique du Nord.

1790. V. C., El alma contemplativa de San Agustín. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 109-111.

Compte rendu du livre de F. Cayré: La contemplation augustinienne. Cf. nº 868.

1791. VIGNAUX (Paul), Saint Augustin (354-430). — Les Philosophes célèbres, 110-113. Ouvrage publié sous la direction de Maurice Merleau-Ponty. (La Galerie des hommes célèbres. Collection créée et dirigée par Lucien Mazenod. Vol. X). Paris, Editions d'art Lucien Mazenod, 1956. (460-67 pl.).

1792. WOLFSON (Harry Austryn), The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1: Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1956. (XXVIII-635).

Traite en passant de l'idée de l'acte de foi, de la Trinité et de l'union du Verbe incarné chez saint Augustin.

[J. Coppens: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 378-380. M. Du Buit: *Revue Biblique* 64 (1957), 319-320. H. Musurillo: *Thought* 31 (1956-1957), 607-611. V. J. Bourke: *Speculum* 32 (1957), 411-413. J. Quasten: *The Catholic Historical Review* 43 (1957), 178-179. G. Lind-

beck: *The Review of Metaphysics* 10 (1956-1957), 428-440. J. H. Walgrave: *Tijdschrift voor Philosophie* 19 (1957), 507-509. J. M. Egan: *The New Scholasticism* 31 (1957), 281-284].

Voir également les n^os^ 1682. 1803.

Ecriture Sainte

1793. Dankbaar (W. F.), Schriftgezag en Kerkgezag bij Augustinus. — *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1956-1957), 37-59.

L'auteur donne une critique approfondie du livre de A. Polman (n° 1360), notamment de sa position relative aux rapports de l'autorité de l'Ecriture et l'autorité de l'Eglise chez Augustin. Le lien entre les deux autorités est beaucoup plus intime que ne le prétend Polman. Aussi le sens augustinien de *regula fidei* est plus large que Polman le pense. L'explication donnée par Polman du terme *parvuli* dans le *Contra Faustum* n'est pas acceptée par Dankbaar et il en reprend l'examen. La faute de Polman a été d'imposer à Augustin l'alternative entre l'Ecriture et l'Eglise, ce qu'Augustin n'a jamais voulu. L'auteur, qui est protestant, en arrive aux mêmes conclusions que nous dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), 945-947.

1794. Davis (H. G.), Scriptural Controversy between Saint Jerome and Saint Augustine. — *Australasian Catholic R.* 33 (1956), 103-116.

Voir également les n^os^ 1681. 1706. 1726. 1896.

Tradition

1795. Bakhuizen van den Brink (J. N.), La Tradition dans l'Eglise primitive et au XVI^e^ siècle. — *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 36 (1956), 271-281.

Chez les Pères, il faut entendre autant que possible le terme « tradition » dans le sens de « révélation ».

Exégèse et Typologie

1796. Berge (Damião), Introibo ad Altare Dei. Variaçôes sobre o Salmo 42. — *Revista Eclesiástica Brasileira* 15 (1955), 1-22.

Le *Psaume* 42 et son interprétation par saint Augustin.

1797. Daniélou (Jean), Le symbolisme des quarante jours. — *La Maison-Dieu* 31 (1952), 19-33.

Comme la période de *quadragesima* constitue la préparation au *pentekoste*, ainsi elle devient le symbole de la succession de la vie éternelle à la vie terrestre. Ceci est surtout évident dans les sermons de saint Augustin.

1798. FOLLIET (Georges), La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 371-390. (= Mémorial Gustave Bardy).

Entre les années 389-400, Augustin ne voit le repos sabbatique que dans une perspective eschatologique; par la suite, sa conception du sabbat se spiritualise en y voyant divers états de la vie spirituelle; enfin le sabbat ne symbolisera plus que l'étape ultime de l'ascension de l'âme vers Dieu. Dans six textes sur onze, tous antérieurs à 400, Augustin a donné une interprétation millénariste. Il n'a gardé de l'ancien millénarisme que l'idée d'un temps de repos et de béatitude sur terre lors du retour du Christ à la fin du monde. Il n'y est plus question de jouissances matérielles ni d'une durée de ce temps.

1799. KREMER (Jacob), Was an den Leiden Christi noch mangelt. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1, 24 b. (Bonner biblische Beiträge 12). Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1956. (XXII-207).

Pour saint Augustin, voyez plus spécialement les pp. 42-51. Pour son influence, voyez les pp. 94-98; 123-126. L'exégèse de saint Augustin revient à ceci: l'Apôtre complète, par ses souffrances, ce qui manque à la *passio universa* du *Christus unus, caput et corpus*. Il ne s'agit donc pas uniquement de la passion du Christ historique, mais aussi des souffrances de tous les membres du Christ mystique. Par des analyses minutieuses, l'auteur marque la différence entre la doctrine du Corps du Christ chez saint Paul et chez saint Augustin.

1800. LA BONNARDIÈRE (Anne-Marie), Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'œuvre de saint Augustin. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 335-363. (= Mémorial Gustave Bardy).

M^lle^ La Bonnardière poursuit son travail déjà bien connu en donnant ici toutes les références — soit 477 — aux livres de *Samuel* et des *Rois*, des *Chroniques* et d'*Esdras* dans l'œuvre de saint Augustin.

1801. LACKMANN (Max), Von Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer 1, 18-23 ; 2, 14-16, und Acta 14, 15-17 ; 17, 22-29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1952. (371).

Réfutant une thèse de K. Barth, l'auteur, qui est lui-même protestant, traite dans ce livre de la connaissance naturelle de Dieu à partir des créatures et du cosmos. L'interprétation patristique des textes scripturaires énumérés dans le titre est intégrée dans l'ensemble du livre et non pas exposée à part. A la fin de cette étude, les principaux passages des Pères sont résumés (pour saint Augustin, voir pp. 294-296). Au cours de son étude, l'auteur fait une seule exception (pp. 198-204) pour ana-

lyser un texte de saint Augustin (*Conf.* X, 6), invoqué par K. Barth pour prouver que la création ne témoigne de son Créateur que par l'intermédiaire de la révélation de Dieu dans le Christ.

1802. ROXO (R.), « Omnis creatura ingemiscit ». A teologia de Rom. 8, 19-22 na patrologia e em S. Tomás. (Romae, Pont. Univ. Gregoriana. Facultas Theologica. Diss. ad lauream, 1951-1952). [Dactylogr.].

1803. SCHELKLE (Karl Hermann), Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956. (476).

Il s'agit de l'histoire de l'exégèse des onze premiers chapitres de l'*Epître aux Romains*, et comment les Pères ont commenté les grands thèmes de cette partie de l'Epître, à savoir: la loi et l'Evangile, le péché et la justification, la foi et les œuvres, la liberté et la grâce.
[P. Benoit: *Revue Biblique* 64 (1957), 451-452].

1804. VISCHER (Lukas), Die Auslegungsgeschichte von 1. Kor. 6, 1-11. Rechtsverzicht und Schlichtung. (Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese, hrsg. von O. Cullmann, E. Käsemann, H. Riesenfeld, P. Schubert und E. Wolff, 1. Heft). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955. (IV-136).

En sept chapitres, l'auteur retrace l'histoire de l'exégèse de ce texte des origines à nos jours. S'abstenant autant que possible des tribunaux d'Etat, les frères devaient régler leurs querelles devant l'évêque. La christianisation de l'Empire introduisit un changement profond. Certains Pères, comme Ambroise et Augustin, insistèrent sur le rôle conciliateur des tribunaux d'Eglise.

Voir pareillement les n^os^ 1828. 1833. 1834. 1845. 2063. 2088.

Apostolat et Catéchèse

1805. ARNS (Evaristo Paulo), A Bondade de Santo Agostinho no Pastoreio das Almas. — *Vozes de Petrópolis* (1954), 593-605.

1806. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK (J. N.), Episcopalis audientia. — Mededelingen der koninklijke Nederlandse Academie van wetenschappen, afdeling letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 19, n. 8, 1956, 247-301. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1956. (57).

Sur la loi que promulgua Constantin le Grand permettant de déférer au jugement des évêques la décision des litiges. Incohérences et subtilités de cette loi. L'auteur cite de nombreux textes des Pères: saint Augustin, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome etc.
[A. J. Visser: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1956-1957), 305-307].

1807. BARDY (Gustave), Direction spirituelle [: saint Augustin]. — Dictionnaire de Spiritualité III, Fasc. XX-XXI, c. 1065-1067. Paris, Beauchesne, 1955.

1808. CAPÁNAGA (Victorino), Algunos aspectos misionales de la Antropología agustiniana. — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 119-127. Burgos, 1955.
Voir n° 1205.

1809. CLASEN (Hartmut), Die Arkandisziplin in der Alten Kirche. (Diss. Heidelberg, 1956). (119). [Dactylogr.].
[Cf. *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 153-154].

1810. HASTINGS (Adrian), St. Augustine Model for our African Apostolate. — *Lux* (Bulletin de l'Associatio Africana S. Augustini — Collegium de Propaganda Fide, Romae) N° 4.

1811. PRADO (Serafín DE LA VIRGEN DE VALVANERA), El tema misional en la predicación de San Agustín. — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 101-110. Burgos, 1955.
Cf. n° 1205.

1812. ZAMEZA (José), En la galería de los grandes misionólogos: autorretrato epistolar (San Agustín). — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 111-118. Burgos, 1955.
Le portrait de saint Augustin, homme d'apostolat, tel qu'il apparaît dans ses lettres.
Cf. n° 1205.

1813. ZAMEZA (José), Ráfagas de luz agustiniana. (Con ilustraciones y fotografías de Africa). (Separata de *Angeles de las Misiones* 1954-1955). Bérriz, « Angeles de las Misiones », 1956. (92).
[V. Masino: *Augustinus* 2 (1957), 114-115].

1814. ZARRANZ (Juan Pedro), Las luchas donatistas ofrecieron a San Agustín coyuntura magnífica para sentar las bases de su teología misionera. — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 151-159. Burgos, 1955.
Cf. n° 1205.

Voir également les n^{os} 1728. 1895.

Pédagogie

1815. BERGENTHAL (Ferdinand), Die Not der « Seinsvergessenheit » und das Gestaltgesetz der kommenden Bildung. Eine augustinische Besinnung. — *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* (Bochum) 32 (1956), 264-283.

1816. D'Arcais (G. F.), L'agostinismo nella pedagogia di S. Bonaventura. — *Rassegna di Pedagogia* 14 (1956), 138-143.

1817. Gallagher (Donald), Some philosophers on education. Papers concerning the doctrines of Augustine, Aristotle, Aquinas and Dewey. Milwaukee, The Marquette University Press, 1956. (XIII-95).

1818. Hoffmann (E.), Der christliche Erziehungsgedanke bei Augustin. — Pädagogischer Humanismus. 22 pädagogische Vorträge und Abhandlungen, herausg. von W. Rüegg und A. Stein, 194-208. (Erasmus-Bibliothek). Zürich, Artemis-Verlag, 1955. (364).

Apologétique

Voir les n^os^ 1753. 1936. 1986. 1987. 2058.

Dieu — Trinité

1819. Bourke (Vernon J.), Invalid Proofs for God's Existence. — *Proceedings of the American Philosophical Association: The Existence and Nature of God* 28 (1954), 36-49.

La preuve de saint Augustin n'est pas valable, puisqu'elle se base sur l'expérience directe de l'âme et sur les vérités éternelles.

1820. Dorta-Duque (Juan Manuel), En torno a la Existencia de Dios. Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la Existencia de Dios hasta Santo Tomás. Santander, Editorial Sal Terrae, 1955. (XXVI-255).

Platon, Aristote, Plotin, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin.

1821. Fernández-Manzanedo (Marcos), La « quinta via » en San Agustín. — *Crisis* 3 (1956), 225-234.

1822. Giannini (Giorgio), L'implicazione della prova di Dio agostiniana nelle « vie » tomistiche. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 349-353. Tolentino, 1956.

1823. Grabowski (Stanislaus J.), God « contains » the Universe. A Study in Patristic Theology I-II. — *Revue de l'Université d'Ottawa* 26 (1956), 90*-113*. 165*-187*.

Traite de la présence active de Dieu dans l'univers chez les Pères latins y compris saint Augustin (170*-177*).

1824. Trigueros (Jos.), Il concepto de Vida en los Tractados sobre san Juan de san Agustín. (Romae. Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Theologica. Dissertatio ad lauream, 1956). [Dactyl.].

Voir en plus les nos 1716. 1792. 1860. 1862. 1863. 1871. 1912. 1957. 2039. 2070. 2074. 2082.

Eschatologie

1825. CLARKE (Thomas E.), The Eschatological Transformation of the Material World according to Saint Augustine. (Romae, Pontificia Universitas Gregoriana Facultas Theologica 1956). Woodstock (Maryland), Woodstock College Press, 1956. (45).

1826. DYER (George J.), The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy. (Coll. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Diss. ad Lauream 24). Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1955. (XII-200).

Aprement discuté aux IVe et Ve siècles entre saint Augustin et les Pélagiens, le problème réapparaît aux XVIIe et XVIIIe siècles, durant la controverse janséniste. Le premier chapitre est consacré à la controverse antipélagienne, sans laquelle la controverse janséniste ne se peut comprendre.

[L. Renwart: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 650-651. G.: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79 (1957), 97].

1827. GAVIGAN (Joannes J.), Sancti Augustini doctrina de Purgatorio, praesertim in opere « De Civitate Dei ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 283-296. (Resumen en español, 296-297).

Avant saint Augustin, on rencontre trois conceptions du purgatoire: euchologique, cathartique et juridique. Saint Augustin développe notablement la doctrine du purgatoire en traitant de la raison d'être du purgatoire, sa durée, l'intensité de ses douleurs et des suffrages pour les morts.

1828. GNILKA (Joachim), Ist I Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer ? Eine exegetisch-historische Untersuchung. Düsseldorf, Michael Triltsch Verlag, 1955. (134).

L'exégèse patristique est dominée par l'interprétation origéniste qui voit dans ce texte la description du Jugement dernier; les justes recevront immédiatement leur récompense tandis que les pécheurs devront subir une purification par le feu. Finalement, tous les hommes seront sauvés. Le dernier point — doctrine de l'apocatastase — sera abandonné par la plupart des Pères. La doctrine d'un purgatoire pour les âmes des justes insuffisamment purifiées prendra corps de saint Augustin à saint Grégoire le Grand. L'auteur lui-même ne voit dans le feu que la manifestation glorieuse de Dieu, et selon lui, ce texte paulinien n'enseigne pas l'existence du purgatoire.

[J. Reuss: *Münchener Theologische Zeitschrift* 7 (1956), 310-311. J. Levie: *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), 876].

1829. PIAULT (Bernard), Autour de la controverse pélagienne. « Le troisième lieu ». — *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 481-514.

Influence de l'Ambrosiaster (« Hilarius ») sur Pélage. Développement de la pensée de saint Augustin: le « troisième lieu » est devenu pour lui un non-sens. Le troisième canon du Concile de Carthage en 418 a été approuvé par le pape Zozime, mais celui-ci ne condamnait pas la théorie des « limbes ».

Voir pareillement les n^os^ 1798. 1802. 2015.

Christologie

1830. CAMELOT (Pierre Thomas), A l'éternel par le temporel (De Trinitate IV, XVIII, 24). — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 163-172. (= Mémorial Gustave Bardy).

Sur le rôle de la foi au temporel et au Christ historique comme préparation à l'éternité et à la vision. C'est la foi au Christ humilié qui purifie l'âme de son orgueil et la rend capable de contempler la Vérité. Ainsi, la foi au Verbe incarné nous fait saisir l'éternel dans le temporel.

1831. GALATI (Licinio), Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino. (Orientameti. Collana di Esperienze Cristiane 8). Roma, Edizioni Paoline, 1956. (174).

Titre des subdivisions: La découverte de la Voie. L'humanité sans la Voie. La conquête de la Voie. Jésus notre Voie. Le Christ-Voie dans l'Incarnation. Jésus notre Modèle.

[F. Chauvet: *Antonianum* 32 (1957), 438-439. V. Capánaga: *Augustinus* 2 (1957), 607-608].

1832. PLAGNIEUX (Jean), Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne: d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine ? — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 391-402. (= Mémorial Gustave Bardy).

