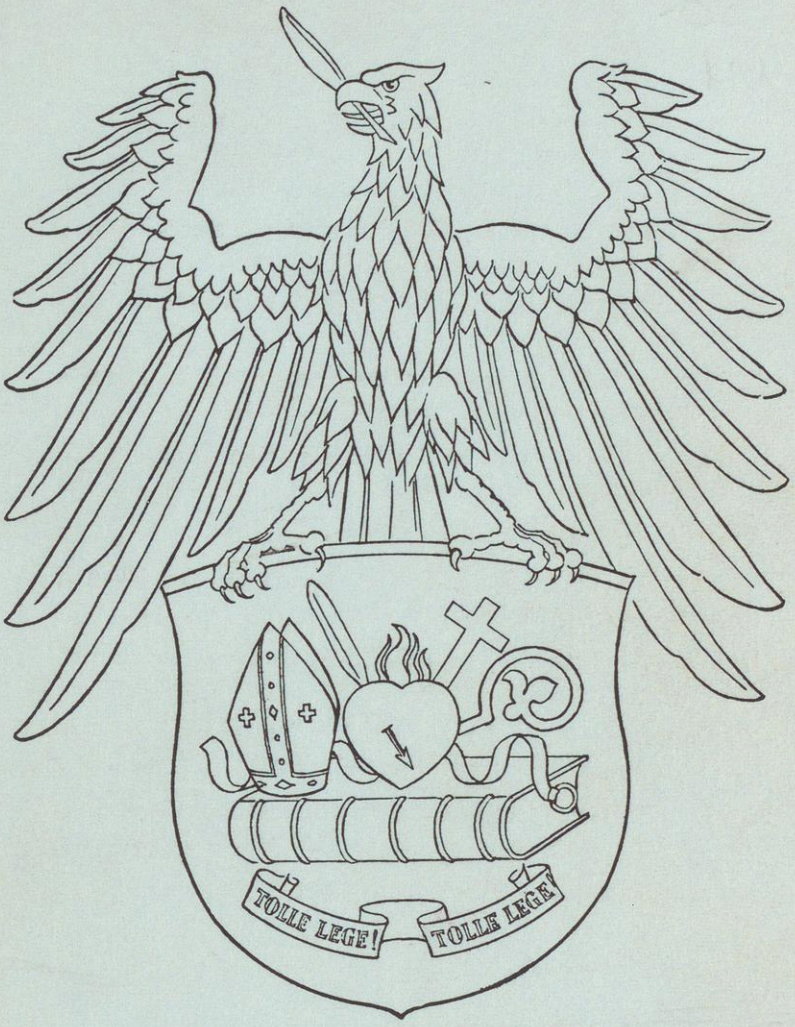
N12<520828986 021

ubTÜBINGEN

W. Stümpfle
7442 Neuffen

Tbg (So.Dech. DFG) Bkts 570- cpld. einschl. P.d.V.
530

AUGUSTINIANA



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS XXIV 1974 FASC. 1-2

U.-B. TÜB
ZA 4578
- 2. AUG. 1974

INHOUD — SOMMAIRE

L. M. J. Verheijen, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin 5-9

L. M. J. Verheijen, O.S.A., Le *De doctrina christiana* de saint Augustin 10-20

C. P. Mayer, O.S.A., Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung (Confessiones X-XIII) 21-74

L. J. van der Lof, Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire 75-84

E. Ypma, O.S.A., Les auteurs augustins français 85-95

J. J. Gavigan, O.S.A., Union of the Augustinian provinces of Austria and Styro-Carinthia 1653 96-131

E. Beltran, Jacques Legrand O.E.S.A. Sa vie et son œuvre (*à suivre*) 132-160

P. Kubalek, Gelasius Pfraum O.E.S.A. Professor der Theologischen Fakultät der Universität Wien, 1679-1682 . 161-189

Zr. M. Hereswitha, Documenten in verband met de geschiedenis der Heilig-Graforde tussen 1299 en 1762 (*slot*) . . 190-208

Boekbesprekingen — Comptes rendus 209-216

AUGUSTINIANA

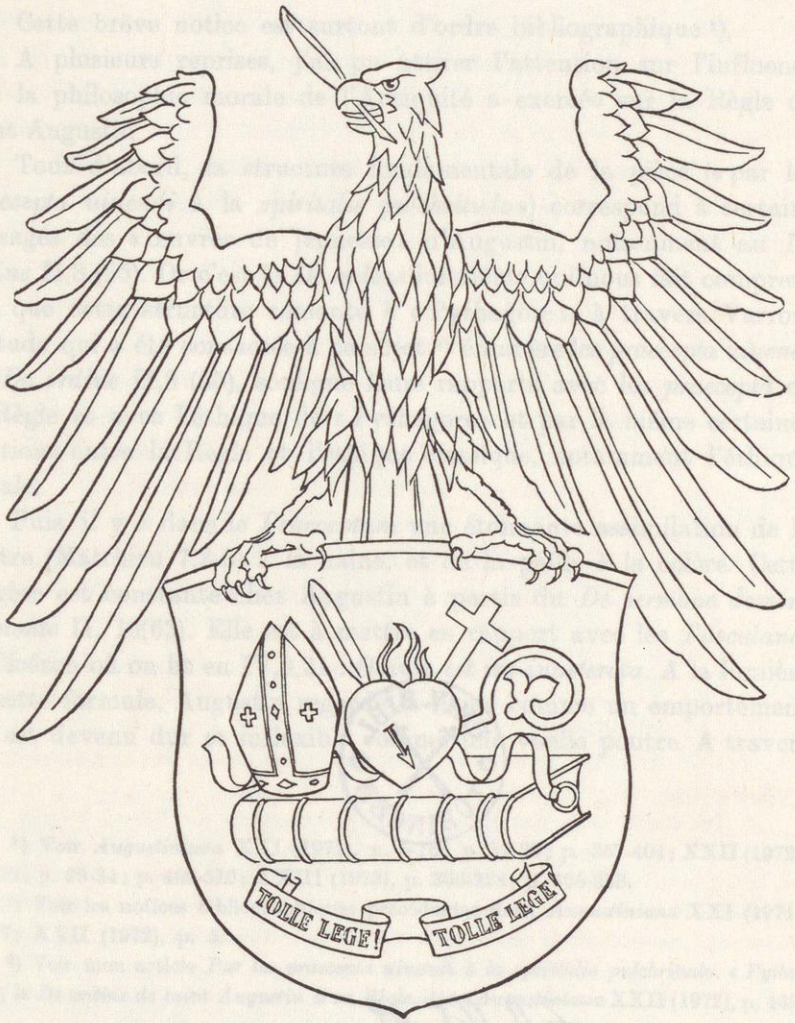
AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG XXIV ANNÉE

1974



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII


UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4578

Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin *)

IX. *Le Praeceptum et l'éthique classique.*

Cette brève notice est surtout d'ordre bibliographique [1]).

A plusieurs reprises, j'ai pu attirer l'attention sur l'influence que la philosophie morale de l'Antiquité a exercée sur la Règle de saint Augustin.

Tout d'abord, la structure fondamentale de la pièce (« par les *praecepta uiuendi* à la *spiritalis pulchritudo* ») correspond à certains passages des « œuvres de jeunesse » d'Augustin, notamment au *De ordine* II,8 (25). Or c'est le *De ordine* lui-même qui nous fait comprendre que cette structure remonte à « Pythagore », à travers Varron. L'étude qui a été consacrée à ce sujet [2]) énumère les *praecepta uiuendi* du *De ordine* II,8 (25), souligne leurs rapports avec les *praecepta* de la Règle et avec l'éthique de « Pythagore » et par là même certaines relations entre la Règle et l'éthique classique, notamment l'éthique sociale.

Puis, il y a dans le *Praeceptum* une étonnante assimilation de la poutre (Matthieu 7,3-5) à la haine, et de la paille à la colère. Cette exégèse est constante chez Augustin à partir du *De sermone domini in monte* II, 19(63). Elle est à mettre en rapport avec les *Tusculanes* de Cicéron où on lit en IV,9,21 : *Odium est ira inueterata.* A la lumière de cette formule, Augustin regarde la haine comme un emportement qui est devenu dur et inflexible comme une vieille poutre. A travers

*) Voir *Augustiniana* XXI (1971), p. 5-16; p. 17-23; p. 357-404; XXII (1972), p. 5-29; p. 29-34; p. 469-510; XXIII (1973), p. 306-328; p. 328-333.

1) Voir les notices bibliographiques précédentes dans *Augustiniana* XXI (1971), p. 5-7; XXII (1972), p. 5.

2) Voir mon article *Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. « Pythagore », le De ordine de saint Augustin et sa Règle,* dans *Augustiniana* XXII (1972), p. 469-510.

Diogène Laërce nous comprenons que Cicéron lui-même doit sa formule à Zénon de Citium [3]).

Ensuite, Augustin formule à sa façon un lieu commun de la morale antique en disant à la fin du troisième chapitre du *Praeceptum* : « Car mieux vaut peu de besoins que quantité de biens », *melius est enim minus egere quam plus habere.* Sous une autre forme, la même pensée se retrouve chez Sénèque, dans son *De constantia sapientis* 13,3. Le sage, dit Sénèque, sait que les riches ne diffèrent en rien des mendiants, qu'ils sont même plus misérables qu'eux, étant donné que les mendiants ont besoin de peu, les riches de beaucoup, *scit enim illos nihil a mendicis differre, immo miseriores esse, illi enim exiguo, hi multo egent.* Or je signale que, dans son commentaire du *De constantia sapientis*, P. Grimal [4]) a réuni un certain nombre de formules comparables. Je retiens ici un texte de Cicéron. L'un de ses *Paradoxes des Stoïciens*, le sixième, est entièrement consacré au thème : Le sage seul est riche. Il se termine ainsi : « ... les gens sans vertu et cupides, puisqu'ils n'ont que des biens incertains et instables, et qu'ils en désirent toujours plus, et que jusqu'à ce jour on n'en a jamais trouvé un seul à qui suffise ce qu'il possède, non seulement ne doivent pas être tenus pour opulents et riches, mais encore pour dépourvus de ressources et pauvres », *non modo non copiosi ac diuites, sed etiam inopes ac pauperes existimandi sunt.* Ajoutons qu'encore une autre forme du « proverbe » se trouve dans le recueil bien connu de A. Otto [5]), sous *egere : Is minimo eget mortalis, qui minimum cupit.*

Dernièrement un article trés érudit de K. Gross a été consacré aux antécédents d'une phrase de la Règle bénédictine : 64,15 *Et studeat* (*abbas*) *plus amari quam timeri* [6]). L'auteur fait remarquer que cette

[3]) Voir mon article *The Straw, the Beam, the Tusculan Disputations and the Rule of Saint Augustine. On a Surprising Augustinian Exegesis*, dans *Augustinian Studies* II (1971), p. 17-36.

[4]) Voir Sénèque, *De constantia sapientis. Commentaire par* P. Grimal, Paris, 1953, p. 40-41; 52; 58; 64-65; 82-83.

[5]) *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890, p. 123, num. 589, avec quelques textes comparables. — Quatre références ont été ajoutées à la collection de A. Otto par A. Sonny, en 1896. Le lecteur les trouvera commodément dans les compléments édités par R. Häussler, *Nachträge zu A. Otto Sprichwörter und sprichtwörtliche Redensarten der Römer*, Hildesheim, 1968, p. 102, sous *egere.*

[6]) Voir K. Gross, *Plus amari quam timeri. Eine antike politische Maxime in der Benediktinerregel*, dans *Vigiliae Christianae* XXVII (1973), p. 218-229.

phrase s'inspire de la Règle de saint Augustin. Nous lisons en effet dans le chapitre septième du *Praeceptum : Et quamuis utrumque sit necessarium, tamen (praepositus) plus a uobis amari adpetet quam timeri.* Aussi me semble-t-il que les observations intéressantes de K. Gross sur les antécédents classiques de la phrase de saint Benoît s'appliquent plutôt aux antécédents du *Praeceptum.*

K. Gross nous rappelle que l'idéal du *magis amari quam timeri* est exactement le contraire de ce que pratiquent les tyrans. L'empereur Caligula a magistralement formulé le principe de toute tyrannie : *Oderint, dum metuant.* Cicéron avait donné à son fils une tout autre leçon dans le *De officiis* II, 7, 23 : « Parmi tous les moyens, il n'en est pas de plus approprié pour défendre et maintenir sa puissance que d'être aimé, et pas de plus contre-indiqué que d'être craint », *omnium autem rerum nec aptius est quidquam ad opes tuendas quam diligi, nec alienius quam timeri.* Le lecteur intéressé trouvera un nombre impressionnant d'autres textes dans l'article de K. Gross. Je me permets d'en ajouter deux, rencontrés au hasard de mes lectures. Ils se ramènent d'ailleurs à un seul. Sénèque écrit dans sa Lettre 47,17-18 : « Que tes esclaves te respectent plus qu'ils ne te craignent... Le respect crée l'affection, et l'affection ne se combine pas avec la crainte », *colant potius te quam metuant... qui colitur et amatur : non potest amor cum timore misceri.* Ces paroles de Sénèque ont attiré l'attention de Macrobe qui les cite dans le premier livre de ses *Saturnales,* ch. 11, sous 12.

Je profite de cette occasion pour signaler encore un autre passage de la Règle de saint Augustin où des rapports avec l'éthique sociale classique me paraissent manifestes. Il se trouve dans un chapitre qui, dans son ensemble, a un caractère assez isolé dans l'œuvre de saint Augustin. Il y donne des précisions sur la vie quotidienne dans le monastère. Ce chapitre, le cinquième, est pour cette raison plus concret que les autres. Il reste qu'à un moment donné la pensée prend un envol inattendu et qu'Augustin va expliquer dans une brève formule magistrale quel est le rôle de l'amour (de Dieu et des hommes) dans l'usage nécessaire des choses passagères de cette vie. L'importance de cette formule dépasse de loin le cadre monastique qui en est ici le contexte. Augustin écrit : « On dit de la charité : « Elle ne cherche pas ses propres intérêts » (1 Co 13,5). Cela veut dire qu'elle fait passer les intérêts communs avant les intérêts personnels, et non pas les intérêts personnels avant les intérêts communs. Et pour cette raison

vous aurez la certitude d'avoir fait d'autant plus de progrès que vous aurez apporté plus de soin au bien commun qu'à vos intérêts personnels. Qu'ainsi l'usage indispensable de tous les biens passagers soit dominé par la charité qui demeure toute l'éternité » [7]).

Ce passage important du *Praeceptum* renferme une idée classique, bien que sous une forme « baptisée » : les intérêts de la société dans son ensemble passent avant les intérêts particuliers. Depuis qu'on a constaté que la structure générale de la Règle est à mettre en rapport avec un passage de l'une des « œuvres de jeunesse » d'Augustin, le *De ordine* II,8 (25), il n'est pas étonnant qu'on rencontre également déjà dans une œuvre du « jeune Augustin » un parallèle précis à propos des intérêts opposés dont je viens de parler. Il se trouve au début du premier livre du *De libero arbitrio*, en I, 6 (14), livre qui a été commencé à Rome avant le retour d'Augustin en Afrique. A l'endroit indiqué, Augustin pose à son interlocuteur Evodius la question suivante : « ...si l'ensemble des citoyens, le *populus*, se tient correctement dans de justes limites, s'il est sérieux, gardien très consciencieux du bien commun, *communis utilitatis*, si, dans cette population chacun attache moins d'importance à son intérêt particulier, *res priuata*, qu'au bien public, *res publica*, ne fera-t-on pas bien alors de produire une loi permettant à cette population de se créer des magistrats chargés d'administrer son bien, *sua res*, c'est-à-dire le bien de l'ensemble des citoyens, la *res publica* ? » [8])

Malgré la même insistance sur la préférence qu'il faut donner au bien commun, la terminologie est ici plus classique que dans la Règle. Dans la dernière, l'opposition est entre *communis* et *proprius*, dans le *De libero arbitrio* elle est entre *publicus* et *priuatus*, bien que

[7]) *Praeceptum*, lignes 155-160 : Caritas enim, de qua scriptum est quod « non quaerat quae sua sunt », sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit. Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria uestra curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis; ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superemineat, quae permanet, caritas.

[8]) Ergo, si populus sit bene moderatus et grauis communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem priuatam quam publicam pendat, nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est publica, administretur ? PL 32, c. 1229; CC 29, p. 219. — A propos de ce texte voir E. Fortin, *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*, Villanova Pa., 1972, p. 41, note 18 :« ...seems to imply that not political rule as such but coercive political rule, together with the inequalities presupposed or engendered by it, originates in sin ».

le terme de *communis* s'y trouve également. Ce changement dans la terminologie s'explique aisément. Toute la partie préceptive de la Règle (les sept premiers chapitres) est dominée par les *Actes des Apôtres* 4,32-35, texte qui est cité et paraphrasé dès le début :...*Et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia... Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat.*

La terminologie diffère de celle du *De libero arbitrio,* mais l'idée est identique dans les deux passages. Le texte du *De libero arbitrio* est le plus classique, si classique qu'il est impossible de lui assigner une source autre que l'« éthique sociale de l'Antiquité ».

(*à suivre*) L. M. J. Verheijen, O.S.A.

Le De Doctrina Christiana de saint Augustin

Un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne avec, en II, 19 (29)-42(63), une "charte fondamentale pour une culture chrétienne"

Dans le quatrième volume des *Recherches Augustiniennes*, E. Kevane nous a donné un bon aperçu [1]) des controverses qui, depuis le début de ce siècle, se déroulent autour du *De doctrina christiana*. Il s'est arrêté surtout aux opinions qui ont opposé F. X. Eggersdorfer [2]) avec son « école » à H.-I. Marrou. On sait que ce dernier a publié en 1938 une thèse sur *Saint Augustin et la fin de la culture classique*. Il y défendait une opinion révolutionnaire : le *De doctrina christiana* serait le programme d'une nouvelle culture, une « charte fondamentale pour une culture chrétienne ». Mais aux yeux de F. X. Eggersdorfer, ce livre d'Augustin serait un *de institutione clericorum*, la description d'un plan général pour la formation du clergé.

Contre Eggersdorfer on peut faire appel à saint Augustin lui-même. Il nous fait comprendre que son livre ne s'adressait pas exclusivement aux clercs, qu'il était moins un *de institutione clericorum* que, d'une façon beaucoup plus large, un *de institutione studiosorum diuinarum scripturarum* [3]). Mais de là à prétendre que le *De doctrina christiana* serait un programme de culture chrétienne, il y a de la marge. C'est pourtant ce pas qui a été franchi par H.-I. Marrou, et il a écrit que le titre *doctrina christiana* signifie « culture chrétienne ».

Les vues de H.-I. Marrou, sans être acceptées, ont contribué à élargir les idées. L'insistance sur le caractère strictement *clérical* du *De doctrina christiana* a disparu. Ce livre aurait été la réforme chrétienne du système classique de l'éducation et un programme d'en-

[1]) *Augustine's* De doctrina christiana : *A Treatise on Christian Education*, dans *Recherches Augustiniennes*, IV, 1966, p. 97-133.

[2]) *Der heilige Augustinus als Pädadoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung*, Freiburg im Breisgau, 1907.

[3]) II, 41(62) : ... diuinarum scripturarum studiosus...

seignement chrétien. L'éducation classique aurait été « baptisée » afin de servir les besoins de l'Église.

J'ai résumé, bien entendu. Le lecteur intéressé trouvera dans l'article de E. Kevane un exposé beaucoup plus long, circonstancié et nuancé.

Les points de vue se sont donc considérablement rapprochés. Mais entre un *de institutione studiosorum diuinarum scripturarum* et une « charte fondamentale pour une culture chrétienne », la distance reste importante.

Dans le même article, E. Kevane essaye d'y voir plus clair et il a proposé une méthode qui me paraît excellente, bien que formulée d'une façon trop vague. « Le point essentiel, dit-il, est de déterminer le sens précis que *doctrina* avait dans l'esprit d'Augustin quand il se servait lui-même de ce terme »[4]. À mon sens, ce principe est formulé d'une façon trop générale, comme je l'expliquerai dans un instant. Mais plus contestable encore est ce que dit l'auteur immédiatement après : « ...et ce sens doit bien être celui qu'avait le mot quand Cicéron s'en servait, faisant de lui un terme technique du système romain d'éducation ». J'estime que l'emploi de *doctrina* chez Cicéron peut nous intéresser seulement *a posteriori*. Renfermer Augustin dans la pensée de Cicéron me paraît aboutir à une *petitio principii*. La première idée de E. Kevane était la bonne : il faut essayer de déterminer le sens de *doctrina* chez Augustin lui-même. Mais pour ma part, je préciserais encore davantage. Nous devons avant tout établir le sens, ou les sens, que le terme de *doctrina* a précisément d a n s c e l i v r e. Lors d'une visite au *Thesaurus Linguae Augustinianae* à Eindhoven (Pays-Bas), M^lle^ A. M. la Bonnardière a noté les passages du *De doctrina christiana* qui renferment le terme de *doctrina*. Il y en a très exactement vingt[5]. C'est sur ces textes que la recherche suivante sera fondée.

Dans le titre du présent article, j'ai résumé la conclusion à laquelle je suis arrivé. Le *De doctrina christiana* me semble-t-il, est en effet un

[4] *O.c.*, p. 123-124 : « ... the essential point is to determine the precise meaning *doctrina* had in Augustine's mind when he himself used it. And that meaning... should be the meaning of the word as Cicero used it when he made it a technical term in the Roman educational system ».

[5] *Doctrina* : I, 2(2); 16(15); II, 16(25); IV, 7(21); 14(31); 16(33) cinq fois; 20(40); 27(59); 28(61); 30(63); 31(64). *Doctrinae* : II, 19(29); 23(36); 39(58) deux fois; 40(60). — En IV, 16(33) trois fois; 20(40) et 28(61), *doctrina* fait partie d'une citation biblique.

de institutuione studiosorum diuinarum scripturarum, un exposé sur l'« Essence du Christianisme » exprimée dans la Bible et sur ce que peut nous apporter la culture générale (concrètement : la culture classique) pour déchiffrer le Livre sacré; un exposé aussi sur la façon dont il convient d'exprimer ses connaissances bibliques, soit par écrit, soit oralement. La plupart des emplois de *doctrina* s'inscrivent dans ce cadre de la façon la plus simple qui soit. Il s'agit de « doctrine » ou d'« enseignement », ou, comme sans doute dans le titre, des deux à la fois. Il reste qu'il y a dans cet ouvrage une longue d i g r e s s i o n sur les principes généraux d'une culture classique « baptisée », pour autant qu'elle peut l'être, et dont d'ailleurs l'ensemble de l'exposé fait partie. Cette digression, qui s'annonce clairement comme telle, commence en II, 19(29) pour s'étendre jusqu'à la fin du livre II. Saint Augustin affirme lui-même qu'il entreprend la rédaction de ce passage afin de donner à son exposé herméneutique une assise plus rigoureuse et plus générale [6]). Les principes concernant l'explication de la Bible entrent donc dans le cadre de principes plus larges, présentés dans la digression. Et ces principes ne sont rien d'autre qu'une charte fondamentale d'une culture chrétienne. Ce que H.-I. Marrou a affirmé à propos du *De doctrina christiana* dans son ensemble est vrai, directement en ce qui concerne la digression, et implicitement par rapport au reste de l'ouvrage. Toutefois, le sujet direct du livre n'est pas : « pour une culture chrétienne ».

Du point de vue de la statistique, la situation est très intéressante et nous met immédiatement dans la bonne voie. J'ai déjà signalé qu'il y a dans le *De doctrina christiana* vingt emplois de *doctrina*. Quinze fois *doctrina* est employé au singulier et cinq fois au pluriel. Ces cinq emplois de *doctrinae* se trouvent t o u s, sans aucune exception, entre II, 19(29) et II, 42(63), autrement dit... dans la digression. La même digression ne présente pas un seul emploi de *doctrina* au singulier.

Mais nous pouvons aller encore plus loin. Parlant dans son *Contra Faustum* XXII, 91, des « dépouilles des Égyptiens », saint Augustin rappelle qu'il en a déjà traité dans son *De doctrina christiana*. Il fait allusion à II, 40(60-61), donc à un passage qui fait partie de la digression. Or dans le *Contra Faustum* XXII, 91, Augustin se sert de nouveau

[6]) Voici le début de II, 19(29), c'est-à-dire de la digression : « Sed ut totum istum locum (*i.e.* ‚sujet'), nam est maxime necessarius (*i.e.* ‚important'), diligentius explicemus : duo sunt genera doctrinarum quae in gentilibus etiam moribus exercentur... ».

du pluriel *doctrinae*, bien qu'il ne cite pas du tout textuellement le passage du *De doctrina christiana* auquel il fait allusion. Il dit que, par *spolia Aegyptiorum*, sont indiquées certaines *doctrinae* qu'il n'est pas sans profit d'apprendre avec application dans le cadre des traditions mêmes des païens, *quaedam doctrinae quae in ipsa consuetudine gentilium non inutili studio discantur*.

Dans le *Contra Faustum* le pluriel *doctrinae* est donc suivi d'une détermination bien instructive. Or il est extrêmement intéressant de constater que, dans la digression également, le pluriel *doctrinae* se trouve déterminé par des précisions analogues à *quae in ipsa consuetudine gentilium non inutili studio discantur*. Voici les détails : II, 19(29) *doctrinae quae in gentilibus etiam moribus exercentur*; II, 39 (58) *doctrinae quae praeter ecclesiam Christi exercentur*: II, 39(58) *doctrinae quae apud gentes inueniuntur*; II, 40(60) *doctrinae gentilium*.

L'ensemble de la digression nous fait comprendre qu'il s'agit partout d'éléments de la tradition culturelle que les générations suivantes apprennent des générations antérieures. Cela se fait, entre autres, mais non pas exclusivement, par l'intermédiaire de l'école, de l'« éducation ». Il s'agit de la culture dans son ensemble et on verra que, ni l'agriculture, ni la navigation, n'y sont oubliées. Aux chrétiens d'emporter ces *spolia* avec eux sur la route vers la Terre Promise. Toute la digression II, 19(29)-42(63) est ainsi une « charte pour une culture chrétienne », ou plutôt pour une culture traditionnelle classique *in usum christianum conuersa*, dans la mesure où cela est possible et convenable. Il y a en effet des éléments qui ne sont pas utilisables du tout — les aspects démoniaques du paganisme —, et il y a des éléments superflus, inutiles, de pur luxe. Mais dans l'ensemble la digression manifeste une attitude bien positive à l'égard de la tradition culturelle classique.

Comme on le sait, le *De doctrina christiana* se compose de deux parties : trois livres traitent *de modo inueniendi*, de la façon de découvrir ce que signifient les paroles de la Bible; un livre traite *de modo proferendi*, de la façon d'exprimer la connaissance biblique obtenue. Autrement dit, le *De doctrina christiana* est un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne.

La partie herméneutique se divise de nouveau en deux : le livre I d'une part, les livres II-III de l'autre.

Le livre premier parle des *res* qui constituent ensemble le chris-

tianisme, de son contenu. Il présente *das Wesen des Christentums*. Les livres II et III nous apprennent comment il faut déchiffrer la Bible, le livre qui, sous forme de *signes* (caractères, mots et images), renferme ce contenu, cette *res*, dont le livre premier a présenté les lignes essentielles.

L'ensemble des livres II et III se divise de nouveau en deux parties : le livre deuxième (abstraction faite de la digression !) traite, d'une façon générale, des *signes* qui, dans l'Écriture sainte, sont à « décoder » ; le livre troisième s'occupe plus particulièrement des signes dont l'interprétation est (utilement !) difficile, les *signa ambigua*.

C'est entre l'exposé général sur les *signes* dans la première moitié du livre II et l'exposé plus spécial sur les *signes ambigus* dans le livre III, que s'intercale la digression dont je voudrais parler maintenant.

Je commence par un aperçu rapide de ce que saint Augustin a dit dans le livre deuxième, avant d'ouvrir la digression.

Il a consacré tout d'abord quelques pages à des remarques très globales sur la nature du signe. En II, 3(4), Augustin en était arrivé à parler des signes par excellence que sont les *mots*. Cela l'a conduit à parler des *lettres* de l'alphabet et des différentes *langues*. Il a expliqué que la connaissance de certaines langues est indispensable pour le déchiffrement de l'Écriture. Mais — nous arrivons à II, 16(24) — une certaine érudition dans le domaine des *sciences naturelles* est également nécessaire. Sans cela, comment comprendre la Bible quand elle parle par exemple d'un serpent, ou d'un diamant, ou de l'hysope ? Ensuite saint Augustin a souligné l'utilité, pour l'exégète, de connaître la signification des *nombres*, le sens de « quarante » par exemple. Indispensables sont également quelques notions *musicales*, ou plutôt organologiques : il faut savoir distinguer entre une cithare et un *psalterium*, connaître l'emplacement respectif de leurs caisses de résonance.

Dans tous ces domaines, on *utilise* donc certains éléments de la culture classique pour mieux connaître l'Écriture sainte.

Or il semble qu'Augustin, arrivé à ces considérations, se soit rendu compte tout à coup de la virtualité de ces idées. Il a compris qu'on pourrait *utiliser* tous les éléments (utilisables) de la culture classique, et cela non pas seulement pour mieux connaître l'Écriture sainte, mais pour les mettre au service de la *vie* chrétienne en général.

Il est à remarquer que saint Augustin, parlant de l'utilité des

notions musicales, organologiques, s'est trouvé amené à citer Varron. Lors de la rédaction du livre II du *De doctrina christiana*, aurait-il lu, ou relu, tel aperçu général de la culture classique rédigé par Varron et malheureusement perdu ? Impossible de le savoir. Il reste qu'Augustin, ayant parlé de la musique, et à cette occasion de Varron, se met tout à coup à nous donner les lignes générales de la culture classique et à se demander ce qui, dans tout cela, est utilisable à des fins chrétiennes. C'est la digression qui s'ouvre.

Parmi les éléments de la tradition culturelle classique, saint Augustin distingue deux groupes.

Il traite d'abord des (I) *res quas instituerunt homines*, et ensuite, à partir de 27(41), des (II) *res quas homines non instituerunt.*

Chose bien remarquable, il s'agit donc de *res* et non pas de *signa*, et cela dans le livre II qui (avec le livre III) parle de *signa*, les *res* ayant été examinées dans le livre I... Cette anomalie manifeste bien nettement que nous nous trouvons dans une digression.

I. *Res quas instituerunt homines.*

Dans cette première partie de sa digression, Augustin nous parle de ceux des éléments de la culture classique qui ont été « montés » par les hommes eux-mêmes.

Il distingue deux groupes :

A) les *res superstitiosae* : 20(30)-24(37) ;

B) les *res non superstitiosae* : 25(38)-26(40).

Dans le *premier groupe* se trouve tout ce qui, dans la culture classique, est à proprement parler *païen* : la pratique de l'astrologie ; ce qui implique des pactes avec les démons ; les livres des haruspices et des augures ; des pratiques extravagantes, comme le fait de piétiner sur le seuil de sa porte quand on passe devant sa propre maison, de revenir au lit si, en se chaussant, on a éternué, de rentrer à la maison si l'on a trébuché en sortant...

Dans le *second groupe* se trouvent toutes les *institutiones*, tous les arrangements et systèmes, qui n'ont aucun rapport avec les démons, mais qui émanent plutôt de « contrats sociaux » entre les hommes.

De nouveau, Augustin pratique une bipartition. Les hommes ont inventé a) des choses superflues et de luxe, b) des choses avantageuses ou même nécessaires pour la vie présente. Parmi les premières, Augustin cite les gestes conventionnels des pantomines, les œuvres

d'art peintes ou sculptées... En soi, tout cela est superflu. Il reste qu'Augustin ne rejette pas ces choses en bloc. Il est possible qu'un intérêt s'y attache à cause du sujet, du but envisagé, de leur emplacement, de leur situation dans le temps, de la personnalité de celui qui a commandé l'œuvre en question... Parmi les inventions humaines il faut compter également ces milliers de fables imaginaires et d'« histoires » fausses qui charment les hommes par leurs mensonges. Augustin n'y insiste guère. Son attitude est de nouveau positive, bien entendu, quand il s'agit de la seconde catégorie, celle des choses avantageuses ou même nécessaires pour la vie terrestre. Il énumère : tout ce que les hommes ont jugé bon d'établir par rapport à leur aspect extérieur afin de distinguer les sexes et les différentes charges publiques; les catégories innombrables de signes expressifs sans lesquels la société humaine ne peut pas du tout, ou difficilement, être mise en œuvre; tout ce qui, dans les poids et mesures, dans la frappe de l'argent et la fixation de sa valeur, est propre à chaque cité et chaque peuple... Les chrétiens n'ont aucune raison pour se dérober à ce genre d'institutions. Au contraire, ils doivent y consacrer leurs pensées et les fixer dans leur mémoire dans la mesure de leurs besoins.

Pour terminer cette partie de son exposé, Augustin la résume. Il est même plus explicite à propos des « signes expressifs » dont il parlait plus haut. Il faut connaître, dit-il, les formes des lettres sans lesquelles il nous est impossible de lire. Dans la mesure de nos besoins, il faut posséder plusieurs langues. Il rappelle qu'il a parlé de cela plus haut. Cette remarque est intéressante. Tout en rédigeant une digression sur la culture classique et son utilité pour les chrétiens, Augustin n'oublie pas qu'il est en train d'écrire un manuel d'herméneutique. La digression sert précisément à donner au manuel une assise plus large et plus rigoureuse. Toujours dans le cadre des « signes expressifs », Augustin ajoute aux lettres et aux langues les signes sténographiques. Toutes ces connaissances sont utiles. Elles ne nous enlacent pas dans le paganisme, comme les *res superstitiosae*; elles ne nous affaiblissent pas par leur caractère luxueux. Il reste qu'elle ne doivent pas nous occuper outre mesure, faire obstacle aux biens supérieurs que nous devons acquérir en nous servant d'elles.

II. *Res quas non instituerunt homines.*

En II, 27(41), saint Augustin commence son exposé sur la seconde des deux grandes divisions de son *excursus*.

Il s'explique tout d'abord sur le sens du titre employé. Cette seconde catégorie comprend les choses que l'homme n'a pas « montées » lui-même de toutes pièces. Il s'agit des connaissances et des aptitudes que les hommes ont transmises après avoir observé, soit ce qui s'est passé au cours des temps, soit ce que Dieu a déposé dans la nature des choses.

De nouveau, deux groupes sont distingués :

A) les *pertinentia ad sensum corporis* : 28(42)-30(47) ;

B) les *pertinentia ad rationem animi* : 31(48)-38(57).

Le premier groupe se divise, non pas en deux, mais en trois catégories :

a) *quae narrata credimus.*

Il s'agit des faits concrets de l'histoire, narrés dans la science qui s'appelle « Histoire ».

b) *quae demonstrata sentimus.*

Augustin pense ici à ces choses innombrables qui tombent sous les sens et qu'on indique du doigt en disant : Voilà un cheval et voilà un diamant. Tout cela est systématisé dans les sciences qui s'appellent « Histoire naturelle », « Géologie », « Géographie », « Astronomie ». De nouveau, Augustin se rappelle que sa digression fait partie d'un exposé d'ordre herméneutique. La dernière de ces sciences, l'« Astronomie », nous dit-il, est d'un secours réduit et presque nul pour traiter des divines Écritures ; elle y fait plutôt obstacle par une inutile tension de l'esprit. Par la suite, on comprendra mieux cette réserve d'Augustin : de l'astronomie à l'astrologie il n'y aurait qu'un pas...

c) *quae experta coniicimus*, ou *quorum de praeteritis experimenta faciunt futura coniici.*

Ici saint Augustin pense à des métiers ou à des activités qui s'apprennent par la pratique. Voici quelques exemples : construire des maisons, façonner des meubles, fabriquer des vases... Dans tous ces cas, l'homme fournit des produits. Il y a aussi des domaines où il sert plutôt d'instrument à l'action divine : être médecin, agriculteur, navigateur. Dans d'autres domaines encore, son action est « immanente » : la danse, la course sportive, la lutte.

Pour une meilleure connaissance de la Bible, il est bon de savoir

de quoi il s'agit quand le livre sacré se sert d'images empruntées de ces aspects de la vie humaine. Augustin reste donc conscient du fait qu'il rédige un manuel d'herméneutique. Mais en même temps il se rend bien compte du caractère indépendant de sa digression. Être médecin, être navigateur, cela peut être « le travail » de quelqu'un et dans ce cas l'exercice de son métier est pour lui une obligation. Mais, observe-t-il, tel n'est pas l'objet (direct) de l'exposé.

En II, 31(48), Augustin aborde le second volet des *res quas non instituerunt homines*, les *pertinentia ad rationem animi*.

La sous-division est de nouveau bipartite :

a) la *disciplina disputationis* : 31(48)-37(55).

Augustin comprend par cela la science qui s'appelle « Dialectique ». En 36(54), il traite en passant d'une autre science, l'« Éloquence ». Il la regarde comme une partie de la « Dialectique ».

b) la *disciplina numeri* : 38(56).

C'est évidemment l'« Arithmétique ».

Augustin insiste sur le fait que ni la « Dialectique » (avec l'« Éloquence »), ni l'« Arithmétique », n'ont été inventées par les hommes. Il veut dire par cela que, par exemple, la fausseté de « sept et trois font onze » se fonde sur la nature des choses et que les lois de la logique sont tirées de la réalité objective.

L'utilité de ces disciplines pour une culture classique « baptisée » est évidente.

À partir de 38(57), la digression commence à se clore. Augustin récapitule ce qu'il a dit. Tous ces éléments de la culture classique traditionnelle doivent être estimés sur leur juste valeur. Tout ce qui est démoniaque est à rejeter; il faut se détourner des choses superflues que les hommes ont inventées. Mais, en raison des nécessités de cette vie, les jeunes gens ne doivent pas se désintéresser, pendant leur formation, des institutions humaines qui sont utiles à la vie sociale. Quant aux choses qui n'ont pas été « montées » par les hommes eux-mêmes, elles ont leur utilité : l'histoire, l'histoire naturelle avec la géographie et la géologie, les arts et métiers qui s'apprennent par la pratique, la dialectique avec l'éloquence, et l'arithmétique. Mais dans tout cela, il faut s'en tenir à la parole de Térence : *Ne quid nimis*. Cela vaut tout spécialement pour tout ce qui est limité dans l'espace et le temps.

Ensuite Augustin se rappelle de nouveau que cette digression sur

la culture fait partie d'un traité d'herméneutique. Il aimerait voir la rédaction d'un livre — il existe d'ailleurs déjà peut-être — qui réunirait toutes les données nécessaires pour comprendre l'Écriture : explication des nombres, explication des noms d'animaux, d'arbres, de pierres précieuses...

Après cela, l'horizon s'élargit encore une fois. Dans la culture classique traditionnelle, il y a des pratiques démoniaques, des fables mensongères et un lourd bagage de besognes superflues. Chaque chrétien, en sortant d'« Égypte » sous la conduite du Christ, nouveau Moïse, doit les repousser avec horreur ou les éviter. Mais dans cette culture il y a aussi des « disciplines libérales », appropriées à servir la vérité, il y a des maximes éthiques fort utiles, il y a même des doctrines vraies à propos du culte du Dieu unique. Tout cela est comme l'or et l'argent des « Égyptiens ». Les païens n'ont pas créé ces richesses, mais ils les ont extraites, pour ainsi dire, de certains métaux fournis à l'humanité par l'omniprésente providence divine. Sortant d'« Égypte », les chrétiens en font des *spolia Aegyptiorum*, les font servir à la prédication de l'Évangile. Cela vaut aussi pour une partie des choses que les hommes ont instituées eux-mêmes : celles qui servent à organiser la vie sociale. Elles sont indispensables dans la vie de ce monde, mais on doit les *conuertere in usum christianum*, leur donner une autre finalité, chrétienne. C'est ce que les grands chrétiens du passé ont toujours fait : Cyprien, Lactance, Victorinus, Optat, Hilaire, des Grecs aussi.

Enfin, dans quelques pages magnifiques sur la Pâque, l'Exode, la Croix, la Résurrection, saint Augustin fait la transition au livre troisième où il parlera des *signes ambigus* qui se rencontrent dans les Écritures.

C'est dans le contexte de cette digression que s'inscrivent les emplois de *doctrina* au pluriel, avec la détermination *quae apud gentes inueniuntur*, ou quelque chose du même genre. Il s'agit des éléments de la tradition culturelle classique que les générations suivantes apprenaient des générations antérieures. Bien que, dans le titre de l'ouvrage, *doctrina* ait le sens de, à la fois, « doctrine » et « enseignement », la présence et le rôle important de la digression ne manquent pas de donner à *doctrina* une sorte de « halo » inédit et révolutionnaire.

Personnellement, j'avais lu le *De doctrina christiana* à plusieurs reprises, mais avant d'avoir sous les yeux la liste des emplois de

doctrina, avec une suite de cinq pluriels, je ne me suis pas rendu compte qu'il y avait cet important *excursus* dont je viens de parler. D'ailleurs, personne ne l'a vu, semble-t-il. Si le *Thesaurus Linguae Augustinianae* avait existé plus tôt, la controverse relatée par E. Kevane n'aurait peut-être jamais eu lieu.

L. M. J. Verheijen, O.S.A.

Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung

Die Funktion der Verweisungen in den Confessiones X-XIII

1. *Die Confessiones, ein Buch der Verweisungen Sonderstellung des X. Buches*

Daß die Zeichen in Augustins geistiger Entwicklung von seiner Kindheit an eine beachtliche Rolle spielten, habe ich bereits im ersten Teil einer auf mehrere Bände geplanten Studie über die Zeichen bei Augustin [1]) unter dem Abschnitt, « Die Zeichen als erfahrene Wirklichkeit im Leben Augustins bis zu seiner Konversion [2])», an Hand des autobiographischen Teils der Confessiones aufgezeigt. Die damit geforderte Extrapolation der Zeichenthematik war zugegebenermaßen ein methodischer Vorgriff, der sich nur mit der Tatsache rechtfertigen ließ, daß die Bekenntnisse mit Ausnahme einiger biographischer Notizen im sonstigen Oeuvre die Hauptquelle für eine Erhellung des Werdegangs Augustins bilden. In der gleichen Untersuchung wurde ebenfalls darauf hingewiesen, daß der Bischof mit diesem Teil seiner Bekenntnisse keine Geschichte im Sinne einer wissenschaftlichen Historie schreiben wollte, sondern ein Erbauungsbuch [3]), mit dem er die Leser auf die *transzendente Bestimmung des Menschen* aufmerksam zu machen gedachte. Dankbar vermerkt er gegen Ende seines Lebens in den Retraktationes den erzielten Erfolg : « Die dreizehn Bücher meiner Bekenntnisse über Böses und Gutes im meinem Leben preisen Gott als den Gerechten und Guten, und sie entfachen

[1]) Band I : Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, Würzburg 1969; Band II : Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins — Die antimanichäische Epoche, erscheint demnächst. (Abgekürzt : Die Zeichen I und Die Zeichen II)

[2]) Die Zeichen I, S. 41-168.

[3]) E. Williger, Der Aufbau der Konfessionen, in : Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 28, 1929, S. 81-106, nennt S. 98 die Bekenntnisse ihrem ganzen Charakter nach ein Erbauungsbuch. Ähnlich äußert sich A. Pincherle, Quelques remarques sur les Confessions de saint Augustin, S.189, in : La Nouvelle Clio 7-9, 1955-1957, S. 189-206.

zu ihm hin Geist und Gemüt des Menschen (in eum excitant humanum intellectum et affectum). Was mich betrifft, so bewirkten sie dies in mir bereits, als ich sie schrieb, und sie wirken immer noch, sooft ich sie lese. Was andere darüber empfinden, das mögen sie selber sehen; ich weiß jedoch, daß sie vielen Brüdern gefielen und immer noch gefallen» [4]). Admonere oder excitare ist aber die eigentliche Funktion der signa [5]). Unter diesem Aspekt könnte man die Confessiones, nicht zuletzt wegen der in ihnen so reichlich zitierten hl. Schrift [6]) — bekanntlich betrachtete der fromme Bischof die Bibel selbst als ein sacramentum (sacrum signum) der Transzendenz — ein Buch der Verweisungen nennen.

Es dürfte kein Zufall sein, daß die Abfassung dieses beispiellosen Werkes der Weltliteratur zwischen den Jahren 397-401 [7]) in jene Epoche der geistigen Entwicklung des Kirchenvaters fiel, die man für gewöhnlich als die « antimanichäische» [8]) kennzeichnet. Nach der Ordnung der Retractationes, von der man annimmt, ihre Reihenfolge stimme mit der Inangriffnahme der darin angeführten Werke überein, rangieren die Confessiones zwischen den für unsere Thematik so bedeutsamen Schriften De doctrina christiana und Contra Faustum [9]).

[4]) retract. II, 32, CSEL 36, S. 137f, 14-4. Man beachte das excitare auch in conf. X, 3, 4, CSEL 33, S. 228, 10-13 : « nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, *excitant cor*, ne dormiat in desperatione».

[5]) mag. 11, 36, CSEL 77, S. 45, 20 : « *admonent* (scl. signa) tantum ut quaeramus res». Vgl. dazu den schon zitierten Aufsatz von J. Moran, La teoría de la admonicion en las « Confessiones» de San Agustin, in : Augustinianum 8, 1968, S. 147-154.

[6]) Zur Adaptation des Sprach- und Denkstils der Bibel in den Confessiones : M. Verheijen, Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin, Nimwegen 1949, ferner G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttinge 1955, S. 84-88, und Chr. Mohrmann, Observations sur les « Confessions» de saint Augustin, in : Recherches de Science religieuse, 33, 1959, S. 360-371.

[7]) Eine exakte Datierung der Abfassung der Confessiones ist wegen der einander widersprechenden Angaben praktisch unmöglich. Vgl. dazu im einzelnen die von A. Solignac besorgte zusammenfassende Darstellung in der Introduction aux Confessions zur Ausgabe der Bibliothèque Augustinienne vom Jahre 1962, Bd. 13, S. 45-54.

[8]) Wie weit auch die Confessiones davon geprägt sind, zeigt der Artikel von A. Vecchi, L'antimanicheismo nelle « Confessioni» di Sant' Agostino, in : Giornale di Metafisica 20, 1965, S. 91-121.

[9]) Bekanntlich beginnt das II. Buch der Retractationes mit den Werken, die Augustin bereits als Bischof verfaßt hatte. Zu den ersten zehn Büchern zählen der Reihe nach : 1. Ad Simplicianum, 2, Contra epistulam Manichei, 3. De agone, 4. De doctrina christiana, 5. Contra partem Donati (verschollen), 6. Confessionum libri XIII, 7. Contra

In der ersteren verankerte Augustin seine hermeneutischen Leitsätze in der von ihm bevorzugten Ontologie. Auf diese Weise gewann er zugleich eine philosophische Hermeneutik mit dem Imperativ: Beziehe alles Veränderliche auf das Unveränderliche! Die Abwandlung dieses Imperativs in weitere normative Sätze für die Auslegung des Stoffes der dispensatio temporalis haben wir an anderem Ort gründlich dargelegt [10]). Wie dann der Exeget Augustin diese abgeleiteten hermeneutischen Regeln handhabte, kann man vor allem an seinem größten apologetischen Werk, Contra Faustum, beobachten [11]). Mit den Confessiones schuf er sich ein Sujet, an dem er die Richtigkeit seiner universalen Signifikationshermeneutik aufs eindringlichste zu demonstrieren vermochte. Schon lange vor Heidegger — freilich in einem ganz anderen Ansatz — hatte der Bischof von Hippo die Hermeneutik als Ontologie entwickelt, indem er das Verstehen selbst als eine Grundbefindlichkeit des Daseins interpretierte. Allerdings ist seine Hermeneutik des Daseins ohne die Transzendenz nicht vorstellbar.

Wir können die uns nur am Rande interessierende Frage nach dem konkreten Anlaß der Abfassung der Confessiones, über die sich die Fachwelt noch keineswegs einig ist, ausklammern [12]). Was den Aufbau des Werkes betrifft, so dürfte man entsprechend den auffälligsten Einschnitten der Einteilung in die Bücher I-IX, Darstellung der geistigen Entwicklung bis zum Tode der Mutter, Buch X, Reflexion über den gegenwärtigen Bewußtseinszustand, und Bücher XI-XIII, Deutung des biblischen Schöpfungsberichtes, den Vorzug geben [13]). Dank der in den letzten Jahrzehnten intensivierten Unter-

Faustum Manicheum, 8. Contra Felicem Manicheum, 9. De natura boni, 10. Contra Secundinum Manicheum. Fünf davon wenden sich also expressis verbis gegen die Manichäer. De agone ist eine Art Hirtenwort, Ad Simplicianum markiert die Wende in der Gnadenauffassung Augustins und De doctrina christiana ist neben De magistro das bedeutsamste hermeneutische Werk. Es versteht sich, daß die Probleme, die Augustin in diesen Schriften beschäftigten, sich auch in den Confessiones spiegeln.

[10]) Siehe: Die Zeichen II. Kap. 7, 3.

[11]) Ebd. Kap, 8, 1-5.

[12]) Darüber informiert ausführlich und mit kritischer Würdigung der Literatur die in Anm. 7 erwähnte Einführung von A. Solignac, BA 13, S. 26-36.

[13]) Vgl. M. Verheijen, Eloquentia pedisequa, S. 46-50. Einen guten Überblick über die verschiedenen Auffassungen über den Aufbau der Confessiones geben G.N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, S. 19f und U. Duchrow, Der Aufbau von Augustins Schriften Confessiones und De trinitate. S. 338-343, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 62, 1965, S. 338-367.

suchungen über die Geschlossenheit der Gesamtplanung der Confessiones treten die mannigfachen Ideen, Motive und Schemata, die diese Schrift durchziehen und ihre Einheit garantieren, immer deutlicher in Erscheinung [14]).

Die *Mittelstellung des X. Buches* ist auffällig. Dem Inhalt nach gehört es zweifelsohne zu den biographischen Büchern I-IX, was Augustin in den Retractationes eigens vermerkt [15]). Dennoch ist die Zäsur zwischen dem IX. und X. Buch nicht zu übersehen. In den einleitenden Kapiteln des letzteren erwähnt nämlich ihr Autor, indem er über die pastorale Frucht des ersten Teils seiner Bekenntnisse reflektiert, es gebe viele, die über die Geschichte seiner Bekehrung hinaus wissen möchten, was er selber dort drinnen sei, wohin weder das Ohr, noch das Auge, noch der Geist eines Fremden dringen könne [16]). Dagegen scheint das Proömium des XI. Buches an den Erzählstoff von I-IX anzuknüpfen; denn gleich im zweiten Kapitel dieses

[14]) Nach H. Kusch, Studien über Augustinus, in: Festschrift Franz Dornseiff, Leipzig 1953, S. 124-183, wird die Einheit durch die Spannung von homo vetus - homo novus garantiert. G. N. Knauer, Peregrinatio animae, sieht das Motiv der Pilgerschaft in allen Büchern der Confessiones verwoben. U. Duchrow entdeckt in dem vorhin erwähnten Aufsatz die sieben Seligpreisungen in den Confessiones, die Augustin als ein festes Stufenschema auf dem Weg zur ewigen Seligkeit kompositorisch verarbeitete. Nach H. Kuhn, Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk, in: Stimmen des Zeit 1968, S. 223-238, durchzieht das platonisch-augustinische Aufstiegsdenken die ganze Schrift, nach L. F. Pizzolato, Le « Confessioni » di Sant' Agostino, Da biografia a « confessio », Mailand 1968, die Symbolik der sechs Schöpfungstage und nach W. Schmidt-Dengler, Die « aula memoriae » in den Konfessionen des heiligen Augustin, Revue des Etudes Augustiniennes 14, 1968, S. 69-89, werden die an sich disparaten Teile des Gesamtwerkes durch die großangelegte Antithese intus-extra und das Bild der « aula memoriae » geeint. R. D. Crouse, Recurrens in te unum: The Pattern of St. Augustine's Confessions (noch unveröffentlichtes Referat vom Patristenkongress in Oxford 1971) betrachtet den Satz aus den Enarrationes CXLV, 5, « ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora » als Leitfaden der Confessiones. Von den exteriora und inferiora handeln Buch I-IX, von den interiora Buch X und von den superiora die Bücher XI-XIII.

[15]) II, 32, 1, CSEL 36, S. 138, 3-5: « a primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis ».

[16]) 3,4, S. 228f, 20-5: « quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim? nam illum fructum vidi conmemoravi. *sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum*, et *multi hoc nosse cupiunt*, qui me noverunt, et non me noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum. volunt ergo audire confitente me, *quid ipse intus sim*, quo nec oculum nec aurem nec mentem possunt intendere; credituri tamen volunt, *numquid cogniturus*? »

Buches stellt der Bischof sich die Frage, wann er wohl imstande sein werde, auch seinen Weg zum kirchlichen Amt autobiographisch darzustellen [17]). Auf Grund dieser Bemerkung folgerte man in der Fachwelt, die von Augustin aufgeworfene Frage hätte nur dann einen Sinn, wenn sich das XI. Buch unmittelbar an das IX. anschlösse [18]). Demnach hätte Augustin das X. Buch erst später hinzugefügt. Nun ist dieser Schluß deshalb nicht stichhaltig, weil der Kirchenvater mit dem fraglichen Satz ganz schlicht auch den Wunsch geäußert haben kann, er würde angesichts der vorhandenen Lücke den autobiographischen Teil der narratio gerne noch weiterführen, hätte er nur genügend Zeit dazu. Mit anderen Worten: er bedauert es einfach, daß er bei der Aufzeichnung seiner Vita aus Zeitmangel kompositorisch so (abkürzend) verfahren mußte.

Die Sonderstellung des X. Buches gründet jedoch nicht allein im vorgegebenen kompositorischen Verfahren; sie ist, was bereits M. Wundt [19]) und noch deutlicher E. Wolf [20]) gesehen haben, mit der Sache selbst gegeben. Mit Recht verweist Wundt auf das paradigmatisch Bedeutsame des X. Buches. Gewiß bildet auch in ihm wie in

[17]) S. 281, 4-7: « quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus perduxisti praedicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo » ?

[18]) Vgl. E. Williger, Der Aufbau der Konfessionen Augustins, S. 104f. Die gleichen Unstimmigkeiten im Übergang der Bücher stellt neven J. J. O'Meara, The Young Augustine, London 1954, S. 17f, auch P. Courcelle, Recherches sur les confessions de saint Augustin, Paris 1950, S. 20f, fest, wobei er ebenfalls für eine spätere Einfügung des X. Buches plädiert. Für das damit gegebene Problem bietet er folgende Lösung: Einige Freunde Augustins hätten von ihm gerne die Geschichte seiner Bekehrung erfahren; andere, ohne ihm Zeit zur Beendigung dieser Darstellung zu lassen, hätten vor allem auf eine Mitteilung über seinen gegenwärtigen Zustand Wert gelegt; wieder andere wären allein an Fragen der Genesisauslegung interessiert gewesen. Vgl. auch vom gleichen Verfasser, Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, S. 103. Die Möglichkeit einer späteren Einfügung des X. Buches erwägt auch U. Duhrow, Der Aufbau von Augustins Schriften Confessiones und De trinitate, S.358.

[19]) Augustins Konfessionen, S. 203. in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 22, 1923, S. 161-206; mit Nachtrag 23, 1924, S. 154.

[20]) Zur Frage nach der Eigenart von Augustins Confessiones, in: Christentum und Wissenschaft 4, 1928, S. 97-120 und 159-165. « Schon rein äußerlich zeigt dieses Buch seine Sonderstellung in dem ganzen Werk durch den Umfang von 43 Kapiteln gegenüber dem Durchschnitt von 15 in den Büchern 1-9 und von 34 in 11-13. Und gerade die Vertreter der Ansicht, daß es sich bei den Confessiones um eine Autobiographie handle, hätten dieses Buch nicht beiseite lassen dürfen ». S. 106.

den vorausgehenden Büchern das Suchen der Seele nach Gott mit den eigentlichen Gegenstand der Darstellung, nur vollzieht sich dieses Suchen nicht mehr in einer zeitlichen Entwicklung, « sondern in den zeitlosen Werten, in denen sich Gott der Seele offenbart » [21]). Nicht erst in den Büchern XI-XIII, sondern bereits im autobiographischen Teil sprengen die Bekenntnisse den Rahmen des Individuellen. Spätestens aber im X. Buch sollte jeder Leser gemerkt haben, daß der Bericht exemplarische Züge trägt: Tua res agitur [22]). Weil jede Autobiographie in bezug auf ihren Verfasser, dessen Persönlichkeit sie zur Zeit ihrer Abfassung spiegelt, repräsentativ ist, deshalb kann von vornherein angenommen werden, daß die im X. Buch der Confessiones in Angriff genommene und zur Darstellung gebrachte Thematik des « quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum » [23]) sich auch in den anderen Büchern wiederfinden müsse. Wir haben somit im X. Buch der Bekenntnisse die Sachmitte des ganzen Werkes zu erblicken. Ihm wollen wir uns zunächst zuwenden, um zu sehen, welche Funktion darin den Zeichen im weitesten Sinn des Wortes zugedacht wurde [24]).

[21]) Augustins Konfessionen, S. 203.

[22]) Man beachte die Frage im Zitat Anm. 13: « numquid cogniturі? » — Das Exzentrische der autobiographischen Erzählung unterstreicht H. Kuhn, Die Bekenntnisse des hl. Augustin als literarisches Werk, S. 226f.

[23]) Siehe Anm. 16.

[24]) Bekanntlich teilte Augustin in seiner Schrift De doctrina christiana II, 1, 2, 12, CCSL 32, S. 32 die Zeichen in signa naturalia und in signa data. Zwar hat U. Duchrow in seiner Dissertation, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965, S. 151, Anm. 8 darauf aufmerksam gemacht, daß der Kirchenvater, um die Verweisung der Schöpfung auf ihren Schöpfer auszudrücken, den Begriff signum naturale kaum verwendet. Trotzdem ist die Sache, um die es hier geht, nur von der Funktion der signa her zu verstehen, wie dies gerade das X. Buch der Confessiones zeigt. Meines Erachtens dürfte der Grund für diese eigenartige terminologische Restriktion darin liegen, daß Augustin zur Beschreibung der Verweisungsfunktion der Schöpfung auf den Schöpfer von seiner Ontologie her im Begriff « species » ein viel anschaulicheres Wort zur Verfügung stand, als in dem von der Sprache zu sehr beanspruchten signum, das er zur theoretischen Durchdringung der hauptsächlich sprachlich sich darstellenden Heilsgeschichte bevorzugte. Näheres dazu in: Die Zeichen II, Kap. IV,3.

2. *Erkenntnis der Transzendenz durch philosophische Reflexion über das Dasein in der Welt des veränderlich Seienden*

Schon im ersten Satz des X. Buches der Confessiones wird das beherrschende Thema, die Gotteserkenntnis [25]), klar formuliert: « Cognoscam te, cognitor meus, 'cognoscam, sicut et cognitus sum' » [26]). Die Anlehnung dieses Satzes an 1 Kor 13,12 bringt sogleich die Unmöglichkeit einer perfekten Gotteserkenntnis in diesem Äon unmißverständlich zum Ausdruck. Eine solche ist Gegenstand der Hoffnung, und alles, so fügt Augustin hinzu, was diese Hoffnung nicht nährt, bleibt im Grunde genommen eine beklagenswerte Angelegenheit [27]). Damit ist zugleich auch die alle XIII Bücher der Confessiones durchziehende Spannung angezeigt: Das nicht zuletzt wegen seiner Unwissenheit in Sachen der Gotteserkenntnis als inquietum bezeichnete cor kommt erst im eschatologischen Jerusalem zu seiner ersehnten quies [28]). Wer Augustins Soliloquia kennt weiß, daß der Kirchen-

[25]) Die Gliederung des X. Buches der Bekenntnisse ist auf sein Thema hin durchsichtig: Nach den Einleitungskapiteln (1-5) folgt der Abschnitt über die Theorie bzw. die Technik des Aufstiegs der Seele zu Gott (6-27). Das Bruchstückhafte der im Aufstieg vermittelten Gotteserkenntnis und die Unbeständigkeit der dadurch erreichten Erkenntnishöhe erklären zum Teil die folgenden Analysen über die triplex cupiditas, die concupiscentia carnis, die concupiscentia oculorum und die ambitio saeculi, 28-39. Nach einem kritischen Rückblick (40f) wendet sich Augustin in den beiden letzten Kapiteln der Erörterung des mediator Christus zu, der über die dispensatio temporalis einen wirksameren Aufstieg ermöglicht hatte, worüber dann die Bücher XI-XIII handeln.

[26]) 1,1, S. 226,6f. — Das « cognoscam » will G. N. Knauer, Peregrinatio animae, S. 234, entgegen der herkömmlichen Übersetzungen als Conj. Präs. verstanden wissen. Jedoch die von ihm herangezogenen Parallelen XI, 13, 35 und XI, 22, 28 reichen nicht hin, das Futur in Frage zu stellen. Augustin hatte zu großen Respekt vor einem eindeutigen Schriftwort wie 1 Kor 13, 12 (Eschatologie!); außerdem wird der futurische Sinn des cognoscam durch die Nähe der « spes » gestützt. Siehe dazu weiter im Text.

[27]) Ebd. Z. 10-12: « cetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis ».

[28]) conf. I, 1,1, S. 1, 7-9: « tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ». XIII, 38, 53, S. 387, 23-26: « post illa nos requieturos in tua grandi sanctificatione speramus. tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es. et hoc intellegere quis hominum dabit homini? » Zur Spannung zwischen dem cor inquietum des Menschen und der absoluten Ruhe Gottes vgl. A. Maxsein, Philosophia cordis, Das Wesen der Personalität bei Augustin, Salzburg 1966, S. 46-52; ferner A. Pincherle, Et inquietum est cor nostrum. Appunti per una lezione agostiniana, in: Augustinus 13, 1968, S. 353-368, der diese dynamische Spannung in den Confessiones im Spiegel des Ablaufs der sechs Zeitalter und der sechs Schöpfungstage illustriert.

vater bereits in jener Frühschrift den für sein philosophisch-theologisches Denken programmatischen Satz formulierte: «Deum et animam scire cupio» [29]). Man darf daher erwarten, daß die Selbsterkenntnis als das notwendige Pendant der Gotteserkenntnis im X. Buch der Confessiones ebenfalls thematisch werden muß. Jedoch was den Augustin der Confessiones von dem der Soliloquia unterscheidet, ist jenes Mißtrauen in die Kraft der ratio, deren Begrenztheit in der Erkenntnis der Transzendenz er inzwischen noch deutlicher erfahren hatte; er suchte diesen Mangel durch die Erkenntnisvermittlung der Offenbarung zu kompensieren [30]). Im Kapitel 5, das die einleitende Reflexion über die Absicht des X. Buches zum Abschluß bringt und zum Thema überleitet, wird betreffs der Möglichkeit der Gotteserkenntnis gleich eine wichtige Vorentscheidung getroffen. Dem Schriftwort, niemand wisse, was im Menschen vorgehe, als des Menschen Geist, 1 Kor 2, 11, fügt Augustin die Bemerkung hinzu, es gebe im Menschen dennoch etwas, was selbst dessen Geist nicht wisse — gemeint sind die Grenzen seiner Versuchbarkeit —, worüber nur jener Kenntnis habe, der ihn schuf. Und dennoch hat der Mensch, der über seine eigenen Gründe und Abgründe nicht Bescheid weiß [31]), ein sicheres Wissen über Gott: er kennt dessen *Unverletzbarkeit* [32]). Fragt man freilich nach dem Grund der Versuchbarkeit des Menschen und der Unverletzbarkeit Gottes, so stößt man unumgänglich auf das bekannte ontologische *Schema mutabile -inmutabile* [33]),

[29]) I, 2, 7, PL 32, 872.

[30]) Vgl. Die Zeichen I, S. 248-253.

[31]) Conf. IX, 14, 22, S. 81, 23f: «grande profundum est ipse homo»; ebd. 4, 9, S. 70, 15: «factus eram ipse mihi magna quaestio»; X, 33, 50, S. 264, 17-19: «domine deus meus,... in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus».

[32]) Conf. X, 5, 7, S. 230f, 22-6: «Tu enim, domine, diiudicas me, quia etsi nemo 'scit hominum, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est' (1 Kor 4,3), tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, domine scis eius omnia, qui fecisti eum. ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, *tamen aliquid de te scio*, quod de me nescio. et certe 'videmus *nunc per speculum in aenigmate*', nondum 'facie ad faciem' (1 Kor 13, 12); et ideo, quamdiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et *tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam, nescio*».

[33]) Zur ontologischen Bestimmung dieses Schemas als Schlüssel des Verstehens für die Zeichenfunktion des Veränderlichen auf das Unveränderliche siehe Die Zeichen II, Kap. 4,2.

das auch für die Thematik der Confessiones den notwendigen metaphysischen Rahmen abgibt. Das gleiche Schema ist es aber auch, das die Eigenart der Gotteserkenntnis bestimmt. Es ist nämlich ebenso wichtig zu sehen, daß der Kirchenvater, so begeisternd er auch den Aufstieg beschreibt, die dadurch erziehlte Gotteserkenntnis keinen Augenblick als ein videre facie ad faciem, sondern nur als ein videre per speculum in aenigmate verstanden wissen will. Diese vorsichtige Beschränkung hat neben dem Offenbarungswort 1 Kor 13, 12 sozusagen noch ihren metaphysischen Grund : Das erwähnte Schema erlaubt es einfach nicht, daß sich das Veränderliche, der erkennende Mensch, auf der Seins- und Erkenntnisebene des unveränderlichen Gottes bewegt. Gotteserkenntnis ist im mundus hic notwendigerweise eine aenigmatische; sie bleibt eine Angelegenheit der Verweisungen.

Es wurde ebenfalls bereits im ersten Band unserer Studie über die Zeichen gezeigt, wie Plotin und in seinem Gefolge auch Augustin die wahrgenommenen Phänomene als Abbilder ihrer tranzendenten Herkunft zu einer Art signa naturalia umfunktionierten, indem sie diese keineswegs « unvoreingenommen » sondern durchaus bewußt und methodisch gezielt von der jeweils schon « erkannten » Transzendenz her in den Blick nahmen [34]). Die Technik des Aufstiegs, über deren (neu-)platonische Vorlage kein Wort mehr zu verlieren sein dürfte [35]),

[34]) Vgl. Die Zeichen I, S. 185-211.

[35]) Neben Die Zeichen I, S. 133-139, vgl. P Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin, der sich S. 165-167 und S. 222-226, ohne allerdings auf das X. Buch einzugehen, ausführlich mit den im VII. und IX. Buch der Confessiones beschriebenen Aufstiegsschemata beschäftigt. Bezüglich der Abhängigkeit stellt er fest : « Le processus général et la plupart des termes essentiels se retrouvent chez Plotin ». Eine ausführliche Darstellung der Beziehung Augustins zu den Platonikern gibt S. Connoly in seiner Artikelserie The Platonism of Augustine's 'Ascent' to God und Saint Augustine's 'Ascent' to God, in : The Irish ecclesiastical Record, 1952, S. 44-53; 1953, S. 28-36; 1954, S. 120-133 und S. 260-269. Auf den platonischen Ursprung des Aufstiegs verweist neuerdings auch H. Kuhn, Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk, S. 232. Als eines der Hauptmerkmale des Platonismus findet sich die Theorie des Aufstiegs nach Kuhn bereits in der Diotima-Rede des Symposion und im Aufstiegsgleichnis im VII. Buch des Staates. Die Theorie hat dann im Mittleren Platonismus, besonders bei Albinos ihren festen Ort. Es versteht sich. daß die Neuplatoniker sich dieser Lehre mit Vorliebe annahmen. Von Plotin berichtet der Biograph Porphyrios, jener sei dem gestaltlosen Gott viermal nahegekommen. Vgl. Plotins Schriften Vc Ed. Harder, S. 54, 14-18. — Selbstverständlich ist die Thematik des Aufstiegs kein Proprium des Platonismus. Ihrer har sich inzwischen auch

ist ohne diesen mit der Ontologie eo ipso gegebenen hermeneutischen Zirkel undenkbar. Es ist deshalb auch selbstverständlich, wenn Augustin an die Spitze seines planvoll durchkadenzierten Aufstiegs das Bekenntnis stellt: « Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te », und diese bewußte Liebe von der Offenbarung her motiviert: « percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te » [36]). Entscheidend ist somit auch hier das Sehen der signum-res-Struktur und der damit gegebenen Forderung nach einer in gewisser Hinsicht apriorischen Kenntnis der Transzendenz, sollen die Dinge der Schöpfung ihrer Verweisungsfunktion überhaupt nachkommen können. Was allerdings Augustin von den Philosophen und deren Aufstiegslehre spezifisch unterscheidet [37]), ist die Verknüpfung der Effektivität der Verweisungen mit seiner an Paulus orientierten Gnadenlehre: Obgleich Himmel und Erde zu allen sprechen, weshalb auch nach Röm 1, 20 keiner entschuldigt ist, so kommt es doch immer zuerst auf das Erbarmen Gottes an, ohne das die Sprache der Schöpfung ihr Lob nur tauben Ohren verkündet [38]).

die Religionsgeschichte und die Religionspsychologie angenommen. Vgl. W. Grundemann, Aufwärts — abwärts, Artikel in: RAC 1, col. 954-957; ferner M. Eliade, Mythen, Träume und Mysterien, Salzburg 1961. Aber auch nach Eliade werden die aus der Tiefe der Seele auftauchenden Bilder des Aufstieges erst auf der Ebene der Metaphysik, also in Verbindung mit der Transzendenz, völlig einsichig, op. cit. S. 176.

[36]) Conf. X, 6, 8, S. 231, 14f.

[37]) Siehe dazu die aufschlußreiche Auseinandersetzung G. Madecs mit dem Werk J. Pépins, Les deux approches du christianisme, Paris, 1962, in dem Artikel, Note sur la vision augustinienne du monde, in: Revue des Etudes Augustiniennes, 1963, S. 139-146, wo Madec auf die Eigenart der der Offenbarung entnommenen Ansätze des augustinischen Denkens aufmerksam macht. Freilich wird man hinzufügen müssen, daß die von Augustin geschaffene Synthese von Neuplatonismus und Offenbarungslehre keineswegs problemlos ist. Vgl. dazu meinen Aufsatz « Wer ist das eigentlich — Gott? » — Gründe und Hintergründe einer Krise, in: Theologie und Glaube 62, 1972, S. 178-197.

[38]) Conf. X, 6, 8, S. 231, 15-20: « sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, 'ut sint inexcusabiles' (Rom 1,20). altius autem tu misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris: alioquin caelum et terra surdis locuntur laudes tuas ». — Wie in der Anm. 9 dieses Kapitels notiert, verfaßte Augustin kurz vor der Inangriffnahme der Confessiones die Schrift De diversis quaestionibus ad Simplicianum, in welcher der Wandel bezüglich seiner Gnadenauffassung zum Durchbruch kam. Verständlicherweise ließ dieses neugewonnene Gnadenverständnis seine Spuren in den Confessiones zurück. So bemerkt A. Mutzenbecher in der Einleitung zum Band LXIV des CCSL, S. XIX: « Erst bei Beantwortung von Simplicians Fragen gelangte er (Au-

Mit dramatischer Sprache — wer wollte das einem Rhetor vom Format eines Augustinus verübeln? — wird *das Sprechen der Geschöpfe*, Erde, Meer, Luft, Himmel und Sterne geschildert. Zweifelsohne ist dieses « Sprechen » der Dinge eine Metapher [39]) und streng genommen sind die metaphorischen Äußerungen auch keine Wortzeichen, weshalb Augustin, wie schon bemerkt, das signum als Terminus technicus für die Verweisung der Dinge auf die Transzendenz kaum anwendet [40]). Und dennoch entspricht die Funktion der « sprechenden » Schöpfung ganz und gar einem im Dienste der Information stehenden Zeichen. Alle Elemente, die ein signum konstituieren, sind vorhanden: die res significans, die res significata, der Geber und der Empfänger eines Zeichens [41]).

gustinus) auf Grund seiner eingehenden Interpretation von Römer 9 zu der Einsicht, daß der Mensch alles, auch den Glauben, allein der Gnade Gottes zu verdanken habe. Damals hat er das Pauluswort 'Quid habes quod non accepisti' (I Cor 4,7) in seiner ganzen Tragweite erfaßt. Man kann also sagen, daß Augustin erst als Bischof die letzten Konsequenzen seiner Bekehrung innerlich vollzogen hat, dadurch daß er die vollständige Abhängigkeit des Menschen von Gott anerkannte. Diese aus dem Römerbrief gewonnene Einsicht eröffnete ihm den Sinn seines Lebens. Und so hat auch Paulus, inbesondere der Römerbrief, den Bericht seines Lebens in den Confessiones wesentlich geprägt ». Zur Bedeutung des Römerbriefes und des damit verbundenen neuen Gnadenverständnisses für die Confessiones vgl. auch P. DE LABRIOLLE, Pourquoi sant Augustin a-t-il rédigé les Confessions?, S. 43-47, in: Bulletin de l'Association Guillaume Budé 1926, S. 30-47; M. ZEPF, Augustins Confessiones, Tübingen 1926, S. 60f. B. LEGEWIE, Augustinus, Eine Psychographie, Bonn 1925, S. 83f; G. N. KNAUER, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, S. 174f, und J. RATZINGER, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio, S. 387, in: Revue des Etudes Augustiniennes 3, 1957, S. 375-392. — Bei aller Betonung der Eigenart der christlichen Gnadenlehre und deren Einflusses auf die Theorie des Aufstiegs muß dennoch darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Effektivität der Verweisungen nach den Neuplatonikern ebenfalls an eine Wirkung der Transzendenz gebunden ist.

[39]) Augustin definiert das Sprechen in dialect. 5, PL 32, 1410 als ein « articulata voce signum dare. Articulatam autem dico quod comprehendi litteris potest ».

[40]) Siehe Anm. 24 — Zur strittigen Frage über den sprachlichen Charakter des Seienden vgl. die Kritik U. DUCHROWS an V. WARNACH, Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, in: Augustinus Magister, I S. 429-450, an R. BERLINGERS Augustins dialogische Metaphysik, und an Franz KÖRNERS, Das Sein und der Mensch, Freiburg 1959. An verschiedenen Stellen seiner Studie, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, setzt DUCHROW sich mit den Genannten auseinander. Sein Resümee lautet, S. 195: Das Sprechen der Schöpfung geschieht im Bilde. « Geht man diesem Bilde aber auf den Grund, so zeigt sich, daß das Rufen nicht nur unter dem Oberbegriff des visum gefaßt ist, sondern... vornehmlich Sichtphänomene betrifft, etwa die species der Schöpfung oder die Illumination des inneren Menschen ».

[41]) Im einzelnen: Die Zeichen II, Kap. 3.

Fragt man nach dem Geber der Zeichen, so kann nach dem Gesamttenor der Kapitel 6-27 an ihrem Urheber nicht gezweifelt werden: Der Schöpfer will über sie auf sich selbst aufmerksam machen [42]). Die Rolle des Empfängers ist nicht weniger klar gekenzeichnet. Der um die res significata der Schöpfungszeichen bereits Bescheid wissende Augustin wendet sich der allzeit redenden Schöpfung zu, weil er sich über ihre Zeichenhaftigkeit eine (freilich nur bestätigende) Information über die Transzendenz verspricht. Die Dinge werden ja mit dem erforderlichen hermeneutischen Vorverständnis in den Blick genommen. Unschwer ist daher das ontologische Schema mutabile-inmutabile auf allen Stufen des Aufstiegs zu erkennen. Die hinter der brillanten Rhetorik stehende eigentliche Frage lautet immer: Seid ihr etwa unveränderlich wie Gott? Das exzitatorische Gebaren der Kreatur — in der Sprache der Bibel: « et exclamaverunt voce magna: 'ipse fecit nos [43])' » — verdeutlich nur, worauf es dem mit Hilfe des Schemas inwendig Sehenden ankommt, auf die Erkenntnis des Unveränderlichen über das Veränderliche, wozu im Unterschied zu der bloß mit den Sinnesorganen ausgestatteten Tierwelt allein der mit der iudex ratio bedachte Mensch in der Lage ist [44]).

Damit ist aber die Frage nach der Befähigung der Wahrnehmung der Zeichenhaftigkeit der Schöpfung noch nicht beantwortet. Woher kommt es, daß nicht alle mit der Urteilsfähigkeit ausgestatteten Menschen in gleichem Maße die eklatante Sprache des Geschaffenen wahrnehmen [45]) ? Die von Augustin erteilte Antwort unterscheidet

[42]) Dies wird besonders im Schlußkapitel des Abschnittes deutlich. Siehe Anm. 67.

[43]) Conf. X, 6, 9, S. 232, 20f und öfters.

[44]) Die Urteilskraft der ratio wird in der Beschreibung des Wesens des Menschen besonders hervorgehoben; loc. cit. S. 232f, 22-16: « et direxi me ad me et dixi mihi: 'tu quis es'? et respondi: 'homo'. et ecce *corpus et anima* in me mihi praesto sunt, unum *exterius* et alterum *interius... sed melius quod interius*, et quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium: 'non sumus deus' et : 'ipse fecit nos'. *homo interior cognovit haec per exterioris ministerium...* nonne omnibus, quibus *integer sensus* est, apparet *haec species?* cur non omnibus eadem loquitur? animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. *non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio.* homines autem possunt interrogare, ut 'invisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant' (Rom 1,20)».

[45]) Die gleiche Frage taucht häufig in den Predigten in bezug auf die Wunderzeichen, die Jesus vor den Juden vollbrachte, auf. Warum glaubten nicht alle, die die Zeichen und Wunder sahen?

sich dem Prinzip nach in nichts von der der Neuplatoniker : Die Liebe zum Geschaffenen vermag den Blick zur Schau der Transzendenz nicht freizugeben [46]). Das verweisende Erkennen ist eine Sache der Innerlichkeit. Die mit den Sinnen wahrgenommene « vox » kann die ratio nur zur prüfenden Schau anregen [47]). Augustin drückt den Vorgang so aus : Auf die vox accepta reagiert er jeweils mit größerer Aufmerksamkeit auf die species der Dinge : « interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum [48]) ». D.h. die jeweils schon mit einer bestimmten intentio wahrgenommenen species überprüft er im Lichte der nur inwendig schaubaren Wahrheit, das will sagen, der auf dem Schema mutabile-inmutabile aufruhenden Wahrheitsregel [49]). Dabei ergibt sich, daß die derart wahrgenommene res nichts anderes ist als eine Masse. An ihrer Teilbarkeit tritt ihr wahrer ontologischer Charakter unmißverständlich hervor : sie ist eine res mutabilis [50]). Das Urteil der ratio iudex ist eindeutig : « veritas dicit mihi : 'non est deus tuus caelum et terra neque omne corpus' [51]) ». Und schon entdeckt die ratio in der anima die nächst höhere Stufe des Seienden, der sie sich ob der größeren Vollkommenheit zuwendet. Ihre intentio richtet sich nach einer raschen Überprüfung der Seelenkräfte [52]) auf

[46]) Ohne Katharsis, d.h. ohne eine rigorose Orientierung des Denkens und des Handelns an der Welt des Geistes gibt es keinen Aufstieg zur Transzendenz. Reiche Belege im Band VI, Indices zu Plotins Schriften, Ed. HARDER, S. 158 Nr. 113f und S. 164, Nr. 125.

[47]) Conf. X. 6, 10, S. 233, 16-23 : *...sed amore subduntur eis (scl. visibilibus) et subditi iudicare non possunt.* nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus nec vocem suam mutant, id est speciem suam, si alius tantum videat, alius autem videns interroget, ut aliter illi appareat, aliter huic, sed eodum modo *utrique apparens illi muta est, huic loquitur : imo vero omnibus loquitur, sed illi intellegunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt* ».

[48]) Loc. cit. 9, S. 232, 21f.

[49]) Doctr. christ. I, 8, 8, 21-24, CCSL 32, S. 11 : « Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident nec uspiam nisi supra suam naturam vident, quandoquidem se mutabiles vident ». Dazu : Die Zeichen II Kap. IV.2.

[50]) Conf. X, 6, 10, S. 234, 1 : « vident : moles est, minor in parte quam in toto ».

[51]) Ebd. S. 233, 23f.

[52]) Loc. cit. 7, 11, S. 234, 6-17 : « per ipsam animam meam ascendam ad illum (scl. deum) transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. non ea vi reperio deum meum : ... est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit dominus... transibo et istam vim meam, nam hanc habet equus et mulus : sentiunt etiam ipsi per corpus ».

die memoria, als das im Sinne der Zeichenhaftigkeit des Seienden « Auffällige », und der Prozeß des Verweisens beginnt von neuem.

Nun ist darauf zu achten, daß die memoria [53]), obgleich Augustin sie in imposanten Bildern schildert, die alle eine räumliche Vorstellung suggerieren [54]), ontologisch nicht mehr in den Bereich des foris gehört. Infolgedessen darf auch das Gedächtnis mit seinem Inhalt, den imagines rerum corporalium, den rationes und den affectiones animi [55]) nur im übertragenen Sinn wie ein Zeichen behandelt werden. Ihm fehlt eine essentielle Eigenschaft der signa, die sinnenhafte Erscheinung. Signum ist ja per definitionem « quod seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit [56]) ». Es kann aber andererseits nicht übersehen werden, daß Augustin bei der Schilderung seines Aufstiegs den Gefilden und den weiten Hallen des Gedächtnisses deshalb eine so breite Aufmerksamkeit widmet, weil er sich in der umfassenden Betrachtung der memoria, bzw. der Welt seiner Innerlichkeit eine Intensivierung der Verweisung auf die Transzendenz Gottes erhofft. Die Frage lautet daher: Unter welchem Aspekt gelingt es ihm, die

[53]) Eine gute Zusammenfassung der memoria-Lehre Augustins findet sich im Kommentar zu den Confessiones der BA 14, S. 557-567, von A. Solignac. Dort auch Angabe der wichtigsten Literatur. Die Verbindung dieser Lehre mit dem Zeichenbegriff untersucht K. Kuypers, Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins, S. 32-46, wovon wir bereits in Die Zeichen I, S. 245f, eine zusammenfassende Darstellung gaben. Zu dem dort signalisierten Beitrag K. Winklers, La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ, in: Augustinus Magister 1, S. 511-519, Über Abhängigkeit und Eigenart der Memoria-Lehre Augustins in bezug auf den Neuplatonismus, siehe auch die kritische Ergänzung von G. J. P. O'Daly, Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine, (Referat auf dem 6. Patristischen Kongress in Oxford), der die Abhängigkeit und Selbständigkeit Augustins in ein noch schärferes Licht rückt.