Dans sa polémique antipélagienne, Augustin lie orthodoxie christologique et doctrine de la grâce. Le chap. XV du *De praedestinatione sanctorum*, précisément adressé à Prosper d'Aquitaine, ne serait-il pas la source de ce rapprochement ?

1833. OLIVAR (Alejandro), Sol intaminatus. — *Analecta Sacra Tarraconensia* 25 (1952), 209-220.

Florilège de textes patristiques, parmi lesquels quatre de saint Augustin: *De fide et symbolo* 10; *De agone christiano* 18; *Sermo* 266; *Sermo Denis* 19, 3, sur le thème de la pureté permanente des rayons solaires en dépit de leur contact avec les réalités souillées de la terre. Relations de dépendance de certains de ces textes. Saint Augustin applique cette image au mystère de l'Incarnation (utilisée depuis Origène); il s'en sert également contre les donatistes (l'indignité du ministre n'enlève rien à

la sainteté des sacrements). Chez Diogène de Laërte et Tertullien, le thème a un sens éthique.

1834. RONDET (Henri), Le Christ Nouvel Adam dans la théologie de Saint Augustin. — Etudes Mariales. La Nouvelle Eve II. Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 13 (1955), 25-41. Paris, Lethielleux, 1956.

Voir en outre les n^os^ 1792. 1799. 1843. 2039.

Mariologie

1835. BERTETTO (D.), Maria nel Domma cattolico. Trattato di Mariologia. 2ª edizione. Torino, Società Editrice Internazionale, 1955. (724).

La première partie du livre est d'ordre historique et une large place y est accordée aux développements patristiques.

1836. CAPÁNAGA (Victorino), La Virgen María según San Agustín. (Separata de « Acta O. R. S. A. »). Roma, 1956. (44).

[Gal: *Augustinus* 1 (1956), 635-636].

1837. HOFMANN (Fritz), Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus. — Carl Feckes: Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Ehrengabe an die Unbefleckt Empfangene von der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen dargereicht, 131-143. Paderborn, F. Schöningh, 1954.

Article en substance identique à celui mentionné sous le n° 412.

1838. KÖSTER (Heinrich M.), Ecclesia-Maria, die Einheit Marias und der Kirche. — *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 55-62.

Compte rendu critique de la deuxième édition de l'ouvrage de A. Müller. Voir n° 1840.

1839. LLOPART (E. M.), Maria y la Iglesia en los Padres preefesinos. — Maria-Ecclesia, Regina et Mirabilis. (Coll. Scripta et Documenta 6). Montserrat, Abbadia, 1956. (178).

Les Pères ont plutôt considéré Marie comme la personne en qui est récapitulée toute l'Eglise dans l'ordre de la perfection morale. Il n'est pas question chez eux de transférer sur Marie ce que la tradition affirmait de l'Eglise.

1840. MÜLLER (Alois), Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. Verbesserte Auflage. (Paradosis 5). Freiburg i. d. Schw., Universitätsverlag, 1955.

Cf. les n^os^ 1838 et 246.

1841. Río (Carlos DEL), La Mariología en las obras de San Agustín: absoluta pureza de Maria en la doctrina agustiniana. — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 182-190. Burgos, 1955.

La Sainte Vierge est exempte du péché originel, de la concupiscence et de tout péché actuel.

Cf. nº 1205.

Ecclésiologie — Cité de Dieu

1842. AGTERBERG (Marinus), Ecclesia-Virgo. Sint Augustinus' gedachten over de maagdelijke Kerk en de maagdelijke gelovigen onderzocht vooral op grond van de preken. (Diss. theol., Pontificium Athenaeum Angelicum). Romae, 1956. (XXII-230). [Dactyl.].

Dissertation sur le sens à donner à l'idée augustinienne sur la virginité de l'Eglise, la virginité de la foi et la virginité des fidèles.

1843. CONGAR (Yves), Ecclesia ab Abel. — Abhandlungen über Theologie und Kirche — Festschrift für Karl Adam, 79-108. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1952.

Avec saint Augustin, le thème de la préexistence de l'Eglise au Christ va recevoir un développement. Deux principes commandent la pensée d'Augustin: un sens très vif de l'unicité et de l'universalité de la médiation du Christ, un sentiment non moins vif du caractère spirituel et personnel du salut. La foi est la même, la réalité salutaire est la même. Augustin semble avoir été le premier à parler d'Abel, sous l'influence du thème des deux cités. Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, la coupure n'est pas proprement historique, mais spirituelle. L'auteur esquisse ensuite la fortune de ces idées à travers toute la théologie. Cette vue d'adhésion spirituelle au Christ et à l'Eglise par la foi est une valeur d'un prix immense qu'il ne faudrait pas laisser oblitérer par des vues unilatéralement ecclésiastiques et hiérarchiques.

1844. FORSTER (Karl), Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber regularum des Tyconius. — *Münchener Theologische Zeitschrift* 7 (1956), 173-183.

1845. HAENDLER (Gert), Die drei grossen nordafrikanischen Kirchenväter über Mt. 16, 18-19. — *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956), 361-364.

1846. RATZINGER (Joseph), Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Liber regularum ». — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 173-185. (= Mémorial Gustave Bardy).

L'auteur refuse d'admettre que saint Augustin dépend de Tyconius pour sa conception des deux cités. Tyconius conçoit l'Eglise comme une réalité pneumatologique et non pas historico-christologique. Chez

lui, la foi est plutôt *fides-fiducia*. Pour saint Augustin, il n'y a pas d'accès à l'Eglise vraie et invisible que par l'Eglise catholique visible. La foi est la foi au Médiateur. Pour Tyconius, l'Eglise est un *corpus bipartitum*, dont les mauvais, et même l'Antéchrist, sont membres. La réduction de la branche pécheresse ne se fera qu'à la fin des temps. Selon saint Augustin, les mauvais n'appartiennent pas réellement à l'Eglise et la séparation s'accomplit déjà d'une certaine manière dès ici-bas.

1847. REMY (G.), Membres de l'Eglise d'après la controverse anti-donatiste. (Diss. theol., Pontificium Athenaeum « Angelicum »). Romae, 1950. (208). [Dactylogr.].

1848. ULLMANN (Walter), The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power. London, Methuen, 1955. (XVIII-482).

L'accroissement du pouvoir pontifical pendant la période qui va de saint Augustin à saint Bernard.

Voir en plus les n^{os} 1793. 1799. 1804. 1838. 1839. 1840. 1852. 1886.

Tolérance

1849. BURT (Donald X.), St. Augustine's Theory of Religious Toleration. — *The Tagastan* (Publication of the Students of Augustinian College, Washington 17, D. C.) 19 (1956), 3-19. 22-37.

La différence d'attitude de saint Augustin vis-à-vis des païens, des juifs et des manichéens, et vis-à-vis des donatistes. Les trois périodes de l'évolution de saint Augustin en matière de tolérance envers les donatistes. Les relations entre l'Eglise et l'Etat. Bon article qui donne un aperçu général et qui fait partie d'une dissertation pour *The Degree of Master of Arts* à la *Catholic University of America*.

1850. LECLER (Joseph), Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme. (Théologie 31). 2 vols. Paris, Aubier, 1955. (403. 459).

Traite aussi de l'idée de tolérance chez saint Augustin avec lequel l'Eglise trouva une doctrine de compromis. Les données scripturaires, patristiques et médiévales: T. I, pp. 41-124.

[R. Aubert: *La Revue Nouvelle* 13 (1957), 211-224. R. Aubert: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), 998-1006. P. Mesnard: *Revue Thomiste* 56 (1956), 300-321].

1851. MONACHINO (Vincenzo), El pensamiento de San Agustín sobre el empleo de la fuerza política al servicio de la religión. — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 86-100. Burgos, 1955.

Cf. n° 1205.

Voir également le n° 1999.

Sacrements

1852. ARMAS (Gregorio), La Eucaristía, signo y causa de la unidad y de la paz católica según San Agustín. — Actas del XXXV Congreso Eucarístico Internacional I, 263-267. Barcelona, 1952.

1853. DIDIER (J.-C.), Saint Augustin et le baptême des enfants. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 109-129. (= Mémorial Gustave Bardy).

Depuis longtemps déjà, le baptême des enfants était d'une nécessité incontestée. Mais la théologie qui sous-entend cet usage n'était pas encore pleinement élaborée. On insistait jusque-là sur l'incorporation à la vie dans le Christ et sur l'aide de la grâce contre l'emprise du péché personnel. Avant la crise pélagienne, Augustin s'occupe du manque de participation active de l'enfant au sacrement. Il propose sa théorie de « la foi des autres ». A l'exception (?) de la *lettre* 98 (dont l'auteur pense qu'elle est postérieure à 408), ce n'est que dans la lutte contre le pélagianisme, qu'il expose la nécessité du pédobaptisme sous l'angle du péché originel comme jamais encore elle ne l'avait été auparavant, sauf par Origène.

1854. HÄRING (Nikolaus M.), Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert. — Die Einführung in die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts. — *Scholastik* 31 (1956), 41-69. 182-212.

1855. NEUNHEUSER (Burkhard), Taufe und Firmung. (Handbuch der Dogmengeschichte. Herausgegeben von M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier. Band IV: Sakramente, Fasz. 2). Freiburg, Verlag Herder, 1956. (110).

Saint Augustin, pp. 51-58.

1856. NOLAN (J. R. N.), The doctrine of Saint Augustine on the sacramental character. (Thèse de doctorat en théologie, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1956). [Dactylogr.].

1857. PINTARD (Jacques), Essai sur le Sacerdoce d'après saint Augustin. (Thèse de doctorat en théologie, Institut Catholique de Paris, 1956). (151). [Dactyl.].

1858. SOLANO (J.), Textos Eucarísticos primitivos. Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres. Tomo I: Hasta fines del siglo IV. Tomo II: Hasta el fin de la época patristica. Con los indices sistemático, escriturístico y de materias de los dos tomos. (Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid, La Editorial Católica, 1952. 1954. (XL-754, XIX-1009).

Voir de même les nos 1686. 1719. 2003.

Grâce

1859. BARDY (Gustave), Divinisation [: saint Augustin]. — Dictionnaire de Spiritualité III, Fasc. XXII-XXIII, c. 1395-1397. Paris, Beauchesne, 1956.

1860. BOTTI (J.), La volontà salvifica universale in S. Agostino. (Diss. lectoratus theol., Pontificium Athenaeum « Angelicum »). Romae, 1955. [Dactyl.].

1861. CORREIA (Alexandre), O natural e o sobrenatural em S. Agostinho. — Atualidade de Santo Agostinho, 145-150. Sorocaba-Sâo Paulo, 1955.

1862. CUNNINGHAM (L. B.), The Indwelling of the Trinity. A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas. Dubuque-Iowa, The Priory Press, 1955. (XVII-414).

C. étudie successivement la doctrine du Nouveau Testament, celle des Pères grecs et latins, pour aboutir aux grands scolastiques sur la question de l'inhabitation de la Trinité dans l'âme du juste. L'exposé de la patristique grecque et de saint Augustin tient en peu de pages et le lecteur ne soupçonne guère l'ampleur des divergences de présentation entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

1863. NYGREN (Gotthard), Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 5). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht - Lund, C. W. K. Gleerup. 1956. (307).

[E. A. Dowey: *Review of Religion* 21 (1957), 182-184. G. Philips: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 538-539. T. van Bavel: *Augustiniana* 7 (1957), 447-451].

1864. SAARNIVAARA (Uuras), Die Rechtfertigung nach Augustin und nach Luther. — *Lutherischer Rundblick* 3 (1955), 164-172.

1865. TRAPÈ (Agostino), S. Agostino e le correnti teologiche eterodosse. — S. Agostino et le grandi correnti della filosofia contemporanea, 221-255. Tolentino, 1956. [Discussione: Rossi, Redanó, risposta del relatore, 256-260].

Péché et liberté, justification, nature et grâce, grâce et liberté, prédestination.

Voir de même les nos 1832. 1871. 1940. 1941. 1943. 1946. 2041. 2042. 2043.

Péché

1866. ARMAS (Gregorio), Teología agustiniana del pecado. — *Augustinus* (Madrid) I (1956), 169-186.

La notion du péché. Sa possibilité métaphysique, ses causes, son origine et son processus, sa laideur, ses effets (esclavage-cécité), la prescience divine et la liberté de pécher.

1867. DUMEIGE (Gervais), Dissemblance (Regio dissimilitudinis). [Le tournant chrétien: saint Augustin]. — Dictionnaire de Spiritualité III, Fasc. XXII-XXIII, c. 1333-1336. Paris, Beauchesne, 1956.

1868. SOLIGNAC (Aimé), La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin. — Appendice: Groupement méthodique de textes sur la transmission du péché originel. — *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), 359-385. 386-387.

Article très important dont voici les grandes articulations. Préliminaires: l'état originel (*posse non peccare, posse peccare, adiutorium sine quo non, non posse peccare*). I: *Adae peccatum* (*Confess.* VIII, 10, 22 - ML 32, 759): *superbia, hypocrisis, mendacium, excusatio, invidia, inobedientia, mortalitas.* II: *Originale peccatum* (schéma biologico-juridique et schéma psychologico-éthique). III: *Frequentatum peccatum.*

1869. VACA (César), Puntos para una psicología del pecado en la « Ciudad de Dios ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 269-282.

L'auteur compare l'angoisse, la *libido* et la culpabilité chez les auteurs modernes avec les idées de saint Augustin sur le péché.

Voir également les n^os^ 1927. 1934. 1950.

Doctrine morale — Ascèse — Spiritualité

1870. ALCORTA ECHEVARRÍA (José Ignacio), El « ordo amoris » y la « aversio a Deo » en la dialéctica de las dos ciudades. — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 125-150.

L'amour dans l'ordre ontologique; l'ordre de l'amour dans l'univers; l'ordre de l'amour et l'existence humaine.

1871. ARMAS (Gregorio de la Purísima Concepción), Las virtudes y la salvación de los infieles según San Agustín. — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 140-150. Burgos, 1955.

Saint Augustin croyait que les infidèles de son temps connaissaient suffisamment l'Evangile. Les conditions pour la vraie vertu. Les vertus des païens. On ne peut identifier la doctrine augustinienne avec celle de Jansénius, Baius et Quesnel. Saint Augustin soutient la volonté salvifique universelle de Dieu. Voir n° 1205.

1872. ARMAS (Gregorio), La continencia perfecta en la ética agustiniana. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 559-571.

Contre l'article de Th. J. Bigham - A. T. Mollegen (voir n° 1446), l'auteur soutient que la continence parfaite est plus qu'un moyen de se détacher du corps et du monde au sens néoplatonicien et qu'elle est un moyen d'apostolat pour le salut du monde.

1873. AUER (Albert), Augustinus heute. — *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1956), 133-165.

L'auteur nous présente saint Augustin comme penseur existentiel. Il le démontre à propos de l'éthique augustinienne, dont le *purum cor* est le centre et la *sapientia* le couronnement.

1874. AUER (Albert), Gott suchen und finden. — *Benediktinische Monatschrift* 31 (1955), 183-191.

Dans la spiritualité augustinienne et bonaventurienne, l'âme ne trouve Dieu que par l'esprit de pauvreté ou pureté du cœur et par les ténèbres de l'esprit dont parle le Pseudo-Denys.

1875. BARDY (Gustave), Dons du Saint-Esprit [: saint Augustin]. — Dictionnaire de Spiritualité III, Fasc. XXII-XXIII, c. 1585-1586. Paris, Beauchesne, 1956.

1876. BAUER (Joh. Bapt.), Augustin und die Liebe. — *Der Seelsorger* 25 (1955), 295-299.

Voir le n° 1445.

1877. BOULANGÉ (J.), La place de l'espérance dans la vie chrétienne. (Mémoire de licence. Faculté de Théologie de Lille, 1956). (244). [Dactylogr.].

L'espérance chez les Pères: Zénon de Vérone, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire et saint Isidore de Séville.

1878. BOULARAND (Ephrem), Désintéressement. [L'eudémonisme augustinien]. — Dictionnaire de Spiritualité III, Fasc. XX-XXI, c. 566-571. Paris, Beauchesne, 1955.

1879. CAMELOT (Pierre Thomas), St. Augustine, Doctor of Peace. — *Cross and Crown* 6 (1954), 69-80.

L'auteur retrace les grandes lignes de la théologie de la paix comme elle se trouve chez saint Augustin.