[54]) Zur Charakterisierung der Räumlichkeit der memoria verwendet Augustin folgende Begriffe: domus, aula, campi, antra, prata, praetoria, cavernae, recessus, penetralia, domicilium. Vgl. W Schmidt-Dengler, Die « aula memoriae » in den Konfessionen des heiligen Augustin, S. 77. Siehe dort auch den Nachweis über die Herkunft der räumlichen Vorstellung der augustinischen Gedächtnislehre. In den Rhetorenschulen stellte man sich das Gedächtnis wie einen Raum vor, aus dem der Redner den Stoff des jeweils zu behandelnden Themas nach einem bestimmten mnemotechnischen System hervorholt. Nach Schmidt-Dengler ist Augustin mit seiner memoria-Vorstellung besonders von Quintilian abhängig, art. cit. S. 83-86.

[55]) Eine Katalogisierung des Inhalts bietet die Tafel bei G. Söhngen, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre. Conf. X. c. 6-27, S. 385, in: Aurelius Augustinus, S. 367-397.

[56]) Dialect. 5, PL 32, 1410.

memoria trotz ihres Mangels an sinnlichem Material auf die Transzendenz hin in die Funktion des Verweisens zu bringen? Eine befriedigende Antwort läßt sich nur vom Schema mutabile-inmutabile her gewinnen. Denn nach der Ontologie des Chorismos, die in Hinblick auf die Einheit des Kosmos auch eine Ontologie der Methexis zu nennen ist, steht das Veränderliche zum Unveränderlichen eo ipso in der Rolle der Verweisung [57]).

Die sorgfältigen Analysen, die Augustin in diesen Kapiteln über die memoria vornimmt, dienen einerseits dem Aufweis der Größe des in gewisser Hinsicht souverän über die Welt des Geistes verfügenden Menschen, der mit idealen Gegenständen « umzugehen » versteht [58]), andererseits aber auch dem Gewahren der menschlichen Unvollkommenheit — man denke nur an die Tortur, die einem beim Lesen des Kapitel 16 über das Vergessen, als Gegenstand des Gedächtnisses, überkommen mag [59]). Gerade in dieser Ambivalenz seiner geistigen Veranlagung wird der Mensch sich seiner eigenen Verweisung auf die Transzendenz inne. Im Gegenüber des Unveränderlichen treten die Konturen der Veränderlichkeit der menschlichen Seinsverfassung, inklusive die seiner Geistigkeit, überaus deutlich in Erscheinung. Die daraus resultierende Reflexion drängt den sich als mutabilis erkennenden Augustin zum Überstieg seiner selbst: « Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. quid dicis mihi? ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae

[57]) Die Zeichen II, Kap 4,1.

[58]) Conf. X, 12, 19, S. 240f, 13-5: « Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles. quarum nullam corporis sensus inpressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contractatae sunt... novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo *valde sunt*. rideat me ista dicentem. qui non eos videt, et ego doleam ridentem me ». Dieses « valde sunt » ist auch der ontologische Grund für die Zeichenhaftigkeit der heilsgeschichtlichen Zahlen bei Augustin; Siehe: Die Zeichen II, Kap. 8,7.

[59]) Loc. cit. 16,24f, S. 244, 8-20: « sed quid est oblivio nisi privatio memoriae? quomodo ergo adest, ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum? at si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus, nequaquam possimus audito isto nomine rem, quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblivio. adest ergo, ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimus... hoc quis tandem indagabit? quis conprehendet, quomodo sit? Ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii ».

memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest» [60]).

Wir treffen also auch auf der zweiten Stufe des Aufstiegs, auf der der Innerlichkeit, auf die Struktur des verweisenden Seins. Das hat seinen Grund, wie soeben bemerkt, in der Abbildhaftigkeit des abhängig Seienden auf seinen unabhängigen tranzsendenten Ursprung hin, die sich in der Seele als der imago dei sozusagen verdichtet. Deshalb setzt auch Augustin immer wieder aufs neue an, um die natürliche Hinordnung der Seele zu Gott, ihren Hunger nach Beständigkeit möglichst vielseitig zu beleuchten. Schon in den Frühdialogen hat er das Axiom aufgestellt, wahrhaft seliges Leben könne nur von einem Objekt her kommen, das prinzipiell keine Seinsminderung erfahren dürfe. Das Objekt der Seligkeit glaubte er im Anschluß an die Platoniker ausschließlich in der hypostasierten Wahrheit gefunden zu haben [61]). Auf dieses Axiom greift er auch in den letzten Kapiteln des Abschnittes über den Aufstieg zurück, indem er die unveränderliche Wahrheit, die er selbstverständlich seit seiner Bekehrung mit dem Gott der Offenbarung identifizierte, nicht in die Seele « verlegt », sondern über sie : « ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus [62]) ». In der Sehnsucht nach bleibendem Glück — « beata quippe vi-

[60]) Loc. cit. 17, 26, S. 246, 12-17. Es sei hier an den vielzitierten Satz aus De vera religione 39, 71, CSEL 77, S. 52, 7-12, erinnert, in dem Augustin den Überstieg ebenfalls mit der Veränderlichkeit der menschlichen Natur motiviert : « Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et *si tuam naturam mutabilem inveneris*, transcende et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere ». Zur neuplatonischen Herkunft dieses Textes vgl. Die Zeichen I, S. 269.

[61]) Vgl. K. Svoboda, Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de San Augustín, in : Augustinus 4, 1959, S. 195-201. Bekanntlich hat Augustin die Frage nach dem Glück im Dialog De beata vita thematisch gemacht. Auf die reiche Verwandtschaft zwischen den Cassiciacumschriften und den Confessiones verweist E. Dönt, Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konfessionen und die Cassiciacumgespräche des Augustinus, in : Wiener Studien 82, 1969, S. 181-197. Speziell zu De beata vita, S. 189f : « Der Schluß von de beata vita zeigt somit, wie man einerseits in den Frühdialogen ganz zu Unrecht Christliches vermißt, wie aber andererseits das Christliche eine noch einseitige, nämlich neuplatonische Verbindung eingegangen ist. Letzteres ergibt sich aus Augustins Bestreben, darzustellen, was ihn auf dem Weg zum Christentum beeinflußt oder gefördert hat. In De beata vita wird unter diesem Gesichtspunkt der Neuplatonismus gewürdigt ».

[62]) Conf. X, 26, 37, S. 255, 2-4: ähnlich III, 6, 11, S. 53, 10f : « tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo ».

ta est gaudium de veritate [63]) « und » ipsa est beata vita, gaudere de te, ad te, propter te [64]) » — verweist die Seele wie von selbst auf die Transzendenz. Es ist abermals aufschlußreich, wenn Augustin im 25. Kapitel den Aufstieg rekapitulierend die Feststellung, Gott weder in der Schöpfung noch in der eigenen Innerlichkeit « gefunden » zu haben, mit deren Veränderlichkeit begründet, während er von Gott bekennt : « tu autem incommutabilis manes super omnia ». Und er fügt noch hinzu, im Gedächtnis habe er Gott insofern, als er ihn eines Tages « kennenlernte [65]) ».

Das Wissen um die Verflechtung platonisch-philosophischer und biblisch-heilsgeschichtlicher Gedankengänge ist für eine sachgerechte Interpretation der Schriften unseres Kirchenvaters eine der wichtigsten Voraussetzungen. Dieses Ineinander der zwei Denkstrukturen erreicht nirgends eine solche Dichte wie im X. Buch der Confessiones. Die davon ausgehende Faszination dürfte nicht zuletzt auf diese Tatsache zurückzuführen sein. Der gewiß zum Teil mit der Sprache der Bibel, vorzüglich jedoch mit der Begrifflichkeit der neuplatonischen Stufenontologie geschilderte Aufstieg mündet nicht in ein « ekstatisches » Erlebnis, sondern in eine Reflexion über die Bekehrung, die fast ausschließlich von heilsgeschichtlichen Kategorien bestimmt ist. Im 27. Kapitel, das wohl mit zu den Höhepunkten der Confessiones zählt [66]), bricht das biblische Gottesbild in voller Intensität durch. Obgleich die Parabel vom verlorenen Sohn, Lk 15, 11-32, mit keinem Wort erwähnt wird, so merkt doch der Kenner dieser Perikope sofort, welcher Vorstellungswelt die Texte wie « mißgestaltet warf ich mich den wohlgestalteten Geschöpfen in die Arme » und « weit hielt ich mich von dir entfernt » entnommen sind. Worauf es dem Autor anzukommen scheint, ist der sich gleichfalls von der Parabel her nahelegende Gedanke, daß Gott immer schon bei ihm war, und daß er es war, der mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln, die er als Zei-

63) X, 23, 33, S. 252, 13f.

64) Ebd. 22, 32, S. 251, 21f.

65) Loc. cit. 25, 36, S. 254, 20-25 : « ita nec ipse animus es, quia dominus deus animi tu es, *et conmutantur haec omnia, tu autem inconmutabilis manes super omnia* et dignatus es habitare in memoria mea ex quo te didici... habitas certe in ea, quoniam tui memini ex quo te didici, et in ea invenio, cum recordor te ».

66) Diesen Passus hat allerdings A. von Harnack in seinem Artikel, Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen, in : Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Giessen 1916, S. 69-99, nicht berücksichtigt.

chen seiner Transzendenz zum Einsatz brachte, seinerzeit die Bekehrung bewirkte, aber auch daß er es heute noch ist, der über die gleichen Zeichen den Aufstieg immerzu ermöglicht: « tetigisti me et exarsi in pacem [67] ».

Wir erinnern uns an den einleitenden Satz des X. Buches der Confessiones, wo Augustin mit dem « cognoscam » bereits die Unmöglichkeit der vollen Gotteserkenntnis andeutet. Dieser Tatbestand wird nun in den folgenden Kapiteln 28 - 39, in denen der Bischof das menschliche Dasein als eine « Versuchung auf Erden » (Job 7, 1) interpretiert, gründlich durchreflektiert. Dabei kommen neuplatonische Motive wieder reichlich zum Tragen, geht es doch nicht zuletzt um die Katharsis [68]). Der Abschnitt fördert hinsichtlich der Selbsterkenntnis Positives und Negatives zu Tage. Beteuert wird vor allem die Ungewißheit in der Überwindung der triplex eupiditas aus eigener Kraft [69]). Worauf Augustin hinaus will, ist der Nachweis der Notwendigkeit eines Eingriffes von oben; daher das wiederholte: « da quod iubes et iube quod vis » [70]). Die Rolle des Christus mediator dringt schon hier und dort inmitten der Schilderung der vielfachen Anfechtungen des « cottidianum bellum » [71]) durch, thematisch wird sie jedoch erst in den letzten Kapiteln des Buches.

[67]) Das nur acht Zeilen umfassende Kapitel 27, 38, S. 255, 11-18, gilt als Musterbeispiel augustinischer Lyrik. Vgl. Revue des Etudes Augustiniennes 7, 1961, S. 247-249, wo G. Bouissou den Text auf seine sprachliche Schönheit hin analysiert. « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce *intus* eras et ego *foris* et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. *vocasti et clamasti rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam* ».

[68]) Es sei lediglich an die typische Motivierung der Askese erinnert, loc. cit. 29, 40, S. 256, 19-21: « per continentiam quippe *colligimur et redigimur in unum*, a quo in multa defluximus ». Zur Bedeutung der Katharsis bei den Neuplatonikern siehe die auch für Augustin instruktive Arbeit von J. Trouillard, La purification plotinienne, Paris 1955.

[69]) Loc. cit. 31, 47, S. 262, 10-13: « et quis est, domine, qui non rapiatur aliquantum extra metas necessitatis? quisquis est, magnificet nomen tuum. ego autem non sum quia peccator homo sum ». Ebd. 32, 48, S. 262f, 24-2: « et nemo securus esse debet in ista vita, quae 'tota temptatio' (Job 7,1) nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior. *una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua* ».

[70]) Wir notierten folgende Stellen: 29, 40, S. 256, 16; ebd. Z. 24; 31, 45, S. 261, 2f; 34, 34, 56, S. 269, 12f; 37, 60, S. 272, 11f.

[71]) Loc. cit. 31, 43, S. 258, 24f.

Die zum Zwecke einer umfassenden Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Bewußtseinsstandes durchgeführten minuziösen Analysen des menschlichen Trieblebens gipfeln in der *Einsicht der Zwiespältigkeit und des Zersplittertseins der Seelenkräfte.* Klassich formuliert dies der Schlußsatz des 40. Kapitels, das wie kein anderes der Confessiones Einblick in den geistigen Zustand ihres Verfassers gewährt: « hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique » [72]). Er habe nun die Welt (foris) mit seinen Sinnen durchwandert, so beginnt Augustin sein Resümee; er habe die vielverzweigten Weiten seines Gedächtnisses (intus) durchmustert, aber er müsse gestehen, daß er Gott darin nicht fand: « et nihil eorum esse te inveni » [73]). Und es fogt das aufschlußreiche Bekenntnis: « Oftmals tu ich das; es erfreut mich. Und sofern ich mich vom Zwang der Geschäfte befreien kann, flüchte ich in diese Wonne. Bei all den Dingen, die ich (aufsteigend) unter deiner Führung durchlaufe, finde ich für meine Seele keinen sicheren Ort außer in dir, wo ich wünsche, daß meine Zersplitterung gesammelt werde, und wo sich nichts von mir dir entziehen möge. Und manchmal entrückst du mich in eine derart ungewöhnliche Erregung meines Innern — ich weiß nur, würde sie mir vollkommen gewährt, so wäre das jenes Leben, das dieses hier niemals sein (kann und) wird. Aber unter dem drückenden Gewicht des Alltags sinke ich (immer wieder) zurück und es umfängt mich das Gewohnte; es hält mich fest, und obgleich ich darob viele Tränen vergieße, so bleibe ich doch fest in seinen Banden. So schwer drückt die Last der Gewohnheit » [74]).

Was also Augustin nach diesem von ihm selbst gezogenen Resümee am meisten belastet, ist die Flüchtigkeit der über den Aufstieg gewährten Transzendenzerfahrung. Bleibt man dessen eingedenk, dann leuchtet einem ohne weiteres ein, daß er sich nunmehr auf jenen

[72]) Loc. cit. 65, S. 276, 22f.

[73]) Ebd. Z. 3.

[74]) Da die Übersetzung zum Teil paraphrasiert ist, sei der lateinische Text wiedergegeben; Z. 12-21: « et saepe istuc facio; hoc me delectat, et ab actionibus necessitatis quantum relaxari possum, ad istam voluptatem refugio. neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea nec a te quicquam recedat ex me. et aliquando intermittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit. sed reccido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor, tantum consuetudinis sarcina digna est! »

Weg konzentriert, der sich ihm über die *Offenbarung* anbot. Er, der jetzt mehr denn je sein Siechtum und sein Gebrechen, aber auch die Möglichkeit einer Heilung im Eingriff Gottes über die dispensatio temporalis erkennt, findet in der kirchlichen Lehre von der Inkarnation eine spes valida [75]). Dabei verweist er zunächst über Eph 2,2 und 2 Kor 11, 14 auf die heidnischen Mysterienkulte sowie auf die theurgischen Praktiken gewisser Weisheitslehren, die zwischen der Gottheit und den Menschen der Mittlerschaft eines Dämons das Wort redeten [76]). Einem solchen mediator fallax stellt er nach 1 Tim 2,5 den Mediator inter deum et homines gegenüber, der als ein « aliquid simile deo » und als ein « aliquid simile hominibus [77]) » die Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit zu überbrücken in der Lage war. Man wird mit der Annahme nicht fehlgehen, daß das letzte Kapitel des X. Buches, das über die Natur und über *die Funktion des mediator Christus* handelt, in bezug auf die noch folgenden drei Bücher der Confessiones eine Schlüsselposition einnimmt.

Um die christologischen und soteriologischen Sätze dieses Kapitels recht verstehen zu können, müssen wir uns all das vergegenwärtigen, was wir bereits an anderem Ort über die Verweisungsfunktion des Christus in carne gesagt haben, allem voran die Tatsache, daß Augustin die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen mit dem Zeichenbegriff sacramentum theoretisch im Griff hatte [78]). Zwar kommt dieser Terminus hier nicht vor, wohl aber die damit gemeinte Sache. Denn was auch diesmal betont wird, ist der Gegensatz der Naturen.

[75]) Loc. cit. 43, 69, S. 279, 7-13 : « merito mihi *spes valida* in illo est, quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam et te 'interpellat pro nobis' (Rom 8,34) : *alioquin desperarem.* multi enim et magni sunt idem languores, multi sunt et magni : *sed amplior est medicina tua.* potuimus putare verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, *nisi caro fieret et habitaret in nobis* ».

[76]) Loc. cit. 42, 67, S. 277, 10-21 : « Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi ? ambiendum mihi fuit ad angelos ? qua prece ? *quibus sacramentis ?* multi conantes ad te redire neque per se ipsos valentes, sicut audio, temptaverunt haec et inciderunt in desiderium curiosarum visionum et digni habiti sunt inlusionibus. elati enim te quaerebant doctrinae fastu exserentes potius quam tundentes pectora et adduxerunt sibi per similitudinem cordis sui conspirantes et socias superbiae suae potestates 'aeris huius' (Eph 2,2), a quibus per potentias magicas deciperentur, *quaerentes mediatorem, per quem purgarentur, et non erat.* 'diabolus' enim erat 'tranfigurans se in angelum lucis' (2 Kor 11, 14). et multum inlexit superbam carnem, quod carneo corpore ipse non esset ».

[77]) Ebd. Z. 24f.

[78]) Die Zeichen II, Kap 6 : « suscepti hominis sacramentum ».

Mediator ist Christus in seiner menschlichen Natur : « in quantum enim homo, in tantum mediator ». Dagegen kommt der göttlichen Natur weder eine vermittelnde noch eine verweisende Funktion zu, weil das Verbum keine Mitte sein kann : « in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis deo et deus apud deum et simul unus deus » [79]). Sowohl die soteriologische Heilstat : « victor, quia victima » und « sacerdos, quia sacrificium » [80]) wie auch die christologische Funktion der Verweisung : « inter mortales peccatores et inmortalem iustum apparuit [81]), liegt ontologisch gesehen auf der Ebene des homo, von dem freilich nur in Hinblick auf die Personeneinheit mit dem Verbum gesagt wird : « ille tuus unicus... redemit me sanguine suo » [82]). Aber Augustin fügt dem « unicus » die gewichtige, dem Colosserbrief 2,3 entnommene inhaltliche Bestimmung hinzu : « in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi » Damit hebt er abermals hervor, unter welcher Absicht er sich nunmehr an den mediator Christus klammert.

Daß des Kirchenvaters *Weisheitsbegriff* seit seinen Frühdialogen, trotz der dort verwendeten ciceronianischen Definition, neuplatonisch geprägt ist, wurde in der Forschung klar erkannt [83]). Weisheit besteht in der schauenden Erkenntnis der res intellegibiles [84]). Dagegen gehört zur scientia die Kenntnis des Veränderlichen [85]). Zu ihrem Bereich zählt, wie schon gezeigt, der raum-zeitliche Verlauf der uns nicht anders als in der Weise der Zeichen mitgeteilten Offenbarung, weshalb auch Augustin diesen Komplex in De doctrina christiana nicht im

[79]) Loc. cit. 68, S. 278, 15-20.

[80]) Loc. cit. 69, S. 279, 4-6.

[81]) Loc. cit. 68, S. 278, 11f.

[82]) Loc. cit. 70, S. 279, 21-23. Die Personeneinheit in Christus bringt Augustin auch hier vornehmlich mit Schriftzitaten zum Ausdruck : Röm 8, 32; Phil 2,6 und 8; Joh 10, 18. Vgl. 69, S. 278f, 20-4.

[83]) C. Acad. I, 6, 16, CSEL 63, S. 16, 14f : « non enim nunc primo auditis sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam ». Vgl. Cic. De off. II, 5; Tusc. IV, 57. Zum Problem, H. Kusch, Studien über Augustinus, S. 143-146.

[84]) Im Zusammenhang der Bestimmung der sapientia in De trinitate heißt es XII, 14, 23, 48-50, CCSL 50, S. 376 : « Non enim sic fuerent ut esse desinerunt aut sic futura sunt quasi nunc non sint, sed *idipsum esse semper* habuerunt, semper habitura sunt ».

[85]) Loc. cit. 12, 17, 28-30, S. 371 : « cognitio *rerum temporalium atque mutabilium* navandis vitae huius actionibus necessaria » ist per definitionem die scientia.

Buch über die res, sondern in dem über die signa behandelte [86]). Erscheinen somit sapientia und scientia, obgleich sie von der Sache her klar auseinanderzuhalten sind [87]), in Christus zusammengefaßt, so rechnet Augustin fest damit, daß sich ihm der Zugang zur Schau der res intellegibiles, wenn freilich ebenfalls nur bruchstückhaft, in der intensivierten Beschäftigung mit den von Christus gleichsam diktierten Offenbarungstexten eröffnet [88]).

Nach der kirchlichen Lehre war Christus nicht nur das Prinzip der Heilsgeschichte, sondern auch der Schöpfung. In der Reflexion über den Anfang, wie ihn die Genesis wiedergibt, erhoffte er sich eine größere Klarheit über die Bestimmung des veränderlich Seienden, zu dem er selbst gehörte. Davon handeln die drei letzten Bücher der Confessiones, denen wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Es ist aber in diesem Zusammenhang noch unbedingt darauf hinzuweisen, daß das Christusbild der Confessiones ganz und gar dem von De doctrina christiana I, 34f. entspricht. Augustin hält sich nicht lange beim mediator auf, da seiner Ansicht nach dieser auch nicht wollte, daß man bei ihm verweile : « quando nec ipse dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire [89] ».

3. *Erkenntnis der Transzendenz durch philosophische und allegorisierende Reflexion über den biblischen Schöpfungsbericht*

In den Retractationes bemerkt Augustin über die letzten drei Bücher der Confessiones, er habe darin über die hl. Schrift geschrieben und zwar von der Stelle an « Im Anfang schuf Gott Himmel und

[86]) Vgl. doctr. christ. II, 7, 10, CCSL 32, S. 37, wo Augustin die Beschäftigung mit der Offenbarung im Rahmen des siebenstufigen Aufstiegsschemas der dritten, nämlich der Stufe der scientia zuteilt.

[87]) Trinit. XII, 15, 25, 41-45, CCSL 50, S. 379 : « Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum sive postponendum sit non est difficile iudicare ».

[88]) Siehe Die Zeichen II, Kap. 7,2.

[89]) Doctr. christ. I, 34, 38, 21-23, CCSL 32, S. 28; Die Zeichen II, Kap. 6,7.

Erde» bis zur Sabbatruhe [90]). Man könnte nun im Anschluß an diese knappe Bemerkung meinen, es handle sich in den Büchern XI-XIII der Bekenntnisse um einen homogenen Kommentar zum ersten Kapitel der Genesis. Allein das disparate Verhältnis in der Interpretation dieses Textes [91]) straft eine solche Vermutung Lüge. Die sonderbare Eklektik erklärt sich, sobald man bedenkt, daß Augustin mit einer ganz bestimmten heuristischen Erwartung an die Deutung der Genesis heranging, so daß er damit notwendigerweise Schwerpunkte setzen mußte, die den Gang der Erörterung weitgehendst festlegten. Das eigentliche Thema war immer noch das dem Aufstieg und dem Transzendieren dienende « cognoscam te sicut et cognitus sum [92] ». Weil Augustin als Platoniker hinsichtlich des Zustandes der eschatologischen Erfüllung und jenes vor dem Sündenfall kaum differenzierte [93], deshalb vermochte er sich auch in einer intensiven Beschäftigung mit dem biblischen Bericht über den Anfang eine freilich ebenfalls nur änigmatische Erkenntnis über das Ende zu versprechen.

Noch ehe der Bischof in die Erörterung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit eintritt, macht er betreffs des Hörens und des Verstehens der biblischen Texte einige *wichtige Bemerkungen*. Moses, so lesen wir, habe zwar den Satz geschrieben, « Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde », aber dann sei er « weggegangen », so daß ihn jetzt niemand mehr nach dem Sinn seiner Worte fragen könne. Jedoch, so fragt der sich ganz auf dem Boden seiner Erkenntnistheorie bewegende Exeget weiter, wäre Moses noch hier und könnte er über das von ihm Gemeinte befragt werden, wären da seine Auskünfte nicht wieder nur Worte und Zeichen ? Eine Kontrolle über die Wahrheit

[90]) II, 32, 1, CSEL 36, S. 138, 4-6 : « ... in tribus ceteris de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est : 'in principio fecit deus caelum et terram' usque ad sabbati requiem ».

[91]) Buch XI erörtert lediglich die Bedeutung der beiden Wörter « In principio » und Buch XII kommt über die Interpretation der beiden ersten Genesisverse nicht hinaus.

[92]) Siehe Anm. 26.

[93]) Dies geht vor allem aus der Interpretation des christlichen Sonntags, des dies dominicus, als des ersten und zugleich des 8. Tages der Woche hervor. Augustin, der auf dieses Thema besonders häufig zurückkommt, betrachtet den achten Tag als die Wiederkehr des ersten. In diesem Zusammenfallen des ersten mit dem auf den Sabbat folgenden Tag erblickt er das sacramentum octavi und in der res dieses scramentum die Rückkehr des Menschen zum verlorenen Leben seiner einstigen Seligkeit. Siehe Die Zeichen II, Kap. 8,6.

des Gesagten vollziehe sich eben « nicht im Schall der Silben, sondern tief drinnen in der Wohnstatt des Denkens » [94]). Damit hat Augustin bereits die Weichen für seine neuplatonisch transzendentalphilosophische Interpretationsmethode gelegt, die er übrigens im 2. Teil des XII. Buches der Confessiones mit großer Geistesschärfe verteidigt [95]).

Auf ein Zweites ist ebenfalls sogleich aufmerksam zu machen. Vor den eigentlichen Erörterungen des Zeitproblems legt Augustin der Schöpfung abermals den informativen Satz in den Mund : « ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis ». Dieser Satz dient wieder nur der unerläßlichen Differenzierung zwischen dem unveränderlichen Schöpfer und seinen veränderlichen Geschöpfen. Letztere sind « facta », so lautet der Kommentar : « mutantur enim atque variantur. quidquid autem factum non est et tamen est, non in eo quicquam, quod ante non erat : quod est mutari atque variari ». Wirksam hebt sich von den so charakterisierten mutabilia Gott ab, auf den das Prädikat « esse » in einem ganz anderen Sinn paßt als auf seine Geschöpfe. Augustin vergißt natürlich nicht, auf die Gewißheit dieses fundamentalontologischen Wissens hinzuweisen, selbst wenn es verglichen mit dem Wissen Gottes ein Nichtwissen zu nennen ist : « scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae conparata ignorantia est [96]).

Wir haben somit folgende doppelte Voraussetzung für Augustins Genesisauslegung im Auge zu behalten : 1. der Bibeltext ermahnt nur, das Verstehen inwendig vorzunehmen; 2. die Möglichkeit des « rechten » Verstehens bleibt an das Wissen um die ontologische Differenz zwischen veränderlichem und unveränderlichem Sein gebunden. Aus diesem Grunde vermag auch der Kirchenvater im Bibelwort « In principio » einerseits nur den Anstoß, die admonitio zu einer tiefsinnigen

[94]) Conf. XI, 3, 5, S. 283f, 18-8 : « Audiam et intellegam, quomodo 'in principio' fecisti 'caelum et terram' (Gen 1,1). scripsit hoc Moyses, scripsit et *abiit, transiit* hinc a te ad te neque nunc ante me est. nam si esset, tenerem eum et *rogarem eum* et per te obsecrarem, *ut mihi ista panderet*, et praeberem aures corporis mei *sonis erumpentibus ex ore eius*, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret sensum meum nec inde mentem meam quicquam tangeret; si autem latine, scirem quid diceret. *sed unde scirem, an verum diceret?* quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? *intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis* nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret : 'verum dicit' et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem : 'verum dicis ».

[95]) Kapitel 14-32.

[96]) Conf. XI, 3, 6, S. 284.

Erörterung des Zeitproblems zu sehen, andererseits die Erörterung selbst mit philosophischem Gedankengut zu bestreiten, wie wir das an anderem Ort im einzelnen über die Zeichenfunktion der Zeit ebenfalls bereits ausführlich gezeigt haben [97]). Hier sei lediglich auf die durch die Aufstiegsthematik bedingte spezielle Zielsetzung bei der Lösung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit hingewiesen, ohne welche die Genesisauslegung der Confessiones nicht recht verständlich wird.

Alle in den Bekenntnissen beschriebenen *Aufstiegsversuche* haben als gemeinsamen Kern die *Überwindung des Vergänglichen* bei der Suche nach dem Dauernden, Bleibenden und Ewigen. Das Erlebnis der Zeitlichkeit auf dem Hintergrund der Ewigkeit ist unbeschadet des Abstandes zwischen den « neuplatonischen Ekstasen » in Mailand, der « Vision » von Ostia [98]) und der im X. Buch aufgezeichneten Aufstiegstechnik dominierend [99]). Exemplarisch dafür ist die Transzendenzerfahrung zu Ostia, was gerade die anschließende Reflexion über die Befreiung des Daseins aus der Umklammerung durch die Zeit in der eschatologischen Vollendung anzeigt. Das « attingere sapientiam modice toto ictu cordis [100] » ereignete sich laut Bericht da, als die Gesprächspartner die Zeichenfunktion des Seienden, nachdem dieses seine exzitatorische Aufgabe des Verweisens auf den Schöpfer hin erfüllt hatte, sozusagen suspendiert hatten : « omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino ». Die eigentliche Sprache Gottes vollzieht sich im Augenblick des « Transzendierens »

[97]) Die Zeichen II, Kap. 5, 1-3 : Die Zeichenhaftigheit des Zeit.

[98]) Vgl. P. Henry, La vision D'Ostie, sa place dans la vie et l'oeuvre de saint Augustin, Paris 1938, S. 101f und S. 125.

[99]) A. von Harnack hat bereits auf die Erkenntnis des Ewigen in der Zeit als die erste weitere Folge der Schauungen hingewiesen. Vgl. Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen, S. 85.

[100]) Conf. IX, 10, 24, S. 216f, 17-5 : « et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus *regionem ubertatis indeficientis*, unde pascis Israel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, *et sic erit semper*. quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, *quoniam aeterna est* : nam fuisse et futurum esse non est aeternum. et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas 'primitias spiritus' (Rom 8,23) et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. et quid simile verbo tuo, domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia ? »

nicht mehr « per linguam carnis neque per vocem angeli, nec per sonum nubis nec per aenigma similitudinis, sed per se ipsum ». Augustin war sich darüber völlig im klaren, daß jener « beseligender Zustand », der sich in der Zeitlichkeit jeweils nur in einem « reißenden Gedankenflug verwirklicht » zwar ein « wahrer », dennoch aber nur schwacher Vorgeschmack der Ewigkeit sein kann [101]).

Von solchen Erlebnissen her wird erst die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Zeit als einer Spiegelung der Ewigkeit vollends verständlich, ebenso, weshalb Augustin ihr Wesen gleichsam durch ein Zusammenfalten ihrer drei Modi auf das Präsens reduzierte [102]). Denn nur im « Stand », also in der Aufhebung der Veränderlichkeit vermag die als Zeichen der Ewigkeit interpretierte Zeit zur entscheidenden Stufe beim Transzendieren zu werden. Unter diesem Aspekt erscheint die Klärung der Zeit in Hinblick auf die Frage nach dem Zustand des Menschen in der eschatologischen Vollendung die unumgängliche Voraussetzung zu sein. Ihre ausführliche Untersuchung im Genesiskommentar der Confessiones ist von der dort dominierenden Aufstiegsthematik her gefordert und gerechtfertigt.

Die vorhin festgestellte doppelte Voraussetzung zum Verständnis der Genesisauslegung ist natürlich auch für die Klärung der im XII. Buch der Confessiones aufgeworfenen Frage nach der Natur des von Augustin « *caelum cali* » genannten Himmels als des Ortes der Seligen im Auge zu behalten. Denn Augustin argumentiert hier ebenfalls nur insofern biblisch, als er sich von den Texten der Genesis und anderer Schriftzitate immer wieder zu kühnen Gedankengängen anregen läßt, die er jedoch zum guten Teil in vorsichtiger Anpassung dem Neuplatonismus entnimmt [103]). Uns interessiert ein kurzer Einblick

[101]) Loc. cit. 25. S. 217f.

[102]) Siehe Die Zeichen II Kap. 5,3. Es sei in diesem Zusammenhang noch erwähnt, daß P.L. Landsberg, La conversion de saint Augustin, S. 32-34, in : Vie spirituelle 48, 1936, suppl. S. 31-56, die drei Teile der Confessiones mit den Modi der Zeit parallelisiert. Ähnlich erklärt die Einheit des Werkes J. M. le Blond, Les conversions de saint Augustin, Paris 1950, S. 17.

[103]) Eine gründliche Studie über Sinngebung und Herkunft des Begriffes caelum caeli besorgte J. Pépin, Recherches sur le sens et les origines de l'expression « caelum caeli » dans les Confessions de saint Augustin, in : Archivum Latinitatis Medii Aevi, Bulletin du Cange 23, 1953, S. 185-274. Nach Pépin ist Augustin vor allem von den Alexandrinern (Philon und Origines) beeinflußt. Zur Abhängigkeit vom Neuplatonismus vgl. A. H. Armstrong, Spriritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine, S. 180f in : Augustinus Magister 1, Paris 1954, S. 277-283; R. J. O'Connel, St.

in die Thematik des XII. Buches deshalb, weil Augustin darin mit dem auf dem Wege seiner Ontolgie « georteten » caelum caeli gleichsam das Ziel der peregrinatio und des ascensus angibt, zu dem der Gläubige nicht anders gelangen kann als über die signa.

In der Tatsache, daß die Genesis selbst dem Vers « In principio fecit deus caelum et terram » den kommentarhaften Satz « terra autem erat invisibilis et inconposita et tenebrae erant super abyssum » folgen läßt, in dem aber auf caelum kein Bezug mehr genommen wird, sieht Augustin einen Hinweis darauf, daß es sich in jenem caelum von Vers 1 nicht um den sichtbaren Himmel handeln könne, sondern um den unsichtbaren [104]), der als « domus dei » [105]), als « caelum intellectuale [106]), und als « sapientia creata [107]) zu interpretieren sei. Im Psalm 113, 16, « caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum » glaubt er seine Vermutung bestätigt zu finden [108]). Sofort geht er daran, diese « Entdeckung » auch theoretisch zu begründen, indem er zunächst von der « terra invisibilis et inconposita [109]) » erklärt, sie sei jene Ungestaltetheit der Materie, die Gott zum Zwecke der Formgebung des Seienden in Raum und Zeit geschaffen habe [110]). » Ihrem Wesen nach sei diese weder ein Nichts noch ein Etwas. Müßte er ihr einen Namen geben, so würde er sie ein « nihil aliquid » oder ein « est non

Augustine's Confessions, The Odyssey of Soul' Cambridge/Massachusetts19 69 S. 146-149, und A. Solignac in : Bibliothèque Augustinienne 14, S. 592-598. Zusammenfassend schreibt Solognac, S. 597 : « Pour conclure, il vaut mieux reconnaître que la notion du 'caelum caeli', telle que l'expriment les Confessions, reste malaisée à définir. Le plus simple est d'y voir une synthèse d'éléments plotiniens et d'éléments chrétiens. Plus précisément, le 'caelum caeli' est une donnée de la foi chrétienne — les allusions scripturaires en font foi — mais cette donnée s'exprime dans une métaphysique plotinienne qui ne lui est pas parfaitement adaptée ».

104) Conf. XII, 2, 2, S. 311, 9f : « ubi es, caelum, quod non cernimus, cui terra est hoc omne, quod cernimus ? »

105) Loc. cit. 11, 12, S. 318, 3.

106) Loc. cit. 13, 16, S. 320, 8.

107) Loc. cit. 15, 20, S. 322, 21.

108) Loc. cit. 2, 2, S. 311, 7-9.

109) In dieser Version las Augustin in seiner Bibel, wahrscheinlich der Itala, den Text der Vulgata : « inanis et vacua ».

110) Conf. XII, 3, S. 312, 1-5 : « nonne tu, domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus spiritus ? non tamen omnino nihil : erat quaedam informitas sine ulla specie ». Vgl. auch 4, 4, S. 312, 11-14 ; 8, 8, S. 315. Zur materia informis siehe Die Zeichen II, Kap. 4,3.

est» nennen, da es sich dabei um nichts anderes handle, als um die Befähigung der Materie, Gestalt anzunehmen [111]).

A. Solignac charakterisiert diese materia informis als eine « négativité dynamique ». Sie ist negativ, weil ihr jegliche Form (species) mangelt, und dynamisch, weil in ihr sich der Wechsel der Formen vollzieht, ja sie ist Ursache des Wechsels [112]). Eine weitere Bestimmung der materia informis ist sodann ihre Zeitlosigkeit. Auch dafür sieht Augustin einen Hinweis in der Genesis, die den ersten Tag und damit das Phänomen der Zeit erst im 3. Vers erwähnt. Die Begründung erfolgt aber wieder dialektisch auf dem Hintergrund der Ontologie : Da die reine Materie sich noch nicht von einer Gestalt in eine andere verwandeln konnte - mit ihr war zwar die Veränderlichkeit, die mutabilitas vorgegeben, aber noch nicht die veränderlichen Dinge, die res mutabiles, an denen das Phänomen der Zeit erst in Erscheinung trat -, deshalb muß der formlose Zustand der Materie ein zeitloser sein [113]).

Augustin, der eine Zuerörternde Sache gerne von ihren Gegensätzen her beleuchtet, wendet sich nun, nachdem er das Wesen der materia informis theoretisch geklärt hat, der Erörterung des caelum

[111]) Loc. cit. 6, 6, S. 313, 22-27 : « *mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles.* et haec quid est ? numquid animus ? numquid corpus ? numquid species anime vel corporis ? si dici posset - *nihil aliquid* et : *est non est*, hoc eam dicerem ; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et conpositas ».

[112]) BA 14, S. 600f : « Ces deux aspects apparaissent clairement dans les deux formules que suggère Augustin : en tant que négativité, elle est *nihil;* en tant que dynamique, elle est *aliquid* ; en tant que dynamique elle *est* ; en tant que négativité, elle *n'est pas.* C'est ce que Plotin exprimait en une autre formulation : 'elle est déjà selon qu'elle est à venir, mais son être est seulement cet *à-venir* annoncé' (Enn., II, v, 5,3-5) »

[113]) Conf. XII, 8, 8, S. 315, 14-22 : « terra autem ipsa, quam feceras, informis materies erat, quia 'invisibilis erat et inconposita et tenebrae super abyssum' (Gen 1,2) : de qua terra invisibili et inconposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutablilis mundus constat et non constat, in quo *ipsa mutabilitas* apparet, *in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species*, quarum materies praedicta est terra invisibilis ». Ähnlich 11, 14, S. 318f. Daß zwischen der Erschaffung des materiellen Substrates der Schöpfung und deren Ausstattung mit den Formen kein zeitlicher Abstand zu denken ist, geht aus conf. XIII, 33, 48, S. 385, 11-14 hervor : « nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, *simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur* ».

caeli zu. Er gibt zunächst einen kurzen Aufriß seiner auf dem Schema mutabile-inmutabile aufruhenden Ontologie [114]) : An der Spitze des Seins steht Gott, dessen Unveränderlichkeit er mit ontologischen und biblischen Kategorien folgendermaßen bestimmt : « tu, domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum, 'sanctus, sanctus, sanctus, dominus deus' (Is 6,3) omnipotens » [115]). Diesem unveränderlichen Gott steht rein dialektisch, d.h. ohne jeglichen Seinsgrund das Nichts gegenüber, aus dem all das herstammt, was nicht von gleicher göttlicher Substanz ist : « in principio [116]), quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo ». Damit das nihil, in dem die Manichäer im Sinne ihrer dualistischen Ontologie den anderen Pol des Seins erkannten, nicht als Seinsprinzip aufgefaßt werde [117]), unterstreicht Augustin die Ausschließlichkeit des Seins in Gott vor der Schöpfung : « tu eras et aliud nihil, unde fecisti 'caelum et terram', duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset ».

Wir haben demnach bereits im zeitlosen Zustand der Schöpfung eine Stufung des Seienden; denn der eine Teil, die materia informis steht dem Nichts nahe, der andere aber, die materia intellegibilis der Fülle des Seins [118]). Beide jedoch heben sich von Gott dadurch ab, daß sie prinzipiell veränderlich sind. Zwischen dem unveränderlichen Gott und seiner veränderlichen Schöpfung liegt sozusagen bereits im Ansatz der nicht zu überwindende Chorismos. Der Komparativ longius, gleichsam als negativer Maßstab der Gottesnähe, bringt das unmißverständlich zum Ausdruck : « sed tanto a te longius, quanto dissimilius : neque enim locis [119]).

Wichtigste Voraussetzung für die Konzeption des caelum caeli ist somit die Wahrung der ontologischen Distanz zwischen Schöpfer und

[114]) Conf. XII, 7, 7, S. 314.

[115]) Ähnlich 11, 11, S. 317, 1-4; 15, 18, S. 321, 13-18.

[116]) Zur speziellen Bedeutung des « in principio » bei Augustin siehe Die Zeichen II, Kap 5, 3, Das Verbum aeternum als Prinzip der Zeit.

[117]) Loc. cit. S. 314, 15-18. — Wie in Die Zeihen II, Kap 4, 3 gezeigt, entzog Augustin den Manichäern den Boden für ihre Theorie über das Böse als Weltprinzip dadurch, daß er das malum als privatio boni praktisch mit dem nihil identifizierte.

[118]) Dazwischen liegt der ontologische Ort des zeitlich Seienden, von dem in Gen 1, 1f nach der Auslegung Augustins noch nicht die Rede ist.

[119]) Dissimilius verweist natürlich auf die dissimilitudo; zur Bedeutung dieses Begriffes innerhalb der Ontologie Augustins vgl. Die Zeichen I, S. 217 und 351f.

Geschopf. Was aber sodann gerade durch die scharfe Akzentuierung der mutabilitas am meisten ins Auge fällt, ist der zeitlose Charakter dieser Spitze der Schöpfung, den diese auch nach ihrer Vollendung durch die Formgebung bewahrt. Worin liegt der Grund dafür, daß sie der Zeit enthoben ist? Augustin scheint eine zweifache Ursache anzugeben, die natürlich auf dem Hintergrund seiner Gnadenlehre zu einer einzigen zusammenschrumpft. Die intelligible Welt, so führt er aus, hat durch den Schöpfer Anteil an der Ewigkeit. Sie ist « quanquam nequaquam tibi, trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae » [120]). Sie ist aber auch, was sie als « Subjekt » betrifft, auf die Wahrung dieses ihres exzellenten Zustandes bedacht, indem sie ihre Wandelbarkeit durch die Konzentration ihres Wesens auf Gott hin sozusagen fest im Zaume hält: « valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu ex quo facta est inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum » [121]). Weil diese creatura intelligibilis sich mit ganzer Inbrunst in die Ewigkeit Gottes versenkt, deshalb kennt sie weder eine Zukunft noch eine Vergangenheit [122]). Sie gehört eben nicht zu jenem Teil der geistbegabten Schöpfung, die sich in die peregrinatio begab [123]), so spielt Augustin auf den gegen-

[120]) Conf. XII, 9, 9, S. 316, 4f; ähnlich 15, 19, S. 322, 9-16.

[121]) Loc. cit. 9, 9, S. 316, 6-9. Daß die cives civitatis in caelestibus super ista caelestia (11, 12, S. 318, 6) eine solche permanente Kontemplation leisten können, ist letzten Endes auf die Güte Gottes zurückzuführen. Ausdrücklich und nachdrücklich wird das von Augustin (XIII, 3, 4, S. 347) gesagt, wo er auf die Erschaffung des caelum caeli zurückgreifend den Genesisvers 1, 3 « fiat lux » auf die geistige Schöpfung hin auslegt. Die intelligible Materie hatte keinen Anspruch auf die Erleuchtung, Z. 11-18: « sed *sicut non te promeruerat, ut esset talis vita,* quae inluminari posset, *ita nec* cum iam esset *promeruit te, ut inluminaretur,* neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo inluminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, *non deberet nisi gratiae tuae,* conversa per conmutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest ». Vgl. ferner 8, 9, S. 350, 12-19. Siehe auch Anm. 139.

[122]) Conf. XII, 11, 12, S. 317, 16-22: « Item dixisti mihi voce forti in aurem interiorem, quod nec illa creatura tibi coaeterna est, cuius voluptas tu solus es teque perseverantissima castitate hauriens *mutabilitatem suam nusquam et numquam exerit* et sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur ». Nach conf. XIII, 15, 18, sind die « supercaelestes » nicht auf die Lektüre der hl. Schrift angewiesen. Siehe dazu unten Anm. 148.

[123]) Loc. cit. 11, 13, S. 318, 15f: « domus, quae peregrinata non est ».

wärtigen Zustand des Menschen an [124]), um sich selbst und den Lesern die theologischen Hintergründe der Unfähigkeit des Transzendierens der Zeit in der Zeit ins Gedächtnis zu rufen. Er vergißt auch nicht darauf hinzuweisen, indem er gewissermaßen den Zusammenhang zum X. Buch herstellt, daß in jenem caelum intellectuale, wo Erkennen zugleich Wissen ist, dieses nicht Stück für Stück, auch nicht in Rätseln oder wie durch einen Spiegel erworben wird, sondern in der Fülle; es ist ein Wissen von Angesicht zu Angesicht [125]).

Auf Grund einiger Anspielungen auf neutestamentliche Stellen, in denen eindeutig vom christlichen Jenseits die Rede ist [126]), sowie einzelner auf das himmlische Jerusalem hin interpretierten Psalmverse [127]), kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Augustin im XII. Buch seiner Confessiones mit dem caelum caeli jenen « Ort » im Auge hat, auf den hin er sich unterwegs weiß, um jenes Jerusalem zu schauen, das er in seinem Enthusiasmus [128]) seine Heimat und in Anschluß an Gal 4, 26 seine Mutter nennt; Jerusalem, in dem Gott allein Herrscher, Vater, Schirmherr und Gatte ist [129]). Daß er diesen « Ort » bei Gott hier und jetzt schon, wenn auch nur « wie im Spiegel » kennt, das verdankt er allein den Zeichen, mit denen Gott sich und seine Welt über die biblische Offenbarung zu erkennen gibt. Doch davon handelt bereits das XIII. Buch der Confessiones.

Nach der Präponderanz der Zeichenthematik im autobiographischen Teil (Buch I - X) sowie in den philosophischen Erörterungen über die Verweisungsfunktion der Zeit auf die Ewigkeit (Buch XI) und der Auslegung des Anfangs der Genesis auf die eschatologische Transzendenz hin (Buch XII) dürfte die dominierende Rolle der

124) Ebd. Z. 6f: « Unde intellegat anima, cuius peregrinatio longinqua facta est ».

125) Loc. cit. 13, 16, S. 320, 8-12: « caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non 'ex parte', non 'in aenigmate', non 'per speculum', sed *ex toto, in manifestatione*, 'facie ad faciem' (1 Cor 13, 12); non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum ».

126) Gal 4, 26: 15, 20, S. 323, 8; 16, 23, S. 325, 6f; 2 Kor 5, 1: 15, 20, S. 323, 8; 21, S. 324, 7.

127) Ps 41, 3f und 11: 11, 13, S. 318, 9f; Ps 26, 4: ebd. Z. 11.

128) Welche Rolle der religiöse Enthusiasmus in den Bekenntnissen spielt, der sich selbstverständlich gerade in der Diktion bemerkbar macht, zeigt die Monographie von M. Heim, *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus, Eine religionspsychologische Studie*, Würzburg 1941, S. 82.

129) Conf. XII, 16, 23, S. 325, 2-15.

signa im letzten Buch der Confessiones (XIII), welches das Thema der aufsteigenden peregrinatio an Hand des biblischen Sechstagewerkes weiterführt, nicht überraschen. Ein Blick auf den Befund der in diesem Buch verwendeten Zeichentermini bestätigt die Richtigkeit dieser Erwartung [130]). Des weiteren dürfte die Feststellung nicht uninteressant sein, daß eine hervorragende Monographie über dieses Buch den Titel trägt, Die Welt der Zeichen bei Augustin [131]).

[130]) Von dem insgesamt 27 mal verzeichneten signum fallen 8 auf das lezte Buch; betreffs des sacramentum ist das Verhältnis 25:8 und des mysterium 4:3.

[131]) Es handelt sich um A. Holls, *Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches der Confessiones* (so der Untertitel), Wien 1963. Mit dieser ebenso gelehrten wie aktuellen Studie will der Autor eine auf dem religionswissenschaftlichen Sektor der Confessiones-Forschung feststellbare Lücke schließen (S. 30). Da Holl einerseits mit der Forschungsmethode der Religionsphänomenologie (S. 31f) und den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie der Religionen, vor allem der Archetypenlehre Jungs (S. 35-41), andererseits aber auch mit den Methodenfragen und den Ergebnissen der bisherigen Augustinusforschung vertraut ist (S. 14-29), gelingt es ihm tatsächlich, in bisher Unerforschtes vorzudringen. Auf des Autors Vorliebe für eine Konfrontation augustinischer Themen mit modernen Theoremen (vgl. seinen Beitrag Signum und Chiffer, in *Revue des Études Augustiniennes* 12, 1966, S. 157-182, wo er Augustin Jaspers gegenüberstellt) sei nur nebenbei hingewiesen. Nach einem kurzen Referat über die religiöse Intention des XIII. Buches untersucht Holl die Symbolik der als Archetypen zu verstehenden, von Augustin der Genesis entnommenen Termini, Himmel, Erde, Urflut, Firmament etc. auf dem Hintergrund der Religionsphänomenologie. Dieser Teil der Untersuchung — er bildet den Kern der Studie — trägt die Überschrift: Religiöse Imagination. Imagination meint nichts anderes, als daß ein religiöses Symbol «erlebt» wird, daß es «ein-bildet»: imaginiert. In der Imagination der erwähnten Elementarbegriffe aus Gen 1 werden sodann bei Augustin die Strukturen des Aufstiegs, der Pilgerschaft und der Ruhe sichtbar, die die Reflexion in Richtung auf die Transzendenz vorantreiben. Die Art und Weise, wie der Kirchenvater seinen Stoff philosophisch, exegetisch und theologisch durchdringt, wirft ein helles Licht auf sein Genie. Im Begriff der «Vergegenwärtigung» gewinnt Holl den Schlüssel zum Verstehen des Anliegens, das Augustin mit seinem XIII. Buch der Confessiones verfolgt. In seiner Daseinsanalyse, auf dem Hintergrund des Schöpfungsberichtes, der ein Muster für die erlöste Befindlichkeit des Menschen darstellt, repräsentiert Augustin als homo religiosus «dasjenige, was die religiösen Menschen aller Zeiten und Kulturen eint» (S. 116). Was am Hollschen Werk zu bemängeln ist, ist die Unterbewertung des philosophischen Gehaltes im XIII. Buch der Confessiones (S. 87). Siehe dazu Anm. 142. Sonstige kritische Bemerkungen sind nur dann angebracht, wenn man die in dieser Studie angewandten methodischen Grundsätze der Interpretation nicht akzeptiert. Aber auch in diesem Fall bleibt Holl das Verdienst, auf etwas aufmerksam gemacht zu haben, was bisher nicht gebührend berücksichtigt wurde, nämlich daß Augustins Welt — um der These Holls einen umfassenderen Sinn zu geben — eine Welt der Zeichen ist. Erwähnt seien hier noch die Anmerkungen Holls zu der von C.J. Perl besorgten Übertragung der Confessiones

Aufschlußreich ist für uns der Schlußteil der Confessiones vor allem deshalb, weil in ihm die Ambiguität in der Bewertung der signa, wie Augustinus diese auch im Prolog zu seiner in Sachen der Hermeneutik bedeutsamen Schrift De doctrina christiana entfaltet [132]), gleichsam bestätigt wird.

Gleich in den ersten Kapiteln des XIII. Buches der Confessiones konfrontiert Augustin den Leser mit seinem in der Metaphysik verankerten *conversio*-Begriff, indem er auf den Stoff des XII. Buches zurückgreifend den Vorgang des Erschaffens mit Hilfe des Schemas conversio-aversio verdeutlicht. Schöpfung, ob es sich dabei um körperliche oder um geistige Kreaturen handelt, ereignet sich in zwei Etappen: Gott «ruft» zuerst die sich besonders durch inmoderatio und longinqua dissimilitudo [133]) auszeichnende Materie. Bliebe es bei diesem «einzigen Ruf», so müßte diese Materie in ihrer ontologischen Disqualifikation verharren. Jedoch ihre Formung vollzieht sich nach Augustin durch ein «Zurückrufen» des Urstoffes, durch ein revocari per idem verbum ad unitatem [134]). Und zwar wird hinsichtlich der geistbegabten Schöpfung sogleich erklärt, diese habe ihre ihr vom Schöpfer verliehene geistige Natur durch eine bewußte conversio gleichsam zu ratifizieren und willentlich aufrechtzuerhalten. Hier schon lenkt Augustin das Thema der conversio-aversio über Eph 5, 1, auf die Tragik des Menschen, der sich einst von Gott, seinem Licht, schuldhaft abgewandt habe [135]).

in der Deutschen Augustinusausgabe, Paderborn 1964². — Einen guten Einblick in das letzte Buch der Confessiones gibt F. Cayré, Le livre XIII, des «Confessions», in: *Revue des Études Augustiniennes* 2, 1956, S. 143-161.

132) Siehe dazu meinen Artikel, Res per signa — Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift De doctrina christiana und das Problem seiner Datierung, in: *Revue des Études Augustiniennes* 20, 1974.

133) Conf. XIII, 2, 2, S. 246, 3f.

134) Ebd. Z. 7; ferner 3, Z. 14-18: «aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abysso, tui dissimilis, *nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est*, atque ab eo inluminata lux fieret, quamvis non aequaliter et tamen conformis formae aequali tibi?».

135) Ebd. S. 346f, 21-7: «'bonum autem' illi 'est adhaerere' (Ps 72, 28) tibi semper, *ne quod adeptus est conversione aversione lumen amittat* et relabatur in vitam tenebrosae abysso similem, *nam et nos*, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, *aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus 'aliquando tenebrae'* (Eph 5, 8) et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus 'iustitia tua' in unico tuo 'sicut montes dei' (Ps 35, 7): nam 'iudicia tua' fuimus sicut 'multa abyssus'». Vgl. auch 10, 11, S. 352; 14, 15, S. 356f.

Wir begnügen uns mit dem Hinweis, daß der Kirchenvater auch mit seinem Schema conversio-aversio in hohem Grad von Plotin abhängig ist [136]), nach dessen Ontologie die aus der Spitze des Seins, dem ἕν, emanierten niederen Hypostasen ihr Sein nicht anders «retten» als durch eine «Kehre» zu ihrem Ursprung, der sogenannten ἐπιστροφή [137]). Bekanntlich differenziert sich nach dieser Ontologie das Seiende in der Bewegung nach «unten», und es gerät in Ordnung in der Hinwendung zum ἕν. Selbsverständlich hatte Augustin an diesem Modell die notwendigen Korrekturen vorgenommen, indem er auf der einen Seite den Gott des biblischen Schöpfungsberichtes an die Stelle des plotinischen ἕν setzte, zugleich aber auch auf der anderen Seite das Gottesbild der Genesis im Sinne der christlichen Trinitätslehre personalisierte [138]).

Worauf es bei der Interpretation der christlichen Schöpfungslehre durch Hinzuziehung des Schemas conversio - aversio ankommt, ist eben die Herkunft dieses Schemas aus der neuplatonischen Metaphysik, von der es nicht loszulösen ist. Conversio und aversio sind Kategorien des mutabile [139]). Dies zu sehen ist deshalb von Belang, weil sich die augustinische Theologie der Bekehrung über dieses Schema sozusagen aufs seinen metaphysischen Kern zurückführen läßt. Im Rahmen des Schemas kann die aversio, infolge der dem mutabile zugestandenen Eigeninitiative, als Proprium des Erschaffenen gedeutet werden. Umgekehrt legt das Schema, das ja vor allem die radi-

[136]) Vgl. dazu im einzelnen A. Solignac, *Bibliothèque Augustinienne* 14, S. 614f; R.J. O'Connel, *St. Augustine's Confessions*, S. 159f, und H. Fugier, *Les images de la conversion dans les «Confessions» de saint Augustin*, Dissertation (MS), Paris 1963, S. 123-135.

[137]) Heranzuziehen wäre besonders die Enneade über die Entstehung der Ordnung der Dinge nach dem Ersten, V, 2, 1, 10f, S. 238 (Harder): τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον.

[138]) Vgl. conf. XIII, 5, 6, S. 348f; 11, 12, S. 352f; 22, 32, S. 369-371.

[139]) Selbst wenn Augustin von einem Teil der geistigen Kreatur, dem caelum caeli meint, sie habe sich noch nie alteriert, so ist das, wie zum Teil schon gezeigt (Anm. 121), nur deshalb möglich, weil sie vom Schöpfer in diesem Zustand gehalten wird; 10, 11, S. 352, 8-16: «Beata creatura, *quae non novit aliud, cum esset ipsa aliud, nisi dono tuo*, quod superfertur super omne, *mox ut facta est attolleretur nullo intervallo temporis in ea vocatione, qua dixisti*: '*fiat lux*' (Gen 1, 3), et fieret 'lux'. in nobis enim distinguitur tempore, quod 'tenebrae' fuimus et 'lux' efficiemur: in illa vero dictum est, quid esset, nisi inluminaretur, et ita dictum est, quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa, *ut appareret causa, qua factum est, ut aliter esset, id est ut ad lumen indeficiens conversa lux esset*».

kale Abhängigkeit des Veränderlichen vom Unveränderlichen zum Ausdruck bringt [140]), die Interpretation nahe, die conversio ad unitatem, unbeschadet der Mitwirkung des Veränderlichen, als eine Wirkung des Unveränderlichen zu betrachten [141]).

Wenn also Augustin im XIII. Buch der Confessiones den Terminus der Bekehrung zuerst auf die Schöpfung anwendet, so gibt er damit zu verstehen, daß er seine eigene der Öffentlichkeit unterbreitete Bekehrungsgeschichte in diesem umfassendsten Rahmen der Bewegung des Veränderlichen zum Unveränderlichen gedeutet wissen will. Das von ihm als universaler Auftakt zur conversio interpretierte « fiat lux » hat somit für jede zur Schöpfung gehörende und in die Heilsgeschichte hineinbezogene Person eine vorbildhafte Bedeutung [142]).

[140]) Treffend veranschaulicht die Einwirkung des Unveränderlichen auf das Veränderliche das Schweben des Hl. Geistes über den Fluten; 4, 5, S. 348, 7-11 : « in quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit. sed *superferebatur incorruptibilis et inconmutabilis voluntas tua*, ipsa in se sibi sufficiens, super eam quam feceras vitam ». Noch deutlicher tritt das Schema in Erscheinung, wo das Aufwärtsstreben der Seele unter dem Vergleich der spezifischen Gewichte veranschaulicht wird, 9, 10, S. 352, 1 : Das « dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus » setzt die Einwirkung des reinen Seins der Gottheit auf die veränderliche Seele voraus, S. 351, 8-12 : « Numquid aut pater aut filius non superferebatur super aquas ? si tamquam loco sicut corpus, nec spiritus sanctus; si autem *inconmutabilis divinitatis eminentia super omne mutabile*, et pater et filius et spiritus sanctus 'superferebatur super aquas' (Gen 1, 2) ».

[141]) Man beachte die aufschlußreiche Interpretation des Psalmverses 79, 4 im IV. Buch der Confessiones, 10, 15, S. 76f, 1-15, in der die aktive Rolle Gottes bei der conversio aufs eindeutigste formuliert ist. Augustin deutet dort den Vers gleichsam auf der Folie der aversio der Schöpfung : « 'Deus' virtutum, '*converte nos et ostende faciem tuam, et salvi erimus*'. nam quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. quae tamen nulla essent, nisi essent abs te. quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt : et non omnia senescunt et omnia intereunt. *ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. sic est modus eorum.* tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes universum, cuius partes sunt. ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. non enim erit totus sermo, si unum verbum non decedat, cum sonuerit, partes suas, ut succedat aliud ».

[142]) Nach A. Holl, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, S. 75f, gewinnt der Bekehrungsgedanke in der Interpretation des ersten Schöpfungstages von Augustins eigenem Bekehrungserlebnis her seine zentrale Stellung. Weil der Bischof seine Bekehrung als eine innere Erleuchtung erlebt haben müsse, so argumentiert Holl, deshalb habe er auch den Lichtbefehl als Bekehrung der Kreatur dargestellt und ihn mit der biblischen

Nach den vorausgegangenen Kapiteln über die Hermeneutik Augustins braucht es keiner besonderen Begründung mehr, weshalb der Kirchenvater im 12. Kapitel dieses Buches plötzlich von der Literalexegese zur Allegorese überwechselt. Da die Fundamente der Auslegung unter strikter Wahrung der obersten hermeneutischen Regel auf die bewährte Ontologie hin gleichsam abgesteckt sind, kann die Interpretation des Daseins mit Hilfe der geistigen Auslegung des Sechstagewerkes eingehendst in Angriff genommen werden. Wir greifen hier aus der Fülle der Allegorese nur jenen Teil auf, in dem die Zeichen eine Rolle spielen. Das sind vor allem die Deutungen der Erschaffung des Himmels und der Erde, der Gestaltung des Firmamentes, der Scheidung der Meere vom Festland sowie der Ausstattung dieser beiden Lebensräume mit Lebewesen und schließlich die Auslegung des Schöpfungsauftrages « Wachset und mehret euch ».

Augustin setzt also mit seiner Allegorese bei Genesis 1, 1 ein, indem er die durch die Taufe sich vollziehende Neuschöpfung mit dem biblischen Anfang parallelisiert. In der Erschaffung des Himmels und der Erde erblickt er die Geburt der « spiritales et carnales ecclesiae ». Dabei wiederholt sich in jedem einzelnen Glied der Kirche jener Wechsel aus dem Zustand des Chaos in den des Gestaltetseins, den er im *Lichtbefehl* erkennen zu können glaubt. Nur vollzieht sich die fortdauernde Gestaltwerdung auf der Ebene der Neuschöpfung in der kontinuierlichen Aneignung der christlichen Lehre. Die Allegorese lautet darum : « et terra nostra antequam acciperet formam doctrinae, 'invisibilis erat et inconposita', et ignorantiae tenebris tegebamur [143]) ». Der Wechsel von der Finsternis ins Licht ist zwar ein prinzipieller, aber wie die Schöpfung ontologisch immer noch in der Möglichkeit der aversio « steht », so ist auch das « conversi sumus ad te » trotz der kategorischen Gegenüberstellung in Eph 5, 8, « fuimus aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino » [144]), nur in dem Sinn als ein Zustand

Metanoia parallelisiert. Die Möglichkeit neuerlichen Abfalls der geistigen Natur deute Augustin ebenfalls von seinem eigenen Erlebnis her. Dagegen scheint mir gerade der Begriff der conversio bei Augustin wie auch der der illuminatio nicht von der Psychologie, sondern von der Philosophie her zu kommen (ἐπιστροφή). Damit soll natürlich nicht in Frage gestellt werden, « daß die Bekehrung eines der grundlegenden religiösen Erlebnisse darstellt » und tiefenpsychologisch wirksam bleibt.

[143]) conf. XII, 12, 13, S. 354, 3-6.

[144]) Ebd. Z. 15f.

zu verstehen, als dieser zugleich auch ein Programm einschließt, das es noch zu verwirklichen gilt [145]).

In dem durch die Taufe neugeschaffenen Menschen spiegelt sich somit nach der Allegorese zu den ersten fünf Versen von Genesis 1 die vom Schöpfer aus dem Abgrund in das veränderliche Sein gerufene Schöpfung. Der conversus ad deum bleibt ein adhuc in semetipso ingemescens [146]). Die totale Angewiesenheit des Menschen auf Gott setzt sich über den Anfang hinaus fort. Dies wird an der Allegorese zu jenen Versen des Schöpfungsberichtes ersichtlich, die von der Ausstattung des Kosmos und der Erde erzählen. Mit ihrer Hilfe versucht Augustin das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Entgegenkommen Gottes über die mannigfachen signa seiner Transzendenz sowie im Umgang des Menschen mit diesen signa aufzuzeigen.

Daß der biblischen Offenbarung unter den signa der Transzendenz ein hervorragender Platz zukommt, bedarf keiner weiteren Erklärung. Die Eigenart dieser Wissensvermittlung veranschaulicht Augustin in der *Allegorie des Firmamentes*. Danach gleicht der Himmel einem aufgerollten Pergament, dessen der Erde zugekehrte Seite mit der biblischen Botschaft beschrieben ist. Den Kern der hinter dieser Allegorie sich verbergenden Theologie haben wir bereits bei der Darstellung der Allegorese zu Gen 2, 3-5 an anderem Ort kennengelernt [147]). Er besagt, Gott hat dem Menschen seit dem Sündenfall den direkten Weg zur Erkenntnis der Transzendenz versperrt. In der Allegorie des Firmamentes heißt das : Gott hat die unmittelbare Schau seiner Welt dem Menschen versagt. Während die « supercaelestes » Gottes Willen sozuzagen zeitlos ablesen, sind die Menschen unterhalb des Firmamentes bei der Erkenntnis bzw. der Willenskundgabe Gottes auf die Zeichen angewiesen, die ihnen über die auctoritas der Bibel aus Erbarmen verabreicht wird [148]). Wie nämlich der Schöpfer die

[145]) In der paulinischen Theologie der Hoffnung auf die Vollendung sieht Augustin die Richtigkeit seiner Deutung von der Vorläufigkeit und dem Programmatischen der im Glauben zur Neuschöpfung gelangten christlichen Existenz bestätigt. Die Formel : « adhuc per fidem nondum per speciem, 13, 14, S. 354, 17, soll den Neugeschaffenen an den Zustand der peregrinatio erinnern.

[146]) Conf. XIII, 13, 14, S. 355, 14f.

[147]) Siehe Die Zeichen II, Kap. 6, 2.

[148]) Conf. XIII, 15, 18, S. 358, 10-22 : « laudent 'nomen' (Ps 148, 2-5) tuum, laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum. 'vident' enim 'faciem' tuam 'semper' (Mt 18, 10) et *ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua.* legunt,

ersten Menschen nach dem Sündenfall mit einem Fell bekleidet hat, so hat er auch gleich einem Fell das Firmament der hl. Schrift über sie ausgespannt, als die (Offenbarungsträger) nicht mehr unter ihnen waren, durch die er zu ihnen gesprochen hatte [149]). Dank der schriftlich fixierten Botschaft bleibt das Wort Gottes, das seiner transzendenten Natur nach hier nur in der Weise der Zeichen vernehmbar ist [150]), bis zum Ende dieses Äons erhalten, während die mit den Wolken unter dem Firmament verglichenen Verkünder der Botschaft wie die Wolken vorübergehen [151]).

Wir haben somit hinsichtlich des Wortes Gottes eine dreifache Differenzierung zu beachten: 1. die aktuelle Verkündigung, 2. das schriftlich fixierte Offenbarungswort — diese beide, einschließlich der Offenbarungsfunktion des inkarnierten Christus, vollziehen sich auf der Ebene der veränderlichen signa — und 3. das verbum divinum

eligunt et diligunt; *semper legunt et numquam praeterit quod legunt.* eligendo enim et diligendo *legunt ipsam inconmutabilitatem consilii tui.* non clauditur codex eorum nec plicatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es et es in aeternum, quia super hoc firmamentum ordinasti eos. *quod firmasti super infirmitatem inferiorum populorum,* ubi suspicerent et cognoscerent misericordiam tuam temporaliter enuntiantem te, qui fecisti tempora».

[149]) Loc. cit. 15, 16, S. 357, 8ff: « Aut quis nisi tu, deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in scriptura tua divina? 'caelum' enim 'plicabitur ut liber' (Es 34, 4) *et nunc sicut pellis extenditur super nos.* sublimioris enim auctoritatis est tua divina scriptura, cum iam obierunt istam mortem illi mortales, per quos eam dispensasti nobis. et tu scis, domine, tu scis, quemadmodum pellibus indueris homines, cum peccato mortales fierent. unde sicut pellem extendisti firmamentum libri tui, concordes utique *sermones tuos, quos per mortalium ministerium superposuisti nobis.* namque ipsa eorum morte solidamentum auctoritatis in eloquiis tuis per eos editis sublimiter extenditur super omnia, quae subter sunt, quod, cum hic viverent, non ita sublimiter extentum erat. nondum 'sicut pellem caelum' (Ps 103, 2) extenderas, nondum mortis eorum famam usquequaque dilataveras». Zur Symbolik des Firmamentes vgl. A. Holl, *Die Welt der Zeichen bei Augustin,* S. 58-60, mit weiterer Literatur.

[150]) Die Doppelnatur der Offenbarungsworte kommt im folgenden Passus klar zum Vorschein, loc. cit. 29, 44, S. 381, 16-24: « o homo (Augustin legt diese Worte Gott in den Mund), nempe quod scriptura mea dicit, ego dico. et tamen *illa temporaliter dicit, verbo autem meo tempus non accedit,* quia aequali mecum aeternitate consistit. sic ea, quae vos per spiritum meum dicitis, ego dico. atque ita cum vos temporaliter ea videatis, non ego temporaliter video, quemadmodum, cum vos temporaliter ea dicatis, non ego temporaliter dico».

[151]) Loc. cit. 15, 18, S. 358f, 23-1: « *transeunt nubes,* caelum autem manet. *transeunt praedicatores* verbi tui ex hac vita in aliam vitam, scriptura vero tua usque in finem saeculi super populos extenditur».

auf der Ebene der unveränderlichen res; von ihm wird gesagt, daß es in Ewigkeit bleibt, und daß es hier nur in aenigmate nubium (der Prediger) und per speculum caeli (der hl. Schrift) in Erscheinung tritt [152]).

Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß die der Allegorie des Firmamentes zugrunde liegende similitudo, die Analogie in der Allegorie, in jener « sublimen Höhe » zu suchen ist, die den Himmel als das Werk und die Bibel als das Wort Gottes auszeichnet. Wer immer eines von beiden betrachtet, muß sich gleichsam auf diese « obere Welt » hinausstrecken oder zu ihr aufschwingen [153]). Was Augustin mit diesem Vergleich zum Ausdruck bringen will, ist auch hier das Inadäquate der Gotteserkenntnis. Im Schema veränderlich-unveränderlich heißt das: Es steht der Gottheit nicht an, daß das unveränderliche Licht, so wie es sich selbst erkennt, von einem noch so erleuchteten endlichen Wesen erkannt werde [154]).

Mit der Erklärung der Allegorie des Firmamentes ist die Bedeutung der Zeichen für das Transzendieren auf dem Wege der Heilsgeschichte noch nicht erschöpfend dargestellt. Augustin greift das Thema der signa in den Kapiteln 20 und 21 anläßlich der Deutung des 5. und 6. Schöpfungstages, in denen nach der Genesis von der Ausstattung des Meeres und des Festlandes mit Lebewesen berichtet wird, nochmals auf. Zum Verständnis seiner Interpretation muß vorausgeschickt werden, daß er bereits die von Gott am 3. Tag vorgenommene *Scheidung des Meeres vom Land* allegorisch auf die *Trennung der Ungläubigen* bzw. der noch nicht Bekehrten (Meer) *von den Gläubigen* (Land) hin auslegte [155]). Zwischen den Bewohnern des Meeres

[152]) Ebd. S. 359, 4-12: « 'verbum autem' tuum 'manet in aeternum' (Es 40, 6-8); quod nunc 'in aenigmate' nubium et 'per speculum' (I Cor 13, 12) caeli, non sicuti est, apparet nobis, quia et nos quamvis filio tuo dilecti simus, 'nondum apparuit quod erimus' (I Io 3, 2). *attendit per retia carnis* et blanditus est et inflammavit, et currimus post odorem eius. sed 'cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est': sicuti est, domine, *videre* nostrum, *quod nondum est nobis* ».

[153]) Augustin deutet die Analogie durch Anspielungen auf die Psalmen 8 und 18 an. loc. cit. 15, 17, S. 357, 23-25: « Videamus, domine, 'caelos, opera digitorum tuorum' (Ps 8, 4): disserena oculis nostris nubilum, quo subtexisti eos. ibi est testimonium tuum 'sapientiam praestans parvulis' (Ps 18, 8) ».

[154]) Loc. cit. 16, 19, S. 359, 13-19.

[155]) Die Allegorie dieses Tages behandelt Kap. 17, S. 359f. — Zur Symbolik des Meeres: H. Rondet, Le symbolisme de la mer chez saint Augustin, in: *Augustinus Magister* 2, S. 691-701, speziell S. 694f.

und der Erde bleibt jedoch insofern ein sachlicher Bezug, als die Gläubigen ohne Ausnahme dem Meer entstammen, in dem sie sich zuerst für den Glauben entscheiden mußten. Die als Neuschöpfung interpretierte Bekehrung gleicht einem Umzug in verschiedene geistige Lebensräume. Nach der Allegorese spiegelt sich dieser Umzug im veränderten Verhältnis der Gläubigen zu den Zeichen der kirchlichen Heilsveranstaltungen. Im *Lebensraum «des Meeres»* wird geistiges Leben geweckt. Dieser Prozeß ist ohne die Zeichen nicht denkbar, die totale Angewiesenheit des Menschen auf die sacramenta ist das Charakteristikum dieses Bereiches. Dagegen zeichnet sich der *Lebensraum «des Festlandes»* durch eine Paradoxie aus: Auf der einen Seite bleibt der Gläubige weiterhin auf Zeichen angewiesen, auf der anderen soll er aber gerade danach streben, seine Angewiesenheit auf diese so weit wie möglich zu überwinden.

Betrachten wir zunächst den Lebensraum «des Meeres»: Der Vers Gen 1,20 «producent aquae reptilia animarum vivarum et volatilia volantia super terram» [156]) wird von unserem Exegeten auf die sacramenta der fides, speziell auf die Taufe hin ausgelegt [157]). Bekanntlich gingen der Taufe die Initiationsriten mit ihrer reichen sakramentalen Symbolik sowie ein umfassender katechetischer Unterricht voraus, in dem der Katechumene an Hand der Erklärung der magnalia aus der Heilsgeschichte und der Bibel zum Glauben ermuntert werden sollte. Daher «entdeckt» Augustin in den dicht am Firmament (Bibel) entlangfliegenden volatilia die Vermittler (Katecheten) des Gotteswortes und in den Meeresungetümen, den ceti grandes, die Wunderwerke des zum Zwecke der Verweisung auf sich selbst in die Geschichte eingreifenden Gottes [158]). Mit kräftigen Stri-

[156]) Conf. XIII, 20, 26, S. 365, 5-10.

[157]) Ebd. 10-12: «repserunt enim *sacramenta tua*, deus, per opera sanctorum tuorum inter medios fluctus temptationum saeculi ad imbuendas gentes nomine tuo in baptismo tuo».

[158]) Ebd. Z. 12-17: «et inter haec facta sunt magnalia mirabilia tamquam coeti grandes et voces nuntiorum tuorum volantes super terram iuxta firmamentum libri tui praeposito illo sibi ad auctoritatem, sub quo volitarent, quocumque irent». — Augustin stellt sich natürlich die Frage, wie es denn möglich sei, daß das «Meer» als Symbol der Gottesferne zu solchen Verweisungen auf die Transzendenz überhaupt imstande sein kann. Die Initiative zur Vielfalt der Verweisungen, die das Meer hervorbringe, so meint er, liege in der Kraft des Evangeliums, 27, S. 366, 8-12: «aquae produxerunt haec, sed in verbo tuo: necessitates alienatorum ab aeternitate veritatis tuae populorum produxerunt haec, sed in evangelio tuo, quoniam ipsae aquae ista eiecerunt, quarum amarus languor fuit causa, ut in tuo verbo ista procederent».

chen wird das Begehren der in der Bitterkeit des Meeres lebenden und in Adam gefallenen Menschheit, des « genus humanum profunde curiosum et procellose tumidum et instabiliter fluvidum » [159]), nach körperhaften Verweisungen gezeichnet. Die erdrückende Fülle der Worte und der Sinnbilder entspricht jedoch dem Zustand des Menschen, der nicht anders zur conversio gelangen kann als mit Hilfe der signa. Dieser befindet sich ja, was nicht zu vergessen ist, gemäß der Allegorese zu Gen 1, 2 in der Seinsverfassung des adhuc abyssus, im Zustand der Unwissenheit. Er giert einerseits geradezu nach den sinnenhaften Formen rätselhafter Zeichen, durch die er andererseits aus seiner Unkenntnis in Sachen der Transzendenz gewissermaßen herausgelockt wird. Deshalb vermögen die nach der Allegorie in den Wassern der Glaubenslosigkeit fungierenden Katecheten den Glauben nur über das Exzitatorische der signa zu wecken [160]).

Wie schon angedeutet, erblickt Augustin den entscheidenden Schritt zur Transzendenz nach der hier vorgenommenen Allegorese im Wechsel aus dem Lebensraum des Meeres in den des Festlandes. Von größter Signifikanz wird für ihn dabei der biblische Befund, wonach das Land im Unterschied zur Bitternis des Meeres befähigt ist, die « lebendige Seele » hervorzubringen [161]), die er sofort mit der durch die Taufe zu neuem Leben erweckten christlichen Seele parallelisiert. Zum Glauben gelangt ist die Seele von ihrer Vergangenheit so geschieden wie die « terra fidelis ab aquis maris infidelitate amaris ». Im Zustand der fides verlangt sie nicht mehr nach den magnalia mirabilium; sie glaubt nicht erst, wenn sie Zeichen und Wunder sieht (Jo 4, 48); sie weiß auch, daß selbst das Zungenreden nicht für die Gläubigen ein Zeichen ist, sondern für die Ungläubigen (1 Kor 14, 22) [162]). Man könnte auf Grund dieser pointierten Sätze meinen, die Zeichen hätten für den conversus keinerlei Bedeutung mehr. Doch davon kann keine Rede sein. Was sich betreffs der signa geändert hat, ist

[159]) Ebd. 28, Z. 15-17.

[160]) 21, 30, S. 368, 5-10: « Operentur ... in aquis infidelitatis annuntiando et loquendo *per miracula et sacramenta et voces mysticas, ubi intenta fit ignorantia mater admirationis in timore occultorum signorum* — talis enim est introitus ad fidem filiis Adam oblitis tui, dum se abscondunt a facie tua et fiunt abyssus ».

[161]) Loc. cit. 21, 29, S. 366f, 24-1: « Ac per hoc in verbo tuo non maris profunditas, sed ab aquarum amaritudine terra discreta eicit non reptilia animarum vivarum et volatilia, sed 'animam vivam' (Gen 1, 24) ».

[162]) Ebd. S. 367, 1-10.

lediglich eine neue Optik, die allerdings für die Daseinsgestaltung von größter Tragweite ist.

Die Zeichen haben jetzt nicht mehr die Funktion, die in den Abgrund verstrickte Seele auf die wahre Religion aufmerksam zu machen; ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, diese auf die bei der Bekehrung eingeschlagene transzendierende peregrinatio hin ständig in Bewegung zu halten. Aus diesem Grund kann der Bekehrte nunmehr auf die ihm in der Katechese zuteil gewordene Weise der Verkündigung des Wortes Gottes verzichten. Nicht verzichten kann er dagegen auf das zu verkündende Wort. Daher die Bitte: « inmitte in eam (scl. terram — im Gegensatz zu mare) verbum tuum per nuntios tuos » [163]). Die Aufgabe der nuntii und der ministri besteht jetzt in der Glaubensvertiefung durch eine beispielhafte Lebensführung: « sint forma fidelibus vivendo coram eis et excitando ad imitationem ».Stand somit in der Katechese das Hören des Wortes im Vordergrund, so gilt in Hinblick auf die schon Glaubenden: « non tantum ad audiendum, sed ad faciendum audire » [164]). Mit der Betonung des Tuns gelingt es Augustin, auch die christliche Praxis in den Prozeß der transzendierenden peregrinatio hineinzubeziehen [165]). Den Schöpfungsbefehl: « producat terra animam viventem secundum genus » interpretiert er nämlich über die Symbolik der gezähmten Tiere [166]) auf die Enthaltung von den Leidenschaften, wobei er das « secundum genus » so versteht, daß der Bekehrte bei seiner Bemühung um die continentia auf Vorbilder seiner Art angewiesen ist [167]).

Die Pflege der continentia umfaßt jedoch noch nicht die Fülle des in der conversio gewonnenen neuen Lebens. In Röm 12,2: « no-

[163]) Ebd. Z. 10f.

[164]) Loc. cit. 30, S. 368, 11-13.

[165]) Es sei eigens darauf hingewiesen, daß das Thema des Transzendierens neben der theoretischen auch eine moralische Seite hat, die von Augustin nicht vernachlässigt wird, die wir aber von unserem Thema her nicht berücksichtigen können.