1880. CAYRÉ (Fulbert), Spirituels et Mystiques des premiers temps. (Collection « Je sais, je crois » 39). Paris, Arthème Fayard, 1956. (124).

Saint Augustin tient une grande place en ces pages qui nous renseignent sur les doctrines spirituelles des premiers Pères de l'Eglise.

1881. DIHLE (Albrecht), Demut. [B, VII: Augustinus]. — Reallexikon für Antike und Christentum Bd. III, Lieferung 21, c. 736-737. 771-773. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1956.

1882. Doms (H.), Die moraltheologische Wertung von Ehe und ehelichen Verkehr in der Scholastik bis Thomas. — *Theologische Revue* 52 (1956), 241-247.

A propos de l'ouvrage de M. Müller (n° 985).

1883. Enrique de Sdo. Corazón, Oración y contemplación en la teología espiritual de San Agustín. — *Revista de Espiritualidad* 14 (1955), 205-226.

Voir n° 1208.

1884. Flicoteaux (E.), Le sens du carême. (Coll. « L'Esprit liturgique » 11). Paris, Les Editions du Cerf, 1956. (152).

L'auteur recourt tout spécialement à saint Augustin et à saint Léon.

1885. Flórez (Ramiro), La significación del ateísmo, según San Agustín. — *Religión y Cultura* 1 (1956), 83-110.

1886. Grabowski (Estanislao J.), La fe en el Cuerpo Místico de Cristo según San Agustín. (Trad. por Fr. Moisés Arguijo). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 539-557.

Signification de la foi. L'auteur énumère sept aspects de la foi chez Augustin. Source de la justification; la justification par la foi; l'union au Christ; l'union avec l'Eglise; *credere in Christum*.

1887. Jean-Marie, La place de la religion parmi les vertus chrétiennes. (Thèse de doctorat, Faculté de Théologie de Lille, 1956). (396). [Dactylogr.].

Dans la partie positive, l'auteur examine aussi la doctrine des Pères, e. a. celle de Lactance, Ambroise et Augustin.

Voir *Mélanges de Science Religieuse* 14 (1957), 115-116.

1888. Lazzarini (Renato), Significato attuale di una polemica del secolo XIII. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 390-403. Tolentino, 1956.

Les leçons à tirer de la polémique entre l'augustinisme et l'aristotélisme touchant les problèmes de la raison indépendante des principes religieux et de la nature humaine dans l'état « transnaturel ».

1889. Lio (Hermenegildus), Estne obligatio iustitiae subvenire pauperibus ? — *Apollinaris* 29 (1956), 124-231.

Position du problème et son évolution depuis P. Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin en partant de trois textes de saint Augustin.

1890. Magnino (Bianca), Sul problema della fede: Agostino e la spiritualità contemporanea. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 364-369. Tolentino, 1956.

1891. McGing (A.), The Concept of Good and Evil in the Confessions of St. Augustine. (Diss. theol., Pontificium Athenaeum « Angelicum »). Romae, 1955. (Vol. I-II). [Dactylogr.].

1892. MESSNER (Johannes), Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1954. (681).

L'auteur recherche les « éléments de vérité » dans toutes les réalisations philosophiques importantes de l'histoire. Il en trouve les principaux chez saint Thomas, saint Augustin et Aristote.

1893. MORALES OLIVER (Luis), La espiritualidad en la obra de San Agustín. — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 175-181. Burgos, 1955.

Cf. nº 1205.

1894. MUÑOS (Jesus), San Agustín y Freud. ¿ Discrepancias ? ¿ Coincidencias ? — *Sal Terrae* 43 (1955), 325-335.

Contre J. Guitton, Actualité de saint Augustin, pp. 39-46 (nº 1604), qui ne prétendait que de « comparer les perspectives » et qui n'avait certainement pas les intentions lui imputées par J. M. L'auteur insiste ici sur les différences essentielles entre le spiritualisme augustinien et le matérialisme de Freud, entre la *libido* de Freud et la *concupiscentia* de saint Augustin, entre l'inconscient freudien et la *memoria* augustinienne.

1895. REFOULÉ (François-Raymond), Sens de Dieu et Sens de l'Eglise chez saint Augustin. — *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), 262-270.

1896. ROMÁN DE LA INMACULADA, La Sagrada Escritura como fuente de vida espiritual según San Agustín. — *Revista de Espiritualidad* 14 (1955), 281-298.

Cf. nº 1208.

1897. RONDET (Henri), Pax, tranquillitas ordinis. (De Civitate Dei XIX, 13. P. L. 41, 640). — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 343-364. (Resumen en español, 364-365).

La paix intérieure de l'homme; la paix de la cité terrestre; la paix de la cité de Dieu.

1898. SALET (G.), Amour de Dieu, Charité fraternelle. — *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955), 3-26.

Article qui s'inspire beaucoup des idées augustiniennes.

1899. SCHAFFNER (Otto), Die Humilitas als Grundhaltung und Auswirkung christlicher Anthropologie nach der Lehre des hl. Augustinus in Unterscheidung und Beziehung zur Philosophie der Antike. (Kath. Theol. Diss., Tübingen, 1952). (237). [Dactylogr.].

1900. SEGUNDO DE JESÚS, Las pasiones en la concepción agustiniana de la vida espiritual. — *Revista de Espiritualidad* 14 (1955), 251-280.

Cf. nº 1208.

1901. SIEDARSKY (A.), A Study and Comparison of St. Augustine's and St. Thomas' Teaching on Lie. (Diss. theol., Pontificium Athenaeum « Angelicum »). Romae, 1952. [Dactyl.].

1902. STEGGINK (M. M.), Studie over de zelfverloochening en de versterving. Utrecht, Uitgeverij St.-Gregoriushuis, 1955.

Résumé fort sommaire (pp. 35-37) sur l'abnégation de soi dans la spiritualité de saint Augustin, que nous tenons à mentionner en raison de la pénurie d'études de ce genre. Chez Augustin, tout l'accent est reporté sur l'abnégation intérieure. Il ne veut pas de mortifications austères ni de pénitences corporelles. Son attitude envers l'amitié, la culture, le mariage est nettement positive. Il attend très peu des lois et des prescriptions dans la vie spirituelle. Sa spiritualité est plus humaine que celle de ses devanciers. Pour lui, les deux grands moyens de perfection sont: la prière et l'humilité.

1903. THOMAS (George F.), Christian Ethics and Moral Philosophy. New York, Charles Scribner's Sons, 1955. (XVI-539).

Après avoir esquissé la tradition hébraïque, l'auteur traite plus amplement des doctrines de l'Evangile et de saint Paul, ainsi que des contributions et lacunes d'Augustin, Thomas d'Aquin, Luther, Calvin, Wesley, Niebuhr et Brunner.

1904. URBANO DEL N. JESÚS, Ensayo sobre los Dones del Espíritu Santo en la Espiritualidad Agustiniana. — *Revista de Espiritualidad* 14 (1955), 227-250.

Cf. nº 1208.

1905. VACA (César), Teología y sexualidad. Sexualidad y moral. Psicología y moral. — *Religión y Cultura* 1 (1956), 61-82. 245-269. 573-592.

Parle incidemment de saint Augustin. Cf. nº 1479.

1906. WUCHERER - HULDENFELD (K.), Glaube und Erkenntnis. Probleme der Augustinischen Glaubenslehre. — *Wissenschaft und Weltbild* (Wien) 9 (1956), 197-205.

Voir en outre les nos 1655. 1674. 1688. 1726. 1731. 1776. 1792. 1807. 1830. 1842. 1846. 1912. 1919. 1929. 1930. 1938. 1947. 1956. 1957. 1963. 1968. 1992. 2000. 2006. 2007. 2008. 2044. 2058. 2079. et sous Pédagogie.

Mystique

1907. NAZARIO DE SANTA TERESA, La « Ciudad de Dios », filosofía de la mística. De San Agustín a San Juan de la Cruz. — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 151-178.

Voir aussi le nº 1880.

Philosophie — Métaphysique

1908. Bogliolo (Luigi), Significato e attualità dell' interiorità agostiniana. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 319-326. Tolentino, 1956.

L'intériorité humaniste; signification de l'intériorité augustinienne; intériorité et perfection.

1909. Bonafede (Giulio), Scepsis agostiniana. Palermo, Boccone del povero, 1956.

Sur l'intériorité comme fondement et reconstruction de la pensée augustinienne.

1910. Bonafede (Giulio), Interiorità e immanenza. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 312-318. Tolentino, 1956.

1911. Boyer (Carlo), S. Agostino e il Neo-tomismo. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 119-131. Tolentino, 1956. [Discussione : Rossi, Capánaga, Sciacca, Bonafede, Cayré, risposta del relatore, 132-140].

1912. Boyer (Charles), La « Cité de Dieu », source de la philosophie augustinienne. — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 53-65. (Resumen en español, 66).

Au VIII^e^ livre de la *Cité de Dieu*, Augustin expose les trois voies par lesquelles l'homme trouve Dieu: cause de l'être, lumière de l'esprit, bien suprême. Le XI^e^ livre donne la preuve de la réalité de la personne: *si enim fallor, sum*. Le problème de l'existence du mal est étudié dans le XII^e^ livre. L'union du corps et de l'âme chez Augustin n'est pas du tout accidentelle. Dieu respecte l'activité des causes créées. Bien que saint Augustin considère l'homme dans sa situation historique, il a une notion exacte de la nature. Les principes de la moralité sont traités au XIX^e^ livre.

1913. Bruyne (Edgard de), Geschiedenis van de Aesthetica. III : De Christelijke Oudheid. (Philosophische Bibliotheek). Antwerpen, Standaard Boekhandel, 1954. (456).

Les auteurs chrétiens anciens, depuis les Apologètes jusqu'à saint Augustin et le Pseudo-Denys, sont surtout étudiés en tant que témoins critiques de la culture païenne et fondateurs d'un système nouveau d'appréciations de l'art et du beau. De très nombreux textes des Alexandrins, des Africains, des Cappodociens, de Jérôme, Ambroise et Augustin précèdent des vues d'ensemble dans lesquelles s'intègre un exposé de la politique impériale et ecclésiastique en matière de beaux-arts.

1914. Capánaga (Victorino), San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 201-213.

Trois caractéristiques de l'intériorité augustinienne: sa totalité (c'est-à-dire sa psychologie synthétique), son organisation hiérarchique (trouvant son sommet dans la sagesse ou la *mens purgata*), et enfin son unité.

1915. CAPÁNAGA (Victorino), Los ciclos cósmicos en la « Ciudad de Dios ». (De Civitate Dei XII. P. L. 41, 347-376). — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 95-112.

Confrontation de la cosmologie et de la théologie païennes avec celles du christianisme. Saint Augustin a rejeté catégoriquement le mythe de l'universel et périodique retour des âmes.

1916. CAYRÉ (Fulbert), Le réalisme de saint Augustin en philosophie. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 354-363. Tolentino, 1956.

La formule type, étapes de l'évolution, caractères du réalisme augustinien.

1917. CRIPPA (Romeo), L'intellettualismo agostiniano e le correnti esigenzionalistico-volontaristiche della filosofia contemporanea. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 77-95. Tolentino, 1956. [Discussione : Stefanini, Morandini, Sciacca, Lazzarini, risposta del prof. Crippa, 96-99].

1918. CRIPPA (Romeo), El intelectualismo agustiniano y las corrientes exigencialístico-voluntarísticas de la filosofía contemporánea. (Trad. por Fr. Luis Garayoa). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 313-329.

1919. CUÉLLAR BASSOLS (Luis), Verdadera y falsa autenticidad vital. Confrontación crítica de dos actitudes : Ortega y San Agustín. — *Convivium* (Barcelona) 1 (1956), 55-74.

1920. DIECKMANN (Heinrich M.), Augustinische Kunst. — *Benediktinische Monatschrift* 32 (1956), 215-217.

Sur l'application des principes esthétiques de saint Augustin.

1921. DOMÍNGUEZ BERRUETA (Juan), Estética de San Agustín. — *Religión y Cultura* 1 (1956), 611-633.

1922. ESTAL (Gabriel DEL), San Agustín : jerarquía y totalidad. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 9-21.

L'auteur parle surtout de l'ordre des valeurs pour montrer que le génie de saint Augustin est universel par son exclusion d'unilatéralisme.

1923. FABRO (Cornelio), S. Agostino e l'esistenzialismo. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 141-166. Tolentino, 1956. [Discussione : Kwant, Giannini, risposta del relatore, 167-169].

1924. GIBOULOT (Geneviève), Essai sur l'expérience esthétique de saint Augustin. (Thèse de doctorat ès-lettres, la Sorbonne, Paris, 1956). (431). [Dactyl.].

1925. MITTERER (Albert), Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Wien-Freiburg, Herder, 1956. (346).

Livre important, dont voici le titre des chapitres. La causalité de participation et la causalité efficiente chez saint Thomas d'Aquin (33-46). La causalité d'évolution chez saint Augustin: la semence, la raison séminale, les nombres; le développement de la semence, l'individu, la création, l'animation, l'espèce, la phylogenèse, le cosmos, la matière première, la causalité de Dieu (47-266). La transformation de la doctrine augustinienne par saint Thomas d'Aquin (267-299). La doctrine d'évolution de saint Augustin comparée aux théories modernes (300-327).

[V. Capánaga: *Augustinus* 2 (1957), 603-604. F. De Raedemaeker: *Bijdragen* 18 (1957), 325-326. H. Pohl: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79 (1957), 226-227].

1926. NAPOLI (Giovanni DI), Essere e verità in S. Agostino e in Heidegger. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 287-296. Tolentino, 1956.

1927. PELLOUX (Luigi), Riflessi della soluzione agostiniana del problema del male nella filosofia contemporanea. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 33-49. Tolentino, 1956. [Discussione : Lazzarini, risposta del prof. Pelloux, 50-51].

1928. PEREZ (Isacio), Antimodernismo agustiniano. La lección agustiniana sobre la « interioridad ». — *Cristiandad* (Barcelona) 12 (1955), 84-85.

1929. PEREZ (Isacio), Antimodernismo agustiniano. La receta agustiniana contra el alocamiento de la vida. — *Cristiandad* (Barcelona) 12 (1955), 114-115.

Sur la « recette » de saint Augustin contre la folie de la vie.

1930. PERL (Carl Johann), Ueber die Wertphilosophie Augustins. Ein Versuch axiologischer Einführung in den « Gottesstaat ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 113-122. (Resumen en español, 122-124).

Aperçu général sur la philosophie de saint Augustin, surtout sur le problème du mal et le bien suprême. La note caractéristique de la philosophie de saint Augustin est — selon les termes mêmes de Scheler — la vision totale du monde, partant non seulement de la raison mais aussi de la religion.

1931. QUILES (Ismael), La interioridad en el diálogo agustiniano « Del Orden ». — *Ciencia y Fe* 11 (1955), 75-94.

1932. REY ALTUNA (Luis), La forma estética del universo agustiniano. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 235-247.

1933. SCIACCA (Michele Federico), Il principio della metafisica di S. Agostino e tentativi metafisici del pensiero moderno. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 9-24. Tolentino, 1956. [Discussione : Bonafede, Lazzarini, Boyer, Fabro, Carlini, risposta del prof. Sciacca, 25-32].

Idem sous le nº 1011.

1934. SOLERI (Giacomo), La soluzione agostiniana del problema del male. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 341-348. Tolentino, 1956.

La valeur substantielle et les limitations d'ordre secondaire de la solution apportée par saint Augustin au problème du mal.

1935. THONNARD (François-Joseph), Razones seminales y formas substanciales. Agustinismo y tomismo. — *Sapientia* 6 (1951), 47-57. 262-272.

1936. THONNARD (François-Joseph), La philosophie de la « Cité de Dieu ». — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 403-421. (= Mémorial Gustave Bardy).

Comparée au Περὶ Ἀρχῶν d'Origène, la *Cité de Dieu* de saint Augustin est moins philosophique, car elle est plutôt un ouvrage d'apologétique. On y trouve cependant deux fois une petite synthèse qui donne les principes fondamentaux d'une philosophie augustinienne. De plus, il y a les éléments d'une philosophie complète: une étude des corps ou physique, une étude de l'esprit ou logique, et une morale à tendance mystique. Cette philosophie est essentiellement chrétienne, mais également rationnelle.