[166]) Dazu im einzelnen A. Holl, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, S. 64 und 102.

[167]) Conf. XIII, 21, 31, S. 369, 3-11: « Verbum autem, deus, fons vitae aeternae est et non praeterit: ideoque in verbo tuo cohibetur ille discessus, cum dicitur nobis: 'nolite conformari huic saeculo, ut producat terra' (Rom 12, 2 mit Gen 1, 24) in fonte vitae 'animam viventem', in verbo tuo per evangelistas tuos animam continentem *imitando imitatores Christi tui*. hoc est enim 'secundum genus', *quoniam aemulatio viri ab amico est*: 'estote' inquit, 'sicut ego, quia et ego sicut vos' (Gal 2, 12). ita erunt in anima viva bestiae bonae in mansuetudine actionis ».

lite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae ad probandum vos, quae sit voluntas dei, quod bonum et beneplacitum et perfectum» entdeckt Augustin eine noch höhere Stufe in der christlichen Lebensgestaltung, die für seine Einteilung der Gläubigen in spiritales und carnales bestimmend wird [168]). Von den beiden Imperativen dieses paulinischen Satzes teilt er das «nolite conformari huic saeculo» dem carnalis zu. Während dieser sich bei der Verwirklichung der apostolischen Mahnung am Beispiel der Nachfolger Christi orientieren kann und soll, wird *der spiritalis*, dem das «reformamini in novitate mentis vestrae» gilt, zur Reflexion des Geistes, in dem der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis erschaffen wurde, angehalten [169]). Dieser soll in gewisser Weise Gott selbst nachahmen. Solche Nachahmung besteht in nichts anderem als in der Erforschung des göttlichen Willens. Auf dieser Stufe bekommt der erneuerte Mensch Einblick in die Wahrheit Gottes, indem er von Gott selber belehrt wird, die Dreiheit der Einheit und die Einheit der Dreiheit im Geiste zu schauen [170]). Vom spiritalis sagt das Schriftwort, 1 Kor 2, 15, dieser würde alles beurteilen, während er selbst von niemandem beurteilt werde. Der Bischof fügt jedoch zum «iudicat omnia» sogleich hinzu: «quae utique iudicanda sunt» [171]).

[168]) Es versteht sich, daß wir auf die Bestimmung des carnalis und des spiritalis in voller Breite nicht eingehen können. Verwiesen sei auf die Zusammenfassung von A. Solignac in *Bibliothèque Augustinienne* 14, S. 632-634, dort auch Referenzen zur Literatur sowie auf A. Holl, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, S. 97-103. Uns interessiert die Differenzierung Augustins lediglich in Hinblick auf die Frage, worin sich der spiritalis im Unterschied zum carnalis im Umgang mit den signa auszeichnet.

[169]) Conf. XIII, 22, 32, S. 369, 20-11: «Ecce enim, domine deus noster, creator noster, cum cohibitae fuerint affectiones ab amore saeculi, quibus moriebamur male vivendo, et coeperit esse anima vivens bene vivendo completumque fuerit verbum tuum, quo per apostolum tuum dixisti: 'nolite conformari huic saeculo', consequetur illud, quod adiunxisti statim et dixisti: 'sed reformamini in novitate' spiritu 'mentis vestrae' (Rom 12, 2), *non iam 'secundum genus' tamquam imitantes praecedentem proximum*, nec ex hominis melioris auctoritate viventes, neque enim dixisti: fiat homo secundum genus, *sed: 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram' (Gen 1, 26), ut nos probemus, quae sit voluntas tua.* at hoc enim ille dispensator tuus generans per evangelium filios, ne semper parvulos haberet, quos lacte nutriret et tamquam nutrix foveret».

[170]) Ebd. S. 370, 16-21: «mente quippe renovatus et *conspiciens intellectam veritatem tuam homine demonstratore non indiget, ut suum genus imitetur*, sed te demonstrante probat ipse, *'quae sit voluntas tua*, quod bonum et beneplacitum et perfectum' (Rom 12, 2), et *doces eum iam capacem videre trinitatem unitatis vel unitatem trinitatis*».

[171]) Ebd. S. 371, 3f.

Zweifellos erblickt Augustin in der Lebensweise des spiritalis den Höhepunkt der christlichen Existenz, die sich vor allem in der Tätigkeit der Vernunft auswirkt, mit deren Hilfe der Geistesmensch das « wahrnimmt, was des Geistes Gottes ist » [172]). Es versteht sich, daß es nach Augustin diese Art von Menschen nur in der Kirche geben kann [173]). Den Stoff der Allegorese zur Kennzeichnung ihrer geistigen Überlegenheit liefert diesmal der in Gen 1,26 umrissene Herrschaftsbereich des Menschen über die Fische, die Vögel, die zahmen und wilden Tiere, über die Erde und über alles Kriechende. Es werden zunächst jene Dinge aufgezählt, die der beurteilenden Tätigkeit des menschlichen Intellektes prinzipiell entzogen sind : das sind per allegoriam die Gestirne des Himmels, die Trennung von Tag und Nacht und die Herrschaft über das Meer [174]). Es steht daher dem spiritalis nicht zu, über den Inhalt der Bibel (Firmament), über den Stand der Prädestinierten (Allegorie der Trennung von Tag und Nacht [175]), oder über das Geschick der Völker (Symbolik des unruhigen Meeres) zu befinden. Dagegen gehört zu seinem « Herrschaftsbereich » das Urteil über die Zeichen und über die Sitten [176]).

[172]) Loc. cit. 23, 33, S. 371, 5-9 : « Quod autem 'iudicat omnia' (I Cor 2, 15), hoc est, quod habet potestatem piscium 'maris' et volatilium 'caeli' et omnium pecorum et ferarum et omnis terrae et omnium repentium, 'quae repunt super terram'. hoc enim agit per mentis intellectum, per quem 'percipit quae sunt spiritus dei' (I Cor 2, 14) ». Daß die Vernunft zu solcher Tätigkeit in der Lage ist, verdankt sie natürlich Gott. Man achte auf das « *te* demonstrante » und « (*tu*) doces eum » im Zitat der Anm. 170.

[173]) Jedoch der Hinweis scheint Augustin wichtig zu sein, daß die spiritales sich in der Kirche nicht nur aus der Reihe der Vorsteher rekrutieren, sondern auch derer, die im Geiste untertan sind; loc. cit. Z. 11-20 : « ergo in ecclesia tua, deus noster, secundum gratiam tuam, quam dedisti ei, non solum qui spiritaliter praesunt sed etiam hi qui spiritaliter subduntur eis qui praesunt ... spiritaliter iudicant ».

[174]) Loc. cit. 34, S. 372, 13-16 : « Ideoque homo, quem fecisti 'ad imaginem' tuam, non accepit potestatem luminarium caeli neque ipsius occulti caeli neque diei et noctis, quae ante caeli constitutionem vocasti, neque congregationis aquarum, quod est mare ».

[175]) In der Differenzierung zwischen den filii lucis und den filii noctis et tenebrarum erblickt Augustin über Gen 1, 5 unter Hinweis auf die Ungewißheit der Prädestination die endgültig begnadete und verworfene Schöpfung. Vgl. conf. XIII, 14, 15, S. 356f, 21-7.

[176]) Loc. cit. 22, 34, S. 372, 16-19 : « sed accepit potestatem piscium maris et volatilium caeli et omnium pecorum et omnis terrae et omnium repentium ». Der Bischof trennt gemäß seiner Allegorese zu den Fischen und Vögeln und der zu den Tieren der Erde den Bereich der signa von dem der Sitten. Mit ersterem beschäftigt er sich im Kap. 23f, mit letzterem Kap. 25-27.

Augustin teilt die Domäne der Zeichen, mit der wir uns hier ausschließlich zu beschäftigen haben, in zwei Gruppen auf: Zunächst erwähnt er die Initiationssakramente und die Eucharistie [177]), sodann jene signa verborum et voces, die der Autorität der hl. Schrift unterworfen sind. Das spirituelle Urteil richtet sich bezüglich der ersteren auf die Billigung bzw. die Mißbilligung des sakramentalen Vollzugs [178]), bezüglich der letzteren auf die sachgerechte hermeneutische Behandlung des biblischen Stoffes [179]). Dabei vergißt Augustin auch diesmal nicht darauf hinzuweisen, daß der Zwang zur intersubjektiven Kommunikation über die Signa in der Seinsverfassung der Welt und der spezifischen Situation des Menschen gründet: « quibus omnibus vocis corporaliter enuntiandis causa est abyssus saeculi et caecitas carnis, qua cogitata non possunt videri, ut opus sit instrepere in auribus [180]).

Im 24. Kapitel dieses Buches, dessen Inhalt R. J. O'Connell « one of the most tortured pieces of reasoning to be found in the entire Confessions [181]) » nennt, erörtert Augustin nochmals aufs eindring-

[177]) Loc. cit. Z. 22f: « ille piscis ... quem levatum de profundo terra pia comedit ». Bereits einige Kapitel vorher, 21, 29, S. 367, 16-19, ist von diesem aus der Tiefe (des Meeres) gehobenen Fisch die Rede, der den Gläubigen (auf dem Festland) zur Speise dient, und in dem die Kommentatorem einhellig die Eucharistie erkennen. A. Holl, der sich damit eingehender beschäftigt, geht der Frage nach, weshalb diese eucharistische Speise einem Bereich entstammt, der per allegoriam für die noch nicht Glaubenden bestimmt ist. Seine Antwort, die er nur unter Vorbehalt gibt, lautet: « Christus steigt deswegen aus der (wäßrigen) Tiefe, weil der Unglaube der Menschheit ihn gewissermaßen zum Erscheinen brachte. So 'verdanken' auch die Gläubigen ihr göttliches Mahl der allgemeinen Verderbtheit, die durch den Abgrund des Meeres symbolisiert erscheint ». Die Welt der Zeichen bei Augustin, S. 69.

[178]) Loc. cit. S. 372, 19-23: « iudicat enim et approbat, quod recte, improbat autem, quod perperam invenerit, sive *in ea sollemnitate sacramentorum*, quibus initiantur quos pervestigat in aquis multis misericordia tua, sive in ea, qua ille piscis exhibetur ... » Was die Norm für das approbare und improbare betrifft, so kann man annehmen, daß der Bischof hierbei vor allem die kirchlichen Vorschriften im Auge hatte.

[179]) Loc. cit. 372, 23-3: « sive *in verborum signis vocibusque subiectis* auctoritati libri tui tamquam sub firmamento volitantibus, interpretando, exponendo, disserendo, disputando, benedicendo atque invocando te, *ore erumpentibus atque sonantibus signis*, ut respondeat populus: amen ». Offensichtlich bezieht sich dieser Satz auf die Funktion des Predigers.

[180]) Ebd. S. 373, 3-5.

[181]) St. Augustine's Confessions, S. 172.

lichste *das Verhältnis des Menschen zu den Zeichen.* Das Ergebnis, zu dem er auf dem Wege der Allegorese gelangt, ist überraschend positiv.

Er könne es sich nicht vorstellen, so beginnt er seine Überlegung, daß Gott mit dem exklusiven Befehl zur Vermehrung der Art des Menschen, der Fische und der Vögel nicht ein mysterium andeuten wollte. Denn niemand könne leugnen, daß der Schöpfungsauftrag, « Wachset und mehret euch » !, obgleich dieser weder an die Pflanzen noch an die übrigen Tiere erging, auf sämtliche Lebewesen bezogen werden müsse, die sich durch Samen fortpflanzten [182]). Auf der anderen Seite sehe er keinen Grund, die klare Aussage der Schrift betreffs der Beschränkung des Auftrags zur Vermehrung der Art in Frage zu stellen [183]). Die in diesem mysterium sich ankündigende Wahrheit entdeckt er sodann in der Allegorie zu jenen Lebewesen, die dem Meer entstammen und die er, wie schon gesehen, mit den Zeichen in Verbindung brachte. Zwischen der Vermehrung der Zeichen und dem Wachstum des Verstehens (intellegere als wesentliche Eigenschaft der Gattung Mensch) muß es demnach nicht zu unterschätzende Beziehungen geben. Der Schlüssel zum Verstehen jenes mysterium liegt somit im reziproken Verhältnis von signum und intellegere. Auf eine hermeneutische Formel gebracht heißt das dann : « novi enim multipliciter significari per corpus, quod uno modo mente intellegitur et multipliciter mente intelligi, quod uno modo per corpus significatur » [184]).

Zwei Beispiele sollen die Richtigkeit des soeben zitierten hermeneutischen Satzes illustrieren : Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe läßt sich bekanntlich in der Vielfalt der sacramenta [185]), der

[182]) Conf. XIII, 24, 37, S. 375, 3-5 : « Itaque si naturas ipsas rerum non allegorice, sed proprie cogitemus, ad omnia, quae de seminibus gignuntur, convenit verbum : 'crescite et multiplicamini' (Gen 1, 28) ».

[183]) Loc. cit. 36, S. 374, 8-10 : « Quid igitur dicam, lumen meum, veritas ? quia vacat hoc, quia inaniter ita dictum est ? *nequaquam*, pater pietatis, *absit*, ut hoc dicat servus verbi tui ».

[184]) Ebd. Z. 17-19. Ähnlich 20, 27, S. 366, 6-8 : « ut in cognitione animi *res una multis modis* per corporis motiones figuretur atque dicatur ». 24, 37, S. 375, 20-23 : « sed quod ita crescat et multiplicetur, ut *una res multis modis enuntietur et una enuntiatio multis modis intellegatur, non invenimus nisi in signis corporaliter editis et rebus intellegibiliter excogitatis* ».

[185]) Man denke an die regula dilectionis, derzufolge Augustin alles Dunkle in der Bibel auf das Doppelgebot bezogen wissen will. Siehe Die Zeichen II, Kap. 7, 3.

ungezählten Sprachen, und in jeder einzelnen Sprache wieder in ungezählten Variationen von Redewendungen zum Ausdruck bringen (corporaliter enuntiari). Daraus folgt in Hinblick auf die Allegorie: «ita crescunt et multiplicantur fetus aquarum». Im Klartext heißt das: Das hermeneutische Verfahren setzt notwendigerweise eine gewisse Abundanz der Zeichen voraus, ja es leistet noch zu deren Vermehrung einen entscheidenden Beitrag: *ita* crescunt... Der genannte Vervielfältigungseffekt läßt sich aber auch auf der Ebene des Intellektes beobachten: Gen 1,1 «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde» bietet als ein geschlossener Zeichenkomplex eine Fülle von Interpretations — bzw. Verstehensmöglichkeiten, die einander keineswegs zu widersprechen brauchen. Daraus zieht dann Augustin analog den Schluß: «ita crescunt et multiplicantur fetus hominum». Im Klartext heißt das wieder: Die Interpretation der Texte (hier der Bibel) fördert den Prozeß des Verstehens nicht unerheblich, ja ohne Hermeneutik scheint es überhaupt kein Wachstum im Verstehensbereich zu geben: *ita* crescunt [186]). Es ist anzunehmen, daß Augustin seine Allegorese über die pisces maris und die volatilia caeli deshalb auf die signa und sacramenta hin konzipierte, weil er im exklusiven Befehl zur Vermehrung der Geschöpfe des Wassers und der mit dem Intellekt ausgestatteten Menschen die Möglichkeit sah, das Verhältnis von Zeichen und Vernunft in Hinblick auf den Erkenntnisfortschritt zu beleuchten. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß diese Kapitel von der Fähigkeit des homo spiritalis handeln, dessen geistige Überlegenheit gerade im Umgang mit den Zeichen, also im Urteil über den wahren Kult und der orthodoxen Bibelinterpretation, zu Tage treten sollen. Es sei hier abermals an das Thema des Prologs zu De doctrina christiana erinnert [187]), das hier nur mit anderen Worten zur Sprache gebracht wird: Gäbe es zwischen den signa corporaliter edita und den res intellegibiliter excogitatae keine mannigfache Beziehung, so hätten die Charismatiker, gegen die Augustin

[186]) Conf. XIII, 24, 36, S. 374f, 20-2: « ecce simplex dilectio dei et proximi, *quam multiplicibus sacramentis et innumerabilibus linguis* et in unaquaque lingua innumerabilibus locutionum modis *corporaliter enuntiatur*! ita crescunt et multiplicantur fetus aquarum, adtende iterum quisquis haec legis: ecce quod uno modo scriptura offert et vox personat: 'in principio deus fecit caelum et terram! (Gen 1, 1), nonne *multipliciter intellegitur*, non errorum fallacia, sed verarum intellegentiarum generibus? ita crescunt et multiplicantur fetus hominum».

[187]) Siehe Anm. 132.

dort zu Felde zog, Recht behalten. Eine wissenschaftliche Hermeneutik setzt aber solche Bezüge zwischen der menschlichen Intelligenz und dem gesamten intersubjektiven Kommunikationsmechanismus voraus, weil nur sie die Fruchtbarkeit der Erkenntnis in diesem Äon ermöglichen und auch den Fortschritt im Wissen garantieren.

Gewiß hängt nach der Hermeneutik Augustins der Schleier eines Erkenntnispessimismus über den signa, dem man in seinen Werken auf Schritt und Tritt begegnet [188]). Und dennoch ist die menschliche Vernunft, will sie « fruchtbar » sein und « sich vermehren », nach derselben Hermeneutik auf die signa angewiesen, von denen sie die notwendigen Impulse für eine geistige Betätigung empfängt, und über die sie zum gleichen Zweck Impulse vermittelt. In dieser seltsamen Zweigleisigkeit — auf der einen Seite Flucht vor den Zeichen, auf der anderen Festhalten an den Zeichen — zeichnet der Bischof im XIII. Buch der Confessiones den homo spiritalis, und wir greifen sicher nicht daneben, wenn wir interpretierend meinen, er zeichne damit in Wirklichkeit sich selbst, so wie er als spiritalis sein wollte. Denn die Kunst der Auslegung — und zwar sowohl in der Theorie wie auch in der Praxis — sowie der unmittelbare Umgang mit den signa, über die der Ausleger zu befinden hat, dürfte kaum einen seiner Zeitgenossen mehr beschäftigt haben als ihn selber. Ähnliches wäre betreffs der sacramenta des Kultes zu sagen, die bekanntlich das eigentliche Streitobjekt in der antidonatistischen Kontroverse bildeten, auf die wir noch in einem eigenen Band unserer Studie eingehen wollen [189]).

Es klingt wie eine Rechtfertigung seiner hermeneutischen Praxis, in der die Allegorese gewiß nicht am Rande stand, wenn Augustin zum Abschluß seiner Erörterung über das gemeinsame Wachstum der signa corporaliter edita und der res intellegibiliter excogitatae bemerkt, er erkläre sich den Befehl, « Wachset und mehret euch » so, daß uns in diesem Segen von Gott die Befähigung und die Freiheit eingeräumt worden sei, auf viele Weise zu verkündigen, was wir auf eine einzige Weise begriffen, und auf viele Weise zu begreifen, was

188) Der negative Aspekt der signa wird von Augustin fast nie aus den Augen gelassen; auch in diesem Kapitel heißt es, 37, S. 375, 24f: « signa corporaliter edita generationes aquarum *propter necessarias causas carnalis profunditatis* ».

189) Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, Teil III: Die antidonatistische Epoche (in Vorbereitung).

wir nur dunkel auf eine einzige Weise vermittelt bekommen hätten. So würden die Wasser des Meeres (als Raum der signa), die nicht anders als durch verschiedene Interpretationen Wellen schlügen, aufgefüllt; aber auch die nach Studium lechzende Erde (als Lebensraum des Menschen) käme zu ihrer Fülle und es herrschte über sie die Vernunft [190]).

In der Angewiesenheit der Vernunft auf die Zeichen, aber auch in der Herrschaft der Vernunft über die Zeichen aus Kenntnis der Sachen, in dieser eigenartigen dialektischen Beziehung von *außen* und *innen* wächst nach Augustin bei aller Reserve gegen das Außen [191]) und gegen die Zeichen die Einsicht in die Transzendenz, über die der spiritalis in der Kirche mehr verfügt als der animalis [192]). In welchem Maße aber dieses Wachstum Gnade ist, oder philosophisch gesprochen, von der Transzendenz her ermöglicht wird, zeigen die Schlußkapitel des Buches, in denen die Bedeutung der Zeichen über die Zeichenhaftigkeit des Seienden indirekt nochmals thematisch behandelt wird.

« Und du, Gott, sahst alles, was du geschaffen, und 'siehe es war sehr gut' » [193]). Dieser Satz aus Gen 1, 31 erinnert den Apologeten

[190]) Loc. cit. S. 375f, 27-8 : « et ideo credidimus utrique horum generi dictum esse abs te, domine : 'crescite et multiplicamini' (Gen 1, 28), in hac enim benedictione concessam nobis a te facultatem ac potestatem accipio et multis modis enuntiare, quod uno modo intellectum tenuerimus, et multis modis intellegere, quod obscure uno modo enuntiatum legerimus. sic implentur aquae maris, quae non moventur nisi variis significationibus (ich folge hier der Lesart von Skutella, S. 359, 16f), sic et fetibus humanis impletur et terra, cuius ariditas apparet in studio, *et dominatur ei ratio* ».

[191]) Es sei lediglich an den Satz erinnert, den Augustin bei der Schilderung des Aufstiegs niederschrieb, X, 6, 9, S. 233, 7-9 : « homo interior cognovit haec per exterioris ministerium ; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei ».

[192]) Conf. XIII, 18, 23, S. 362f, 24-4 : « 'animalis autem homo' (I Cor 2, 14) tamquam 'parvulus in Christo' (I Cor 3, 1) lactisque potator, donec roboretur ad solidum cibum et aciem firmet ad solis aspectum, non habeat desertam noctem suam, sed luce lunae stellarumque contentus sit ». — Unter der Symbolik der Himmelsleuchten teilt Augustin dem spiritalis die Sonne zu, während der animalis sich mit dem Mond und den Sternen, den Sinnbildern der dem Wechsel der Zeit unterworfenen « sacramenta, quae variantur tanquam luna » begnügt (ebd. S. 362, 17); d.h. der animalis schwingt sich nicht zu jenem Stand des Wissens empor, den Augustin mit der Weisheit vergleicht, von dem aus die veränderlichen Dinge zu beurteilen sind. Dieser Wissensstand ist allein dem spiritalis eigen.

[193]) Loc. cit. 28, 43, S. 380, 16f.

natürlich sofort an die Manichäer, die unter dem Hinweis auf die Mängel in der Schöpfung deren Güte, die von der Genesis so betont wird, radikal in Frage stellten. Nach einer kurzen Zusammenfassung der manichäischen Kosmogonie bemerkt Augustin: « Verrückte sprechen so; weil sie deine Werke nicht durch deinen Geist sehen, deshalb erkennen sie dich auch nicht in ihnen » [194]). Er führt dann das damit angeschnittene Thema der Gotteserkenntnis durch die ontologische Güte der Schöpfung in einem Kapitel, das über die Schau des homo spiritalis handelt, weiter, indem er sogleich den lapidaren Satz an dessen Spitze stellt: « *Qui autem per spiritum tuum vident ea* (scl. opera tua), *tu vides in eis* » [195]).

Daß mit videre weder einer passiven Gotteserfahrung noch einer mystischen Wesensschau das Wort geredet wird [196]), dürfte einleuchten, sobald man der diskursiven Argumentation, mit der Augustin sein Thema der transzendierenden peregrinatio seit dem X. Buch entfaltet, eingedenk ist. Videre meint eher jenes Schauen, das für die neuplatonische Transzendentalphilosophie charakteristisch ist [197]), und das der Kirchenvater selbstverständlich mit der Offenbarungslehre in Einklang brachte [198]). Worauf es aber dabei ankommt, ist prinzipiell nichts anderes als die Beachtung der bekannten Forderung der Platoniker, daß der geistige Mensch, der Theoretiker im spezifischen Sinn dieses Wortes, bei der Erkenntnis des Seienden immer das Ganze im Auge behalten müsse. Nur ist dabei zu sehen, daß nach der Ontologie des Chorismos und der Methexis die Transzendenz das veranderlich Seiende, ohne sich mit ihm zu vermischen, gewissermaßen vereinnahmt. Die erkenntnistheoretische Konsequenz dieser Metaphysik liegt in Hinblick auf das hier zu behandelnde Thema auf der Hand. Sie kann gar nicht anders lauten, als daß die Erkenntnis der Transzendenz ohne deren Wirkung einfach nicht denkbar ist [199]). Analog kann

[194]) Loc. cit. 30, 45, S. 382, 13-15.

[195]) Loc. cit. 31, 46, S. 382, 16f. Der Satz kehrt leitmotivartig im Schlußteil der Confessiones wieder. Zu seiner erkenntnistheoretischen Relevanz vgl. den schon zitierten Aufsatz von F. Körner, Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins.

[196]) Vgl. M. Heim, *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus*, S. 80. Zur Sache ausführlich: E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik*.

[197]) Siehe: Die Zeichen II, Kap. 4, 1: Der theoretische Charakter des Seienden.

[198]) Vgl. besonders R.J. O'Connel, *St. Augustine's Confessions*, S. 177-185.

[199]) Die Platoniker lösten das damit gegebene Problem entsprechend dem Axiom, Geistiges könne nur von Geistigem erkannt werden, mit ihrer Lehre vom göttlichen

Augustin unter Berücksichtigung seines biblischen Gottesbildes unmittelbar nach dem oben zitierten Satz fortfahren: « Wenn sie (die spiritales) also sehen, daß die Dinge gut sind, so siehst du (Gott) es, daß sie gut sind, und was immer deinetwillen gefällt, darin bist du es, der ihnen gefällt, und was uns durch deinen Geist gefällt, das gefällt dir in uns » [200]).

Es versteht sich, daß die Befähigung zu solcher Schau die Kenntnis des ontologischen Schemas mutabile-inmutabile und die daraus abgeleitete oberste hermeneutische Regel des « *scire quo cuncta referre* » [201]) voraussetzt. Aufschlußreich ist diesbezüglich eine kurze Erörterung über die möglichen Weisen der Betrachtung des Seienden, mit der Augustin die Menschen zugleich in drei bestimmte Gruppen aufteilt: Die erste hält das Seiende für ein Übel, obgleich es gut ist [202]). Die zweite sieht zwar die Güte des Seienden, sie anerkennt es auch; weil ihr aber die Einsicht in die Transzendenz fehlt, deshalb verfällt sie auch dem Genuß des Veränderlichen an Stelle des Unveränderlichen [203]). Beiden Gruppen ist eine defekte Weise des Sehens eigen, beiden bleibt die Zeichenhaftigkeit des Seienden verborgen. Erst jene Gruppe sieht richtig, die um die Güte des Erschaffenen deshalb Bescheid weiß, weil sie zugleich auch weiß, daß sie von Gott dazu befähigt ist, den Schöpfer im Geschöpf zu suchen und zu lieben. Dieser ist aber nichts Veränderliches, Materielles, sondern unveränderliches reines Sein: « ab illo enim est (scl. mundus mutabilis), qui non aliquo modo est, sed est, est » [204]).

Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß Augustin auch in diesem Kapitel ein Bild seiner selbst zeichnet. Man muß den Text nur mit der im X. Buch geschilderten Aufstiegstechnik in Verbindung bringen

Ursprung des vernünftigen Seelenteils im Menschen. Plotins Ansicht vom doppelten Antlitz der Seele ist bekannt; vgl. Enn V, 1, 7, 44. Die Seele vermag nur deshalb zu erkennen, was über ihr ist, weil davon immer etwas auch in ihr ist. Enn. IV, 8, 8, 3 Ed., Harder I, S. 146.

200) Conf. XIII, 31, 46, S. 382, 17-19.

201) Vgl. doctr. christ. I, 5-9; ferner ebd. 2, 2, 21 CCSL 32, S. 17 und 29-30, S. 23; dazu: Die Zeichen II, Kap. IV, 2: Das ontologische Schema mutabile-inmutabile als Schlüssel des Verstehens für die Zeichenfunktion des Veränderlichen auf das Unveränderliche.

202) Unschwer dürften darunter die Manichäer zu erkennen sein.

203) Loc. cit. Z. 14: « unde frui magis ipsa (scl. creatura) quam te volunt ». Augustin spielt hier auf das Schema frui-uti an.

204) Ebd. Z. 20f.

und sich an das dort abgelegte Bekenntnis des « saepe istuc facio » [205]) erinnern, um zu sehen, daß das Thema der transzendierenden peregrinatio die geistige Klammer ist, die auch die letzten Bücher der Confessiones fest an den Mittelteil bindet. Um nichts anderes geht es in diesen Büchern als um die fortschreitende Einübung in das videre. Mit Recht erblickt A. Holl die Eigenart des XIII. Buches der Bekenntnisse darin, « daß Augustin in den kosmischen Aussagen des Schöpfungsberichtes nicht irgendein existentielles Erleben widergespiegelt findet, sondern sein *religiöses* Erleben, und das durchgehend. Die gesamte Welt ist für ihn religiös, nur der religiöse Mensch vermag sie zu verstehen. Ich und Welt, damals und heute, Zeichen und Wirklichkeit werden von der religiösen 'Schau' umgriffen [206]). Man wird allerdings bei aller Betonung der Präponderanz des spezifisch Biblischen und Christlichen in den Confessiones dessen eingedenk sein müssen, daß ihr Verfasser das Schauen im dargelegten Sinn bei den Platonikern kennenlernte, deren Philosophie eine ausgesprochen religiöse war, was Augustin auch instinktiv erfaßte, selbst wenn er das in Hinblick auf die Offenbarungsreligion nicht wahrhaben wollte [207]).

Die Schau der Transzendenz war der Höhepunkt der ersten IX Bücher der Confessiones, sie war das eigentliche Thema des X. Buches und auf sie hin ist auch der exegetische Teil angelegt. Es wurde schon an anderem Ort sattsam gezeigt [208]), in welchem Maße das Seiende nach Plotin ein « theoretisches » Gepräge hat. Auf diesem Schaucharakter der Schöpfung und der Transzendenz liegt auch der Akzent im Schlußteil der Confessiones. « Wir sehen die Dinge, die du geschaffen hast, weil sie sind ; sie sind aber deshalb, weil du sie siehst», so beginnt Augustin das letzte Kapitel. « Und zwar sehen wir draußen (foris), daß sie sind, und drinnen (intus), daß sie gut sind : du aber hast sie dort als Geschaffene gesehen, wo du sie als zu Schaffende sahst » [209]). Das foris-intus-Schema verdeutlicht genau, worum es auf der Seite des Menschen bei diesem videre geht : Nur wer auch inwendig sieht, vermag die Zeichenhaftigkeit des Seienden, das Veränderliche auf das

[205]) 40, 65, S. 276, 13. Siehe Anm. 74.

[206]) Die Welt der Zeichen bei Augustin, S. 86.

[207]) Vgl. das « maxime Platonici » in doctr. christ. II, 40, 60, 2, CCSL 32, S. 73. Zur religiösen Prägung der platonischen Metaphysik vgl. die Monographie von V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris 1949, S. 17-62.

[208]) Siehe Anm. 197.

[209]) Conf. XIII, 38, 53, S. 387, 15-18.

Unveränderliche hin wahrzunehmen und im augustinischen Sinn zu « sehen ». Das aber wirkt jener, der alles durch sein Sehen bewirkt.

Zusammenfassend wollen wir folgendes festhalten :

1. Die in den Confessiones X-XIII vorgenommene Daseinsauslegung zeigt die Geschlossenheit der Weltanschauung Augustins in einmaliger Weise. Nirgends läßt sich die gemeinsame Struktur der Interpretation von Welt und Offenbarung so kompakt aufzeigen wie in diesen Büchern.

2. Augustin vermag die Darstellung seines gegenwärtigen Zustandes nur auf dem Hintergrund seiner Metaphysik zu bewältigen. Das ontologische Schema mutabile-inmutabile bildet darum auch das Fundament seiner Bewußtseinsanalysen wie auch seiner Auslegung des Daseins auf die Transzendenz hin. Sowohl die breit entfaltete Technik des Aufstiegs (Buch X) auch die umfangreiche Exegese zu Gen (Bücher XI-XIII) dienen der Erkenntnis, daß sich menschliches Dasein zwar auf der Ebene des Veränderlichen « abspielt », daß es sich aber auf Grund bestimmter Phänomene, die in der reflektierten Umwelt in Erscheinung treten, als ein solches erweist, das zum Unveränderlichen in einem vielfachen Bezug steht. Solche Bezüge aufzudecken, ist Aufgabe einer den metaphysischen « Gegebenheiten » Rechnung tragenden Hermeneutik.

3. Das angewandte Interpretationsverfahren entspricht ganz und gar der in den Schriften De magistro und De doctrina christiana entworfenen Signifikationshermeneutik [210]). Nach deren Prinzipien ist bei einer Auslegung die « Konstante » stets jene Sache, auf die das Auszulegende zu beziehen ist. Diese erweist sich in der Daseinsauslegung als die Sphäre des Göttlichen, des Unveränderlichen, zu der alles Veränderliche in der Funktion der Verweisung steht. Das Schema signum-res wird hier mit dem Schema mutabile-inmutabile beinahe zur Deckung gebracht. Nicht nur die mit den Sinnen wahrgenommenen Erscheinungen, sondern auch die reflektierte Welt der eigenen Innerlichkeit wie auch die der Zeitlichkeit enthobene Welt der geschaffenen und deshalb veränderlichen Geister (caelum caeli) verhalten sich zu ihrem unveränderlichen Ursprung verweisend und das heisst in etwa wie die Zeichen zur bezeichneten Sache.

[210]) Zu De magistro : Die Zeichen I, S. 222-247 ; zu De doctrina christiana : Die Zeichen II, passim.

4. Auf Grund der Verflechtung der Heilsgeschichte mit der Metaphysik vermag Augustin die tranzendentale Bestimmung des Daseins auch über die Offenbarung philosophisch nachzuweisen. Die in der Metaphysik verankerte conversio und die im Heilshandeln Gottes über die signa der dispensatio temporalis herbeigeführte Bekehrung meinen im Grunde genommen in Hinblick auf den Menschen ein und denselben Vorgang. Die in der Zeit sich abspielende Bekehrung als eine bewußte Hinwendung zur Transzendenz verdeutlicht Augustin mit Hilfe der Allegorese zu Gen 1 an der Existenz des homo spiritalis. Die Ambivalenz der signa kommt dabei deutlich zum Vorschein. Ein Verstehen der Transzendenz ist ohne sie unmöglich, weil der sich offenbarende Gott sich allein über das verweisende Sein oder die Heilszeichen zum Sehen gibt. Er gibt sich aber nur so zum Sehen, daß der dazu Befähigte die dargereichten Verweisungen in dem Sinn ernst nimmt, daß er sie zugleich auch transzendiert.

C. P. Mayer, O.S.A.

Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire

The rescript of Diocletian in March 297 to Julianus, Proconsul of Africa, is our first evidence of the official reaction to the spread of Manichaeism [1]). The same Emperor who persecuted the Christian church in the first year of the fourth century published this strongly worded edict against the Manichees. The Roman authorities were confronted with this new religion and found it contrary to their own religious convictions. Diocletian's edict will not take us very far in our understanding of the Manichees. But it is vital evidence, says Peter Brown, for his own form of Roman patriotism and for that of the officials and local notables in Africa who evidently regarded the arrival of Manichaean missionaries with horror. « As such it is a most revealing document. For it is a symptom of the increasing rigidity of the barrier that existed in the minds of the governing class of the later Empire, between 'Rome' and 'Persia'. The Manichees, as inhabitants of the open society of Mesopotamia, were caught between professedly reactionary states — the 'Romanity' of Diocletian being matched by Narseh, a man 'driven on by praise of his ancestors' [2]). This rigidity increases notably at the end of the fourth century : the laws against the Manichees are repeated with increasing severity from the reign of the Emperor Valentinian I onwards » [3]).

[1]) Alfred ADAM, *Texte zum Manichäismus* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 175), Berlin 1954, no. 56, p. 83, lines 2-12 : „Manichaeos audivimus nuperrime veluti nova <et> inopinata prodigia in hunc mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi committere ; populos namque quietos perturbare nec non et civitatibus maxima detrimenta inserere : et verendum est, ne forte, ut fieri adsolet, accendenti tempore conentur <per> execrandas consuetudines, et scaevas leges Persarum innocentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam, et universum orbem nostrum veluti venenis anguis malivoli inficere ».

[2]) LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum* IX, 5 : « Narseus rex Persarum concitatus domesticis exemplis ».

[3]) Peter BROWN, *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire* in : Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London 1972, p. 106.

Kaden furnishes the same description : « Diokletian, der konservative Restaurator des römischen Imperiums, der Verteidiger des alten Glaubens und Erneuerer des Kaiserkultes, heischt 'Pietät' gegenüber den Göttern Roms ». « Diokletian verfolgt die Manichäer wegen der im Manichäismus enthaltenen Apostasie vom nationalen Glauben » [4]). « Justinian endlich hat sie zu unterdrücken versucht, weil sie der Einheit des Glaubens aller Reichsangehörigen entgegenstanden, jener Einheit, deren Herstellung für ihn zwar die Erfüllung einer Mission bedeutete, die zugleich aber auch, nach seiner Überzeugung, das Unterpfand der Kraft seines Reiches und der Macht seiner Regierung gewesen ist » [5]).

The reason for the increasing rigidity is, according to a suggestion of Peter Brown, the fusing of Roman prejudice with Christian doctrinal intolerance [6]). « The Manichees, therefore, suffered a double outlawry. The Christianized Roman Empire, already chauvinistic in its attitude to Persia, now orthodox, would have little patience with 'snakes' from outside its frontiers » [7]).

« In the second century, the doctrines of Elchasai would be warmly received in Rome : here was a 'Parthian book', to be treated with awe. But it is the open world of the second century that 'stands amazed' at the Wisdom of the East » [8]). Afterwards horizons narrowed and frontiers hardened. And « to study Manichaeism is to study the fate of a missionary religion in a world of shrinking horizons » [9]).

Widengren also believes that the Iranian origin alone of Manichaeism sufficed to render the new religion a peril to imperial safety [10]).

The texts of the Christian theologians in the fourth century convince me that Brown's theory of the increasing rigidity must be right. He refers to Eusebius, bishop of Caesarea, who mentions the Manichaean religion in his description of the history of the church. « Writing of Mani, Eusebios of Caesarea will use exactly the same

[4]) Erich-Hans KADEN, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian* in : Festschrift Hans Lewald, Basel 1953, p. 57.

[5]) *Ibid.*, p. 68.

[6]) BROWN, p. 106.

[7]) *Ibid.*, p. 107.

[8]) *Ibid.*, p. 107.

[9]) *Ibid.*, p. 108.

[10]) Geo WIDENGREN, *Mani and Manichaeism.* Translation by Charles Kessler, London 1965, p. 118.

language as the Emperor Diocletian : a poisonous snake, entering the Roman world from barbarous Persia (Historia Ecclesiastica VII, 31) » [11]). Mani, the madman, was driven by the devil himself. He was a barbarian and tried to represent himself as Christ by saying that he was the Paraclete. And the mysterious Ambrosiaster, a man in touch with the opinions of senators in Rome, « will cite the edict of Diocletian in his commentary on St. Paul : Manichaeism is a Christian 'heresy' for him ; but it is also deeply hated as the 'new and unexpected monstrous-birth from Persia' that had disturbed conservative Romans (Ambrosiaster, *Comment. ad II ep. Tim. III*, 6 in Patrol. latina XVII, 52). [12])

In St. Augustine's writings I found likewise : « Et hic non fama de fumo est, et nescio qua fabella Persica, cui satis est aurem accommodare, et animum non subtilem, sed plane puerilem. Longe omnino, longe se aliter, non ut Manichaei desipiunt, veritas habet » [13]).

« Et dic mihi, cui libro potius credere debeamus : eiusne apostoli, qui Christo, cum adhuc in terra esset, adhaeserat, an nescio cuius Persae, qui tanto post natus est ? » [14])

And in the same Contra Faustum we find the following three quotations also : « Sed videlicet vetat nos Faustus de vero Christo Hebraeis prophetibus credere, qui de falso Christo Persarum erroribis credidit » (XII, 45).

« Respondeant autem ipsi, Christi nomen unde didicerint, si a Manichaeo quomodo crediderint, ut alios taceam, homines Afri homini Persae, cum Faustus reprehendebat Romanos et Graecos vel alias gentes, si Hebraeis prophetis tamquam alienigenis de Christo crediderint » (XIII, 2).

« Et credat nescio qui ex transverso de Perside post ducentos vel amplius annos venienti et suadenti, ut illi potius, quid Christus dixerit feceritque credatur » [15]).

« Sed quoquolibet nomine istud appelles, quaero abs te acuto et solerti viro, et a tuo Romano ut gloriaris ingenio » [16]). « Romano » and not « Persico » !

[11]) Brown, p. 106.

[12]) *Ibid.*, p. 107.

[13]) *De utilitate credendi* XVIII, 36 in : Œuvres de saint Augustin, 8, Paris 1951.

[14]) *Contra Faustum Manichaeum* XXVIII, 2, p. 739 in CSEL XXV, 1.

[15]) *Ibid.*, XXVIII, 4, p. 741.

[16]) *Contra Secundinum Manichaeum* XIX, in : Œuvres de saint Augustin, 17, Paris 1961.

« Manichaei a quodam Persa exstiterunt, qui vocabatur Manes» [17]).

And I read in the epistola of one of Saint Augustine's opponents : « Visus enim mihi es, et pro certo sic est, et nunquam fuisse Manichaeum, nec eius te potuisse arcana incognita secreti cognoscere, atque sub Manichaei nomine persequi te Hannibalem atque Mithridatem » [18]). « Depone Punicae gentis perfidiam... Quis igitur tibi patronus ante iustum tribunal Judicis, cum et de sermone et de opere coeperis te teste convinci ? Persa, quem incusasti, non aderit. Hoc excepto, quis te flentem consolabitur ? Quis Punicum salvabit ? » [19]).

We saw continually the same fusing of Roman prejudice with Christian doctrinal intolerance which lead to the barrier between Rome and Persia. Mani is the danger from Persia in the Roman Empire.

Once aware of this fact I made a lot of corrections in the books on my bookshelves. I shall mention a few of them made in some important books.

1. A commentator remarks on the quoted text of Secundinus (cp. footnote 19) : « ... quand le Manichéen romain Secundinus conjure Augustin d'abdiquer la 'mauvaise foi punique' et de revenir à la vérité, il ne fait pas mention de particularismes entre les communautés d'Afrique, de Rome ou d'ailleurs : il s'agit tout simplement de revenir au 'Perse' » [20]).

This however is not the point. Secundinus doesn't prefer Mani to the spread Manichaean communities. He simply but fanatically states that a Persian is always to be preferred to the descendants of the country of Punic faith.

2. A commentator comments on the quoted words of Secundinus (cp. footnote 18) : « On ne s'attendait guère à voir Mithridate en cette affaire ! Mais s'il vient là ainsi qu'Annibal, c'est sans doute parce que la phrase veut dire ceci : tu t'en prends à Mani, comme Hortensius s'en prenait à la philosophie, faisant d'elle la grande ennemie — l'Annibal ou le Mithridate - des Romains. Il y aurait donc ici une allusion à

[17]) *De Haeresibus ad Quodvultdeum*, XLII, in P L 46.

[18]) *Secundini Manichaei ad sanctum Augustinum epistola* 3, R. Jolivet and M. Jourjon, *Œuvres de saint Augustin* 17, p. p. 514.

[19]) *Ibid.*, 2 and 3.

[20]) François Decret, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris 1970, p. 11.

un passage de l'Hortensius. Ainsi pense Stroux, *Augustinus und Cicero's Hortensius nach dem Zeugnis des Manichäers Secundinus*, dans Festschrift Reitzenstein, Leipzig 1931, 110. Voir également P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* Paris 1950, 237 » [21]).

It is not necessary to be amazed when meeting Mithridates here. He is an Eastern despot and in this case perhaps even more the right man in the right place than Hannibal. They are two great traditional enemies of Rome and as such prefigurations of Mani, the danger from Persia in the Roman Empire.

3. A scholar comments on the quoted words of *De Haeresibus* (cf. footnote 17) : « Sans doute ses connaissances d'Auditeur sur le fondateur de cette église semblent, à première vue, bien maigres » [22]).

I don't think that St. Augustine means here to show his knowledge about Mani, but that he intends to warn against Mani as the danger from Persia. The words of Saint Augustine are merely the opposite of the headings of Mani's letters : « *Omnes tamen eius epistulae ita exordiuntur : Manichaeus apostolus Iesu Christi* » (C. Faust. XIII, 4).

4. In the long struggle between Christians and Manichees the *Acta Archelai* were often used. This book is a polemic work of Christian origin written in the second quarter of the fourth century by Hegemonius [23]). The author pays attention to Mani's apparel : an azure gown; a staff of ebony in his (right) hand; a « Babylonian » book under his left arm; his legs enveloped by a pair of trousers in various colours, viz. reddish and greenish; his face and expression looking like an old Persian artist (or : physician) and like a general (XIV, 13) [24]).

[21]) R. Jolivet and M. Jourjon, *Œuvres de saint Augustin*, 17, p. 514.

[22]) Decret, p. 10.

[23]) Henri-Charles Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur - Sa doctrine*, Paris 1949, p. 22.

[24]) C.H. Beeson, *Hegemonius. Acta Archelai*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, vol. 16, Leipzig 1906, pp. 22, 23 : « Eadem autem ipsa die adventavit Manes, adducens secum iuvenes et virgines electos ad viginti duo simul; et primo omnium Turbonem requirit pro foribus Marcelli, quem cum non invenisset, ad Marcellum ingreditur salutandum. Quo ille viso, admiratus est primo habitus indumenta; habebat enim calciamenti genus, quod trisolium vulgo appellari solet; pallium autem varium, tamquam aërina specie; in manu vero validissimum baculum tenebat ex ligno ebelino; Babylonium vero librum portabat sub sinistra ala; crura etiam bracis obtexerat colore diverso, quarum una rufa, alia velut prasini coloris erat; vultus vero ut senis Persae artificis et bellorum ducis videbatur ».

A commentator says : in our opinion this passage contains several echos of genuine characteristics of the leader of the Manichaean communities. The so-called Babylonian book is most probably one of Mani's own writings which he carried with him. Mani's clothes may have been less colourful and less conspicuous, but in all probability Mani's apparel has reflected his religious dignity [25]).

Considering that the aim of the *Acta Archelai* was to describe Mani and his religion as unattractively as possible I am more suspicious than this commentator. The Babylonian book and the too colourful clothes reflect first of all Mani's religious and political indignity. His apparel is that which belongs to the danger from Persia. In my opinion the description is overdone.

The same commentator puts on record that a most interesting detail can be found in the expression of the Acta Archelai : *artifex*. This term may be translated by « artist », but in his opinion we should also keep in mind the meaning « artifex morbi » (i.e. physician). So the text is an echo of Mani's own words : I am a physician from the country Babylon. Moreover, the so-called Babylonian book in the hands of the physician reminds us of the Coptic Manichaica in which Mani's writings are compared with the instruments of the great physician [26]).

I think that the same denigration changed the description of an *artifex morbi* into an *artifex* : a physician into an artist.

5. Another scholar says about the same sentences in the *Acta Archelai* : « It is precisely the dress and accoutrement shown by two figures in the paintings on either side of the apse in the Mithraeum at Dura. They are the mythical originators of the Mithraic mysteries and therefore we have here the traditional appearence of priests of Mithras. Seeing that this was the garb Mani wore, the *Acta* justifiably called him a priest of Mithras (*Acta Archelai* XL, 7). An enigmatic coin inscription from Characene in southern Babylonia is in Mandaean script and probably reads, 'Mani, the Appointed of Mithra'. Again the link between Mani and Mithras ! » [27])

I am doubtful concerning the words « *seeing* that this was the

[25]) L.J.R. Ort, *Mani. A religio-historical description of his personality*, Leiden 1967, p. 176.

[26]) Ort, p. 177.

[27]) Widengren, p. 36.

garb Mani wore ». Mani lived 216-276 (77) and presumably the *Acta Archelai* were written in the period of 325-350. « Seeing » ?

My second difficulty comes when the scholar himself says : « But are we really to suppose that Mani obtained from the Great King the privilege of striking coins, normally reserved for his satraps ? If such was the case he would have been invested with magisterial position at Mesene, headquarters of the Mandaean movement. The puzzle of this Characene coin probably still awaits solution and the whole problem seems baffling » [28]). In fact I have come to reject completely the importance of the coin mentioned above, following the explanation of Scheftelowitz. This author describes that from the little Kingdom of Characene a number of coins descending from the first century have been found. They are furnished partly with Greek legends and partly with Mandaean ones. On two coins with Mandaean legends two quite different persons, of which one is named Mani, have the same epithet consisting of three words which can be differently interpreted. Perhaps these three words, as they are also added to another person than Mani, can mean only a kind of title, which according to Lidzbarski (Zschr. f. Numismat. 1921,92 sqq.) were used independently of Mani, so that it is very dubious altogether whether the name « Mani » on the coins signifies the founder of Manicheism. This title (ustād ī muhr) could mean « master of the sealmintmaster ». In India the meaning of pers. muhr is « a golden coin (Vullers, Lex. II 1237). The name of the mint-master is also often on Roman coins (Dressel, Ztschr. f. Numism. 33,31). Scheftelowitz' conclusion is : Thus Reitzenstein's idea that on the coins Prophet Mani is designated as « substitute of Mithra » is untenable [29]).

I conclude that the coin from Characene can't be the link between Mani and Mithras. Again, I consider the link to lie in the intention of the *Acta Archelai*. This book wants to show Mani as the danger from Persia.

6. A French scholar points at three descriptions of Mani : « La description qu'en font les Actes d'Archélaüs et qui a été rappelée tout à l'heure, l'image que donne de son visage, orné d'une longue barbe tressée, un cachet Manichéen récemment découvert à la Bibli-

[28]) *Ibid.*, p. 36.

[29]) J. SCHEFTELOWITZ, *Is Manicheism an Iranic Religion* ? Part I in Asia Major I, (1924), pp. 484, 485 footnote 7.

othèque Nationale de Paris, la face glabre et, avec sa barbiche clair-semée, de type très chinois que prête à Mani une peinture de Tourfân, sont vraisemblablement conventionnelles » [30]).

In my opinion it is wrong to place the description of the *Acta Archelai* next to the Manichaean pictures, because it is not a conventional but it is a polemic one.

7. Another book points out that it is striking to see that in the Coptic Manichaica Mani is not supposed to have mentioned his native country. « The reason for this omission is -in all probability- that the 'Western' Manichaeans were not so very interested in Mani's native country. Their intentions were mainly fixed upon the contacts with the Christians of their days. Therefore we hear that Mani's words with relation to his forerunners are concentrated on Jesus Christ, 'our Lord' » [31]).

As far as I am concerned I think that the Manichaeans had one reason not to stress the native country of Mani. They would have made anti-propaganda in the Roman Empire if they had used the expression: Mani Persicus, or Mani the physician from Babylon. That regards *Kephalaia*, Stuttgart, p. 15, lines 27-31 as well as p.186, lines 25-36.

I have the same observation with regard to: « Behold, the two ways have parted. The Apostle of Light has achieved this work in the country of the... of Babylon in the years of the kingdom (?) of Persia » (Manichäische Homilien, edited by H. J. Polotsky with contribution of H. Ibscher, Band I, Stuttgart, 1934, p. 29, lines 8-11). This text may refer to Babylon as Mani's native country. If this is true, however, we have to admit that it is a very covert allusion. Therefore we are more inclined to state that those lines describe Mani's work as a preacher. The achievement of the parting of the two ways ('this work') does not refer to Mani's birth, but to Mani's effect as a religious leader » [32]).

The same observation applies also to: « The Coptic Homilies contain an extensive description of Mani's sufferings and death. In this story we come across two references to Babylon in relation with Mani. The first passage runs as follows: '...Apostle of this generation,

[30]) Puech, p. 35.
[31]) Ort, p. 103.
[32]) *Ibid.*, p. 103.

when he was to leave the world, the great Apostle of the country of the great Babylon' (Manichäische Homilien, p. 54, lines 13-15). In our opinion this text may refer to Babylon as Mani's native country, but those words may also allude to Babylon as the place where Mani did his work as an Apostle. The second passage appears in a part of the text in which Mani is praised. Here we read : 'The Apostle, who has ...the Apostle of all generations, who has come,... the preacher of life. The interpreter of the country of the great Babylon' (Manichäische Homilien, p. 61, lines 14-17). Again it is not quite clear in which sense the term 'interpreter of the country of the great Babylon' is used. Both Mani's origin and his activities may be meant by the author of the Coptic Homilies. This involves that we cannot come to convincing conclusions on account of the two passages in the Coptic Homilies» [33]). Nowhere in the Coptic Manichaica we learn that Babylon was Mani's native country [34]).

I have given seven examples of corrections which I have made in the books on my shelves. I imagine that one can add to these examples. The situation of the Christian *Acta Archelai* and the Coptic Manichaica are made clearer. The intentions of the opponents in the anti-Manichaean struggle appear to be different from our former opinions. And last, but not least: implications are involved in respect of the computation of the dates in Ancient History.

Let me furnish one example of those chronological implications. I read : « ...en 302 les Manichéens, quoiqu'en dise l'Edit, n'eussent pas été poursuivis parce que leur doctrine était venue de la 'Perse ennemie'; mais, pour des motifs uniquement religieux, ils eussent encouru les mêmes peines qui, l'année suivante, accableront les chrétiens. Il aurait fallu croire à un programme de poursuites mûrement conçu et réalisé par étapes contre les ennemis de la religion professée par les empereurs, que ceux-là fussent chrétiens ou Manichéens. En 297, au lendemain de la révolte de l'Egypte, où les Manichéens ont été surpris dans le rôle d'agents au service des Perses agresseurs de l'Empire, leur affaire prend un tout autre aspect» [35]). « C'est bien un procès de tendance qu'on lui fait, et que seules les circonstances

[33]) *Ibid.*, p. 104.

[34]) *Ibid.*, p. 105.

[35]) W. Seston, *De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les Manichéens* in : Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Renout, Paris 1940, pp. 350, 351.

et, comme l'a écrit N. H. Baynes 'la psychologie de guerre' peuvent expliquer. S'il n'y avait pas eu en Égypte la révolte d'Achilleus qui révéla aux autorités romaines que les Perses se servaient des Manichéens pour susciter des révoltes dans l'Empire, si le Sassanide Narsès ne s'était pas jeté sur la Syrie, le communautés manichéennes n'auraient pas cessé de jouir des *otia maxima* favorables à leur propagande » [36]).

Compare this conception with that of Widengren: «Manichaeism was indeed in the West always regarded as a religion belonging to that Persian people which was ever hostile to the Romans, *adversaria nobis gens*, as Diocletian phrased it» [37]). And you'll prefer this last opinion in spite of the exaggeration included in the word « always ». For different reasons this will not prevent us from accepting the year 297 from the other author in the meantime.

L. J. VAN DER LOF.

[36]) *Ibid.*, p. 352.

[37]) WIDENGREN, p. 118.

Les auteurs augustins français

Liste de leurs noms et de leurs ouvrages *

ADDENDA

Archange de sainte Marie Égyptienne — Aug. Déch. — XVII^e s.
Réponse de S^r de Sabran, dd. nov. 1635, à une lettre du P. Archange de S^te Marie.
Paris, ms. franç. 4153 — BN.

Astice (?) — Astier.
— Recueil de lettres adressées à Jean-Bapt. Franque, architecte de la ville d'Avignon, entre autres par... « Astice, provincial des Augustins d'Avignon ».
Avignon, ms. 1299 — XVIII^e s. T. II (1713-1732).

Astier, Gabriel — S.T.D. — XVII^e-XVIII^e s.
Provincial de la « provincia Gallisprovinciae » en 1726. Il participa au chapitres généraux de 1726 et de 1733.

Athanase de Sainte Agnes — Aug. Déch.
— Le Chandelier d'Or du temple de Salomon...
Ed. Lyon — 1654 (?) — 4° (2^e éd. ?). — Bibl. Marseille.

Bardy, Michel.
— Orationes duae habitae in Aedibus Augustinianis a Rev. p. Mich. Bardy...
Ed. s.l. — 1725 — 8° — signalé Cat. Bibl. Angers.
BN. ms. franç. N.A. 3714.

Voir : *Oss.* 428. Hardi, Michael.
Sous le nom de Bardy cet ouvrage ne se trouve pas à Angers.

*) Voir *Augustiniana*, XVIII (1968), 203-261; XIX (1969), 487-531; XX (1970), 347-396; XXI (1971), 594-636; XXII (1972), 611-642.

Bonnardet, Joseph — xviii^e s.

Du couvent de Lyon.

— Antiphonarium Romanum, a sabbato ante dominicam primam Adventus usque ad dominicam Palmarum. Pars hiemalis.

F. Josephus Bonnardet, conventus Lugdunensis alumnus, disposuit et scripsit anno Domini MDCCXXXVI.

Lyon, ms. 507 — 1736 — 204 ff.

— Antiphonarium Romanum, a dominica Palmarum usque ad sabbatum ante Adventum. Pars aestivalis.

Fr. Josephus Bonnardet, conventus Lugdunensis alumnus, disposuit et scripsit anno Domini MDCCXXXV.

Lyon, ms. 508 — 1735 — 105 ff.

— Officia et Missae sanctorum ordinis nostri, par f. J. Bonnardet du couvent de Lyon.

Lyon, ms. 527 — 1737 — 55 ff.

— Proprium de tempore missarum.

Frater Josephus Bonnardet, conventus Lugdunensis, disposuit et scripsit anno Domini MDCCXXXVII.

Lyon, ms. 532 — 1737 — 185 ff.

— Proprium de tempore missarum, a dominica sanctissimae Trinitatis usque ad dominicam primam Adventus, par le fr. Joseph Bonnardet en 1738.

Lyon, ms. 533 — 1738 — 87 ff.

— Graduale Romanum,

écrit par fr. Joseph Bonnardet en 1739.

Lyon, ms. 534 — 1739 — 91 ff.

Bouges, Thomas.

— Plusieurs lettres du cardinal Noris adressées au P. Thomas Bouges (1650-1703).

Rome, Bibl. Angelica. cod. 49 (A6, 5), ff. 365 sqq.

cod. 911 (R3, 22), ff. 1-242.

Voir : F. Rojo, *Ensayo Bibliografico de Noris*. Anal. Aug. 26 (1963), 317.

Boulanger, André.

— Extraits d'un de ses ouvrages et de ses sermons.

Prague, Nat. Museum, ms. 3266 (XII G 20) — xvii^e s. — 8 ff.

Voir : Zumkeller, Manuskripte, n° 923.

Charpentier, Paul — CB — xviii^e s.

— *Trad.* Lettre Encyclique du Général de l'Ordre de S. Augustin (Franc. Xav. Vasquez, envoyée aux Provinciaux des provinces d'Espagne et des Indes). A l'occasion des Affaires d'Espagne. (traduit par le p. Paul Charpentier).
Ed. Paris — 1767 — 8° — BN.

Cette lettre concerne l'attitude des Augustins après les événements qui ont suivi l'ordonnance royale du 23 mars 1766, interdisant les chapeaux à ailes rabattues.

L'exemplaire conservé à la BN porte des notes manuscrites de Jamet. On a joint la copie manuscrite d'une lettre du p. Vasquez, datée de Rome, 13 juillet 1766, au p. Charpentier pour le remercier de sa traduction, avec cette notice : « Cette copie est de la main du p. Charpentier; il me l'a donnée le samedi 8 avril 1767 ».

Au fol. (2^vo) du livret la même main a noté :

« L'auteur de la traduction me l'a donnée le 15 mai 1767. Le père Charpentier, Petit-Augustin, Ex-Provincial. Le même à qui nous devons la bonne et élégante traduction du poème de la fabrique du papier (Papyrus Carmen) de la savante et curieuse dissertation de Meerman, sur l'origine du papier.

Et du Siège de Rhodes, de Guichard, imprimé dans le Mercure d'Avril 1766. »

Aux feuillets suivants encore plusieurs notes.

Chesneau, Augustin.

— Lettres envoyées au p. Lubin, dd. 26, XII, 1650, et 24, II, 1651. Paris, Arch. Nat. — LL 1472 n° 85.

Cyprien de Sainte Angélique.

— *Trad.* Le Mémorial de la vie chrestienne... divisée en sept traitez, par le R.P. Louis de Grenade.
Ed. Lyon — 1674.

Guin, Archange.

— Une lettre adressée au « R.P. Archange Guin », dd. 23 fév. 1634, dans le recueil de minutes de lettres de Peiresc.

Carpentra, ms. 1875 — fol. 587vo.
— « Mémoire funèbre d'Archange Guin ».
Marseille, Arch. Dép. Bouches du Rhône — 5.H.29.

Jacque, Michel — xviie s.
Du couvent de Paris.
— « La reigle de sainct Augustin en françoys. »
Paris, Arch. Dép. Seine et Marne. 3o (31 Z 1) — xve s. — parch. 55 ff.
Au fol. 1 on lit : « A l'usage de frère Michel Jacque du Grand Couvent, 1670 », et, d'une autre main, « Ex communi bibliotheca pp. Augustiniensium Majoris conventus parisiensis ».

Lubin, Louis (Augustin ?).
— Lettre envoyée à Augustin Lubin, de Madrid dd. 28 VIII 1648, comprenant une « Chorographica descriptio conventuum Hispaniae ».
Paris, Arch. Nat. LL 1472 no 124.
— Rapport d'une visite au tombeau de S. Thomas de Villeneuve, dd. 2 VIII 1648, probablement par Louis Lubin.

Lamy, Marianus (Augustin ?) — xviie s.
— Florilegium philosophicum seu philosophiae sertum ex florentissimis Augustini verbis, divi Thomae et Aegidii Romani hortis depromptum.
— fol. A. « Philosophia fratris Mariani Lamy » ;
— fol. 316 « ... Amen. 7 sept. 1648 ».
Bordeaux, ms. 468 — 1648 — 316 ff.
— « Secunda Pars florilegii philosophici sive phisica ».
— fol. 1. « Philosophia D. M. Lamy ».
Bordeaux, ms. 518 — xviie s. — 335 ff.

Maurice de la Mère de Dieu.
— Trésor spirituel des grandes grâces privilèges et indulgences concédées par les Souverains Pontifes à l'Archiconfrairie de la Ceinture de S. Augustin et de S. Monique, sous l'invocation de N. Dame de Consolation canoniquement instituée en l'église de S. Jaques de Boulogne et à toutes les confrairies qui lui sont légitimement aggrégées.

Avec l'institution du pain bénit de Saint Nicolas de Tolentin. Revues et de nouveau augmentées.

Ed. Lyon — 1655 — 16° — 268 pp., pièces lim. — Ars.

D'après les pièces lim. l'auteur est Maurice de la Mère de Dieu. — Aug. Déch.

PAGET, HONORÉ — S.T.D. — XVII^e-XVIII^e s.

De la province de Provence. En 1691 il était au couvent d'Arles.

— La Vie de S. Jean Facond de l'Ordre de St. Augustin, Patron de la ville de Salamanque, recueillie par le p. Honoré Paget.

Ed. Avignon — 1691 — 12° — 173 pp. — pièces lim. — BN.

Est-il le même que Puget, Honoré ?

REVERDY, ÉTIENNE — S.T.D. — XVII^e s.

« ... religieux de l'Ordre des Ermites de Saint Augustin, aagé de quarante huict ans, docteur et premier professeur en Théologie au couvent général dudict Ordre à Paris où il a faict touttes ses Etudes et presque continuelle résidence depuis trente ans... »

— Note importante sur l'affaire d'Étienne Reverdy (Reverchy ?) accusé en cour de Rome dans le conflit des Richeristes (en 1625 environ).

Paris, BN. Coll. Baluze n° 215, fol. 153-153v°.

RICHARDOT, FRANÇOIS.

Oss. 743-746. Il n'était pas Augustin.

C.L.B. (o.e.s.a. ?) — XVIII^e s.

— La Vie de la Vénérable sœur Anne de Jésus Dalbès, du tiers-ordre de Saint Augustin, composée par le R.P. C.L.B. religieux Augustin.

Ed. Avignon — 1738 — 12° — Avignon Mus. Calvet.
Bibl. Marseille.

C.P. et
F.H.P. (frère Honoré Paget ?).

— Plusieurs « mémoires funèbres », entre autres d'Archange Guin, de Joseph Tapoul, de Raymond Touchet, d'Alexis de Gondy et de François Vincent.

Marseille, Arch. Dép. Bouches du Rhône — 5.H.29.

H.P. (Honoré Paget ?).

— Retraites de dix jours pour les exercices spirituels et de trois jours en faveur des novices qui veulent se disposer à faire leur profession, avec les méditations sur les fêtes des saints de l'Ordre de S. Augustin, par le p. H.P. Religieux du même Ordre.

Ed. Toulouse — 1709 — 8° — signalé Catal. Bordeaux. BN. ms. franç. N.A. 3746, p. 917.

P.R. (CB) — XVII^e s.

— Instructions pour ceux de l'Archiconfrérie de la Ceinture de S. Augustin et de Sainte Monique, sous l'invocation de Notre-Dame de Consolation... Avec les Indulgences concédées de divers Souverains Pontifes pour lesdits confrères.

Ed. Paris — 1661 — 24° — 192 pp. pièces lim. — BN.

Dans l'Approbation on lit : « ... est extraict de deux traitez sur le mesme sujet (par la diligence du R.P.R. Religieux Augustin de la Communauté de Bourges), l'un imprimé à Angers le 17 Oct. 1613, ... Et l'autre imprimé à Paris le 23 Novembre 1623... ».

La Permission d'imprimer a été donnée par le Provincial André Boulanger, « Au couvent des PP. Augustins du Faux Bourg S. Germain Despres-lez-Paris, ce 20 janvier 1642 ».

pp. 151-168 Abrégé de la Vie de Saincte Monique, Mère de S. Augustin.

pp. 169-175 Litanies du Père S. Augustin, Docteur de l'Église.

pp. 176-177 Oraison de Sainct Augustin pour demander l'amour de Dieu et la connoissance de soy-mesme.

pp. 177-178 Antienne de S. Augustin pour la conversion des pécheurs.

pp. 179-183 De l'institution du pain bénit de S. Nicolas de Tolentin, Religieux de l'Ordre des Ermites de S. Augustin.

pp. 184-185 Prière à Sainct Nicolas de Tolentin pour les malades et fébricitans.

p. 185 Oraison pour les femmes enceintes.

pp. 186-190 Bénédiction du pain de Sainct Nicolas.

p. 191 Vœu à la Vierge Marie.

R.N. (René Nouail ?).

— Le Dévot Courtisan du Calvaire ou Le véritable Adorateur de Jésus Crucifié, par un Religieux de l'Ordre de S. Augustin de la Communauté de Bourges.

Ed. Paris — 1681 — 8° — 46 pp. — pièces lim. — Ars.

D'après les pièces liminaires ce Religieux F(rater(R.N. ou F(rater) P(ater) R.N. est lecteur en Théologie. Est-ce le même que René Nouail ?

T.

— Méthode nouvelle de rhétorique jadis enseignée par Raymond Lulle, par laquelle on peut très facilement acquérir le don de bien discourir sur toutes sortes de sujets qui se présentent, ce qui ayde grandement aux orateurs et aux prédicateurs, colligée par le R.P.T., religieux augustin en Avignon, Anno 1655.

Avignon, ms. 1056 — pp. 394-517 — XVII^e — 517 pp.

Au feuillet de garde du recueil on lit : « Hic liber rhetoricae a me B. Ribere scriptus fuit anno 1648 ».

— Lettres d'appel au future concile et protestation contre la bulle « Unigenitus », e.a. par les Augustins Ch. Pasc. Fouillet, Claude Gachet, Marcoul Gerbier, L. Reffahin (?).

Paris, Arsenal ms. 10189 — 1 liasse.

ANONYME.

— Physiologia seu physica, conventui S. Augustini Cremiacensis dictata, anno 1692.

Grenoble, ms. 732 — XVIII^e s. — 509 p.

— Diurnale Augustinianum, complectens capitula, versiculos, antiphonas ad Magnificat, et orationes divini officii, tum de tempore, tum de sanctis, ad usum sacristae conventus FF. Augustinensium Parisiensium Serenissimae Reginae Margaritae Valesiae; dum officiarii solemniter parantur. Ad majorem Dei gloriam exaratum anno Domini M.DC.LXXXIV. — musique notée; pp. A.B. Indiculus huius operis.

Paris, Ars. ms. 658 — XVII^e s. (1684) — parch. 271 pp., plus les pages liminaires A-D.

— Processionale Augustinianum, ad usum conventus Serenissimae Reginae Margaritae Valesiae. Ordinis FF. Eremitarum S.P. Augustini. Ad majorem Dei gloriam scriptum et exaratum anno salutis M.DC.LXXXIX. — musique notée; table.

Paris, Ars. ms. 659 — XVII^e s. (1689) parch. — 86 pp. plus le préliminaire A et un cahier volant de 12 feuillets.

— Processionale ad usum fratrum Augustinianorum civitatis Turonensis.

Paris, BN. ms. lat. 1122 — XV^e s. — 86 ff.

— Ordinaire des Frères Ermites de S. Augustin d'Orléans.

Orléans, ms. 141 — XVII^e s. — pap. — 191 pp.

— Ordinaire des cérémonies des Augustins déchausséz, réglé par le Vicaire Général de l'Ordre, et déclaré obligatoire par lui et ses assistants, qui ont signé et scellé ce manuscrit, le 7 juin 1637.

Ce ms. provient du couvent S. Pierre d'Aix.

Marseille, ms. 172 — XVII^e s. — pap. — 124 pp.

— L'idée d'un bon religieux qui contient les advantages et excelences de la religion, une très utile explication des trois vœux et en quoy ils consistent, les principaux devoirs des supérieurs touchant l'office d'un chacun en particulier, avec une addition pour les religions et ordres qui militent sous la règle de St. Augustin et les indulgences qui leur ont esté accordées et aux confrères de la Ceinture...

Le tout fidèlement recuilly des plus célèbres autheurs, par un religieux de l'Ordre des frères Hermittes de St. Augustin, du couvent de Lyon.

— Table des chapitres à la fin; ms. autographe.

Lyon, ms. 1264 — XVII^e s. — 109 ff.

— Directoire augustinien, où sont comprises toutes les vertus qui doivent accompagner le religieux au sommet de la perfection.

Au feuillet de garde on lit : « A l'usage du frère Victor augustin déchaussé, 1698 ».

Marseille, ms. 461 — XVII^e s. — 67 ff.

— Dogmes et maximes de saint Augustin tirez de ses œuvres, la plus grande partie de ses lettres qu'on peut regarder comme un abrégé de tous ses ouvrages. Fait le 4 mars 1705 à Saint-Benoît-sur-Loire.

Aux pp. 397 sqq. table alphabétique des matières, pp. 477 sqq. « Sermon de saint Augustin, dont la fête se célèbre le 28 juillet (!), prêché en 1713 à Auxerre, et en 1722 à Saint Farjeot, chez les Augustins. »

Bourg, ms. 24 — XVIII^e s. — 28 et 484 pp. — pap.

— Réponse Dogmatique et Morale d'un Théologien de Paris, à un Curé de Languedoc (avec cette note écrite : « par un Religieux Augustin, Doct. en Théologie de la Faculté de Paris »).

Ed. s.l.n.d. — 4° — 28 pp. Mazarine (12200 B, p. 187).

— Augustin introducteur des Adorateurs de Jésus-Christ dans sa cour eucharistique. Composé par un Religieux du même Ordre.
Ed. Paris — 1679 — 8° — 48 pp. — Ars.

— Augustinus ad Aulam Eucharisticam Dux a Christo inauguratus.
Ed. Paris — 1679 — 8° — 14 pp. — Ars.
— l'Approbation est du 10 août 1677.
— C'est le même ouvrage que le précédent.

— Les grandeurs de la Ceinture.
Ed. ... — 16° — signalé Cat. Bibl. Aug.
BN. ms. lat. 1291, p. 98.

— Traicté de la ceinture béniste portée en l'honneur du glorieux S. Augustin et de S. Monique sa dévote Mère sous l'invocation de N. Dame de Consolation ou de Pitié.
Avec le sommaire des indulgences, concédées par divers souverains Pontifes à ceux qui la portent.
Comme aussi un recueil de la vie de B. saincte Monique, tirée des livres des Confessions du mesme sainct Augustin.
Ed. Tolose — 1628 — 12° — 384 pp. — signalé Cat. Bibl. Montauban.
BN. ms. franc. N.A. 3854.

— Trésor immense de l'archi-confrérie des ceintures de cuir noir sous l'invocation de la Sainte Vierge de Consolation, S^te^ Monique, S^t^ Augustin et S^t^ Nicolas de Tolentin, érigée en l'église de RR.PP. Augustins à Colmar...
Ed. Schetstadt — 1743 — 12° — 318 pp. — gravure.

— Instruction pour ceux de l'archiconfrérie de la Ceinture de saint Augustin et de sainte Monique, instituée au couvent des R.P. Augustins réformés du port Saint-Vincent de Lyon.
Ed. Lyon — 1643 — 12°.

— Pardons et indulgences à perpétuité à la confrérie pour les morts sous l'invocation de saint Nicolas de Tolentin, érigée au couvent des RR.PP. Augustins réformés du bourg de la Croix-Rousse-lez-Lyon.
Ed. Lyon — 1776 — 24° — 104 pp. et 2 ff.
Voir aussi :
Pardons et indulgences à perpétuité à la confrérie pour les morts sous l'invocation de saint Nicolas de Tolentin, érigée dans l'église paroissiale de Saint-Denis-La-Croix-Rousse.

Ed. Lyon — 1818 — 18° — 2 ff. et 318 pp et 2 ff. — grav. — BN.

— L'origine et naissance de la fréquente dévotion, qui se voit dans l'église de Nostre Dame des Gardes, en Anjou, déservie par les Pères Augustins réformez de la congrégation de Bourges, ensemble les miracles et prodigieux effets qui sont arrivez en ce lieu ces années dernières, le tout tiré des archives du couvent desdits Pères et mis en ordre par un religieux de la même communauté.

Angers, ms. 861 — XVIII^e s. — pap. — 18 ff. — autographe.

Ce texte a été publié en partie par Lemarchand, dans Revue de l'Anjou 1 (1852), 207-211.

— Histoire abrégée de l'origine de la dévotion des fidèles à N. Dame de l'Osier, honorée dans l'église des Augustins réformés dudit lieu; avec une relation succincte des principaux miracles opérés dans ce saint lieu jusqu'à présent, par un religieux augustin réformé.

Ed. Lyon — (1749) — 12° — Bibl. Grenoble (anc. catal. 22056).

— La Vie de la Rév. Mère Jaquette de Resseguier, dite de S. Sernin ou Saturnin, Religieuse de l'Ordre de S. Augustin, de la Congrégation des Ursulines de Grenade.

Recueillie par les soins de son Directeur, Religieux du même Ordre, et mêlée de quelques Réflexions Chritiennes.

Ed. Toulouse — 1698 — 12° — 138 pp. — pièces lim. — Ars.

— Histoire de l'Ordre de S. Augustin, avec une vie de ce saint.

Orléans, ms. 1284 — XVIII^e s. — 345 pp.

— Initium et progressus congregationis Gallicanae fratrum Eremitarum discalceatorum ordinis sancti Augustini; cum serie vicariorum generalium et officialium generalium omnium ex provincia Franciae, Provincialium omnium a seperatione et quorumdam officialium huius provinciae, ab anno 1639 ad annum 1700. Additus fuit catalogus religiosorum ab anno 1698» — jusqu'à 1716.

Auxerre, ms. 33 — XVII^e-XVIII^e s. — pap. — 72 ff.

— Maison des Loges, dans le forêt de S. Germain, commencée chétivement en 1626, dans les ruines de l'ancienne chapelle de S. Fiacre.

p. 1. Histoire chronologique des frères hermites déchaussés de l'Ordre de S. Augustin.

p. 30. La Chapelle de S. Fiacre.

p. 37. Mémoire des Augustins déchaussés du couvent des Loges contre M. Franç. Benoise, prieur-curé de S. Germain-en-Laye.

p. 50. Établissement des Augustins Déchaussés aux Loges; etc.

Ce Livre a été fait au mois de janvier 1727 par un religieux de cette maison « pour la chambre du R.P. Prieur des Loges de S. Germain-en-Laye ».

S. Germain-en-Laye, ms. 15 — XVIII^e s. — 170 pp.

Voir aussi le ms. 21 ff., 62-65. « Monastère des Loges. »

— Notice sur la mort du R.P. Dominique, Vicaire Général des Augustins Déchaussés — 1673.

Marseille, ms. 1251 — f. 437.

Voir aussi le ms. 1250 :

— Trois petits traitez, le premier de la mortification et de la pénitence, le second des heures canoniales, et le troisième des scrupules et leurs remèdes, composez en espagnol par dom Onufre Manescal, docteur en théologie et ancien lecteur de la même faculté dans l'Université de Barcelone, traduits en françois par un augustin déchaussé.

Ce ms. porte l'ex-libris « f. Eustachii — Augustins réformés d'Avignon ».

Avignon, ms. 581 — XVIII^e s. — pap. — 168 ff.

— De origine Eremitarum Sancti Augustini.

Ed. ... 12° — 1 vol. — signalé Anc. Cat. Tours (Hist. 1617).

— Decretum Capituli Augustinensium de doctrina in gymnasiis servanda, dd. 1677.

Douai, ms. 534 — fol. 303.

— Liber rerum notabilium quae acciderunt in conventu Rupellensi... sancti Yvonis (couvent des Augustins) 1630-1723.

La Rochelle, ms. 775 — XVIII^e s. — pap. — 170 ff., moins les ff. 16-22.

— Dossier de pièces relatives à des rentes appartenant aux Augustins de La Rochelle (1667-1697).

La Rochelle, ms. 642 — ff. 7-13.

— Livre des délibérations qui doivent se faire dans le couvent des Augustins de Thionville, de 1696 à 1786.

Nancy, ms. 1804 — XVII^e-XVIII^e s. — pap. — 34 ff.

E. Ypma O.S.A.

Union of the Augustinian Provinces of Austria and Styro-Carinthia 1653*)

§1. *Introduction*

In previous studies we have explained the evolution of the Austrian Augustinian monasteries in the sixteenth and seventeenth centuries. About 1577, the monasteries of the Augustinians in the regions

*) Abreviations. AA = *Analecta Augustiniana* 1-35, Roma1905 sqq. Aa = *Notizie* circa *le Provincie, Congregationi e conventi di tutta la nostra Religione*, in AGR, Romae 1266 sqq.; AGR = Archivum generale O.S.A., Romae Via S. Uffizio 25; Anzinger = U. Anzinger, *Das Kloster der Augustiner-Eremiten in Baden*, in *Augustiniana* 18 (1968) 262-332; 19 (1969) 128-192 [from the pagination it will be evident which part of this study we are citing]; ASW = Archiv der Stadt Wien, Rathaus (in which we often cite KL.A. = *Klosterakten*); AV = Archivo Vaticano, Roma; Clm = codex latinus monacensis; Dd = Registrum priorum generalium, in AGR, Romae 1357 sqq.; GOA = Ordinariatsarchiv, Graz; Bischofplatz 4; Jan. = *C. Janetschek, Das Augustiner-Eremitenstift in Brünn*, Erster Band, Brünn 1898; idem, *Necr.* = *Necrologia patrum et fratrum Ord. Erem. calecatorum S. Augustini in Vicariatu Moraviae*, Brunae 1894; ÖNB = Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Josephplatz; Quellen = *Quellen zur Geschichte der Stadt Wien*, herausgegeben vom Altertumsverein zum Wien, 3 Abteilungen, Wien 1895-1921; Rennhofer = F. Rennhofer, *Die Augustiner-Eremiten in Wien, Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Wiens*, Würzburg 1956; idem, Kl. = *Augustinerklöster in Österreich*, in Augustiniana 6 (1956) 490-536.

Finally, the author of these lines asks the reader's pardon for citing his own publications so often. But it seems better to do so than to refer the modern reader to the manuscripts and to old, often inaccessible books, which are utilized therein. Hence, we use these abbrevations for the works of J.-J. Gavigan, here cited: Origins = *Origins of the Augustinian province of Styro-Carinthia*, in Augustinianum 11 (1971) 281-354; St.-Car. = *The Province of Styro-Carinthia 1606-1653*, AA 35 (1972) 197-301; Boh. = *The Augustinian province of Bohemia-Austria, 1604-1637*, in Augustiniana 20 (1971) 151-217; Mor. = *The Augustinian Province of Austro-Moravia, 1649-1651*, ibid. 405-457; de primo = *De primo augustiniano rectore provinciae Austriae*, in AA 32 (1969) 255-321; epp. = *Epistolae inter priores generales O.S.A. atque imperatores austriacos annis 1635-1671 missae*, in Augustiniana 18 (1968) 425-513; theol. = *De theologiae professoribus augustinianis universitatis graecensis*, ibid. 17 (1967) 333-338, and 18 (1968) 5-47; Disc. = *The Discalced Augustinians in Vienna*, ibid. 20 (1970) 495-580; doct. = *De doctoribus theologiae O.S.A. in universitate vindobonensi*, in Augustinianum 5 (1965) 271-364.

of Styria and Carinthia had been separated from the Bavarian province and united into a new independent unit, known as the province of Styro-Carinthia [1]). On Dec. 1,1604 the monasteries of Lower Austria and Bohemia were united into a single province known as the Bohemian-Austrian, which lasted only until 1637, when the union was formally dissolved at the instant request of the Austrians [2]). Between 1637 and 1646, the Austrian monasteries, now amounting to four, had been juridically a vicariate under a vicar general, but were recognized as a complete and independent province on Aug. 10,1646 [3]). This small Austrian province signed on April 19,1649 an act of union with the two monasteries of the Moravian vicariate. This brought about the formation of the province of Austro-Moravia, which however was by the desire of both parties and especially of Georg Gladich the prior of Brünn, dissolved on April 15,1651 [4]). The two Moravian monasteries (Brünn and Gewitsch) automatically returned to the status of a vicariate, whereas the four Austrian monasteries retained the status of a province.

§2. *Two weak provrnces*

When the union between the Austrian and the Moravian monasteries was dissolved in 1651, it created — or recreated — a difficult situation for the Augustinians in Austria. The four monasteries now separated from those of Moravia were those of Vienna, Baden, Korneuburg, and Bruck on the Leitha. As we shall see below in §5, these four monasteries were manned by somewhat more than 50 religious — hardly a number sufficient to form an efficient province. But the monasteries of the province of Styro-Carinthia were in an even more difficult position. Here were nominally six monasteries, Gratz, Fürstenfeld, Fiume, Lubiana, Hohenmauten and Völkermarkt, In these six monasteries the number of religious hardly surpassed 50, whereas only one religious resided ha-

[1]) Gavigan, Origins. For the development of the province of Styro-Carinthia before 1653, see Gavigan, St.-Car.

[2]) Gavigan, Bohemia 212-216.

[3]) Gavigan, de primo 320.

[4]) Gavigan, Moravia 519-593.

bitually at this time in each of the two last-named monasteries, Hohenmauten and Völkermarkt. The problem in Styro-Carinthia was even more complicated by regional differences, particularly strong in Lubiana and Fiume, both of which were general convents. Finally, the monastery of Fiume enjoyed indeed a good reputation for its lovely climate, but anything other than a good reputation for its religious exemplarity [5]). The last provincial of the province of Styro-Carinthia, Jordan Wieland (1649?-1653) had great difficulties with a faction of this monastery, so that a disastrous visitation in 1652-1653, provoked by these troubles, only added to the problems [6]). Amongst the many sad results of this visitation was the hostility created in the Augustinian prior general Visconti against the provincial of Styro-Carinthia Wieland. The latter therefore could hope for little favor from his prior general. But in the Austrian province the situation was different. Here was a provincial who enjoyed the confidence and the admiration, not only of his prior general, but also of the most important figures in Austria, the emperor Ferdinand III. Hence we shall say a few words about this talented and influential young provincial.

§3. *Alfons Staimos, 1620-1661*

Born in Brünn as a farrier's son, Alfons Staimos, whose name has at least five different spellings, entered the novitiate of Brünn in 1638, from which we might conclude to his birth about the year 1620, and this is confirmed by contemporary sources [7]). We are fortunate in learning by Staimos' own testimony about his age and the place of his theological studies : « I spent four years in Gratz »[8]), where he most probably studied in the Augustinian monastery, in which he surely lived. The place is confirmed by the ordination re-

[5]) Cf. Gavigan, Origins 296-301.

[6]) Gavigan, epp. 468-471 for a brief history of the visitation made by Maestro Francesco Barbabella, of the province of Marchia Anconitana.

[7]) Janetscheck's book Necrologia (19), which is unfortunately erroneous here and in many other places, states that Staimos was sixty-five years old when he died in 1661. This would place his birth in 1596. If this were true, then Staimos would have become a novice at the age of forty-two, since Janetscheck states that he entered the novitiate in 1638.

[8]) AGR, Aa, 36a. 673v.

cords, which prove that Staimos was ordained a subdeacon in the bishop's domestic chapel in Gratz on April 4,1643 at the age of 23; on May 21,1644, at the age of 24 he was ordained a deacon in the same chapel; finally he was ordained to the priesthood on March 31, 1646 at the age of 26 in the same chapel [9]). Staimos was the subprior of Brünn at 29, when the act of union between the Moravian and the Austrian monasteries was signed on April 19,1649 [10]). When the first and only provincial chapter of the Austro-Moravian province was held in the monastery of Korneuburg on Nov. 27,1649, Staimos was wisely appointed preacher of the new Augustinian monastery on the Landstrasse in Vienna [11]). Indeed on Nov. 20, the prior general Visconti had already designated Staimos as the prior on the Landstrasse, but this news had not yet reached the chapter which began only seven days later [12]). Probably the appointment reached Vienna by Christmas, so that Staimos could begin the new year 1650 as prior in the imperial city at only 30 years of age.

Staimos was undeniably an exceptionally talented controversial preacher, so that his sermons in the new Augustinian church on the Landstrasse soon attracted the pleased attention of the emperor, Ferdinand III, who had him brought on several occasions to the diets of Regensburg. Here he preached before churches filled by impressed non-Catholics, several of whom were led to the Catholic faith [13]). A particularly enthusiastic letter in praise of Staimos' fine preaching in Regensburg, written by the papal nuntius Pannochieschi to Cardinal Chigi on March 31, 1653, is found in the Vatican Archives [14]). As Abraham a Sancta Clara was unquestionably the best preacher of the discalced Augustinians in Vienna [15]), so was Staimos surely the best preacher of the calced Augustinians in the

[9]) GOA, Protocollum ordinatorum II 127, 144, and 177.

[10]) Dd 84. 305.

[11]) ÖNB 8466.21r.

[12]) Dd 84.382.

[13]) We give here just one concrete example out of several that could be cited about the influence of Staimos's sermons .The Count Ernst of Hessen wrote on June 17, 1661 a letter to the Capuchin Valerian Magni, stating that his conversion to the Catholic faith began when he had visited from curiosity the famous sermons of Staimos in the Augustinian church of the Landstrasse in Vienna: Jan. 286.

[14]) AV, Nunziatura di Germania 151.202v-203r.

[15]) Gavigan, Disc. 528-529.

imperial city, at least in controversial preaching [16]). He mounted the pulpits not only of Brünn, Vienna and Regensburg, but of such other important cities as Gratz, Salzburg and Budapest also at the invitation of the emperor or of the local bishops [17]).

When the Augustinian prior general Visconti accepted the resignation of Georg Gladich as provincial of Austro-Moravia on April 15,1651, he appointed on the same day Staimos as rector provincial of the four Austrian monasteries which had been recognized as a province since 1646 [18]). On May 28 of the same year a new prior of Vienna was appointed in Staimos' place, Caesarius Syrott [19]).

§4. *The Austrian convents under Staimos*

As seen above, the Austro-Moravian province had an unbelievably short existence (1649-1651). From the viewpoint of the four Austrian monasteries it represented a « foreign rule », since the provincial Gladich was a Croat from Fiume. Precisely with such foreign domination, the Austrians were completely dissatisfied, We need merely recall here how the Austrian Augustinians had never had an Austrian provincial during the whole time of the duration of the province of Bohemia-Austria (1604-1637). Then between 1637 and 1646 they had existed as a vicariate ruled practically the whole time by Belgians and Italians. Certainly the Austrians themselves had elected Gladich provincial in Nov. 1649. But all that we know about Gladich makes us see that he would hardly have brought the two Moravian monasteries into the union unless he had been assured of a key position in the new province [20]), so that the Austrians quite probably accepted his superiorship as a necessary burden, which however they expected to see compensated by weighty advantages. Otherwise we simply could not understand why the Austrians not only accepted, but positively desired, union with Moravia in which they surely saw in 1649 a help for their small and struggling province, recognized officially only three years earlier.

[16]) See Jan. 286-288 for the work written and published by Staimos, especially Granum piperis which treats of the value of good works.

[17]) Jan. 262-277.

[18]) Dd 85.182rv.

[19]) Ibid.195r.

[20]) Gavigan, Moravia 585-589.

But these expected advantages quite evidently did not materialize, so that both parties were disposed to accept separation just about one year after the foundation of their new province, even though the chief reason for the separation lay in Gladich. We mention this here, even though it entails a certain repetition, since we can so more easily understand the situation and the viewpoint of Staimos, who found himself in April 1651 as a provincial with only four convents in his province. In one of these convents, that of Vienna, well over half the province lived, and this convent was general, that is, subject immediately to the prior general, not to the provincial! Is it not easy therefore to understand how Staimos would seriously consider and accept ways and means of improving both the quantity and the quality of his province? We shall strive to show how he gladly accepted the plan of realizing this aim through yet another union of the Austrian monasteries (the third within a half century!), this time with the small and hardly thriving province of Styro-Carinthia. Perhaps he recalled the Aristotelian dictum: corruptio unius est generatio alterius. So could he reason, the dissolution of the province of Austro-Moravia could be the occasion for the birth of a new province! In any case, the actual events were so: after the dissolution of Austro-Moravia in 1651 came the birth of a new province in 1653.

Staimos was created a master in theology by the prior general Visconti, with Nicholas Donellan, professor of the university of Vienna, as his promotor [21]). No mention was made of an examination, so far as we know, since Staimos' undeniably learned and effective sermons were evidently considered proof of this theological capability. The degree was considered at this time a practically indispensable concomitant of provincials or vicars general, even when their theological competence was often more than doubtful. Staimos however surely deserved the degree far more than many of his contempories, whose accomplishments by no means matched his.

More important than a mere honorific title is the last intermediate congregation of the Austrian province before the union with the monasteries of Styro-Carinthia. Such congregations were supposed to be held at mid-term by the provincial, his secretary and his advisers in order to make necessary or advisable changes. Hence on Sept. 10,1652 the congregation was held in the monastery on the

[21]) ÖNB 8466.30v-31v.

Landstrasse in Vienna. The most important change here made was the election of a new prior for Baden to replace Caesarius Syrott, who had been prior here since 1649, and had been on May 28,1651 appointed by the general to the priorship of the general convent of Vienna [22]). The definitors chose as Syrott's successor in Baden the native of Eisenstadt, Hieronymus Hufnagel, who on Jan. 1 of this year had ceased to be prior of Gratz, which then belonged to the province of Styro-Carinthia, of which Hufnagel was not a member, since he belonged to the province of Austria [23]). This was not the only example of Hufnagel's living outside of his province. When Staimos was elected prior of Brünn in 1653, Hufnagel acompanied him to Brünn, where he himself would become prior after Staimos' death in 1661 [24]). For the monastery of Korneuburg also a new prior had to be found, since Silvester Koch had resigned the priorship here. As his successor the native of Korneuburg was chosen, Johannes Thoma or Thomer [25]).

Unquestionably one of the outstanding signs of the benevolence of Ferdinand III towards the Augustinians on the Landstrasse was the so-caled Ferdinandeische Stiftung, the Ferdinandean foundation, of July 1,1651. Almost certainly influenced by his admiration for Staimos, the emperor stated that he « from his particular fondness and propension towards » the Augustinians determined the annual payment of 1000 gulden, to be payed in quarterly sums of 250 gulden. Of this sum, 750 gulden were for two daily masses in the church on the Landstrasse, of which one was to be sung, and this with particular solemnity and music on the feasts of the saints Sebastian, Rochus, Benno and Rosalia [26]). The remaining 250 gulden were for the celebration of two masses for Ferdinand and his ancestors, to be celebrated on Sundays and feast-days in the chapel of St. Bridget « on the Thabor between the Danube bridges» [27]). Not only did this foundation widen the sphere of pastoral activities of the Augustinians on the Landstrasse, it brought also a powerful help for their studies, which up to this time had not been able to be strongly developed amongst the Austrian Augustinians after Luther. Since the

[22]) Dd 85.143rv.
[24]) Jan. 297.
[25]) ÖNB 8466.32r.
[26]) Quellen I.5.6021a.
[27]) Ibid. 6021b.

foundation on the Landstrasse in 1636 the regent of studies had been invariably a foreigner [28]). Now however the generous help of the emperor made possible, according to this expressed wish, a development of higher studies amongst the Augustinians of Vienna. The parish chronicle states that « professors for the university of Vienna were to be prepared from the ranks of this monastery » [29]). The hopes of Ferdinand and surely of the young provincial Staimos were not disappointed. Before the end of the century, eight Augustinians of the Austrian province and three foreign Augustinians had become members of the college of doctors of theology of the university of Vienna [30]). Naturally these young doctors could not be turned out overnight. But it must have been encouraging for the Austrian Augustinians in the following decades to see how their countrymen were now obtaining the doctorate in a university where Augustinian doctors from the Austrian lands had formerly been few in number [31]).

§5. *An informative letter, 1652*

Here we must speak at some length about a most informative and interesting letter, which the provincial Staimos wrote from Vienna on Oct. 26,1652. Its contents are precious for the candid and exact information — it was a private letter in Latin to the prior general Visconti [32]). The letter expresses two desires : first, Staimos would like to have authority over the general convent of Vienna; second, he backs up the emperor's wish for the union of the province of Austria with that of Styro-Carinthia, and provisionally, Staimos would even favor union, or rather reunion, with the vicariate of Moravia ! We shall now explain these points in detail and shall gain thereby a good insight into the conditions of the monasteries of which Staimos treats.

In the first place, he wishes to have more jurisdiction over the

[28]) See §14 and notes 109-110 of this study.

[29]) Origo templi paroecialis ad S.S. Sebastianum et Rochum in via regia..., ms in Pfarrarchiv of this church, Vienna, ff. 8-9.

[30]) Gavigan ,doct. 275.

[31]) Ibid.

[32]) Original in AGR, Aa 36 a.672-674v; excerpts in Clm 8423.232-235. We shall cite it from the original. The copy is very poorly made and has some errors.

convent of Vienna with its 37 members, well over half the province of Austria. Since this monastery was a general convent, it was subject directly to the prior general, who appointed a local prior. Hence the provincial was hampered in his dealings with the chief convent of his province, in which his authority as provincial was definitely restricted. Staimos proposes therefore that he be named either permanent visitator or commissary general, so that his authority as provincial in Austria be not restricted to only three monasteries with 20 religious [33]).

Why were so many religious in the monastery of Vienna? Not only because the provincial, his secretary and many priests dwelt here, but chiefly because most of the students lived here and were instructed by the Italian regent of studies, Giuseppe Sabbatini, assisted by a second professor, or cursor. Thus in 1651 there were in the monastery on the Landstrasse 13 clerical students and 8 laybrothers [34]). When we recall that many tasks were then performed by laybrothers, such as those of porter, sacristan, cellarer, cook, infirmarian, director of woods and vineyards, tailor etc., we shall not be surprised at the presence of eight laybrothers in a single community. In later years this number became ever larger.

The buildings here on the Landstrasse were unfinished, and a debt of 8000 gulden existed in 1652, in spite of which the 37 religious were maintained here. Staimos gives here for the prior general and for posterity an interesting look into the building history of the monastery on the Landstrasse in Vienna: « I should like to finish next year (=1653) the second wing of the monastery, and then all the confreres can sleep in one section » [35]). In § 8 we shall speak of the house discipline in Vienna as mirrored in the visitation decrees of Sept. 1651.

But let us see what Staimos says about the other three monasteries of the Austrian province at this time. He gives no long description, but his picture is sharp and clear. The monastery of Bruck on the Leitha has only four religious, and at most only two more could be maintained here. For many years [since 1546, to be exact], this

[33]) AGR, Aa 36a.672r. In fact, the general had appointed Staimos visitator general of Vienna on Aug. 12,1651; ÖNB 8466.29r. But this authority had terminated with the visitation made during Sept. 1651; ibid. 29v-30r.

[34]) ÖNB 8466.20v-21r.

[35]) AGR, Aa 36a.673v.

monastery had been in secular hands, and had been recovered by the Augustinians only in 1643. The monastery is in a ruined condition, and has not even a roof, says Staimos. With regard to Korneuburg also his picture is a dismal one. The monastery had been devastated by the attacks of the Swedes and then by the artillery of the emperor's army during the thirty years' war. Although the prior Silvester Koch had done excellent work, both from the spiritual and from the material viewpoint, only six religious could be kept here, and this limit was already attained. Finally the convent of Baden bei Wien is referred to. Here there are ten religious, and the building is good [36]).

This is the hardly satisfactory condition of the Austrian province, rapidly described by the provincial in late 1652. He uses clear language and calls it a province of four miserable convents ! Now let us see what Staimos has to say about the second point.

Staimos believes that it is necessary to unite the province of Austria with that of Styro-Carinthia, « if this [latter] can be called a province » [37]). At the very beginning, he states that the emperor (probably acting on Staimos' advice and suggestion) when he had requested the union of the monasteries of Gratz and Fürstenfeld with the province of Austria, by no means intended to exclude the two convents of Hohenmauten and Völkermarkt. Rather the emperor considers these two small convents to be merely appanages of Gratz and Fürstenfeld, since in each of them « only one religious dwells in order to guard those ruins » [38]). These are the four (or two !) monasteries of Styro-Carinthia, says Staimos, which the emperor (and Staimos himself) desire to see united with the province of Austria. Even with regard to the principal monastery of Styro-Carinthia, that of Gratz, the metropolitan city of Styria, Staimos has a frank and justified criticism, based upon his personal experiences there during a period of four years, ca. 1642-1646 [39]). We shall quote it literally in §6.

Now Staimos embarks on a tirade against a convent which was indeed included in the province of Styro-Carinthia since this province's founding about 1577, but which was a general convent and which

[36]) The Augustinian house in Baden had been slowly rebuilt during the seventeenth century, after being recovered from the hands of the city: see Anzinger 311-325.

[37]) AGR, Aa 36a.673v.

[38]) Ibid. 673r.

[39]) Cf. note 8.

Staimos himself under no circumstances wished to unite as a compact community with Austria [40]). As early as the middle of the sixteenth century, the monastery of Fiume had been a source of headaches to the priors general of the order because of the disorderly life led there. Various generals, and on one occasion the pope himself (St. Pius V) had adopted reform measures, up to and including the unfortunate visitation to which we have referred in §2 [41]). Leaving for §6 Staimos' detailed testimony about the monastery in Gratz, we offer here a partial translation of Staimos' Latin comment upon the monastery of Fiume and its community, where he energetically explains why he would not wish to include it in the proposed union of Austria and Styro-Carinthia : « because it is today rather a sewer of evils than a monastery of religious. From it came not only the loss of our holy convent of Vienna, but even today because of the evil life of that community — with a few exceptions, but it remains true of the majority — our whole order in Germany is ruined » [42]). Staimos gives the prior general in one sentence his advice about Fiume : it should not be admitted into the proposed union, but should remain a general convent under the jurisdiction — and the responsibility — of the prior general himself [43]). If however the general wished to insist upon including Fiume in the union with Austria then the community should be completely transferred into other monasteries, whereas religious from other convents should be sent to form a completely new community in Fiume. In §6, we shall quote another broadside of Staimos against the Augustinians of Fiume, in connection with the monastery of Gratz where many of them had been stationed.

Both the emperor Ferdinand III and Staimos urged the union of Austria with Styro-Carinthia (but without Fiume !) to help remedy

[40]) Even after the union of Austria and Styro-Carinthia in 1653, the problem of Fiume caused a long controversy, which was partially settled by the definite incorporation of Fiume into the Austrian province in 1669; Gavigan, epp. 506-507.

[41]) See Gavigan, Origins 294-297, for the some of the difficulties experienced by the reforming general Seripando, and for the attempts made to reform this unruly community, in whose mild climate a radical mixture of Slavs and Italians produced linguistic advantages and too often disadvantages.

[42]) AGR, Aa 36a.673r

[43]) The religious of Fiume, who caused headaches to their superiors were by no no means confined to the Augustinians, according to the words of Staimos, who states that the Jesuits had only one religious from this region of Fiume — and that they intended to expel him ! See AGR, Aa 36a. 673r.

this sad situation. And what about the two monasteries of Moravia (Brünn and Gewitsch), which during the short period of 1649-1651 had been united with Austria? Here again, Staimos gives a candid and (for Gladich) uncomplimentary opinion : he believes that these two monasteries of Moravia also should be included in a union — under condition that Gladich, the chief cause of the dissolution in 1651, should die [44]). Staimos had been subprior in Brünn under Gladich before being transferred to Vienna in 1649.

§6. *Conditions in Gratz*

Since the monastery in the former archducal city of Gratz, which even today is the chief city of Styria, was so importantly situated, a few words should be especially dedicated to it here. Once again we shall employ Staimos' letter of Oct. 26,1652, since Staimos who had passed four years as a student here well knew whereof he spoke. His testimony is useful for helping to see the low level of preaching of the Augustinians in Gratz in those years and the correspondigly low level of their studies — which was naturally reflected in their preaching. Here was in 1652 a community of thirteen religious, of whom four were laybrothers [45]). Since Staimos himself attributed, as was quite proper, great importance to good preaching, and since he had been so disappointed in the quality of the sermons preached by his Augustinian confreres in Gratz during his time there ca. (1642-1646), it may be well to translate his Latin comments which bring out once again his deservedly low opinion of his confreres from Fiume who were stationed in Gratz. Here is a translation of the words which he wrote on Oct. 26,1652 with regard to the Augustinians in Gratz : « Is it not an everlasting shame that in the great city of Gratz, we have not a single preacher who can say a pair of words from the pulpit [46])? not a single approved confessor? I spent four years in Gratz, and

[44]) AGR, Aa 36a.674v.

[45]) Ibid. 673v.

[46]) So far as we can judge from the names of the priests appointed to Gratz after the union of 1653, the preachers of the Augustinian church there could preach in these languages as their mother tongues : German, Italian, Slovene and Spanish(?). The name Herrera is surely Spanish, but we realise that such leads may be deceptive. Cf. ÖNB 8466.39r for the names of the priests of Gratz after the chapter of 1653.

know all those persons, since I was provincial secretary. Except for the regent there, Joseph Tremanini [47]), the prior of Fiume [Georg Roglievich] [48]), and Maestro Paolini Paolini [49]), there is no one who knows anything about theology or even about philosophy. Absolutely no one of our priests from Fiume, outside of these here mentioned, could with a safe conscience be approved for hearing confessions » [50]). All three of the priests here mentioned had made their studies in Italy. Staimos makes no attempt to conceal his poor opinion about the theological preparation of the other priests of their community. None of these three wrote anything, so far as we know.

Naturally, Staimos hoped to improve these conditions by the proposed union with Austria. Was it not yet another reflection upon the theological ignorance in the province of Styria-Carinthia that the regent, Tremanini of Fiume, was replaced by a complete foreigner, who could not remain in his native land because of the religious persecution there ? More than a year before Staimos' letter, the young Irishman Mark Forstall had been declared regent of studies in Gratz on July 17, 1651, although he had received the baccalaureate in theology as late as Jan. 2 of the same year [51]). A formal school of theology and philosophy had been founded by the prior general on March 31,1650, for the convents of Prague and Gratz [52]). We know from Staimos' letter that Joseph Tremanini was the first regent. But he remained only a short time in this function, as is clear from the date of Forstall's appointment [53]).

We see therefore from Staimos' remarks about Gratz and the

[47]) But we shall see (immediately above note 51) that Tremanini had already been replaced by Mark Forstall on July 17,1651. Possibly Staimos was at the time of writing (Oct. 1652) ignorant of this replacement of Tremanini by Forstall. Since Staimos is here speaking of natives of Fiume, it seems less probable that he designated the Irishman Forstall by the title of « regent ».

[48]) Dd 86.89v, where Roglievich is mentioned as prior of Fiume on Sept. 2,1651.

[49]) For Paolini, see Gavigan, Styro-Carinthia 234-244.

[50]) AGR, Aa 36a.673v.

[51]) Dd 85.144r; Dd 86.70rv.

[52]) Dd 84.536.

[53]) For Forstall's career, crowned by a bishopric in his native Ireland, see Gavigan doct. 298-301. Further information about Tremanini in Augustinianum 6 (1966) 268, note 17, where we have offered short sketches of various Augustinians of Austria and Styro-Carinthia.

other monasteries of the province of Styria-Carinthia (except Fiume) what he believed to be the proper solution : to unite the four monasteries of Gratz, Fürstenfeld, Hohenmauten, and Völkermarkt with the province of Austria for the mutual strengthening of two small provinces.

The monastery of Lubiana also could have been included in this proposition. Staimos however keeps almost complete silence about this monastery in his informative and candid letter to the prior general. We can only draw the conclusion that Staimos at the time of writing this letter did not envisage the inclusion of this general convent, which had been since its founding in 1623 under strictly one-man rule, first of the « perpetual prior » Juresich, and then after Juresich's death in 1635, of a second « perpetual prior », Johannes Hozheuar, who held this title until his death on Feb. 28,1678. It is true that the monastery of Lubiana had been considered definitively a part of the province of Styro-Carinthia for some years after its foundation in 1623, but the perpetual priors manifested separatist tendencies. In June 1645, even the right of the provincial of Styro-Carinthia to visitate Lubiana every three years was taken away and given to another visitator, who should be named by the prior general [54]). On Oct. 6 of the same year however, the prior general Petrelli granted the monastery of Lubiana, in spite of its exemption from the provincial of Styro-Carinthia, the right to send its prior and its discrete to the provincial chapters of this province [55]). But Hozheuar and his monastery made no use of this privilege in the provincial chapter of 1650 [56]), so that Staimos in 1652 simply considered the monastery of Lubiana to form no part of the province of Styro-Carinthia, and explicitly referred to Hozheuar as belonging neither to the province of Austria nor to that of Styro-Carinthia [57]). Practically therefore Staimos judged it better at the time of writing this letter in 1652 to include only the four monasteries above mentioned in the union with Austria and to exclude for weighty reasons the two general convents of Fiume and Lubiana.

54) Dd 81.3r.

55) Dd 80.CCXX.

56) Gavigan, Styro-Carinthia 279-283.

57) AGR, Aa 36a.674v.

§7. *Visitation in Vienna 1652*

It was prescribed by the constitutions of the order that the prior general should visit the provinces during his term, which in this period lasted usually six years. Since the generals often delegated a visitator in their place to distant houses, the general Visconti had appointed Staimos as visitator general for the monastery of Vienna on Aug. 11,1651 [58]). Staimos began his visitation in the month of Sept. 1652 for the community of 37 religious. Since it was customary to issue decrees after a visitation, Staimos followed the custom by issuing six decrees on Sept. 30 before the community assembled in the refectory of the new monastery on the Landstrasse [59]). We shall cite their contents here in summary form, since they give some insight into the problems which then, as now, existed in larger communities.

1. All the decrees made by preceding chapters [60]) are reconfirmed; 2. The divine office should be recited properly, and the prior should be present. The Asperges should be sung before the High Mass on Sunday. All religious who were not priests should receive Holy Communion every Sunday ; 3. the prior should sell nothing, make no contracts, and begin no building operations without the consent of his counsellors. These consisted of the confreres who had a vote in the provincial chapter or who were recognized as holders of degrees within the province [61]). The counsellors should assemble twice a month; 4. every month the books of the convents' procurator, sacristan, granarist, cellarer, and kitchen-master should be examined by the counsellors. Likewise the book of convent holdings (vineyards, mills forests etc.) should be examined four times a year. This book should be cared for by a priest appointed by the prior; 5. great importance is attached to religious poverty by the prohibition of retaining for twenty-four hours a sum amounting to a half thaler. Those who disobeyed were to be judged as guilty of theft; 6. finally, the prior is forbidden to keep in his care the convent money, and is ordered

[58]) Dd 86.70r.

[59]) The decrees are contained completely in ÖNB 8466.29v-30r.

[60]) Presumably the provincial chapters of 1646 and 1649; see Gavigan, de primo 312-314, and Moravia 585-587, for summaries and indication of sources.

[61]) Another indication of the importance attached at this time to degrees : lector, bachelor, praesentatus, and magister.

to keep it in a safe place in charge of the « depositarii », in such a way that three keys should be necessary to open it [62]). At the same time, the entrance into private rooms was forbidden, outside of cases of real necessity, such as sickness.

These definitions seem to indicate that no great breaches of discipline were to be found at this time on the Landstrasse. Since the wise and diplomatic Irishman, Nicholas Donellan, had become vicar general for Austria in 1643, the spirit seems to have been definititely improved. The short period of Staimos' provincialate (1651-1656) marks an attempt to fortify that which under Donellan's regime had been accomplished. We see from the decrees, which surely reflect the situation found by the visitator Staimos, that the usual human problems had to be mentioned; less careful recitation of divine office in choir, liberties taken by priors and other officials with community funds and projects, a desire to keep money for one's private disposition, a certain carelessness about duties and house rules — they reflect the problems which constantly recurred, and still recur, in the life of religious communities.

We realize the danger of drawing exact conclusions from Staimos' decrees of 1652, but his own assurance justifies us in stating that he found no great or scandalous abuses in this convent of Vienna in 1652. Even granting that he found natural human weaknesses, and recalling the sometimes dark picture of earlier days, Staimos therefore felt reasonably optimistic, as results from his letter of Oct. 26,1652, so far as the convent of Vienna was concerned, in which Staimos explicitly states that the conditions were quite good [63]).

§8. *Imperial letters 1652-1653*

We have already mentioned that Staimos had made an excellent impression upon the emperor Ferdinand III, who had gladly witnessed the rapid rise of the brilliant young preacher, whose services he employed particularly during the imperial diets in Regensburg. We shall now see that the emperor had presented about Sept.

[62]) This practice was long-standing in many orders, and was abolished by the Augustinian order only in the newest constitutions, which were approved in 1968. Naturally, local customs before this time had differed.

[63]) AGR, Aa 36a.672r.

1652 to the prior general Visconti the very suggestions repeated in Staimos' letter of Oct. 26 of the same year. It seems hard therefore to escape the conclusion that the emperor had, at least through intermediaries, listened to Staimos' advice and followed it with regard to the union of the two small and ineffective provinces of Austria and Styro-Carinthia into a larger and more capable province. Let us see now the steps taken by the emperor to promote such a union and how his ideas completely corresponded with those of Staimos, who had the great advantage of knowing both provinces well, since he was provincial of Austria, and had lived four years as a not always edified student, and for a time as secretary also, in the province of Styro-Carinthia.

A letter of the prior general Visconti to Ferdinand III on Oct. 29,1652 shows that the emperor had written to Visconti more than a month before — therefore several weeks before Staimos' letter of Oct. 26 to the prior general — stating his desire that the two monasteries of Gratz and Fürstenfeld be united with the province of Austria [64]). Visconti wrote on Oct. 5 to Staimos in Vienna, informing him of the contents of the emperor's letter. Staimos answered the general on Oct. 26, and explained as we saw above in §5, that the emperor's request to unite Gratz and Fürstenfeld with Austria by no means excluded that Hohenmauten and Völkermarkt also be united. We recall Staimos' explanation that these two small convents (of one religious each) were simply considered appanages of Gratz and Fürstenfeld. The answer of the prior general Visconti to the emperor on Oct. 29,1652 points out a slight objection : that the number of Germanic provinces would be lessened by one, and hence the number of Germanic votes in the general chapter — even in more recent times a problem seriously considered from various viewpoints — would be decreased. If however the emperor desires such a union, the prior general is gladly disposed to bring it about [65]). Probably less than a month after writing this letter to the emperor, Visconti received Staimos' letter written on Oct. 26 from Vienna, which coincided with and even explained the emperor's meaning. Visconti must have noted at once the identity of the views contained

[64]) Dd 87.237; the whole letter is published in Gavigan, epp. 469-471.
[65]) Dd 87.237.

in the emperor's letter written about September with the views of Staimos expressed on Oct. 26.

On the same day that he wrote to the emperor, that is on Oct. 29,1652, the general wrote to the emperor's confessor also, Johannes Gans, S.J. [66]). Not only does the general here repeat what he had stated in his letter to the emperor about the union of the monasteries in Styro-Carinthia with Austria, he even adds one detail. Since the general did not yet understand that the emperor wished Hohenmauten and Völkermarkt also to be included in the union, he made clear to the emperor's confessor that the two small convents of Hohenmauten and Völkermarkt would, in the event that Gratz and Fürstenfeld were united with Austria, have to be united with neighboring provinces [67]). But after receiving (probably in late November 1652) Staimos' letter of Oct. 26, Visconti understood that not only Gratz and Fürstenfeld, but their two appanages also, Hohenmauten and Völkermarkt, ought to be included in the suggested union between Austria and Styro-Carinthia according to the emperor's will and Staimos' advice.

Now we come to another letter of Ferdinand III to the general Visconti, which again shows how the emperor and Staimos had exactly the same opionion : Austria and Styro-Carinthia should be united, but Fiume excluded from the union. We translate from the Latin the emperor's exact words written from Regensburg on Feb. 3,1653 : « With regard to the union, we desire ardently that it be realized as soon as possible, and that all the monasteries of the order in Styria, Carinthia and Carniola, with the sole exception of the convent of Fiume, be incorporated into the province of Austria » [68]). Here we note in the simple enumeration, Styria, Carinthia, and *Carniola* that perhaps another monastery could be added to the list of monasteries which the emperor (and surely Staimos) wished to unite with Austria. The territory of Carniola had at this time only one Augustinian monastery, that of Lubiana [69]). Now it seemed

[66]) See Gavigan, epp. 471, who quotes C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus 3, Bruxelles-Paris 1902, 1183-1184.

[67]) Dd 87.238; Gavigan, epp. 472 for full Latin text.

[68]) Dd 87.334; full Latin text in Gavigan, epp. 473-474.

[69]) The Augustinians had lost their monastery here during the Protestant troubles of the sixteenth century, but had made a new foundation in 1623; see Gavigan, Styro-Carinthia 224-227.

to be indicated that the emperor wished this monastery also to be included with Austria. At this time it had a community of about twenty, if we may judge by the community of the year 1656, when it had 21 members, of whom 9 were priests, 4 were clerical students, 4 were novices and 4 were laybrothers [70]). Even a few years after its refounding in 1623 by the province of Styro-Carinthia, it had manifested centrifugal tendencies. Under its two perpetual priors, Georg Juresich (1623-1635) and Johannes Hozheuar (1635-1678), it showed on more than one occasion its desire to go its own way as a general convent conpletely independent of the province of Styro-Carinthia and, later, from that of Austria also [71]). Even in this year 1653 the union — or its resumption — was due to the Austrian emperor! But now in 1653 there was no immediate possibility of doubt. The emperor had apparently expressed his wish that Lubania also be included in the new provincial union, and so it was done. We shall see below in §13 that the presidency of the first provincial chapter of the fused provinces was exercised by the prior of Lubiana, Hozheuar, who then expressed publicly his willingness to incorporate Lubiana into the union, under condition that he remain as perpetual prior [72]), and so it was done. It is most interesting to note that the provinces of the Augustinians in Austria (except for the land of Salzburg, which at this time was not subject to Austria, but formed a prince-bishopric) depended very much for their foundation upon the wishes of the Habsburgs. Thus, in 1577 the determining factor in establishing the province of Styro-Carinthia was the desire of the archduke Karl [73]). In 1604 an important part was played by Rudolph II in establishing the province of Bohemia-Austria [74]). In 1636 the expressed wish of Ferdinand II brought about the dissolution of the same Bohemian-Austrian province [75]). In 1646 the recognition of Austria as a province was brought about in great part by the protection of Ferdinand III [76]). Now in 1653 the desire of Ferdinand III brought about the union of the Augustinian provin-

70) ÖNB 8466.58r.
71) Gavigan, epp. 506-507.
72) ÖNB 8466.41r.
73) Gavigan, Origins 312-314.
74) Gavigan, Bohemia 155-156; AA 3 (1909-1910) 391.
75) Gavigan, Bohemia 210-216.
76) Gavigan, de primo 320.

ces of Austria and Styro-Carinthia. Hence, we see that the emperor's part in uniting the two provinces of Austria and Styro- Carinthia by no means represented something exceptional, but rather was part of a larger pattern. If we wished to give a complete picture here, we should point out that the eighteenth-century descendent of the Habsburgs, Joseph II, put an end by his suppressions and the results of his legislation to the Augustinians in Austria [77]).

§9. *Decision to unite the two provinces*

When the Habsburg emperors transmitted their « wishes » to the superiors of the orders in their territories, it was no secret that these wishes were polite commands, which the superiors usually obeyed with promptness. When therefore the emperor Ferdinand III's letter from Regensburg of Feb. 3,1653 reached the prior general in Rome, the general unhesitatingly took the step which Alfons Staimos the provincial of Austria was convinced that it was necessary to take for the good of the order, its religious discipline, and its efficiency. On Feb. 22,1653 therefore the Augustinian prior general Filippo Visconti issued the decree of union of the two provinces [78]). The general wrote the following week on March 1 to the emperor, informing him that the decree of union had already been sent to the provinces concerned [79]). It is noteworthy that the very first reason assigned by the prior general in his decree of union of the two provinces is that the emperor Ferdinand II so desired it, and that regular observance would be thus increased: « By various indications, and in accord with the opinion and wish of His Sacred Majesty the emperor, we have learned that the brethren of Styro-Carinthia can be better led to regular observance, if each of their convents, according to location and opportunity, be annexed. Hence with a larger number of brethren and of monasteries the abundance of some may help the indigence of others. Further, the province of Austria, in which the capital

[77]) Gavigan, Disc. 558-579.

[78]) ÖNB 8466.32rv has a copy. The original was surely in the archives of the Augustinians on the Landstrasse in Vienna until the suppression in 1812, when the precious documents were in great part barbarously neglected and destroyed; see Rennhofer 258-260.

[79]) Dd 87.337; Latin text in Gavigan, epp. 474.

of the empire is contained, will attain a greatness befitting its location by the addition of several neighboring convents » [80]).

The union was to take this form : the province of Styro-Carinthia was to be considered as suppressed with the publication of the general's decree of Feb. 22,1653. All of its members and all its monasteries (except that of Fiume) were now to be considered subject to the rule of the provincial of the Austrian province (Staimos), whom all were now bound to obey as their new provincial superior. The general convent of Fiume and its community were declared subject directly to the prior general (precisely as desired by Staimos and « requested » by the emperor). Finally, all Augustinians were ordered to accept this decree of the prior general under threat of excommunication — the usual stereotyped sanction in such decrees.

It will be noted that Lubiana was not mentioned in this decree, as it had not been mentioned in Staimos' letter of Oct. 26,1652, and in the letters of Ferdinand III before his letter of Feb. 3, 1653, when he referred to the monasteries not only of Styria and Carinthia, but of Carniola (in which Lubiana was situated) as well [81]). Lubiana was, as we recall, at this time under the strictly one-man-rule of Johannes Hozheuar, the « perpetual prior ». It was incorporated, as we shall see, in accordance with the emperor's wish into the united province, under certain conditions in this year 1653 [82]).

Hence we see exactly what convents were now to be united into a single province by the prior general's decree of Feb. 22,1653. The Austrian province, which was to retain its old name, consisted before the union of the four convents of Vienna, Baden, Korneuburg, and Bruck on the Leitha, with about 57 religious. The convents of Styro-Carinthia, the now suppressed province, which were to be united with the Austrian province, were at least four in number : Gratz, Fürstenfeld, Hohenmauten, and Völkermarkt. Only a few more than 22 religious would in this way be added to the now enlarged Austrian province, since the general convent of Fiume was to be definitely left out of the union. But it was possible that the general convent of Lubiana with about 20 religious would join the new province,

[80]) ÖNB 8466.32r.

[81]) Dd 87.334; Gavigan, epp. 473.

[82]) Eleven years later, in 1664, Hozheuar wished to separate Lubiana again from the province of Austria. He was forced by the emperor in 1670 to reincorporate it definitely into the province: see Gavigan, epp. 506-507; AGR, Aa 36a.545r.

in accordance with the expressed wish of the emperor, not however without certain conditions.

§10. *Convocation of the provincial chapter 1653*

The next step after the decree of union was the convocation of a provincial chapter of the newly fused groups. The prior general named on March 1 the president of the coming chapter, that is, the representative of the general himself, who could not be present. His first choice fell upon the Irish professor of the university of Vienna, Nicholas Donellan, as had been explicitly suggested by Staimos [83]). For the case however that Donellan should be unable or unwilling to accept the presidency, the next choice fell upon the prior of the general convent of Lubiana, Johannes Hozheuar [84]). In fact, Hozheuar presided over the chapter, since Donellan, as on other occasions also [85]), had other obligations, which made his acceptance difficult.

On March 7,1653, the prior general took a step to avoid problems in the new province's chapter. He decreed that the ex-provincial of Styro-Carinthia, Jordan Wieland, should enjoy in the chapter all the rights of a past provincial, with one exception : he could not form a part of the new definitory outside of the case that the provincial of Austria, Alfons Staimos, should be elected as provincial of the two provinces now united into one. In this latter case — and this was actually what happened — there would be no objection to Wieland's having a place as past provincial in the new body of definitors. Yet another point was decided at the same time by the prior general and his counsellors. Those who had been definitors of the province of Styro-Carinthia in the last chapter of that province in 1650 should have the right to vote in the first chapter of the newly fused province. Likewise the definitors of the province of Austria elected in their last chapter, that of 1649, should have the right to vote in the coming chapter [86]).

On March 17, the provincial of Austria, Staimos, sent the letters of convocation to the members of the newly united province,

[83]) AGR, Aa 36a.674r.
[84]) ÖNB 8466.33rv.
[85]) ÖNB 7236.IV.125rv.
[86]) ÖNB 8466.42v.

announcing that they should come together in the Augustinian monastery of Gratz on Friday before the feast of Pentecost, that is on May 30, to elect a new provincial for the two provinces now united into one [87]).

§11. *The first provincial chapter 1653*

The chapter began as planned on May 30 in the Augustinian church of St. Paul in Gratz, which even today because of the large number of steps (Stiegen) is called the Stiegenkirche. The provincial of Austria, Staimos, delivered an eloquent sermon, as was his wont. Since it was known that the first choice for the presidency, Nicholas Donellan, had declined this position, the second choice. Johannes Hozheuar of Lubiana, was present for this function. The letters of the general by which he had on March 1 designated Hozheuar as the president of the chapter in case Donellan declined to accept this office were publicly read, and Hozheuar was acknowledged as the president of the chapter. Hozheuar then appointed as judges of causes three members of the Austrian province, Caesarius Syrott, Hieronymus Hufnagel, und Erthinod Cordin, as well as the other officials for the time of the chapter.

On the following day, May 31, vigil of Pentecost, before the assembled capitulars Staimos according to custom resigned the office of provincial. Three scrutators of votes were then chosen by secret ballot, and they swore to keep the secret of the written votes which were cast into an urn. It was then found that Staimos had received every vote except his own. He was immediately confirmed as provincial by the chapter president Hozheuar. After lunch the following definitors were elected: Nicholas Donellan, the Irish professor in the university of Vienna; Mark Forstall, the Irish Augustinian who had come to Gratz as regent of studies in 1651 after his studies in Valladolid and Salamanca; Columban Sifferlinger, hitherto provincial secretary; and Georg Tudorovich, formerly of the province of Styro-Carinthia and prior of Fürstenfeld. One sees at a glance that only one Slavic confrere was thus elected into the definitory, so that the hitherto predominantly Slavic province of

[87]) Ibid. 32v-33r.

Styro-Carinthia now came definitely under Germanic control. It is also remarkable that two Irishmen were chosen as respectively first and second definitors. We cannot explain the full psychological and historical development which lay behind this choice. As the three supplementary definitors were chosen Hieronymus Hufnagel, Georg Turner and Karl Turner, the first two of whom came from the Austrian province, the last from the province of Styro-Carinthia. A Pentecost repose was then granted, to enjoy the feast, and to digest the festal meal and the results of the elections [88]).

On Pentecost Monday the provincial and his definitors met and made these decisions : [89]).

1. « Because of their hard labors and merits » the following were accepted as privileged holders of the baccalaureate in the province : Caesarius Syrott, Erthinod Cordin, Columban Sifferlinger and Hieronymus Hufnagel. Even in making this decision however, the definitors granted that the exemptions enjoyed by the holders of titles in the monasteries were not without disadvantages. They explicitly requested the prior general not to allow others in the province to enjoy the privileges of bachelors, since the monasteries were poor and had but few religious, and hence a plethora of exempted confreres caused difficulty. In true baroque style, a simple question was passed over : would it not be worth while to abolish such privileges completely ? Many years were yet to elapse before the Second Vatican Council [90]).

2. Not only in Gratz, but in other convents also the same equality of portions should be maintained at table which already existed in Vienna and in other Austrian convents.

3. The third definition shows that the question of Lubiana's inclusion in the fused province had already been positively settled, as will be explained in the fifth definition. This is clear from the decision as to what travel expenses should be paid by this convent and

[88]) Ibid. 34rv.

[89]) Ibid. 34v-36r.

[90]) See Constitutiones ord.erem. S. Augustini, Coloniae Agrippinae 1627, part V,3, page 330-331 for the teaching function of bachelors at this time. See also the excellent study of D. Gutiérrez, Los estudios en la orden augustiniana desde la edad media hasta la contemporánea, in AA 33 (1970) 117,n. 126 for a reference to the magistri « de cathedra » and « de pulpito », an expression which could be applied to bachelors also.

by others, when confreres must go from one convent to another. Again in true baroque style, which today is in great part overcome by an opposite failure, when young and unproved persons who have no record of achievements expect and demand the extraordinary, the amount given varied according as the traveller was a laybrother, clerical student, « ordinary priest », preacher or lector.

4. Fourthly, the sum of 200 gulden yearly was to be paid pro portionally by the different convents to the provincial and his so cius for their collection and clothing money.

5. The definitors and the perpetual prior of Lubania, Hozheuar, agreed to the definite inclusion of this monastery in the newly fused province of Austria, under the conditions which will be treated separately and extensively below in §13.

6. It was decided that the inheritances of the confreres should be placed in a common fund of the province under the care of the provincial, according to the custom of the Bavarian province. No one may dispose of this money in whatever way he pleases, and a reckoning must be given of it in the intermediate chapters. Permission to touch this money must come from provincial and definitory, who will see to it that is applied for those whose need is greatest.

7. This gives us an interesting light on the needs of a cold climate. The constitutions of the order should be faithfully observed, except in those points in which the province had received dispensation from the prior general, namely the use of woollen clothing, titles, fasts and the recitation of divine office during the night. At the same time the local customs and rights were to be kept.

8. This shows us that the monastery of Gratz had developed a singularity, which was now forbidden. The convent was ordered to conform itself to the other monasteries of the province : no one was to wear a hat except on journeys. Further, all convents were ordered to observe the common life. The habits of the brethren, both the white and the black, were to be uniform, and not of costly material. Yet the prior might here grant exceptions to « those who performed more work, such as preachers, lectors etc ».

9. A special regard is here shown for preachers, of whom Staimos was the best and one of the most active. The so-called « primary preachers » of each larger monastery should receive an extra portion (of food ? of wine ?) on the days when they preach, and should be given recreation more frequently than the others. In the style

of the day attention was paid to very particular points. Thus, the beard should not be « too long », but rather should befit a religious. Further the cheeks should not be shaved as a background for moustaches. Lastly, an anti-hippie measure : the hair below the tonsure should not be let grow around the ears !

10. Here is a special rule for the monastery of Gratz, which is ordered to sing a mass each day. No money is to be retained by the brethren, in whatever way it may be acquired. Just as Staimos had forbidden the brethren of Vienna on Aug. 15,1651 to keep more than a half thaler for a single day, so now this rule is repeated for the whole province unless the express permission of the prior be obtained. Should anyone retain a notable sum of money without the express permission of the provincial, he should be considered a violator of his vow and be punished as a holder of property.

11. Gratz is again specially mentioned in this definition. Here the litanies should be sung in the summertime at 7 o'clock, in the winter at 5 o'clock in the evening after compline, after which no one should go to the altar except the priest in surplice with a companion. On Sundays however the custom hitherto prevailing could be followed. No one however should go to the public taverns, under threat of strict punishment. Discrete drinking with friends and benefactors was permitted.

12. Baden is designated for the next intermediate congegation, and Vienna for the following provincial chapter. As socius to the provincial and secretary of the province, Hieronymus Hufnagel was appointed. Finally, the member of the Belgian province, Otto Reinhold de Andrimont, was accepted to filiation in the province of Austria, under condition that he resign his filiation in the Belgian province [91]).

§12. *New appointments*

Although it may seem a bit long and tedious, we believe it useful to offer here the members of the new communities, which were

91) This restless figure finally left the Austrian province and became titular bishop of Diocaesarea and suffragan of Prague on Sept. 9,1669, when he was about forty-four years of age, so that his birth (in the castle of Andrimont) can be placed about 1625. After resigning his post of suffragan in 1678, he died in 1678; Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi 5, Patavii 1962, 185.

appointed for the eight monasteries of the province in 1653, which now received new religious families. Naturally, the ninth monastery, that of Lubiana, was at this time left untouched, since it was not included in the union until the time of chapter, whereas the other eight monasteries had been united, as we recall, by a decree of the prior general on Feb. 22 of this year. If we include the friars of Lubiana in the newly fused province, as is only right to do, we see that the newly fused province had not only more than doubled the number of its monasteries, it had also increased its members from 57 to about 95 [92]). It would demand too much space to give the full community of each monastery in the complete history of the newly fused Austrian province, but for this first provincial chapter it seems wise to do so, since it gives us for the first time the full list of the members of the new province, their names and positions — except, as already explained, for the monastery of Lubiana. For brevity's sake we pass over the elections of priors, for which in each case a threefold choice was made by voting, except in the case of the general convents of Vienna and Lubiana. In the former, the prior was to be appointed by the prior general. In the latter, it was naturally the lifelong prior Hozheuar, who in fact held this post until his death exactly 25 years later, in 1678.

Before giving the lists of the communities, it is well to note a few previous decisions. The order of precedence or dignity was established for the monasteries of the newly fused province. They were listed in this order: Vienna, Lubiana, Gratz, Baden, Fürstenfeld, Korneuburg, Völkermarkt, Bruck on the Leitha, and Hohenmauten. Interesting also is it to note that the monastery of Fürstenfeld was quite evidently much better situated economically than the monastery of Gratz, since the former was ordered to help the latter each year by determined quantities of wine, wheat or meal, fat, vegetables, and swine, as well as by four capons on seven specified festal occasions throughout the year. For the expenses of the Irish regent of studies in Gratz, Mark Forstall, twelve scudi annually were assigned to be let out at interest as he might wish. All agreed that

92) We say «about», since we do not know the exact, but only the approximate, number of religious in Lubiana which we take to be about eighteen or twenty at this time. No dispositions were made for its community in this first chapter of 1653, so that the first full list of its members to our knowledge comes from the year 1656, when it had twenty-one friars: ÖNB 8466. 58rv.

the offered foundation in Lockenhaus (then in Hungary, but today in the Austrian region of Burgenland) should be accepted [93]).

Here are the appointments of the newly formed communities [94]):

Vienna: P. Columban Sifferlinger, vicar prior [95]) ; subprior, to be appointed by the provincial, when the prior general has definitely a new prior or confirmed the present vicar; P. Nicholas Donellan, first deputy of the convent; P. Silvester Koch, procurator of the province in Lower Austria and second deputy of the convent; P. Wilhelm Hehenberger, primary preacher and deputy of the convent; P. Otto Reinhold, master of novices and deputy of the convent [96]) ; P. Johannes Bonus Hauswirth, procurator of the local monastery; P. Angelus Widmann, sacristan; P. Gabriel Hufnagel, P. Fulgentius Pichler. *Clerical students:* Fr. Chrysostomus Knipflperger, secondary preacher; Fr. Franz Malfatti, fr. Nikolaus Mair, fr. Augustin Hiffman, Fr. Hippolytus Weis, fr. Maximus Wolscher, fr. Claudius Guérin. *Laybrothers:* F. Paulinus Sigl, f. Valentin a S. Maria Werl, f. Sebastian Dietl, f. Alypius, f. Donatus Graf, f. Nikolaus Widmann, f. Mark, f. Constantin, f. Honoratus.

Gratz: P. Caesarius Syrott, prior; P. Mark Forstall, regent of studies; P. Bertram Strauss, subprior; P. Wilhelm Prigl; P. Fulgentius de Michaelis; P. Martin Herrera; P. Georg Velanovich; P. Adeodatus, novice. *Clerical students:* Fr. Aegidius Knor, deacon, th.; fr. Cristoph Bartich, deacon, th.; fr. Maximilian Frey, subdeacon, th.; fr. Simon Griesmair, th.; fr. Joseph Prem, th. *Laybrothers:* F. Georg Hoffele, f. Marian Pöppel, f. Paul Heuber, f. Johannes Bonus Schamm.

Fürstenfeld: P. Jordan Wieland, prior; P. Paolino Paolini; P.

93) ÖNB 8466.38r.

94) Ibid. 37v-38r.

95) Confirmed as prior for three years by the prior general on June 21,1653; Dd 88.54; ÖNB 8236.42v.

96) We do not find often find this title of deputy in the Austrian province, but it was a recognized title. According to the constitutions then in vogue (Constitutiones ord.erem. S. Augustini, Coloniae Agrippinae 1627, part III, 19, pages 300-303, the deputies were advisors of a particularly important character, to be consulted on all questions which concerned the goods of the community. Only their signatures, not those of the whole community, were required on contracts made by the monastery. Since they were appointed only in the larger convents, we find them in no other convent here mentioned, outside of the major convent of Vienna.

Ammonius Mayer; P. Simon Tudorovich, procurator; P. Georg Turner; (P. Wilhelm Steheperger) [97]). *Clerical student:* Fr. Jordan Span; *Laybrother:* f. Andreas [98]).

Baden: P. Erthinod Cordin, prior; P. Thaddaeus Kettner, subprior; P. Augustin Gundendorffer, P. Stephan Obadich, P. Hilarius Härb, *Clerical student:* Fr. Alypius Koberle. *Laybrothers:* F. Adeodatus, f. Simplician.

Völkermarkt: P. Augustin Logar, prior; P. Gabriel Pokorny. *Laybrother:* F. Dionysius.

Korneuburg: P. Karl Turner, prior; P. Christian Weber, vicar; P. Johannes Thoma, parish priest [99]); P. Bonaventura Lindenberger, parish priest; P. Reinhold Hölzl. *Clerical student:* Fr. Jakob. *Laybrothers:* F. Severinus and f. Moritz Burchard, a lay novice [100]).

Bruck on the Leitha: P. Amadeus Wallmair, prior; P. Navigius Kirchpacker; P. Nikolaus Werlich. *Laybrother:* F. Felix.

Hohenmauten: P. Nikolaus Premb, prior; P. Rogatus Schwapauer.

(*Lubiana*) [101]): P. Johannes Hozheuar, perpetual prior; P. Hiero-

[97]) The name was added, and in this form by a later hand. Hehenberger (the usual form of the name) had evidently been stationed first in Vienna by the chapter of 1653, and then very shortly after transferred to Fürstenfeld.

[98]) The presence of a professed cleric here in the house was an unfortunate tradition, taken over from the province of Styro-Carinthia. We can well imagine the theological training that was given — or not given — under such circumstances. The religious training also could hardly thrive under these conditions. The number of clerical students outside of the study houses was fortunately greatly reduced under the provincial Staimos.

[99]) Here in the city of Korneuburg the Augustinians had taken over the parish church from 1635 to 1643, and again from 1645 to 1649; see A. Starzer, Geschichte der landesfürstlichen Stadt Korneuburg, Wien 1899,597.

[100]) Added by a later hand are the words: « who later became a priest ».

[101]) Although no dispositions were made for this convent in the provincial chapter of 1653 of which we are here treating, we offer the reader the names found in the following chapter of the year 1656, contained in ÖNB 8466.58rv. We can be sure that the names of the priests are practically the same for both years 1653 and 1656, and this may be true even of the laybrothers and the clerical students. And the number of religious in the community will hardly have changed considerably in the period of three years. Hence we believe it worth while to offer the list here, even though we give the natural warning that it may not correspond exactly to the community of 1653.

nymus Hufnagel[102]); P. Edmund, lector[103]); P. Nikolaus Brem; P. Wilhem Engelitsch; P. Georg Suppanich; P. Theodor Welcher; P. Marin Kiabath; P. Peter Premern. *Clerical students:* Fr. Aegidius, st.; fr. Alfons, st.; fr. Constantin, st.; fr. Ludwig. Four *novices*, whose names are not given. *Laybrothers:* F. Paul, cook; f. Simon; f. Patrick; f. Benedikt.

These long and perhaps wearisome, but not useless, lists enable us to see how the forces of the newly fused province were employed. It will be noted that particularly Gratz received an infusion of German members, numbering both priests and students, so that this important metropolis of Styria no longer deserved the criticism made by Staimos in 1652 that it had no capable preacher. Fürstenfeld also received a sufficient number of German-speaking religious, to enable it to hold sermons in that tongue without difficulty. Hohenmauten also recieved a distinctly strengthened Germanic element, so that only Völkermarkt amongst the monasteries of the former province of Styro-Carinthia remained predominantly Slavonic, excepting naturally the general convent of Lubiana, which had positively stipulated the necessity of a sufficient number of Slavonic priests and brothers. The monasteries of the former Austrian province (that is, of Austria before the union of 1653) remained stocked with chiefly Germanic elements, as it had been before the union, but they were now strengthened by the addition of some Slavonic elements

[102]) Hufnagel became in this year 1653 provincial secretary (ÖNB 8466.36r), and made a journey to Rome in 1654, but passed the winter in Lubiana, since he was taken sick.Returning from Rome in 1655, he became vicar to the perpetual prior Hozheuar. He remained in Lubiana until 1656, and left behind a very unsavory reputation, documented by a letter written against him by the local community on May 24,1661 (Original text in AGR, Aa 36a.511r). He was appointed by Staimos vicar of Brünn in Moravia in 1656, and was affiliated to the monastery of Brünn on Nov. 25,1658. On the same date Staimos appointed him perpetual prior of the other Augustinian monastery in Moravia, that of Gewitsch. In 1661, after Staimos' death Hufnagel himself became prior of Brünn; Jan. 278-292. Janetschek's chapter about Hufnagel as prior of Brünn (289-328) has much useful information, but must be used with great caution. The picture given by Janetschek of the Irish Augustinian Mark Forstall is woefully lacking in correctness, to such an extent that it was not even known by Janetscheck that Forstal became the bishop of Kildare in 1676; see Gavigan, doct. 298-302. For further details about Hufnagel, see Gavigan, epp. 495-501, and Augustinianum 6 (1966) 268-269, note 18.

[103]) Almost certainly the Irishman Edmund Lally. who later appears in 1665 as regent in Vienna; ÖNB 8466.130v.

here and there. Let us now examine briefly the way in which Lubiana was brought into the union during the chapter of 1653.

§13. *Inclusion of Lubiana and insistence upon poverty*

We recall that the emperor Ferdinand II had in a letter of Feb. 3,1653 made known to the Augustinian prior general Visconti that he desired to see the Augustinian monasteries of Styria, Carinthia, and *Carniola* united with the Austrian province. This could strictly mean only Lubiana, since it was at this time the only Augustinian monastery in Carniola properly so called. Since it was a general convent, that is, directly subject to the prior general and, to add to the complications, had been governed already over fifteen years by its energetic and resolute « perpetual prior », Johannes Hozheuar, with more individualism than care for the constitutions, a special treatment had to be reserved for the problem of its union. This treatment was given to the problem during the chapter which began on May 30,1653. We saw above that Lubiana's inclusion was taken for granted in the fifth definition published in the chapter. The formal document of incorporation was signed on June 4 by the provincial Staimos and his definitors for the province of Austria, and by Hozheuar for the convent of Lubiana. The stipulations were fivefold [104]):

1. The monastery of Lubiana shall remain a general convent.

2. The prior of Lubiana (Hozheuar] shall remain as perpetual prior, because of his great labors in that convent, as he has been declared and recognized by various priors general.

3. The provincial of Austria shall be obliged to keep assigned at all times to the monastery of Lubiana five Slovene priests because of the great number of divine services there, which require native priests. If the provincial fails to do so, the prior of Lubiana can at once present a complaint to the prior general. Furthermore three laybrothers who speak the Slovene tongue must always be in the monastery for the collecting of alms and for domestic administration.

4. The monastery of Lubiana shall have the right to send every second year a Slovene to the novitiate of the province, either for

[104]) Concordata provinciae Austriae A.R.P. Joanne Hozheuar priore labacensi ... super incorporatione sui conventus cum provincia; ÖNB 8466.41rv.

the clerical or for the lay state. If he should be found unsuitable for profession, another can be substituted for him, until a sufficient number of religious for the monastery of Lubiana is attained.

5. The provincial of Austria shall be obliged to care for the clerical candidates of Lubiana in studies as though they were his own. For his part, the prior of Lubiana accepts for his monastery all dispositions which are necessary for the proper rule of the monastery, both with regard to visitation and with regard to other uses practised by the monastery of Vienna [which also was a general convent], without prejudice however to the prior general if this latter should not be willing to accept the union. Hozheuar however promised to request the prior general to accept this agreement for the common good of the order.

These specifications were stamped with the seals of the Austrian province and of the monastery of Lubiana, and signed, as mentioned above, by Hozheuar alone for Lubiana and by eight members of the newly fused province of Austria.

On the same day, June 4, a decree was signed by the chapter president Hozheuar and by the provincial Staimos with his definitors, obliging every member of the province, eight days after the arrival of the new priors in their monasteries, to hand in to their prior whatever money he might have. This money was to be placed in a deposit and used, according to the discretion of the prior, for the one who had deposited it. Likewise all priors were obliged to make known to the provincial how much money they possessed. Those who disobeyed were to be considered as proprietors and accordingly punished. This was especially to be urged against any who might have landed holdings, which they did not turn over to the monastery[105]). The provincial Staimos seems to have made a sincere attempt to insist upon religious poverty as it was understood in that period [106]).

§14. *Acceptance of Lockenhaus 1653*

The provincial chapter of *1653* marked a great step forward for the Augustinians of Austria. With the decision of the prior of

[105]) ÖNB 8466.42r.

[106]) Cf. B. VAN LUIJK, *Der Augustiner-Eremit Agostino Gioia 1695-1751*, Würzburg 1959, 36-40 for a discussion of the understanding of religious poverty by moralists and others in the seventeenth and eighteenth centuries.

Lubiana, Johannes Hozheuar, to bring his monastery also into the union, the newly fused province of Austria now contained nine monasteries and about 95 members, compared with four convents and 57 members before the union. The convents of Styro-Carinthia also had gained. Not only had the five convents of Gratz, Fürstenfeld, Lubiana, Hohenmauten and Völkermarkt been transferred into a larger province, so to speak, they had been freed from the heavy and often unpleasant weight of the sixth monastery, that of Fiume, which had been a part of the province of Styro-Carinthia, but which was now, through the wish of Ferdinand III and the counsel of Staimos, kept out of the new provincial union to go its own way as a general convent. It is true that this situation was in a sense definitely changed in 1669, when the harassed prior general Girolamo Valvassori was forced by the emperor Leopold I to assign the monastery of Fiume once and for all — as he thought — to the province of Austria [107]). But this development came sixteen years after the provincial chapter of 1653 about which we are now speaking.

Now we must treat of the foundation of the first Augustinian monastery in Hungary made by the Austrian province. Leuka, called in German Lockenhaus, today in Austrian Burgenland, belonged at this time to Hungary. The Augustinian province of Hungary had comprised over twenty monasteries, but it had been annihilated by the Turks and the Protestants in the sixteenth century. Hence the Austrian province was offered by Count Franz Nádasdy a foundation in Lockenhaus. Since the sixteenth century the great Hungarian landlords like Nádasdy, Batthyány, and Zrinyi had belonged to the strong Protestant movement in this region. But in 1643 the Count Franz Nádasdy was converted to the Catholic faith through the instrumentality of the Irish Augustinian Nicholas Donellan, who was at that time vicar general of the Augustinians in Austria [108]). Nádasdy wished to lead back to the Catholic church the descendants of those whom his ancestors had led away from it. Hence he made the offer to the Augustinians, who now in the chapter of 1653 lent a favorable ear to his interesting proposals, which were five in number [109]):

[107]) Gavigan, *epp.* 504-505.

[108]) J. Rittsteuer, *Kirche im Grenzraum: ein Beitrag zur Kirchengeschichte der Diözese Eisenstadt*, Eisenstadt 1969, 240; Gavigan, *Donn.* 303.

[109]) Contained in ÖNB 8466.45r.

1. The founder Nádasdy will give for twelve religious, of whom at least four shall be priests, 1200 gulden per year, from a debt owed to him by the emperor.

2. For the same foundation Nádasdy will give six measures of grain per year.

3. He will give 120 casks of wine per year, either in kind or through vineyards, which however the Augustinians are not bound to cultivate.

4. With the consent of the bishop, Nádasdy adds the parish also of Lockenhaus to the foundation with all revenues formerly belonging to the parish.

5. When the capital exceeds the sum of 20.000 gulden, the founder will apply that which remains to building purposes.

These five offers were thankfully accepted, and the Augustinians now pledged themselves to the following:

1. With the money assigned, they will build a church and a monastery as soon as the interest is handed over.

2. The Augustinians must keep here two lectors, that is professors, of philosophy and theology. If they are not available in Austria, they must be brought from another province [110]), to teach in an internal school which shall be called the Collegium Nadastianum [111]).

3. The revenues granted by Nádasdy and his family shall not be employed for other monasteries. If more than twelve religious are stationed here, the Augustinian order must provide for them and not lessen the provisions made by the founder for twelve religious.

4. Although the order has the right to appoint the prior freely, each new prior shall present himself to the founder or his descendants.

[110]) We recall here that even in Gratz, the regent of studies was a foreigner, Mark Forstall, whereas the first six regents in Vienna on the Landstrasse had been foreigner also: the Spaniard Nicolas de Molina, the Belgian de Rau, the Italian Maori, the Irishman Donellan, and the Italians Pontanari and Sabatini. And even later, in 1653, another foreigner, the Irishman Augustine de Burgo was appointed.

[111]) This condition seems to have been fulfilled only in the following century; see A. Schermann, Geschichte von Lockenhaus, Pannonhalma 1936, 112. That the students should be clerics of the Augustinian order seems quite clear from the addition made that the monastery of Bruck on the Leitha would take over the obligation if it should prove impossible in Lockenhaus, and that the eventual students in Bruck would be Augustinian candidates known as alumni nadastiani.

5. The church will be named in honor of St. Nicholas the bishop and of the Augustinian St. Nicholas of Tolentine [112]).

6. The burial crypt will be divided into two parts, the right side for the Nádasdy family, the left side for the Augustinians, who will demand no fees for the burial of the Nádasdy deceased according to national custom with flags and other insignia.

7. For the Nádasdy family two masses will be celebrated each day, of which one will be the daily conventual mass.

8. Every month mass will be offered on a Monday for the emperor Ferdinand III, both during his life and after his death in gratitude for the favors received from him.

9. For Count Franz Nádasdy himself mass will be celebrated for his corporal health yearly during his life, on the day after the feast of St. Francis of Assisi; then, after his death, for the repose of his soul.

A useful, but fortunately unnecessary, addition was made to prove the benevolence of Count Franz Nádasdy towards the Augustinians: in case he should die without male offspring and without accomplishing his intentions for Lockenhaus, then the benefits intended should go to the Augustinian monastery of Bruck on the Leitha, so that twelve religious might be sustained there under the above-mentioned conditions with the title of alumni Nadastiani. Further any members of the Nádasdy family who wish to be buried there will receive their wish.

On June 4,1653 the provincial of Austria, Staimos, with his definitory, signed during the provincial chapter in Gratz the document containing these mutual rights and obligations. The conditions were approved by the prior general Visconti and his counsellors on Aug. 9,1653 [113]). The same officials of the order had a week earlier, on Aug. 2, approved the acts of the provincial chapter which confirmed for the order a new province by the union of the religious and the monasteries of Austria and Styro-Carinthia.

Caesarius Syrott came as prior in 1655 to Lockenhaus with one priest and one laybrother. They found only sixteen Catholic families

[112]) This is a thankful gesture of Nádasdy towards Nicholas Donellan who had been his great helper in entering the Catholic church; cf. Rittsteuer, op. cit. 240. We are assured by Schier also that this was the case; ÖNB 7373.8r.

[113]) ÖNB 8466.46rv.

in Lockenhaus, while all the others were Lutherans. Partially helped by Nádasdy, who did for the catholicizing what his forbears had done for the protestantizing of Lockenhaus, the Augustinians were able to report a fully recatholicized region one generation later. They exercised an active pastoral ministery not only in Lockenhaus itself, but took over in 1660 these parishes as well: Steinberg, Pilgersdorf, Oberloisdorf, and Rattendorf. They lent their pastoral aid in these regions also: Müllendorf, Mariasdorf, Lutzmannsburg and Nebersdorf [114]).

§15. *Useful union*

The union between the provinces of Austria and Styro-Carinthia stood the hard test of history, so that the Augustinians in Austria could take their full part in the blossoming which marked the later seventeenth and the earlier eighteenth century. Notably enough, the last monastery to disappear through the Josephinistic and Napoleonic upheavals, was that of Lockenhaus, which was suppressed in 1820 [115]), eight years after the Augustinian province of Austria and Hungary had ceased to exist by the disappearence in 1812 of the last two Augustinian monasteries in Austria, those of Vienna and of Baden [116]).

J.-J. Gavigan, O.S.A.

[114]) Rittsteuer, op. cit. 254-255.

[115]) Schermann, op. cit. 189.

[116]) We must remember that this refers only to the monasteries of the calced Augustinians, to whom the present study is devoted. The last monastery of the discalced Augustinians in Austria, that of St. Augustine in Vienna, was declared extinct in 1836; Gavigan, Disc. 578-579. This monastery was reoccupied by the calced Augustinians in 1951; ibid. 580.

Jacques Legrand O. E. S. A.
Sa vie et son œuvre

Avant-propos

Si l'on se souvient de l'extraordinaire diffusion que le *Sophilogium* a connu pendant tout le XV^e^ siècle et la première moitié du XVI^e^, force est de constater que son auteur, l'augustin Jacques Legrand, est aujourd'hui un personnage bien oublié.

Parmi ses nombreux ouvrages, seuls en effet le *Sophilogium* et le *Livre des bonnes meurs* ont eu le privilège d'être souvent imprimés ; mais il s'agit de très vieilles éditions, dépourvues de toute annotation et inférieures, du point de vue du texte, aux plus anciens manuscrits. Quant aux autres écrits il faudra sans doute attendre encore longtemps avant de les voir publiés.

Le premier érudit moderne qui s'est intéressé à Jacques Legrand a été A. Coville : dans sa jeunesse il lui consacra sa petite thèse, en latin, où l'on peut trouver l'essentiel sur la vie et l'œuvre de cet augustin, bien que depuis sa parution plusieurs données soient à ajouter, à modifier et surtout à réinterpréter. Pour cet historien, en effet, il aurait existé vers 1400 une véritable incompatibilité entre un petit groupe « d'humanistes » et les « théologiens ». Cette vue à priori, contre laquelle a réagi avec force Mgr. Combes, a empêché Coville de voir tout ce que l'œuvre de Legrand apportait de neuf à son époque. Aujourd'hui les travaux de l'équipe de recherche, dirigée par G. Ouy, sur l'Humanisme français des XIV^e^ et XV^e^ siècles, au sein de laquelle je travaille, ont fait définitivement justice de cette division factice entre « théologiens » et « humanistes ».

De son côté F. Roth publiait ici même, en 1957, deux articles sur la vie et l'œuvre de Jacques Legrand qui n'apportent pas grand chose de nouveau, si ce n'est la découverte d'un manuscrit du *Compendium utriusque philosophiae*, ouvrage considéré comme perdu.

Bien plus solides sont les articles de Mgr. Combes parus également dans « Augustiniana » sous le titre *Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium »* (1957-58). S'appuyant non point sur des

appréciations *à priori* mais sur une analyse du texte aussi poussée que possible, A. Combes part en guerre contre l'interprétation donnée par Coville. Il commence par réexaminer la correspondance entre Jean de Montreuil et Jacques Legrand et, aux trois lettres découvertes par A. Thomas, mais rejetées par Coville, il ajoute trois autres épîtres. Ensuite il édite et commente la table des matières, la lettre-préface et huit chapitres parmi les plus caractéristiques du *Sophilogium*. L'article se termine par une élogieuse conclusion, dans laquelle il signale l'intérêt d'un ouvrage qui, en raison de son « dessein salutaire et de sa signification historique mériterait, malgré ses défauts, une étude digne du problème humain qu'il évoque et des intentions qu'il a voulu accomplir ».

C'est ainsi que j'ai été attiré par la personnalité de cet auteur si intéressant à plusieurs égards et pourtant si peu connu.

La présente étude n'est que le résultat des recherchons préliminaires à l'édition critique du *Sophilogium*, qui fera l'objet d'une publication séparée. Ce travail de longue haleine, en raison du nombre très élevé des manuscrits, de l'étendue du texte et surtout des milliers de citations qu'il m'a fallu identifier non seulement dans les auteurs originaux, mais aussi dans leurs intermédiaires médiévaux, m'a empêché de pousser plus avant l'étude des autres écrits. De toute manière, tant que l'œuvre d'un auteur reste encore inédite, voire à découvrir, il me semble que la première démarche à faire est de reconstituer son histoire littéraire. Toute autre étude sur le contenu de tel ou tel ouvrage serait pour le moins prématurée. J'ose donc espérer que ce travail pourra être de quelque utilité.

I. La vie de Jaqcues Legrand [1])

a) *Date et lieu de naissance.*

Jacques Legrand est né aux environs de 1360. Mais où? On désigne généralement Toulouse comme son lieu d'origine. Ainsi A.

[1]) On peut trouver le nom de notre auteur sous plusieurs formes. En générales manuscrits et documents de l'époque écrivent «Magni» (exceptionnellement « Granl dis ») pour le latin, et Le Grant pour le français. Ces deux formes originelles — Magni et Le Grant — ont donné lieu à toute une série de graphies incorrectes. Ainsi pour ne citer que les premiers biographes, les Coriolanus, Trithemius, Pamphilus, Thomas Gratianus, Gesner, Possevin, etc. le nomment « Magnus » comme s'il s'agissait d'un surnom.

Coville, et après lui tous les auteurs des catalogues et répertoires modernes qui se sont fondés sur son affirmation. L'origine toulousaine de Legrand ne peut s'appuyer cependant sur aucun témoignage sérieux.

Le premier à avoir parlé du lieu de naissance de notre auteur fut le général des Ermites de Saint Augustin Ambrogio da Cora, dit « Coriolanus », dans sa chronique imprimée en 1481, c'est-à-dire plus d'un demi-siècle après la mort de Jacques Legrand.

Mais Coriolanus écrit en fait « toletanus » et non pas « tolosanus »[2]). Après lui, les biographes suivants répètent tous le même mot, « toletanus ». Ce fut un autre augustin, Thomas Gratianus, qui en 1614 le nomma pour la première fois « tolosanus »[3]). Gratianus qui nous transmet les erreurs de ses prédécesseurs à propos de Legrand, se tait complètement sur les raisons d'un tel changement et on ne sait pas s'il s'agit d'une modification délibérée ou d'une simple inadvertance.

Ce n'est pas Gratianus qui a imposé l'origine toulousaine de Legrand, mais un autre augustin, l'Espagnol Thomas de Herrera, grand historien de son ordre. C'est lui qui, d'une façon critique, a voulu corriger l'erreur. Constatant en effet que l'auteur était du couvent de Paris, que « Magni » était la latinisation d'un nom de famille française et non pas un surnom, il risqua une hypothèse : « Non fuisse hispanum sed francum; non toletanum sed forte tolosanum »[4]).

De même pour le français la forme « Le Grant » a donné lieu à toutes sortes de variantes ou modifications telles que « Legrant », « Le Grand », « Du Grand ». Lorsqu'on examine de près les manuscrits, il nous semble que ces divergences ne sont pas justifiables. Nous avons eu l'occasion d'étudier une bonne centaine de mss. dont plusieurs originaux. Or ces manuscrits donnent toujours « Magni » pour le latin et « Le Grant » pour le français. La petite controverse sur le nom de notre auteur, à laquelle ont participé plusieurs biographes, devait donc être définitivement tranchée. Quant à la forme française, si l'on préfère adopter une graphie moderne, c'est Legrand qui convient le mieux.

[2]) Ambrosius de Cora (Coriolianus), *Defensorium Ordinis Augustinianorum cum Chronica...* f. 110v. Des érudits espagnols contemporains tels que T. et J. Carreras y Artau, dans leur *Historia de la filosofia espagñola*, vol. II, p. 582-583, Madrid (1943), considèrent encore Legrand comme tolédan.

[3]) Thomas Gratianus, *Anastasis Augustiniana :* « Jacobus cognomento virtutis et eruditionis, ergo Magnus, patria tolosanus », p. 100.

[4]) Thomas de Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, t. I, p. 429.

En opérant cette correction, Herrera pensait sans doute à une mauvaise lecture du Coriolanus ou bien à une faute d'impression. Etant donné la ressemblance entre « toletanus » et « tolosanus », cette hypothèse était en effet assez plausible. Reste à savoir si elle est correcte.

Le véritable problème concerne cependant la valeur critique de la *Chronique* du Coriolanus. Même en admettant soit une mauvaise lecture ou une faute d'impression et en supposant que Coriolanus ait voulu écrire « tolosanus », le témoignage de ce dernier n'offre aucune garantie. Sa chronique est écrite à la hâte : c'est un ouvrage superficiel, apologétique, destiné surtout à la propogande de son ordre et qui fourmille d'erreurs. En sa qualité de général, Coriolanus était certes bien placé pour avoir recours à une abondante documentation, celle des Archives générales de l'ordre. Mais quand la *Chronique* a été écrite, les Archives de l'obédience d'Avignon avaient probablement disparu car une destruction systématique eut lieu, semble-t-il, peu après la fin du Schisme, lorsque la « Condemnatio memoriae » se produisit un peu partout dans l'Eglise.

Dans les Archives générales de l'ordre encore existantes, on trouve dans un registre la mention suivante : « Fecimus fratrem Guillelmum Rubini, Jacobum de Tolosa et Bernardum de Bordegalis studentes in Verona de nostra gratia speciali » [5]). C'est en 1388 que cela se passe et comme Jacques Legrand appartenait à cette époque, il n'est pas impossible que Coriolanus l'ait pris de là, dans le cas où il aurait voulu écrire « tolosanus ». S'il a écrit volontairement « toletanus » son témoignage est tout simplement erroné.

Tous nos efforts pour faire toute la lumière sur ce problème ont été jusqu'à présent infructueux. Comme on vient de le voir, les Archives générales d'Avignon ont disparu, celles du couvent de Toulouse furent brûlées en grande partie lors de l'incendie de mai 1463 et dans celles qui survécurent, le nom de Jacques Legrand n'apparaît pas une seule fois, comme l'a confirmé le directeur de cet établissement à F. Roth. Celles de Poitiers, ville où mourut Jacques Legrand, furent détruites en même temps que le couvent en 1561. Dans les nombreux manuscrits que nous avons consultés, chaque fois qu'il est question de lui, c'est « parisiensis » que l'on trouve et jamais jusqu'à présent « tolosanus ». Cela est confirmé également par

[5]) Ces Archives se trouvent dans la maison mère de Rome, Via Sto. Uffizio, 25. Reg. Dd 3, anno 1388, fol. 75.

l'épitaphe de Legrand écrite dans la deuxième moitié du XV^e siècle [6]), et surtout par une note probablement autographe de Jacques Legrand, manuscrit Mazarine 952, deuxième feuillet de garde postérieur : « A fratre Jacobo Magni huius conventus filio, Sophiligium » [7]). C'est dans ce sens qu'il faut interpréter « parisiensis » chaque fois que l'on trouve cet adjectif dans les manuscrits.

Contre l'origine toulousaine de Legrand il est très significatif que des manuscrits contenant ses œuvres et qui sont entrés au couvent de Toulouse du vivant de l'auteur, portent « parisiensis » et non pas « tolosanus ».

Il est un auteur qui, bien que tardif, constitue en cette occasion une autorité spéciale, puisque c'est le seul bio-bibliographe augustin qui soit d'origine française. Il s'agit de Théophile Daguindeau qui, recueillant l'opinion de son confrère Gilles de Gendron, affirme : « Non erat toletanus neque tolosanus sed baccalarius parisiensis, ex nostra communitate alumnus, religiosus provinciae Franciae » [8]). Bien que ce témoignage ne précise pas le lieu d'origine, il est clair que pour lui Legrand n'était pas toulousain. Une chose est certaine : toute l'activité de Jacques Legrand se déroula à Paris et ses environs et il appartenait sûrement à la province de France. Si nous confrontons la présence uniforme de « parisiensis » dans les manuscrits avec le témoignage du seul biographe augustin français, il y a de grosses probabilités pour que Legrand fût originaire des environs de Paris. Peut-être Melun, comme me l'a suggéré M. d'Ablon, bibliothécaire de cette ville ? Legrand paraît s'intéresser de près à cette ville puisqu'il donne l'étymologie de son nom [9]). D'autre part, il fut l'aumônier privé de Michel de Creney, originaire de Melun. Ce ne sont toutefois que des présomptions.

b) Études et grades universitaires

De même qu'on ignore l'origine de Legrand, on ignore aussi sa date de naissance, le lieu où il fit ses premières études et le couvent

[6]) Voir plus loin, édition de l'épitaphe, p. 158.

[7]) Il faut préciser que ce ms. a toujours été au couvent des Grands Augustins.

[8]) Th. Daguindeau, *Tractatus de religiosis Augustinianis*... Ms. de l'Arsenal 6396, fol. 545. Ce traité a commencé à être édité par E. Ypma dans « Augustiniana » sous le titre *Les auteurs Augustins français* (Jacobus Magnus), 20 (1970), p. 348-355.

[9]) Cf. *Sophilogium* I, 1, 15 et *Archiloge Sophie*, préface.

d'Augustins dans lequel il fut reçu avant de s'installer à Paris.

En partant de la première date connue, 1393, à laquelle nous le trouvons à Paris comme prédicateur d'un chapitre général des Augustins de l'obédience d'Avignon, on obtiendrait le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de sa naissance [10]). Pour être choisi pour cette tâche, Legrand devait être assez connu dans la hiérarchie de son ordre, ce qui laisse présumer qu'il était au moins déja prêtre. Or comme les Augustins, à partir de 1343, pouvaient être ordonnés dès l'age de 22 ans [11]), comme d'autre part ils ne pouvaient être admis au couvent de Paris après l'âge de 35 ans [12]), il en résulte comme *terminus ad quem* 1371 et comme *terminus a quo* 1358, plus près sans doute de 1358 que de 1371.