1937. VEGA (Angel Custodio), El retorno a San Agustín y la idea de una filosofía nueva. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto « Luis Vives », 1955. (72).

Cf. les nos 1624, 1018, 1170.

1938. VERDÚ (Pablo Lucas), Persona y comunidad en la « Ciudad de Dios ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 299-309.

Le dialogue personne-communauté se déploie, selon la sagesse politique de saint Augustin, moyennant l'amour qui intégrera l'être authentique de l'homme dans la concorde des hommes aimant les biens communs.

1939. VICENTE (Cipriano), La unidad metafísica según san Agustín. — *Religión y Cultura* 1 (1956), 593-609.

Voir également les nos 1891. 1957. 1963. 1977. 2012. 2030. 2034. 2077.

Anthropologie

1940. CARRETERO (Eloy D.), Antropología teológica de la « Ciudad de Dios ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 193-268.

Il s'agit d'un florilège de textes embrassant tout le terrain de l'anthropologie: la création de l'homme, le composé humain, l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel dans l'état paradisiaque, la chute de l'homme et le péché originel, la restauration de l'homme par la grâce.

1941. FRUTOS CORTES (Eugenio), Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 225-233.

1942. GANNON (Mary Ann Ida), The Active Theory of Sensation in St. Augustine. — *The New Scholasticism* 30 (1956), 154-180.

1943. GERVEN (Joseph VAN), Liberté humaine et Providence d'après saint Augustin. (Thèse de doctorat en philosophie. Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 29 octobre 1955). [Dactylogr.].

Voir *Revue Philosophique de Louvain* 54 (1956), 673-674.

1944. JOLIVET (Régis), San Agustín y la preexistencia platónica de las almas. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 49-51.

Même dans les tout premiers textes, Augustin n'est pas enclin à admettre la préexistence des âmes. Il faut interpréter ces textes à la lumière de la théorie de l'illumination.

1945. KÜNZLE (Pius), Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin. (Studia Friburgensia N. F. 12). Freiburg (Schw.), Universitätsverlag, 1956. (XXIV-245).

Le point de vue d'Augustin présente des oppositions irréductibles, et c'est simplifier indûment l'histoire que de lui attribuer, de ferme façon, la solution de l'identité de l'âme et de ses puissances. Les siècles ultérieurs ont vu erronément dans l'Evêque d'Hippone la source première de cette thèse, qui est de fait retransmise par Lactance. Très bonne étude.

[C. Vansteenkiste: *Angelicum* 34 (1957), 95-97. Gilen: *Scholastik* 32 (1957), 467. B. Gölz: *Antonianum* 31 (1956), 343-344. L. Steins Bisschop: *Bijdragen* 18 (1957), 210-211. O. Lottin: *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale* 7 (1956), 415-416. C. Dumont: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 538-539].

1946. MCCOOL (Gerald A.), The Historical Sources of the Image and Likeness of God in the Anthropology of Saint Augustine. (Doctoral Dissertation, Fordham University. 1956). [Dactylogr.].

1947. Muñoz - Alonso (Adolfo), La libertad en San Agustín. — *Revista Calasancia* 1 (1955), 127-136.

1948. Riva (Clemente), Creazionista o traducianista, S. Agostino ? — *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* 50 (1956), 1-5.

1949. Sciacca (Michele Federico), Dialetticità della natura umana e sua problematica essenziale nel pensiero di S. Agostino. — *Città di Vita* (Firenze) (1954), 275-284.

1950. Solignac (Aimé), La condition humaine dans la philosophie de saint Augustin. (Thèse de doctorat en philosophie, Romae Universitas Gregoriana, Vals-près-Le Puy, Haute-Loire, 1956). [Dactyl.].

1951. Stefanini (Luigi), Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 52-68. Tolentino, 1956. [Discussione : Carlini, Redanò, Bozzetti, Kwant, Toesca, risposta del prof. Stefanini, 69-76].

Idéalisme et réalisme spiritualiste; le Verbe en Dieu; le verbe chez la personne humaine; la première certitude; *quae reperiuntur quasi pariuntur*; le volontarisme augustinien; collision entre l'idéalisme païen et le réalisme chrétien ?; le dilemme personnaliste de la philosophie moderne.

Idem sous le n° 1527.

1952. Stefanini (Luigi), El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo. (Trad. por Fr. Luis Garayoa). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 139-152.

1953. Toccafondi (Eugenio T.), Studio dell' uomo in S. Agostino e corrispondenti rilievi su alcune esigenze moderne del filosofare. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 327-334. Tolentino, 1956.

Affinité entre certains courants de la pensée moderne et la philosophie de saint Augustin; saint Augustin et saint Thomas; les aspects modernes de la philosophie augustinienne; l'étude intégrale de l'homme chez saint Augustin; l'homme dans les *Confessions*.

Voir aussi les n^{os} 1747. 1787. 1808. 1863. 1868. 1888. 1912. 1915. 2037.

Doctrine de la connaissance

1954. Abreu Torres (Rui de), Santo Agostinho e a doutrina do mestre interior. — *Filosofia* (Lisboa) 3 (1956), 108-111.

1955. ALVAREZ (Ulpiano), Sobre epistemología agustiniana. — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 296-306.

1956. ANTONELLI (Maria Teresa), Concretismo prammatico e integralismo agostiniano della verità. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 297-305. Tolentino, 1956.

1957. BORTOLASO (Giovanni), Influssi di S. Agostino sullo spiritualismo cristiano. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 263-270. Tolentino, 1956.

Le problème de la connaissance de soi; le problème de l'existence de Dieu; le problème moral; le problème esthétique.

1958. CAPONE BRAGA (Gaetano), Il significato della teoria dell' illuminazione di S. Agostino. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 306-311. Tolentino, 1956.

1959. CASAS BLANCO (Saturnino), El conocimiento de Dios en la filosofía de San Agustín. (Temas, textos y bibliografía para un curso universitario). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 63-81.

Schème suivi d'une sélection de textes augustiniens concernant le problème de la connaissance de l'homme sur Dieu.

1960. CAYZEDO (Daniel DE), El origin de las ideas en San Agustín y Aristoteles. Bogotá, Impreso como manuscrito con fines de Investigación Academica Derechos Reservados, 1955. (211). [Polycop.].

1961. FARRÉ (Luis), Sabiduría agustiniana. — *Humanitas* (Tucumán) 2 (1955), 51-109.

1962. GONELLA (Guido), La funzione del maestro e la verità interiore nella dottrina di S. Agostino. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 383-389. Tolentino, 1956.

1963. JUNCEDA (José Antonio G.), Los aspectos metafísico y existencial de las relaciones entre fe y razón en San Agustín. — *Revista de Filosofia* 15 (1956), 315-323.

1964. KÖRNER (Franz), Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins. — *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 64 (1956), 166-217.

Connaître est une relation de sujet à objet. Cette étude s'occupe d'analyser le sujet connaissant. Successivement, l'auteur donne une analyse de l'homme en tant que sujet de la connaissance sensible et sujet de la connaissance intelligible. Après cette analyse, l'auteur détermine la place du sujet humain connaissant dans la totalité de l'être. Dès le début, Dieu devient la source intérieure, la force motrice et le but final de notre recherche de la vérité. Mais ceci n'implique pas que la subjectivité et la personnalité de l'homme soient perdues; au contraire, elles trouvent en Dieu leur perfectionnement: ***Deus in homine videt.*** **Très bon article.**

1965. KRUSE (Beda), O ensinar e aprender em o « De magistro » de Santo Agostinho. — Atualidade de Santo Agostinho, 101-144. Sorocaba-São Paulo, 1955.

1966. LORENZ (Rudolf), Die Wissenschaftslehre Augustins. II. Teil. — *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955-1956), 213-251.

Voici les subdivisions de cette importante étude: Les diverses classes de sciences; Sens du concept *scientia*; Les arts libéraux en tant que science; La science du sensible et du visible; La science comme activité; Science et existence; La science comme voie à la connaissance: l'expérience, l'autorité, la foi; Les signes comme sources de connaissance: les signes dans la nature, la parole humaine; La méthode de la science: l'ascension du visible à l'invisible; La vérité se présente de diverses façons dans l'être: comme évidence, comme autorité, comme signe. La critique de saint Augustin à l'adresse des sciences profanes et sa conception de la science chrétienne doivent être conçues comme le développement de ses vues antérieures. Ainsi, son attitude envers la science profane devient intelligible.

Voir n° 1536.

1967. MAERTENS (Guido), Le problème de la connaissance de soi dans les œuvres de saint Augustin jusqu'en 400. (Thèse de licence, Faculté de Philosophie de l'Université de Louvain, année 1956). [Dactyl.].

1968. MIRANDA BARBOSA (Arnaldo DE), Ordem do tempo e ordem da razâo no método augustiniano. — *Filosofia* (Lisboa) 1 (1954), 1-8.

Dans l'ordre du temps, c'est la foi qui précède; dans l'ordre de la raison, c'est l'intelligence.

1969. SNELS (G), De augustijnse invloed op de habituele zelfkennis bij S. Thomas. (Diss. theol., Pontificium Athenaeum « Angelicum »). Romae, 1952. [Dactyl.].

1970. XIBERTA (Bartolomé M.), El itinerario agustiniano para alcanzar el conocimiento de Dios. — *Convivium* (Barcelona) 1 (1956), 137-179.

L'itinéraire augustinien pour arriver à la connaissance de Dieu.

Voir en plus les n^{os} 1690. 1801. 1819. 1820. 1821. 1822. 1873. 1906. 1908. 1909. 1910. 1926. 1942. 1944. 1981. 2034. 2046. 2047.

Temps et Histoire

1971. CARAMELLA (Santino), Validità scientifica della concezione agostiniana del tempo. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 335-340. Tolentino, 1956.

1972. CHAIX-RUY (Jules), Saint Augustin. Temps et histoire. Paris, Etudes Augustiniennes, 1956. (XV-128).

Contenu: Du problème ontologique au problème psychologique. Le labyrinthe de la mémoire. Le temps de la chute et ses éléments positifs. Temps et éternité dans la *Cité de Dieu*. Le temps de l'histoire. Histoire, théologie de l'histoire, eschatologie. Déduction transcendantale et phénoménologie du temps.

[A. Solignac: *Archives de Philosophie* 20 (1957), 290-291. H. Duméry: *Bibliographie de la Philosophie* III, 3 (1956), n° 664].

1973. CHAIX-RUY (Jules), San Agustín : el marco histórico de la « Ciudad de Dios ». (Trad. por Fr. José Oroz). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 215-224.

L'expérience historique, tout comme l'expérience scientifique et l'expérience psychologique, recourt à des principes qui surpassent notre capacité de compréhension.

1974. CHÂTELET (F.), Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne. — *Journal de Psychologie* 53 (1956), 355-378.

Histoire des conceptions du temps historique, étudiée dans les cas exemplaires de Thucydide, saint Augustin et du XIX^e^ siècle.

1975. CHIOCCHETTA (Pietro), Teologia della storia. Saggi di sintesi patristiche. (Profili e Sintesi 3). Roma, Studium, 1953. (191).

1976. CUESTA (Salvador), Las fuerzas motrices de la historia : ¿ generaciones o estirpes ? (A la luz de la doctrina agustiniana). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 331-361.

L'auteur parle d'abord de la philosophie de l'histoire, de la métaphysique et de la technique. Puis, il traite de la philosophie de l'histoire et de la théorie des générations. La théorie allemande des générations, en tant que système pour expliquer l'histoire, doit être remplacée par la méthode des descendances déjà utilisée par saint Augustin.

1977. FREY (Caspar Toni), Grundlagen der Ontologie Nicolai Hartmanns, eine kritische Untersuchung. Tübingen, M. Niemeyer, 1955. (69).

Le passage de l'ontologie au domaine transcendantal, malencontreusement manqué chez Hartmann, l'auteur croit pouvoir le découvrir dans l'analyse du temps chez saint Augustin, *Confessions* livre XI.

1978. GUITTON (Jean), Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. 2^e^ Ed. Avec une préface nouvelle. Paris, Aubier-Editions Montaigne, 1955. (XXII*, IX-XXIV, 397).

En dehors d'une nouvelle introduction de 22 pages, il s'agit d'une réimpression inchangée de la première édition en 1933.

1979. HAES (P. DE), Tijd als « distentio animi ». Nota's bij een tekst van S. Augustinus. — *Collectanea Mechliniensia* 41 (1956), 615-621.

Article sur les trois dimensions, « extases » du temps (*Conf.* XI).

1980. LETURIA (Pedro DE), Las coordenadas de la Historia Universal en la Historiología de San Agustín. — Semanas Misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 51-67. Burgos, 1955.

Processus historique et science historique; la structure chronologique de l'histoire universelle; les coordinations métahistoriques de l'histoire universelle. Cf. nº 1205.

1981. MEYERSON (I.), Le temps, la mémoire, l'histoire. — *Journal de Psychologie* 53 (1956), 333-354.

Histoire des fonctions temporelles dont l'historiographie s'est servie aux diverses époques. Règles de la pensée historique. Interprétations divergentes des Grecs, de saint Augustin, de Hume, de Herder, de Ranke. La crise de l'historisme.

1982. PADOVANI (Umberto A.), Storicismo teologico-agostiniano e storicismo filosofico-hegeliano. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 100-112. Tolentino, 1956. [Discussione : Carlini, Morandini, Valori, Bozzetti, Roberto di S. Teresa del Bambin Gesù, Antonelli, risposta del prof. Padovani, 113-118].

L'historicisme chrétien, l'historicisme immanentiste, l'historicisme intégral. La conception hégélienne de l'histoire dépend d'une métaphysique monistico-immanentiste, tandis que l'idée augustinienne de l'histoire suit une métaphysique transcendantale théiste.

Idem sous le nº 1158 et sous le nº suivant.

1983. PADOVANI (Umberto A.), Storicismo teologico agostiniano e storicismo filosofico hegeliano. La dottrina storica de la « Città di Dio ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 179-190. (Resumen en español, 191).

1984. SCHEVILL (Ferdinand), Six historians. Chicago, University of Chicago Press, 1956. (XV-201).

Thucydide, saint Augustin, Machiavel, Voltaire, Ranke, Henry Adams.

1985. SCHMIDT (R.), Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte. — *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955-1956), 288-317.

On trouve la division de l'histoire mondiale en « périodes ou époques » chez Origène, saint Augustin et Isidore de Séville. Origène et Augustin s'inspirent tantôt des « généalogies » selon saint Matthieu, tantôt des paraboles concernant les ouvriers embauchés à différentes heures ou des serviteurs attendant le retour de leur maître à une des « vigiles ». Au cours du moyen âge, toutes ces indications ont été réunies en divers systèmes de comput.

1986. STRAUB (Johannes), Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches. — Unser Geschichtsbild, Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung, 41-71. München, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1954. (187).

L'auteur traite des invasions barbares au V^e^ siècle. Chez saint Ambroise, Ammien Marcellin et Prudence, l'on constate une réaction en faveur de la « Romanité ». Les réactions de saint Jérôme et de saint Augustin (pp. 55-68) sont tout autres. Certes, Augustin reconnaît les bienfaits de l'Empire romain, mais il insiste beaucoup sur leur valeur secondaire et périssable. La seule valeur absolue est le Règne de Dieu et le progrès de l'Eglise, même chez les barbares.

1987. STRAUB (Johannes), Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches. — *Historia* 1 (1950), 52-81.

Voir aussi les n^os^ 2069. 2078. 2080. 2081.

Cité terrestre

1988. ACKER (Leonardo VAN), Influência e metamorfoses da « Cidade de Deus » de Aurélio Agostinho. — *Revista Brasileira de Filosofia* 4 (1954), 501-519.

A propos de l'article du p. E. Hendrikx (cf. n° 409) et du livre de E. Gilson (cf. n° 402).

1989. BESSELAAR (José VAN DEN), A Cidade de Deus. — Atualidade de Santo Agostinho, 55-90. Sorocaba — Sâo Paulo, 1955.

1990. CARLYLE (Robert W.) - CARLYLE (Alexander J.), Il pensiero politico medievale. Vol. I. Trad. di Sergio Cotta, a cura di L. Firpo. Bari, Laterza, 1956. (682).

1991. DEMPF (Alois), Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. 2. Aufl. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1954. (574).