En 1401 Legrand devint bachelier biblique à la faculté de théologie de Paris [13]). D'après les statuts de l'Université cinq années de cours ordinaires, plus un an de préparation au baccalauréat suffisaient chez les Mendiants. D'autre part, à l'époque qui nous occupe, l'étudiant augustin, avant d'aller au « Studium » de Paris, devait passer ses deux premières années de théologie hors de cette ville [14]). Après les deux années, il devait encore enseigner la logique et la philosophie pendant au moins un an dans un autre « Studium » moins important, afin de donner des preuves de sa capacité [15]). Si ces règlements ont été respectés, ce ne serait pas immédiatement après 1393 que Legrand aurait commencé l'étude de la théologie à Paris, mais plutôt vers 1397.

En vérité il semble peu probable qu'il ait quitté la capitale pendant cette période. J'ai écrit un article à propos d'un sermon iné-

[10]) On trouve ce sermon sous le n° 9 de son *Epilogium*. Cf. E. Beltran, *Jacques Legrand prédicateur*, dans « Analecta Augustiniana », vol. XXX (1967), p. 148 avec les notes 3 et 4 et p. 156.

[11]) Cf. « Analecta Augustiniana », IV, p. 233.

[12]) « Statuimus etiam et precipimus inviolabiliter observari ut qui trigesimum quintum annum attigerit non vadat Parisius... » Cité dans les *Constitutiones fratrum Eremitarum ordinis Sancti Augustini*. Venetiis, 1508, cap. 36, fol. 32.

[13]) « Frater Jacobus Grandis, alias Magni, biblicus 1401 ». Registre des licenciés de la Sorbonne, Ms. BN lat. 5657 a, fol. 13.

[14]) Cf. Acta Cap. Gen. 1338, dans « Analecta Augustiniana », IV (1911), p. 178.

[15]) « Et si inveniatur idoneus et videatur Parisius destinandum non deficiatur ad eundum Parisius nisi prius in aliquo studio... legerit saltem unum librum in loyca et alium in philosophia ». Ibid. p. 179.

dit prêché devant la Reine de France la veille de Noël 1396 où j'espère avoir montré qu'il est de Jacques Legrand [16]).

D'autre part, chez les Augustins, il y avait aussi ceux qu'on appelait les « Cursores », autrement dit des candidats au « Studium » et au « Lectorat » de Paris, qui accomplissaient leur stage d'enseignement en logique et en philosophie pendant une année. Etre à Paris dans ces conditions c'était un privilège, mais comme nous le verrons tout à l'heure, Jacques Legrand jouissait de l'amitié intime de celui qui était alors supérieur général des Augustins (obédience d'Avignon) Bernard Punialis. Legrand aurait donc enseigné la logique et la philosophie pendant les années 1393-94. Si on ajoute cinq ans de cours ordinaire, plus un an de préparation pour devenir bachelier biblique, cela nous amène à 1401, date de l'obtention de ce dernier titre.

Avant d'aller plus loin, il nous faut aborder ici une question importante : Jacques Legrand a-t-il été à Padoue ? Tous les biographes après Pamphilus, Coville inclus, l'affirment [17]). Récemment le Père Roth a mis ce fait en doute, mais sans donner ses raisons. Cette affirmation doit son origine à une confusion de Jacques Legrand (Jacobus Magni) avec un autre augustin contemporain, l'italien Jacobus Eugubinus. L'auteur de cette confusion a été le biographe augustin Pamphilus qui cependant ne le nomme pas Eugubinus, mais de Eubio. Voici ce qu'écrit Pamphilus : «Jacobus, cognomento Magnus, de Eubio, dictus toletanus... fertur alia varia opuscula edidisse quae Bononiae e bibliotheca conventus nostri Sancti 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» [18]). Il a confondu les deux auteurs dans la personne de Jacques Legrand en lui attribuant des œuvres qu'il n'a pas écrites. Le passage de Eubio à Eugubinus a été fait par un autre augustin, Milensius : « Jacobus Magni, *Eugubinus*, natione quidem ad Germaniam non attinet; verum eius monumenta in Germania legens, ipsum quoque inter Germanos iure quodam incolatus colloco... » [19]).

[16]) E. Beltran, *Un sermon français inédit attribuable à Jacques Legrand*, dans « Romania », t. 93 (1972), p. 460-478.

[17]) "Quibus vero de causis, Parisiaca Universitate relicta, Jacobus Magni ad Patavinum Gymnasium se contulerit nescimus..." A. Coville, *De Jacobi Magni vita et operibus*, p. 7.

[18]) J. Pamphilus, *Chronica...* fol. 72v.

[19]) F. Milensius, *Alphabetum de monachis...* p. 45.

Heureusement cette fois-ci nous sommes bien renseignés sur Jacobus Eugubinus qui a été bachelier à Paris vers les années 1385 [20]), qui s'est rendu à Padoue en 1387 où il a commencé la lecture des Sentences [21]) et qui enfin, est mort en 1389 avant que Legrand ait commencé l'étude de la théologie [22]). Cet argument est donc décisif et les raisons invoquées jusqu'ici en faveur du séjour de Legrand à Padoue sont complètement erronées. Du même coup il faut soustraire du dossier des œuvres de notre auteur les *Quaestiones Aristotelis de anima* attribuées par Pamphilus à Legrand et admises par Coville parmi ses œuvres, n° IV. Conséquence immédiate, il faut supprimer les dénominations de *Jacobus de Eubio* et *Jacobus Eugubinus* de la série des noms attribués à Jacques Legrand.

Revenons à 1393, date à laquelle Legrand se trouvait à Paris afin de poursuivre ses études.

En 1285 avec la maîtrise de Gilles de Rome, les Augustins s'étaient acquis une chaire à la faculté de théologie et le couvent des Grands Augustins s'était converti de droit en un « Studium generale », c'est-à-dire un centre de préparation au lectorat, où l'on formait les professeurs qui devaient enseigner la théologie dans les divers couvents de l'ordre. Les Augustins pouvaient cependent fréquenter d'autres collèges, notamment ceux des ordres mendiants, et ils étaient strictement obligés d'assister aux actes officiels de l'Université. Cela explique la présence de certains professeurs non Augustins parmi ceux que Legrand désigne comme ses maîtres [23]).

La vie et la formation des étudiants, spécialement ceux de Paris,

20) « Instituimus bachalarium pro primo loco in Universitate Parisiensi fratrem Jacobum de Eugubio in propria forma... » Archives générales à Rome, Dd 2, fol. 11. An. 1385.

21) « Consessimus fratri Jacobo de Eugubio... itemque quod ad monasterium civitatis *Paduae* ire possit ». Ibid. Dd 3, fol. 44. An. 1387. Et un peu plus loin : « Fratri Jacobo de Eugubio... te definivit et ordinavit ad lecturam Sententiarum et Bibliae in Universitate et studio ac nostro conventu de Padua... » Ibid. fol. 22. An. 1388.

22) « Addentes ut hoc anno... ratione obitus fratris Jacobi de Eugubio ». Coloniae, 6 nov. 1389. Ibid. Dd 3, fol. 120. Sur Jacobus de Eugubio, XIV, s. cf. C.H. LOHR, dans « Traditio », 26 (1970), p. 141.

23) Ainsi par exemple : « Bachalarius de domo Carmelitarum, magister meus et specialis amicus ». « Magister Gerardus de Lucemburt, magister meus ». « Magister meus de domo Minorum ». « Joannes de Castellione, magister meus ». Bachalarius sancti Bernardi. Ms. de l'Arsenal 542, fol. 30, 31, 33, 34, 37.

ont été minutieusement retracées par A. Zumkeller à propos d'Ugolin d'Orvieto. Plus récemment, E. Ypma a repris le thème de façon plus systématique et développée dans son livre *La formation des professeurs chez les Ermites de saint Augustin* et dans diverses publications de revues. Bien que nous ne possédions pas les preuves concrètes de l'application de ces règlements à notre auteur, tout porte à croire qu'il s'y est soumis, les mêmes statuts ayant été en vigueur, avec quelques modifications, jusqu'au milieu du XV^e siècle.

Pour aller au « Studium » de Paris, les statuts de l'Ordre exigent une formation assez complète (« suficienter instructus ») dans la grammaire et la logique; le chapitre de Sienne de 1338 exigeait en outre une année d'enseignement de la logique et de la philosophie [24]). Jacques Legrand a dû s'y soumettre puisqu'il a écrit un ouvrage inutilé *Compendium utriusque philosophiae*, qu'il déclare avoir composé pour les étudiants [25]).

Pour devenir bachelier biblique, en 1401, il a dû expliquer la Sainte Ecriture. On connaît deux ouvrages écrits pendant cette période : la *Postilla tam litteralis quam mystica super librum Genesis* et le *Commentarius in Psalmos.*

En 1404, il obtient le titre de bachelier sententiaire. Son commentaire des Sentences nous a été conservé dans un seul manuscrit, Tarragona, Bibl. Provincial, 30.

Alors qu'il avait le titre de bachelier, il a écrit le livre *Introductorium sermocinandi* comme il le dit dans la dédicace : « Introductorium sermocinandi, compositum a fratre Jacobo Magni bachalario ordinis Heremitarum sancti Augustini... » [26]).

Pendant combien de temps Legrand a-t-il été bachelier? Ici encore nous avons affaire à une difficulté dont la solution ne se présente pas aisément. D'après le *Chartularium*, Legrand fut nommé bachelier biblique en 1401, sententiaire en 1404 et licencié en 1413 [27]).

24) Cf. E. Ypma, *La formation des professeurs...*, p. 54 et sqq.

25) « Compendium philosophie, quod studentium sociorumque meorum contemplationi compegeram, vestre paterne dominationi, solito more decrevi adscribere...». Ms. Genova, Bibl. de Berio C.F. 53, fol. 12.

26) Ms. Mordeaux 306, fol. 1.

27) Denifle et Chatelain, *Chart. Univ. Par.*, vol. IV, p. 268. Liste des enlicciés en 1413. Et dans la note 12, p. 296 : « Omittitur in msto., nihilominus in margine ad an. 1423 (fol.13) scribitur: « Frater Jacobus Grandis alias Magni August..., biblicus 1401, sentenciarius 1404, scripsit in Genesim, obiit Parisius ».

La source des auteurs du *Chartularium* est une note marginale en haut du feuillet 13 du *Registrum facultatis theologicae Parisiensis*, manuscrit BN lat. 5657 A. Cette note additionelle se rattache, comme l'a prouvé Mgr. Combes, à la liste des licenciés de 1403, ou à la rigueur, à celle de 1405 qui vient immédiatement après, en tout cas pas à la liste de 1413 comme le croient les auteurs du *Chartularium* [28]). La même note, explique le Père Roth, ne figurait pas encore en 1664, lorsque A. Guin composa son *Elenchus fratrum Eremitarum* puisque Guin, qui s'est servi certainement du Registre de la Sorbonne, n'y fait la moindre allusion et cite Legrand comme « licenciatus anno 1404 » [29]). S'il en est ainsi, c'est dire que la note du Registre est de fait très postérieure à la mort de l'auteur. D'autre part, tout dans cette addition marginale n'est pas exact puisque, selon toute probabilité, Jacques Legrand est mort à Poitiers et non à Paris comme l'affirme l'auteur de cette note.

En dépit des dates proposées par Guin et par le registre, il est bien difficile d'admettre les dates de 1403, 1404 et 1405 (Mgr. Combes), comme les années probables de la licence de Jacques Legrand. A cette époque les Statuts universitaires de 1365, confirmés en 1389, exigeaient, chez les réguliers, trois ans de préparation à la licence après l'obtention du grade de bachelier sententiaire. Si Legrand fut vraiment « biblicus » en 1401 et « sententiarius » en 1404, ce qui paraît normal, il ne pouvait être licencié que vers 1408 ou 1409. Nous pourrions énumérer ici une longue liste d'auteurs qui ont été bacheliers avant Legrand et qui cependant n'obtinrent la licence que vers 1408-1409. Qu'il suffise de citer deux auteurs que Legrand appelle ses maîtres : Jean de Châtillon, licencié en 1408 et Gérard de Lucemburt, licencié en 1409 [30]). S'il est vrai qu'en histoire il n'est pas permis de déduire un cas particulier de faits généraux, il est vrai aussi que ce qui doit être prouvé c'est l'exception. D'autre part Legrand a expliqué les quatre livres des Sentences, ce qui ne favorise guère l'exception.

J'ai pu examiner le registre en question et j'ai constaté que la note concerne en apparence l'année 1403, fol. 13 en haut, marge

[28]) A. Combes, *Jacques Legrand, Alfred Coville et le Sophilogium*, dans « Augustiniana », 7 (1957), p. 328-9, note 6.

[29]) Cf. F. Roth, *The Epitaph of Jacques Legrand*, Ibid. 7 (1957), p. 490-91.

[30]) Denifle et Chatelain, *op cit.* vol. IV, p. 161, nº 1863 et 1866.

droite. Mais ce feuillet comprend la fin de la liste des licenciés de 1403, celle des licenciés de 1405 et aussi le début de la liste des licenciés de 1408. Il se pourrait donc que l'auteur de cette note ait eu l'intention de l'ajouter à la liste de 1408 et ait omis de le préciser. Dans un texte de Pierre Salmon daté de 1408 il est question de « frère Jacques le Grant de l'ordre des Augustins bachelier formé en théologie » [31]). Ce texte confirme donc mon hypothèse en même temps qu'il élimine toutes les autres dates proposées antérieurement.

Quoi qu'il en soit, Legrand était déja licencié en 1413 car il figure comme tel dans la liste des membres des deux dernières sessions du Concile de la Foi [32]). Très probablement il l'était déjà en 1412 puisqu'on le désigne comme « professor in Sacra Pagina » tandis que son collègue de voyage, Pierre de Versailles, est simplement nommé « in Sacra Pagina bachalarius formatus » [33]).

c) *Les rapports entre Jacques Legrand et Jean de Montreuil.*

Qu'il y ait eu échange épistolaire entre ces deux personnages, semble maintenant hors de doute.

Aux lettres 179, 180 et 182 identifiées jadis par A. Thomas comme destinées à Jacques Legrand, Mgr. Combes ajoute les épîtres 173, 176 et 178, et il rejette la seule qui, selon Coville, pourrait être adressée à Legrand, c'est-a-dire la 177 (*Excerpta seu*) [34]).

Mon ami E. Ornato, éditeur et spécialiste des lettres de Montreuil, a bien voulu me communiquer ses notes. Il est d'accord pour l'essentiel avec Mgr. Combes, mais il hésite un peu quant aux lettres 173 et 176, faute de preuves décisives et dans son ouvrage récemment paru, il exclut formellement la lettre 51 (*Nunc demum*) dont Mgr. Combes suggérait qu'elle aurait pu être adressée à Legrand [35]).

D'après E. Ornato, ces lettres sont postérieures au début de 1404. Il fonde cette affirmation sur le fait que dans la lettre 179

31) Pierre Salmon, *Les demandes faites par Pierre Salmon*, secrétaire de l'Université au roi Charles VI. Cette lettre date de la fin de septembre 1408. éd. G.A. Crapelet, p. 103. Paris, 1833.

32) Denifle-Chatelain, *op. cit.* vol. IV, nº 2003 et 2012.

33) Rymer, *Foedera*, t. IV, p. 5-6.

34) A. Combes, *op. cit.* « Augustiniana » 7 (1957), p. 333-341.

35) E. Ornato, *Jean Muret et ses amis Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil*, p. 142, note 197.

Montreuil cite faussement — comme on va le voir — Démosthène au lieu de Thémistocle, erreur qu'il corrige le lendemain dans l'épitre 182, peut-être grâce à une remarque de Jacques Legrand. Or justement Jean de Montreuil avait commis cette même erreur dans la lettre 48 bis (*Audiveram et*) [36]), datée, celle-ci, de la fin de 1403 ou du début de 1404 puisqu'elle fait allusion à la lettre 59 qui traite de l'alliance entre le roi de France et Benoit XIII, conclue le 8 janvier 1404. Or la lettre 180 (*Magnis te*), qui se situe au milieu du dossier, a été écrite pendant la période pascale; comme d'autre part toutes ces lettres semblent constituer un même noyau, il faut supposer un intervalle de trois ou quatre mois au maximum.

Notre connaissance de cet échange épistolaire se fonde avant tout sur la lettre 179 (*Debuisti si*), où Montreuil répond à la seule missive que son correspondant ait consenti à lui écrire, malgré les instances répétées du prévôt de Lille: « cumulatis meis scriptionibus ». Or dans cette lettre, Jean de Montreuil déclare : « Vidi ergo, *vir magne et fama et nomine*, tuam huiusmodi rescriptionem, refertam quipe sentenciis multiplicibus, ac eruditione et doctrina... maxime abundantem » [37]). Sans parler de la formule « Magne et fama et nomine » qui évoque aussitôt le nom de Legrand, je souligne les allusions à l'érudition et à la bonne doctrine qui conviennent parfaitement aux écrits de notre personnage. Nous aurons l'occasion d'en parler dans le chapitre consacré à ses œuvres. Dans cette lettre, Jean de Montreuil traite son correspondant de « Preceptor », se déclare son disciple, et l'on retrouve, entre le « disciple » et le « maître » cet échange de louanges propre au genre épistolaire [38]).

La lettre 182 (*Sic est preceptor*) n'offre aucune difficulté puisqu'elle a été écrite à la suite d'un lapsus commis la veille dans la (*Debuiste si*) en citant Démosthène au lieu de Thémistocle. Cette fois-ci, il finit par la formule « Preceptor carissime ».

La lettre 180 (*Magnis te*) n'offre pas non plus des difficultés particulières d'identification. « Magnis » d'un côté, « Jacobus » d'un autre, les « predicationes tue perfrecuentes » et les désirs de connaître

[36]) *Id. Ibid.* p. 135, note 170.

[37]) Jean de Montreuil, *Opera.* vol. I. *Epist.* Ed. Ornato, p. 269.

[38]) « Dicerem... plusquam perfectam, si verbum in ea nullum de hoc tuo discipulo laudis esset, quem effers nempe nimis et laudas pariter... Ut, pro quanto Johannem tuum amas, Johannes est tibi carus ». *Epist.* 179. Et il cite à tort Démosthène: « Qui cum interrogaretur quem potisissimum diligeret, 'qui me maxime laudat' respondit ».

sa sainte doctrine, son enseignement moral et son instruction sur l'éloquence ne sauraient convenir mieux qu'à l'auteur du *Sophilogium* et de *l'Archiloge Sophie* [39]).

Dans ces trois épîtres dont l'identité du destinataire n'est contestée par aucun érudit, il y a plusieurs éléments qu'il faut retenir car ils vont nous aider à identifier d'autres lettres adressées au même personnage. J'attire surtout l'attention sur les formules « Magnis te hactenus... stimulis agitavi » de la lettre 180 et « cumulatis meis scriptionibus » de la 179. Elles dénotent que Montreuil lui avait écrit plusieurs fois auparavant. Combien ? C'est difficile à déterminer mais on est en droit de penser à trois ou quatre lettres au moins.

D'après la lettre (*Magnis te*) il paraît ressortir que malgré la renommée dont jouissait déjà Legrand, Montreuil ne le connaissait pas comme écrivain, ou du moins comme auteur d'épîtres [40]). De là les désirs, les supplications et l'ardente impatience avec lesquels il attend sa réponse.

Or voici que dans le voisinage de ces trois lettres il y en a trois autres qui expriment ces mêmes désirs et supplications et la même attente.

En premier lieu, à côté des trois épîtres que nous venons de voir, il y a la lettre 178 (*Qui te ad*). Puisque par la voie de la supplication, de l'amitié et de l'exhortation il n'obtient pas la réponse tant désirée, il voudrait tenter une autre voie qui ne fût pas irrespecteuse envers lui : lui demander de ne pas écrire et faire confiance à son esprit de contradiction [41]).

Vient ensuite la 176 (*Existimaveram*). Si on peut faire des réserves à cause du titre respectueux de l'en-tête « pater honoratissimus », en revanche on remarque aussitôt le même ton cordial ; et s'il semble chagriné de ne pas recevoir de réponse, cela ne change rien à ses sentiments d'amitié. Et il le supplie de faire de même envers lui. En outre, Montreuil l'invite à parler d'égal à égal sur le malheur des temps

[39]) « Vides ergo, vir... quam impatientis sim animi, et quo desiderio, quo affectu, expectem tua scripta... morum eruditionem ac instructiones circa eloquentiam ». *Epist.* 180.

[40]) C'est dans ce sens que j'interprète les désirs de la lettre 180 (MAGNIS TE) et de la 179 (DEBUISTI SI).

[41]) « Temptare igitur fuit animus... ut ex quo tottot molitiones atque preces, quibus adversum te, quod michi scriberes functus sum gratis... et pro nichilo effuderim, totidem te ad nichil rescribendum exhortari ». *Epist.* 178.

et, ensemble ils prendront « cordialiter » une décision. Et enfin, comme dans les lettres 180 et 182, il l'appelle « preceptor » — formule, à vrai dire, fréquemment employée dans ce milieu. D'autre part, la phrase « jugi hortatu meo inculcatisque scriptionibus te ad michi rescribendum provocare » s'accorde parfaitement avec celles que nous avons citées [42]). Bien qu'on ne puisse pas affirmer avec certitude que Jacques Legrand soit le destinaire, il me semble que toutes les circonstances jouent en faveur de cette identification.

S'il en est ainsi, il faut souligner un texte où il est question de conversations d'ordre politique [43]). D'après E. Ornato, ce paragraphe pourrait être une allusion aux négociations entre le duc d'Orléans et Benoit XIII, qui se terminèrent, après bien des tâtonnements, par une alliance entre le roi de France et le pape d'Avignon, conclue à Saint-Victor-lès-Marseille le 13 juin 1404. Mais étant donné les vagues références du texte et l'imprécision de la date de cette lettre, qui pourrait être aussi bien 1405, on pourrait envisager bien d'autres hypothèses.

On ignore si ces conversations entre Montreuil et Legrand eurent lieu, mais du moment que Legrand s'est décidé à répondre, il est permis de le supposer. Et il n'est guère surprenant qu'un personnage tel que Jean de Montreuil, dont le rôle politique était considérable, se soit entretenu avec cet influent prédicateur. La position prise par ce dernier dans les célèbres sermons dont nous allons bientôt parler, semble d'ailleurs refléter une étroite coïncidence de vues entre les deux amis.

L'identification du destinataire de la lettre 173 (*Ergo michi*) pose les mêmes problèmes que la lettre précédente. On y retrouve les mêmes désirs, les mêmes supplications et la même attente que dans les quatre autres. Il y a un mois qu'il attend une réponse. Ce

[42]) Comparer cette phrase avec « Magnis te hactenus stimulis agitavi » de la 180, avec les « cumulatis meis scriptionibus » de la 179 et « totidem te nihil rescribendum exhortari » de la lettre 178.

[43]) « Ob id tamen, pater optime, amiciciam tuam interim visitare non abnego... quatinus de rerum habitu et qualitate temporum (que Deus vertat in melius) mutuo conferamus. Pro quorum exigentia credulis subest apparientia quedam meliuscule se habendi negocia, si mens tamen verbis correspondeat nonnullorum, istum astutia non defraudet, cupidi nec obsistant vel ministri. De quo vereri non obmittam, nisi cum per efficaciam res publica quorundam nitiditatem magis ac magis senserit animorum ». *Epist.* 176

ne sont pas là mœurs de Français, mais de barbares, d'autant plus que ce qu'il demande, ce n'est pas un traité mais tout simplement trois lignes : « Ergo michi numquam rescribes expectanti ? Ergo semper tuum dormitavit ingenium... Siccine frustra feurint iugiter mee precces... ? Peto hac in prima coitione *tribus lineis solum, quod aiunt, stilum visere tuum, tuam audire musam ac Minervam cupio resignari*, quatinus novitius iste discat ». Le parallélisme entre ces lignes et la lettre 180 (*Magnis te*), dont l'attribution à Legrand n'est niée par aucun érudit, est évident : « Vides ergo... quam impatientis sim animi et quo desiderio, quo affectu expectem tua scripta... *Et tu michi temporis tanto haustu tres lineas, quod aiunt, scribere* neglexisti ?... » D'autre part l'allusion à Minerve ne saurait convenir mieux qu'à l'auteur du *Sophilogium*.

Comme Mgr. Combes, j'exclus formellement le n° 177 (*Excerpta seu*), la seule lettre qui selon Coville était destinée à Legrand. Il n'y a là ni les préoccupations, ni le ton des six lettres que nous venons d'examiner. Quant à l'épitre 51 (*Nunc demum*), si elle est vraiment antérieure aux six autres, il faut la rejeter aussi. En effet dans ces six lettres Jean de Montreuil souhaite connaître les écrits de Legrand qu'il n'avait encore apprécié que comme prédicateur, tandis que la lettre 51 suppose que Montreuil connaissait très bien les œuvres de son correspondant. Mais la question est loin d'être résolue.

Je retiens donc les six lettres de Mgr. Combes, mais dans un autre ordre. Il est évident qu'il faut placer la 179 et la 182 en dernier lieu. La lettre 176 viendrait immédiatement avant, d'après l'ordre logique, puisque dans cette lettre Montreuil jure de ne plus lui écrire jusqu'à ce qu'il se décide à répondre : « Itaque presentibus tibi polliceor, tecum paciscor et secura assevero fide, me quoadusque rescripseris, imposterum calamum non movere... »

En premier lieu, il faut placer la lettre 173 écrite un mois après une ou plusieurs autres qui se sont perdues.

La lettre 180 a été écrite à la veille d'une autre et envoyée le même jour : « Magnis te actenus ad michi scribendum stimulis agitavi, et eo me tulit impetus, ut luce continue posteaquam tibi scripseram, novissimo rursus scriberem... quamquam id tibi mittere, ne impedirem in divinis, nuncusque consilium non fuerit ». Ce serait la 178. Voici donc l'ordre proposé : 173, 178, 180, 176, 179, 182.

d) Vie publique et activité politique.

L'intérêt de Jacques Legrand pour les affaires publiques remonte au moins à 1396, date à laquelle prêchant devant la Reine de France il se révèle déja comme un violent censeur des mœurs de l'époque, en particulier celles de la noblesse et du clergé.

Mais la plus éclatante manifestation de sa carrière devait avoir lieu neuf ans plus tard, lorsque prêchant à nouveau devant la Reine le jour de l'Ascension, et devant le Roi le jour de la Pentecôte, il allait bouleverser les milieux politiques de son temps. Les faits nous ont été rapportés par le Religieux de St-Denis et Jouvenel des Ursins en des termes hautement élogieux.

A cette époque Legrand était un homme mûr et il avait composé la majeure partie de ses œuvres. Sans aller jusqu'à dire, avec Le Roux de Lincy et Tisserand, que « toutes ses œuvres seraient restées dans une éternelle obscurité sans l'éclat que fit en pleine Cour le hardi prédicateur » [44]), il faut bien admettre que cet acte de courage contribua beaucoup à le rendre célèbre.

Pour essayer de comprendre la violence avec laquelle Legrand s'en prit à la Cour, il faudrait évoquer la triste situation du royaume de France au moment même où toutes les calamités semblaient tomber sur le pays : folie du Roi, rivalité des princes, frivolité de la Reine qui ne songeait guère à cacher sa liaison avec le frère du Roi, Louis, duc d'Orléans. Après la mort de Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, Isabeau de Bavière et Louis d'Orléans demeurent seuls maîtres au pouvoir. Après la taille du 5 mars 1405, Louis d'Orléans obtient qu'une nouvelle taille soit levée le 13 juin 1405 en principe destinée à résister aux entreprises du roi d'Angleterre. En fait, cette politique fort dispendieuse avait surtout pour but de servir les ambitions démesurées de Louis d'Orléans, ambitions sur lesquelles un article que prépare actuellement M. Ouy, va bientôt fournir de curieuses précisions. Le peuple, accablé d'impôts, murmurait, et le Religieux de St-Denis assure qu'il priait Dieu d'être délivré de la tyrannie du duc d'Orléans.

Jean sans Peur, le nouveau duc de Bourgogne, entendait tirer bénéfice de l'impopularité du frère du Roi. Il se déclara du parti

44) Le Roux de Lincy et Tisserand, *Histoire générale de Paris. Paris et ses historiens*, p. 295.

du peuple et il se fit le porteparole de son mécontentement. On accusait le duc d'Orléans de détournement de fonds. Jean sans Peur refusa la levée de la taille du 5 mars 1405 dans tous ses domaines, et son refus porta un coup terrible aux fonds de l'Etat. Cette décision eut pour conséquence la dévaluation de la monnaie par ordonnance royale du 5 avril de la même année. Telle était la situation politique et financière lorsque notre augustin se leva pour dénoncer la politique de Louis d'Orléans. En effet le jour de l'Ascension de 1405, pendant que la Reine assistait à la messe Jacques Legrand monta en chaire. Toute la Cour était là sauf le Roi [45]). Mieux vaut maintenant laisser la parole aux chroniqueurs. Nous suivrons essentiellement le Religieux de St-Denis en ajoutant parfois les passages parallèles de Juvénal des Ursins.

« ... Tunc collaudandam utique assumptan audaciam censeo. Quamdam tamen monomachiam virtutum et viciorum curialium pungitivam luculentissime finxit, quid vitandum et quid sequendum instruens. Compendio, quod studiose quero, officeret sermonem ad locum recitare [46]); sed notanter ad particularia quedam veniens, inquit : 'Vellem equidem tibi placere, generosa Regina, sed multo malens te salvam, qualicumque erga me animo futura sis. In tua curia, domina Venus solium occupans, ipsi eciam obsequuntur ebrietas et comessacio, que noctes vertunt in diem, continuantes choreas dissolutas. Hec maledicte et infernales pedissece, curiam assidue ambientes, mores viresque enervant plurium, et impediunt sepius ne milites vel scutiferi delicati adeant expediciones bellicas, ne in aliqua parte corporis deformentur'. Ad dissolucionem eciam habituum cujus inventrix Regina fuerat principalis, descendens, cum ipsa multipliciter, reprobasset, subintulit : 'Hec et multa alia, generosa Regina,

[45]) « Multa sinistra verba super defectibus istis dicebantur. Nec novi aliquem ad corretionem per salutaria verba publice processisse, donec quidam Augustinianus Jacobus Magni vocatus, predicacionem assumpsit coram Reginam peragendam in die Ascensionis Domini ». Religieux de St.-Denis, *Chronique...* vol. III, p. 268.

[46]) Dans le souci de diminuer l'auteur, Coville a interprété ce passage de façon erronée : « Ex iis quae praeminuit monachus colligendum est, non haec fuisse Jacobi verba, sed sententias utique ad veritatem propositumque exprimi ». *Op cit.*, p. 12. Cette phrase, qui revient très souvent dans la Chronique signifie tout simplement : « La brièveté, à laquelle je suis tenu par mon plan, m'empêche de citer littéralement tout le sermon ». L'interprétation de Coville s'applique donc au style indirect mais pas au style direct.

in opprobrium tue curie dicuntur. Que si non velis credere, in habitu mulieris paupercule eundo per civitatem, audies ab infinitis personis » [47]).

Il est facile de deviner l'émotion que ces paroles produisirent dans l'assistance. Jouvenel assure qu'après le discours, Legrand « fut rencontré d'aucuns hommes et femmes de la Cour, et lui dirent qu'ils estoient bien eshabis comme il avoit ozé ainsi parler. Et il respondit, qu'encores estoit-il plus esbahi comme on ozoit faire les fautes et pechez, qu'il avoit dit et declaré. Et s'en allant outre, il rencontra un autre homme, qui luy dit en jurant le sang de notre Seigneur, que qui le croiroit qu'on l'envoyeroit noyer. Et le bonhomme dit : Il n'en faudroit qu'un autre de telle volonté que tu es, avec toi, pour faire un grand mal » [48]).

Lorsque le Roi eut connaissance de ce fait insolite, il manifesta le désir d'entendre lui-même le hardi prédicateur et il fut convenu qu'il prêcherait le jour de la Pentecôte en présence du Roi. Charles VI était accompagné ce jour-là de tous les grands de la Cour parmi lesquels les princes du sang et le Roi de Navarre. Legrand prêcha en effet sur le thème « Spiritus Sanctus docebit vos omnem veritatem ».

« Adventum Sancti Spiritus, multis laudibus attolens, ad mores inde descendit, asserens quod predicatoris erat officium veritatem coram omnibus profiteri, eciam si auditoribus hoc grave sit. Post hec, luculentissime ostendit quod in curiis magnatorum et qui summo ordine presidebant divina passim conculcabantur monita Evvangelii, doctrina sordebat, fides, caritas et omnes alie theologice et cardinales periclitabantur virtutes. Continuando propositum viciaque reprobans illorum specialiter qui regnum regendum susceperunt, publice intulit quod illud male et tepide regebatur. Que omnia cum audivisset Rex, vel mente propria motus, vel inductus ab aliis, de oratorio exivit, ut in vultu directe inspiceret. Coram tanto principe nonulli verecundiam induissent; sed inde effectus constancior, et ad ipsum Regem particulariter dirigens verba sua continuavit propositum, addens quod ad allegata debebat avertere, aliter in vituperium consiliariorum suorum redundabat, dicique poterat quod non audebant sibi dicere veritatem. Item ad ipsum dirigens verba et de genitore suo ad propositum faciens mencionem: 'Et si, inquit, exactiones im-

[47]) Religieux de St-Denis, *op. cit.*, vol. III, p. 268.

[48]) Juvenal des Ursins, *Histoire de Charles VI*, vol. II, p. 434 éd. Michaud et Poujoulat. Paris, 1836, (Nouv. Coll. des Mém. pour servir à l'Histoire de France).

posuerat super plebem colligendas, dum in sceptris ageret, ex hiis tamen ad decorem regni municiones construens potenter regni adversarios repellens eorum oppida occupabat et accumulando thesaurus, opibus occidentales reges precellebat antequam cederet in fata; sed nil horum nunc agitur quanvis gravioribus oneribus plebs gravetur'. Addidit et quod de taliis generalibus, bis isto anno collectis nil inde commodi reportabat, non exinde ad honorem regni fiebant expediciones bellice, nec stipendia subsidiariis solvebantur, sed distractis indebite sic accumulabantur particulares thesauri ad usos inhonestos, proch pudor, convertendi.

'Summa, inquit, hiis temporibus reputatur balnea frecuentare, luxuriose vivendo et indui preciosis loricatis fimbriatis et manicatis vestibus; et cum tibi eciam commune sit, dico quod simile est te induere de substancia lacrimis et gemitibus miserrime plebis que continue, quod compaciendo referimus, ad Summum Regem ascendunt pro injusticiis sibi factis' »[49]).

Après ces observations de caractère général, il en vient aux critiques personnelles. Notamment il s'en prend au duc d'Orléans avec une audace et une lucidité peu communes. « Notavit et unum, non nominando nisi ducem, dicens quod in juventute fuerat bone indolis, sed nunc propter inhonestam malam vitam et insaciabilem cupidatem, maledictiones plebis incurrebat, cum omnes ab eo et sibi similibus intolerabiliter premerentur; 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 seipso.

Ad correctionem morum multa alia ut predicator egregius et veritatis professor constantitissime et luculenter protulit. Unde pessimorum indignacionem incurrit et odium, sed a circumspectis et modestis tanquam pro benedictus famatus est et laudatus. Rex eciam eius fidelitatem approbans, ultra spem detrahentium curialium ipsum recommendatum habens, racionabile iudicans ut predicati (sic) emendarentur excesus » [50]).

Au XIX[e] siècle encore, ces textes n'étaient pas oubliés d'un professeur d'éloquence à la Sorbonne qui les appréciait ainsi : « Vous

[49]) Religieux de St-Denis, *op. cit.*, vol. III, p. 270-272.
[50]) *Id.*, *Ibid.*, vol. III, p. 272-274.

avez vu comment Jacques Legrand, religieux augustin, s'acquitta de ce devoir et à quelle hauteur d'éloquence il s'éleva par l'inspiration de la vérité et par le courage. Il est rare de rencontrer de pareilles idées exprimées dans un plus beau langage; c'est là le véritable rôle de la chaire évangélique. Il faut retenir son nom, car c'est un nom honorable, le nom d'un homme de bien et d'un orateur éloquent » [51]).

Si ces discours causèrent à Legrand quelques ennuis parmi les courtisans, ils lui valurent aussi l'admiration des honnêtes gens.

Ce serait une grave erreur que d'interpréter les attaques contre Louis d'Orléans comme un appui apporté aux ambitions de Jean sans Peur. En fait, Louis était allé trop loin, et sa cause n'était plus défendable. Le « parti du Roi » (dont les hommes tels que Jean de Montreuil ou Gerson étaient les figures les plus éminentes) devait se désolidariser publiquement de lui, et Jacques Legrand semble bien avoir été choisi pour être le porte-parole de cette tendance. Telle est la thèse que M. Ouy se propose de développer prochainement à propos de certains textes qu'il a récemment dévouverts, et je n'hésite pas à m'y rallier, car elle me semble rendre compte des faits de façon assez convaincante.

On pourrait se demander si le parti « royaliste » par la bouche du prédicateur augustin n'avait pas voulu désamorcer ainsi la manœuvre démagogique du duc de Bourgogne.

Quant au courage qu'il fallu à Jacques Legrand pour dénoncer de façon aussi vigoureuse la conduite de la Reine et du frère du Roi, il est incontestable : en agissant ainsi, il risquait d'être en butte à de sournoises vengeances. Mais il ne faut pas l'exagérer, comme l'ont fait certains auteurs. Il était conforme aux mœurs de l'époque qu'un prédicateur pût s'élever du haut de la Chaire de Vérité (sous l'inspiration du Saint Esprit), contre les abus et les vices de la Cour. La preuve en est que le Roi lui-même (qui, dans ses rares périodes de lucidité comprenait peut-être et approuvait les efforts déployés par les défenseurs du pouvoir royal), loua son zèle et lui donna une certaine somme d'argent. Legrand avait d'ailleurs pris soin de l'avertir en disant que la fonction du prédicateur est de proclamer la vérité, même si elle est gênante pour les auditeurs. Et c'est au nom de cette vérité

[51]) E. Geruzez, *Cours d'éloquence française professée à la faculté des lettres* de Paris (1835-36), t. I : Histoire de l'éloquence politique et religieuse au XIV^e^ siècle et au début du XVe, p. 195.

qu'il tonna publiquement contre les abus dont tout le monde parlait mais que d'autres pouvaient difficilement dénoncer.

Mon but n'est pas d'étudier ici les idées politiques de Legrand, mais il y a un texte que je ne résiste pas à la tentation de transcrire: replacé dans ces circonstances, il va nous permettre de mieux comprendre les motifs de ces sermons : « Nempe, viri tunc sunt animosi seu animati quando penas tolerare non pertimescunt pro equitate, iusticia seu dicenda veritate; nostris tamen temporibus contigisse apparet quod unusquisque vacilat nec de utilitate publica homines solliciti sunt, sed de sua proprietate unusquisque studiosus est. Quapropter, nostris temporibus, viri pauci famosi merentur; olim tamen quia res publica veros pluresque amatores habebat, ideo olim multi quidem fama nomineque floruerunt. O quanta pro re publica veteres sustinuerunt! O quanta animositate viguerunt! Non mirum si in libro scripto sunt, si nominati, si famati leguntur! » [52]).

Ce texte de la *Postilla super Genesim*, quelque peu antérieur aux sermons dont il vient d'être question, est bien caractéristique de la pensée politique de notre prédicateur : même en faisant la part des inévitables « lieux communs » chers à tous les lettrés de cette époque, l'insistance mise sur la notion romaine de *Res Publica* permet, semble-t-il, de rattacher notre prédicateur à ce que j'appelais plus haut le « parti royaliste » soucieux de consolider le pouvoir royal et de le défendre contre les tendances « centrifuges », particulièrement contre les ambitions rivales des princes du sang.

En 1407, le 22 novembre, peu avant l'assassinat de Louis d'Orléans, il y eut une tentative de rapprochement entre le duc d'Orléans et le duc de Bourgogne sous les auspices du duc de Berry. Il leur fit entendre une messe et communier justement dans l'église des Grands Augustins. Il est probable que Legrand soit intervenu, encore une fois, comme prédicateur. Nous verrons en effet bientôt notre augustin déployer une rare activité politique en faveur du duc de Berry et lui dédier le *Livre des bonnes meurs*. Et, comme tous les « Royalistes », il se rallia au parti armagnac.

Après l'assassinat de Louis d'Orléans, on vit se matérialiser la crainte que notre prédicateur exprimait dans son sermon prêché devant le Roi : « Et in finalibus concludens quod si diu continuarentur tot nephanda, non timebat quin Deus, qui potens est discingere

52) Ms. Roma. Bibl. Angelica 370, fol. 33v.

balteum regum quando placet, *aut Regnum in brevi transferret ad extraneos, aut propter mala principim divideretur in seipso*» [53]).

A la fin de septembre, donc après la seconde soustraction d'obédience, Jacques Legrand est mentionné dans une lettre de Pierre Salmon, scrétaire de l'Université, adressée à Charles VI. Pierre Salmon se trouvait alors en Avignon; il demandait au Roi d'envoyer une délégation auprès du Pape au sujet de l'union et pour le bien du Royaume : « Il est expédient pour le bien de vous et vostre Royauté et l'acroissement de vostre Seigneurie que vous envoiez en ce lieu où je suis à present aucuns de vos conseilliers et autres personnes que ie vous nommeray cy-après et non autres, c'est assavoir monseigneur Le Galoiz Dannoy... et frère Jacques le Grant de l'Ordre des Augustins, bachelier formé en théologie» [54]).

En 1409 meurt Michel Creney, évêque d'Auxerre et confesseur du Roi. Il était le mécène de Legrand et celui-ci lui dédia quatre ouvrages parmi lesquels le célèbre *Sophilogium.*

Devenu l'un des principaux conseillers du parti armagnac, Legrand déploiera une grande activité politique en sa faveur. En 1409 il accomplit pour le duc d'Orléans, Charles, une mission secrète auprès du duc de Bretagne et du comte d'Alençon; et en 1411, une autre auprès des ducs de Berry et de Bourbon [55]).

La même année, à la suite d'une tentive manquée de s'emparer de Paris, tous les dirigeants du parti armagnac furent excummuniés par le Saint-Père y compris Legrand « qui le pis conseilloit de tous» [56]. Mais les effets de cet excommunication durèrent tout au plus le temps de la Terreur bourguignonne, c'est-à-dire jusqu'en 1413, lorsque les Armagnacs entrèrent triomphants à Paris.

L'année 1412 fut marquée par une grande activité politique du parti armagnac auprès du roi d'Angleterre, Henri IV. Se trouvant

[53]) Religieux de St-Denis, *Chronique...*, vol. III, p. 272-73.

[54]) *Les demandes faites par Pierre Salmon* éd. cit., p. 103.

[55]) Ms. BN lat., Po., 1389, nº 8; Po., 2157, nº 460. Cité par P. Champion, *La librairie de Charles d'Orléans*, p. 67.

[56]) « Fut ce jour faicte procession generale... et furent nomméz par nom tous les grans seigneurs de la maldicte bande, c'est assavoir : le duc de Berry, le duc de Bourbon, le conte d'Alençon, le faux conte d'Armignac, le connestable, l'Archevesque de Sens... frere Jacques le Grant, augustin, qui le pis conseilloit de tous; et furent excommuniéz de la bouche du Sainct Père, tellement qu'ilz ne pouvoient estre absouls par prestre nul, ne prelat, que du Sainct Père en article de mort ». *Journal d'un Bourgeois de Paris*. Ed. A. Tuetey, p. 16. Paris, 1881.

en graves difficultés, ce parti sollicitait une alliance avec les Anglais, alliance qui allait faire l'objet de plusieurs ambassades au cours desquelles notre augustin devait jouer un rôle de toute première importance.

La première ambassade eut lieu au début de janvier et Jacques Legrand en fut membre [57]). Peu après, le 24 janvier, les ducs de Berry, d'Orléans, de Bourbon et le comte d'Alençon envoyèrent « suo privato consilio » une deuxième délégation à laquelle prenaient part « Falconetus de Achaio, Jacobus Magni in Sacra Pagina professor, Hector de Pontbriant, Petrus de Versaliis in Sacra Pagina bachalarius » comme envoyés spéciaux [58]).

En sollicitant l'aide anglaise, les ducs français promettaient de leur côté de restituer le duché de Guyenne au roi d'Angleterre. Bien entendu cette proposition fut examinée avec intérêt par les Anglais, mais pour le moment, le Roi anglais n'entendait pas compromettre l'alliance contractée avec le duc de Bourgogne. La réponse d'Henri IV arriva le 6 février. La république des Armagnacs devait avoir lieu au mois de mars, mais alors survint un fâcheux incident dont Jacques Legrand fut le principal protagoniste. Tous les chroniqueurs de l'époque s'en font l'écho et Coville l'exploite largement contre Legrand. Nous nous limiterons à transcrire les documents en prenant pour guide Enguerrand de Monstrelet qui semble en l'occurrence le mieux informé.

Nos envoyés se dirigeaient donc vers l'Angleterre lorsque « ainsi qu'ilz passoient parmy le pays du Maine pour aller en Bretagne et delà oudit pays d'Angleterre, furent poursuys par le bailly de Caen en Normendie. Lequel à l'aide d'aucunes communes qu'il assembla les rua jus et en print une partie avecques tous lesdiz seellez et instructions et autres besonges qu'ilz portoient. Et les autres se saulverent ou ilz porent le mieulx. Après laquelle destrousse, toutes icelles besongnes furent par icellui bailli envoiées à Paris devers le Roy et son grant conseil, closes et scelées en ung sac de cuir » [59].

A la suite de cet incident, le 6 avril 1412, Charles VI réunit le Grand Conseil du Royaume auquel assistaient le Roi de Sicile, les

[57]) Rymer, *Foedera*, t. IV, II, p. 3. Londres, 1707.

[58]) *Id. Ibid.* t. IV, III, p. 5-6.

[59]) E. de Monstrelet, *Chronique*. Ed. Douët-Darcq, vol. II, p. 236-240. Paris, 1858. Cf. Jean le Fevre de St--Remy, *Chronique, vol.* I, p. 48-49. Religieux de-St-Denis, *op. cit.*, vol. IV, p. 626-628. Juvenal des Ursins, *op. cit.* vol. II, p. 475.

ducs de Guyenne, de Bourgogne, les comtes de Charolais, de Nevers... le chancelier de France... le recteur de l'Université, etc. Il y fut question de surtout mener la guerre contre les Armagnacs et de les réduire au silence. Comme le Roi manifestait le désir de servir d'intermédiaire et de calmer les esprits, le chancelier du duc de Guyenne prit alors la parole et à la grande stupeur de tous les présents, déclara qu'il était en possession de lettres secrètes, envoyées par les ducs de Berry, d'Orléans et de Bourbon au Roi anglais [60]). « Et récita ledit chancelier d'Aquitaine (Jean de Nicelles), comment en icellui sac avoit trouvé quatre blans seellez de quatre grans seaulx et signéz de quatre signes manuels, c'estassavoir de Berry, d'Orléans, de Bourbon et Alençon, et en chascun blanc estoient leurs noms escrips dessus leurs seaulx en marge, et n'y avoit point autre chose escript. Et aussi avoit-on trouvé plusieurs lectres closes de par le duc de Berry adreçans au rou d'Angleterre, à la Royne et à leurs quatre filz, et pareillement au duc de Bretaigne, au comte de Richemont et à autres grans seigneurs d'Angleterre. Si avoit plusieurs autres lectres èsquelles point n'y avoit de suspicion, qui toutes estoient de crédence pour les dessusdiz Faulcon et frère Jacques Petit (Legrand), adreçans audit Roy et à la Royne, lesquelles furent là leues publiquement... Et si y avoit un petit codicile par manière de libelle contenant une feuille de papier, ouquel estoit l'instruction desdiz ambaxadeurs; et fut leu publiquement [61]).

Et après fut monstré par ledit chancellier d'Acquitaine ung petit advisement, lequel ledit frère Jacques Petit (Legrand) avoit fait sur le gouvernement de ce royaume, contenant plusieurs articles; et fut leu publiquement. Entre lesquels estoit que sur ung chascun arpent feust imposé ung aide qui seroit nommé Fons de terre. Et que pareillement qu'on a greniers à sel en ce royaume, on ait aussi greniers à blé et d'avoine, au proufit du Roy. En oultre que toutes cles maisons ruineuses et terres inutiles feussent réparées et cultivées, ou autrement feussent forfaites et acquises. En oultre que tout homme qui ne seroit noble feust contraint à ouvrir et labourer, ou

[60]) Jean le Fevre de St-Remy, *op. cit.*, vol. I, p. 52. Ed. F. Morand, Paris 1876.

[61]) E. de Monstrelet, *op. cit.* vol. II, p. 238. Voir aussi Th. Walsingham, *Historia anglicana*, vol. II, p. 287; Jean de Wavrin, *Chronique et anchiennes istoires de la Grant Bretaigne*, vol. II, p. 140; Religieux de St-Denis, *op. cit.* vol. IV, p. 626; Jean le Fevre de St.-Remy, *op cit.* vol. I, p. 49-50.

qu'il soit bouté hors du royaume [62]). Et aussi que ce royaume ne ait qu'une mesure et ung pois. Item, que les duchez de Luxembourg et de Lorraine feussent conquestées, et aussi les contez de Prouvence et de Savoye. Item, que l'Université soit mise hors de Paris, et qu'on en feist une nouvelle, pleine de preudommie » [63]).

Cet incident intervint au mois de mars. Peu après les Armagnacs envoyèrent une troisième légation : « Aultre ambassade fut faitte de par lez ducs de Berri, de Bourbon, d'Orléans, et conte d'Alenchon, oyans les nouvelles de la maulvaise adventure de leurs gens... Pourquoy eulx tous ensemble conclurent derechief d'envoyer devers le Roy d'Engleterre, pour avoir secours et ayde. Si ordonnerent leurs ambassadeurs et les envoyèrent en Englaterre ; lesquelz se garderent mieulx que la première fois » [64]).

Ces entretiens se terminèrent par un traité conclu le 8 mai et confirmé par les princes le 18 mai à Bourges. Mais les envoyés restèrent en Angleterre quelque temps encore, puisqu'un autre envoyé dépêché secrètement par Charles VI dans ce pays, déclara les y avoir vus le mois de juin : « Addidit idem nuncius et cum quodam religioso S. Dyonisii, nuncupato Petro de Versaliis, fratrem Jacobum Magni, augustiniensem, viros utique exhortatorii sermonis habentes graciam repperisse, qui crebris monicionibus id persuadebant regi tanquam racionabile et juri consonum » [65]).

Le rôle joué par Jacques Legrand dans les événements politiques de 1412 en faveur du parti armagnac est donc considérable. Nous l'avons vu participer à diverses délégations en Angleterre en vue de l'alliance des Armagnacs avec les Anglais. Nous l'avons vu par la même occasion élaborer tout un plan de gouvernement du Royaume concernant aussi bien les affaires politiques et militaires que les affaires économiques et sociales. Lorsque, à la suite de la défaite des Armagnacs les dirigeants du parti furent excommuniés, Legrand, « qui le pis conseilloit de tous », le fut aussi, mais quand ils entrèrent triomphants à Paris (septembre 1413) notre augustin se promenait à côté

62) Ce dernier texte est cité par J. Huizinga dans son célèbre *Le déclin du Moyen Age*, sans l'attribuer à Legrand et repris par G. Hanotaux dans la préface à la trad. franç. de J. Bastin, p. 9 et 62.

63) E. de Monstrelet, *op. cit.*, vol. II, p. 241.

64) Jean le Fevre de St-Remy, *op, cit.* vol. I, p. 58.

65) Religieux de St-Denis, *op. cit.*, vol. IV, p. 658. Sur Pierre de Versailles voir A. Coville, dans « Bibl. de l'Ecole des Chartes », 93 (1932), p. 208-266.

des princes et grands seigneurs de la Cour durant la courte période de la domination armagnac (1413-1414).

Il serait vain et naïf de blâmer les négociations menées par notre théologien au nom du parti armagnac et de les assimiler à une trahison des intérêts français [66]). Quant aux chroniqueurs du temps, ils avaient de meilleurs raisons de porter des jugements défavorables. Mais il ne faut pas oublier les conditions dans lesquelles ces chroniques furent écrites, les partis, les tendances et aussi la jalousie de quelques-uns d'entre eux. Le Religieux de St-Denis nous rapporte que lorsque ces nouvelles arrivèrent à la Cour, les sentiments d'étonnement et de jalousie envers Legrand furent tels, que son nom était injurié partout [67]).

Il est vrai que pour atteindre leur but, les Armagnacs s'étaient résignés à rendre aux Anglais le duché de Guyenne; en revanche, ils avaient l'intention de conquérir pour la France, grâce à l'aide anglaise, le duché de Lorraine et les comtés de Luxembourg, de Provence et de Savoie [68]).

e) Dernières années de Jacques Legrand et mort.

Plusieurs biographes après Pamphilus nous rapportent qu'en 1413 Legrand aurait été proposé pour l'archevêché de Bordeaux et aurait refusé par humilité : « Jacques de Eubio de Tolède, appellé le Grand, de l'ordre des Augustins, et sçavant aux lettres sainctes et profanes, refuse l'archevesché de Bordeaux à laquelle il avoit été appellé » [69]). Effectivement le siège de Bordeaux fut vacant en 1412 et en 1413, David de Montferrand y fut nommé [70]).

En décembre 1413, Legrand assista à la troisième session du concile de la Foi et en février 1414 à la quatrième. Il y fut question

[66]) Telle est l'interprétation de Coville lorsque'il affirme : « Quid de istius modi foederis dicamus, nisi illud esse argumento Jacobum nostrum, tanti sceleris participem, quae sit patria, quanto amore, quantaque fide colenda ac tuenda sit, prorsus ignorasse ?» *Jacobus Magni*, p. 32. J'ai eu l'occasion de parler de la conception de la patrie selon Legrand (*supra*, 152) qui est tout à fait le contraire de cette appréciation de Coville.

[67]) Religieux de St-Denis, *op. cit.*, vol. IV, p. 626.

[68]) Cf. Rymer, *op. cit.*, vol. IV, II, p. 12-14; E. de Monstrelet, *Chronique*, vol. II, p. 339-342; Religieux de St-Denis, *op. cit.*, IV, 658.

[69]) Gabriel Lurbe, *Chronique bourdeloise*, p. 33. Anno 1415.

[70]) Cf. Gams, *Series episcoporum*. Bordeaux, p. 521.

de la théorie du tryranicide et d'autres propositions de Jean Petit. Legrand, vota, bien entendu, pour la condamnation de celles-ci [71]). A ce concile, Legrand eut l'occasion de rencontrer tous les grands hommes du moment, écrivains et théologiens, s'il ne l'avait pas fait avant. On y trouvait entre autres, Gerson, Gérard Machet, Jourdain Mourin, etc.

Ce fut le dernier acte public dont nous ayons connaissance. Coville avait proposé 1422 comme date de sa mort, en suivant certains biographes; mais selon la plupart d'entre eux et les plus anciens, l'auteur de la note marginale du registre des licenciés de la Sorbonne, le biographe augustin français Théophile Daguindeau, Legrand serait plutôt mort en 1415.

Si l'on en croit l'épithaphe, ainsi qu'une note manuscrite assez ancienne de l'incunable B.N. G. 801, f. 268 [72]) et le biographe Daguindeau, Jacques Legrand serait mort non pas à Paris (comme il est affirmé dans le registre des licenciés de la Sorbonne) mais à Poitiers. Cette précision pourrait revêtir une assez grande importance : étant donné l'incertitude qui entoure la date de sa mort, ne pourrait-on supposer que Legrand aurait suivi le Dauphin lors du « partement de Paris » en 1418 et serait mort peu après dans la capitale provisoire du futur Charles VII ?

L'épitaphe de Jacques Legrand [73])

Epithaphium fratris Jacobi Magni, Parisius, in sacra pagina licenciati, actoris huius voluminis et plurimorum aliorum, filii huius conventus, qui Pictavis sepultus, honorifice jacet ante altare maius.

1 In fluvium magnum crescentis fontis hic instar
Sub tellure jacet Jacobi corpus venerandi
in populos, clerum dicti cognomine Magni :
Magnus nempe fuit non tantum nomine functus

[71]) *Chart. Univ. Par.*, vol. IV, n° 2003 et 2012, p. 274.

[72]) « A Parisiensi Universitate recessit... ad Pictavensem... se transtulit, ibi... Deo animam... [r]eddidit in conventu Sancti Augustini. [Co]rpus eius sepultum jacet ante maius altare ».

[73]) Cf. F. Roth, *The epitaph of Jacques Legrand*, dans « Augustiniana » 7 (1957), p. 485-492.

Parisios inter doctores ordinis huius;
Qui innumeras hausit studiis noctesque diesque,
Eterne referens condigna premia laudis
Parisius, que tibi, nunc Pictavis hospita, tanti;
Cui prefata dedit hunc parta licentia birri,
Sed mors ante tulit quam laurea vel potiretur.
Cuius vivit adhuc nostris sua fama superstes
Temporibus, quem nulla queat delere vetustas.
At quecumque cupit eius delitescere scriptis
Posteritas monumenta legat, sic grandia noscet.
Novorum, veterum interpres Jacobus loquiorum
Magnus doctorum tot scripsit quot quis eorum:
Carminis eloquiique modos sacrique viasque,
Et que conveniunt multis communibus artes.
Quo duce jam veniunt Pargnasi a vertice muse.
Hinc eius anime dives pro munere honores
Vera sophia ferat, conculcans Tartara, Manes. Amen.

Ce document est inséré au milieu du manuscrit de la bibliothèque de l'Arsenal 542 (fol. 81^{v}), à la fin de plusieurs opuscules de l'auteur : douze sermons, quatre leçons sur la Bible, une courte Chronique, un petit traité *De arte memorandi* et deux poèmes sur saint Augustin et saint Paul, premier ermite. Le ms. datable d'après son écriture avant 1420, a appartenu à la bibliothèque des Grands Augustins jusqu'à 1790. L'épitaphe elle-même a été écrite dans ce couvent, pas avant le milieu du siècle comme on peut voir par son écriture. La phrase « cuius vivit adhuc nostris sua fama superstes temporibus », prouve d'autre part qu'elle est très nettement postérieure à la mort de l'auteur.

Quelle est la valeur des renseignements que nous fournit ce texte ? A vrai dire, la seule donnée nouvelle qu'il apporte est la mention de la sépulture de Legrand à Poitiers. Les autres informations ne font que confirmer des données plus anciennes. Quant aux lignes en prose qui précèdent l'épitaphe en vers, elles nous transmettent des renseignements que son auteur a pu se procurer, soit sur la tombe même à Poitiers, soit dans un obituaire, soit ailleurs.

Le texte en vers ne nous apprend rien qui ne figure déjà dans le court passage en prose ou dans les ouvrages copiés dans le manuscrit.

Le premier vers reproduit littéralement un thème cher à Legrand : « Thema duxi meo cognomini consonum : fons parvus crevit in fluvium magnum » qu'il emploi trois fois dans ce manuscrit [74]). Les vers 2-10 ne sont que le développement du texte en prose. Les vers 9-10 posent un petit problème que le P. Roth interprète en disant que Jacques Legrand avait obtenu l'autorisation de se coiffer du « birretum » des maîtres en théologie, mais que la mort le surprit avant que la cérémonie de l'investiture ait pu avoir lieu [75]). C'est possible. A mon avis cependant, ce que l'auteur de l'épitaphe a voulu dire est beaucoup plus simple : étant donné que la licence aboutit normalement à la maîtrise et que Legrand n'apparaît dans les documents que comme licencié, on peut supposer que c'est une mort prématurée qui l'a empêché d'obtenir ce titre [76]).

(à suivre) EVENCIO BELTRAN.

[74]) Ms. de l'Arsenal 542, fol. 28v et 36.

[75]) Cette cérémonie est décrite dans le *Chart. Univ. Par.*, vol. IV, nº 2235. Année 1424.

[76]) Le reste de l'épitaphe vers 11-12 fait allusion aux ouvrages contenus dans le manuscrit et au *Sophilogium*, dont la Bibliothèque des Grand-Augustins possédait un exemplaire (Ms. Mazarine 952).
Vers 15 : sermons, leçons sur la Bible, Chronique.
Vers 17-18 : traité sur la mémoire ou il est question de versification.
Vers 19 : poèmes de saint Augustin et saint Paul, premier ermite.

Gelasius Pfraum O. E. S. A., Professor der Theologischen Fakultät der Universität Wien, 1679-1682 *

Mitglied der Wiener Theologischen Fakultät

P. Gelasius Pfraum war Mitglied der bayerischen Ordensprovinz des Augustiner- Eremiten- Ordens [1]) und war schon 1658 Lektor der Philosophie und Theologie in Salzburg [2]). 1664 promovierte er zum Doktor der Theologie in Salzburg [3]).

Zugleich wurde er Magister der Theologie in seinem Orden und am 30. Mai 1665 Regens des Klosters München [4]).

Nach Cod. 7935, 687v der Handschriftenabteilung der Österreichischen Nationalbibliothek wurde Pfraum Doktor erst 1667 in Wien; [5]) In den « Acta Facultatis Theologicae » wird jedoch berichtet, daß Pater Gelasius Pfraum am 30. November 1667 als Doktor der Theologie zu Salzburg um Aufnahme in die Wiener Theologische Fakultät ersuchte : [6])

> « Tertio lectus est libellus supplex Adm R. P. Gelasij Pfraun S. Ord Erem. D. Augustini Studiorum Regentis, & SS. Theologiae Doctoris Salisburgi promoti, quo petijt ad Facultatem Theologicam recipi [7]). qui etiam omnium Doctorum

*) Erarbeitet aus den in Wien erhaltenen Dokumenten.

[1]) « Bavarus, ejusque Provinciae membrum », ÖNB Cod. 7372, 9r. « Gelasius Pfraum. Bavarus... » ÖNB Cod. 7935, 687v. «Bavarus... » ÖNB Cod. 7238, XVI.1, 77r.

[2]) Vgl. Uth, a.a.O., 276 Anmerkung 3. Literaturverzeichnis am Ende dieses Artikels.

[3]) Sallaberger, a.a.Ö., 91f. ÖNB Cod. 7372, 9r; ÖNB Cod. 7238, XVI. 1, 77r; ÖNB Cod. 7372, 22r und 23r.

[4]) Dd 100.104vr, zit. bei Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 303.

[5]) « Viennae SS. Theologiae Doctor creatus est A 1667 ».

[6]) ÖNB Cod. 7935, 687v und der « Cathalogus Doctorum Theologiae », 11b berichten daher das Jahr der Aufnahme in die Fakultät (und nicht der Promotion).

[7]) Alle Doktoren, die Fakultätsmitglieder werden wollten, hatten ein Ansuchen der Fakultät zu unterbreiten. Vgl. Wappler, a.a.O., 148.

votis in eam absolute admissus est, hoc cum onere ut actum repetitionis [8]) suo tempore faciat; et literas legitimas Nativitatis producat, reliqua enim omnia requisita aderant: quo factus uocatus praedictus P Gelasius, postquam denuo oretenus incorporationem petijsset, a Decano sententiam admissionis accepit, et deposito consueto in manus Decanj iuramento [9]), iuribusq' persolutis sessionem in facultate sumpsit» [10]).

Im Anschluß an diese Fakultätssitzung empfing P. Gelasius die Herren Doktoren zu einem vortrefflichen Gastmahl [11]), wie die «Acta Facultatis Theologicae» berichten (im Anschluß daran die Anwesenheitsliste der Fakultätsmitglieder, die uns eine Übersicht über die damalige Größe der Fakultät ermöglicht): [12])

«His rite finitis Adm R. P. Gelasius Facultatem lauto conuivio excepit. Huic Congregationi 2ª. praeter Decanum [13]) interfuere sequentes. Rmus & Amplmus D. Cancellarius Dnus Petrus Vauthier [14])

[8]) Bei der Bitte um Aufnahme mußte der Nachweis über eheliche Geburt und über das an einer Universität erlangte Doktorat erbracht werden. Der actus repetionis bestand in einer öffentlichen Disputation über vier Fragen aus der Summa theologica von Thomas v. Aquin nach einer viermonatigen Vorbereitungszeit. Vgl. Wappler, a.a.O., 148, 150.

[9]) Laut kaiserlichem Edikt vom 19. Jänner 1649 war jeder in die Fakultät Eintretende oder zu Promovierende verpflichtet, eidlich zu geloben, «er wolle, so lange der heilige Stuhl nicht anders bestimme, dafür halten und öffentlich bekennen, dass die h. Jungfrau Maria unbefleckt empfangen worden sei» (Kink. a.a.O., I. 382). Vgl. auch Perkmann, a.a.O., 236f.

[10]) AF 13.

[11]) Zu dieser Einladung war der Neueintretende verpflichtet, vgl. Wappler, a.a.O., 150.

[12]) Die Liste der Fakultätsmitglieder ist jedoch nicht vollständig, da ja nicht bei jeder Versammlung alle Mitglieder zugegen waren.

[13]) Dekan war in diesem Studienjahr P. Jakob Valentini S.J. (7.XII.1666 - 30. XI. 1667, AF 1-15); 1658 Fakultätsmitglied, 1667 auch General-Studienpräfekt (vgl. Cat in AF IIv), 1670-1672 Rektor des Jesuitenkollegiums (vgl. Sorbait, a.a.O., 198 und Cat in AF IIIr), 1675 wieder General- Studienpräfekt (vgl. Wappler, a.a.O. 394).

[14]) Petrus Vauthier aus Pruntrut in Burgund, 1652 Fakultätsmitglied, 1660 Domherr bei St. Stephan, 1662 Rektor, 6.XII.1663 - 4.XII.1664 Dekan (AF II 588v-590v), 1667 Dompropst und Kanzler der Universität (vgl. Wappler, a.a.O., 393; Sorbait, a.a.O., 192, 198; Cat in AF IVv).

Rmus Dnus Officialis Passaviensis Dnus Jodocus à Brendt dictus Hoepfner [15])
Adm R. P. Bernardus Geyer S.J. [16])
Adm R.P. Nicolaus Donellanus Ord. Erem. S. Aug. [17])
Adm R. P. Reinerus Pistorius Ord. Praed. [18])
Adm R. P. Everandus Hirsperger S.J. [19])
Adm R. P. Thomas Grasser S. J. [20])
Adm R. P. Ludovicus Neundorff Ord. Praed. [21])
Adm R. P. Petrus Fischer Ord. Praed. [22])
Adm R. P. Georgius Reffinger S. J. [23])
Adm R. P. Joannes Pleng S. J. [24])
Adm R. P. Joannes Foresius S. J. [25])

[15]) Jodocus von Brendt- Hoepfner, « theologischer Dr. an der Sapienza zu Rom, Propst von Mattsee, fürstbischöflich Passau' scher Official und General- Vicar für Niederösterreich, 1668 Weihbischof in Passau, † nach 1684 ». (Wappler, a.a.O., 396). 6.XII.1668 - 6.XII.1669 Dekan (AF 67-83).

[16]) Bernhard Geyer S.J., 4.IV.1643 Mitglied der Fakultät (AF II 338r), 30.XI.1647-6.XII.1648 Dekan (AF II 386), Rektor des Kollegiums S.J. (vgl. Wappler, a.a.O., 390).

[17]) Nikolaus Donellan OESA, Irländer, 1640 Mitglied der österreichischen Ordensprovinz, 1644 Fakultätsmitglied, Nachfolger des Patritius von Rau als o. Professor der Kasuistik. 1651/52 Dekan (AF II 482r-492v), 1655 Geheimer Rat Kaiser Ferdinands III., Prior, Provinzial, 1679. (Vgl. Rennhofer, a.a.O., 217).

[18]) Reiner Pistorius O.P. Doktor 16.II.1645 (AF II 354v), 27.II.1645 Fakultätsmitglied (AF II 354v), 1648 Professor der Hl. Schrift (AF II 397r) bis 1675 (vgl. Wappler, a.a.O. 391), 1670 Senior der Fakültät (Sorbait, a.a.O., 198).

[19]) Everandus Hirsperger S.J., 1654 Fakultätsmitglied, « Professor der Theologie, später Rector des akademischen Collegiums, nach † 1680 ». (Wappler, a.a.O., 394).

[20]) Thomas Grasser S.J., 19.III.1662 - 30.XI.1662 Vice-Dekan (AF II 572v - 585r), 30. XI.1667 - 6.XII.1668 Dekan (AF 17-65), 1668-1677 Verwalter der Theologischen Stipendien (Cat in AF IIv ff), † 3.XII.1677 (Cat in AF IVr).

[21]) Ludwig Neundorff O.P. 1656 Fakultätsmitglied, † nach 1680 (Vgl. Wappler, a.a.O., 394).

[22]) Petrus Fischer O.P. 1656 Fakultätsmitglied, 1676 Prior in Wien (vgl. Wappler, a.a.O., 394).

[23]) Georg Reffinger S.J. 1658 Fakultätsmitglied (vgl. Wappler, a.a.O., 394).

[24]) Johannes Pleng S.J. 1662 Fakultätsmitglied, aus Spital am Pyhrn, Professor der Theologie, 1668 Rektor des Konvikts zu St. Barbara, dann Rektor des Kollegiums der Gesellschaft Jesu zu Linz, † 1674. (Vgl. Wappler, a.a.O., 395).

[25]) Johannes Foresius S.J., aus Lugano im Herzogtum Mailand, 1662 Fakultätsmitglied, 1670 Professor der scholastischen Theologie (Sorbait, a.a.O., 199), 4.XII.1672-6.XII.1673 Dekan, « Präses der Marianischen Sodalität, † 1682 zu Leoben ». (Wappler, a.a.O., 395).

Adm R. D. Casparus Tunkelstainer Parochus [26])
Adm R. P. Hieronymus Milser S. J. [27])
Adm R. P. Joannes Lindelauff S. J. [28])
Adm R. D. Franc. Josephus Garzaroll Consistorialis Passau.[29])
Adm R. D. Georgius Müntzer. Curatus ad S. Steph. et Consist. Vien. [30])
Adm R. P. Petrus à Campo Ord. Praed. [31])
Adm R. D. Joannes Mayr Imperatricis Eleonorae Capell. & Consist. Vien. [32])
Adm R. P. Raymundus Ortz Ord. Praed [33])

[26]) Kaspar Tunkelstainer. 1663 Fakultätsmitglied, « aus Gurkfeld in Krain, Pfarrer in kaiserlichen HofSpitale, 1668 Pfarrer in Wolfpassing » (Wappler, a.a.O., 395).

[27]) Hieronymus Milser S.J., Wiener, 1663 Fakultätsmitglied, Professor der scholastischen Theologie, später Rektor des Kollegiums der Gesellschaft Jesu zu Klagenfurt und zu Passau, † 1694. (Vgl. Wappler, a.a.O., 395).

[28]) Johannes Lindelauff S.J., Wiener, 1664 Fakultätsmitglied, 5.XII.1688 - 5.XII.1689 Dekan (AF 406-417), Rektor des Konvikts, dann des Kollegiums der Gesellschaft Jesu in Judenburg, Laibach und Krems, † 1692 in Wien. (Vgl. Wappler, a.a.O., 396).

[29]) Franz Joseph Garzaroll von Garzarollshoff, aus Krain, Präfekt der Edelknaben des Erzherzogs Karl Joseph, 1667 Fakultätsmitglied, 5.XII.1686 - 4.XII.1687 Dekan (AF 373-392), « 1668 Pfarrer in Laa und fürstbischöflich Passau'scher Consistorialrath, 1690 Pfarrer und Dechant in Stockerau, 1692 auch Rector der Kirche Mariä Stiegen in Wien, Abt von St. Georg in Csanàd und fürstbischöflich Passau'-scher Kanzler, von Kaiser Leopold I. im Jahre 1692 mit einer goldenen Kette geschmückt, † in Stockerau 1669 » (Wappler, a.a.O., 396).

[30]) Georg Müntzer, aus Steinach in Franken, theol. Dr. an der Sapienza zu Rom, 1667 Fakultätsmitglied, « Curat bei St. Stephan, 1670 Cur-und Chormeister, 1676 Domherr bei St. Stephan, kaiserlicher Rath, † 1679 ». (Wappler, a.a.O., 396).

[31]) Petrus à Campo, aus Tirol, 1667 Fakultätsmitglied, Studienregens im Dominikanerkloster (Sorbait, a.a.O., 202), 1675 (nach Pistorius) Professor des Alten Testaments, † 1701. (Vgl. Wappler, a.a.O., 396).

[32]) Johann Baptist Mayr, aus Tirol, zuerst Lehrer der Edelknaben des Erzherzogs Sigismund, dann Kaplan der Kaiserin-Witwe Eleonora (Witwe Ferdinands III.), bei seiner Doktor- Disputation vom Kaiser mit einer goldenen Kette geschmückt, 1667 Fakultätsmitglied, 1668 Pfarrer in Laxenburg und fürstbischöflicher Konsistorialrat, 6.XII.1669 - 4.XII.1670 Dekan (AF 85-108), 1673 bei St. Stephan und kaiserlicher Ober-Hofkaplan, 1674 Domdechant 6.XII.1674 - 6.XII.1675 Dekan (AF 192-200), 1676 fürstbischöflicher General- Vikar des Wiener Bistums, 1678/79 Rektor (Sorbait, a.a.O., 510), 1683 Dompropst, 24.VI.1684 - 1699 Kanzler der Universität, † 8.März 1699. (Vgl. Wappler, a.a.O., 396f).

[33]) Raimund Ortz O.P. 1667 Fakultätsmitglied, Studienregens, † nach 1686. (Vgl. Wappler, a.a.O., 397).

Adm R. P. Dominicus Muettelsee Ord. Praed. [34])
Adm R. P. Michael Marck So : J. [35])

Adm R P. Gelasius Pfraum Ord. is Erem. S. Aug » [36]). P. Gelasius bezahlte für seinen Eintritt in die Fakultät die vorgeschriebene Taxe [37]).

Auch in die Matrikel der Fakultät und der rheinischen Nation wurde er eingeschrieben :

« Sub Decanatu P. Jacobi Valentini è Societate Jesu A. o 1667 in matriculam inscripti sunt qui sequuntur. P. Gelasius Pfraum Ordinis Frat. Eremitarum S. Augustini. Studiorum in Conuentu Viennensi Regens » [38]).
« Sequuntur illorum nomina, qui... inscripti sunt. Admodum Reverendus Pater Gelasius Pfraum Oxenhusanus Ord : Eremit. S : Augustini... » [39])

Am 22. März 1668 sandte P. Gelasius an die Fakultät Theologische Thesen zur Approbation, damit diese gedruckt werden könnten; die Thesen wurden nach Zustimmung der Herren Doktoren approbiert [40]).

[34]) Dominicus Muettelse O.P. 1667 Fakultätsmitglied, † nach 1686 (Vgl. Wappler, a.a.O., 397).

[35]) Michael Marck S.J., aus Graz, 1667 Fakultätsmitglied, Professor der scholastischen Theologie, später Rektor des Kollegiums der Gesellschaft Jesu zu Linz, Socius des Provinzials, Novizenmeister bei St. Anna in Wien, zweimal Rektor des akademischen Kollegiums, Vorsteher des Profess- Hauses in Wien, zuletzt Rektor des Kollegiums zu Judenburg, bei einer Feuersbrunst verbrannt am 1.II.1699 (Vgl. Wappler, a.a.O., 397).

[36]) AF 14.

[37]) « Accepta. A. P. Pfraum ob ingressum ad Facult. 12 R » (AF 14f).

[38]) Matricula Inclytae Facultatis Theologicae, 60f, ohne nähere Datumsangabe. In den Matrikeln der Universität findet sich allerdings keine Eintragung.

[39]) Prot. Nat. Rhen. 226v, 227r (1667), ohne nähere Datumsangabe. Der Zusatz « Oxenhusanus » und an anderer Stelle « Bavarus » erlaubt den Schluß, daß P. Gelasius aus Ochsenhausen bei Biberach stammt.

[40]) « Die 22.a Martij, missae sunt ad Spectabilem P.m Decanum theses Theologicae Rdi. P. F. Gelasij Pfraum, Ordis. Eremitarum S. ti Aug. ni pro approbatione ut imprimi possint, quas illico de Facultate DD. Doctoribus revidendas transmi,sit & eorundem calculo approbavit » (AF 31).

Studienregens und Erster Diffinitor.

Seit seinem Eintreffen in Wien — der genaue Zeitpunkt ist anhand der oben schon angeführten Aufname in die Fakultät und dem « Registrum Priorum Generalium, in Archivo Generali Ordinis S. Augustini » [41]), das ihn am 9. Juli 1667 [42]) Regens des Wiener Konvents nennt, zu bestimmen mit Frühsommer 1667 — versah P. Gelasius im Wiener Konvent auf der Landstraße das Amt des Studienregens im Ordensstudium.

Der Posten wurde vakant mit dem Tod von P. Edmundus Lally [43]) am 26. März 1666. [44])

P. Gelasius hatte dieses Amt bis 1672 und wieder ab 1679 bis zu seinem Ausscheiden aus der Provinz inne [45]).

An das Provinzkapitel, das vom 20. bis 26. April 1668 in Wiener Konvent stattfand, richtete der Ordensgeneral Hieronymus Valvasorius [46]) ein Schreiben mit der Bestimmung des Präsidiums auf diesem Kapitel:

> « ... si Praefatus Pater Mgr Fulgentius Arminius [47]) aliquo fuerit impedimento detentus, aut praesidere noluerit, aut huiusmodi Praesidentis munere fungi nequiuerit, ei substituimus Ruerendum Prem Mgrum Gelasium studiorum Regentum; » [48])

[41]) Romae 1357 sqq., abgek.: Dd., zit. bei Gavigan, De Doctoribus, a.a.O.

[42]) Dd. 103.148v, in: Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 303.

[43]) Edmund Lally (Lallius, Eilius) O.E.S.A. 1656 Lektor im Generalkonvent Laibach (ÖNB Cod. 8466, 58r), 1659 Lektor in Wien, 1665 Studienregens (ÖNB Cod. 8466, 133v), 1665 Erster Diffinitor (ÖNB Cod. 8466, 131v), † 26.III.1666 (ÖNB Cod. 10 214p, 27r).

[44]) ÖNB Cod. 7372, unfoliiertes Blatt zwischen 34v und 35r.

[45]) ÖNB Cod. 7372, a.a.O.

[46]) Hieronymus Valvasorius O.E.S.A., geboren in Rimini, Magister der Theologie. 1657 General-Assistent Italiens, 1661 General- Prokurator, 1667 General- Prior, Professor der Hl. Schrift, Konsultor der Index- und Ritenkongregation, von Papst Innozenz XI., am 11.I.1677 zum Bischof von Pesaro ernannt. † September 1684 (Vgl. Hierarchia, a.a.O., 315 und Perini, a.a.O., IV. 34).

[47]) Fulgentius Arminio- Monforte O.E.S.A. geboren in Avellino, 1652 Magister der Theologie, 1656 Prior in Florenz, berühmter Prediger, zum Bischof geweiht am 7. April 1669 in Rom von Kardinal Franciscus M. Brancatio, Bischof von Nusco von 1669 bis 7. Oktober 1680. † 1690. (Vgl. Hierarchia, a.a.O., 294 und Perini, a.a.O., I. 58).

[48]) ÖNB Cod. 8466, 147r.

Hätte also P. Mag. Fulgentius Arminius nicht den Vorsitz auf dem Kapitel geführt, wäre demnach für dieses Amt P. Gelasius bestimmt gewesen [49]).

Im Anschluß an die Wahl des neuen Provinzials wurden die Diffinitoren [50]) gewählt, P. Gelasius zum ersten Diffinitor:

> « Porro redeuntibus ex Ecclesia solis Patribus Vocalibus, & conuenientibus in Capitulari loco, ad sonum campanellae claustri cum triplici interuallo denuo pulsatae, uotisq' ad calicem depositis elegerunt in Prouinciae huius Diffinitores A. R. P. Mgrum Gelasium Pfraum, Studij Gnalis Viennensis Regentem,... » [51])

Auch zum Prüfer für die Zulassung zu den Weihen wurde P. Gelasius bestimmt:

> « ... fuere deputati Examinatores pro his, qui promouendi erunt ad sacros Ordines, prout & curam animarum, ac studia. Adm Rdus P. Mgr Caesarius Syrott [52]), A. R. P. Gelasius Pfraum, Studij Gnalis Viennensis Regens, & R. Pr. Gregorius Tittel [53]), Philisophiae Lector » [54]).

Bedenken wir, welches Ansehen P. Gelasius genossen haben muß - einerseits beim P. General und anderseits bei den Angehörigen der

[49]) « 1668. Die 20 Aprilis; Celebratur Capitulum Provcle Viennae: In Praesidem Capituli a Rdssmo Pre Generale Valvasorio, sub dato Romae, 11, Februarij, 1668, nominatur Primo: Pr: Magister Fulgentius Arminius, Provclis, terrae laboris, electus; Augustissimae Imperatricis Eleonorae Viduae concionator aulicus: 2 do: Pr: Magister Gelasius Pfraum Studij, Generalis Vienensis Regens;... » ÖNB Cod. 8236, 51v.

[50]) « Apud Augustinianos, Definitores appelaruntur Superiores novem electi tempore Capituli generalis, penes quos praecipua est totius Capituli potestas sive ad electiones Superiorum, sive ad statuenda et definienda quaecumque monasticum spectant disciplinam » (Du Cange, a.a.O., III. 42).

[51]) ÖNB Cod. 8466, 148r.

[52]) Caesarius Syrott O.E.S.A. 1646 Prior in Bruck/Leitha, November 1649 Prior in Baden, 1653 Prior in Graz, 1656 Diffinitor, 1656 erster Prior des Konvents in Lockenhaus, 1659 Visitator der Provinz, wieder Prior in Lockenhaus, ebenso 1662, 1665 Provinzial, 1671 Diffinitor und Prior in Lockenhaus, 1674 Provinzial, † in Lockenhaus am 28. Oktober 1678 (Vgl. Gavigan, Assistentia, a.a.O., 282, Anmerkung 47).

[53]) Gregor Tittel O.E.S.A., geboren 1639 in Wien. 1673 Aufnahme in die Fakultät. Studienregens bis 1677, 5.XII.1677-6.XII.1678 Dekan (AF 260-269), zugleich Prior. † 17.X.1679 an der Pest (Vgl. Rennhofer, a.a.O., 226).

[54]) ÖNB Cod 8466, 148v.

österreichischen Ordensprovinz-, daß er nach erst einjährigem Aufenthalt schon in so wichtige Funktionen berufen wurde.

Dieses Ansehen und Vertrauen zeigt uns auch folgender Text (immer noch Provinzkapitel 1668):

> « Decretum quoq' fuit, ut quoad affiliationes, & exfiliationis Prouinciae se dirigat iuxta Decreta Capitulorum Generalium. Et quia Venle Diffinitorium potissimum specialem habet respectum ad labores, & merita A. R. Pris Mgri Gelasij Pfraum, Studij huius Gnalis Viennensis Regentis, ac Prouinciae Austriae Diffinitoris, & ad fructus, quos sperat ipsa et uniuersa Prouincia ab Eiusdem officio, & habilitate, definiuit, prout & praesenti decreto decernit, Ipsum affiliare inter Patres eiusdem Prouinciae; ita ut deinceps tamq' filius ipsius habeatur, supposita tamen exfiliatione suae Prouinciae Bauariae, & consensu Rmi Patris Generalis, pro quo Ipsum suppliciter rogat » [55]).

Daß aber P. Gelasius in weiterer Folge keinen Nachweis über sein Ausscheiden aus seiner Ordensprovinz erbrachte, fand auch seinen Niederschlag in obzitierter Handschrift, denn auf den Rand daneben ist mit einer anderen Handschrift — aus sicher späterer Zeit — hinzugefügt:

> « Non habuit effectum affiliatio, quia discessit in Bavariam et in Poloniam, et exfiliationem a sua Prouincia non exhibuit » [56]).

Es wurde auch beschlossen, daß zwei wissenschaftliche Abhandlungen jährlich vorgetragen werden sollten, die eine vom P. Regens - also von P. Gelasius:

> « Decretum pariter fuit, ut annue duae conclusiones publice habeantur, una ab Adm Rdo P. Mgro Regente circa festum D. P. Augustini, altera a R. P. Lectore Philisophiae [57]) circa festum Diuae Matris Monicae » [58]).

[55]) ÖNB Cod. 8466, 149v.
[56]) ÖNB Cod. 8466, 149v.
[57]) Lektor der Philosophie war zu dieser zeit P. Bakkalaureus Gregor Tittel.
[58]) ÖNB Cod. 8466, 149v.

Bei den - zumeist - alle drei Jahre stattgefundenen Provinzkapiteln wurden auch jeweils die Namen der Mitglieder der einzelnen Konvente der Provinz angeführt, und so finden wir hier:

> « Dispositio Familiarum...
> Familia Conuentus Generalis Viennensis....
> Adm R. P. Mgr Gelasius Pfraum, Studij Generalis Viennensis Regens, ac Diffinitor Prouinciae huius Austriae primus » [59]).

Am 26. April 1668 wurde das Provinzkapitel abgeschlossen, die Aufzeichnungen darüber vom Präsidenten des Kapitels, vom Provinzial und den Diffinitoren unterschreiben. P. Gelasius unterschrieb mit Hinzufügung seines neuen Amtes:

> « Fr. Gelasius Pfraum Diffinitor primus » [60]).

Als Diffinitor — das Amt, zu dem er für den Zeitraum von drei Jahren (bis zum nächsten Provinzkapitel) gewählt wurde — nahm er selbtsverständlich auch am Intermedienkapitel (« Congregatio intermedia ») teil, das am 2. September 1669 im Grazer Konvent stattfand [61]).

Das nächste Provinzkapitel fand dann 1671 wieder im Generalkonvent in Wien auf der Landstraße statt; in der Anwesenheitsliste wird P. Gelasius genannt:

> « ... Studij huius Gnalis Viennensis Regens, ac Diffinitor primus » [62]).

Am zweiten Tag des Kapitels, Sonntag, 19. April 1671, war P. Gelasius Vorsitzender einer Verteidigung von theologischen Thesen:

> « ... nam Dies Dominica impensa fuit, tum in officio diuino manè, tum in expositis oppugnationi thesibus Theologicis a prandijs, quibus praesedit A. R. P. Mgr Gelasius Pfraum Studij huius Gnalis Viennensis Regens, Defendente eas Ven.

[59]) ÖNB Cod. 8466, 150r.
[60]) ÖNB Cod. 8466, 153r.
[61]) ÖNB Cod. 8466, 155v.
[62]) ÖNB Cod. 8466, 163v. Im Amt des Diffinitors folgte ihm P. Syrott nach. Vgl. ÖNB Cod. 8466, 163v.

li P. Aurelio Fux [63]) Sacrae Theologiae Studioso non sine magna laude.» [64])

Interessant ist auch die ausdrückliche Betonung der Verpflichtung zum Chorgebet für den Studienregens und die Lektoren - dies läßt den Schluß zu, daß die Beauftragten im Ordensstudium eine gewisse Sonderstellung hatten und vielleicht Neider diesen Beschluß herbeiführten:

> « Motum fuit pariter, an Generalis huius Studij Viennensis Regens, & Lectores/: quod intelligendum est de ceteris graduatis:/: teneantur frequentare chorum? Responsum autem a Ven.li Diffinitorio fuit, quod diebus Dominicis, ac festiuis ad horas, et vesperas, quotidie uero ad orationem serotinam, & in festis Primae classis etiam ad Matutinam surgere, ac venire teneantur» [65]).

Merkwürdigerweise fehlt jedoch der Name Pfraum in der « Dispositio familiarum », dem Mitgliederverzeichnis dieses Provinzkapitels, gänzlich [66]). Vermutlich wurde Pfraum in diesem Fall als nicht zur Provinz gehörig (wie schon oben unter Anmerkung 56 erwähnt, war Pfraum ja noch immer Angehöriger der bayerischen Ordensprovinz) gerechnet.

Trotz der verschiedenen Ämter im Orden war P. Gelasius als Mitglied der Fakultät bei den Fakultätssitzungen, Disputationen und Feierlichkeiten anwesend, wie aus den « Acta Facultatis Theologicae » zu entnehmen ist:

1668: 26. Jänner; [67]) 21. März; [68]) 26. März; [69])

[63]) P. Aurelius Fux O.E.S.A. 1665 Kleriker im Grazer Konvent, 1666 philosophisches Studium in Wien, 1671 Verteidigung von Thesen unter dem Vorsitz von P. Pfraum, 1674 Prior im Kloster Fürstenfeld, 1682 Diffinitor, Subprior, Prokurator, 1686 Prior im Grazer Konvent, Prior in Hohenmauthen: 1689, 1692, 1695; 1698 im Priorat Fürstenfeld, 1701 Prior in Hohenmauthen, 1704 Diffinitor und Konventuale in Windisbücheln (bis 1707), vor 1710 Prior vicarius in Fürstenfeld, hier auch gestorben am 16. Mai 1712. (Vgl. Gavigan, Assistentia, a.a.O. 285, Anmerkung 58).

[64]) ÖNB Cod. 8466, 164r.

[65]) ÖNB Cod. 8466, 164v.

[66]) ÖNB Cod. 8466, 166f. Oder fehlt der Name nur versehentlich?

[67]) AF 20.

[68]) AF 30.

[69]) AF 31.

16. April; [70]) 11. Mai; [71]) 14. Mai; [72]) 13. August; [73])
20. August; [74]) 12. Oktober; [75]) 17. November; [76])
6. Dezember; [77]).

1669: 7. Juli; [78]) 6. Dezember [79]).

1670: 22. April; [80]) 29. November; [81]) 2. Dezember; [82])
4. Dezember [83]).

1671: 28. Jänner; [84]) 4. März; [85]) 8. März; [86])
18. März [87]).

Bei der Disputation zur Erlangung des Bakkalaureats eines seiner Mitbrüder aus dem Orden führte P. Gelasius den Vorsitz:

> « Die 17. Aprilis (1671). Disputauit pro Baccalaureatu R. P. Fr Edmundus Unruhe [88])

[70]) AF 32.
[71]) AF 39.
[72]) AF 41.
[73]) AF 51.
[74]) AF 52.
[75]) AF 56.
[76]) AF 58f.
[77]) AF 68.
[78]) AF 71.
[79]) AF 79.
[80]) AF 90.
[81]) AF 99.
[82]) AF 101.
[83]) AF 102.
[84]) AF 111. In den Aufzeichnungen unter den Dekanen Cornelius Gentilottus S.J. (4.XII.1670-6.XII.1671) und Hieronymus Hayden (6.XII.1671-4.XII.1672) finden wir die Schreibweise: « Pfraumb ». Cornelius Gentilottus S.J., aus Klagenfurt, 1656 Fakultätsmitglied, 1670 Professor der scholastischen Theologie vgl. Sorbait, a.a.O., 199), 4.XII.1670-6.XII.1671 Dekan (AF 109-147), ebenso August 1676-5.XII.1677 (AF 226-257), später Rektor des Kollegiums der Gesellschaft Jesu in Leoben, Klagenfurt und Graz, † 1681. (Vgl. Wappler, a.a.O., 394).
Hieronymus Hayden Can.Reg. 1670 Fakultätsmitglied, Dechant und Propst des regulierten Chorherrenstiftes zu St. Dorothea in Wien, 6.XII.1671-4.XII.1672 Dekan (AF 148-180), 1675 und 1694 Rektor). Vgl. Cat in AF IIIv und Wappler, a.a.O., 397).
[85]) AF 111.
[86]) AF 113.
[87]) AF 115.
[88]) Edmund Unruhe O.E.S.A. 1668-1669 Kleriker (vgl. Rennhofer, a.a.O., 226), 1671 Bakkalaureus, Lektor der Philosophie (ÖNB Cod. 8466, 166r), 1674 Provinzse-

Ord : Eremitarum S : Augustini, Praeside Adm R. P. Gelasio Pfraumb eiusdem Ordinis, SS : Theol : Doctore, et Studiorum Generalium in Viennensi Suorum Conuentu Regente etc.
Adfuerent cum Patre Decano, et Pre Praeside Adm. R. P. Nicolaus Donellanus. Ord : Er : S : Aug : Adm. R. P. Alphonsus Mitisini. Ord. eiusd : Badenae Prior [89]).
Adm R. P. Balthasar Geraldinus Soc : JESU [90]).
Adm R. P. Joannes Foresius. Soc : JESU
Adm R. P. Michael Sautter. Soc : JESU [91])
Adm R. P. Dominicus Mutlsee. Ord : Praedic :
Adm R. P. Franciscus Menegatti Soc : JESU [92])
Adm R. P. Joannes Bapta Rovera. Soc : JESU [93]).
Unanimi consensu admissus est Candidatus ad Examen; soluitq' dimidium Jurium» [94]).

1671 (Fts.) : 24. April [95]).

kretär (ÖNB Cod. 8466, 181r) 1677 Dritter Diffinitor (ÖNB Cod. 8466, 191r), « Thlgiae Professor Secundarius » (ÖNB Cod. 8466, 193v), am Provinzkapitel 1682 in Wien : Judex Causarum (ÖNB Cod. 8466, 208v), Studienregens im Generalkonvent Wien, † 4. Mai 1686. (Vgl. ÖNB Cod. 10 214p 27v).

[89]) Alphons Mitisini O.E.S.A., aus Günsburg in Schwaben, 1661 Aufnahme in die Fakultät. Prior in Wien und Baden. Provinzial. † 5. Oktober 1679 an der Pest. (Vgl. Wappler, a.a.O., 395).

[90]) Balthasar Geraldinus S.J., aus einer adligen irländischen Familie, in Wien geboren, 1662 Fakultätsmitglied, Professor der Theologie in Wien und später zu Turnau und in München, 6.XII.1675-20.VIII.1676 Dekan (AF 202-223), Rektor des Kollegiums der Gesellschaft Jesu in Linz, 1676 Sozius des Provinzials, † 1678 in Wien. (Vgl. Wappler, a.a.O., 395).

[91]) Michael Sautter S.J. 1663 Fakultätsmitglied, 1670 Professor der Moraltheologie (Sorbait, a.a.O., 200), 1676-1680 Rektor des Kollegiums der Gesellschaft Jesu (Cat in AF IIIv, IVr). (Vgl. Wappler, a.a.O., 396).

[92]) Franciscus Menegatti S.J., aus Wels, 1668 Fakultätsmitglied, Professor der scholastischen Theologie (Sorbait, a.a.O., 199), Generalstudienpräfekt, 4.XII.1680-4.XII.1681 Dekan (AF 312-320), durch » 15 Jahre Beichtvater des Kaisers Leopold I., † 1719 » (Wappler, a.a.O., 397).

[93]) Johannes Baptist Rovera S.J. 1668 Fakultätsmitglied, 1670 Professor der Moraltheologie (Sorbait, a.a.O., 200), « bei einer Feuerbrunst erstickt am 21. December 1671, 49 Jahre alt ». (Wappler, a.a.O., 397).

[94]) AF 116f.

[95]) AF 119.

Prokurator der Rheinischen Nation.

Am 30. November 1671 wurden die Prokuratoren der Nationen für das Studienjahr 1671/72 gewählt: P. Gelasius Pfraum für die Rheinische Nation [96]). Im Bericht über sein Amt als Prokurator sind vermerkt die Rektorswahl, die Namen der in diesem Jahr in die Nation Immatrikulierten und die Kassaführung [97]).

Weitere Anwesenheit in der Fakultät:

1671 (Fts.): 6. Dezember [98])
1672: 4. Jänner; [99]) 6. März; [100]) 18. März; [101])
21. März; [102]) 22. Juni; [103]) 13. Juli; [104])
18. Juli; [105]) 21. Juli; [106]) 23. Juli; [107])
4. September; [108]) 4. Dezember [109]).
1673: 19. Februar; [110]) 28. April; [111]) 3. Mai; [112])
5. Mai; [113]) 6. Mai; [114]) 7. Mai; [115]) 12. Mai; [116])
12. Juni; [117]) 30. Juni; [118]).

96) Prot. Nat. Rhen. 251r.
97) Prot. Nat. Rhen. 251r-252r.
98) AF 136.
99) AF 148.
100) AF 150.
101) AF 150.
102) AF 151.
103) AF 152.
104) AF 153.
105) AF 153.
106) AF 154.
107) AF 154.
108) AF 155.
109) AF 156.
110) AF 159.
111) AF 161.
112) AF 161.
113) AF 162.
114) AF 162.
115) AF 162.
116) AF 163.
117) AF 166.
118) AF 167.

Am 28. und 29. Juli disputierten wieder zwei Mitbrüder aus dem Augustiner- Eremiten- Orden unter dem Vorsitz von P. Gelasius um den Doktorgrad, P. Ferdinand Hartisch [119]) und P. Gregorius Tittel [120]).

Am 10. August 1673 ist die letzte Eintragung seiner Anwesenheit bei Fakultätssitzungen vermerkt. [121])

Studienregens in Polen.

P. Gelasius trug sich in dieser Zeit mit dem Gedanken, in seine Provinz Bayern zurückzukehren; doch wurde er vom General als Regens nach Polen gesandt [122]). Ein Brief vom P. Assistens Germaniae Michael van Hecke [123]) zeugt von seiner Tätigkeit als Regens in Polen [124]).

[119]) Ferdinand Hartisch O.E.S.A., aus Wien, 1658 Augustiner, 1666 Priesterweihe, 1668 Lektor der Philosophie, 1673 Doktor der Theologie und Fakultätsmitglied, 1679 Prokurator der österreichischen-, 1681 der sächsischen Nation, 1679 Prior, 1682-1686 Provinzial, 1683 Professor der Moraltheologie (Nachfolger von P. Gelasius Pfraum), 6.XII.1684-6.XII.1685 Dekan (AF 351-360), 1689 Visitator und Generalkommissar für das March-Vikariat und den Konvent Brünn, 1689-1693 General-Assistent für Deutschland, † 7. Oktober 1699. (Vgl. Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 305ff.).

[120]) AF 168f.

[121]) AF 170.

[122]) Dd. 110.170 r, d. 9 sept. 1673; zit. bei Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 303. Zuerst hatte P. Marcus Forstall den Auftrag nach Polen zu gehen erhalten, wurde aber später davon entschuldigt. (Vgl. Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 300).

Der Auftrag, als Studienregens nach Polen zu gehen, dürfte keine große Auszeichnung für P. Gelasius bedeutet haben; vielleicht ist die Sendung nach Polen auch Ausdruck gewisser Spannungen, über die noch zu berichten sein wird.

[123]) Michael van Hecke O.E.S.A., geboren 1620 in Gent, 1636 Eintritt in den Orden, 1637 Profeß, ab 1640 Studium in Löwen, 1647 und 1648 Präfekt und Regens, 1649 Bakkalaureus der Theologie, Doktor, Professor der Philosophie, 1672-1676 General-Assistent für Deutschland, 1685 General-Assistent « absolutus », † Rom 25.IX.1687. (Vgl. Gavigan, Assistentia, a.a.O., 260ff.).

[124]) « V. Maij (1674) misi P. Magistro Donellano expeditionem Regentiae Poloniae pro Patre Magistro Gelasio Pfraum Bavaro addens desuper sequentia : 'Has ab octiduo e secretaria serius accepi, quam ut mitterem, spero modo fore tanto gratiores quod mea diligentia expeditae sunt ad vestrum desiderium cum institutione Patris Magistri Gelasii in Regentem Poloniae : mihi deinceps charior erit, quod a Vestra Paternitate Adm. Reverenda serio commendatus de bonis studiis. Optarem etiam foret commendabilis in bonis moribus observantiae religiosae; mihi enim scriptum et dictum est, satis se libertinum in conversationibus hujus saeculi, quae plerumque depravant animum sapientis : licet revera sapiens, nisi qui ex contemplatione veritatis nititur ascendere

P. Gelasius wird gerühmt in der Wissenschaft (« commendatus de bonis studiis »), jedoch wird auch der Wunsch laut, daß er ebenso sei im religiösen Gehorsam (« optarem etiam foret commendabilis in bonis moribus observantiae religiosae »); [125]) er sei genug freizügig in den Ansichten dieses Jahrhunderts, die meistens den Geist des Weisen verführen. Er soll folglich vom P. Mag. Donellan ermahnt werden, daß er mehr Gelegenheit zur rechten Aufmerksamkeit gebe als zur verpflichteten Unterweisung. Auf sein Amt in Polen ist es wahrscheinlich auch zurückzuführen, daß von P. Gelasius verfaßte Traktate nach Polen gelangten [126]).

Weitere Tätigkeit in Österreich.

Nach Grzegorz Uth [127]) war P. Gelasius nur von 1674 bis 1676 Studienregens in der polnischen Ordensprovinz. Den Beweis, daß P. Gelasius nach nur zweijährigem Aufenthalt in Polen wieder in die österreichische Provinz zurückkehrte, finden wir:

1. in den « Acta Facultatis Theologicae », die seine Anwesenheit am 21. Februar 1677 notieren [128]), und 2. bei den Aufzeichnungen über das Provinzkapitel Anfang Mai 1677 in Graz.

P. Gelasius wurde wieder zum Ersten Diffinitor der Provinz gewählt:

> « Postquod electi fuere in Diffinitores Provinciae, A. R. P. Mgr. Gelasius Pfraum, A. R. P. M. Gregorius Tittel, R.P. Baccalaureus Edmundus Unruhe » [129]).

ad probitatem actionis, in quibus duobus juxta S.P.N. Augustinum vera sapientia consistit. Rogo Paternitatem Tuam Eximiam, ut pro sua in eum auctoritate et affectu serio desuper eum moneat, ne in ista provincia, ubi etiam dicitur esse satis magna libertas praesertim notandi extraneos det occasionem potius justae animadversionis quam debitae instructionis. Haec tamen amice et secreto viro prudenti confido, ut amicus amicum praemoneat de periculis' » (ÖNB Cod. 7236, IV. veröffentlicht bei : Gavigan, Assistentia, a.a.O., 281).

[125]) Vielleicht läßt diese Andeutung gewisse Parallelen mit dem oben (Anmerkung 65) zitierten Beschluß zur Unterstreichung der Verpflichtung zum Chorgebet erkennen.

[126]) Vgl. den Abschnitt : « Werke von P. Gelasius Pfraum ».

[127]) a.a.O., 275f.

[128]) AF 232.

[129]) ÖNB Cod. 8466, 191r.

Sein Kloster war nun aber nicht mehr der Wiener General-Konvent, sondern Graz, wo er auch Philosophie vortrug:

> « Familia Conuentus Graecensis....
> A.R.P. Gelasius Pfraum Phliae Professor, et Prouinciae Diffnor » [130]).

Als erster Diffinitor unterschrieb er auch das Intermedienkapitel am 7. September 1678 [131]).

Professor der Moraltheologie.

In der Sitzung des Konsistoriums der Universität, [132]) am 12. Dezember 1679, ersuchte P. Gelasius um den Lehrstuhl der Moraltheologie, der durch den Tod von P. Donellan vakant geworden war:

> « In primo Consistorio, quod fuit 12 Xbris 1679. supplicavit pro lectione Theologiae Moralis (quam prius habuit A. R. P. Nicolaus Donellanus Ord. Erem. S. Augustini nuper defunctus) A. R. P. Gelasius Pfraum eiusden Ordinis. Motum autem fuit dubium a quodam alterius Facultatis Doctore, quasi haec lectio non esset ordinaria sed A. R. P. Donellano solum tamquam extraordinaria primum data fuerit: ac proinde eam non esse continuandam aut perpetuandam, sed ut potius illam pecuniam, quae pro hac lectione hactenus soluta fuit, alij Professores ordinarij aliarum Facultatum in melioration sui stipendij recipiant. Sed inspecto ac per D. Notarium exhibito Protocollo repertum fuit, hanc lectionem tamquam ordinariam A. R. P. Donellano ab Universitate attributam cum suo stipendio, et taliter cuiusvis legitimo successori eandem conferendam esse. Atque ita Venerabile Consistorium A. R. P. Gelasium Pfraum pro Professore ordinario suscepit » [133]).

[130]) ÖNB Cod. 8466, 194r.

[131]) ÖNB Cod. 8466, 199r.

[132]) Dem Konsistorium der Universität gehörten an: der Rektor, die Prokuratoren, die Dekane, der Kanzler der Universität, der landesfürstliche Superintendent, der Rektor des Jesuiten- Kollegiums und die Senioren der Fakultäten. (Vgl. Kink, a.a.O., I. 114).

[133]) AF 293.

Noch im Dezember 1679 wurde P. Gelasius wieder zum Studienregens im Wiener Konvent bestellt [134]).

1680 war die Universität aus Furcht vor der Pest fast das ganze Jahr hindurch geschlossen; [135]) bloß am 17. November [136]) und 4. 4. Dezember [137]) wird die Anwesenheit von P. Gelasius bei Fakultätssitzungen erwähnt.

Die « Acta Facultatis Theologicae » berichten nichts von der Antrittsvorlesung P. Gelasius', doch ersehen wir aus dem Titel seiner Antrittsvorlesung, daß diese am 27. Jänner 1681 stattfand:

> « Praefatio pro solemni initio Professurae publicae ac ordinariae Sacrorum Canonum in alma, antiquissima, et Caesarea Universitate Viennensi ab Adm. Rdo. ac Eximio Pre Mag. Gelasio Pfraum Ord. Erem. S. P. Aug. ni SS. ae Thlgiae Doctore et Sacrorum Canonum in eadem Universitate Viennensi Professore publico et ordinario perorata in auditorio academico Anno 1681. Die 27. Jan. Inscribitur autem Oratio de necessitate legum » [138]).

Der Titel seiner Antrittsvorlesung läßt den Schluß zu, daß sich zu jener Zeit das Fach Kirchenrecht aus der Kasuistik entwickelt hat. Daher wird man P. Gelasius wahrscheinlich als Professor für Kirchenrecht bezeichnen dürfen.

Weitere Anwesenheit bei Fakultätssitzungen im Jahre 1681: 27. März; [139]) 18. April; [140]) 5. Mai [141]); 26. Juni; [142]) 30. Juni; [143]) 27. Juli; [144]) 18. August. [145])

[134]) 15. Dezember 1679: Dd 118.31, zit. bei: Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 303. Das Amt des Studienregens in Wien wurde frei, da P. Hartisch, der dieses Amt seit 1677 innehatte, zum Prior des Wiener Konvents bestellt wurde (Dd 118.31).

[135]) « Scholae ob metum pestilentis contagii ultra annum occlusae delitescebant ». (AF 311).

[136]) AF 306.

[137]) AF 307.

[138]) ÖNB Cod. 7238, XVI. 2, 89vr.

[139]) AF 312.

[140]) AF 313.

[141]) AF 314.

[142]) AF 316.

[143]) AF 317.

[144]) AF 319.

[145]) AF 319.

Dekan der Theologischen Fakultät.

Am 4. Dezember 1681 wurde P. Gelasius als Nachfolger von Franciscus Menegatti zum Dekan der Theologischen Fakultät gewählt. In den « Acta Facultatis Theologicae » finden wir seine Aufzeichnungen über sein Dekanat.[146] Im Zeitraum seines Dekanates werden folgende Fakultätsmitglieder namentlich angeführt (die Reihung erfolgt nach dem Alter ihrer Zugehörigkeit zur Fakultät):[147]

Franciscus Pizzoni S.J.,[148] 9. Juli, 23. November.
Ludwig Neundorff O.P., 23 November.
Michael Heintz S. J.,[149] 28. Juli.
Petrus à Campo O.P., 29. April, 15. Mai; 15., 17., 23., 26. Juni; 3., 5., 9., 22., 28. Juli; 7., 13., 30. August; 23. November.
Franciscus Menegatti S.J., 29. April; 15. Mai; 15., 17., 23., 26. Juni; 3., 5., 9., 28. Juli; 7., 13., 30. August.
Laurentius Grüener,[150] 9., 28. Juli.
Wilhelm Bellene S.J.,[151] 23. November.
Sigismund Siserus S.J.,[152] 29. April; 15. Mai; 15., 17., 23., 24., 26. Juni; 3., 5., 9., 22., 28. Juli; 7., 13., 30. August; 23. November.
Franciscus Siserus S.J.[153] 9., 28. Juli.

146) AF 322-327.

147) AF 322-327.

148) Franciscus Pizzoni S.J. 21.XI.1641 Fakultätsmitglied (AF II 331r), 1643 Professor der scholastischen Theologie (AF II 343v), 6.XII.1644-27.XI.1645 Dekan (AF II 352v), « 1649 Rector der Universität zu Graz, 1654 Rector des akademischen Collegiums in Wien, 1664 General- Studienpräfect in Wien, 1670 Vorsteher des Profess-Hauses der Gesellschaft Jesu in Wien, † nach 1680 ». (Wappler, a.a.O., 390).

149) Michael Heintz S.J. 1658 Fakultätsmitglied (vgl. Wappler, a.a.O., 394).

150) Laurentius Grüener, geboren 1641 in Bottenstein/Franken, Kurat in St. Stephan, 1670 Fakultätsmitglied, 1673 Domherr, 1675 Prokurator der rheinischen Nation 6.XII.1678-6.XII.1679 Dekan (AF 272-289), 1678-1682 Verwalter der theologischen Stipendien, 14.II.1680-4.XII.1680 Dekan (AF 296-311), † 12.VIII.1683 (vgl. Wappler, a.a.O., 398).

151) Wilhelm Bellene S.J., aus Pruntrut, 1673 Fakultätsmitglied, « zuletzt 32 Jahre im Profess- Haus zu Wien, † 1721 » (Wappler, a.a.O., 398).

152) Sigismund Siserus S.J., aus Kärnten, 1670 « Professor Ethicae » (Sorbait, a.a.O., 200), 1675 Fakultätsmitglied, 6. XII.1690-6.XII.1691 Dekan (AF 435-442), † 1693. (Vgl. Wappler, a.a.O., 398).

153) Franciscus Siserus S.J., aus Klagenfurt, 1675 Fakultätsmitglied, « Professor der Theologie, später Rector des Collegiums der Gesellschaft Jesu zu Klagenfurt und zu Leoben, dann Vorsteher des Profess-Hauses in Wien, † 1718 im 89. Jahre ». (Wappler, a.a.O., 398f).

Franciscus Voglmair S.J., [154]) 29. April; 15. Mai; 15., 17., 23., 24., 26. Juni; 3., 5., 9., 22., 28. Juli; 7., 13., 30. August.

Michael Haffner O.P., [155]) 15. Mai; 15. Juni; 9., 22. Juli; 30. August.

Candidus Schreitmiller O.P., [156]) 29. April; 15. Mai; 15., 17., 23., 24., 26. Juni; 3., 5., 9., 22., 28 Juli; 13., 30. August; 23. November.

Anton Trarich O.P., [157]) 15. Mai; 15., 17., 24., 26. Juni; 3., 5., 9., 22. Juli; 7., 13. August; 23. November.

Heinrich Juncker S.J., [158]) 9., 28. Juli.

Michael Skerlecz S.J., [159]) 29. April; 15., 17., 23., 24., 26. Juni; 3., 5., 9., 22., 28. Juli; 30. August.

Ferdinand Saher S.J., [160]) 15., 17., 23., 24., 26. Juni; 3., 5., 9., 22.,28. Juli; 7., 13., 30. August; 23. November.

Benedikt Eberl, [161]) 29. April; 9., 28. Juli.

Ferdinand Krimer S.J., [162]) 23. November.

[154]) Franciscus Voglmair S.J., aus Tirol, 1675 Fakultätsmitglied, Professor der scholastischen Theologie, später Rektor des Kollegiums der Gesellschaft Jesu in Linz und in Wien (Cat in AF IVv, Vr) und Graz, Vorsteher des Profeß-Hauses in Wien, zweimal Provinzial, † 1713. (Vgl. Wappler, a.a.O., 399).

[155]) Michael Haffner O.P. 1677 Fakultätsmitglied, « Lektor der Theologie, 1679 Prior in Wien ». (Wappler, a.a.O., 399).

[156]) Candidus Schreitmiller O.P. 1677 Fakultätsmitglied, « Prior, zuletzt Provincial- Vicar des Ordens für Franken, † 1712 zu Würzburg » (Wappler, a.a.O., 399).

[157]) Anton Trarich O.P. 1677 Fakultätsmitglied (Vgl. Wappler, a.a.O., 399).

[158]) Heinrich Juncker S.J., aus Wien, 1670 « Professor Logicae » (Sorbait, a.a.O., 200), 1678 Fakultätsmitglied, Professor der Theologie, 1682 Rektor des Konvikts zu St. Barbara, 1.XII.1682-1.XII.1683 Dekan (AF 328-338), « unermüdet thätig in Spendung der Sacramente an die verwundeten Soldaten vor und nach der Belagerung Wiens durch die Türken, später Rector des Collegiums der Gesellschaft Jesu zu Linz, † 1697.» (Wappler, a.a.O., 399).

[159]) Michael Skerlecz S.J. 1681 Fakultätsmitglied (Vgl. Wappler, a.a.O., 400).

[160]) Ferdinand Saher S.J., aus Wiener Neustadt, 1681 Fakultätsmitglied, 6.XII. 1685-5.XII.1686 Dekan (AF 361-370), « unermüdet in Spendung der Sacramente an die Verwundeten während und vor der Belagerung Wiens durch die Türken, † 1698 ». (Wappler, a.a.O., 400).

[161]) Benedikt Eberl, Dr. theol. in Padua, 1681 Fakultätsmitglied, 1683 Domkantor bei St. Stephan, 1.XII.1683-6.XII.1684 Dekan (AF 339-350), 1686/87 Rektor (Cat in AF Vr), 4.XII.1687-5.XII.1688 Dekan (AF 393-405), † 1692. (Vgl. Wappler, a.a.O., 400).

[162]) Ferdinand Krimer S.J. 1682 Fakultätsmitglied, Professor der scholastischen Theologie (vgl. Wappler, a.a.O., 400).

Petrus Bernardi S.J., [163]) 23. November.
Nikolaus Hrabowski S.J., [164]) 23. November.

Der Kanzler der Universität, Petrus Vauthier, war am 28. Juli auf der Fakultätsversammlung, ebenso der Rektor des Kollegiums der Gesellschaft Jesu, P. Michael Marck.

Folgendes ereignete sich unter dem Dekanat von P. Gelasius [165]): Sieben Versammlungen wurden einberufen (29. April, 24. Juni, 5. Juli, 9. Juli, 12 Juli, 28. Juli und 23. November), in denen verhandelt wurde:

— über die Verschiebung des Patronatsfestes, [166]) da dieser Tag im Jahre 1682 mit dem dritten Bittag zusammenfiel;

— über die Zulassung zur Prüfung für Bakkalaureat und Doktorat;

— über die Aufnahme neuer Mitglieder in die Fakultät;

— Examina « pro Baccalaureatu » fanden statt am 24. Juni, [167]) 5. Juli; [168]) 22. Juli. [169])

— Disputationen « pro Baccalaureatu » wurden abgehalten am 15. Mai, [170]) 15. Juni, [171]) 17. Juni, [172]) 23. Juni, [173]) 26. Juni [174])

Am 25. August 1682 wurden zu Bakkalauren promoviert:.

> « Die 25.a Augusti in conclavi Universitatis a Decano promoti fuerunt in Baccalaureos Theologiae ritu consueto R.D. Gregorius Pliembl Aust : Vienn : Celeberrimi Ord : S. Aug. Canon : Reg : Claustroneburgi Professus Presbyter. R.D. Adamus Pfaff Austr : Hornensis Ord : S. Aug : Canon : Reg :

[163]) Petrus Bernardi S.J., aus Wien, 1682 Fakultätsmitglied, « Professor der Theologie, später Rector des Ferdinandeischen Seminars in Graz, zuletzt Rector des Collegiums der Gesellschaft Jesu in Klagenfurt, † 1695 ». (Wappler. a.a.O., 400).

[164]) Nikolaus Hrabowski S.J. 1682 Fakultätsmitglied (vgl. Wappler, a.a.O., 400).

[165]) Der Dekan galt als Haupt der Fakultät, berief Fakultätsversammlungen ein, leitete die Verhandlungen, promovierte, verwaltete das Vermögen der Fakultät. (Vgl. Wappler, a.a.O., 69).

[166]) Schutzpatron der Theologischen Fakultät war der Hl. Johannes (ante portam latinam).

[167]) AF 324.

[168]) AF 323.

[169]) AF 325.

[170]) AF 323.

[171]) AF 323.

[172]) AF 324.

[173]) AF 324.

[174]) AF 324.

Claustroneoburgi Professus. R. D. Adamus Pistorius [175]) Austr : Vienn : Presbyter. R. D. Gregorius Hartyani Ungarus, Collegij Pazmaniani Alumnus. R. D. Joannes Klunicz Ungarius Szakolcennis Coll. Pazm. Alumnus » [176]).

Am 7. August disputierte Adam Stoismann für das Doktorat und unterzog sich dem Examen am 30. August [117]).

Zu den vorgeschriebenen Gottesdiensten erschien die Fakultät : am 8. Dezember (der Dekan erneuerte dabei gemeinsam mit dem Rektor und den anderen Dekanen den Eid über die Unbefleckte Empfängnis) [178]); zu Weihnachten (Messe und Vesper) [179]); am 9. Mai (Fest des Schutzpatrons) [180]), und am 17. Mai (Pfingsten) [181]).

In die Matrikel der Fakultät wurden von Dekan P. Gelasius aufgenommen :

« R. D. Gregorius Pliembl. Canonicus Regularis celeberrimi Monasterii B. V. Mariae, Claustroneoburgensis.
R. D. Adamus Pfaff. Canonicus Regularis, ex praedicto Monrio Claustroneoburgensi
R. D. Gregorius Hartyanij. Collegii Pazmanian. alumnus.
D. Joannes Franciscus Habermann.
D. Joannes Klunitz. Collegij Pazmaniani Alumnus.
Adm R. P. Ferdinandus Krimer è S. J. tertiae in Thlgia Lectois Professor.
Adm R. P. Petrus Bernardi è S. J. S. Thlgiae moralis Professor
Adm R. P. Nicolaus Hrabowski è S. J. Controversiarum fidei Professor » [182]).

[175]) Adam Pistorius, aus Wien, Dr. theol. in Rom, 1689 Fakultätsmitglied, « 1691 Curpriester bei St. Stephan, Domherr, 1701 Domcustos, † 1711 ». (Wappler, a.a.O., 408).

[176]) AF 326.

[177]) AF 326. Adam Stoismann, 1688 Fakultätsmitglied, « Curat in Eggenburg » (Wappler, a.a.O., 402).

[178]) AF 322.

[179]) AF 322.

[180]) AF 323.

[181]) AF 323.

[182]) Matricula Inclytae Facultatis Theologicae 71.

Am 1. Dezember 1682 resignierte P. Gelasius vom Amt des Dekans:

« Calendis Decembris anni 1682 sub horam 10.a matutinam convenit Facultas in Domo Universitatis. Comparuerunt praeter Decanum

Rssmus et Mag: D. Laurentius Grüener, Neo Rector
A. R. P. Franciscus Pizzoni S. J.
A. R. P. M. Ludovicus Neundorffer Ord: Praed:
A. R. P. M. Petrus a Campo Ord: Praed:
A. R. P. Sigismund Siserus S. J.
A. R. P. M. Michael Haffner Ord: Praed:
A. R. P. Candidus Schreitmiller Ord: Praed:
A. R. P. Antoninus Trarich
P. Henricus Juncker S. J.
A. R. D. Benedictus Eberl.
A. R. P. Ferdinandus Saher S. J.
A. R. P. Ferdinandus Krimer S. J.
A. R. P. Petrus Bernardi S. J.

In hac sessione 1.° ad locum in Facultate capiendum admissus est A. R. D. Petrus Franciscus Gregorij [183]) Decanus, et Parochus Crembsensis depositis consuetis Juribus [184]). 2.° Lecta sunt acta anni praeteriti, at approbata. 3.° A. R. P. Gelasius Pfraum Ord: Erem: S. Aug: Decanatum, quem singulari commendatione gessit, in manus Inclytae Facultatis resignavit, et potioribus suffragijs in Decanum electus est P. Henricus Juncker S. J. Convictus ad S. Barbaram Regens. Successit prandium valde lautum, quo A. R. D. Gregorij Facultatem hodie ingressus excepit » [185]).

[183]) Petrus Franciscus Gregorij, 1682 Fakultätsmitglied, « Pfarrer in Gföhl, dann Pfarrer und Dechant in Krems, Apostolischer Protonotar und fürstbischöflich Passau'scher Official, † 1711 ». (Wappler, a.a.O., 401).

[184]) Gewöhnliche Zahlungen: Der neueintretende Doktor zahlte an die Fakultätskasse 4 Dukaten, den anwesenden Doktoren je einen Dukaten und dem Pedell 6 Gulden. (Vgl. Wappler, a.a.O., 150).

[185]) AF 328.

Erster Judex Causarum.

Auf dem Provinz- Kapitel 1682, das vom 17. bis 23. April in Wien stattfand, wurde P. Gelasius zum ersten « Judex Causarum » [186]) gewählt :

> « ... constituti sunt, annuentibus omnibus Patribus Capitularibus, tres Judices Causarum; videlicet A. R. Pr. Mgr. Gelasius Pfraum, Rdus P. Baccalaureus Edmundus Unruhe, et Rdus Pater Augustinus Kauser » [187]).

Als erster Judex Causarum rief er auf diesem Kapitel die Stimmberechtigten auf :

> « Postmodum, primus Judex causarum; videlicet supranominatus A. Rdus Pater Mgr Gelasius Pfraum palam Patres Vocales in hisce Prouincialibus Comitijs vocem habentes/: egressis prius n vocalibus :/ pronuntiauit » [188]).

In der Anwesenheitsliste (der Liste der Stimmberechtigten) wird P. Gelasius noch erster Diffinitor genannt [189]). Am Nachmittag des Montag, 20 April, wurde eine öffentliche Disputation unter dem Vorsitz von P. Gelasius gehalten :

> « Secundum haec, a prandijs habita est publica Disputatio, ac dedicatae sunt theses ex SS. Theologia Augustissimo Caesari, sub praesidio A. R. P. M. Gelasij Pfraum, Studiorum Regentis; propugnantibus illas magna cum laude

[186]) Am Provinzkapitel hatten die Judices Causarum vorerst die aktive und passive Stimmberechtigung zu überprüfen, geringere Fragen zu schlichten, größere dem Diffinitorium zu referieren. Die Entscheidungen hatten sie schriftlich zu fixieren und zu unterschreiben. (Vgl. Constitutiones Ordinis Eremitarum S. Augustini, Colonia Agrippïenae 1627, pars 3, § 3).

[187]) ÖNB Cod. 8466, 208rv. Augustin Kauser O.E.S.A. 1659 Kleriker in Laibach (ÖNB Cod. 8466, 86r), 1662 im Wiener Konvent (ÖNB Cod. 8466, 103r), 1671 Lektor der Philosophie in Graz (ÖNB Cod. 8466, 166v), 1674 Subprior in Laibach (ÖNB Cod. 8466, 182v), 1682 Vikar Laibach (ÖNB Cod. 8466, 209r), Provinz- Sekretär, 1686 Zweiter Diffinitor (ÖNB Cod. 8461, 13r).

[188]) ÖNB Cod. 8466, 208v.

[189]) ÖNB Cod. 8466, 208v.

Ven. P. Leopoldo Marckl [190]), et F. Jacobo Schlidt [191]) Diacono » [192]).

P. Gelasius wird noch als Angehöriger des Wiener Konventes aufgeschrieben :

« Dispositio familiae Conuentus huius Gnalis Viennensis.... A. R. P. Mgr Gelasius Pfraum, Regens Studiorum » [193]).

Rückkehr nach Bayern.

Beim Diffinitorium am 20. Oktober 1682 wurde P. Edmund Unruhe zum Studienregens bestimmt und P. Gelasius die Erlaubnis zur Rückkehr in seine Heimat erteilt [194]) :

« ... Item, ut Pater Edmundus denominetur Regens. Patri Gelasio pro bono Pacis mittatur licentia redeundi in suam Prouinciam » [195]).

Aus dem angeführten Zitat (« pro bono Pacis ») und den Aufzeichnungen über das Diffinitorium vom 20. Oktober 1682 [196]) können wir erkennen, daß zwischen P. Gelasius und dem Provinzial P. Ferdinand Hartisch Spannungen bestanden haben müssen. Daß man mit P. Gelasius nicht unbedingt in allem einverstanden war, zeigt auch der weiter oben schon angeführte Brief über seine Tätigkeit als Studienregens in Polen ; dazu kommt noch vielleicht als weiterer Aspekt seiner Abreise die drohende Türkengefahr.

So berichtete F. Jacob Schlidt auf dem Diffinitorium, daß P. Gelasius ihn dazu bringen wollte, daß er mit ihm nach Italien fliehe ;

[190]) Leopold Marckl O.E.S.A. 1686-1689 Kleriker (ÖNB Cod. 8461, 11r, 25v), 1689 Diakon und Priesterweihe (vgl. Rennhofer, a.a.O., 221).

[191]) Jacob Schlidt O.E.S.A. 1680-1683 Kleriker (vgl. Rennhofer, a.a.O., 224), 1682 Diakon (ÖNB Cod. 8466, 215v), 1686 und 1689 « Concionator primarius » (ÖNB Cod. 8461, 10v, 26r).

[192]) ÖNB Cod. 8466, 213r.

[193]) ÖNB Cod. 8466, 215r.

[194]) ÖNB Cod. 8466, 221r.

[195]) Dd. 122.29r-3or. 15. November 1682, zitiert bei : Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 303.

[196]) ÖNB Cod. 8466, 221rv (Urschrift im Anhang dieser Handschrift).

beide wollten sich zuerst nach Maria Einsiedeln begeben. Der P. Provinzial solle sein Leben lang an P. Gelasius denken. Weiters soll P. Gelasius die Ursache dafür gewesen sein, daß der Kaiser die Visitation des Konventes gewünscht hätte. Auch wird P. Gelasius verdächtigt, der Verfasser einer Schmähschrift gegen P. Hartisch gewesen zu sein — P. Gelasius soll die Schrift Wort für Wort schon vor der Veröffentlichung gekannt haben [197]).

Doch hatte P. Gelasius auch Freunde im Wiener Konvent - deshalb schlug sich die Enttäuschung über P. Gelasius' Abreise auch in den Akten des Provinz-Kapitels nieder: in dem oben schon angeführten Verzeichnis der Mitglieder des Wiener Konventes ist « A.R. P. Mgr Gelasius Pfraum, Regens Studiorum » durchgestrichen und am rechten Rand mit anderer Handschrift hinzugefügt:

« melius fuisset, si mansisset »

und am linken Rand neben dem durchgestrichenen Namen:

« dimissus ex Prova... » [198]).

Dem Provinz-Kapitel in München 1685 steht P. Gelasius als Präsident vor [199]); wurde nach diesem Kapitel zum Prior des Konventes Ramsau (Haag) bestellt [200]), wo er bis zum nächsten Kapitel (1688 in München) bleibt. 1688 wird er zum Prior des Münchener Konventes bestimmt [201]).

Am 4. August, dem Fest des Heiligen Dominicus, 1692 (oder 1690) [202]) starb P. Gelasius Pfraum, ein

« Vir ob doctrinam felicitatemque ingenii magis atque alias acceptus » [203]).

Peter Kubalek.

[197]) Die nähere Untersuchung über diese Spannungen bleibt einer Arbeit über P. Ferdinand Hartisch vorbehalten.

[198]) ÖNB Cod. 8466, 215r.

[199]) 18. Juli 1685: Dd 125.39r., zitiert bei: Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 304.

[200]) 20. Oktober 1685: Ff 22.569., zitiert bei: Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 304.

[201]) Mai 1688: Ff 22.577, zitiert bei: Gavigan, De Doctoribus, a.a.O., 304.

[202]) Die Handschriften ÖNB Cod. 10 214p, 29r und Cod. 7935, 687v berufen sich auf ein Nekrologium aus München und setzen das Todesjahr mit 1692 fest; die Handschriften ÖNB Cod. 7238, XVI. 1, 77r, Cod. 7238, XVI. 2, 90r und Cod. 7372, 9v berichten von 1690. (Vgl. auch Miksch, a.a.O., 41).

[203]) ÖNB Cod. 7238, XVI. 2, 90r.

Werke von P. Gelasius Pfraum

1. Tractatus 1. mus in tertiam D. Thomae Aquinatis partem de Incarnatione.
2. Tractatus II. dus de Sacramentis in communi. Cod. chart. in 4.[204]).
3. Tractatus secundus in octo libros Phisicorum Aristotelis. Dictatus Salisburgensis a Rev. P. Gelasio Pfraum, philosophiae ac theogiae Lectore, ord. Erem. S. Augustini sub anno 1658.
4. Tractatus secundus in Physicam Aristotelis, qui est primus in Phisicam. An. 1674, die 2 Augusti.
5. Tractatus tertius: De praedicamentis et proprietatibus.
6. Tractatus tertius: In Philosophiam Aristotelis. De corpore naturali, inanimato etc., de coelis, elementis, meteoris eorumque generatione et corruptione.
7. In universam Aristoteles Logicam, in Libros Methaphysicae [205]).
8. Praefatio pro solemni initio Professurae publicae ac ordinariae Sacrorum Canonum in alma, antiquissima, et Caesarea Universitate Viennensi ab Adm. Rdo. ac Eximio Pre Mag. Gelasio Pfraum Ord. Erem. S. P. Aug. ni SS. ae Thlgiae Doctore et Sacrorum Canonum in eadem Universitate Viennensi Professore publico et ordinario perorata in auditorio academico Anno 1681. Die 27. Jan. Inscribitur autem Oratio de necessitate legum [206]).

Lebensübersicht:

Geboren in Ochsenhausen, bei Biberach

1658 Lektor der Philosophie und Theologie in Salzburg
1664 Promotion zum Doktor der Theologie in Salzburg

[204]) Die beiden ersten angeführten Werke finden wir in der Handschrift ÖNB Cod. 7935, 687v erwähnt.

[205]) Die Werke 3.-7. beschreibt Grzegorz Uth, a.a.O., 276. 1930 waren diese Werke im Krakauer Konvent demzufolge vorhanden.

[206]) ÖNB Cod. 7238, XVI. 2, 89vr. Mitte des 18. Jahrhunderts befand sich diese Handschrift noch in der Bibliothek des Konventes auf der Landstraße zu Wien. (Vgl. ÖNB Cod. 7238, XVI. 1, 77r.)

30.V.1665 Studienregens im Kloster München
9.VII.1667-1672 Studienregens im Kloster Wien
30.XI.1667 Aufnahme in die Wiener Theologische Fakultät; Eintragung in die Matrikel der Fakultät und der Rheinischen Nation
26.IV.1668 Erster Diffinitor
1671 Prokurator der Rheinischen Nation
9.IX.1673-1676 Studienregens in der polnischen Ordensprovinz
21.II.1677 Anwesend bei einer Fakultätsversammlung in Wien
Mai 1677 Provinzkapitel in Graz: wieder Erster Diffinitor; Philosophie- Professor im Kloster in Graz
1679 Pest in Wien
12.XII.1679 Ernennung zum o. Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Wiener Universität
15.XII.1679 Wieder Studienregens im Wiener Kloster
27.I.1681 Beginn der Vorlesungen an der Universität
4.XII.1681-1.XII.1682 Dekan der theologischen Fakultät
April 1682 Provinzkapitel in Wien: Erster Judex Causarum
15.XI.1682 Erlaubnis zur Rückkehr in seine Heimatprovinz Bayern
18.VII.1685 Präsident des Provinzkapitels in München
20.X.1685 Prior des Klosters Ramsau (Haag)
Mai 1688 Prior des Münchener Klosters
4.VIII.1690 (1692) in München gestorben.

Quellen-und Literaturverzeichnis

A) Quellen

1. Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung:

Cod. 7236, IV. (121r-199v): Assistentia pro Provincia Austriae 1672.
Cod. 7238, XVI. 1 (1r-78v): Scriptores Provinciae Austriae et Hungariae seu omnes illi, qui aliquid quidquid id fuerit, sive proprium sive alienum ediderunt aut manu scripta reliquerunt, memoriae posterum commendati a Fr. Xysto Schier 1770.
Cod. 7238, XVI. 2 (81r-94v): Historia succincta Cathedrae Theologiae Moralis ejusque Professorum ab an. 1622. usque ad an. 1769. scripta Fr. Xysto Schier Eremita Augustiniano.
Cod. 7372: Memoriae Doctorum SS. Theologiae Academiae Viennensis aliarumque almae Provinciae Austriae ordinis Eremitarum S.P. Augustini. quas collegit et digessit Fr. Xystus Schier. 1771.

Cod. 7935 : Scriptores Antiquissimae ac Celeberrimae Universitatis Viennensis Auth. R.P. Xysto Schier Augustiniano.
Cod. 8236 : (Archivum Eremitarum S. Augustini Austriae. ex quo sequens omnium litterarum inventarium extractum pro notitia posterum collectum).
Cod. 8461 : (Protocolla Ordinis Eremitarum S. Augustini provinciae Austriae ab anno 1686 usque ad annum 1747).
Cod. 8466 : (Archivum Eremitarum S. Augustini Provinciae ab ao. 1645 usque ad an. 1764. Subnexi sunt indices fundationalium monasterii ad S. Sebastianum et Rochum, Viennae, ab 1314 usque ad 1720).
Cod. 10 214p : (27r-30v) : Catalogus Mortuorum Patrum et Fratrum Ord : Erem : S : Augni Provinciae Austriacae.

2. Archiv der Universität Wien :

Acta Facultatis Theologicae ab Anno 1567 usque ad 1666 incl. Abgek : AF II.
Liber Actorum Facultatis Theologicae in Antiquissima et Celeberrima Universitate Viennensi, ab Anno Christi MDCLXVII, usq' ad Annum, MDCCXXI. (Band III), abgek. : « Acta Facultatis Theologicae », « AF ».
Catalogus D.D. Doctorum ss Theologiae, qui in gremium ad consilia inclytae facultatis admissi sunt ab anno fundationis 1384....
Abgek. : « Catalogus Doctorum Theologiae ».
Catalogus Procerum Universitatis Viennensis, et DD : Decanorum Facultatis Theologicae, ab Anno MDCLXVII. usq' ad annum 1721., in : AF IIr-XIIIr.
Abgek. : « Cat in AF ».
Matricula Inclytae Facultatis Theologicae in Archigymnasio celeberrimo Viennensi.
Protocollum II. Nat. (ionis) Rhen. (anae) 1587-1714. Abgek : Prot. Nat. Rhen.

3. General- Archiv der Augustiner in Rom :

Registrum Priorum Generalium, in Archivo Generali Ordinis S. Augustini, Romae 1357 sqq., abgek. : Dd.
Acta capitularia et congregationum intermediarum, in Archivo Generali Ordinis, Romae., abgek. : Ff. (Dd und Ff : zitiert aus : Gavigan, De Doctoribus, a.a.O.).

B) Literatur :

Constitutiones Ordinis Eremitarum S. Augustini, Colonia Agrippienae 1627.

Joannes-J. Gavigan, Assistentia pro Provincia Austriae (1672-1676), ÖNB 7236, IV, 121r-129r (Textus editus, cum introductione atque commentario), in : Augustinianum VI (1966), Fasc. 2, Roma 1966.

Joannes - J. Gavigan, De Doctoribus Theologiae O. S. A. in Universitate Vindobonensi, in: Augustinianum V (1965), 272ff.

Arthur Goldmann, Die Wiener Universität. 1519-1740. Wien 1917.

Hierarchia Catholica medii et Recentioris aevi..., bearbeitet von P. Remigius Ritzler O.F.M. Conv. und P. Pirmin Sefrin O.F.M. Conv., Volumen quintum, Patavii MCMLII, abgek.: Hierarchia.

Rudolf Kink, Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien. 2 Bde., Wien 1854.

Ferdinand Leopold Miksch, Der Augustinerorden und die Wiener Universität. Ein Beitrag zu «600 Jahre Universität Wien», in: Augustiniana XVI (1966) 415-445; XVII (1967) 37-83.

David Aurelius Perini, Bibliographia Augustiniana, Volumina IV, Florentiae 1929-1937.

Rochus Perkmann, Zur Geschichte der Wiener Universität, Leipzig 1865.

Friedrich Rennhofer, Das Kloster der Augustiner -Eremiten auf der Landstraße, (phil. Diss.) Wien 1948.

Johann Sallaberger, Die Augustiner-Eremiten im Erzstift Salzburg im 17. Jahrhundert. Salzburg (phil. Diss.), 1972.

Paul de Sorbait, Catalogus Rectorum, et illustrium virorum archigymnasii Viennensis, Viennae 1670.

Tabulae codicum manu scriptorum praeter Graecos et Orientales in Bibliotheca Palatina Vindobensi asservatorum, edidit Academica Caesarea Vindobonensis, Vindobonae 1864 sqq.; besonders Band V, VI.

Grzegorz Uth, Szkic historyczno-biograficzny Zakonu Augustjanskiego w Polsce, Krakow 1930.

Anton Wappler, Geschichte der theologischen Facultät der k. k. Universität zu Wien, Wien 1884.

Documenten in verband met de geschiedenis der Heilig-Graforde tussen 1299 en 1762 *)

Nr. 24

Richardus vanden Cruce, provinciaal van de Heilig-Graforde in Neder-Germanië en prior van de priorij te Sint-Odiliënberg, verleent aan Willem Grommen, regulier kanunnik van zijn Orde, toelating zijn deel in het erfgoed van zijn overleden ouders te verkopen.

Sint-Odilienberg, 13 december 1550.

A. ORIGINEEL : ontbreekt.

B. AFSCHRIFT (opgenomen in de akte van 19 december 1550) RAH = *Rijksarchief Hasselt*, Gichten Loons Recht, Schepenregisters van buiten Hasselt, reg. 178, 1545-1554, fol. 234^{v}-235^{r}.

Ich broeder Richardus vanden Cruce prior tot Sint-Odiliënberghe, ordens des heylighen Graeffs [1]) ons Heren, doen kont ende certificere oevermits desen oepenen placaet//fol. 235^{r} brieff, soedan onse medebroeder Broeder Willem Grommen [2]) eenen tyt lanck gheweist ende noch es procurator onss Convents vuerscreven : Om tot behoeff ende orber desselven Convents op te bueren ende uut te gheven uut crafft syner professien alhier gedaene ende geschiet wes in froemer trouwen sich betempt. Ende want dan nae dootlicken aeffganck syner vroemer alderen patrimonium syns versterffs aldaer geleghen es, ende dat selve eensdeels oft altoe maele met wille ende weten syns provinciaels aldaer woenende ende syns priors ende conventualen geoerzaeckt toe verhant-

*) Zie *Augustiniana* XXIII, 1973, p. 468-546.

[1]) Richardus vanden Cruce. prior te Sint-Odiliënberg en provinciaal in Neder-Germanie : 1550-1574. Cfr. Zr. M. HERESWITHA, *De priorij te Sint-Odiliënberg*, in : *Augustiniana*, XX, 1971, p. 304-307.

[2]) *Willem Grommen* : reguliere kanunnik van het Heilig Graf. *Infra*, nr. 25, vn. 1.

plechten, voer een somme oft summen gelts erfflick oft losbaer ende allsulche notsynghe ende proffyt daer aeff hercomen werdt totwaelfaert ende in behoeff syns convents vuerscreven bekeren werdt, is derhalve myne ende duer onser wille ende consent, ende mits desen, willighen ende consenteren dat Broeder Willem vuerscreven soe voele syns patrimoniumps betreft, eynighen synen bewanten oft fremden moeghen toe vercoepen oft toe besweren met gheschicklychen froemen ende onbedriechlicken coepe toesegghen ende betelinghen in presencie ende met voerweten des werdighen priors tot Henegouwe, onss provinciael indertyt [3]), alsoe dat Broeder Willem vuerscreven maech ende sall moghen den ghenen daer [hi] met handelen wierdt gerichtlyck ter plaetsen ende voerghericht daer dat goet gehoert oft sorteirt legis operas ende bewaecoinghe te doene; soe langhe ende waer zy inden Rechten des genoech sullen hebben, sulchs geschiet sall werden ende geschiet sall syn, sullen wyr nu ter tyt ende tot allen toekoemenden tyden ende ewelick stedich vast ende onverbruecklick halden ghelyck oft ich van weghen myner priorscappe ende convents weghen in eyghenen persoenen present geweist were ende muntlyck met broeder Willem vuerscreven alle zake bestendighet ende confirmeirt hedde sonder alle bedroech ende argelist. In orkondt ende getuichnisse der waerheyt, hebbe ick prior vuerscreven dit placaet met mijns selffs hant gescreven ende onderteikent. Daerbij tot meerder vesticheyt mynen priors ampts zieghel op spacium diss ghedruckt. Gegeven tot Sinte Odilienberghe op Sinte Lucyen daech [4]) Anno XV^{c} onss Heren vyfftich. Aldus onderghe-teickent Richardus prior propria manu.

Nr. 25

Willem Grommen, regulier kanunnik van het Heilig Graf, priorij Henegouw, verkoopt aan Willem Vleytinx, met toelating van de prior en van de provinciaal zijner Orde in Neder-Germanië, het erfdeel dat hem bij het overlijden van zijn ouders werd toegewezen.

[3]) Willem Zenders, geb. ca. 1500 - overleden 12 maart 1566. Cfr. Zr. M. Herswitha, *De priorij ..... te Sint-Odiliënberg*, in : *Augustiniana*, XX, 1971, 304-307. — ID., *Willem Zenders*, in : *Nat. Biogr. W.*, I, 1966, kol. 965-967.

[4]) *Sint-Lucyen daech* = 13 december.

Hasselt, 19 december 1550.

A. ORIGINEEL : ontbreekt.

B. AFSCHRIFT : RAH-G.L.R., Schepenregisters van buiten Hasselt : Nr. 178 (1545-1554), fol. 234v.

Willem Vleytincks op Broeder Her Willem Grommen.

Anno XVc vyfftich op de negenthiensten decembris voer ons scoutit ind scepenen van Buyten Hasselt heeft Broeder her Willem Grommen [1]) volghende der consenteringhe syns prioers hier ondergescreven, met synen gesadden momber peter custers in srichters hant opgedraghen allen syn kintsgedeelt oft versterff als hem nae doot syns vaders ende moders zeliger aengestorven ind aengedeylt es, voer ons scepenen vuerscreven ten loenschen recht daer op verthyende tot orbaer inde behoeff Willem Vleytinxs de daer inne ter ghichten comen es naden lantrecht beheltelick mallicks Recht, ende dit om ende voer die somme van hondert brabants gulden eens, twintich stuvers brabants voer den gulden ghereyckent, ende noch voer sesthien gulden Hessels jaerlicks ceyns alsoelanghe als der vuerscreven broeder her Willem leven sall [2]) ende inden menschelicken leven es ende neit langher, mer nae doot desselven neit meer te ghelden, assignerende die selve aen ind op syn huys ende hoeff met synre toebehoerten ende op vyffthien royen daernae gelegen Regenoet vanden huyse ende hoeff des heren straete ter eenre, Ghys Haghens ter andere ende Lyn Weerts gherven ter deirder zijden Regenoet vanden vyffthien royen Lyn Weerts ter eenre, Hoebe Willems ter andere ende Heyn Speelmans ter derder zijden, te vallen alle jaere tsint Andriesmesse [3]) ende ierstwerff Andree Anno een indvyfftich [4]), na opdracht ind verthyenisse es ghichtinghe verleent in voeghen vurscreven naden lantrecht, behel-

[1]) Willem Grommen; geprofeste kanunnik van de Heilig-Grafpriorij Henegouw onder Hasselt- Prior van dat klooster was van 1538 tot 1558 Willem Zenders, die ook fungeerde als provinciaal van Neder-Germanië van 1541 tot 1550, en in dat jaar opgevolgd werd door Richardus vanden Cruce (1550-1574), de prior van het klooster te Sint-Odiliënberg. Broeder Willem Grommen was reeds procurator van de priorij Henegouw vóór 1550. — *Supra*, nr. 24.

[2]) Willem Grommen verkoopt zijn erfdeel voor 100 gulden Brabants (Brabantse gulden of Karolusgulden) en een jaarlijkse cijns van 16 gulden Hasselts, te betalen vanaf 30 november 1551, tot aan zijn overlijden.

[3]) *Sint-Andriesmesse* = feest van Sint Andreas : 30 november.

[4]) *1551*, 30 november, Kerststijl.

telick mallicks recht. Ende Willem vuerscreven geloeffde syn huisfrouwe Katheryn Willems vorts te brenghen des ghicht te lauderen ende kennen van machten ind werden d'inhalt vander consenteringhe des prioers van den vuergenoempten Broeder her Willem tot welligher hij ouk gheloeffde met sijnen momber vuerscreven consent te brenghen van sijnen proviciael. Volcht hiernae desselven prioers vuerscreven consent aldaer inbracht. Ind oevergegeven luydende soe hier van worde te worde navolcht. (Zie nr. 24).

Nr. 26

Minnelijke schikking getroffen door de priors van Sint-Odiliënberg en van Hoogcruts, waardoor de twist beslecht wordt die gerezen was tussen Wwe Willem Fryns en Wwe Jan Pasmans, ten gevolge van de nalatenschap van Lambrecht Fryns.

Hoogcruts (Slenaken), 26 oktober 1562.

A. Origineel : RALM, Archief Hoogcruts, Reg. Nr. 3002, inliggend los stuk (chirograaf).
Papier. H. 20 cm. × Br. 27.5 cm.

Soe sych daerom twist und mysverstant erhalten hefft nemplych tusschen twe wydfrouwen Willem Fryns zeliger huysfrouwen eyns und Jan Pasmans zelyger huysfrouwen anderdeyls, van etlychen punthen nae yere beyden deylinghen van Lambrecht Ffryns zeliger achtergelaeten in mysverstant behalten, etlyche kleyne erffschaft etlyche gelt scholt, wylche twist und schellynghe mytz bede froemer friende vanden rechten genoemen und van den vorseyden wydwen myt verwyllynghe und consent yere beyder kynder verbontlych oevergegeven aen dye twe eersame und geystlyche heren und prioers here Willem [1]) prior then

[1]) Willem Smeets (in RALM, *Archief Hoogcruts*, nr. 2999, BB n. 6, oud nr. 10, titelpaginering : Registrum causarum et actorum sub R. D. Priore Guilhelmus Smeets in Ste Cruce ab anno 1554 usque ad annum 1571 et sub R. D. Priore Crucio Bruyn usque annum 1618. Binnenkant : Acta administrationum causarum fratrum S. Crucis Guilhelmi Smeets et F. Crutij de S. Crucis, en niet W. Smets, zoals J. Daris, (*L'Ordre du S. Sépulcre dans l'ancien diocèse de Liège*, in : PSHAL, VI, 1869, 308), H. Maessen (*Korte schets van de geschiedenis van de parochie Slenaken*, Maastricht [1911], p. 53) en W. Goossens, (*Het klooster Hoogcruts...*, in : PSHAL, LV, 1919, p. 82) opgeven. Willem Smeets werd geboren

heylghen Cruytz und heren Richart [2]) prior Synte Odilienberge, dye selve uyt bevel und bede wye boeven geschreven myt insycht aller punthen vorseyd dese parthyen verglyechen und vereynycht hanen im voeghen naebeschreven. In den yersten ist verdraghen dat dye vyerdehalff mudde spelten opt dat panhuys Slenaken, off op ander goede onderpande soe voel pachs toe bewysen totter helschet toe van datum huden voirt aen tho : beyden syden gelyck halff und halff gebuert sullen worden und van der syden bys her gebuert hefft van den verloepen pechten der andere syden verrychten und eyns geven sall thien gulden brabants [3]). Ten anderden betreffende ingebracht kleyn stucke van erfflycheyt als vater, halff vater und kop [5]) (allet nae yere principael deylinghen) sal van datum huden voert aen blyven aender syden daert dyt pas befonden is worden alsoe tho blyven. Ten derden betreffende ingebrachte scholt tho beyden syden, soe daer van verscheyden wordt gefallen, und alle nyet bewijslych, daer by oech etlyche scholt und pynninghen ingebracht wederdeyls, is gesloeten myt insycht aller punthen vorseyd, dat scholt und wederscholt teghen den anderen genychtycht und doet sal syn, daer myt dye selvyghe parthyen deser twist fruentlich gescheyden syn und blyven sullen op eynen peen van neghen Rosen nobelen [6]) dey selve der myshaldender parthyen nae p[e]enrecht aff thoe nemen myt vorweten yeder parthey syn gerychskosten selffs uytgelacht oech selffs draghen sall sonder all bedroch und argelist und tot meerder vestycheit aller punthen vorsyd is deser tzedelen twe alleyns holdende doersneden myt A B C yeder parthye eyn gegeven und myt hantschryfft beyde der man boeven geschreven onderteykent. Datum Anno onss herrn XV^{c}LXII den 26 dach octobris.

Richardus vanden Cruytz Prior thoe Berghe propria manu.

frater Guilhelmus prior opt Cruytz propria manu.

te Sint-Pietersvoeren. Na het overlijden van prior Everhardus van Euchelen, † 22 nov. 1553, werd hij in 1554 tot prior gekozen. Hij overleed op 9 sept. 1572. Tijdens zijn prioraat werd het klooster in 1568 (begin Nederl. Beroerten), geplunderd en in brand gestoken door de troepen van Willem de Zwijger.

2) Richard vanden Cruyzt Richardus a Cruce, prior van Sint-Odiliënberg en provinciaal : 1550-1574. Zie Zr. M. Hereswitha, *De priorij ..... Sint Odiliënberg*, in : *Augustiniana*, XXI, 1971, p. 304-307, 736-737.

3) *Brabantse gulden*, 1 gulden = 20 stuivers (1550 : Brab. gulden = karolusgulden).

4) *vat* = oude graanmaat van circa 25 Kg.

5) *kop* = oude kleine korenmaat, 1/4 van een vat.

6) *Rozenobel* = gouden munt met afbeelding van een roos. *Supra*, nr. 19, vn. 10.

Nr. 27

Jan van Mombeeck, provinciaal van de Nedergermaanse provincie (1574-1606) van de Heilig-Graforde, draagt het klooster van Hoogcruts, door oorlogsgeweld uitgebrand en vernield, over aan de priorij La Xhavée (onder Wandre, bij Herstal). Dit met instemming van Petrus Tilman, prior te La Xhavée.

Hasselt, 2 mei 1594.

A. Origineel : ontbreekt.

B. Afschrift : Perkament., akte opgenomen in de akte van 14 juni 1594, Zie *nr. 28.*

Joannes a Mombeeck prior monastery et conventus fratrum ordinus canonicorum Sancti Sepulchri hierosolimitani loci de Henegouwe ac dicti ordinis monasteriorum et conventuum in Alemania bassa existentium provincialis [1]) et preses, universis et singulis presentes literas inspecturis, lecturis pariter ac legi audituris ac alys quorum interest intererit aut interesse poterit quomodolibet in futurum, Salutem in domino sempiternam. Exigit nobis incumbentis muneris sollicitudo ut monasteriorum et conventuum nobis subiectorum conventualiter et juxta eorum regulas laudabiliter avinentium quo alacriores ad huiusmodi observantiam reddantur, necessitatibus subveniatur ac de commoda sustentatione pro quantitate onerum ac personarum in eis degentium quantum fieri cum ratione poterit provideatur, denique non minus nostre sollicitudinis debet esse ut monasteriorum collapsorum et in quibus regularis non viget observantia donec illa pristine integritati restituantur ne interea redditus et proventus illorum pereant, aut per inhabiles ac forsan vagabundos et apostatas consumantur aut dilapidentur, matura diligentia providere. Quum [a]) autem omnibus notorium ([b]) sit ac sufficienti per nos ac nostros omne [c]) informatione ac perquisitione habita liquido nobis constet conventum sive prioratum

[a]) *quum* : schrijfwijze in de 16e eeuw gebruikelijk voor *cum*.

[b]) *notorium*, foutief voor *notum*.

[c]) *omne*, foutive schrijfwijze van de copiist; moet zijn : *omni*, of *omnes*,

[1]) Jan van Mombeek. geb. ca. 1518 te Hasselt, overleden te « Hocht » (Lanaken bij Maastricht) in 1606. Reguliere kanunnik van de Heilig-Graforde, prior van Henegouw, provinciaal van de Nedergermaanse Ordesprovincie van 1574 tot 1606. Zr.M. Hereswitha, *Mombeeck, Jan van*, in : *Nat. Biogr. W.*, III, 1968, kol. 572-574.

Sancte Crucis dicti ordinis prope Galoppiam [2]) situm, Leodiensis diocesis, a sexdecim [3]) annis vel circiter desertum et desolatum fuisse, siquidem ab eo tempore tam dicti conventus quam illius ecclesie structura et edificia incendio comsunpta et solo egnata [d]) sunt, et nunc causantibus horum temporum tumultibus et bellorum et dissidiorum turbinibus et calamitatibus nulla spes affulgeat brevi conventum predictum reedificari et ad regularem observanciam reduci posse, interim dicti duo conventus religiosi tantummodo supersunt qui, habitu regulari derelicto, cum omni licentia in seculo ac locis de heresi suspectis vivunt [4]) et de dicti conventus seu prioratus bonis et redditibus pro arbitrio disponunt, inter se dividunt et abliguriunt [e]), hactenusque illorum rationem reddere noluerunt, ita ut timendum sit ne bona huiusmodi brevi pereant aut obscurantur [f]), deinde se ad alicujus alterius conventus eiusdem ordinis gremium et societatem sepius licet a nobis amice? et in vim obedientie nobis tanquam superiori debite moniti et requisiti fuerint non sine apostasie... incursu ac magno cum

[d]) e*g*nata, moet zijn : e*q*uata.

[e]) abligu*r*iunt, moet zijn : abligu*rr*iunt.

[f]) obscur*a*ntur, foutieve schrijfwijze; moet zijn : obscur*e*ntur.

[2]) Hoogcruts. gelegen op de grens van het graafschap Dalhem en de vrije Rijksheerlijkheid Slenaken, bij Gulpen. Te Hoogcruts bestond een kapel van de parochie Sint-Maartens-Voeren, horend tot het bisdom Luik. In 1496 werd er de priorij Sanctae Crucis (ook Mons Calvariae geheten), van de Heilig-Graforde opgericht. Cfr. Zr. M. Hereswitha, *De priorij .... St. Odilienberg*, in : *Augustiniana*, XXI, 1971, 292-294, 310-311. — ID., *Uit de Geschiedenis der Heilig-Graforde in Belgie en aangrenzende gewesten*, in : *Augustiniana*, XXII, 1972, 418-420.

[3]) Evenals de abdij van Rolduc werd Hoogcruts geplunderd en in brand gestoken in 1568 door het leger van Willem van Oranje (A.W.J. Alberts, *Geschiedenis van de beide Limburgen*. 2 dln, Assen, 1972, I, 146). Toen in 1579, Alexander Farnese de gebieden, ingepalmd door Willem van Oranje, veroverde, onderging de priorij Hoogcruts nogmaals hetzelfde lot. Cfr. *Supra*, vn. 2.

[4]) De beslissing kan uiteindelijk niet uitgevoerd zijn geweest : De prior van Hoogcruts was toen Crucius Bruyn (1572-1623), geb. te Sint-Maartens-Voeren, geprofest in 1564. Met twee van zijn medebroeders had hij na de ramp van 1579 een onderkomen gevonden in het kanunnikessenklooster te Sinnich, gehucht van de gemeente Teuven, gelegen op de grens van Nederl.-Limburg, op 4 Km. afstand van het klooster Hoogcruts. De anderen van zijn medebroeders hadden onderkomen gevonden in de omliggende parochies. Daar de onveilige ligging van het klooster, de heropbouw ervan onmogelijk maakte, werd op het patroonfeest van de priorij, nl. op Kruisvinding, Kruisverheffing, op een draagbaar altaar, in de ruïnes van de priorij, ieder jaar een plechtige H. Mis opgedragen. Cfr. Zr. M. Hereswitha. *Uit de geschiedenis van de Heilig-Graforde ...*, in : *Augustiniana*, XXII, 1972, 199-203. — *Supra*, (Inleiding), tekst p. 477 en vn. 16.

totius populi christiani scandalo tum dicti ordinis detrimento ac summa ignominia redire detrectant et recusant, denique cum ibi in vicina reperiatur prioratus sive Conventus Montis Oliveti dicti ordinis pagi seu loti [g]) del'Phavee [5]) dicti Leodiensis diocesis cuius impresentiarium prior est frater Tilmannus Petri [6]), in quo quidem conventu ultre predictum priorem tres adhuc alij religiosi presbiteri ac professi degunt et in sua regulari observantia laudabiliter vivunt hospitalitatem exercent ac peregrinis [h]) hospitio excipiunt, se tamen his calamitosis temporibus nisi cum summa difficultate propter tenuitatem reddituum ac bonorum eiusdem, qui ad centum daleros [7]) liberos vix ascendunt, intertenere et sustentare non possunt, hinc est quod nos authoritate nobis ratione Provincialis muneris nostri attributa et consessa uti, ac huiusmodi scandalis et alijs premissis oportunum remedium adhibere volentes, predicti conventus seu prioratus sancte Crucis prope Galoppiam colonias omnes bona census, redditus et proventus, jura ac emolumenta omnia ad prenominatum Conventum sive prioratum montis Oliveti, donec tempora sint meliora seu ad tempus nobis et successoribus aut superioribus nostris bene visum, ad presens transferimus, dantes et concedentes eiusdem conventus seu prioratus Montis Oliveti, priori seu superiori, plenariam et omnimodum facultatem illa exigendi, levandi et recipiendi, ac etiam illa ad tempus et tempora solita et consu-

[g]) lo*ti*, foutieve schrijfwijze; moet zijn : lo*ci*.

[h]) peregrin*is*, foutieve schrijfwijze; moet zijn : peregrin*os*.

[5]) De priorij Montis Oliveti te La Xhavée onder Wandre, heerlijkheid Herstal. *Supra*, nrs : 15 en 16.

[6]) Petrus Tilman, prior te La Xhavée (159?-1613). In 1613 werd Jac. Crahea procurator te La Xhavée, omdat P. Tilman : « lequel à cause de cela (= maison fort endebtée) avoit esté déposé de son office par l'Ordinaire ». AEL, *Carmes de La Xhavée, bundel 12. Histoire et administration :* Information touchant requête...de Ste Croix et de La Xhavée, p. 3. — Zr. M. Hereswitha, *De priorij..... te St-Odilienberg, in: Augustiniana*, XXI, 1971, 310-312, 501.

[7]) La Xhavée had in 1594 maar honderd daalders om te leven en de gasten te herbergen. Tijdens het prioraat van Jac. Crahea (1618-1667) werd dat inkomen van La Xhavée « y compris les rentes provenant des dotes des religieux, viendroient à la valeur de 436 pattacons par an en espèce ». (AEL, *Carmes de La Xhavée*, bundel 12, *Histoire et administration* : Information touchant requête de Ste Croix et de la Xhavée, 3.

De daalder werd eerst geslagen in Duitsland ca. 1560; waarde circa 30 stuivers. *Pattacon* = patacon, pattakon, patagon : zilveren muntstuk, in 1567 genoemd : Bourgondische rijksdaalder. J.A.N. Knuttel, *Woordenboek der Nederlandse taal*, 's Gravenhage/Leiden, 1936.

eta si necesse fuerit arrendandi et locandi et in usus et necessitates dicti sui conventus convertendi et de receptis ac levatis quitandi et quitanciam dandi et de illis omnibus et singulis ita libere disponendi ac si dicti prioratus Montis Oliveti propria bona essent, et illi donata seu legata aut ab eo acquisita forent, proviso tamen quod locus in quo ecclesia sita fuit ad prophanos et inhonestos usus non applicetur, sed ibidem Crux erigatur et muro debite circumdetur ut memoria perpetua sit eiundem locum Deo dicatum fuisse. Volumus interim ut dicti duo religiosi predicti conventus Sancte Crucis ac in virtute obedientie districte precipiendo mandamus quatenus omnia et singula dicti Conventus Sancte Crucis registra, chartas, notulas et documenta redditus et bona eiusdem concernentia, nec non quecumque ornamenta, calices, casulas et reliqua tam dicte ecclesie Sante Crucis quam ipsius-met conventus bona mobilia et utensilia ad manus dicti prioris conventus montis Oliveti debita cum expurgatione consignent et deliberent et se in dictum conventum montis Oliveti ac sub regulari observantia recipiant et reducant. Alioquin liceat eidem priori contra eosdem, nulla juris via observata, tanquam apostatos et rebelles etiam ad eorum incarcerationem procedere donec et quousque premissis omnibus et singulis per eosdem fuerit integraliter satisfactum [8]).

Nolumus autem propterea ut pie dicti conventus Sancte Crucis fundationes defraudentur, sed ad dicti prioris conventus Montis Oliveti dictamen super [...] io conscientiam eius onoramus pro posse in omnibus et per omnia, tam per ... seipsum quam suos religiosos nunc existentes et [bono] tempore fu[turos statis temporibus laudabiliter illis satisfiat [.....]// in cujus rei testimonium pre[sen]tes literas manu nostra subscriptas nostri sigilli appensione communiri fecimus et mandavimus. Datum in oppido hallensi [1]) sub anno a nativitate domini millesimo quingentesimo nona [gesimo quarto] mensis Maij die secunda subscriptum Johannes a Mombeeck prior et provincialis etc. ut supra. Et erant predicte littere. sigillate sigillo rubro in duplici cauda eis appendente.

[1]) Ha*ll*ensi, moet zijn : Ha*ssel*ensi.

[8]) Deze bepalingen zijn nooit verwezenlijkt, want de prior van Hoogcruts : Crucius Bruyn, heeft samen met zijn medebroeders zijn priorij heropgebouwd en betrokken. *Supra*, 477 inleiding, en deze akte, vn. 4.

Nr. 28

Philips van Habsburg, koning der Spaanse erflanden, vorst der Nederlanden. bekrachtigt, op aanvraag van de prior van het Heilig-Grafklooster te La Xhavée onder Wandre, Heerlijkheid Herstal, de vereniging van de priorij te Hoogcruts derzelfde Orde en van al de bezittingen van die priorij, met de priorij van La Xhavée.

Brussel, 14 juni 1594.

A. ORIGINEEL : RAH. Oorkonde.
Perkament. H. 44.5 cm. × Br. 64.5 cm. Plica 6 cm. Het zegel ontbreekt. — Op de plica : Par le Roy : De Buschere.