1992. FERBER (W.), Der Kirchenlehrer des Völkerfriedens. Zum Augustinus-Jubiläum 1954. — *Schweizerische Kirchenzeitung* 122 (1954), 219.

1993. GARRETT (Thomas M.), Saint Augustine and the Nature of Society. — *The New Scholasticism* 30 (1956), 16-36.

1994. GILSON (Etienne), La metamorfosis de la Ciudad de Dios. Trad. de Benjamin Agüero. Buenos Aires, Editorial Troquel, 1954. (198).

Traduction du n° 402.

1995. HENDRIKX (Ephraem), Augustinus en het Imperium Romanum. — *Annalen van het Thijmgenootschap* 44 (1956), 95-110.

1996. MAIER (Franz Georg), Augustin und das antike Rom. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39). Stuttgart-Köln, W. Kohlhammer Verlag, 1956. (221).

[R. Lorenz: *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 277-279. P. Smulders: *Bijdragen* 18 (1957), 186-188. F. Refoulé: *La Vie Spirituelle* 39 (1957), 320-321].

1997. MAIER (Franz Georg), Augustin und das antike Rom. Untersuchungen zur Auseinandersetzung Augustins mit römische Geschichte, Romgedanken und politische Religiosität. (Philos. Diss., Tübingen, 1951). (V-493). [Dactylogr.].

L'auteur est plus étendu ici que dans son livre paru en 1956. Voyez l'introduction de ce dernier.

1998. MARIANI (Ugo), L'agostinismo politico. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 370-375. Tolentino, 1956.

1999. TOSATTI (Q.), S. Agostino e lo Stato romano. — *Studi Romani* 3 (1955), 532-547.

Bref exposé de la pensée politique de saint Augustin sur l'histoire romaine et de son attitude vis-à-vis de quelques problèmes: la guerre, l'impérialisme, la répression de l'hérésie.

Voir également les n^{os} 1753. 1804. 1849. 1850. 1851. 1879. 1897. 1938. 1986. 2000. 2001. 2009. 2069. 2075.

Droit

2000. BARATA TAVARES (A.), Santo Agostinho, jurista. — *Filosofia* (Lisboa) I (1954), 18-25.

L'auteur traite des rapports de la cité terrestre et de la cité céleste, puis des lois divine, naturelle et positive.

2001. BREZZI (Paolo), I fondamenti filosofici del diritto e dello stato in S. Agostino. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 191-214. Tolentino, 1956. [Discussione : Mariani, Rossi, Lio, risposta del relatore, 215-220].

2002. BRUCK (Eberhard F.), Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. Berlin — Göttingen — Heidelberg, Springer-Verlag, 1956. (XII-286).

[B. Altaner: *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 514-516].

2003. GAUDEMET (Jean), L'apport de la patristique latine au Décret de Gratien en matière de mariage. — Studia Gratiana. Post octava Decreti saecularia auctore Consilio commemorationi

Gratianae instruendae edita curantibus I. Forchielli et A. M. Stickler. T. II, 49-81. Bononiae, Apud Institutum Iuridicum Universitatis Studiorum Bononiensis, 1954.

L'auteur souligne l'influence de saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin par l'intermédiaire des collections canoniques antérieures.

2004. LEPOINTE (G.), Sur quelques textes de saint Augustin : De civitate Dei. — *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 2 (1955), 398.

2005. LEPOINTE (G.), L'occentatio de la loi des Douze Tables d'après saint Augustin et Cicéron. — *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3e Sér., 2 (1955), 287-302.

D'après les textes du *De civitate Dei*, il apparaît que l'*occentatio* est toute différente de l'*incantatio* ou *excantatio* magique et que la loi des Douze Tables semble voir en elle une injure scénique scandalisant le public et la réprime sévèrement par la peine de mort comme contraire au bon ordre de la cité.

2006. LÓPEZ RÍOCEREZO (José María), La humanización del castigo en la penología de la « Ciudad de Dios ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 311-341.

Le développement historique du droit pénal; la doctrine de saint Augustin; nouvelles formes de la justice pénale; réapparition des castigations d'autrefois; survie des pensées augustiniennes dans le droit positif.

2007. RAUCH (W.), Gedanken des heiligen Augustinus über die Strafe. — Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie, 208-215. Herausgegeben von R. Schlund. Freiburg, Herder, 1956. (X-404).

2008. SOTO (Emmanuel), Apuntes sobre Derecho Criminal en la Doctrina de San Agustín. [Lineamenta iuris criminalis in doctrina S. Augustini. Modernis theoriis poenalibus consideratis]. (Romae, Facultas Utriusque Iuris Pontificii Athenaei Lateranensis, Sant' Apollinaris. Dissertatio, 31 jan. 1956). [Dactylogr.].

2009. TRUYOL SERRA (Antonio), Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. T. I: De los orígenes a la baja edad media. 2ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1956. (360).

V. SOURCES ET RELATIONS

2010. BARDY (Gustave), Saint Augustin et la pensée grecque. — *Irénikon* 26 (1953), 337-362.

2011. CALABI (I.), Le fonti della storia romana nel De civitate Dei di S. Agostino. — *La Parola del Passato* 43 (1955), 274-294.

S. Augustin a trouvé ses matériaux dans les auteurs scolaires et dans les recueils d'*exempla*. Ses sources sont surtout Virgile, Salluste, Cicéron, et, indirectement, Tite-Live. Il a utilisé en outre la *Chronique* d'Eusèbe dans la version de saint Jérôme.

2012. CASADO (Fidel), El repudio de la filosofía antigua en la « Ciudad de Dios ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 67-93.

Dans la philosophie antique, saint Augustin distingue entre vaine philosophie (présocratiques, épicuriens et stoïciens) et la philosophie platonicienne spiritualiste (qui se distingue par la connaissance intellectuelle et la conception de l'être transcendant). Erreurs de la philosophie platonicienne: le culte des dieux, la médiation des démons; la méconnaissance de la création *ex nihilo*, l'existence coéternelle au Créateur de la créature, l'éternel retour; l'existence du genre humain de toute éternité, le sens de l'existence du corps, la conception du bonheur suprême de l'homme.

2013. CHASTAGNOL (André), Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire. — *Revue des Etudes Anciennes* 58 (1956), 241-253.

Il s'agit du sénateur païen Rufius Antonius Agrypnius Volusianus, correspondant de saint Augustin et préfet de la ville en 417-418.

2014. CORTE (Francesco DELLA), Varrone, il terzo gran lume romano. Genova, Pubblicazioni dell' Istituto Universitario di Magistero, 1954. (406).

2015. COURCELLE (Pierre), Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens. — *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 22 (1955), 5-74.

Les Pères latins du III^e^ au XIII^e^ siècle ont utilisé Virgile. Même s'ils admettaient dans ses grandes lignes les conceptions néoplatoniciennes du poète, ils ont pris garde de ne pas accréditer dans le monde chrétien l'imagerie des mythes païens. Pour saint Augustin, voir surtout pp. 50-60.

2016. CRISTIANI (Léon), Brève histoire des hérésies. (« Je sais, Je crois » 136). Paris, A. Fayard, 1956. (126).

Des renseignements précis et brefs. Pour ce qui regarde l'antiquité: gnosticisme, montanisme, arianisme, photinianisme, pneumatomaques; donatisme, priscillianisme, pélagianisme, apollinarisme, nestorianisme, monothélisme.

2017. FINK-ERRERA (Guy), San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del « De Civitate Dei ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 455-549.

Dans cette étude fouillée, l'auteur retrace la personne d'Orose, ses relations avec Augustin, ses activités antipélagiennes, sa conception de

l'histoire, ses sources. Saint Augustin n'est pas un historien au sens moderne du mot. Sa conception de l'histoire est plutôt mystique, tandis que celle d'Orose utilise judicieusement la chronologie. Chez tous deux, l'Incarnation domine l'histoire.

2018. FRANK (Erich), Saint Augustine and Greek Thought. — Wissen, Wollen, Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie. — Knowledge, Will and Belief. Collected Essays, edited by L. Edelstein, 161-176. (Erasmus-Bibliothek). Zürich-Stuttgart, Artemis-Verlag, 1955.

Saint Augustin emploie la méthode philosophique de l'Antiquité pour expliciter la foi chrétienne.

[R. Bultmann: *Theologische Rundschau* 23 (1955), 225-226].

2019. PÉPIN (Jean), La « théologie tripartite » de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 265-294. (= Mémorial Gustave Bardy).

Les témoignages de Tertullien et d'Augustin sur la théologie tripartite, en la rapportant expressément à Varron ou à Scaevola. Il faut y ajouter les témoignages anonymes de Plutarque, Dion Chrysostome, Eusèbe de Césarée et Aétius. C'est du côté de l'ancien stoïcisme qu'il faudrait chercher l'origine de cette tripartition. Le témoignage d'Augustin est fort complet. Il marque bien la différence entre les conceptions de Scaevola et de Varron. Il indique les relations qui existent entre les sciences rationnelles des dieux: la science fabuleuse (des poètes), la science naturelle (des philosophes) et la science civile (de la cité). La préférence de Varron va à la théologie philosophique. Malgré son but polémique, Augustin apporte du soin dans la traduction des termes grecs techniques de Varron, dont on peut augurer qu'il n'a rien omis d'essentiel dans la relation de la doctrine, de laquelle il eut une connaissance directe.

2020. RAMOS MOTTA CAPITÂO (Maria Amélia), Santo Agostinho na obra de Paulo Orósio. — *Filosofia* (Lisboa) 1 (1954), 35-40.

Influence réciproque entre saint Augustin et Orose.

2021. ROBERTSON (D. S.), The Assisi Fragments of the Apologia of Apuleius. — *The Classical Quarterly* 6 (1956), 68-80.

2022. RUCH (Michel), L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution. (Introduction générale, Notes, Commentaires). (Thèse de doctorat ès-lettres, la Sorbonne, Paris, 1956). (234). [Dactyl.].

2023. VALENTE (Milton), L'éthique stoïcienne chez Cicéron. Paris, Librairie Saint-Paul — Pôrto Alegre (Brésil), Livraria Selbach, 1956. (XVI-440).

Voir en plus les n^{os} 1706. 1753. 1759. 1794. 1833. 1844. 1845. 1846. 1899. 1946. 1985. 2005. 2057.

Néoplatonisme

2024. CHÂTILLON (François), Plotiniana II : Retour en la très claire patrie. — *Revue du Moyen Age Latin* 10 (1954), 221-236.

Sur le texte de saint Augustin: *De Civitate Dei* IX, 17.

2025. COURCELLE (Pierre), Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise. — *Revue des Etudes Latines* 34 (1956), 220-239.

Les voies par lesquelles saint Ambroise a connu le platonisme sont diverses. Outre Philon et Origène, il y a Plotin et Porphyre. L'auteur montre, dans cet article, que le *De virginitate* suppose la lecture du *Phèdre* de Platon, sous forme d'un *excerptum* comprenant au moins les pp. 246-247 sur l'attelage ailé de l'âme. Enfin, un développement de l'*Hexameron* sur l'harmonie des sphères suit immédiatement le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*.

2026. CROCKER (John R.), The Freedom of Man in Plotinus. — *The Modern Schoolman* 34 (1956-1957), 23-35.

2027. FAGGIN (Giuseppe), S. Agostino e Porfirio. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 376-382. Tolentino, 1956.

2028. HADOT (Pierre), Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise. — *Revue des Etudes Latines* 34 (1956), 202-220. (A suivre).

De la comparaison littéraire entre Platon-Plotin et saint Ambroise, l'on est amené à croire soit que l'évêque de Milan avait constitué lui-même un recueil de citations, soit qu'il puisait dans un ouvrage de références tel que le *De regressu animae* de Porphyre.

2029. JAGU (A.), La conception platonicienne de la liberté. — Mélanges de Philosophie grecque offerts à Mgr Diès, 129-139. Paris, J. Vrin, 1956.

2030. KOCH (Josef), Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter. — *Kant-Studien* 48 (1956-1957), 117-133. (= Heinz Heimsoeth zum siebzigsten Geburtstage).

Sur la métaphysique néoplatonicienne de l'Un.

2031. MOREAU (Joseph), El Agustinismo de Malebranche. (Trad. por Fr. José Oroz). — *Augustinus* (Madrid) I (1956), 495-516.

La recherche de la vérité constitue un idéal transcendant; il existe une vérité qui surpasse toute formule. Tel est le profond et éternel sentiment du platonicien. Le mérite de l'augustinisme, c'est d'avoir transmis — avec la notion du maître intérieur — cette idée. Malebranche l'a repensée. Elle n'a pas perdu de son intérêt, bien qu'il faille faire des concessions à ceux qui critiquent le réalisme de l'intelligible et l'existence de vérités éternelles. L'intériorité et la transcendance du vrai peuvent aller de pair avec les vicissitudes de la recherche de la vérité, l'évolution des vérités et le déroulement historique de la pensée.

2032. MOREAU (Joseph), L'Un et les Etres selon Plotin. — *Giornale di Metafisica* 11 (1956), 204-224.

2033. MOREAU (Joseph), Plotin et l'intériorité spirituelle. (A propos des thèses de M. Jean Trouillard). — *Les Etudes Philosophiques* 11 (1956), 473-478.

Cf. les nos 1587-1588.

2034. PÉPIN (Jean), Univers dionysien et univers augustinien. — Aspects de la dialectique. (Recherches de Philosophie II), 179-224. Paris, Desclée De Brouwer, 1956.

C'est dans leur commun recours à la cosmologie néoplatonicienne qu'il faut trouver l'explication de la parenté entre la vision du monde du pseudo-Denys l'Aréopagite et celle d'Augustin. L'auteur traite ensuite, avec la probité scientifique qu'on lui connaît, des points suivants: existence et caractères de l'ordre, structure de l'ordre (degré de mutabilité, esse-vivere-intelligere), l'utilisation divine de l'ordre, les impératifs de l'ordre, ordre et dialectique (le mouvement ascendant de l'âme vers Dieu), ordre et connaissance de Dieu, divers itinéraires dialectiques (les trois niveaux de connaissance, la dialectique de la beauté), rôle de l'Eglise dans la dialectique. Pour chacun de ces thèmes, l'auteur confronte la pensée néoplatonicïenne avec celle d'Augustin et celle du pseudo-Denys.

2035. ROQUE (Maria Luiza), « De doctrina christiana » de Santo Agostinho e a filosofia de Platâo. — Atualidade de Santo Agostinho, 91-99. Sorocaba-São Paulo, 1955.

2036. ROZSÁLY (Francis L.), Hellenistic Elements in the Dialogues of Saint Augustine. — *The Classical Bulletin* 32 (1956), 29-31.

2037. SCIACCA (Michele Federico), Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne. (Chaire Cardinal Mercier, 1954). Louvain, Publications Universitaires de Louvain E. Nauwelaerts - Paris, Editions Béatrice-Nauwelaerts, 1956. (69).

Division du livre: La rencontre avec les « platoniciens ». Le néoplatonisme comme critique du scepticisme des Académiciens. La doctrine de la sensation et du composé humain et la critique du platonisme. La dialectique de la nature humaine. Possibilité d'une philosophie chrétienne.

[V. Capánaga: *Augustinus* 2 (1957), 605-606. H. S.: *Bijdragen* 18 (1957), 210. E. Bertóla: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 49 (1957), 280. F. Refoulé: *La Vie Spirituelle* 39 (1957), 321].

2038. SOLIGNAC (Aimé), Nouveaux parallèles entre Saint Ambroise et Plotin: Le De Jacob et vita beata et le Περὶ εὐδαιμονίας (Ennéade I, IV). — *Archives de Philosophie* 19 (1956), 148-156.

2039. TROUILLARD (Jean), La médiation du verbe selon Plotin. —

Revue Philosophique de la France et de l'Etranger 81 (1956), 65-73.

Le *logos* plotinien est une fonction; chaque ordre est *logos*, c'est-à-dire l'expression de son générateur. Donc, le *logos* n'est pas une personne. Il n'est pas égal à son principe. Il ne s'incarne ni ne rachète les hommes. Ainsi, le verbe de Plotin est bien loin de coïncider avec le Verbe chrétien. Quoique l'auteur ne traite pas explicitement de saint Augustin, il remarque à bon droit que l'interprétation de celui-ci est assurément énigmatique.

Voir aussi les nos 1867. 1978.

Manichéisme

2040. MENASCE (Pierre Jean DE), Augustin Manichéen. — Freundesgabe für Ernst Robert Curtius zum 14. April 1956, 79-93. Herausg. von M. Rychner. Bern, Francke, 1956. (234).

Donatisme

Voir les nos 1725. 1814. 1833. 1847. 1849. 1850. 1851.

Pélagianisme

2041. FERGUSON (John), Pelagius. A Historical and Theological Study. Cambridge, W. Heffer & Sons, 1956. (IX-206).

2042. MONTCHEUIL (Yves DE), La polémique de saint Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum. — *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 193-218.

2043. PLINVAL (Georges DE), La resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateísmo. (Trad. de Victorino Capánaga). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 581-600.

Voir de même les nos 1826. 1829. 1832. 1853. 2057.

VI. INFLUENCE ET SURVIE

2044. ALBERTO DE LA V. C., Presencia de San Agustín en Santa Teresa y San Juan de la Cruz. — *Revista de Espiritualidad* 14 (1955), 170-184.

Voir le no 1208.

2045. ANDRADE (António Alberto DE), Reflexos de Santo Agostinho na filosofia portuguesa. — *Filosofia* (Lisboa) 1 (1954), 26-34.

2046. BEUMER (Johannes), Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik. — *Franziskanische Studien* 37 (1954), 129-160.

Henri de Gand distingue entre la lumière naturelle de la raison et celle de la foi surnaturelle laquelle permet dès ici-bas d'arriver à une véritable intelligence des mystères révélés. Il fonde sa conclusion avant tout sur une longue série de textes de saint Augustin. L'influence de Henri de Gand est sensible dans l'école augustinienne, surtout chez Hugolin d'Orvieto.

2047. BLANCHARD (Pierre), L'Attention à Dieu selon Malebranche: méthode et doctrine. Paris, Desclée De Brouwer, 1956. (262).

Entre Malebranche et saint Augustin, il existe une grande parenté spirituelle en ce qui concerne les thèmes de la Vérité, le Maître intérieur et la rentrée en soi-même.

2048. CAPÁNAGA (Victorino), En el Centenario de la muerte de S. Ignacio de Loyola. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 295-311.

San Agustín y San Ignacio, pp. 300-309.

2049. CATURELLI (Alberto), Donoso Cortés y San Agustín. — *Humanitas* (Tucumán) 2 (1955), 161-182.

2050. DENIS (Paul), Présence de saint Augustin dans la pensée moderne. — *Filosofia* (Lisboa) 1 (1954), 9-17.

2051. FERREIRA (Tito Livio), De Santo Agostinho ao Padre Manoel da Nóbrega. — *Revista da Universidade Catolica de Sao Paolo* 7 (1955), 58-62.

Affinité de pensée entre eux deux.

2052. GILL (Robert T.), The Influence of St. Augustine on the Conversion of Cardinal Newman. I: The Anglican Revival. II: The Catholic Revival. III: John Henry Newman. — *The Tagastan* (Publication of the Students of Augustinian College, Washington 17, D. C.) 18 (1955), 35-55. 19 (1956), 40-61.

2053. GUITTON (Jean), Saint Augustin et notre temps. — *La Table Ronde* 82 (1954), 88-93.

2054. GUTIÉRREZ (David), Al margen de libros y artículos acerca de Lutero. — *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 609-637.

2055. HARING (Nicholas M.), The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras. — *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 22 (1955), 137-216.

2056. HOVINGH (Pieter Frans), Claudius Marius Victorius: Alethia. La prière et les vers 1-170 du Livre I, avec introduction, traduction et commentaire. (Diss. Leiden). Groningen-Djakarta, J. B. Wolters, 1955. (131).

Avec assez de vraisemblance, l'auteur établit que le vrai nom de l'écrivain de l'*Alethia* est bien Victorius. Il date l'ouvrage de 420-440. Il démontre que C. M. Victorius n'est pas pélagien mais chrétien et qu'il doit beaucoup aux sermons sur l'*Hexameron* d'Ambroise et à divers textes d'Augustin.

[Jean-G. Préaux: *L'Antiquité Classique* 25 (1956), 477-478].

2057. JULIEN-EYMARD D'ANGERS [= C. CHESNEAU], Réfutation et utilisation augustiniennes de Sénèque et du Stoïcisme dans L'homme criminel (1644) et L'homme chrétien (1648) de l'oratorien J.-F. Senault. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 471-503. (= Mémorial Gustave Bardy).

J.-F. Senault se place à un point de vue strictement augustinien, car, dans la réfutation, il attaque le stoïcisme comme source du pélagianisme. Cependant, pour démontrer la misère humaine issue du péché originel ainsi que la possibilité pour l'homme d'être libre tout en étant mû par la grâce efficace, il se sert des textes de Sénèque.

2058. JULIEN-EYMARD D'ANGERS [= C. CHESNEAU], L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1954. (243).

Influence de saint Augustin sur les apologistes au XVII^e siècle, parmi lesquels on distingue les humanistes (qui veulent conduire à la foi par la raison et le sentiment), les thomistes (qui insistent sur la raison) et les augustiniens (qui admettent une intuition naturelle et infuse de la divinité et mettent l'acte de foi à la base de la conversion).

[L. Cognet: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), 1020-1022].

2059. KRISTELLER (Paul Oskar), Studies in Renaissance Thought and Letters. (Storia e letteratura, 54). Roma, Ed. Storia e letteratura, 1956. (XVI-680).

Vingt-cinq études de cet auteur parues pour la plupart entre 1936 et 1948. Plusieurs concernent la survivance de saint Augustin.

2060. LEFF (Gordon), Thomas Bradwardine's De Causa Dei. — *The Journal of Ecclesiastical History* 7 (1956), 21-29.

Thomas Bradwardine a écrit un traité *De causa Dei contra Pelagianos et de Virtute causarum*. Il emprunte ses vues sur Dieu et l'homme surtout à saint Paul et à saint Augustin.

2061. MCGARRY (Daniel D.), The Metalogicon of John of Salisbury. A XII^th century defense of the verbal and logical Arts of the Trivium. Berkeley and Los Angeles, University of California Press - London, Cambridge University Press, 1955. (XXVII-305).

Les sources auxquelles Jean de Salisbury a puisé, sont: Abélard, Aristote, saint Augustin, Boèce, Cicéron, etc.

2062. MICHAUD-QUANTIN (Pierre), Les « Platonici » dans la psychologie de S. Albert le Grand. — *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 23 (1956), 194-207.

Saint Albert vise des contemporains qui se réclament du Pseudo-Grégoire de Nysse, de Boèce et surtout de saint Augustin.

2063. MODA (Luciana), Influssi dell'esegesi agostiniana dei salmi sui Moralia di S. Gregorio Magno. (Diss. Fac. des lettres et de philosophie. Torino, Università degli Studi, 1955-1956). [Dactylogr.].

2064. MONTI (Mario), Influssi di S. Agostino nell'opera oratoria di S. Cesario di Arles. (Diss. Fac. des lettres et de philosophie. Torino, Università degli Studi, 1955-1956). [Dactylogr.].

2065. MOSCHETTI (Andrea Mario), S. Agostino e il Bergsonismo. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 271-277. Tolentino, 1956.

2066. MUÑOZ-ALONSO (Adolfo), San Agustín en el pensamiento de Menéndez Pelayo. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 487-494.

2067. MUÑOZ-ALONSO (Adolfo), San Agustín en la obra de Ortega y Gasset. — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 53-61.

2068. NAUTA (D.), Augustine and the Reformation. — *Free University Quarterly* (Amsterdam) 3 (1955), 237-247.

Cf. nº 1154.

2069. PASSERI PIGNONI (Vera), San Agustín y Dante. San Agustín en la obra de Dante y en la de Petrarca. (Trad. por Fr. Luis Garayoa). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 517-537.

Influences augustiniennes dans l'œuvre de Dante. L'histoire dans saint Augustin et Dante. La conception de l'Etat chez saint Augustin et Dante.

2070. PHILIPPE (M.-D.), Saint Thomas et le mystère de la T. S. Trinité. — *Lumière et Vie* 30 (1956), 73-98.

La « théorie psychologique » des processions divines selon saint Augustin a été reprise scientifiquement par saint Thomas.

2071. PINA (Antonio Ambrosio DE), O Neoagostinismo en Portugal. — *Estudos* (Coimbra) 33 (1955), 30-37.

2072. PIZZARDO (Giuseppe), Attualità di S. Agostino. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 3-8. Tolentino, 1956.

2073. RUBIO ALVAREZ (Fernando), La « Ciudad de Dios » en la literatura castellana de la edad media. — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 551-576.

2074. SCHMAUS (Michael), Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur Karolingischen Zeit. — Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam, 44-56. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956. (203).

2075. SEVILLA ANDRÉS (Diego), El impacto de San Agustín en Donoso. Las « Dos Ciudades » y las « Dos Civilizaciones ». — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 621-645.

2076. SIMONE (Ludovico DE), S. Agostino e l'agostinismo medievale. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 171-184. Tolentino, 1956. [Discussione: Miano, Lazzarini, Stefanini, Cayré, risposta del relatore, 185-190].

2077. SIMSON (Otto VON), The Gothic Cathedral. The origins of Gothic architecture and the Medieval concept of order. With an appendix on the proportions of the south tower of Chartres Cathedral by Ernst Levy. London, Routledge and Kegan Paul, 1956. (XXIII-307, 44 pl., 10 fig., 1 carte).

L'auteur analyse l'influence des principes métaphysiques et musicaux de saint Augustin, tels qu'il les présente dans son *De musica* et son *De ordine*, sur les constructeurs médiévaux. Pour eux, la cathédrale est l'image ici-bas de la cité de Dieu.

2078. SPÖRL (Johannes), Die « Civitas Dei » im Geschichtsdenken Otto's von Freising. — *La Ciudad de Dios* 167 (1956), 577-596. (Resumen en español, 596-597).

2079. TALBOT (C. H.), Florilegium morale Oxoniense. Ms. Bodl. 633. Secunda Pars: Flores auctorum. (Analecta Mediaevalia Namurcensia. Fasc. 6). Louvain, E. Nauwelaerts - Lille, Giard, 1956. (208).

Cf. nº 1598.

2080. THONNARD (François-Joseph), L'augustinisme de Louis Lavelle. — S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 278-286. Tolentino, 1956.

L'expérience fondamentale, méthodes, théorie du temps.

2081. THONNARD (François-Joseph), San Agustín y Luis Lavelle. La actualidad de la filosofía de San Agustín. (Traduc. por F. J. Oroz). — *Augustinus* (Madrid) 1 (1956), 23-32.

2082. VANIER (Paul), Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle. (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales 13). Montréal-Paris, Vrin, 1953. (156).

2083. WARFIELD (Benjamin Breckinridge), Calvin and Augustine. Ed. by Samuel G. Craig, with a foreword by J. Marcellus Kik. Philadelphia-Nutley, Presbyterian and Reformed Publishing Cº, 1956. (XII-507).

Voir en plus les nºs 1738. 1750. 1752. 1772. 1787. 1799. 1816. 1822.

1826. 1854. 1864. 1888. 1889. 1890. 1894. 1901. 1911. 1914. 1917. 1918. 1919. 1923. 1925. 1926. 1927. 1933. 1935. 1937. 1945. 1951. 1952. 1953. 1957. 1969. 1977. 1982. 1983. 2003. 2031.

VII. AFRIQUE DU NORD.

2084. ALBERTINI (Eugène), L'Afrique romaine. Texte mis à jour en 1949 par Louis Leschi, réédité sur les instructions de M. Jacques Soustelle, Gouverneur Général de l'Algérie, par la Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts (Service des Antiquités). Alger, Imprimerie Officielle du Gouvernement Général de l'Algérie, 1955. (128 - fig. et pl.).

Réimpression du n° 119. Seule l'illustration a subi quelques modifications.

[S. J. De Laet: *L'Antiquité Classique* 25 (1956), 574-576].

2085. BALOUT (Lionel) - LEGLAY (Marcel), L'archéologie algérienne en 1953. — *Revue Africaine* 98 (1954), 210-223.

2086. BALOUT (Lionel) - LEGLAY (Marcel), L'archéologie algérienne en 1954. — *Revue Africaine* 99 (1955), 209-233.

[S. J. De Laet: *L'Antiquité Classique* 25 (1956), 574-576].

2087. BALOUT (Lionel), Préhistoire de l'Afrique du Nord. Essai de Chronologie. (Publié sur les instructions de M. Jacques Soustelle, Gouverneur Général de l'Algérie, par la Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts. Service des Antiquités et des Monuments historiques). Alger, Imprimerie Officielle du Gouvernement Général de l'Algérie - Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955. (543, avec nombreuses planches et figures).

2088. BERTHIER (André) - CHARLIER (René), Le sanctuaire punique d'El-Hofra, à Constantine. (Gouvernement général de l'Algérie. Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts. Service des Antiquités. Missions archéologiques). Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955. (2 vol., Texte: IV-251 p. et Planches: 8 p., 44 pl. et 1 plan h. t., 1 plan dépl.).

Concerne la découverte d'une quantité considérable de stèles votives avec inscriptions puniques dégagées des substructures d'un sanctuaire dédié à la grande divinité punique Baal Hammon. Cette étude est d'intérêt pour la symbolique de l'art chrétien: e. a. pour le palmier et la palme (emblème d'une divinité; devenu par la suite le prix de la victoire remportée grâce à sa protection), ainsi que pour le cheval céleste (symbole ancien des héros équestres de l'époque gréco-romaine).

D'importance aussi pour la philologie sémitique et gréco-latine et pour l'histoire des civilisations.

[S. J. De Laet: *L'Antiquité Classique* 25 (1956), 277-278].

2089. CAMPS-FABRER (Henriette), L'olivier et l'huile dans l'Afrique romaine. (Gouvernement général de l'Algérie. Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts. Service des Antiquités. Missions archéologiques). Alger, Imprimerie Officielle du Gouvernement Général de l'Algérie, 1953. (95, 19 planches, 2 cartes).

2090. CILLERUELO (Lope), El misterio de la conversión del Africa al Catolicismo. — Semanas misionológicas... Contribución española a una Misionología agustiniana, 68-74. Burgos, 1955.

Voir n° 1205.

2091. COURTOIS (Christian), Rapports entre Wisigoths et Vandales. — I Goti in Occidente. Problemi. (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. T. III), 499-507. Spoleto, Presso la sede del Centro, 1956.

2092. HEURGON (J.), L'œuvre archéologique française en Algérie. — *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4e sér., n° 4 (1956), 3-26.

2093. LASSUS (Jean), L'archéologie algérienne en 1955. — *Libyca* (Série Archéologie et Epigraphie) 4 (1956), 161-189.

Pour Hippone, voir pp. 182-185.

2094. LEGLAY (Marcel), Bibliographie. — *Libyca* (Série Archéologie et Epigraphie) 3 (1955), 383-398.

2095. MAREC (Erwan), avec la préface de GRENIER (Albert), Archéologie. — Deuxième note sur l'ethnographie, la préhistoire, l'archéologie, l'art musulman, les beaux-arts en Algérie. (Gouvernement Général de l'Algérie. Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts. Service des Antiquités, 1954). Alger, Imprimerie Officielle du Gouvernement Général de l'Algérie, 1956. (118 - 37 figg.).

[S. J. De Laet: *L'Antiquité Classique* 25 (1956), 574-576].

2096. PERLER (Othmar), La « Memoria des Vingt Martyrs » d'Hippone-la-Royale. — *Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), 435-446. (= Mémorial Gustave Bardy).

Analysant les *Sermons* 148, 260, 257 et 258, l'auteur décrit deux réunions, la première dans la *Memoria des Vingt Martyrs*, la seconde dans la *Basilique Majeure* ou *Léontinienne*. Ces réunions avaient lieu le dimanche dans l'Octave de Pâques. Il existe un parallèle pour le jour de la Pentecôte, et aussi pour la liturgie de Jérusalem. L'auteur traite ensuite de la signification de *Memoria*. Dans notre cas, *Memoria* doit avoir le sens de « lieu de passion ». Les arguments donnés par C. Lam-

bot pour localiser la *Memoria des Vingt Martyrs* tout à proximité de la *Basilique Majeure* ou *Léontinienne* ne sont pas parfaitement valables.