Philipe par la grace de dieu Roy de Castille, d'Arragon, de Leon, des deux Sicilles, de Hierusalem, de Portugal, de Navarre, de Grenade, //de Tolete [1]), de Valence, de Galice, des Maillorques [2]), de Seville, de Sardaine, de Corbude, de Corsicque, de Murcie, de Jaen des Algarbes[3]) de Algesire [4]), de Gibraltar, des Isles de Canarie et des Indes tant orientales//que occidentales, des Isles et terre ferme de la mer Oceane , Archiduc d' Austrice, duc de Bourgouigne, de Lothier, de Brabant, de Limbourg, de Luxembourg, de Geldres et de Milan, conte de Habsburg, de Flandres,//d'Artois de Bourgoingne [5]), de Thirol [5]), Palatin [7]) et de Haynneau [8]), de Hollande, de Zelande, de Namur et de Zutphen. Prince de Swave [9]), marquis du St. Empire de Rome, Seigneur de Frizi[10]) de Salins [11]), de Malines, des cite villes et //pays d'Utrecht, d'Overyssel et de Groeninge [12]) et dominateur en Asie et en Afrique. Scavoir faisons

[1]) *Tolete* = Toledo, gelegen in Spanje aan de Taagrivier.
[2]) *Maillorques* = Mallorca of Majorca : het grootste eiland van de Balearen.
[3]) Jaen des Algarbes : klein Moors koninkrijkje in Spanje (in 1246 door de christenen op de Arabieren heroverd), met Jaen als hoofdstad.
[4]) Algesiras : stad en haven in het zuiden van Spanje, ten westen van Gibraltar.
[5]) Vrije graafschap Bourgondië.
[6]) *Thirol* = Tirol, streek in Oostenrijk en Italië.
[7]) *Palatin* : Paltz, ten westen van de Rijn, in Duitsland.
[8]) *Haynneau* = Hainaut = Henegouwen.
[9]) Swave = Zwaben = Zwabenland, streek en oud hertogdom van het Heilige Roomse Rijk; gelegen tussen Thüringen, Beieren en Zwitserland.
[10]) *Frisi* = Friesland.
[11]) Salins : heden hoofdplaats van het kanton (Jura) en arrondissement Poligny.
[12]) *Groeninge* = Groningen, in Nederland.

a tous presens et advenir que recue avons l'humble supplication de notre bien aime messire Tilmannus//Petri, prieur [13]), du Couvent et monastere de Jerusalem scitue a la Phavee soubz la haulteur et seigneurie de Herstal territoir de Brabant et diocese de Liege, contenant que comme par ces longues et durables guerres//intestines et temps troubulens les biens et revenus dudict monastere sont tant ruinez, gastez, divastez et perduz quil ny reste que environ cent daldres par an pour alimenter et entrete (nir les) religieux d'icelluy, estant//prcsentement encoires quattre en nombre sans la charge de hospitalite quil leur convient porter aux pellerins selon la fundation dudict monastere Et que passe seize ans ou un plus ung aultre monastere du mesme ordre dict//le Couvent de Sainte Croix prez de Gallop [14]) diocese de Liege ait este brusle, leglise d'icelluy ruine et les biens possedez par aulcuns des religieulx dont presentement ne sont que deux en vie, lesquels oblians leur//debvoir et regle monachale vivans sans obedience a leur superieur et estans par ainsi desbordez et indisciplinez. Si a messire Jehan de Mombeecke [15]) prieur du monastere et couvent de l'ordre susdit, scitue a Henegouw//environ la ville de Hasselt comme provincial et president de tous les monasteres et couvents dudict ordre aux Pays-bas en vertu de sa commission et l'authorite par Icelle a luy attribue, pour remedier aux schandales et //confusions procedez par le susdit debordement des religieulx dudict couvent de Sainte Croix et pour au couvent dudict Remonstrant deriger le moyen de pouvoir honestement alimenter ses religieulx et porter les charges hospitales et aultres en dependantes, adjoinct et uny les biens, terres, cens, rentes, revenuz, droicts et tous emolumens dudict monastere de Sainte Croix a celluy dudict mont dolivete [16]), jusques a ce que ce temps//turbulent soit amende et que luy ou ses successeurs ou superieurs le trouveront aultrement convenir, transferant, donant et concedant au dict suppliant comme prieur ou aultre superieur dudict couvent dolivete//plaine et entiere faculte de les exiger, lever et recepvoir, iceulx donner en arrende et convertir au prouffict et utilite de son couvent et de sa recepte, donner quitance et de tous lesdits biens et chacun diceulx//si

[13]) Petrus Tilman, prior van Mons Oliveti te La Xhavée, onder Wandre. *Supra*, p. 197, nr. 27, vn. 6.

[14]) « *Sanctae Crucis vel Mons Calvarie* » = Hoogeruts bij Gulpen, *Supra*, (inleiding), tekst voor en vn. 16; nr. 27, vn. 4.

[15]) Jan van Mombeek, provinciaal (1574-1606). *Supra*, nr. 27, vn. 1.

[16]) *Mont des Olives* ou couvent de La Xhavée. *Supra*, nr. 15, nr. 16 en nr. 27.

librement disposer comme se fussent les propres biens de sondict couvent et a icelluy donne legate ou par luy ou ses predecesseurs acquis, ayant volu et mande au ses deux religieulx du dict couvent de Sainte croix// en vertu de districte obedience quilz auroient a delivrer audict suppliant tous et quelcunques les registres, cartes et documens ausdicts biens concernans, ensemble tous ornemens, calices, casules et aultres meubles et utensiles//tant a leglise dudict Sainte Croix que au susdict couvent competans, soubz deue expurgation et quilz se ayent a reduire soubz regulaire observance audict couvent du mont d'Olivete: soubz la paine contenue es lestres dudict sieur//provincial surce expediees en la ville de Hasselt le quatriesme du precedent mois de may soubz ses signature et scel dudict provincial, dont la teneur s'ensuit de mot a aultre et est tel (Zie akte van 2 mei 1594, p. 84-88, nr. 27: « Joannes Mombeeck, prior .... duplici cauda eis appendente »). Et afin que ladicte a un [...]//puisse avoir plain et entier effect selon sa forme et teneur desdites lettres dudict Seigneur provincial. si nous at ledict suppliant tres humblement supplie pour noz lettres potentes de confirmation ad [ ]//pour ce est il que nous ce que dict est considere inclinans favorablement a la supplication et requeste dudict remonstrant, avons la dicte union et adjunction comme ci dessus elle est [in] //poincts clausules et articles confirme, ratiffie et approuve, confirmons, ratiffions et approuvons de nostre grace especialle par ces presentes, mandons et commandons partant par cesdites pres [entes lettres .....] //chiers et feaulx les chancellier et gens de nostre conseil ordonne en Brabant et a tous nos justiciers et officiers et a ceulx de noz vassaulx ou Seigneurs, basseigneurs [a]) de nostre pays de Brabant et do[ustre. Meuse]// presens et advenir leurs Lieutenants et a chacun deulx cui ce regardera, quilz facent seuffrent et laissent le dict suppliant et ses successeurs de ceste nostre presente confirmation ratification [ ] //et approbation en la maniere que dessus plainement et paisiblement joyr et user a tousiours sans en ce leur faire ou donner ny souffrir estre faict mis et donne aulcun disturbier ou empech[ement-] // au contraire. Car ainsy nous plaist il, Et affin que ce soit chose ferme et estable a tousiours avons faict et inserre nostre seel a ces prescrites. Donne en nostre ville de Bruxelles le // quatorzieme jour de Jung [17]). L'an de grace mil cincq cents nonantequattre de noz

[a]) ba*s*eigneurs, moet zijn : ba*ns*eigneurs.

[17]) 14 juni 1594, te Brussel.

regnes asscavoir de Naples et Jerusalem le XLI^ieme [18]) de Castille, Arragon, Sevilles et des aultres le XXXIX^e [19]) et de [Portugal] // le XV^e [20]).

Nr. 29

Koning Filips IV van Spanje, als hertog van Brabant, verleent octrooi en amortisatie voor de plaats en een onbebouwd stuk grond bij de Jeker, buiten de oude Lenculenpoort (-gebied Vroenhoven-), gekocht door de kanunnikessen van het Heilig-Graf te Visé, voor het te Maastricht gestichte Bonnefantenklooster.

Brussel, 3 december 1629.

A. ORIGINEEL : Bibliothèque Nationale, Paris. Hs. lat. 9306, f. 16 [1]). Perkament. H. 25 cm × Br. 62.5 cm; plica 7.5 cm. Ruiterzegel in rood was, hangend aan een dubble staart van perkament en waarvan alleen het buitenboordsel aan de rechterbovenzijde is bewaard. — Links op de plica staat geschreven : « Byden Coninck. Loyens », in het midden : « VIII 1. V s. »

Philips [2]) bij der gracien Goids Coninck van Castillien, van Arragon, van Leon, van beyden Sicillien, van Jherusalem, van Portugael, van Navarre, van Grenade, van Tholeten, van Valencie, van Gallicien, van Maillorcquen, van Sivillien, van Sardania, van Corduvee, van Corsicque, van Murcie, van Jaen van Algarben, van Alegezire, van Gibraltar, van den Eylanden van Canarie, van den Indien soo Orientale als Occidentale, van den Eylanden ende Vastelanden der zee Oceane,

[18]) van Napels en Jerusalem, het 41ste jaar.

[19]) van Castilië e.a., het 39ste jaar.

[20]) van Portugal, het 15de jaar.

[1]) P. C. BOEREN, *Nalezing op de Maastrichtse charters te Parijs*, in PSHAL, C, 1964, 82 — RIJKSARCHIEF TE BRUSSEL, *Chambre des Comptes, 657 : 12 mei 1629 — mei 1630*, nr. 30. — Afschrift in RALM, *Sepulcrinessen van Maastricht, Documentenboeck van het clooster der Canonickersen van het Heilig Graff deser stadt Maestricht, inhoudende d'Octroyen ..... ende exemptie deses convents* .... Anno 1751, nr. 1, fol. 1. — Zr. M. HERESWITHA, *De Vrouwenkloosters* ..., p. 162-163.

[2]) Filips IV, koning van Spanje (1621-1665), vertegenwoordigd in de Nederlanden door zijn tante de Infante Isabella van Spanje, als gouvernante van de Nederlanden (1621-1633). Voor de andere namen van landen; zie n^r 28, r 1-13.

Aartshertoge van Oistenrijck, Hertoge van Bourgoignien, vanLothrijck, van Brabant, van Limborch, van Luxemborch, van Gelre ende Milaenen Graeve van Habsborch, van Vlaenderen, van Arthois, van Bourgoignen, van Thirol, Palsgraeve van Henegouwe, van Hollandt, van Zeelant, van Namen ende van Zutphen, Prince van Swave [3]), Marquis [4]) van het heylich Rijck van Roomen, Heere van Vrieslant, van Salins, van Mechelen, van de steden van Utrecht, Overijssel ende Groeningen ende dominateur van Asien ende Affricquen. Allen den ghenen die dese onse opene brieven sullen sien, oft hoiren lesen saluut. Doen te weten dat wij ontfangen hebben de oitmoidige supplicatie van Priorisse ende Religieusen canonickerssen reguliere van het Orden van heylich graff tot Weset [5]), inhoudende hoe dat onse seer lieve ende seer beminde goede moije Mevrouwe Isabel Clare Eugenia [6]), bij der gracien Goidts infante van Spaignien, gelieft heeft op het voorgaende advys van de Gouverneur en heer magistraet onser stadt Maestricht [7]) aen de verthoonderssen te gunnen, bij acte vanden tweeëntwintichsten december XVI^{c} ende sessentwintich [8]) dat sy souden mogen binnen de selve onse stadt Maestricht, oprichten ende bouwen een nieuw clooster oft Convent ter plaetsen aldaer gedesigneert, de welche in eene opene vague erffve, nyet bewoont, oft bebouwen, inde groote van een bunder, ende ontrent twee royen [9]), dienende alleenelijck tot hoven, gelegen vast bij de

[3]) *Prins van Swave* = van Zwaben. Zwabenland.

[4]) *Marquis* = Markies, van het Roomse Rijk.

[5]) *Weset* = Visé, aan de beide oevers van de Maas gelegen; stad waar van 1616 tot 1798, 1802, een vrouwenklooster van de Heilig-Graforde was gevestigd. Zr. M. Heres-witha, *De Vrouwenkloosters* ...., 133-147.

[6]) Isabella [Elisabeth] Clara Eugenia, vorstin der Nederlanden : 1598-1621; ° 1556, dochter van Filips II, die haar in 1598 de Nederlanden schonk. Zij huwde Albrecht van Oostenrijk (= Habsburg). Na diens dood (1621) regeerde zij als landvoogdes; zij overleed te Brussel op 1 dec. 1633. Zij was de tante van Filips IV. *Supra*, vn. 2.

[7]) Maastricht, bij het kruispunt van de Maas en de oude heirbaan, die de grote handelsweg werd van Keulen naar de Zee. Maastricht behoorde tot het bisdom Luik, maar vanaf 1224 vormde het een dyarchie op wereldlijk gebied, nl. het was onderdaan van de prinsbisschop van Luik en van de hertog van Brabant. Zr. M. Hereswitha, *De Vrouwenkloosters*, 161.

[8]) Op 22 dec. 1626 schonk de landvoogdes Isabella aan de Sepulcrinessen van Visé, na advies van de gouverneur en de magistraat van Maastricht, de toelating om in die stad Maastricht een klooster op te richten.

[9]) Vrije plaats ter grootte van 1 bunder. ± 2 roeden. Een bunder = 4 morgen of 20 grote roeden.

De oppervlakte van een bunder varieert van 87a. 17,818 ca. tot 1.273 1/3 Ha. Op heden is in Nederland één bunder = 1 Ha.

Jekere [10]) onder het graefschappe van Vroonhoff [11]), buyten de oude stadsmueren alwaer verre rontomme geene kercke is, alsoo dat het voorseide nieuw clooster, boven dyen dat daer bij nyemant en wordt geincommodeert ooch sal dienen tot merckelijcke vercieringe der voorseide onser stadt, die aldaer ontrent is seer desolaet, maer alsoo dijennyettegenstaende swaericheyt gemaeckt wordt vande verthoonderssen in de voorseyde erffven te goeden, obsterende [a]) sekere onse ordonnantien prohibitoire en indien dat nochtans bij voorseide acte van permissie aen die selve verthoonderssen is macht ende authoriteyt gegeven om de voorseide erffven ten effect als boven te occuperen; andersseids soude de voorseide permissie wesen geheel illusoir, soo baden sij oitmoidelijck om onse opene brieven van octroy oft amortizatie daertoe dienende, waeromme soo eest, dat wy de redenen voorseide aengemerckt ende daerop gehadt het advys, soo vande voorseide gouverneur, als van de stadshouder ende schepenen van den vroonhoff [12]) voorseide, geneyght wesende ter beden, ende begeerte vanden voorseide verthoonderssen, hebben de selve gegundt, geoctroyeert ende geaccordeert, gunnen, octroyeren, ende accorderen midts desen onsen brieve vuuyt [b]) sunderlinger gracien dat sy de voorseide erffve, inde groote van ontrent een bunder ende twee royen, sullen mogen vercrygen ende beheeren totte stichtinge ende bouw van haer clooster, ende de selve ten eeuwigen daegen houden, besitten ende gebruycken, welcken coop [13]) indyen des noot sij, wij hebben geratificeert ende geapprobeert, rafiticeren ende approberen bij desen onsen brieve nyettegenstaend eenige ordonnantien oft blijde incompste, ende sonder prejudicie der selver in andere saecken, permitterende ende ordonnerende aen die van den vroonhoff

[a]) *obsterende*, lat. obstante. Fr. obstant.

[b]) *vuyt* = van uyt.

[10]) *Jeker of Geer* : een linkerbijvloed van de Maas, in Belgisch en Nederlands Limburg, en uitmondend in de Maas te Maastricht.

[11]) Graafschap Vroenhoven of van de Vroenhof. Het bestond uit de heerlijkheid Lenculen en de dorpen Heukelom, Montenaken en Welre, waarvan de hertog van Brabant alleen grondheer was. Zr. M. Hereswitha, *De Vrouwenkloosters* ...., 161-162.

[12]) schepenen van het hof van Vroenhoven.

[13]) *Coop* : de 22 roeden grond worden gekocht door de Sepulcrinessen;. De vorst Filips IV schenkt hun gratis octrooi en de amortizatie van deze goederen. Er staat « coop » van de grond, zoals in de geschriften voor andere gevallen van : kopen altijd gemeld staat en niet « schenking ». Meerdere schrijvers geven ten onrechte op : « schenking van 22 roeden door Aartshertogin Isabella Zr. M. Hereswitha, *De Vrouwenkloosters*...., 163, tekst vóór en vn.2.

voorseid, dat sij de verthoonderssen in den naeme van den voorseide clooster oft convent sullen daerinne goeden ende erffven, ende haer verleenen behoirelijcke schepenebrieven, ende bescheet naer costuijme ende gewoonte, ontbieden daeromme ende bevelen onsen seer lieven ende getrouwen, die Cancellier ende andere luyden van onsen Raede van Brabant, ende allen anderen onse justicieren, officieren ende dienaren, dyen dat aengaen sal mogen, dat sij de voorseide verthoonderssen ende haere naercommelingen, van deser onser tegenwoirdiger gratie, ratificatie, approbatie ende octroy, midtsgaeders van dese voorseide erffve inder vuegen ende manieren boven verclaert, ten eeuwigen daegen peyselijck ende vredelijck doen ende laeten genyeten ende hen gebruycken sonder de voorsseide verthoonderssen oft haere naercommelingen nu, inde noch in toecommende tijden daer inne te laeten geschieden eenich hinder, stoot oft letsel ter contrarien. Want ons alsoo gelieft. Ende des t' oirconden hebben wy onsen segel hieraen doen hangen. Gegeven binnen onser stadt van Bruessel den derden december XVI^{c} negenentwintich. Boiss. V^{t}

Nr. 30

Overlijdensberichten van 1° Petrus, graaf de Pilca Korijcinski, generaal der Orde, proost van Miechow, overleden te Dantzig 20 januari 1681; 2° Laurentius ab Eschen, regulier kanunnik van de priorij te Hoogcruts, overleden te Hoogcruts 22 augustus 1701; 3° Zr. Joanna Daufine de Creft, reguliere kanunnikes in het klooster «Jerusalem» te Sint-Truiden, overleden aldaar 17 maart 1737; 4° Zz. Isabella a Speculo.

1°

A. Origineel : RALM, Archief Hoogcruts nr. 2996A : *Registrum bonorum .....*; is gekleefd aan de binnenkant van het kaftblad vooraan in het register. Papier. H. 17.5 cm. × Br. 23 cm.

Anno Domini 1681. Mensis Januarij Die 26. Dantisci [1]) in Conventu RR. FF. Predicatorum omnibus Ecclesiae Sacramentis rite praemunitus, viam universae carnis ingressus est, Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Petrus [2]) Comes de Pilça Korijcinski Sanctae Hierosolymita-

[1]) *Dantzig*, (Pools Gdansk), havenstad aan de Oostzee; uitvoerhaven voor Polen.

[2]) Petrus de Pilca Korijcinski, ° 1640- † 26 januari 1681. Zoon van Grootkanselier van Polen Stephanus de Pilça Korijcinski, van het adellijk geslacht Ascia en Petronella Gembicka, van het adellijk Huis Natecz. Zr. M. Hereswitha, *Uit de geschiedenis van de Heilig-Graforde* .... in : *Augustiniana*, XXII, 1972, 400-402.

nae Ecclesiae Canonicus, Praepositus Miechoviensis, totius Canonici Ordinis Dominicae Resurrectionis, Custodum sacrosanti Dominici Sepulchri Hierosolymitani, Generalis Magister, Cathedralis Ecclesiae Pultoviensis [3]) Decanus, Camerarius honoris Innocentij X. [4]) Etc. Qui post absolutam in Aulis Hispanica et Lusitanica [5]) à Serenissimo Rege Poloniae in negotijs Regni illius, contrà infensissimum Christiani nominis hostem, legationem suam in Patriae finibus constitutus dissenteria diarià laborans, post continuum septennem capitis dolorem aliasque afflictiones, nunquàm tamen ad ultimum usque spiritum, de Ordinis sui propagatione ac incremento cogitare desiit. Pro cujus animae solatio religiosa precum vestrarum suffragia pro charitate vestra postulamus.

Requiescat in pace.

2°

A. ORIGINEEL : RALM, *Ibidem*, binnenkant van het kaftblad achteraan in het register.
Papier. H. 16 cm. × Br. 16 cm.

Anno Domini 1701. 22ª. Augusti in Conventu S. Crucis [6]) Canonicorum Regularium Ordinis S. Sepulchri Domini in Jerusalem, omnibus Ecclesiae Sacramentis praemunitus, obiit

R.D. LAURENTIUS AB ESCHEN [7])

aetatis suae 71. Professionis 45. Sacerdotii 44; pro cujus animae refrigerio, precum ac Sacrificiorum suffragia ex charitate postulamus.

Requiescat in pace.

[3]) Pultusk *of Poeltoesk*, distrikthoofdplaats, gelegen op 50 Km. van Warschau (Warszawa), op de Narew-rivier, bijvloed van de Bug; residentie van de bisschoppen van Plotzk.

[4]) Innocentius X : Jan Baptist Pamfili, ° Rome, paus : 15 sept. 1644- + 7 januari 1655. Indien de vermelding in het doodsbericht innocentius x juist is, dan ontving Petrus de Pilça Korycinski de titel van kamerheer van de paus, na zijn vierde en vóór zijn vijftiende jaar. Indien x een drukfout is, dan werd Petrus met die titel vereerd tijdens het pausschap van Innocentius XI. Innocentius XI, ° te Como 19 mei 1611, (Benedictus Odescalchi), paus van 21 sept. 1676 tot aan zijn overlijden op 11 aug. 1689.

[5]) Lusitania = Portugal met Spanje, vormend het schiereiland Iberia, ten zuiden p. 473, 578, van de Pyreneeën.

[6]) Hoogcruts onder Slenaken en Noorbeek (Ned. Limburg). *Supra*, (inleiding), p. 473, 478, tekst voor en vn. 17.

[7]) Laurentius ab Eschen, gedoopt te Heerlen (Ned. Limburg) op 2 juli 1630,

3°

A. Origineel : TASkl.
Papier. H. 13.5 cm. X Br. 19 cm.

Jesus Maria Jacobus

L'an de grâce *1737* le *17 mars* en nôtre Cloître de Chanoinesses Régulières de l'Ordre du St. Sépulchre, dans la ville de St. Trond [8]) est pieusement décédée, munie des Sts. Sacrements, nôtre très-chère Consoeur

La Sœur *Jenne Daufine de Creft* [9]) *choriste*

Agée de 68 ans, Professe de 51, l'âme de laquelle nous recommandons dans vos charitables Prières et Saints Sacrifices. Requiescat in pace.

A Louvain, Chez Jean Jacobs.

zoon van Reneri van den Neschen en van Catharine .... ?, ingetreden te Hoogcruts op-- ?, geprofest 25 nov. 1655, priester gewijd in 1656 of 1657. Hij was calligraaf en schreef een antifonarium (125 folio's), nl. het eerste van de drie handschriften die het register (of boek) bevat, dat berust in het Archief van het Groot Seminarie te Luik : « *Ex libris Bibliothecae majoris Seminarii Leodiensis : 38, Litt. A, nummer 20* ». Onderaan op fol. 1r staat : hoc opusculum ad majorem Dei. B.M.V. et S. Jacobi justi honorem pro canonia S. Crucis per confratrem Laurentium ab Eschen, subditum eiusdem canonia; anno Dni 1680. — Waarschijnlijk is Laurentius ermee begonnen in 1680, toen hij cantor was in het klooster. De 125 folio's zijn van dezelfde hand geschreven. op de nog resterende rode notenbalken (fol. 125-128v) en de zwarte notenbalken (fol. 129-133) werd de muzieknotering en de tekst daarbij door hemzelf (of door een andere hand toen hij nog in leven was, ofwel reeds overleden) voortgeschreven. — *Ibid.*, *3de Hs. Sequitur Catalogus confratrum in Domino defunctorum* [*1740*], fol. 2r. — J. Daris, *L'Ordre du Saint Sépulcre* .....-, in : PSHAL, VI, 1869, 315.

[8]) Klooster Jerusalem te Sint-Truiden in het centrum van Haspengouw, fruitstreek. Zr. M. Hereswitha, De Vrouwenkloosters....., 58-66.

[9]) *de Creeft* : het *hier* cursief gedrukte, werd met de hand geschreven. Fr. Straven (*Les chanoinessen de l'Ordre du St. Sépulchre du couvent de Jérusalem à Saint-Trond*, in : *Bulletin de la section scientifique et littéraire de la Société des Mélophiles de Hasselt*, XXXVIII, Hasselt, 1904, 90) tekent op : « de Creeft, Jeanne-Delphine (Delphine de St-Eléazar), fille de Jean-Léonard, professe le 25 novembre 1685, mourut en mars 1737 ». — Zij werd geboren in 1668.

4o

A. ORIGINEEL : BASkl, Overlijdensberichten.
Papier. Hs. H. 9cm. × Br. 15.3 cm.

JESUS, MARIA JACOBUS JUSTUS

In ons beslooten Clooster der Canonikerssen Regulieren van hyligh fraff, binnen de Stadt St. Truyden, ben ik suster

Isabella, a speculo [10])

Overleden den 6 iulius 1760 tot voldoeninge van al mijne versuymelyckhyt, versoecke ootmoedelijc U hylige gebeden, eenen pater noster in d'eer van de bloedige voetstappen Jesu dragende syn Cruys.

Requiescat in pace

(slot) Zr. M. HERESWITHA.

[10]) Fr. STRAVEN (Ibid., 90) tekent op : A. Speculo, Isabelle ou Elisabeth (Isabelle de St. Martin), fille de Martin [oudburgemeester] et d'Anne Lambrechts, naquit à St.-Trond le 24 octobre 1668, professe le 25 novembre 1685, décédée en juillet 1760. Het origineel draagt het volgend adres : « voor Masoer vanden[abe ?] el dervyf wonden van Jesus soet, een Cruysgebedt voor arme ziele doet ».

In het artikel van Zr. HERESWITHA *Uit de geschiedenis der Heilig-Graforde*, in : *Augustiniana* XXII (1972) 398-468 zijn enige verbeteringen te brengen :
p. 437 vn. 73, laatste regel, *Bijlage II, p. 462. p. 441* v.n. 96, aan te vullen, *Vigesimus quintus conventus Canonissarum est in Malmedy* c133L *: 1627-1797, ad quem plantandum acceptae sunt canonissae de conventu : Huyensi.*
p. 461 regel 21, *Pets* i.p.v. Petr.
p. 467 bijlage III, *Malmedy : 1627-1797; Mariembourg : 1629-1791; Aken : 1626-1802: Jupille : 1658-1798 : Bouvignes : 1666-1797.*

Boekbesprekingen — Comptes rendus

Adalbero KUNZELMANN, O.S.A., *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, vierter Teil : *Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters* (Cassiciacum XXVI, Teil IV). Augustinus-Verlag, Würzburg 1972. S. XII + 298.

With delight we greet the 4th volume of the present work, of which we have already presented the previous volumes on these pages. After the 1st volume had presented the history of the one undivided Germanic province in the 13th century, the following volumes dealt singly with the four provinces which were formed out of the one in 1299 : the Rheno-Swabian (vol. 2); the Bavarian (vol. 3); and now the province of Cologne in vol. 4. When volume 5 appears, treating of the Thuringian-Saxon province and of the Saxon congregation (to which Luther belonged), scholars will happily dispose of a good history of the Augustinian order in Germany up to the 16th century. Later volumes are slated to bring the history of the three provinces which remained up until modern times.

This 4th volume has the good qualities of the preceding three. It contains a great amont of information, carefully drawn out of (sometimes not concordant) sources. Long citations, usually in Latin, enable the reader to control the statements made in the text. In this regard we find one slight discrepancy : on p. 111 it is stated that the prior general Guglielmo Becchi took only 10 days for his visit from Bruges to England and back, whereas the text cited in note 476 states that Becchi left for England *circa principium aprilis* and returned *circa medium Maii*; cf. note 477 also. But the solid qualities of this book far outweigh the very few defects. In a very logical way it explains in ch. 1 the name and development of the province. Chapter 2 gives us a history of the Rhenish and the Netherland convents founded in the 13th century. New convents, founded in the 14th and 15th centuries, are described in chapter 3. The 4th and last chapter gives a list of the provincials of the 14th and 15th centuries, a history of the chief events in the province during the years of their provincialship, and a biography as complete as the sources permit. A reliable list of abbreviations permits the author to quote frequently valuable works with long titles, without having to waste much valuable and costly space. Particularly interesting to the present reviewer were : the list of Augustinians who were deans of the theological faculty of the university of Cologne, and the description of this large monastery with its 130 religious as well as that of Louvain (8-47 and 69-83).

One reads with profit of the difficulties with the Saxon reform congregation (e.g. 37) and of the privileges given to the provincial of the province of Cologne in 1384 and 1391, which are strikingly similar to those given to the provincial of Bavaria at this time, Leonhard of Villach or of Carinthia (194 and 199). A few trifles may be here mentioned for correction : Mechelen is *not* the capital of the province of Antwerp (83); the title words of pp. 75 and 125 should be Löwen and Maastricht, instead of Lüttich and Enghien. The name Wichwael is not found in the index, but is found in the text along with the varying form Michwael. The indices are however usually very reliable.

At the end of this useful volume, the author admits that the picture of the province consists of some elements which are edifying and of others which give less pleasure to an historian of the same order. Yet he states — we believe with objective justification — that the overall picture of the province of Cologne is one of which the order can well be proud. The false statement that the vast majority of German Augustinians went over to Luther is factually contradicted by the list of Augustinian monasteries of this province which yielded only to the force of arms or to the overpowering intervention of the state to give up their heritage — and even then in many cases yielded only for a time, and then began the task of rebuilding.

We now await with supreme interest the 5th volume of this history, with the story of the Saxon « reform » congregation, usually confused by uninformed historians with the Augustinian order in Germany. But now that we have these excellent volumes of Dr. Kunzelmann, such an ignorance will remain inexcusable.

J.-J. Gavigan, O.S.A.

Benigno A. L. van Luijk, *Le monde augustinien du XIII*e *au XIX*e *siècle*. Assen, VanGorcum & Comp., 1972, 72 pp. et 11 cartes.

For the study of the history of the religious orders a historical atlas is indispensable. For the Augustinian Hermits such an atlas has recently been compiled by Benigno van Luijk O.S.A., who already has many writings on the history of the order to his name. In 1973 he produced, at the *Augustijns Historisch Instituut* of Heverlee, a substantial work in which he threw light on the reform movements in the augustinian order up to the French Revolution.

The atlas provides a historical survey of the establishment and development of the order with considerable attention paid to the observance-congregation, a general bibliography and maps of the provinces divided according to assistancies. The history of six centuries is concerned here, from 1200 to 1800. It is a pity that the compiler did not include the nineteenth century in his work. He could then have shown the enormous decline of the order under the influence of the

upheavels caused by the French Revolution, and the revival which took place towards the end of the nineteenth century.

Following the geographical surveys come alphabetical tables with the names of the convents and the year of their establishment. Finally an alphabetical list of the different provinces and congregations with the year of establishment and, where relevant, abolition.

The whole work is very nicely produced. Publication was made possible by a subsidy from the Dutch organisation for pure scientific research. The atlas can be seen as a supplement to the work of Augustinus Lubin O.E.S.A., geographer to the French king, who produced a work in 1659 entitled *Orbis Augustinianus*, of which a reprint was produced in 1972 by the *Augustijns Historisch Instituut* at Heverlee.

M. Schrama O.S.A.

Odir J. Dias, *I registri dei Priori Generali O.S.M. dal 1285-1625.* (Archiva Ordinis Servorum, subsidia 3.) Roma, Archivum Generale Ordinis Servorum, 1970, 430 pp.

This volume presents the content of the Registers of the Priors General of the Servite Order from 1285 until 1625, that is to say, of those Registers that have come down to the present day. The registers presented here belong to what is known as the *Florentine* series, so named because the twenty-seven codices of which it is today composed, came from the convent of the *ss. Annunziata*, Florence.

In an introductory part the registers of the Florentine series as a whole are presented. A very useful table is to be found on pp. 21-23, giving the names of the forty-eight Priors General from 1249 until 1625, the years of their terms of office, the dates of the registers in which their acts are to be found, and a reference to acts preserved outside of the registers, which are collected in an appendix to this volume.

The principal part of the work consists in a presentation of the content of each of the aforementioned registers. Firstly, along with the dates and title of the register, some biographical notes of the Prior General in question are given. When possible, the dates and circumstances of the beginning and the end of each particular generalate are indicated, as also the important commissions the General had held in the Order, some of the more striking facts of his term of office, and the date of his death. This is followed by an exhaustive description of the codices, indicating also any existing editions of some one or other register, and the studies in which it has been especially cited. In describing the content of the register, an effort has been made to outline the principal elements of every act or group of acts, and to specify, where the text will allow it, the author, the adressee, the issue at stake, the place and date.

After the presentation of the content of the individual registers, a lengthy appendix is added, giving, in chronological order, the titles or summaries of the acts of the Priors General before 1625, which are preserved in the Archivium generale o.s.m., but outside of their proper registers. This is followed by an analytical index of names, both of persons and places.

The importance of such a work lies in its instrumental value for students of church history, and particularly of Servite history. The first three registers analysed are the only ones that remain from the first century of the Order's existence. They belong to the few documents that throw any light on the extremely difficult period immediately preceding and following the definitive approbation in 1304. The most complete group of registers refers to the period of the Reformation and the Catholic counter-Reformation in which the religious orders played such a notable rôle. The assimilation of the Tridentine principles and norms into the legislation of the Order can be traced.

The work of Dias is serious, highly technical, and heavily documented.

R. Canning O.S.A.

Gedenkboek Orde van Prémontré 1121-1971. Averbode, Abdij der Norbertijnen, 1971, 390 pp. geïllustreerd.

Het 850-jarig bestaan van de Orde van Prémontré heeft de Norbertijnen van Averbode tot bezinning gebracht, welke zij in een gedenkboek blijvende vorm hebben gegeven.

Het grafisch uitstekend verzorgde werk, dat met vele tekeningen en platen verlucht is, bevat in een eerste afdeling artikelen van schrijvers zowel uit Europa als uit de Verenigde Staten. Het zijn voornamelijk historische en spirituele beschouwingen : het ontstaan van de reguliere kanunniken; de persoon van de heilige Norbertus; de oorsprong van de praemonstratensers; de voortgang der orde, verscheidenheid en centralisatiepogingen; haar rol in de intellectuele wereld der 12e en 13e eeuw; de norbertinessen; de lekebroeders.

Uitvoerige aandacht is er besteed aan de invloed van Augustinus op de spiritualiteit van de orde. Door de Regel van deze kerkvader aan te nemen volgens de toenmalige *ordo novus* voegde de gemeenschap rond Norbertus zich niet alleen in woorden naar Augustinus' levenswijze, doch trachtte hem ook metterdaad na te volgen en beschouwde hem als *pater noster*. De Saksische provincie noemde zich zelfs *ordo sancti Augustini*. Ook in talrijke geestelijke geschriften van norbertijnse hand blijkt Augustinus een hogere plaats te bekleden, dan hij reeds in het middeleeuws denken innam.

Prof. T. van Bavel O.S.A. schrijft over de evangelische betekenis van Augustinus' Regel, die gestoeld werd op het ideaal van de christe-

lijke gemeente van Jerusalem : in gemeenschappelijk leven één van hart en geest te zijn op weg naar God ; daarmee verbonden een onvoorwaardelijke eerbied voor de persoon van de ander, welke slechts in nederigheid bereikt kan worden. Concretisering van openheid en nederigheid wordt gevonden in de gemeenschap van goederen. Een vertaling van de Regel in het Nederlands is aan dit artikel toegevoegd.

In een tweede afdeling wordt het huidig beeld van de orde geschetst met lijnen, die naar de toekomst wijzen. De Brabantse abdijen staan hier in het middelpunt.

Het boek wordt besloten met de door Kardinaal Villot namens Paus Paulus geschreven brief aan de orde, ter gelegenheid van haar jubileum.

M. Schrama O.S.A.

Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Prologus et Liber primus. Auspiciis Hans Rückert, ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, XL-787 pp.

For some decades a growing interest can be seen in the work of Gabriel Biel († 1495). This theologian was born in Speyer and studied in Heidelberg, Erfurt and Cologne. In 1484 he was appointed professor at the university of Tübingen, having in 1462 joined the Brethren of the Common Life as a priest. Through his students Steinbach and Nathin he exercised influence on Staupitz, Bartholomeus of Usingen and Luther. Luther read his *Collectorium* very intensely, and, as Melanchthon tells us, also knew whole sections by heart.

Although Biel says that Ockham is his guide, he also consults other theologians, even some of the *via antiqua*, where Ockham treats of a specific question in less detail. This seems to be the case especially in the second, third and fourth books of the *Collectorium*, where he does not have at his disposal Ockham's *Ordinatio* as he had for the first, but had to content himself with the *Reportationes* of the Inceptor Venerabilis. In the foreword to the posthumously edited *Collectorium* different authors are named by Steinbach : Peter Lombard, Alexander of Hales (Summa Halensis), Bonaventura, Thomas, Duns Scotus, Ockham, Holcot, Gregory of Rimini, Adam Woodham, Oyta and Peter of Ailly. Aristotle and Augustine are, of course, the two most important authorities for Biel. He calls the latter *Theologorum Maximus* (p. 7), while he continuously refers to Ockham as *Doctor* or *Auctor* (e.g. p. 274 ; 280).

It is striking how careful Biel is in citing his sources when it is a question of authors of his own trend. The texts are reproduced correctly as regards content, and precise references are given. For texts of e.g. Augustine, Peter Lombard, Thomas, Gregory of Rimini, however, he does not hesitate to tear the cited texts from their con-

text. His attitude to Gregory of Rimini is quite remarkable, as Leif Grane recently remarked. Other famous augustinian theologians cited are Giles of Rome (p. 61; 502) and Thomas of Strassbourg (p. 279).

Biel succeeded in giving a survey of the theological tradition before him. However, one may not therefore call him eclectic, because he can work all that has been already said into his own synthesis. He is, as Oberman suggests in the title of his well-known study of Biel, the harvester who, when the fruit is ripe, gathers it in. The *Collectorium* was his last great work. He began it either before or during 1486, but he did not finish it. After his death Steinbach completed and published it. The critical edition which is now offered to us began its history in 1956 when the plan was conceived of making the text of the *Collectorium* more available, so that the relations of Luther to the theology of the Middle Ages could be made more clear. Regarding the first book, this great undertaking has been brought to a happy conclusion. Hans Rückert, Martin Elze, Renate Steiger-Ackermann, Wilfrid Werbeck and Udo Hofmann have co-operated in presenting us with an excellent text.

The index gives a survey of the titles of the *quaestiones*; it is a pity that the editors did not reproduce the schema as it is printed, for example, in the Tübingen edition of 1501.

In the Prologue an epistemology is given which draws its inspiration mainly from Ockham. The knowledge of God is of vital importance, being essential in order to obtain salvation. An accurate description of theological knowledge and its place in the context of the sciences is given. In the first distinction Biel, faithful to tradition, gives the concepts *uti* and *frui*. Then begins the section on the trinity : the notions of universals, essence, persons, relations. Finally the divine attributes of wisdom, omnipotence and will.

After the index the tradition of the text is treated in detail. Since the text was not available in manuscripts, either for the whole *Collectorium* or for a particular book, the editors were obliged to take the printed texts as a starting-point. The most important of these is that of Tübingen, 1501, produced by Wendolin Steinbach. Of the sixteenth century printings the first four are decisive : 1) the abovementioned edition of Steinbach (T); 2) the edition of Basle, 1508 (B), of which it is said that it is reprinted by Minerva at Frankfurt in 1968; 3) Basle, 1512 (B^2); 4) Lyons, 1514 (L). B depends on T; L likely depends on B^2, because in all places where Biel does not quote Canon Law, the *De Trinitate* or the *De Civitate Dei* verbatim, L supplies a literal citation, thus correcting the author.

In this century a section of the *Collectorium* was published by Philoteus Boehner (Bö) and by Carl Feckes (F). Regarding the first book the following manuscripts were used : 1) Tübingen UB, Mc 194 (fifteenth century) (X); 2) Tübingen UB, Mc 194 fol. 98 r - 138 r (Y); 3) Giessen UB, Ms 756 (fifteenth century) fol. 87 r - 165 r (Z). X and Y

were for the most part copied by Steinbach. The copyist of Z is unknown, at any rate it was not Biel himself.

The rules of punctuation and spelling agree with those which were applied in the *Editio Vaticana* of Scotus' commentary on the *Sentences*. There is a text-critical apparatus and another in which Biel's sources are given. At the end there are three appendices, which give the manuscript texts of q. 1-3 of the Prologue and of I, d. 1, q. 1 and 2 as these diverge too much from the printed text. The index of citations from Scripture and authors will appear when the whole Collectorium is edited. There is a list of sources which were consulted by Biel.

This publication is indispensable for anyone who wishes to study Biel's theology and for all who take an interest in the theological enterprise of the late Middle Ages. It is a valuable book, in more senses than one. The presence of one printing error (p. 188 puod = quod) merely demonstrates that nothing human is alien even to a book about God.

M. Schrama O.S.A.

Beda Menzel, O.S.B., *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau* (Veröffentlichen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e.V, Band 5), Königstein/Ts. 1969, 284 S. + 8 Bilder.

The figure trated in this book was the important director of theological studies during the study reforms under Maria-Teresa and Joseph II. The author candidly acknowledges that the judgment of the reader with regard to Rautenstrauch will depend in part upon his attitude towards the so-called *katholische Aufklärung*. Menzel himself holds what seems to this reviewer a sensible and balanced attitude in this regard, and hence the picture which he presents of Rautenstrauch is mostly a favorable one — we believe properly so. The matter is complicated and delicate when one speaks of Aufklärung and Josephinism, as Menzel is well aware. If his conclusions reflect to some extent his own sympathies, he does definitely not sin against honest historical procedure, since he is entirely willing to show not only the good sides of R's character, but frankly points out some of his weaknesses. Hence, we believe we can report honestly that Menzel's picture of R. is a scientific and an honest attempt to locate this important character in his proper and complete historical setting.

After a good introduction about Josephinism, the author gives us a well-written account of the life and works of R. He pays particular attention to the sad state of philosophical and theological studies in the German empire in the firt half of the 18th century, and logically leads us up to the development of R. and of his well-meant reforms, some of which led to permanent improvement in courses of theology,

even though later times demanded new reforms. It is most fortunate that Menzel had at his disposition, when he first wrote this work as a doctoral dissertation about 40 years age, valuable archival sources in the ČSSR of today, which are either no longer to be found or at least can not be easily reached. And with the passing of the years Menzel has continued to enrich his work by new findings and by comparisons with the writings of more recent authors, particularly Joseph Müller who has made valuable contributions to the study of R's reforms in theological studies.

For readers of our review, it will be of great interest to know that several Augustinians, contemporaries of R., are included in the present work. Thus the professor of Prague, Kosmas Schmalfuß, who was admired and favored by R., comes in for mention on several occasions, and the valuable doctoral dissertation of Paulus Sladek, O.S.A. is cited, even though this latter work is still unpublished. The two Italian Augustinian professors of Vienna, Gervasio and Bertieri, and the professor of Freiburg, the Augustinian Engelbert Klüpfel, are treated incidentally in their contacts with R. Hence, we can recommend this solid work to readers of Augustiniana, not only for the useful introduction to the important figure of R., but for the contemporary Augustinian theologians also, with whom R. frequently came in contact. A few documents in the Augustinian general archives in Rome could have been consulted, and would have shed even further light upon the sympathy which R. felt for the Augustinian school.

J.-J. Gavigan, O.S.A.

Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin *)

VII. *Le livre premier.*

Au début de la contribution précédente [1]), j'ai exposé en quatre points les principes de critique verbale qui guideront désormais ces recherches. En correspondance avec ces principes, mon exposé, à propos de chaque livre des *Confessions*, sera divisé en quatre parties. Je parlerai d'abord des variantes qui correspondent à la formule S (+ x) ≠ CDO. Ensuite je me demanderai si le libellé de l'archétype renferme peut-être des fautes. Après cela je parlerai des cas particuliers, correspondant à des formules comme SC ≠ DO, S ≠ CD ≠ O ... Enfin j'examinerai les leçons qui correspondent à la formule SCD ≠ O (+ y, éventuellement).

1) S (+ x) ≠ CDO dans le livre premier.

Dans ce premier livre, vingt-et-une variantes correspondent à la formule indiquée. Contrairement à son principe fondamental de critique verbale, M. Skutella a déjà adopté le libellé de CDO dans treize cas sur vingt-et-un [2]). Je rappelle que ce choix est conforme au principe que les recherches antérieures m'ont amené à formuler, et je crois que les leçons de CDO sont préférables à celles de S + x également dans les huit autres cas. Nous allons les parcourir.

(I) 2,8 eum inuocabo SM (E *deest*) Eugippius *MV* (*DGPT desunt*) [3])
eum uocabo CDOAHVBPZFblmo
om. G

*) Voir *Augustiniana* XX (1970), p. 35-53 et 329-335; XXI (1971), p. 405-416; XXII (1972), p. 35-52; XXIII (1973), p. 334-347 et 348-368.

[1]) Voir *Augustiniana* XXIII (1973), p. 348-349.

[2]) 3,3 *refundis*; 4,26 *offendant*; 7,17 *in fine*; 11,29 *ridebantur*; 12,19 *uocantur*; 17,2 *aduersus*; 17,13 *quo*; 17,20 trois fois *duo*; 17,21 *spectaculum*; 17,25 *texere*; 22,6 *moto*; 22,11 *domine deus*; 24,23 *ceteris*.

[3]) Voir § 2 du présent article, sous 3,22 *inmutabilis*.

Contexte : Et quomodo inuocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum *eum uocabo*, cum inuocabo eum.

Le libellé de CDO, que j'adopte, trouve une confirmation dans le commentaire que saint Augustin a donné du Psaume 85,5 : *Et multum misericors es omnibus i n u o c a n t i b u s te.* Il explique : « Tu 'invoques' (*inuocas*) tout ce que tu aimes : tu 'invoques' (*inuocas*) tout ce que tu appelles en toi (*in te uocas*), tu 'invoques' (*inuocas*) tout ce que tu veux voir venir à toi » [4]).

Le retour à *eum uocabo* a déjà été proposé par W. Theiler [5]) et effectué dans l'édition de M. Pellegrino [6]).

(II) 3,16 est ergo SAHVM (E *deest*)
es ergo CDOBPZFGblmo

Contexte : An ubique totus e s et res nulla t e totum capit ? Quid *es ergo*, deus meus ? ... creans et nutriens et perficiens, quaerens, cum nihil desit t i b i. A m a s nec a e s t u a s ...

Es, leçon de CDO, est en parfaite harmonie avec le premier *es*, avec *te* et *tibi*, et avec les deux formes verbales qui se trouvent à la fin de la citation.

Le retour à *es ergo* a déjà été défendu par W. Theiler [7]) et A. Isnenghi [8]).

(III) 14,21 sint SVFMbl
sunt CDOAHBPZEGmo

Dans l'édition de M. Skutella, *sunt* est indiqué comme la leçon des quatre éditions blmo. Les informations que j'ai données à la tête de cette notice correspondent à une correction que mon prédécesseur a notée dans son exemplaire manuel : m et o ont *sunt*, mais b et l *sint*.

Je cite tout d'abord le *contexte* d'après l'édition de M. Skutella :

(1) Rogo te, deus meus, uellem scire, si tu etiam uelles, quo consilio dilatus sum, ne tunc baptizarer, (2) utrum bono meo mihi

[4]) *En. in Ps.* 85,8. — PL 37, c. 1087 ; CC 39, p. 1182.

[5]) Compte rendu de l'édition de M. Skutella, dans *Gnomon* XXV (1939), p. 588-589.

[6]) Voir *Sant' Agostino. Le Confessioni, Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino*, Rome, 1969², *sub loco.*

[7]) Voir note 5.

[8]) *Textkritisches zu Augustins « Bekenntnissen »*, dans *Augustiniana* XV (1965), (p. 5-31 et p. 361-388), p. 365.

quasi laxata s i n t lora peccandi (3) an non laxata *s i n t.* (4) Unde ergo etiam nunc de aliis atque aliis sonat in auribus nostris : « S i n e illum, f a c i a t; nondum enim baptizatus est ».

Comprenant (avec ce libellé) *utrum ... an* comme une double interrogation, il faut bien écrire deux fois *laxata sint*, ou deux fois *laxata sunt.* Mais la phrase marquée par (4) nous fait comprendre que saint Augustin pense très réellement que, par le délai du baptême, on « lâche les rênes » du péché (*s i n e illum, f a c i a t*). Il ne s'agit donc pas d'une double interrogation, mais de deux interrogations successives. Augustin se demande d'abord si cela a été pour son bien qu'on a pour ainsi dire lâché les rênes du péché. Ensuite il s'écrie : *An non laxata s u n t*?, « Ou n'est-il pas vrai qu'on les a lâchées ? » Et la phrase suivante ne laisse aucun doute sur la réponse qu'il fallait donner à cette question.

Je mets donc un point après *lora peccandi* et un point d'interrogation après la question : *An non laxata s u n t* ? J'adopte ainsi le libellé de CDO qui me paraît de nouveau en parfaite harmonie avec le contexte.

(IV) 15,7 enim SAH
autem CDOVBPZEFGMblmo

Contexte : In ipsa tamen pueritia ... non amabam litteras et me in eas urgeri oderam; et urgebar tamen et bene mihi fiebat, nec faciebam ego bene : non enim discerem, nisi cogerer. Nemo *autem* inuitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit. Nec qui me urgebant bene faciebant, sed bene mihi fiebat abs te, deus meus.

Je laisse au lecteur le soin de lire attentivement le contexte et d'apprécier le caractère pertinent de *autem.* L'erreur de SAH s'explique sans doute par l'influence de *non e n i m discerem* ...

(V) 20,13 ego uero illud feci SAHBPZFGlmo
ego illud uero feci CDOVEM
ego uero illud sponte feci b

Comme dans la *Cité de Dieu* (II,7), Augustin cite ici l'*Eunuque* de Térence (591). Des manuscrits *ADGPCFE* de Térence, seul *G* donne l'ordre *uero illud*, tandis que les autres présentent, avec les témoins CDO des *Confessions*, l'ordre que j'adopte : *illud uero.*

(VI) 20,15 non omnino, non omnino SF
non omnino CDOAHVBPZEGMblmo

Contexte : *Non omnino* per hanc turpitudinem (c'est-à-dire par ce qui est dit dans les vers cités de l'*Eunuque* de Térence) [9]) uerba ista commodius discuntur, sed per haec uerba turpitudo ista confidentius perpetratur.

Dittographie dans S ? Haplographie dans CDO ? Seul le stemme peut ici nous éclairer. C'est en vertu de l'accord de CD avec O que j'adopte le *non omnino* simple.

(VII) 21,11 quid SFMbl
quod CDOAHVBPZEGmo

Je cite d'abord le *contexte* d'après l'édition de M. Skutella :

(1) ... et ille dicebat laudabilius, in quo, pro dignitate adumbratae personae, irae ac doloris similior affectus eminebat uerbis sententias congruenter uestientibus. (2) Ut quid m i h i illud, o uera uita, deus meus ? (3) Q u i d mihi recitanti adclamabatur prae multis coaetaneis et conlectoribus meis ?

La première phrase est libellée à la troisième personne et ne dit pas que le jeune Augustin lui-même excellait dans ce genre de déclamations. C'est pourquoi la question *Ut quid m i h i illud, o uera uita, deus meus* ? est sans objet, et le lecteur doit bien se demander à quoi *illud* pourrait renvoyer. Mais en changeant le point d'interrogation après *deus meus* en virgule, et en substituant *quod* (la leçon de CDO) à *quid*, on arrive à un libellé bien cohérent : *illud* ne renvoie plus à ce qui précède mais annonce *quod* avec la proposition qui suit et qui affirme précisément qu'Augustin était doué dans le domaine indiqué sous (1).

Le retour à *quod* a déjà été effectué dans l'édition de M. Pellegrino [10]).

(VIII) 23,4 homines SVBPEGl
hominibus CDOAHZFMbmo
omines Skutella

Contexte : ... homo eloquentiae famam quaeritans ... cauet ne per linguae errorem dicat « inter *hominibus* », et ne per mentis furorem hominem auferat e x h o m i n i b u s non cauet.

Inter hominibus, au lieu de *inter homines*, est en effet un terrible *linguae error*, un pitoyable lapsus contre la saine syntaxe. En outre,

[9]) Voir plus loin sous (XII).

[10]) Voir note 6.

inter hominibus réalise un parfait parallélisme antithétique avec *ex hominibus* dont la combinaison avec *auferre* est plus forte grammaticalement que moralement parlant. J'estime donc que *inter hominibus* donne un texte absolument irréprochable.

Il est vrai qu'en 22,16 — Skutella y renvoie — Augustin parle d'une mauvaise prononciation (non aspirée) du mot latin *homo*, mais rien ne prouve qu'en 23,4, il pense à la phonétique, et non pas à la syntaxe.

2) Fautes de l'archétype dans le livre premier ?

Dans ce paragraphe on passera en revue tout d'abord cinq accords, soit de SCDO, soit de SO, soit de CDO ($\neq$ S absolument isolé), qui ont été rejetés par mon prédécesseur M. Skutella. Je rappelle que, d'après le système que j'ai motivé dans les premières de ces « contributions », ces accords représentent le libellé de l'archétype (qui n'est pas à confondre avec le texte primitif). D'ailleurs, dans le système de M. Skutella également, ces accords auraient, en principe, dû être insérés dans son texte.

A ces cinq leçons j'ajoute un accord de SCDO (2,17 *inferi*) qui me paraît très suspect et que j'ai essayé de corriger.

Je parlerai aussi d'un accord de SCDO (3,22 *inmutabilis*) qui est contre-dit par un très vieux florilège des œuvres de saint Augustin (il présente *incommutabilis*).

Je n'oublie pas que des propositions ou des suggestions ont été faites pour corriger, soit le texte, soit sa ponctuation. Elles sont précisément exceptionnellement nombreuses au début des *Confessions*. On sait que la tradition manuscrite de ce livre d'Augustin nous fait remonter à une source qui renfermait déjà des fautes. Je l'ai signalé dans la première de ces recherches. Dans ces circonstances, il convient d'écouter attentivement tous ceux qui estiment que telle leçon de la tradition manuscrite ne cadre pas avec le contexte et qui proposent un libellé qu'ils estiment meilleur. J'ai donc soigneusement relu tous les passages des *Confessions* où une correction du texte était jugée nécessaire ou plausible. Mais cela ne m'a pas fait oublier les résultats obtenus dans les recherches précédentes. Je pense en effet qu'au niveau où nous ont conduits ces « contributions », la question ne se pose plus de savoir si telle leçon d'un manuscrit quelconque, ou telle correction proposée, est grammaticalement ou lexicologiquement possible. Il s'agit de savoir si le libellé que nous atteignons à travers

les manuscrits purs (S, CD et O) est cohérent et compréhensible. Or j'ai souvent constaté que la proposition d'une correction était fondée sur une interprétation du texte qui ne s'imposait pas, et que le libellé de ces manuscrits se défendait fort bien. Voici très brièvement quelques exemples :

Si l'on donne à 11,14 *inde* un sens temporel (« après cela »), la section I,9(14) présente un étonnant désordre chronologique, et le lecteur est alors tenté de suspecter un bouleversement dans l'ordre des phrases. Mais dès qu'on donne à *inde* un sens explicatif (« pour cette raison »), tout ce passage, à mon avis, se révèle d'une cohérence parfaite [11]).

Quand on lit de très près le passage qui va de 11,27 à 12,12, on voit qu'à 12,11 *ridebant* correspond 11,29 *ridebantur* et qu'à 12,9 *diligens* correspond 12,1 *qui mihi accidere mali nihil uolebant*. Cette proposition relative a un sens concessif (« tout en ne voulant pas qu'il m'arrivât le moindre mal »). Le parallélisme indiqué nous invite à comprendre 12,9 *diligens* également avec une nuance concessive (« tout en aimant ») et cela rend son remplacement par *deridens* inutile et contraire à ce parallélisme [12]).

Si, en lisant 15,1-2 *uelle quam*, le lecteur ne se rend pas compte que la syntaxe latine connaît cette construction avec le sens de « vouloir p l u t ô t (ceci) que (cela) », il est tenté d'introduire ce « plutôt » dans le texte et de substituer un *potius* non attesté à l'excellent 14,30 *per eos* (c'est-à-dire « à travers les flots des tentations ») [13]).

Si, enfin, on comprend 22,17 *si hominem dixerit* comme « s'il a dit *homo* », le texte devient illogique, étant donné qu'il s'agit précisément de quelqu'un qui n'arrive pas à dire autre chose que *omo*. Mais est-ce une raison pour écrire *ominem*, contre l'accord de SCDO ? Voici le contexte : ... *si contra disciplinam grammaticam sine adspiratione primae syllabae hominem dixerit* ... Je le comprends ainsi : « si, contre l'une des règles de la grammaire, il a dit, p r o n o n c é, (le mot) *homo* sans aspirer sa première syllabe ... ». Ainsi compris, le

[11]) Voir *De Belijdenissen van Aurelius Augustinus vertaald door Gerard Wijdeveld*, Utrecht, s.d., p. 47 et 466. — G.W. met 11,14 *inde*... — 11,20 ... *Adam* avant 11,9.

[12]) Voir la note de A. Solignac dans le vol. 13 des « Oeuvres de saint Augustin », p. 301.

[13]) Correction de P. Knöll dans son édition des *Confessions*, CSEL 33, et dans son *editio minor*, Leipzig, 1909. Cette correction a été adoptée dans l'édition de P. de Labriolle.

libellé de SCDO me paraît irréprochable et je maintiens, comme dans les trois autres cas, le texte établi par M. Skutella [14]).

Je signale encore une proposition d'un tout autre genre : la modification de 4,23 *moriar, ne* en *moriarne* ?. La présentation traditionnelle du texte : *moriar, ne moriar, ut eam* (i.e. *faciem tuam*) *uideam*, se trouve confirmée dans un texte parallèle, le Sermon 231,3 : « Si quelqu'un vit mal, il ne vit pas du tout. Qu'il meure pour ne pas mourir : *moriatur, ne moriatur* ». Après le second *moriatur*, il n'y a ici aucune explication, si bien qu'il est impossible de lire : *Moriaturne? Moriatur* [15]).

J'ai noté brièvement les propositions de correction qui m'ont paru les plus intéressantes. A la fin de cet article, je donnerai une liste, en principe exhaustive, des autres observations que les uns et les autres ont formulées à propos du texte établi par mon prédécesseur. Quant à la ponctuation du texte, je prendrai les décisions qui s'imposent après avoir terminé mes recherches sur le texte lui-même.

Je retourne maintenant aux sept variantes dont j'ai parlé au début de ce paragraphe. Je rappelle que je note par des chiffres romains les endroits où je m'écarte des choix faits par M. Skutella. Les variantes dont je parlerai sans modifier le texte qu'il a établi seront précédées du signe (—).

(IX) 2,17 iam inferi SCDOHVBPZFGM (E *deest*)
eras. in A
iam in inferis blmo

Contexte (d'après l'édition de M. Skutella) : Quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut uenias in me, qui non essem, nisi esses in me? Non enim ego iam inferi, et tamen etiam ibi es. Nam « et si descendero in infernum, ades » (Ps 138,3).

Si ce libellé est exact, *inferi*, me semble-t-il, est à comprendre comme un locatif : « aux enfers », chez les morts. Mais ce locatif est si isolé qu'on comprend parfaitement que les anciens éditeurs ont

14) L'édition de M. Pellegrino (voir note 6) donne ici *ominem*.

15) Voir G. Wijdeveld, *Sur quelques passages des Confessions de saint Augustin*, dans *Vigiliae Christianae* X (1956), (p. 229-235), p. 229-231. — Le Sermon 231 (PL 38, c. 1104-1107) a été réédité par S. Poque dans son *Augustin d'Hippone, Sermons pour la Pâque*, Paris, 1966 (Sources Chrétiennes, num. 116), p. 244-259. A propos de la correction de G. Wijdeveld, voir *ibid.*, p. 250-251, note 1.

écrit *in inferis*. Le Thesaurus Linguae Latinae ne signale aucun cas de ce « locatif ». Il reste que *inferi* a retenu l'attention du rédacteur de l'article en question, M. E. Fleischer [16]). Il le regarde lui-aussi comme une particularité isolée, mais le comprend comme un « génitif possessif ». Pour ma part, je pense que, dans le contexte cité en tête de cette notice, il doit bien s'agir d'une localisation. Les anciens éditeurs ont pensé sans doute que dans l'archétype un saut a été commis de la préposition *in* à la première syllabe de *in-feri*. L'inconvénient de leur correction se trouve dans la désinence *-is* qui n'est pas attestée, bien que ce saut eût dû donner *inferis*, et non pas *inferi*.

Au livre troisième, en 45,5, se trouve une séquence qui nous aide peut-être à comprendre ce qui s'est passé en réalité : ... *Vae, uae! quibus gradibus deductus sum in p r o f u n d a inferi* ... Il se pourrait fort bien qu'en 2,17 le texte primitif ait porté : ... *non enim ego iam in p r o f u n d i s inferi* ... Dans ce cas, le saut de *in* à *in-* aurait entraîné la chute de *profundis*, mais laissé intacte la désinence *-i*. Il me semble que la suite du texte, la citation du Psaume 138,2, s'accorde très bien avec cette hypothèse. Le verset du Psaume en effet ne parle pas seulement de l'enfer, mais aussi explicitement d'une d e s c e n t e, ce qui correspond parfaitement à *in profundis*. Le parallèle avec 45,5 *in profunda inferi*, et la présence de *descendero* dans le contexte immédiat, m'autorisent peut-être à modifier le texte prudemment comme suit : ... *Non enim ego iam* < *in profundis* > *inferi* ...

(—) 3,22 inmutabilis SCDOAHVBPZFGMblmo (E *deest*)
incommutabilis Eugippius *MV* (*DGPT desunt*)

Contexte : Quid es ergo deus meus ? ... stabilis et inconprehensibilis, *inmutabilis*, mutans omnia, numquam nouus, numquam uetus ...

C'est dans un Mémoire présenté dernièrement à l'Université de Louvain [17]) que l'attention a été attirée sur cette contradiction entre les manuscrits des *Confessions* et l'*excerptum* qui se trouve dans deux manuscrits de l'anthologie d'Eugippius. Dans une note [18]), nous y lisons à propos de 3,22 *inmutabilis* : « Cet emploi d'*inmutabilis*

16) TLL, *sub loco*, c. 1390, lignes 66-67.

17) Jacqueline Sauté, *Le thème de la mutabilité et de l'immutabilité dans les Confessions de saint Augustin*, Louvain, 1973.

18) *O.c.*, p. 92, note 1.

est l'unique emploi, à travers les *Confessions*, de cet adjectif à simple préfixe négatif lorsqu'Augustin parle de Dieu ... ». L'auteur veut dire qu'à la lumière des résultats de son enquête, elle s'attendait, à propos de Dieu, à lire plutôt *inconmutabilis*. Et voilà qu'un très vieux fragment, précisément à cet endroit, donne la leçon attendue ... Serait-ce peut-être le libellé du texte primitif, et l'endroit serait-il à corriger dans ce sens ? Simple suggestion ...

En lisant que 3,22 *inmutabilis* « est l'unique emploi ... de cet adjectif ... lorsqu'Augustin parle de Dieu », je pensais que le « relevé des emplois de *mutare* et de ses dérivés » [19]) allait me livrer un certain nombre d'endroits où *inmutabilis* est employé dans un contexte qui ne parle pas de Dieu, et aucun autre emploi du même adjectif dans un passage qui se rapporte à Dieu. Mais à ma très grande surprise j'ai constaté que *inmutabilis* est employé exactement d e u x fois dans les *Confessions*, ici, en 3,22, et quelques pages plus loin, en 6,30. Ce dernier texte porte : ... *apud t e ... rerum omnium mutabilium i n m u t a b i l e s manent origines* ... Or me tromperais-je vraiment en estimant que ce second *inmutabilis* se trouve également dans un contexte où Augustin parle de Dieu ? Je n'affirme pas, bien entendu, qu'en 3,22 *inconmutabilis* aurait été impossible. Je constate tout simplement que le seul autre emploi de *inmutabilis* dans les *Confessions* donne à l'accord de SCDO en 3,22 une plausibilité suffisante. Je fais remarquer d'autre part que, dans les deux cas, *inmutabilis* se trouve en contact immédiat avec une forme simple, avec *mutans* en 3,22 et avec *mutabilis* en 6,30. Ne s'agirait-il pas ici plutôt de stylistique que de lexicologie ? Somme toute, je ne vois aucune raison pour toucher au libellé de SCDO, adopté par Skutella.

Quant à l'*excerptum* en question, il se trouve uniquement dans les manuscrits *MV* et risque donc de ne pas appartenir à la collection primitive faite par Eugippius. Or il est intéressant de constater que l'*excerptum* propre à *MV* présente plusieurs fautes en commun avec S : 2,8 *eum inuocabo* ; 3,3 *refundes* ; 4,26 *offendat*. Il semble que ce fragment ait été tiré d'un manuscrit apparenté à ce vieux Sessorianus. Or on sait que le témoignage de S isolé ($\neq$ CDO) ne mérite pas confiance, et cela vaudrait également pour le témoignage de son congénère, représenté par *MV*. Dans ces circonstances, leur *incommutabilis*, qui ne se trouve même pas dans S, me paraît négligeable.

[19]) *O.c.*, p. 140-141.

(—) 8,5 omniaquae SCDAHBPG (E *deest*)
omniaq;* OZ
omniaque VFMblmo

Contexte : ... omnia crastina atque ultra *omniaque* hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti.

J'ai noté la leçon de O de la même façon que l'apparat de M. Skutella. Mais en regardant de très près le manuscrit O lui-même, le *Parisinus lat. B. N.* 1911, j'ai constaté que ce qui est indiqué par un point-virgule (;) n'est pas de la première main de O. J'ai nettement l'impression que ce manuscrit portait d'abord *omniaquae*, exactement comme SCD; *-uae* a été effacé et remplacé par quelque chose qui ressemble à un point-virgule, mais avec une jonction entre les deux éléments. La leçon *omniaquae* risque donc fort de représenter l'accord de SCD et O. C'était sans doute une façon d'écrire *omniaque* et Skutella a eu raison d'adopter cette leçon.

(X) 10,26 ceteroque SOAH
ceterorumque CDVBPZEFGMblmoSkutella

Contexte : Hoc autem eos uelle ex motu corporis aperiebatur tamquam uerbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt uultu, et nutu oculorum *ceteroque* membrorum actu, et sonitu uocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisue rebus.

Ceteroque est la leçon de S et O et remonte donc de toute vraisemblance à l'archétype. Si *ceterorumque* était le libellé à retenir, il faudrait admettre que le scribe de la source de CD — je ne parle ici que des manuscrits purs S, CD et O — a bien corrigé le texte.

Mais je ne comprends pas bien pourquoi on substituerait *ceterorumque* à *ceteroque*. J'entends *nutu oculorum ceteroque membrorum actu* comme « par des clins d'yeux et *tout autre* mouvement de membres », et je ne vois pas en quoi ce libellé pourrait être invraisemblable. J'adopte donc *ceteroque*, la leçon de SO.

(XI) 17,26 est et Slmo
est. CDOAHVBPZEFGMb

Contexte : Cur ergo graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem ? Nam et Homerus peritus texere tales fabellas et dulcissime uanus *est*. Mihi tamen amarus erat puero.

La leçon de S est absolument isolée et c'est donc contrairement à ses principes que M. Skutella l'a adoptée. Aurait-elle de si grands mérites ? Elle est évidemment possible. Mais le problème ne se trouve pas là. Les Mauristes, qui eux-aussi écrivent *est et*, mettent une première virgule après *fabellas* et une seconde virgule après *uanus est*. Je suppose que M. Skutella, qui à cet endroit ne met aucune virgule, a compris le texte de la même façon : ... *Homerus*, ... *peritus* ..., *e t* ... *uanus est*, *e t mihi amarus erat*. Sans le second *et*, il faut combiner *peritus* avec *est* de *uanus est* et comprendre : *Homerus peritus et uanus est*. C'est peut-être la combinaison étonnante de *peritus* avec *uanus* qui a dérouté le scribe de S et les anciens éditeurs à partir des Lovaniens. Mais il ne faut pas oublier que *uanus* est déterminé par *dulcissime*. C'est un oxymore bien réussi, et *peritus* va bien avec *dulcissime*. Ce *dulcissime* s'oppose évidemment à *amarus*. Pour ma part, je crois que cette antithèse ressort très fortement dans le libellé de CDO où *mihi*, premier mot de sa phrase, reçoit un accent bien fort, souligné encore par *tamen*. Je pense que ce libellé est irréprochable et qu'il n'y a aucune raison pour lui substituer une particularité de S, contre un principe de critique verbale qu'on applique ailleurs.

(XII) 20,1 imbrem et aureum SOHV
imbrem aureum CDABPZEFGMblmo

Contexte : Ita uero non cognosceremus u e r b a haec *imbrem et aureum* et gremium et fucum et templa caeli et alia u e r b a, quae in eo loco (c'est-à-dire dans l'*Eunuque* de Térence, 584-585 et 589-590) scripta sunt, nisi Terentius induceret nequam adulescentem (c'est-à-dire Chéréa) ... ? !

Augustin se moque ici de ceux qui pensent, dirait-on, que Térence a dû écrire tout ce passage scabreux pour que les écoliers puissent apprendre les mots *imber*, *aureus*, *gremium*, *fucus*, *templum*, *caelum*, bref, tous les mots se trouvant dans les vers indiqués.

Pour les besoins de la clarté, je citerai d'abord ce passage de Térence en traduction française. Je souligne — cela n'est pas sans intérêt, comme on le verra — que le texte latin de l'*Eunuque* donne les mots cités sous la forme même qui se retrouve dans le texte des *Confessions* (par exemple *fucum*, à l'accusatif).

Chez Térence, le jeune homme Chéréa, le « vaurien » comme Augustin l'appelle, raconte : « ... pendant les préparatifs pour le bain, la jeune fille est assise dans sa chambre, les yeux levés vers un tableau ;

il y avait là cette peinture qui représente l'histoire de Jupiter : comment un jour il envoya dans le sein (*gremium*) de Danaé une pluie (*imbrem*) d'or (*aureum*) ... Je m'amusais à l'idée qu'un dieu était devenu pour cette femme « de la poudre aux yeux » (*fucum*). Et quel dieu ! Celui qui ébranle de son fracas les régions (*templa*) supérieures du firmament (*caeli*) ... ».

Augustin cite ce passage un peu plus loin dans le même contexte [20]), mais au lieu de combiner « supérieures » avec *templa* (*templa summa*), il le combine avec « fracas » (*summo sonitu*).

Également pour les besoins de la clarté, je reviens un instant sur un passage (22,17) dont j'ai parlé au début de ce paragraphe. Augustin y parle de quelqu'un qui prononce le mot *homo* sans aspirer sa première syllabe : *si ... sine adspiratione primae syllabae h o m i n e m dixerit* ... Augustin sait, en bon grammairien, que l'aspiration concerne la p r e m i è r e syllabe, et donc non pas la dernière, celle de la désinence, ou d'une partie de la désinence. Lorsque l'aspiration est en cause, il est sans la moindre importance que le mot se trouve au génitif, ou au datif, ou à n'importe quel autre cas du singulier ou du pluriel. Si Augustin avait déjà pu s'adapter à nos habitudes actuelles, il aurait cité le mot en question sous la forme où il se trouve dans les dictionnaires, donc au n o m i n a t i f, mais entre guillemets. Cependant, Augustin, qui ne disposait pas de guillemets, était obligé à mettre *homo* au cas qui correspondait avec *dixerit*, donc à l'accusatif, et cela bien que son ironie concernât la prononciation de la première syllabe du mot. Dans une traduction, il conviendrait de s'adapter à nos habitudes actuelles et de parler de la mauvaise prononciation de « *homo* », au lieu de celle de « *hominem* ».

Retournons maintenant au passage des *Confessions* qui figure à la tête de cette notice. Faut-il lire *imbrem aureum*, avec CD, mais aussi avec Térence, ou *imbrem et aureum*, avec SO et donc avec l'archétype de toute la tradition ?

Je fais remarquer que le contexte, dans les *Confessions*, parle deux fois bien explicitement de *uerba*, de « mots ». Augustin veut dire, me semble-t-il : aurait on donc vraiment besoin de ce passage de Térence pour apprendre le mot « *imber* », e t le mot « *aureus* », et ainsi de suite. Les deux m o t s se trouvent à l'accusatif (comme en 22,17 le mot « *homo* », objet de *dicere*), parce qu'ils dépendent

[20]) Voir *Confessions*, p. 20, 6-9 et 11-14.

de *cognoscere*. Mais cette nécessité grammaticale de l'époque, où il n'y avait pas de guillemets, avait le grand avantage d'amener les mots employé par Térence (soi-disant le maître à parler !) exactement comme ils se trouvent dans ses vers, c'est-à-dire à l'accusatif. Cet accusatif est, à la fois, un accusatif de nécessité grammaticale et un accusatif de citation très volontairement précise.

J'estime donc que la leçon que nous atteignons à travers S et O, c'est-à-dire *imbrem e t aureum*, donne un libellé parfait.

Mais — et cela explique la longueur de cette notice — le problème revient.

A. Isnenghi a déjà souligné [21]) que la leçon *imbrem et aureum* peut bien être la bonne, étant donné qu'il s'agit de m o t s. Mais en continuant la lecture de la même phrase il s'est heurté à *templa caeli*, une combinaison de deux mots, comme le serait *imbrem aureum* ... Et cela l'a rendu circonspect. Si Augustin a écrit *templa caeli*, pourquoi n'aurait-il pas écrit *imbrem aureum*, sans *et* ?

Pour ma part, je renverse le problème : si Augustin a écrit *imbrem e t aureum*, pourquoi n'aurait-il pas écrit *templa e t caeli* ?

Je crois que la réponse est bien simple. En mettant *et*, Augustin aurait dû adapter le génitif *caeli* à l'ordonnance de la phrase et écrire l'accusatif *caelum*, dépendant de *cognosceremus* : ... *cognosceremus e t templa* (ou *templum!*) *e t caelum* ... Mais il se serait alors écarté du libellé de Térence, le « maître », libellé qu'il voulait précisément amener textuellement. Le génitif *caeli* était à la fois un génitif de citation précise et une amusante performance grammaticale, faute de guillemets.

La présence de *templa caeli*, sans *et*, dans cette phrase ne m'empêche donc nullement d'écrire *imbrem e t aureum*, avec l'archétype.

(XIII) 20,18 lecta S
electa CDOAHVBPZEFGMblmo

Contexte : Non accuso u e r b a (voir la variante précédente) quasi uasa *electa* atque pretiosa, sed uinum erroris quod in eis nobis propinabatur ...

Contrairement à ses propres principes, mon prédécesseur a opté ici pour une leçon totalement isolée de S. Il est vrai que dans le contexte donné *lecta* n'est pas impossible, mais je ne vois pas pourquoi on s'écarterait du libellé que nous atteignons à travers l'accord de CDO. La leçon *electa* me paraît excellente.

21) Voir note 8. *Ibid.*, p. 368-371.

Je pense que M. Skutella a préféré *lecta* à *electa* parce que *electa* lui semblait plus banal que *lecta*. La substitution de *electa* au plus « distingué » *lecta* serait pour cette raison mieux compréhensible qu'un changement en sens inverse. Mais il se pourrait que le scribe de S, tout en faisant beaucoup de fautes, ait parfois raffiné. Je cite un autre cas qui va dans le même sens. En 191,14, tous les témoins ont *dulcedine*, sauf S qui, tout seul, présente un précieux *dulcitudine*. C'est ce *dulcitudine* qui a été retenu par M. Skutella, sans doute pour la même raison. Pour ma part, je retournerai à *dulcedine*. Peut-être faut-il citer, dans ce même contexte, la fameuse leçon isolée de S dans l'histoire de la conversion de saint Augustin, 177,22 *de diuina domo*, au lieu de *de uicina domo*.

3) Les cas particuliers (SC ≠ DO ; SD ≠ CO).

Dans les trois cas qui, au livre premier, correspondent à ces formules, je suis d'accord avec M. Skutella. Il s'agit d'abord de 4,16 (*mineris*) et 5,28 (*quo*). En ce qui concerne la troisième variante, 8,22 *reprehendi*, je signale que mon prédécesseur a corrigé son apparat critique dans son exemplaire manuel : *reprehendi* ne se trouve pas seulement dans C, mais aussi dans O (première main). Dans les trois cas, la leçon retenue est celle de O, avec tantôt C, tantôt D.

4) Les leçons de O ≠ SCD.

Dans le livre premier, vingt-cinq variantes [22]) correspondent à cette formule. M. Skutella a toujours adopté le libellé de S + CD. Je rappelle que la valeur des deux témoignages, de SCD et de O, est en principe égale, mais qu'il convient de suivre O uniquement quand il y a des raisons précises pour le faire. Or je crois que dans deux cas O (+ y) a été seul à garder le bon texte. Il y a aussi un endroit où M. Skutella a retenu le libellé de SCD, mais sans le retenir vraiment : il le regarde comme un *locus desperatus*. Je crois pourtant que la leçon de SCD est excellente.

(XIV) 9,26 qua me SCDAHBPEFblo
quam me OVZGMm

[22]) 2,16 ; 4,11 ; 5,4 ; 5,22 ; 7,14 ; 7,17 ; 9,1 ; 9,26 (voir sous XIV) ; 10,20 (voir sous XV) ; 11,7 ; 13,2 ; 14,2 ; 15,15 ; 16,16 ; 16,24 ; 18,1 ; 18,11 *bis* (voir sous XVI) ; 18,19 ; 19,13 ; 19,23 ; 20,6 ; 21,27 ; 23,25 ; 24,29.

Contexte : Hanc ergo aetatem, domine, *quam* me uixisse non memini, ... piget me adnumerare huic uitae meae, q u a m uiuo in hoc saeculo. Quantum enim adtinet ad obliuionis meae tenebras, par illi est (sc. aetati), q u a m uixi in matris utero.

Les deux *quam* du contexte (surtout le second où *illi* (*aetati*) correspond à *h a n c aetatem*) donnent leur appui à la leçon de O. La disparition de *-m* devant *me* s'explique d'ailleurs facilement. Ajoutons que saint Augustin écrira plus loin 31,7 *uita q u a m hic uiuimus.*

(XV) 10,20 pensabam SCDAFb
prensabam OZl
pensabo H
praesentabam V
praestabam BP
praesonabam EGmo
personabam M

Contexte : *Prensabam* memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam, et cum secundum eam uocem corpus ad aliquid mouebant uidebam, et t e n e b a m, hoc ab eis uocari rem illam, quod sonabant, cum eam uellent ostendere.

Je pense que *prensabam memoria*, « j'utilise les prises de ma mémoire » [23]), convient mieux au contexte que *pensabam*, « je pesais » ou « j'appréciais », et correspond surtout parfaitement avec *tenebam : tenebam memoria*, bien entendu. C'est sans doute le caractère rare de *prensare* qui a dérouté les scribes.

Dans son édition, M. Pellegrino [24]) a déjà corrigé *pensabam* en *prensabam.*

(XVI) 18,11 et qua non esset SCDAHPZEFM
et quia non essent O
et quia non esset V
et quae non essent B
et quae non esset G
quae non possem blmo
et † qua non † esset Skutella

[23]) Voir le vol. 13 des « Oeuvres de saint Augustin », p. 297 avec la note de A. Solignac qui adopte également la leçon *prensabam.*

[24]) Voir note 6.

Contexte : ... cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua, *et qua non esset*, nisi aliqua uerba didicissem, non a docentibus, sed a loquentibus ...

M. Skutella a regardé *et qua* comme « désespéré ». Pour ma part, je crois que *et qua non esset* donne un texte parfait. Je comprends *est qua* comme « il y a un chemin, une *uia*, pour y arriver », et *non est qua* comme « il (cela) est impossible ». Je traduirais ainsi le passage cité : « ... quand mon cœur me pressait de mettre au monde ses idées et (quand) cela serait impossible, si je n'avais pas appris des mots, non pas de professeurs, mais de gens qui parlaient ».

Je crois donc que le libellé de SCD est bon et que la correction proposée par A. Sizoo (*atque ea nata non essent*) [25]) est inutile.

La différence entre l'édition de M. Skutella et celle que je prépare se trouve ici tout simplement dans le fait que j'enlève les croix.

Cela porte à s e i z e le nombre des endroits où je m'écarte de l'édition de mon prédécesseur dans le livre premier.

***

A propos de ce livre, de nombreuses propositions de correction ont été formulées. J'en ai cité quelques-unes au début du § 2 de cette contribution et je viens de citer celle de A. Sizoo en 18,11. Ici le lecteur trouvera la liste des autres. Après avoir longtemps et soigneusement réfléchi sur chacune, chaque fois à la lumière du contexte, j'ai toujours estimé que le libellé qu'on atteint à travers les sources pures, S, CD et O, se défend fort bien. Une observation de A. Isnenghi va d'ailleurs dans le même sens. Je fais abstraction des propositions qui concernent la ponctuation, pour la raison que j'ai donnée au début du § 2. Voici la liste :

1,19 *credent*, au lieu de *credunt* (L. Castiglioni, A. Ernout, M. Pellegrino, P. Vallette)
2,1 *inuenient*, au lieu de *inueniunt* (A. Ernout)
3,4 *quoquam*, neutre, à retenir, mais *a quoquam*, neutre également, serait possible (A. Isnenghi)
7,23 *summe esse ac summe uiuere id ipsum e s*, au lieu de *summe ... e s t* (W. Theiler)

[25]) *Ad Augustini Conf.* I, XIV, 23, dans *Mnemosyne*, sér. III, XIII (1947), p. 141-142.

11,7 *ex parentum auctoritate n u t u q u e maiorum hominum*, à retenir, mais *natuque* serait possible (A. Isnenghi)
13,1 *domine deus meus*, au lieu de *domine deus* (M. Pellegrino)
15,16 *de non*, au lieu de *non de* (M. Pellegrino)
19,11 *in Terentio*, au lieu de *in te* (L. Herrmann)
19,13 *incitandum*, au lieu de *imitandum* (L. Herrmann)

(*à suivre*)

L. M. J. Verheijen, O.S.A.

Augustine's Confessiones : The Structure of Humility [1]

Augustine's techniques of composition have proved somewhat puzzling to some of his nineteenth and twentieth century commentators. H. I. Marrou, writing in the 1930s, notes that for 'un Français d'aujourd'hui : « Saint Augustin compose mal », « sa composition est beaucoup trop lâche », telle est la critique qui se formule spontanément' [2]). In his « Retractatio » of 1949, however, he confesses his shame for this remark, and comments 'Reprocher au rhéteur Augustin « de ne pas savoir composer », c'est prétendre que Braque ou Picasso n'étaient pas capables de dessiner une guitare selon les lois de la perspective' [3]).