2097. PFLAUM (H.-G.), Nordafrika und die Römer. — *Annales universitatis Saraviensis* (Philos.-Lettres) 5 (1956), 37-49.

Aperçu général, mais bon, du développement de l'Afrique du Nord dans ses rapports avec l'Empire romain.

2098. SCHMIDT (L.), Histoire des Vandales. (Traduction de H. E. del Médico. Préface de R. Guilland). (Bibliothèque historique). Paris, Payot, 1953. (XV-248).

Voir aussi les n^{os} 1677. 1766. 1789. 1806. 1996. 1997.

VIII. COMPTES RENDUS D'OUVRAGES PARUS AVANT 1956

ARMAS (Gregorio), La moral de San Agustín. 1955. [A. Janssen: *Ephemerides Thologicae Lovanienses* 32 (1956), 587. Z. Franz: *Antonianum* 31 (1956), 453. L. Fendt: *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 41-42. H. Somers: *Bijdragen* 18 (1957), 188]. Voir n° 1443.

ARQUILLÈRE (Henri-Xavier), L'augustinisme politique. 1955. [R. Mols: *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), 1095-1096. L. Cognet: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), 1105-1106]. Voir n° 1546.

AUGUSTINIANA. Sexto decimo exacto saeculo a die natali S. Aurelii Augustini. Fasc. 3-4, 1954. [J. Oroz: *Augustinus* 1 (1956), 464-465].

AUGUSTINIANA. Napoli. 1955. [Pepe: *Giornale Italiano di Filologia* 8 (1955), 377. V. Capánaga: *Augustinus* 2 (1957), 112-113]. Voir n° 1202.

AUGUSTINUS MAGISTER I-II. Paris, 1954. [L. Robert: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 52 (1957), 102-106. J.-R. Palanque: *Revue Thomiste* 55 (1955), 703-707]. Voir n° 704.

IDEM III. Paris, 1955. [H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 43 (1955), 429-439. A. Grillmeier: *Scholastik* 32 (1957), 599-601]. Voir n° 1203.

BATTENHOUSE (Roy Wesley), A Companion to the Study of St. Augustine. 1955. [E. Evans: *The Church Quarterly Review* 156 (1955), 317-319. Th. E. Clarke: *Theological Studies* 16 (1955), 454-455. W. J. Oates: *Theology Today* 12 (1955), 408-410. G. Istace: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 761-762]. Voir n° 1204.

BAVEL (Tarsicius J. VAN), Recherches sur la Christologie de saint Augustin. 1954. [J. H. S. Burleigh: *The Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955), 225-226. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 43 (1955), 442-445. E. Hendrikx: *Studia Catholica* 31 (1956), 316-318]. Voir n° 914.

BERNHART (Joseph), Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. 1955. [P. Smulders: *Bijdragen* 18 (1957), 86]. Voir n° 1300.

BEZIC (José), San Aurelio Agustín: La inmortalidad del alma. 1953. [Liébaert: *Mélanges de Science Religieuse* 11 (1954), 247]. Voir n° 525.

BLAISE (Albert), Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. 1954. [M.-M. de Durand: *Revue Thomiste* 56 (1956), 380-382]. Voir n° 769.

BOLGIANI (Franco), Intorno al più antico codice delle « Confessioni » di S. Agostino. 1954. [B. Capelle: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954), 334. L. Herrmann: *Latomus* 14 (1955), 580. J. Oroz: *Augustinus* 2 (1957), 604-605]. Voir n° 805.

BURNABY (John), Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine. London, Hodder & Stoughton, 1947². [R. Lorenz: *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), 516-517].

CAPÁNAGA (Vittorino), Sant'Agostino. 1955. [I. Licalsi: *Sophia* 25 (1957), 115-116]. Voir n° 1213.

CAYRÉ (Fulbert), Dieu présent dans la vie de l'esprit. 1951. [A. Etcheverry: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 56 (1955), 250-251. J. De Jaeger: *Collationes Brugenses et Gandavenses* 2 (1956), 557-558]. Voir n° 219.

CAYRÉ (Fulbert), La contemplation augustinienne. 1954. [E. Boularand: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 56 (1955), 183-184. H. de Gensac: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 31 (1955), 426-428. E. Hendrikx: *Studia Catholica* 32 (1957), 157-158]. Voir les n^{os} 1790 et 868.

CORPUS CHRISTIANORUM. Turnholti. [L. Bieler: *Scriptorium* 10 (1956), 322-323]. Voir les n^{os} 831 et 1322.

COURCELLE (Pierre), Recherches sur les Confessions de saint Augustin. 1950. Voir les n^{os} 1666 et 29.

COURTOIS (Christian), Les Vandales et l'Afrique. 1955. [R. Etienne: *Revue des Etudes Anciennes* 58 (1956), 172-174]. Voir n° 1629.

DIESNER (Hans-Joachim), Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins. 1954. [L. Vischer: *Theologische Zeitschrift* 11 (1955), 138-140. H.-I. Marrou: *Gnomon* 28 (1956), 393-395]. Voir n° 1075.

DUFF (James), Saint Augustine's Autobiography. Dublin, Brown and Nolan, 1946. [J. Oroz: *Augustinus* 2 (1957), 421].

EUCARISTÍA (Ignacio María DE LA) (= BARRACHINA, Ignacio María de la Eucaristía), Hombre, Mundo, Redención. 1954. [Joaquín de la Sda. Familia: *Revista de Espiritualidad* 14 (1955), 305-306. V. Capánaga: *Augustinus* 2 (1957), 260]. Voir n° 917.

EVANS (Ernest), Saint Augustine's Enchiridion. 1953. [Manson: *The Classical Review* 5 (1955), 109]. Voir n° 555.

FELICI (Leandro), Preludi in Sant'Agostino della teoria rosminiana del sentimento. 1951. [M.-T. Rodríguez: *Augustinus* 2 (1957), 414]. Voir n° 290.

FOURURE (G.), Malheur et Châtiment. 1955. [F. Vandenbroucke: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 22 (1955), 354-355]. Voir n° 1454.

FREND (William H. C.), The Donatist Church. 1952. [H. Chadwick: *The Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), 103-105. B. v. d. B.: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 41 (1956), 175-176. B. de Gaiffier: *Analecta Bollandiana* 75 (1957), 236-238. V. Monachino: *Gregorianum* 38 (1957), 145-146]. Voir n° 474.

GILSON (Etienne), Les métamorphoses de la Cité de Dieu. 1952. [G. Ranquet: *Revue Thomiste* 55 (1955), 440-444]. Voir les n^{os} 1988 et 402.

GIORGIANNI (Virgilio), Il concetto del Diritto e dello Stato in S. Agostino. 1951. [M. Villey: *Revue de Droit Canonique* 5 (1955), 208-210]. Voir n° 232.

GREEN (Wilhelmus M. A.), Aurelii Augustini: Contra Academicos; De beata vita; necnon De ordine libri. 1955. [J. Oroz: *Augustinus* 2 (1957), 417-418]. Voir n° 1290.

GUITTON (Jean), Actualité de saint Augustin. 1955. [P. Smulders: *Bijdragen* 17 (1956), 209]. Voir n° 1604.

HOHENSEE (H.), The augustinian Concept of Authority. 1954. [P. Fransen: *Bijdragen* 17 (1956), 208-209]. Voir n° 772.

HONAN (Ugo), Agostino, Tommaso, Rosmini, 1955. [M.-T. Rodríguez: *Augustinus* 2 (1957), 415-416]. Voir n° 1607.

HUBER (Gerhard), Das Sein und das Absolute. 1955. [H. Dörrie: *Gnomon* 28 (1956), 419-426. J. Moreau: *Revue des Etudes Anciennes* 58 (1956), 416-418]. Voir n° 1493.

JOLIVET (Régis) - LABRIOLLE (Pierre DE) - THONNARD (François-Joseph), Saint Augustin: Dialogues Philosophiques. 1955. [J. Pépin: *Les Etudes Classiques* 23 (1955), 455. H.-I. Marrou: *Revue des Etudes Latines* 33 (1955), 456. T. van Bavel: *Augustiniana* 6 (1956), 961]. Voir n° 1292.

KAMLAH (Wilhelm), Christentum und Geschichtlichkeit. 1951. [M. R. P. McGuire: *The Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955), 531-534]. Voir n° 236.

KARRER (Otto), *Augustinus. Das religiöse Leben*. 1954. [J.-M. del Estal: *La Ciudad de Dios* 73 (1957), 502-503]. Voir n° 855.

KNAUER (Georg Nicolaus), Psalmenzitate in Augustins Konfessionen. 1955. [S. Deléani: *Revue des Etudes Anciennes* 58 (1956), 423-426. P. Smulders: *Bijdragen* 17 (1956), 441-442. J. Ziegler: *Münchener Theologische Zeitschrift* 7 (1956), 214. H. Lansberg: *Theologische Revue* 53 (1957), 16-17. P. V.: *Revue Bénédictine* 67 (1957), 103-104. B. Fischer: *Deutsche Literaturzeitung* 78 (1957), 99-101]. Voir n° 1278.

KOPP (Sebastian) - ZUMKELLER (Adolar), Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Semipelagianer. 1955. [Röttges: *Scholastik* 32 (1957), 290-291. J. H. Waszink: *Vigiliae Christianae* 11 (1957), 52-53]. Voir n° 1332.

LAMBOT (Cyrillus), S. Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti. 1950. [J. Oroz: *Augustinus* 2 (1957), 417-418]. Voir n° 46.

LAWLER (Thomas Comerford), St. Augustine: Sermons for Christmas and Epiphany. 1952. [E. Boularand: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 56 (1955), 54-56]. Voir n° 368.

LÖHRER (Magnus P.), Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. 1955. [J.-R. Laurin: *Revue de l'Université d'Ottawa* 26 (1956), 188*-189*. F. Refoulé: *La Vie Spirituelle* 38 (1956), 99-100. P. V.: *Revue Bénédictine* 67 (1957), 111. H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957), 480. L. Smits: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 52 (1957), 518-519]. Voir n° 1466.

LORIÉ (L. Th. A.), Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii. 1955. [J.-G. Préaux: *L'Antiquité Classique* 25 (1956), 543-544. B. Botte: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1957), 182. E. Hendrikx: *Museum* (Leiden) 62 (1957), 27-28]. Voir n° 1251.

MAREC (Erwan), Hippone la Royale. 1954. [S. J. De Laet: *L'Antiquité Classique* 20 (1951), 547-548. *Idem* 25 (1956), 574-576]. Voir les n^{os} 124 et 1178.

MARROU (Henri-Irénée) - LA BONNARDIÈRE (Anne-Marie), Saint Augustin et l'augustinisme. 1955. [A. Soto: *La Ciudad de Dios* 72 (1956), 333. F. Refoulé: *La Vie Spirituelle* 38 (1956), 432. L. R.: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 664. M. Du Buit: *Revue Biblique* 64 (1957), 155]. Voir n° 1352.

MASCIA (Girolamo), La teoria della relazione nel De Trinitate di S. Agostino. 1955. [W. Mosconi: *La Scuola Cattolica* 84 (1956), 310-311]. Voir n° 1399.

MEER (Frits VAN DER), Augustinus der Seelsorger. 1951. [H. Rondet: *Recherches de Science Religieuse* 43 (1955), 304-306]. Voir les n^{os} 147 et 501.

MEER (Frits VAN DER), Saint Augustin Pasteur d'âmes. 1955. [F. Refoulé: *La Vie Spirituelle* 38 (1956), 645-646. P. Doncœur: *Etudes* 289 (1956), 464-465. Ch. Martin: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 101-102. B. de Gaiffier: *Analecta Bollandiana* 75 (1957), 234-236. J.-J. Gavigan: *Augustiniana* 7 (1957), 454-456. A. Solignac: *Archives de Philosophie* 20 (1957), 142-143]. Voir n° 1384.

MELLET (M.) - CAMELOT (Thomas) - HENDRIKX (Ephraem) - AGAËSSE (Paul) - MOINGT (J.), La Trinité. I: Le mystère. II: Les images. 1955. [T. van Bavel: *Augustiniana* 7 (1957), 241. A. Grillmeier: *Scholastik* 32 (1957), 601-602. M. Schmaus: *Münchener Theologische Zeitschrift* 8 (1957), 67-68]. Voir les n^{os} 1313-1314.

MOSTRA BIBLIOGRAFICA AGOSTINIANA. 1954. [Nicolini: *Rivista Storica Italiana* 66 (1954), 546]. Voir n° 1273.

MÜLLER (Michael), Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. 1954. [R. Egenter: *Münchener Theologische Zeitschrift* 8 (1957), 72-74. A. Janssen: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 736-738]. Voir les n^{os} 1882 et 985.

MUÑOZ-ALONSO (Adolfo), El proceso intelectual de San Agustín. 1955. [O. N. Derisi: *Augustinus* 1 (1956), 116-117]. Voir n° 1541.

O'MEARA (John J.), Saint Augustine: Against the Academics. 1950. [E. Evans: *The Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955), 96]. Voir n° 20.

O'MEARA (John J.), The Young Augustine. 1954. [Th. E. Clarke: *Theological Studies* 16 (1955), 288-289. A. Solignac: *Archives de Philosophie* 20 (1957), 138-141]. Voir n° 726.

PERL (Carl Johann), Aurelius Augustinus: Alleingespräche. 1955. [H. Jans: *Bijdragen* 17 (1956), 208]. Voir n° 1293.

PERLER (Othmar), L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin. 1955. [B. de Gaiffier: *Analecta Bollandiana* 75 (1957), 236]. Voir n° 1637.

PICARD (Gilbert-Charles), Les religions de l'Afrique antique. 1954. [M. Renard: *L'Antiquité Classique* 24 (1955), 267-268]. Voir n° 1187.

PLINVAL (Georges DE), Pour connaître la pensée de saint Augustin. 1954. [G. Widmer: *Revue de Théologie et de Philosophie* 5 (1955), 225-226. J.-G. Préaux: *Latomus* 14 (1955), 575. R. Joly: *Bulletin semestriel de l'Association des Classiques de l'Université de Liége* 3 (1955), 106. Corsaro: *Orpheus* 2 (1955), 193-195. G. Istace: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957), 759-761]. Voir n° 878.

POLMAN (Andries D. R.), *Het Woord Gods bij Augustinus*. 1955. [T. van Bavel: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), 945-947. W. F. Dankbaar: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1956-1957), 62-63. G. Ogg: *Scottish Journal of Theology* 10 (1957), 207-209. E. Hendrikx: *Nederlandse Katholieke Stemmen* 53 (1957), 137. M.-R. Weijers: *Revue Biblique* 64 (1957), 155-156]. Voir les n^{os} 1793 et 1360.

PONTIFEX (Mark), St. Augustine: The Problem of Free Choice. 1955. [E. Boularand: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 57 (1956), 243-244. C. Ernst: *Black-*

friars 37 (1956), 537. (Anon.): *New Scholasticism* 30 (1956), 514. P. Smulders: *Bijdragen* 18 (1957), 186. E. Evans: *The Journal of Theological Studies* 8 (1957), 173]. Voir n° 1294.

RECHERCHES DE PHILOSOPHIE I. 1955. [L. van der Linden: *Augustiniana* 7 (1957), 453-454]. Voir les n^{os} 1490 et 1647.

RIBER (Lorenzo) - BASTARDAS (Juan), San Agustín: La Ciudad de Dios. 1953. [M. C. Díaz y Díaz: *Arbor* 30 (1955), 637-640. Tovar: *Estudios Clásicos* 3 (1955), 46]. Voir n° 1327.

RIESCO (Gabriel), El hombre en San Agustín. 1955. [E. Liébana: *La Ciudad de Dios* 73 (1957), 149-150]. Voir n° 1521.

SAINT AUGUSTIN PARMI NOUS. 1954. [E. Boularand: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 56 (1955), 184-185. H. Chirat: *Revue des Sciences Religieuses* 31 (1957), 85-86]. Voir n° 705.

SCIACCA (Michele Federico), San Agustín. 1955. [R. Marín: *Revista de Filosofía* 16 (1957), 232-233]. Voir n° 1355.

SIMON (Paul), Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil. 1954. [H. Chirat: *Revue des Sciences Religieuses* 30 (1956), 295. O. Perler: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 451-452. F. K.: *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1956), 420]. Voir n° 737.

STAKEMEIER (Eduard), Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche. 1955. [B. Luykx: *Analecta Praemonstratensia* 32 (1956), 170-171]. Voir n° 1390.

THIMME (Wilhelm), Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. 1950. [H.-I. Marrou: *L'Antiquité Classique* 24 (1955), 503-504]. Voir n° 26.

TROUILLARD (Jean), La purification plotinienne. 1955. [A. Forest: *Revue Thomiste* 56 (1956), 543-549. J. Gilbert: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), 546-548. P. Aubenque: *Revue des Etudes Anciennes* 59 (1957), 188-190]. Voir les n^{os} 2033 et 1588.

VANDENBERGHE (Bruno), Saint Augustin et le sens du péché. 1954. [P. Smulders: *Bijdragen* 17 (1956), 209. V. Capánaga: *Augustinus* 2 (1957), 606-607]. Voir n° 969.

WARMINGTON (B. H.), The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest. 1954. [A. de Veer: *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), 209-210]. Voir n° 1188.

Tarsicius VAN BAVEL, O. E. S. A.

Recensiones

Pius KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin* (Studia Friburgensia, Neue Folge, 12), Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1956, XXII-245 S.

Les conclusions de cette étude, notamment que saint Thomas d'Aquin considère les facultés de l'âme comme accidents et qu'entre l'âme et ses facultés il existe une distinction réelle, ne seront mises en cause par personne. Suivant leur ordre chronologique, l'auteur examine les œuvres de l'Aquinate qui traitent explicitement de ce thème, d'où il conclut à bon droit que chez saint Thomas on ne rencontre une évolution que dans la forme d'argumentation. Le présent ouvrage ne se borne pas à la seule étude des rapports entre l'âme en tant que principe d'être et en tant que principe d'activité chez l'Aquinate. Son plus grand mérite est de ne point négliger l'arrière-plan historique, grâce auquel nous comprenons comment saint Thomas est arrivé à la conception et à la formulation de ce problème métaphysique. Dans un aperçu historique assez long, sa conception se voit confrontée avec celle de ses devanciers qui peuvent se répartir en trois catégories. La première est d'accord avec l'Ange de l'Ecole pour considérer les facultés de l'âme, qui en sont réellement distinctes, comme des accidents. La seconde, elle, n'admet pas de distinction réelle et rejette l'opinion suivant laquelle les facultés seraient simplement des accidents. Une position intermédiaire est adoptée par Alexandre de Halès qui, tout en récusant l'identité d'essence, accepte l'unité substantielle entre l'âme et ses facultés.

Tout aperçu historique embrasse forcément un choix et tout choix implique des limitations. L'auteur lui-même s'en rend compte. Mais si son choix est des plus heureux, nous croyons devoir objecter que les textes de certains auteurs sont traités de façon beaucoup trop schématique pour en avoir une idée nette. Comme les pages consacrées à saint Augustin nous paraissent d'importance, nous voulons nous y arrêter un instant. Personnellement, nous avons été tant soit peu surpris de constater que l'enquête sur les écrits de l'Evêque d'Hippone se borne à deux chapitres du *De Trinitate* (Livre IX, 4 et Livre X, 11). Ceci vient peut-être du fait que la plupart des scolastiques se réfèrent surtout à ces chapitres pour

fonder leur opinion. Les écoles les plus divergentes y ont eu recours. Refusant la paternité de saint Augustin tant à l'une qu'à l'autre conception, l'auteur témoigne, dans sa conclusion finale, d'une profonde compréhension et d'une grande objectivité: « Wichtig dagegen ist die Feststellung, dass Augustinus selber, nach dem Zeugnis der angeführten Texte, weder für die eine noch für die andere Auffassung ernsthaft in Anspruch genommen werden kann » (pp. 28-29). D'après Künzle, la difficulté d'établir avec certitude le sens des textes augustiniens proviendrait du fait que l'Evêque d'Hippone n'aborde pas le problème sous l'angle métaphysico-psychologique sans plus, mais avant tout du point de vue théologique. Du reste, l'intention de saint Augustin est autrement orientée que celle des aristotéliciens du XIII^e^ siècle. Ce sont là des arguments qu'il ne faut pas perdre de vue. Mais lorsque nous lisons dans le *De Ordine*: « *Hunc igitur ordinem tenens anima jam philosophiae tradita, primo seipsam inspicit, et cui jam illa eruditio persuasit, aut suam aut seipsam esse rationem* », nous avons l'impression que l'argumentation de l'auteur est trop unilatérale. Ici du moins, le dilemme est posé en dehors de toute spéculation théologique. A notre avis, il n'y a pas de solution pour le simple motif qu'Augustin même n'en voyait pas. Une étude approfondie de ce problème chez Augustin vaudrait largement la peine. Malgré ces lacunes, l'œuvre de Künzle est un très utile point de départ pour toute investigation ultérieure. L'ouvrage s'accompagne d'une bonne bibliographie et d'un excellent index onomastique et analytique, ainsi que de plusieurs importants fragments de textes médiévaux inédits sur le sujet.

L. VAN DER LINDEN, O. E. S. A.

P. David GUTIÉRREZ, O. E. S. A., *De antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini bibliothecis*. Extrait des *Analecta Augustiniana*, t. XXIII, 1954, pp. 164-372. Romae, Via S. Uffizio 25, 1955. L. 1.500 ou $ 2.50.

Cette étude vaste et bien documentée constitue une contribution importante pour la connaissance des anciennes bibliothèques augustiniennes. Sans doute, l'auteur n'a nullement la prétention d'être complet, chose quasi impossible vu l'étendue du sujet et le manque de sources. Mais tout qui s'intéresse à la vie intellectuelle de l'Ordre des Augustins, pendant le Moyen Age en particulier, saura gré à l'auteur pour la bonne documentation qu'il lui livre ici. Celle-ci est empruntée en majeure partie aux nombreux *regesta* ou registres des prieurs généraux, conservés depuis 1357 aux archives générales de l'Ordre à Rome. Ces registres ne mentionnent pas moins de 150 bibliothèques de divers pays européens sur une période allant du XIV^e^ siècle au XVIII^e^ siècle. Grâce à l'édition des principaux documents relatifs à une centaine de bibliothèques, pour la plupart des temps médiévaux, l'auteur a mis au

jour une mine de renseignements précieux. Ces textes à caractère administratif sont complétés par les données d'autres sources. G., très à la hauteur des publications concernant son sujet, réédite également beaucoup de textes importants mais difficilement accessibles, e. a. le catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Padoue d'après l'édition de J. Ph. Thomasini de 1639, lequel contient 380 manuscrits. Pour la première fois, sept inventaires de bibliothèques médiévales sont publiés ici, à savoir: un de 1360 ayant trait à six couvents de la province de Sienne (Colle, Massa Maritima, Monticiano, Montalcino, Sant'Antonio del Lago et Sienne) et un autre de 1480 appartenant au couvent de S. Maria del Popolo à Rome. Remarquons toutefois que l'inventaire de la bibliothèque du *studium generale* de Paris, datant de la fin du XIII^e^ siècle (Paris, Bibl. Mazarine, ms. 627), a déjà été édité par P. MARAIS (*Bulletin de la Société historique du VI^e^ arrondissement de Paris* 3 (1900), 158-160) et par H. OMONT (*Bibliothèque de l'Ecole des chartes* 63 (1902), 596-598). Dernièrement, E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*. Paris 1956, p. 157-159 a essayé d'identifier les titres à l'aide de 113 manuscrits des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, originaires du *studium generale* de Paris et qui reposent actuellement dans diverses bibliothèques de la capitale française. Il existe toujours des catalogues conventuels inédits des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles qui ne figurent pas dans cette étude et dont voici la liste: Gand, Louvain, Malines, Tournai (Gand, Archives provinciales O. E. S. A.), Ypres (Bruges, Stadsarchief, ms. 599), Maastricht (*ib.*, Rijksarchief), Rennes (*ib.*, Bibl. Municipale, ms. 567), Marienthal (Dusseldorf, Landes- und Stadtbibl.), Vienne (*ib.*, Oesterr. Nationalbibl., mss. 9520, 11907-11911 et *ib.*, Universitätsbibl., ms. 505), Lauingen (Neubourg, Staatsarchiv), Munich (*ib.*, Staatsbibl., clm. 1376), Schönthal (Munich, Hauptstaatsarchiv, Klosterlit. Speinshart 35). Comme point de départ pour toute recherche ultérieure sur les anciennes bibliothèques augustiniennes, dont l'importance pour l'histoire de la culture ne peut être sous-estimée, le présent ouvrage du P. David Gutiérrez se révèlera assurément indispensable.

N. TEEUWEN, O. E. S. A.

D. Dr. Karl BIHLMEYER, *Kirchengeschichte*, neubesorgt von Dr. Hermann Tüchle. Dritter Teil: Die Neuzeit und die neueste Zeit. Dreizehnte und vierzehnte Auflage. Paderborn, Verlag F. Schöningh, 1956. 24 × 16,5 cm., XVI + 584 S. DM 28.—.

L'éloge de l'ouvrage de Bihlmeyer n'est plus à faire. Quiconque le connaît, sait qu'il compte parmi les meilleurs manuels d'histoire ecclésiastique de l'heure. Il se signale surtout par sa clarté systématique, la vigueur de sa synthèse, sa parfaite objectivité, sa bibliographie bien tenue à jour et enfin par ses registres excellents. Avec cette troisième et dernière partie, qui couvre la période 1517-1950,

la nouvelle édition, due aux soins du Dr. Hermann Tüchle, est achevée. Tout comme dans les deux tomes précédents, le réviseur a tenu compte des progrès de la science et de la littérature moderne. La dernière édition remontait à 1933, si bien que la compléter jusqu'en 1950 se révélait une œuvre délicate attendu les événements tragiques de la seconde guerre mondiale. Néanmoins, l'exposé de cette période est très sobre et objectif de sorte que l'ouvrage de Bihlmeyer-Tüchle s'avère un guide sûr pour notre temps.

N. TEEUWEN, O. E. S. A.

E. YPMA, O. E. S. A., *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*. Paris, Centre d'Etudes des Augustins, 1956, 24 × 16 cm., XX + 163 p.

A contribution to the Seventh Centenary celebration of the Great Union of the Austin Friars, this study of the Order's intellectual embryology is both welcome and apposite. It is perhaps best considered as an integral part of the comparatively recent study of the historical origins of the Order, and as such it should be read together with the articles published in the jubilee volume of *Augustiniana* (in which the author has edited some documents which continue the theme he begins here).

An active religious order in the 13th and 14th centuries without an intellectual programme or the means to implement it would have been pathetically inefficient, indeed contemned, in a clerical world acutely aware of the need for learning and avid for its panoply. Father Ypma's study shows how the newest of the mendicants went about remedying its deficiencies in this field. The problem was how to train a sufficient number of teachers within the Order able to staff the *studia generalia* which were to be called into being in the various provinces. A convent at Paris was vitally necessary. There was one at Montmartre, too small and too far removed from the Latin Quarter to be of any real use. Some of Father Ypma's best pages are concerned with the move to a more central location. Here he works largely from documents preserved in the National Archives in Paris, and there is much of the freshness of discovery about what he writes.

Having installed his students in their new home, he turns to the Acts of the General Chapters as the principal quarry for the rest of his narrative. He uses them with skill and vitality and he is eminently readable despite the technical nature of what he has to say. We are shown the legislation governing the sending of students to Paris, the studies followed there, and the dispersal of the new lectors to the provincial *studia*. The picture of Giles of Rome is admirably contrived from slender source material. He is found bestriding the little world of 13th century Augustinian studies like a colossus. His chair at Paris and his reputation gave his brethren

a master they could with pride call their own — no small matter in a highly partisan age. Father Ypma emphasises Gile's providential role in unifying the Order's studies and discusses fully the implications of the somewhat startling decree of 1287 which enjoined the teaching and defence of all « opiniones, positiones, sententias scriptas et scribendas » of Giles: Homogeneity was in sight.

Much of the book, drawing heavily, as it does, on the Acts of the General Chapters, is devoted to legislation on the subject of studies: who might and who might not go to Paris ; how long one might remain there ; what conditions should govern the conferring of the lectorate ; and a host of similar questions. The author concludes with an interesting chapter on books and the legislation governing their ownership and use within the Order.

Father Ypma has achieved a remarkably smooth narrative throughout his book. So many studies on subjects such as this suffer from historical pedantry, an almost morbid preoccupation with relatively unimportant detail at the expense of the complete picture, that at least one reader welcomes this book and applauds its effort to see the wood as well as the trees. One is grateful for the author's extensive quotations from the sources ; too many studies of this nature offer one only jejune references. Doubtless other Augustinian scholars working in the same field as Father Ypma will join battle with him on some of his interpretations — one does not have to be a specialist to regret the misprint Licet Ecclesia (sic) — but readers who cannot spend their days among archives or in large libraries will thank him for a study which is at once a valuable work of reference and a solid, readable narrative synthesis.

Gabriel DALY, O. S. A.

Index vol. VII, 1957

T. VAN BAVEL, O. E. S. A., L'humanité du Christ comme *lac parvulorum* et comme *via* dans la spiritualité de saint Augustin 245-281

T. VAN BAVEL, O. E. S. A., Répertoire bibliographique de saint Augustin 594-661

L. CEYSSENS, O. F. M., La publication, aux Pays-Bas, de la seconde bulle contre Jansénius (1653) 196-240, 389-426, 576-593

A. COMBES, Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium » 327-348, 493-514

A. ENNIS, O. E. S. A., Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S. A. (1507-1584) 149-195, 367-388

K. FINA, « Ovem suam requirere ». Eine Studie zur Geschichte des Ordenswechsels im 12. Jahrhundert ... 33-56

L. J. VAN DER LINDEN, O. E. S. A., *Ratio* et *intellectus* dans les premiers écrits de saint Augustin 6-32

A. DE MEIJER, O. E. S. A., John Capgrave, O. E. S. A. (1393-1464). Bibliography 118-148, 531-575

Fr. ROTH, O. E. S. A., Jacques Legrand (Jacobus Magni) † 1425 313-326

Fr. ROTH, O. E. S. A., The Epitaph of Jacques Legrand 485-492

N. TONER, O. E. S. A., The doctrine of original sin according to Augustine of Rome (Favaroni) († 1443) 100-117, 349-366, 515-530

A. ZUMKELLER, O. E. S. A., Hermann von Schildesche O. E. S. A. († 8. Juli 1357). Zur 600. Wiederkehr seines Todestages 57-99, 282-312, 457-484

Augustijnse Literatuur 427-446

Recensiones 241-244, 447-456, 662-666

Recensiones

SAINT AUGUSTIN, Œuvres. *La Trinité* (*livres I-VII*): *Le mystère* (T. van Bavel) 241
K. BIHLMEYER - H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*. Band III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit* (N. Teeuwen) 664
L. BRANDL, *Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus* (L. van der Linden) 451
D. DUBARLE e. a., *Histoire de la Philosophie et Métaphysique. Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas, Hegel* (*Recherches de Philosophie*, I) (L. van der Linden) 453
GILES OF ROME, *Theorems on existence and essence*. Translated by M. V. MURRAY, S. J. (L. van der Linden) 452
D. GUTIÉRREZ, *De antiquis Ordinis Eremitarum S. Augustini bibliothecis* (N. Teeuwen) 663
HUGH OF ST. VICTOR, *Soliloquy on the Earnest Money of the Soul*. Translated by K. HERBERT (L. van der Linden) ... 242
P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen* (L. van der Linden) 662
E. J. MCCARTHY e. a., *Universidad de Santo Tomàs de Villanueva* (J.-J. Gavigan) 242
F. VAN DER MEER, *Saint Augustin, Pasteur d'âmes* (J.-J. Gavigan) 454
G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* (T. van Bavel) 447
E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354* (G. Daly) 665

1957 g 439 ✓ 41F

12. AUG. 1961
13. SEP. 1961
14. FEB. 1962
18. JUNI 1962
13. 1. 64
9. 5. 66
3. 10. 66
21. 3. 67
29. AUG. 1969
4. DEZ. 1969
SEP. 1970
16. Juli 1971
19. 12. 75
3. MRZ. 1976
21. JUNI 1978
27. NOV. 1978
3. Nov. 1981
4. Jan. 1983

8.35