Marrou's initial judgment can surely be understood. The *Confessiones*, for instance, seems a very puzzling mixture of autobiography (Bks I-IX), epistemology (Bk X), and the theory and practice of Biblical commentary (Bks XI-XIII). But one can sense, too, the justice of his retreat from that judgment, and this article, I hope without too much presumption, sets out to try to suggest « laws » of composition appropriate to the *Confessiones*.

Marcia Colish's recent book *The Mirror of Language : A Study in the Medieval Theory of Knowledge* [4]) has offered a new approach to the structure of the work, an approach which makes the final four books an integral part of a complete work rather than an afterthought with no real relevance to what has gone before. She defines the relationship thus : 'In the treatment of his conversion itself, Augustine illustrates the function of the spoken and written word as media of revealed wisdom, and he concludes the work with a schematic outline of the various uses of redeemed speech' (p. 20). Again '... from the point of view of Augustine's theory of words

[1]) I am grateful to acknowledge the help of Father E. A. Synan and Professor D. Fox in matters concerned with this article.

[2]) *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1938), p. 61.

[3]) *Ibid.*, (Paris, 1949 printing), p. 665.

[4]) New Haven and London, 1968.

as signs in the knowledge of God, the last four books of the *Confessiones* are as important as the first part of the work, since it is here that he shows how words served to deepen his knowledge of God and to express it to others after he had received the gift of faith' (pp. 45-6).

I want to suggest a further way of looking at the structure of the *Confessiones*, a way which uses Miss Colish's discovery to suggest a very complex series of interrelationships in the work. I shall start from Book X for reasons which will become apparent as we proceed. It opens with a plea that Augustine might know God, all other things being worthless. 'Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo' [5]). And, basically, the Book is a record of means to the knowledge of God. There are three stages in what can be regarded as an ascent. Augustine describes how he first turned outwards and asked the earth, the sea, the sky, all that sense can experience, to tell him of his God. They answered in turn that they were not God. All they could tell was that He who had made them was God. 'interrogatio mea intentio mea, et responsio eorum species eorum' (X, 6). So he turned to himself, to his inner self rather than to his body, for that inner self is superior : the body serves it bringing it information. But his inner part too is made up of various stages. There is the power which makes his body a living thing; there is the power of perception through the senses. But neither of these can lead to God for they are properties too of horses and mules. 'Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me ...' (X, 8). Next is memory, which can store those impressions received through the senses, knowledge gained (or rather knowledge remembered in Augustinian epistemology), emotions experienced. The power of memory, which Augustine examines at length, is astonishing. Yet it is still *his* memory, and he is a changeable and transient man. Besides, the beasts and the birds have memory. 'quid igitur agam, tu vera mea vita, deus meus? transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. quid dicis mihi? ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae

[5]) All quotations from the *Confessiones* are from the edition in the Loeb Classical Library, 2 vols (London and Cambridge, Mass., 1912).

memoria vocatur volens te attingere ...' (X, 17). But, Augustine argues, if he cannot remember God how can he look for Him? When he has lost a thing he knows what he has lost and can look for it intelligently, for he remembers its nature. In looking for God he is looking for a life of utter happiness. In fact all men are looking for happiness, whatever perverted way they might think to accomplish it. But how can they look for it if they do not remember it? 'Ubi ergo te inveni, ut discerem te? neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?' (X, 26). It is a natural step to a remembrance of man's dependence on God's grace and to prayer for that grace to give complete dependence on God's will (X, 29).

There are three stages then in knowledge of God — the world outside, the mind inside, God above who gives knowledge of the truth to memory [6]). Man, in his limitations, must use concepts of the first two to describe the third; but the intrinsic value of those first two, when they lead to the third and are not themselves valued, can be seen by the extraordinary lyric intensity of the two descriptions of God in Book X:

quid autem amo, cum te amo? non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istum amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et ungentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. hoc est quod amo, cum deum meum amo. (X, 6)

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam, et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam: coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam: fragrasti, et duxi spiritum, et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. (X, 27)

[6]) For a brief but extremely stimulating discussion of this subject see E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1929), pp. 259ff.

The catalogue of sins which follows the analysis of the ascent to God described above is of real appropriateness. It is of course led into perfectly logically. Man's helplessness and illness acknowledged, the great Guide and Physician must set about restoring man to the goal for which he was made and from which he has strayed through sin. The systematic analysis of sin which follows is what might have been expected. But this analysis is appropriate in an even more organic sense. For it follows up the three stages of the ascent, purging the appropriate sins at each level. So the section begins with a cleansing of the senses : touch first, then taste, smell, hearing, sight (X, 29-34). Of course what is asked for is a curing, not a removal of these faculties. Then Augustine moves to sins appropriate to the second stage of ascent, the sins of the mind : mental self-indulgence in inquisitiveness, knowledge for personal satisfaction (X, 35). However, there is a sin which must be cured before the knowledge God gives can become in any way relevant, which therefore is that sin central to our perverse natures. 'et tu scis, quanta ex parte mutaveris, qui me primitus sanas a libidine vindicandi me, ut propitius fias etiam ceteris omnibus iniquitatibus meis, et sanes omnes languores meos, et redimas de corruptione vitam meam, et corones me in miseratione et misericordia, et saties in bonis desiderium meum, qui conpressisti a timore tuo superbiam meam et mansuefecisti iugo tuo cervicem meam' (X, 36). The receiving of the knowledge of God demands humility, the slaying of self. And this can be achieved only through the mediation of His Son, the pattern of humility :

> Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti hominibus, et misisti, et eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, mediator ille dei et hominum, homo Christus Iesus, inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit ... In quantum nos amasti, pater bone, qui filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis inpiis tradidisti eum ! quomodo nos amasti, pro quibus ille non rapinam arbitratus esse aequalis tibi factus est subditus usque ad mortem crucis ... potuimus putare verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis ... Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est. (X, 43)

Now, with the pattern of three-fold ascent — body, mind, grace — established in Book X, I would like to suggest that it is exactly this pattern which the description of Augustine's conversion (Bks I-IX)

follows. I want to begin my study in an analysis of part of Book VII, ranging widely in reference from that passage. Augustine is in Milan, dissatisfied in his struggle with himself. 'totum tamen ibat in auditum tuum, quod rugiebam a gemitu cordis mei, et ante te erat desiderium meum et lumen oculorum meorum non erat mecum. intus enim erat, ego autem foris, nec in loco illud. at ego intendebam in ea, quae locis continentur, et non ibi inveniebam locum ad requiescendum, nec recipiebant me ista ...' (VII, 7). This understanding is of course a key to Augustine's whole life until this stage : the seeking of joy in the material world where it could not be found or could only be found if that world were referred constantly to God, its transience seen in the light of, as an image, distorted, of God's permanence. He had sought happiness in friendship, but that had been distorted through its lack of focus : so it had become lust, or the blind folly of communal theft of those things he did not even want, or sheer despair when a friend died. In retrospect he comments on this latter event thus :

> Si placent corpora, deum ex illis lauda, et in artificem eorum retorque amorem, ne in his, quae tibi placent, tu displiceas. si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et illo fixae stabiliuntur : alioquin irent et perirent. in illo ergo amentur, et rape ad eum tecum quas potes ... bonum, quod amatis, ab illo est : sed quantum est ad illum, bonum est et suave ; sed amarum erit iuste, quia iniuste amatur deserto illo quidquid ab illo est. (IV, 12)

Augustine's initial search for God in religion had also been a search in the material world : for Manicheeism is inherently materialistic, so is astrology, and so were his objections to Christianity at that stage — part of his repugnance was rooted in his inability to get beyond the literal, the material in his approach to the Bible.

But from this vain search in the material world he is rescued as he begins to read — through God's guidance — in the books of the Platonists. These books teach him of the nature of God and of His Word, of the divinity of the Word, of His creation by God, of His existence beyond time, of the creation of all things through Him, of the dependence of all souls on Him for their wisdom. But the books do not tell him of the Incarnation, of that humility of which Jesus is the exemplar and through which man can receive that wisdom. Augustine cites at length Philippians 2, 7-11 and passages from Matthew 11 and the Psalms : 'abscondisti enim haec a sapientibus

et revelasti ea parvulis, ut venirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde, et dirigit mites in iudicio, et docet mansuetos vias suas, videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra' (VII, 9). This movement in Augustine's thought to the search for God outside His creation, to the Wisdom of the Platonists, is, it seems to me, exactly that of the second stage in Bk X — and the lack in the books of the Platonists is the third stage of the ascent. We should turn again to Augustine's description of what is happening to himself as he reads the books:

Et inde admonitus redire ad memet ipsum, intravi in intima mea, duce te, et potui, quoniam factus es adiutor meus. intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem: non hanc vulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam, nec sicut caelum super terram; sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. caritas novit eam. (VII, 10)

Looking outside — turning inside — God's gift of a superior vision, a sight of Himself. The three steps are there already though, really, Augustine is still on the level of the second in essence. 'et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo, moxque diripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis. sed mecum erat memoria tui ...' (VII, 17). He wonders how he can appreciate material beauty, how he can make correct judgments about things subject to transience — and then realizes that above his own mind, transient itself, is permanence of truth. He describes again his ascent:

atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis. quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intellegentiam suam, et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspargeretur; cum sine ulla dubitatione clamaret

incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile — quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret — et pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus. tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui, et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem. (VII, 17)

But this strength can come only through Jesus Christ who 'in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro' so that men 'ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur, videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae, et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos' (VII, 18). But, still on the second plane as it were, Augustine knows of God but can not experience Him, in fact is proud of his knowledge, 'inflabar scientia' (VII, 20) he claims, quoting Paul. So the books of the Platonists have brought him a certain way: in the end he is glad to have come across them first rather than after studying the Scriptures for in this way he has learnt 'quid interesset inter praesumptionem et confessionem'; if he had come across them later he might have been swept from the truth or, even if he had remained constant, he might have thought that the Platonists' books by themselves might lead to man's salvation. So, having been taken part of the way to God by the books of the Platonists, he turns to the Scriptures, particularly the writings of Paul.

Book VIII reveals the third stage of Augustine's ascent, the bending of the will, the acceptance of dependence. It seems to me that in many cases this Book has been approached too simply, that Augustine's statement 'sed adhuc tenaciter alligabar ex femina ... et propter hoc unum volvebar in ceteris' (VIII, 1) has been removed from the context of argument that he has been developing throughout, and particularly in the seventh Book as I have tried to indicate. To see Augustine's problem quite simply as lust is, too, to take away that element of typification which the whole of the first nine books — the whole of the *Confessiones* in fact, but in another way, a way to which I shall return later — has striven to assert: the Augustine presented is of course, in a very real way, distinctive, with his own foibles and quirks; but that very individuation is in some ways a universalization as we are forced into an emotional empathy. And other techniques make of Augustine Everyman: his life is full of

Biblical parallels — the Prodigal Son, the Lost Sheep, the Lost Coin, the Widow's Son — which are themselves types of all fallen humanity; the imagery in which he describes his condition is that appropriate to Everyman's condition : the patient whose only Physician can be God, the schoolboy directed by his Master, the prisoner who needs to be freed; Augustine weaves the Bible into his text so seamlessly that it takes on something of the Biblical exalted tone of revelation, of universal folly and salvation, especially in those prayers which depend so markedly on the Psalms, the Church's pattern of prayer; and, further, he almost totally neglects all background description which would confine the experiences too narrowly. Book VIII then is concerned with a far more universal problem than lust, both for Everyman and for Augustine himself: '... et contestante universa creatura, inveneram te creatorem nostrum, et verbum tuum apud te deum, tecumque unum deum, per quod creasti omnia. et est aliud genus inpiorum, qui cognoscentes deum non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt. in hoc quoque incideram ...' (VIII, 1). Lust may be the particular instance, but the refusal to bend the will is the universal. Hence the story of Victorinus, which is one of the means of grace given to Augustine as a help in breaking down his resistance, grace often brought to him through God's ministers such as Ambrose and Simplicianus. Victorinus, an outstanding and revered teacher, in his age 'non erubuerit esse puer Christi tui, et infans fontis tui, subiecto collo ad humilitatis iugum, et edomita fronte ad crucis opprobrium' (VIII, 2). At first he would not acknowledge his new position publicly but, on reflection, 'si eum timeret coram hominibus confiteri, reusque sibi magni criminis adparuit, erubescendo de sacramentis humilitatis verbi tui, et non erubescendo de sacris sacrilegis superborum daemoniorum, quae imitator superbus acceperat ...' (VIII, 2). Augustine longed to do the same but he was a prisoner, 'ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate ... quippe voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas' (VIII, 5). The misdirection of will is crucial. But God will not leave Augustine alone. Again by chance it may seem — by grace it is — he is told the story of Antony the hermit, then of those who hear that story and turn away from worldly ambition. He feels confronted with his own situation, and by a resolution of that situation which he cannot yet accept. In a garden, in some ways reminiscent of Gethse-

mane — and the reminiscence is surely intended for Augustine must follow the way of Christ « Not my will but thine O Lord », 'moriebar vitaliter' (VIII, 8) — he feels torn apart by the conflicting desires of his own nature. In his agony he must be alone, leaves Alypius who has been with him and 'ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo, et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum ...' (VIII, 12). Again God directs him and he hears a child's voice repeating 'tolle lege, tolle lege'. He already knows what this means for the story of Antony has prompted him : when he opens his book of Scripture the first words on which his eyes will fall will be meant for him. Antony had been told, from Matthew 19, 21, to sell all he had, give the money to the poor and then to follow Christ. Augustine is told what is basically the same thing — the redirection of the will — though in terms more directly relevant : Romans 13, 13-14 : 'non in comissationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et inpudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis'. So 'convertisti ... me ad te' (VIII, 12). As he says at the opening of Book IX, what was required was 'totum nolle, quod volebam, et velle, quod volebas' — which, of course, leads to perfect freedom. The movement of his will finds expression in the significations of the sacrament of baptism.

To conclude this section on the threefold ascent as seen in Augustine's own experience I want to comment on two passages in Book IX which seem especially relevant. He retires to the country as a catechumen, and studies the Psalms. Much of section 4 is taken up with a meditation on the fourth Psalm and in this he sees rehearsed the process of his conversion. The Psalmist calls on God to have mercy on him, to hear his prayer. He wonders how long the hearts of the great ones of the world will be hardened : 'Vt quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium ?' He counsels them 'Irascimini et nolite peccare'. God gives gladness, gives harvest, gives rest. The pattern is Augustine's own : 'nec iam bona mea foris erant, nec oculis carneis in isto sole quaerebantur. volentes enim gaudere forinsecus facile vanescunt ... ibi enim, ubi mihi iratus eram, intus in cubili, ubi conpunctus eram, ubi sacrificaveram, mactans vetustatem meam, et inchoata meditatione renovationis meae, sperans in te, ibi mihi dulcescere coeperas et dederas laetitiam in corde meo'. Now he can take his rest in God, an idea which is taken up again in the second

passage from Book IX on which I want to comment, the very famous description of Augustine's vision of God. I want to quote at length for, in the context of the present discussion, I think that certain of the priorities and attitudes implied will take on something of a new light. Augustine and his mother Monica are talking:

> Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet, in quantalibet luce corporea, prae illius vitae iucunditate non conparatione, sed ne conmemoratione quidem digna videretur, erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum, perambulavimus gradatim cuncta corporalia, et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. et adhuc ascendebamus, interius cogitando et loquendo et mirando opera tua, et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, unde pascis Israel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt. et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper: quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus, et reliquimus ibi religatas primitias spiritus, et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. (IX, 10)

But that fragmentary moment will last for all eternity as one rests in His eternal joy. It is thus fitting that the autobiographical section of the *Confessiones* ends with Monica's death, for as Augustine following Christ had died into life in self-offering so physical death opens the gate to the eternal Jerusalem 'cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum' (IX, 13). The span of human life, from birth to death, is encompassed in the *Confessiones*, but that span is no completion, for those who live in Christ pass beyond it to real life of which this transient existence is but the merest shadow.

I hope to have established certain structural parallels between Books I-IX and Book X. To the differences I shall return, but if so far I have begun to suggest certain reasons why the two parts are not completely irrelevant to each other I shall be happy. I want to look now at the last three books and their connection with what has preceded. In one sense Book XI is a continuation of Book X for it too tackles the problem of knowledge. But in another way it, and the two Books which follow, are quite separate for they are in the form of an extended meditation on Genesis i. Certain of the concepts

examined are of obvious relevance to the subjects discussed in Books I to X : to illustrate solely from Book XI — the extended discussion of the nature of time with the conclusion that Augustine looks forward 'non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus ... ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem ... at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui' (XI, 29); the means of entry into that eternity through God's Word, His Son, Strength, Wisdom and Truth (XI, 9). But there is another and more organic way in which these three books relate to what has gone before. This way is primarily concerned with Book XIII, but the two preceding books prepare for that. Book XI establishes that the only true knowledge comes from God, not from man's intelligence, and that this knowledge comes through God's Word 'in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi' (XI, 2), a knowledge which is sought in the Word of God, the Scriptures. Book XII asks how these Scriptures can be studied, how one can be assured of the validity of the meaning one sees there, and answers that correct responses are supported by an « inner voice », and that varying interpretations of the same passage are in fact valid, for the Scriptures sustain the faithful of varying stages of Christian development, and all understandings whose effect is charity are consistent with the truth. So, with arguments to support interpretation deployed, Augustine provides us with interpretation in Book XIII. And the interpretation he gives sees the process of Creation as the creation of the soul, then of the New Man. 'dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum. igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem ...' (XIII, 9). Man, a spiritual creation, was once all darkness, sunk in the sea of concupiscence, having turned away from God, but even in that darkness God did not neglect man as His Spirit moved over the waters and in offering the way of repentance created Light. He made for man the firmament, that is the authority of the Scriptures. In it He placed luminaries, the saints who shine on the world. He created the creatures of sea and air, the sacraments which 'repserunt ... inter medios fluctus temptationum saeculi, ad imbuendas gentes nomine tuo in baptismo tuo', the words

of spiritual teachers 'volantes super terram iuxta firmamentum libri tui, praeposito illo sibi ad auctoritatem, sub quo volitarent, quocumque irent' (XIII, 20). From baptism comes the dry land, which has faith, on which exist living creatures, 'motus ... animae sunt isti in allegoria' — 'fastus elationis et delectatio libidinis et venenum curiositatis' (XIII, 21) in their untamed form — who must be tamed but who then will be useful. So the Pauline New Man is created : Paul, 'dispensator tuus, generans per evangelium filios, ne semper parvulos haberet, quos lacte nutriret et tamquam nutrix foveret : reformamini, inquit, in novitate mentis vestrae ad probandum vos, quae sit voluntas dei, quod bonum et beneplacitum et perfectum' (XIII, 22). The essence of the New Man — and this we have seen in our study of the first two parts of the *Confessiones* — is surely that new will, God's will accepted instead of one's own. The New Man can judge aright (he rules all creatures), has the ability to see the various significations of the Scriptures (increases and multiplies), is nourished with the joy of good works. The very goodness of God is shown by the marvels of this new Creation — behold it is very good. And His Word tells us that 'nos post opera nostra ideo bona valde, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te. Etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos' (XIII, 36-7). So the meaning Augustine sees in the first chapter of Genesis is that pattern we have seen before in his own life, and in his speculative examination of how man may know God.

But this is not mere repetition : for though the pattern described is the same it comes from very different sources, through very different means. The first had as base Augustine's own personal experience, was strongly autobiographical even though the parallels between Augustine's own experiences and those common to all men were not neglected. The second had as base speculation, an intellectual examination of personal experience and also of the nature of memory. The third has as source something quite outside of man, God's Word the only source of true knowledge. Now it will be seen that these three sources of the pattern of experience are those three stages in the pattern of ascent marked earlier — the world outside as it were, knowledge/intelligence, God above — or, to put it another way, those three things which make up man and which, Augustine argues

in XIII, 11, can be seen as shadows of the meaning of the Trinity: existence, knowledge, will. The very shape of the *Confessiones* then can be seen to echo the shape of man, can be seen indeed to echo the shape of the New Man in God, for the focus turns progressively from Augustine the individual as source of information to God's Word, as he decreases that He might increase, as he becomes absorbed in his maker. This is indeed the rhetoric of humility, a redeemed rhetoric [7]).

The *Confessiones*, then, conforms to Augustine's own artistic canons: 'hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu conpletur universum, quamvis et illa etiam singillatim pulchra sint' (XIII, 28). But the work of art must not exist for itself. In describing the effect of music he worries lest singing hymns may be merely gratification of the senses, but acknowledges the benefit of that gratification if it leads to love of God. Beautiful artefacts 'addiderunt homines ad inlecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt. at ego, deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrifico laudem sacrificatori meo, quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae supra animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte' (X, 34). To put this in the terminology of *De Doctrina Christiana*, art must be sign and not thing. In this sense the *Confessiones*, unity in trinity, is the perfect work of art, the perfect self-offering.

I. W. A. Jamieson

[7]) Cf. Erich Auerbach, *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, tr. Ralph Manheim (London, 1965), esp. ch. 1.

Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe † 1308

Vers le milieu du XIII^e siècle les Augustins avaient déjà un couvent à Viterbe. Probablement transféré du Monte Rosario, à quelques kilomètres de la ville, ce couvent se trouvait près de la porte du Bœuf, dans le nord de la ville, où il avait été construit récemment, semble-t-il. Car, au mois de juin 1258, son église fut consacrée solennellement par le pape Alexandre IV, résidant cet été dans la ville de Viterbe [1]).

Jacques de Viterbe était fils de ce couvent, comme on disait à cette époque, c'est-à-dire qu'il y avait été admis au noviciat et qu'il avait fait ensuite profession entre les mains du prieur de cette communauté augustinienne. C'est donc au couvent de Viterbe qu'il a reçu sa formation religieuse, mais fort probablement aussi l'instruction préparatoire à sa carrière scolaire.

Formation préparatoire.

En effet, le couvent de Viterbe était, une vingtaine d'années plus tard, vers les années 1290, un des quatre grands couvents de la Province Romaine, comprenant à cette époque une vingtaine de communautés plus ou moins importantes. Il y avait sans doute à ce moment la possibilité de donner aux jeunes frères une certaine formation scolaire à Viterbe. Un des premiers frères à qui on donne le titre de « lecteur » dans les actes capitulaires de la Province Romaine, est précisément un membre de ce couvent [2]). Cependant, ce frère Léonard de Viterbe, nouveau lecteur en 1275, a été envoyé d'abord à Molaria. Mais l'année suivante le chapitre l'a chargé d'enseignement

[1]) Voir MARIANI, U. *De conventu Ordinis nostri Viterbiensis.* Analecta Augustiniana (Anal. Aug.) 2 (1907) 228, 229.

[2]) Les plus anciens actes capitulaires de la Province Romaine datent de 1273. Ces actes ont été édités dans les Analecta Augustiniana 2 (1907) 225 sqq.

à Viterbe, sans aucun doute dans son propre couvent. Les actes disent : « Legat Viterbii in Curia » [3]), puisque Viterbe était souvent la résidence d'été de la cour papale.

Le fait qu'il y avait donc en 1276 une sorte de « studium » à Viterbe, montre suffisamment que le couvent des Augustins dans cette ville disposait de gens qui pouvaient donner à leurs jeunes confrères la formation voulue.

Mais quelle était cette première formation que recevaient les jeunes frères ?

En principe on devait exiger d'un adolescent qui voulait entrer au noviciat des clercs, qu'il sache lire, ou tout au moins qu'il soit apte à l'apprendre. S'il ne savait pas encore lire, il devait l'apprendre au cours de la première année de sa vie monastique. Sinon il ne pouvait pas être admis comme clerc.

C'est ainsi que le stipulent les Constitutions de l'Ordre, rédigées au chapitre général de 1284 [4]). C'est un peu plus tard que la date à laquelle Jacques a fait son entrée au couvent de Viterbe. Il est vrai qu'on ne sait pas exactement quand il est venu se joindre aux Ermites de S. Augustin, ni en quelle année il a fait sa profession. Mais c'est probablement vers 1270. Cependant il est fort probable que lorsque Jacques fut admis au couvent, les normes différaient peu de celles qui sont formulées dans les Constitutions.

Après son noviciat, ayant éventuellement appris à lire, le jeune profès commençait ses études. Chaque couvent devait prendre soin de la bonne formation et instruction de ses novices et jeunes profès. Il était peut-être parfois difficile, surtout dans les petites communautés, de s'acquitter de cette tâche. On voit donc bientôt qu'on groupe les jeunes frères de plusieurs couvents afin de pouvoir leur donner l'enseignement approprié. En effet les Constitutions prescrivaient que les provinciaux et leurs conseillers devaient stipuler l'érection d'écoles

[3]) « Diffinimus quod fr Leonardus de Viterbio lector legat Viterbii in Curia » - Anal. Aug. 2 (1907) 237. Pour la signification du terme « in Curia » voir CREYTENS, R. *Le « Studium Romanae Curiae et le maître du palais »*. Arch. Fratr. Praedic. 12 (1942) 5-83.

[4]) Constitutions -1284/1287- (ed. Venet. 1508). cap. 16. « Nullus ad Ordinem nostrum recipiatur iunior xiiij annis; ... pro clerico autem nullus novitius recipiatur ad Ordinem, nisi legere vel cantare sciverit competenter, vel sit docibilis aut aptus ad addiscendum. Novitius vero si clericus fuerit infra tempus suae probationis in psalmodia et cantu et alio divino officio studeat discere diligenter »; Acta Cap. Gen. 1295 « Nullus autem frater mictetur ad aliquid studium in quacumque facultate nisi sciat distincte legere totum officium ». Anal. Aug. 2 (1907) 369.

dans leurs provinces respectives, lorsque les chapitres se réunissaient. Ces écoles étaient destinées à donner une formation première aux jeunes profès, qui avaient encore besoin de toute une éducation. Ils étaient encore des « rudes scolares ». Ceux seulement qui étaient considérés comme aptes à suivre l'enseignement devaient être placés dans ces écoles [5]).

Les disciplines enseignées étaient le latin et la dialectique et les premiers éléments de la philosophie. En effet, dans les actes capitulaires de la Province Romaine, mention est faite de ces écoles dès l'année 1288 [6]). Au chapitre de 1297 une de ces écoles de grammaire était installée au couvent de Viterbe, où seraient reçu aussi de jeunes profès d'autres couvents.

Selon toute vraisemblance Jacques a reçu cette première formation d'un de ses confrères dans son propre couvent. Et sous leur direction il a bien appris le latin, comme on peut constater quand on lit ses œuvres. D'un style clair et lucide il construit des phrases qui coulent facilement, presque toujours sans tournures tortueuses.

Il n'y a aucune précision sur la durée de cet enseignement primaire, qui devait se poursuivre probablement pendant quelques années, selon les besoins de chacun des élèves. Il y avait des classes durant toute l'année. C'est du moins ce que le chapitre général de 1315 prescrivit pour les écoles de grammaire [7]).

Comme il avait bien appris le latin et possédait cette langue d'une manière parfaite, Jacques de Viterbe s'est aussi bien initié à la philosophie. Il a su se familiariser avec une manière de penser qu'il a affinée au cours des années. Sans aucun doute Jacques était un excellent élève. Il n'est donc pas étonnant qu'on l'ait désigné pour poursuivre ses études à Paris, étant donné qu'il répondait largement aux conditions requises pour y être envoyé comme étudiant. Les actes capitulaires de 1284 demandaient que les étudiants qu'on

[5]) Constitutiones -1284/87- cap. 36. « Provinciales vero et diffinitores scholas logicales et grammaticales, in quibus rudes scolares de Provincia studeant, in provincialibus capitulis ordinent; et per eos ordinatus numerus studentium ponatur; in quo nullus nisi aptus studio numeratur ».

[6]) Acta Cap. Prov. Rom. 1288 « Item pro scolis grammaticalibus faciendis hoc anno xiij florenos » Anal. Aug. 2 (1907) 273. Voir aussi les actes capitulaires de 1290. ibid. 273 sqq.

[7]) Acta Cap. Gen. 1315 « Quaelibet provincia habeat duo studia grammaticalia, in quibus studentes per totum annum morentur et eorum magistri per totum annum legere tenentur ». Anal. Aug. 3 (1909) 177.

voulait faire poursuivre les études à l'université parisienne soient suffisamment instruits, tandis que les Constitutions renforçaient encore l'expression en stipulant qu'il soient convenablement instruits [8]).

Étudiant à Paris.

Vers la deuxième moitié du XIII[e] siècle, les Augustins envoyaient des étudiants à l'université de Paris dans l'intention de leur donner une formation qui les rende aptes à enseigner ensuite comme lecteurs dans leurs propres provinces ou couvents [9]). Ils étaient envoyés soit par la province à laquelle ils appartenaient, soit par le couvent dont ils étaient membres. Ces derniers étaient destinés de préférence à enseigner plus tard dans leur propre couvent, qui dès lors assumait tous les frais de leurs études. Les premiers seraient plutôt attachés à un des « studia » de leur province, ou éventuellement d'une autre province, selon les besoins.

Ces étudiants envoyés à Paris n'y restaient que cinq ans. Sans aucun doute ils devaient faire leurs études conformément aux statuts universitaires. Inscrits à la faculté de théologie, ils suivaient donc les cours d'un Maître, ceux de ses bacheliers sur la Bible et les Sentences. Ils participaient aux disputes et discussions et assistaient aux disputes extraordinaires et aux autres cérémonies universitaires. Après cinq années d'études ils étaient rappelés par les autorités de leur province ou de leur couvent.

Cependant pour être habilités comme « lecteur » et obtenir ce titre, les candidats devaient faire preuve de compétence. Ils étaient tenus à passer un examen, non devant les autorités universitaires, mais devant un jury composé de membres de l'Ordre. Le titre de « lecteur » qui leur était conféré, s'ils étaient reçus, n'était donc pas un grade universitaire, mais une qualification et un titre que l'Ordre leur donnait.

[8]) Acta Cap. Gen. 1284 « Diffinimus quod qui mittendus est Parisius sit vitae laudabilis et in grammaticalibus et logicalibus sufficienter instructus ... » Anal. Aug. 2 (1907) 252. Constitutiones. -1284/87- Cap. 36 « Ad praedictum autem studium (Parisius) frater aliquis non mittatur, nisi in grammaticalibus et logicalibus sit competenter instructus ... »

[9]) Pour l'histoire du développement de l'organisation des études dans l'Ordre des Augustins, nous renvoyons à l'étude que nous avons faite sur ce sujet : *La Formation, des professeurs chez les Ermites de Saint Augustin, de 1256 à 1354.* Éd. Paris 1956-8° XIX & 164 pp.

En principe cet examen avait lieu au chapitre général, où le prieur général et ses définiteurs nommaient un jury composé de trois membres, étant eux-mêmes « lecteurs ». Si le chapitre général n'avait pas lieu l'année où l'étudiant rentrait de Paris, l'examen devait être passé au chapitre provincial devant un jury de deux « lecteurs », désignés par le provincial et ses définiteurs [10]).

Une fois passé l'examen, le nouveau lecteur devait aller enseigner dans tel ou tel couvent. Étant donné qu'au XIII[e] siécle ces nouveaux lecteurs figuraient parmi les mieux instruits, il n'est pas étonnant qu'on les trouve souvent dans des fonctions importantes de leur province, soit comme définiteur au chapitre, soit comme visiteur, soit comme prieur provincial. En effet, dès 1275 on fait mention d'un « lector novus », d'un nouveau lecteur, Léonard de Viterbe, dans les actes capitulaires de la Province Romaine. Un autre y figure en 1281 [11]).

En 1283 on y rencontre le nom de Jacques de Viterbe, désigné comme nouveau lecteur, et qui a été élu définiteur. Ce chapitre provincial s'était réuni à Corano, au mois d'octobre. Dans les actes du même chapitre figure aussi le nom d'un autre nouveau lecteur, un certain Jacques de Colompna, de Rome [12]). En effet tous les deux avaient fait leurs études à Paris, comme en témoignent entre autres les actes du chapitre général réuni en 1281, ainsi que les actes du chapitre de la Province Romaine, tenu un peu plus tard la même année. Ces deux nouveaux lecteurs étaient donc tout récemment promus au lectorat.

[10]) Constitutiones. cap. 36 « Revocatusque si capitulum generale instabit, et ad illud iverit, a tribus lectoribus, positis per generalem et diffinitores eiusdem capituli examinetur. Alioquin a provinciali et diffinitoribus suae provinciae duo lectores eligantur qui fideliter et non in superficie tamquam zelatores Ordinis eumdem examinabunt ». Pour le développement de l'examen des lecteurs et les cérémonies de la promotion au lectorat, voir La Formation pp. 42, -45, et *La promotion au lectorat chez les Augustins et le « De lectoriae gradu » d'Ambroise de Cora* » — Augustiniana 13 (1963) 391-417.

[11]) Acta Cap. Rom. 1275 « ... electi fuerunt quatuor diffinitores, ... scil. fr. Leonardus de Viterbio, lector novus, frater ... » « Et diffinitor fuit factus ibi pro Generali Capitulo futuro fr. Leonardus de Viterbio, lector tunc novus, et pro discreto ... » Anal. Aug. 2 (1907) 227. Acta Cap. Rom. 1281. « Et tunc rediit de Parisius fr Bernardus de Urbeveteri, lector novus ». Anal. Aug. 2 (1907) 246.

[12]) Acta Cap. Rom. maii. 1283. « ... elegit fratrem Jacobum de Roma, lectorem novum, in provincialem priorem Provinciae Romanae. Et in diffinitores elegit fratrem Jacobum de Viterbio, lectorem novum, fratrem Mathaeum ... » Anal. Aug. 2 (1907) 247; aussi pp. 246, 250.

Le chapitre de la Province Romaine de 1283 ayant eu lieu au mois d'octobre, les deux candidats-lecteurs étaient donc rentrés de Paris à la fin de l'année scolaire 1282/1283, pour se rendre au chapitre général. Ayant passé cinq années d'études à Paris, ils y ont commencé à suivre les cours de la faculté de théologie au début de l'année scolaire 1278/1279. C'est d'ailleurs dans les actes capitulaires romains de 1278 qu'on trouve que Jacques de Colompna était étudiant de Paris. Il participait à ce chapitre qui se tenait à Centumcellis au mois de septembre. Vraisemblablement c'est par ce chapitre qu'il fut désigné pour poursuivre ses études. Celui-ci fut donc envoyé par sa province pour continuer ses études à Paris; Jacques de Viterbe par contre semble plutôt avoir été envoyé par son propre couvent [13]).

Sans aucun doute les Augustins, au XIII[e] siècle, devaient faire leurs études conformément aux statuts universitaires. Mais dans quelle école ou sous la direction de quel maître? Certainement pas chez eux, car jusqu'en 1279 aucun Ermite de S. Augustin ne semble avoir pu poursuivre ses études plus loin que le baccalauréat. Gilles de Rome est le premier à avoir obtenu ce grade.

C'est sans doute avec une certaine fierté que les actes du chapitre provincial de la Province Romaine, réuni à Corano au mois de mai 1279, le mentionne comme bachelier de Paris [14]). Et selon son propre témoignage, Gilles fut le premier à avoir été promu maître en théologie [15]). Cette promotion n'eut lieu qu'en 1285.

Il n'est pas possible de déterminer avec certitude auprès de quels maîtres les candidats-lecteurs des Augustins recevaient leur formation avant 1285. Ils devaient suivre des cours en dehors de leur couvent. Il est possible qu'ils aient suivi le cours d'un des maîtres seculiers; peut-être aussi sont-ils allés au couvent des Victorins ou des Dominicains ou chez les Franciscains qui disposaient déjà d'une chaire lorsque les Augustins s'établirent à Paris.

Gilles de Rome a reçu une partie de sa formation de S. Thomas

[13]) Acta Cap. Rom. 1278. « ... Et tunc more solito electi fuerunt quatuor diffinitores videlicet. fr. ..., fr Jacobus de Columpna, studens Parisiensis, et fr. ... » Anal. Aug. 2 (1907) 229.

[14]) Acta Cap. Rom. 1279. « Diffinitorem ... prope Capitulum Generale fecit fratrem Egidium Romanum, Baccellarium Parisiensem » Anal. Aug. 2 (1907) 230.

[15]) « ... adeo profecimus quod inter fratres nostri Ordinis magisterium in sacra theologia primi Parisius meruimus obtinere ... » dd. 1315, mars 27. Arch. Nat. S 3634 doss. 2 no 2.; cfr DENIFLE, H. *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, 716.

d'Aquin, et par conséquent il a suivi les cours chez les Dominicains [16]). Prosper de Reggio, lorsqu'il se préparait au lectorat, semble avoir suivi plutôt les cours de Henri de Gand [17]).

De qui Jacques de Viterbe a-t-il suivi les cours lorsqu'il était étudiant à Paris pour se préparer au lectorat? Peut-être sera-t-il possible un jour de le dire, lorsqu'on aura bien étudié son œuvre. Cependant il est certain qu'il n'a plus pu suivre les cours de Thomas d'Aquin, puisque celui-ci était déjà retourné en Italie. Par contre il a pu suivre les cours de Henri de Gand, pour lequel il avait une grande estime [18]). Mais il serait prématuré de dire dès maintenant de quel maître il fut le disciple.

Les cinq années d'études révolues, Jacques de Viterbe rentra de Paris afin de passer ses examens et d'être promu lecteur. Avant de quitter Paris définitivement le candidat-lecteur recevait une somme d'argent que la province à laquelle il appartenait, ou éventuellement son couvent, devait mettre à sa disposition. Dans les Constitutions de 1284 cette prescription était déjà insérée. Fixant la somme mise à la disposition du candidat-lecteur à 40 livres tournois, elle précisait aussi pour quelle raison et dans quelle perspective il en pouvait disposer.

Cette somme était destinée à acheter des livres. Le futur lecteur devait se procurer les livres dont il aurait besoin pour bien remplir sa fonction de professeur. Il devait donc acquérir les ouvrages nécessaires pour son enseignement et qu'il ne trouverait peut-être pas sur place [19]). Cette Constitution fixait pour toutes les provinces de l'Ordre une pratique qui, depuis plusieurs années, était déjà d'usage dans la Province Romaine. En effet, dans les actes capitulaires, même avant 1278, on parle à plusieurs reprises de la provision en livres des étudiants de Paris [20]).

[16]) Mandonnet, P. *Vie scolaire de Gilles de Rome* Rev. Sc. Phil. et Théol. 4 (1910) 482.

[17]) Pelzer, A. *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de S. Augustin et le manuscrit lat. 1086 de la Bibliothèque Vaticane* Rev. Néo-Scholast. de Phil. 30 (1928) 349.

[18]) Ypma, E. *Jacobi de Viterbio o.e.s.a. Disputatio prima de Quolibet* éd. Würzburg - 1968. p. xix.

[19]) Constitutiones -1284/87- cap. 36 « Cum autem Provincialis et diffinitores praedictum studentem suae provinciae circa quinquennium revocare debent, sic ordinent ut idem studens, antequam de Parisius recedat, habeat ab ipsa provincia quadraginta libras turonensium pro libris, ut propter defectum librorum, cum ad provinciam redierit, eius non possit studium impediri ».

[20]) Acta Cap. Prov. Rom. 1279. « Item fr. Orlandus de Perusio fuit ibidem electus

Lorsqu'il est parti de Paris, Jacques de Viterbe lui aussi a emporté un certain nombre de livres. Il serait sans doute intéressant d'en savoir plus. Nous en parlerons plus loin, à propos de sa bibliothèque.

Un nouveau lecteur, s'il avait été envoyé à Paris pour le compte de sa province, recevait la mission d'aller enseigner dans tel ou tel couvent. On en trouve des exemples dans les actes capitulaires. Cependant on y cherche en vain la nomination de Jacques de Viterbe. La raison en est qu'il a été envoyé à Paris probablement par son propre couvent et qu'il est allé enseigner à Viterbe. Le chapitre provincial n'avait donc pas à le nommer. Mais nous ne disposons d'aucune indication sûre.

Pourtant son nom figure à plusieurs reprises dans les actes capitulaires de ces années. Il participait à plusieurs chapitres provinciaux où il était élu définiteur en 1283 et en mars 1285, et visiteur en octobre 1284 [21]).

Bachelier à Paris.

Pendant quelques années on ne trouve plus le nom de Jacques de Viterbe dans les actes capitulaires. Il y figure de nouveau dans ceux du chapitre de 1288. Cette année le chapitre provincial s'était réuni vers la fin de mai. Les actes sont datés de la Pentecôte, le 25 mai.

quod iret ad studium Parisius pro Romana Provincia, et quod haberet provisionem integre et expensarum quinque annorum et librorum. Et ivit Parisius ad studium cum aliis studentibus supradictis. Et habuit pro provisione annulali pro primo anno xx flor. auri ». Acta Cap. Gen. 1281. « Cum olim diffinitum fuerit in provinciali capitulo Romanae provinciae, in loco Tuscanello celebrato, quod provisio annualis tam expensarum quinque annorum quam librorum unius studentis divideretur inter duos communiter, ... idcirco praedictam diffinitionem de eis factam roboramus ... » Acta Cap. Prov. Rom. 1281. « Item in eodem capitulo imposita fuit et ordinata maxima Collecta pro tribus studentibus, sive lectoribus novis, ... pro quolibet praedictorum provisio integra librorum, sicut praeordinatuam fuit in capitulo Generali Paduano ... » Anal. Aug. 2 (1907) 230, 250, 246.

[21]) Acta Cap. Prov. Rom. 1283. « ... fratres dictae provinciae Romanae compromiserunt in Venerabilem virum fr. Egidium Romanum, Baccalareum parisiensem, unanimiter et concorditer de futuro eligendo priore provinciali et diffinitoribus et visitatoribus et aliis fiendis in dicto capitulo. Qui Egidius auctoritate dicti compromissi ... in Diffinitores elegit fr. Jacobum de Viterbio, lectorem novum, fr. ... » Acta Cap. Prov. Rom. 1285. « ... Item quatuor Diffinitores fecit, videlicet fr. Jacobum de Viterbio, fr. ... » Acta Cap. Prov. Rom. 1284. « ... Visitatores in Provincia Romana fecit Jacobum de Viterbio, lectorem, et fr. ... » Anal. Aug. 2 (1907) 247, 248.

Sur la liste des dépenses de la Province Romaine on lit entre autres qu'on aura à payer à frère Jacques de Viterbe, bachelier de Paris, la somme de huit florins d'or [22]). Resté quelques années, deux ou trois, dans sa province, il est reparti pour Paris afin d'y continuer ses études. Il est même probable qu'il y est retourné déjà en 1285, avec Gilles de Rome, qui a été promu maître en l'automne de cette année.

Mais que signifie ici le titre de bachelier de Paris, « baccalaureus parisiensis », que les actes capitulaires de 1288 donnent à Jacques de Viterbe ?

Après avoir suivi les cours de la faculté de théologie pendant cinq ans, les réguliers pouvaient devenir bachelier biblique. Les Augustins, ayant rempli cette condition, pouvaient donc devenir bacheliers. Pendant un an, selon les règlements de l'université de 1225, ou pendant deux ans selon ceux de 1335, le bachelier biblique était tenu à lire la Bible « cursorie », c'est-à-dire expliquer le sens littéral de la Bible. On ne sait pas à quelle date le changement à eu lieu, mais lorsque Jacques de Viterbe est devenu bachelier biblique, il n'a lu la Bible probablement que durant une année scolaire.

Ayant rempli cette tâche, le bachelier biblique pouvait devenir bachelier sententiaire. En tant que tel il avait à expliquer les livres des « Sentences » de Pierre Lombard. Il devait faire cela pendant deux ans, lisant deux livres par an. Une fois terminée la lecture complète des quatre livres des « Sentences », il était considéré comme bachelier formé. En qualité de bachelier formé il devait discuter, diriger des discussions, participer aux grandes disputes, mais aussi prêcher et remplir encore d'autres fonctions dans le cadre universitaire. Ainsi il devait compléter sa formation et se préparer à la tâche d'un maître.

Pour accomplir toutes ces fonctions le bachelier formé devait rester encore quatre ans à Paris, d'après les règlements universitaires de 1335. Après ce laps de temps, et sous certaines conditions, il était admis à recevoir la licence. Cette licence signifiait qu'il était admis à passer à la dernière étape de sa carrière scolaire, la promotion à la maîtrise. Après avoir reçu la licence, il pouvait être promu à la dignité, au titre et à l'autorité de maître en théologie au cours de

[22]) Acta Cap. Prov. Rom. 1288. « Item haec collecta fuit imposita in dicto capitulo ... ; pro fr. Jacobo Viterbiensi, Baccalario Parisiensi, viii flor. auri ». Anal. Aug. 2 (1907) 272.

l'année scolaire suivante. Après la fin de la lecture des « Sentences », quatre ou cinq ans s'écoulaient avant qu'un bachelier formé devint maître en théologie [23]).

Nous savons que Jacques de Viterbe est devenu maître en théologie vers Pâques 1293, comme nous le révèlent les actes du chapitre de sa province [24]). Promu maître au début de 1293, il avait donc été bachelier formé pendant quatre ou cinq ans. Il a donc lu, ou comme on disait il était « baccalaureus actu legens » aux années 1285-1288, d'abord comme bachelier biblique, ensuite comme bachelier sententiaire. Lorsqu'on l'appelle, en mai 1288, bachelier de Paris, il avait presque atteint le terme de sa lecture des « Sentences ». Bientôt il serait bachelier formé.

Comme bachelier formé Jacques de Viterbe devait donc rester pendant quelques années encore à Paris, pour y remplir toutes les fonctions prescrites. Sans aucun doute il restait attaché au « studium » des Augustins, où Gilles de Rome enseignait comme maître depuis l'automne de 1285.

Il est fort probable que Jacques de Viterbe est retourné à Paris avec Gilles de Rome, pour l'année scolaire 1285/1286. Jacques a peut-être débuté comme bachelier biblique sous la direction de Gilles de Rome. Cependant nous n'avons aucune indication pour cela; il semble plus vraisemblable qu'il a rempli le stage de bachelier biblique chez un autre maître, vu le moment de la promotion de Gilles de Rome. Par contre, selon toute vraisemblance, Jacques de Viterbe a été bachelier sententiaire de Gilles de Rome. Le grand respect et la reconnaissance avec lesquels il parle toujours de son maître, — il parle alors de Gilles de Rome —, semblent bien confirmer que Jacques de Viterbe a lu les « Sentences » sous sa direction [25]).

[23]) Ypma, *La Formation* pp. 84 sqq.

[24]) Acta Cap. Prov. Rom. 1293. Pentecosten. « Diffinimus et ordinamus et gratiose concedimus quod fr. Jacobus de Viterbio, *nuper* factus et licentiatus Doctor in sacra theologia Parisius, habeat a Provincia pro adiutorio sui principii et sui studii quinquaginta florenos aureos ...

Haec est Collecta imposita ...; pro fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro novo, pro provisione sua annuali, viii flor. aur.; ... pro fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro, pro expensis promotionis magisterii sui, hoc anno xxv flor ... » Anal. Aug. 2 (1907) 345, 346.

[25]) Dans un certain passage de la question 4 du Quodlibet I, où Jacques de Viterbe s'éloigne de la position de Gilles de Rome et de Thomas d'Aquin, il écrit : « Et licet non videatur esse aliquid cogens ad ponendum huiusmodi esse, negare tamen

C'était au bachelier formé, au bachelier de Paris, que la Province Romaine accordait pour la première fois une allocation qui lui sera attribuée chaque année depuis 1288 jusqu'en 1300. Pareille allocation sera attribuée au bachelier suivant de la Province Romaine, c'est-à-dire à Jacques de Orto [26]).

Maitre en théologie.

Nous avons déjà signalé que Jacques de Viterbe avait été promu maître vers Pâques 1293. Il a commencé à enseigner comme maître sans doute au début de l'année scolaire 1293/1294. Bien que Gilles de Rome ait été élu prieur général de l'Ordre en janvier 1292, il séjournait presque continuellement à Paris jusqu'en 1294 [27]). Celui-ci étant maître-régent jusqu'à la fin de l'année scolaire, Jacques de Viterbe lui a succédé comme maître-régent dès le début de la nouvelle année, au mois de septembre 1293. Gilles de Rome y restait comme maître non-régent. Dans le « studium » des Augustins, à Paris, Jacques était désormais le dirigeant des études. C'était à lui de commenter l'Écriture Sainte, de mener les grandes discussions, de diriger les bacheliers et de veiller sur la qualité de leur enseignement.

Il est resté régent chez les Augustins jusqu'à 1296 ou 1297 probablement et ensuite attaché à ce « studium » comme maître non-régent, jusqu'en 1300. Au cours des années d'autres bacheliers sont arrivés à la maîtrise, mais jusqu'en 1296 aucun d'entre eux ne semble être

aut improbari non debet tamquam aliquid falsum aut impossibile, praecipue cum excellentes doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt, et ad quorum altissimum intellectum, quem de hoc et de aliis pulchris theorematibus habuerunt, ego et mihi similes ascendere ac parvenire non possumus idonei ». Ypma, *Jacobi de Viterbio ... Disputatio prima de Quodlibet* pp. xix; 54.

On trouve à plusieurs reprises des passages du même genre dans les autres ouvrages de Jacques de Viterbe.

[26]) Acta Cap. Prov. Rom. 1288. « Pro fr. Jacobo Viterbiensi, Baccalario Parisiensi viii flor. aur. » Acta Cap. Prov. Rom. 1291 « Pro fr. Jacobo de Viterbio, Baccalario Parisiensi, pro anno praeterito et futuro xvi flor. de auro ». Acta Cap. Prov. Rom. 1292 « Pro fr. Jacobo Viterbiensi, bacellario Parisiensi, pro ordinata provisione sua viii flor. aur. » Acta Cap. Prov. Rom. 1293 « Pro fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro novo, pro provisione sua annuali viii flor. aur. » Acta Cap. Prov. Rom. 1294 « Pro fr. Jacobo de Orto, baccalario parisiensi, viii flor. aur. » Anal. Aug. 2 (1907) 272, 324, 341, 364, 365.

[27]) Voir Ypma, *La Formation* ... pp. 82-84; *L'Acquisition du couvent des Sachets par les Augustins.* Augustiniana 9 (1959) 105-117.

resté à Paris après sa promotion. Angelus de Camerino, promu maître en 1295, a été nommé tout de suite maître-régent au « studium curiae romanae » [28]), tandis que Rogerius de Soldanetus de Florence, déjà maître en 1295, était sans doute attaché au « studium generale » des Augustins dans cette ville [29]).

Pourtant le chapitre général de 1295 tenait à la présence de deux maîtres au couvent de Paris. Une décision importante fut prise pour atteindre ce but. On interdisait à chaque maître, mais également à chaque lecteur dans n'importe quel « studium generale » de s'absenter de celui-ci, sans avoir été appelé par le prieur général ou sans avoir obtenu une permission spéciale de sa part [30]).

Cependant la présence de deux maîtres, de plusieurs bacheliers et d'un grand nombre d'étudiants était une charge très lourde pour le couvent parisien, bien que les différentes provinces et communautés contribuassent aux frais de séjour de leurs membres. Pour alléger donc un peu cette charge, le chapitre général, tout en précisant pour qui cette subvention était attribuée, allouait chaque année au couvent de Paris la somme de quatre livres tournois. Pour le moment l'importance de cette décision n'est pas la somme fixée, mais la raison pour laquelle elle était donnée. Et nous y lisons qu'il s'agissait de « deux maîtres et trois bacheliers que nous voulons être présents à Paris » [31]).

[28]) Acta Cap. Gen. 1295 Pentecosten. « Item in eodem capitulo fuit Angelus de Camerino, sacrae theologiae novus professor, sive magister, et fecit ibi similiter generales disputationes de quolibet ... »

Diffinimus quod in studio Romanae Curiae legat fr. Angelus de Camerino, professor sacrae theologiae » Anal. Aug. 2 (1907) 368, 372. Acta Cap. Prov. Rom. 1295. « Item fr Symon de Pistoia, generalis prior, eundo ad Curiam pro confirmatione sui officii, una cum fr. Angelo de Camerino, magistro posito in Curia, in principio capituli dicti provincialis ... » Anal. Aug. 2 (1907) 385.

[29]) Acta Cap. Gen. 1295 Pentecosten. « Diffinimus et concedimus fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro, centum florenos de denariis Ordinis, quos mutuavit sibi fr. Rogerius de Florentia, magister, quos florenos ... » Anal. Aug. 2 (1907) 371.

Doc. dd. 8 martii 1301. « Ad instantiam et preces viri magistri Rogerii de Soldanetus, ordinis eremitarum sancti Augustini de Florentia ... » Anal. Aug. 2 (1907) 20.

[30]) Acta Cap. Gen. 1295. « Diffinimus quod nullus magister parisiensis aut lector in aliquo studio generali, recedat nisi per priorem generalem vocatus, aut de ipsius Generalis licentia speciali » Anal. Aug. 2 (1907) 371.

[31]) Acta Cap. Gen. 1295. « Diffinimus quod a communitate Ordinis provideatur conventui parisiensi in subsidiis duorum magistrorum et trium bacellariorum, quos volumus esse Parisius, et non plures, ad expensas conventus ... in quatuor libris turonensium annuatim ». Anal. Aug. 2 (1907) 372.

Malheureusement nous ne savons pas qui furent promus maître à Paris entre 1295 et 1300. C'est seulement dans les actes du chapitre général de 1300, tenu au mois de mai, qu'on fait mention du frère Bartholus. Celui-ci était membre de la Province de la Vallée de Spolète. Sa promotion à la maîtrise dut avoir eu lieu peu avant, vers Pâques 1300 [32]).

On ne sait donc pas quels maîtres étaient attachés au « studium » des Augustins à Paris, successivement depuis 1295. En tout cas Jacques de Viterbe est resté, comme maître, régent ou non-régent, jusqu'en 1300.

Le premier mai de cette année le chapitre général s'était réuni à Naples, et Jacques de Viterbe y participait comme délégué officiel de la Province Romaine. C'est à ce chapitre qu'on l'a désigné comme maître-régent au « studium generale » des Augustins, installé au couvent de Naples [33]). Il a donc quitté Paris définitivement en 1300 pour aller à Naples.

Son activité littéraire.

Au cours de sa vie Jacques de Viterbe a développé une grande activité littéraire, aussi bien lorsqu'il était à Paris que durant les quelques années ou il dirigeait le « studium generale » de Naples. Mais même lorsqu'il fut devenu évèque il n'abandonna pas sa plume. Nommé évèque de Bénévent le 2 septembre 1302, par Boniface VIII, il fut transféré au siège de Naples le 12 décembre de la même année. Il mourût vers la fin de 1307 ou au début de 1308.

Une trentaine d'ouvrages, pour la plupart encore inédits, lui sont attribués. La moitié, environ une quinzaine, sont encore conservés dans différentes bibliothèques. Les autres lui sont attribués, parfois à juste titre, mais jusqu'ici on ne les a pas retrouvés ou pas encore identifiés.

32) Acta Cap. Gen. 1300 1 maii. « Diffinimus et praesenti diffinitione praecipimus inviolabiliter observari quod Provincia Vallis Spoleti satisfaciat venerabili viro fratri Barthulo, magistro Sacrae Paginae, de eo quod promisit dare in expeditione sui magisterii, scilicet quinquaginta florenos de auro, sicut nobis patuit per diffinitionem capituli provincialis dictae provinciae ... » Anal. Aug. 3 (1909) 17.

33) Acta Cap. Prov. Rom. 1299. sept. « ... fr. Jacobum de Viterbio, magistrum, elegerunt in diffinitorem Capituli Generalis » Anal. Aug. 2 (1907) 486. Acta Cap. Gen. 1300 « Item in studio generali Neapolitano legat ibi fr Jacobus de Viterbio, magister noster ». Anal. Aug. 3 (1909) 19.

Voici la liste, qu'a établie le P. Gutierrez, des ouvrages jugés authentiques, avec la date approximative de leur composition :

1) Lectura super IV libros Sententiarum	Paris	1288/1292
2) Quaestiones Parisius disputatae De praedicamentis in divinis	Paris	1293/1296
3) Quaestio de Animatione Caeli	Paris	1293/1296
4) Quaestiones disputatae de Verbo	Paris	1293/1294
5-8) Quodlibeta Quatuor	Paris	1293/1299
9) Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani	Naples	1301
10) De perfectione specierum	Naples	1300/1302
11) De regimine christiano	Naples	1302
12) Summa de peccatorum distinctione	Naples	1300/1307
13) Sermones diversarum rerum	Naples	1303/1307
14) Concordantia Psalmorum David	Naples	1302/1307
15) De Confessione	Naples	1302/1307
16) De episcopali officio	Naples	1302/1307 [34]).

Quant à la production littéraire de Jacques de Viterbe, nous restreindrons notre étude aux ouvrages de la période parisienne, parce qu'ils ont un rapport étroit avec son enseignement à l'université de Paris et au « studium » des Augustins dans cette ville. Nous nous poserons la question chronologique en ce qui concerne leur composition. Nous pourrons nous demander ce qui l'a poussé à publier ses ouvrages.

Commençons par la dernière question. Sans aucun doute on peut supposer que chaque maître avait envie d'écrire et de publier. Cependant il y a nombre de maîtres et de bacheliers qui n'ont pas laissé de traces dans les bibliothèques ou dont les ouvrages sont restés inconnus ou anonymes. Ce n'est pas le cas de Jacques de Viterbe qui, du moins à son époque, jouissait d'une certaine renommée dans le milieu universitaire. Rappelons-nous que sur la liste des ouvrages déposés chez les « stationarii », dont les « peciae » étaient controlées par l'université, figurent deux disputes quodlibétiques de Jacques

[34]) Voir Gutierrez, D. *De Vita et Scriptis Jacobi de Viterbio.* Anal. Aug. 16 (1937) 216-224; 282-305; 358-381. Les pages 282-305 concernent les ouvrages attribués à Jacques de Viterbe. Voici la liste des ouvrages jugés douteux :
17) Expositio in Epistolas S. Pauli; 18) Recollectiones seu catena Patrum in easdem Epistolas S. Pauli; 19) Expositio in Evangelium S. Mathaei.; 20) Interpretatio in

de Viterbe. Et son « De regimine christiano » était bien connu au XIVe siècle [35]).

En rapport avec sa productivité littéraire, une décision du chapitre général tenu en 1295 à Sienne, est d'une importance capitale. Parmi les décisions capitulaires de ce chapitre il y en a une qui concerne justement cette activité. Nous y lisons en effet ceci :

« Cum sit nostre intentionis et velimus quod fr. Jacobus de Viterbio, magister in S, Theologia, debeat facere et scribere opera in sacra pagina, definimus quod singulis annis debeat habere ab Ordine, pro qualibet provincia, unum florenum de auro pro scriptoribus et cartis et aliis necessariis opportunis » [36]).

Il y a plusieurs éléments dans cette résolution. D'abord le désir des autorités de l'Ordre que Jacques de Viterbe s'applique à publier des ouvrages concernant la théologie. C'est un témoignage de l'estime qu'on éprouvait pour le maître, qui est plus tard connu et cité comme « doctor speculativus », « doctor inventivus », « doctor investigativus » ou encore comme « doctor gratiosus ». En effet, quand on lit ses œuvres on est frappé par la profondeur et la finesse de ses pensées, par son talent de les nuancer, mais aussi par la politesse et le respect avec lesquels il parle de ses maîtres, ainsi que par la bienveillance envers ses opposants.

Si cette décision témoigne de l'estime des pères capitulaires, elle est aussi une preuve des espoirs que l'on fondait sur lui. Vu le nombre d'ouvrages de Jacques de Viterbe encore conservés, et tant d'autres à lui attribués, il semble bien avoir donné satisfaction.

Evangelium S. Lucae.; 21) Commentarii in libros Physicorum.; 22) Commentarium in libros Metaphysicorum.; 23) De naturae principiis.; 24) Tabula in libros omnes Thomae Aquinatis; 25) Summa de articulis fidei; 26) De mundi aeternitate secundum fidem catholicam.; 27) Quaestiones de compositione angelorum.; 28) Quaestiones quinquaginta de Spiritu Sancto; 29) Commentarii in libros Sententiarum; 30) Liber divisionis super eosdem libros Sententiarum.; 31) Opus inscriptum Notabilia in Sententiis.

De ces ouvrages douteux il y en a plusieurs qu'on peut supposer composés par Jacques de Viterbe lorsqu'il enseignait à Paris, soit comme bachelier, soit comme maître. Il y en a aussi qu'il faut reconnaître comme authentiques, comme nous le verrons, et sans doute écrits à Paris.

35) Denifle, *Chartularium* II no 642 p. 109.

36) Acta Cap. Gen. 1295. Anal. Aug. 2 (1907) 371; aussi Denifle, *Chartularium*, II p. 62.

Le deuxième élément de la définition c'est la subvention qu'on lui accordait en vue de son travail. Ce n'était plus une affaire concernant seulement la Province Romaine, dont Jacques de Viterbe était membre, mais concernant toutes les provinces de l'Ordre. La somme totale que l'Ordre allouait ainsi au maître s'élévait à dix-sept florins d'or. Chaque année il recevra cette somme, comme nous l'attestent les actes capitulaires, jusqu'en 1299 [37]).

Par la même occasion le chapitre le délia du remboursement de cent florins qu'il avait empruntés pour couvrir des dettes, peut-être justement pour payer un scribe ou acheter du parchemin ou des livres [38]). Outre l'allocation que l'Ordre lui accordait désormais, la Province Romaine lui fournissait toujours une provision de huit florins. Elle accordait cette allocation à Jacques de Viterbe depuis qu'il était devenu bachelier. A partir de 1294 une même provision annuelle était donnée à Jacques de Orto, le bachelier de la Province Romaine après Jacques de Viterbe [39]).

Le troisième élément important de la décision capitulaire de 1295 est l'intention avec laquelle on accordait au maître cette forte allocation. On voulait lui procurer les moyens pour son travail et ses études et l'équiper de sorte qu'il puisse remplir sa tâche d'écrivain. Pour cela il avait besoin non seulement d'un scribe, d'encre et de parchemin, mais surtout de livres. Certes, on pouvait acheter ou commander des livres. Mais il était sans aucun doute plus économique de les copier soi-même ou de les faire transcrire par son propre copiste.

[37]) Acta Cap. Gen. 1295. « ... Provinciae debent solvere prout in capitulo Senensi fuit ordinatum ... pro fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro, viii flor. de auro. » Anal. Aug. 2 (1907) 372. Acta Cap. Prov. Rom. 1295. « ... Pro fr. Jacobo Viterbiensi, magistro nostro parisiensi, pro sua annuali provisione, viii flor. » Acta Cap. Prov. Rom. 1296. « ... Pro fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro, pro provisione annuali, viii flor. de auro. Pro eodem, sicut serviunt ceterae provinciae Ordinis unum florenum ». Acta Cap. Prov. Rom. 1297. « ... Pro fr Jacobo de Viterbio magistro viii florenos » ... « Pro eodem fr Jacobo magistro, sicut faciunt aliae provinciae Ordinis, 1 flor. » Acta Cap. Prov. Rom. 1299. « De praesenti autem collecta debet Pater noster Generalis recipere pro Ordinis communitate sicut aliae provinciae Ordinis faciunt L florenos; fr. Jacobus de Viterbio, magister noster debet recipere viii florenos ». Anal. Aug. 2 (1907) 388, 392, 397, 484.

[38]) Acta Cap. Gen. 1295. « Diffinimus et concedimus fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro, centum florenos de denariis, quos mutuavit sibi fr. Rogerius de Florentia, magister, quos florenos non tenetur sibi reddere nec Ordini nostro » Anal. Aug. 2 (1907) 371

[39]) Voir Acta Cap. Prov. Rom. 1288, 1291, 1292, 1293, 1294. Anal. Aug. 2 (1907), 272, 324, 341, 346, 365 etc.

En outre, celui-ci pouvait travailler selon les besoins, en rapport avec les intérêts ou les préférences du maître.

Sans aucun doute Jacques de Viterbe s'est constitué une bonne bibliothèque au cours des années et certainement lorsqu'il était à Paris. Nommé maître-régent au « studium generale » des Augustins à Naples, il a emporté ses livres. Quelques années plus tard, devenu évêque de Bénévent, puis archevêque de Naples, il n'a pas abondanné sa bibliothèque, mais l'a transférée à l'évêché.

Par ce fait le risque n'était pas imaginaire que les livres de Jacques de Viterbe échoient à la bibliothèque de la cathédrale après la mort de l'archevêque et qu'ainsi ils soient perdus pour l'Ordre. Il ne faut donc pas s'étonner que les autorités de l'Ordre aient fait à plusieurs reprises des démarches afin de récupérer les livres mis par celui-ci à la disposition du maître. En effet Jacques de Viterbe avait pu les acquérir soit par l'intermédiaire de son propre couvent ou de sa province, soit par cette allocation annuelle dont il jouissait depuis 1295. Ces livres formaient un patrimoine et représentaient une richesse considérable, non seulement du point de vue matériel, mais surtout du point de vue spirituel, scientifique et scolaire.

Sans doute plusieurs entretiens et négociations ont eu lieu à ce sujet. Finalement on s'est mis d'accord et un compromis a été trouvé. Au chapitre général de 1306, réuni au couvent de Bologne, le prieur général François de Monte Rubiano a rendu compte de ces négotiations et soumis la convention conclue au jugement des pères capitulaires. Ceux-ci l'ont approuvée et confirmée.

Voici le rapport qu'en contiennent les actes de ce chapitre général :

« Item approbamus et presenti diffinitione firmamus compositionem factam per patrem nostrum Generalem fratrem F(ranciscum) cum venerabili patre fratre Jacobo, archiepiscopo Neapolitano, super libris quos habuit ipse dominus archiepiscopus a communitate Ordinis, cum adhuc in ipso existeret Ordine, videlicet quod ipse dominus archiepiscopus dat Ordini LXXXX florenos auri et ipse Ordo ulterius in dictis libris nil possit petere vel exigere a domino archiepiscopo prelibato, vel pro dictis libris, ita tamen quod post decessum ipsius domini archiepiscopi, cui Dominus longam et felicem vitam concedat, ad Viterbiensem conventum Ordinis predicti libri debeant pervenire » [40].

[40] Acta Cap. Gen. 1306. Anal. Aug. 3 (1909) 56.

Cette résolution du chapitre général comprend plusieurs éléments qui attirent l'attention. D'abord, on mentionne que l'Ordre avait mis Jacques de Viterbe en état de se procurer des livres, en lui fournissant les moyens de les acheter et de les acquérir, ensuite que l'archevêque de Naples a remis à l'Ordre la somme de 90 florins d'or.

En contre-partie la bibliothèque reste à la disposition de Jacques de Viterbe, sans que celui-ci soit encore importuné à ce propos. Cependant l'archevêque s'est engagé à rendre ces livres, ou peut-être est-il mieux de dire à léguer sa bibliothèque à son ancien couvent de Viterbe.

Les deux premiers éléments retiennent surtout notre attention : 1° l'Ordre insiste fortement sur les moyens qu'il avait mis à la disposition de Jacques de Viterbe; 2° celui-ci rembourse, pour ainsi dire, une somme importante.

Quant à la somme de 90 florins que l'archevêque de Naples rend à l'Ordre, on pourrait penser de prime abord peut-être à la subvention annuelle qu'il avait reçue de l'Ordre depuis 1295 et qu'il a voulue rembourser. En ce cas-là il aurait rendu un peu plus qu'il avait reçu. Il avait reçu 85 florins, s'il avait eu cette allocation cinq fois, c'est-à-dire jusqu'en 1300.

Cependant il est plus probable qu'il y a un rapport entre ces 90 florins et une autre somme d'argent qu'il a remboursée ainsi. En effet, le chapitre de la Province Romaine, réuni en 1281, avait alloué à Jacques de Viterbe, alors étudiant à Paris, un montant de 90 florins. La même somme était accordée à deux autres étudiants parisiens, c'est-à-dire à un certain Jacques de Colompna et à Bernardin d'Orvieto. Ce dernier était à ce moment « nouveau lecteur » et venait de rentrer de Paris. Et cet argent était justement destiné à l'achat de livres [41]).

[41]) Acta Cap. Prov. Rom. 1281. « Item in eodem capitulo provinciali imposita fuit et ordinata maxima collecta pro tribus studentibus sive lectoribus novis videlicet pro fr. Bernardino, fr. Jacobo de Columpna et fr. Jacobo de Viterbio, pro quolibet praeditorum provisio integra librorum sicut praeordinatum fuit in capitulo generali Paduano; et pro quolibet expensae reditus eorum de Parisius, scilicet x florenos auri pro quolibet.

Summa florenorum dictae collectae praedictorum lectorum est et capit cclxx florenos, sine aliis expensis provinciae et studentis parisiensis et aliorum. Et ob hanc causam dictae pecuniae imponendae fuit turbatio magna et controversia in praedicto capitulo ad faciendum diffinitores tantum et pro electione futuri studentis » Anal. Aug. 2 (1907) 246; voir aussi note 44.

À propos de cela il est intéressant de savoir comment chez les Augustins les futurs professeurs pouvaient s'équiper pour leur enseignement. Nous en avons déjà parlé un peu plus haut, lorsque nous avons signalé que les candidats-lecteurs recevaient de l'argent pour acheter des livres avant de quitter Paris. Maintenant nous allons voir tout cela un peu en détail.

Pour la première fois on fait mention d'une certaine somme pour la provision en livres dans les actes du chapitre de la Province Romaine en 1279. Une des décisions capitulaires concerne la nomination d'un étudiant, appelé fr. Orlandinus, et qui était membre du couvent de Pérouse. Celui-ci était envoyé comme étudiant à Paris pour la Province Romaine. La province devait donc assumer les frais de ses études et de son séjour à Paris, pour cinq ans. Elle lui donnait une allocation dont elle fixait le montant et accordait aussi une certaine somme pour l'achat de livres. Pour le coût de la vie au « studium » des Augustine à Paris on lui donnait une bourse de 20 florins d'or, mais à ce moment on n'avait pas déterminé de combien d'argent l'étudiant pouvait disposer [42]). Cependant une certaine somme était prévue et, à ce qu'il paraît, elle était fixée depuis plusieurs années.

Dans une autre décision capitulaire il est question de deux autres membres du couvent de Pérouse envoyés à Paris pour leurs études. Ceux-ci devaient faire leurs études pour leur propre couvent, qui devait donc assumer les frais de leur séjour à Paris, mais aussi la provision en livres [43]). Cependant ils étaient pris en charge par la province à ce qu'il paraît.

Bien qu'on parle en 1281 pour la première fois dans les actes capitulaires de la Province Romaine de la provision en livres, ce n'est cependant pas la première fois que le chapitre s'en est occupé.

[42]) Acta Cap. Prov. Rom. 1279. « Item fr Orlandinus de Perusio fuit ibidem electus quod iret ad studium Parisius pro Romana Provincia, et quod haberet provisionem integre et expensarum quinque annorum et librorum. Et habuit pro provisione annuali pro primo anno xx flor. aur. Sed ... quia recessit ab Ordine, conversa est illa provisio dictis duobus studentibus peruscinis, videlicet fr. Francisco et fr. Donato pro quatuor annis aliis et in provisione librorum tota, sicut ille habere debeat ». Anal. Aug. 2 (1907) 230.

[43]) Acta Cap. Prov. Rom. 1279. « Item in eodem capitulo electi fuerunt duo studentes expensis et provisione integra librorum conventus de Perusio, scilicet Franciscus et fr. Donatus, Perusini studentes, pro conventu Perusino ». Anal. Aug. 2 (1907) 230; voir note 42.

Car à ce moment les actes font allusion à une décision prise par un chapitre provincial précédent. Celui-ci était le deuxième tenu au couvent de Tuscanello. Mais les actes de ce chapitre ne figurent pas parmi ceux qui nous ont été conservés.

A ce chapitre les capitulaires avaient décidé de partager entre deux étudiants la bourse accordée normalement à un étudiant, ainsi que l'argent réservé pour des livres. Ces deux étudiants étaient Bernardin d'Orvieto et Jacques de Columpna de Rome, qui rentraient de Paris respectivement en 1281 et 1283.

Mais au chapitre général, réuni au mois d'août à Padoue, ce partage a été mis en question. En ce qui concerne la partage de la bourse, les capitulaires se déclaraient d'accord, mais quant à la provision en livres ils insistaient et accordaient qu'elle serait attribuée en entier à chacun d'eux. En même temps le chapitre décidait qu'une somme égale devait être accordée par la province Romaine à Jacques de Viterbe, qui devait terminer ses études en quelques années [44]).

A la suite de cette résolution du chapitre général la Province Romaine se trouvait donc dans l'obligation de payer cette année-là le triple de la somme prévue normalement pour l'achat de livres. Ce qui suscita des remous au chapitre provincial réuni au mois d'octobre. Mais finalement on se mit d'accord et la somme prévue fut acceptée. Au total, la province devait fournir 270 florins pour les trois provisions intégrales, soit 90 florins à chacun des trois étudiants [45]).

[44]) Acta Cap. Gen. 1281 Paduae aug. 15. « Cum olim diffinitum fuerit in provinciali capitulo Romanae Provinciae, in loco Tuscanello celebrato, quod provisio annualis tam expensarum quinque annorum quam librorum unius studentis divideretur inter duos communiter, scilicet inter fr. Bernardus de Urbeveteri et fr. Jacobum de Roma, idcirco praedictam diffinitionem de eis factam roboramus et confirmamus, et insuper addimus et gratiose concedimus, ut cuilibet eorum provideatur a provincia sua antedicta in provisione librorum integre.

Hoc idem volumus et mandamus ut fr Jacobo de Viterbio, studenti Parisius, a provincia sua praedicta similiter provideatur in provisione librorum integre ». Anal. Aug. 2 (1907) 250.

Les actes du deuxième chapitre tenu a Tuscanello ne figurent pas parmi ceux qui nous ont été conservés.

[45]) Acta Cap. Prov. 1281 oct. « Item in eodem capitulo provinciali imposita fuit et ordinata maxima collecta pro tribus studentibus sive lectoribus novis, scilicet pro fr. Bernardino, fr. Jacobo de Colompna et fr. Jacobo de Viterbio, pro quolibet praedictorum provisio integra librorum, sicut praeordinatum fuit in capitulo generali Paduano; et pro quolibet expensae reditus eorum, scilicet x flor. auri pro quolibet. Summa florenorum dictae collectae praedictorum lectorum est et capit cclxx florenos, sine aliis expensis provinciae et studentis parisiensis et aliorum ». Anal. Aug. 2 (1907) 246.

Il est extrêmement difficile de calculer combien une pareille somme représente en monnaie d'aujourd'hui. Et encore on risque d'être dépassé par les événements financiers. Pour qu'on puisse évaluer approximativement la valeur de cette provision, rappelons qu'un florin d'or égalait vingt sous tournois, ou que deux florins d'or valaient un livre tournois. On peut encore mieux évaluer la valeur d'un florin d'or lorsqu'on apprend que, pour le voyage de Paris en Italie, les étudiants de la Province Romaine recevaient chacun dix florins pour les frais de transport, de nourriture et de logement [46]). A ce qu'il paraît, c'était le montant qu'on donnait habituellement pour ce voyage [47]).

Une autre estimation nous fournit le prix de leur séjour au couvent de Paris. A cette époque les étudiants payaient pour leur entretien chaque année dix livres tournois, ou 20 florins d'or. C'était la bourse que la province accordait à ses étudiants. Cette somme était déjà fixée par les Constitutions de 1284, qui précisaient que ces dix livres étaient « pro victu et vestitu » [48]).

En rapport avec ces frais il faut considérer aussi ce qu'on devait payer pour le parchemin, le travail d'un copiste, les livres etc. Les manuscrits étaient chers, comme nous le révèle une notice dans le manuscrit latin 15362 de la Bibliothèque Nationale, qui comprend entre autres les deux premiers Quodlibets de Jacques de Viterbe. En bas du feuillet 69vo, à la fin donc du deuxième Quodlibet [48a]), on lit leur prix :

[46]) Voir note 43.

[47]) Acta Cap. Prov. Rom. 1291. « Pro expensis itineris de Parisius in eundo et redeundo, sicut gratiose consuetum est in provincia, x florenos ». Acta Cap. Prov. Rom. 1295. « Pro eodem Francisco lectore (novo), pro expensis reversionis suae de Parisius, sicut usque modo fuit consuetum, x flor ». Anal. Aug. 2 (1907) 324, 388.

[48]) Constitutiones -1284/87- cap. 36. « Et eidem (studenti) omni anno pro victu et vestitu Ordo in decem libris turonensibus providebit, donec conventus (parisiensis) poterit sibi in talibus providere ». Constitutiones 1290 cap. 36 « ... Qui per quinquennium studeat ibi et eidem in decem libris turonensium in Nativitate Virginis gloriosae ipsa provincia providebit ». Voir note 42.

Cette somme a été changée plus tard. Acta Cap. Gen. 1306. « Studens Parisius ... solvat annuatim pro bursia ix florenos de auro; studens autem de gratia solvat vii ». Acta Cap. Gen. 1308. « Studens deinceps ... Parisius ... solvat xii florenos pro bursia annuatim ». Anal. Aug. 3 (1903) 58; 82.

[48a]) Au fol. 198vo du ms. 56 de Toulouse, contenant les « Quaestiones dePraedicamentis in divinis » on lit : « Iste Liber detur pro quatuor florenis ».

« ... Quodlibet magistri Jacobi de Viterbio precii XL sol. ». Quarante sous tournois ou quatre florins d'or, c'est la prix d'une transcription faite sur un « exemplar », déposé chez le « stationarius ». Elle est bien exécutée par un scribe professionel qui a loué les cahiers ou qui a travaillé pour le compte d'un libraire. Il a fait une transcription soignée et ornamentée d'un ouvrage que le « stationarius » avait réparti en 26 « pecias ». Cette copie se compose de 69 feuillets doubles. Se procurer des livres était donc une opération assez coûteuse.

La provision intégrale accordée aux étudiants pour s'acheter des livres était donc allouée à Jacques de Viterbe en 1281. Cette subvention spéciale s'élevait à 90 florins d'or. Jusqu'à un certain moment c'était la somme habituelle que la Province Romaine mettait à la disposition de ses étudiants parisiens. Et cette provision faisait partie des frais généraux que la province assumait pour ses candidats-lecteurs.

Les frais généraux de la formation d'un candidat-lecteur qui pendant cinq années poursuivait ses études à l'université de Paris, nous les voyons calculés et mentionnés dans les actes capitulaires de la Province Romaine de septembre 1291. Dans ces actes se trouve aussi la liste des dépenses de la province. Tous les couvents devaient y contribuer, selon leurs possibilités. Parmi les dépenses de cette année figurent celles qui étaient faites au profit d'un « nouveau lecteur ». C'était Jean Gentilis qui venait de rentrer de Paris. On fait le calcul : 10 florins pour le voyage, 20 florins à payer au couvent de Paris pour la cinquième année de son séjour au « studium » et encore 80 florins pour la provision en livres. Ce qui fait un total de 110 livres. Cependant dans la marge le scribe a marqué la somme totale des dépenses faites par la province en faveur de cet étudiant. Elle s'élève à 190 florins [49]). En effet la province a payé pour lui la bourse annuelle de 20 florins durant cinq ans. En outre elle lui a payé le voyage, c'est-à-dire 10 florins et finalement lui a donné la provision intégrale pour l'achat de livres, 80 florins.

[49]) Acta Cap. Prov. Rom. 1291. « Pro provisione annuali fratris Johannis Gentilis, Romani, lectoris novi, pro quinto anno xx flor. Pro provisione sua integra librorum praedicti novi lectoris praesentis fratris Johannis Gentilis lxxx flor. » Pro expensis itineris de Parisius in eundo et redeundo, sicut gratiosum consuetum est in provincia x flor. »

In margine : Nota, Summa praedicti lectoris clxxxx flor. » Anal. Aug. 2 (1907) 325 ; voir aussi Acta Cap. Prov. 1290. - Anal. Aug. 2 (1907) 298.

A ce qu'il paraît la provision pour les livres a été réduite de dix florins. En effet, lorsqu'en 1284 on a rédigé les Constitutions, une directive concernant la provision en livres des candidats-lecteurs a été insérée. Dans ce passage on lit que chaque province devait allouer à son étudiant à Paris la somme de 40 livres tournois pour l'achat des livres dont il aurait besoin. Cette allocation devait lui être transmise avant son départ, de sorte qu'il pouvait s'y procurer les ouvrages nécessaires pour son enseignement. C'est là le motif de cette subvention spéciale, mais aussi la perspective dans laquelle le candidat-lecteur devait faire ses achats. Car une fois rentré dans sa province et nommé quelque part comme lecteur, il n'y trouverait peut-être pas les livres nécessaires [50]).

En 1291, accordant la somme de 40 livres tournois à frère Jean Gentilis, la Province Romaine se serait donc conformée à la prescription des Constitutions. Mais en réalité on lui avait déjà donné 10 florins pour acheter des livres en 1290, lesquels ne semblent pas avoir été comptés par le scribe dans le total de 190 florins [51]).

Lorsqu'un étudiant à la fin de ses études rentrait de Paris comme candidat-lecteur, il devait passer un examen, comme nous l'avons vu. S'il était reçu, il devait s'acquitter de quelques obligations avant d'être vraiment considéré comme lecteur et autorisé à enseigner. Ces obligations concernaient surtout les livres qu'il avait remportés de Paris. Il devait en dresser une liste et y indiquer la valeur de chacun. Cette liste il devait la transmettre au provincial et aux économes, qui à leur tour devaient la transcrire dans les registres destinés à cela [52]).

[50]) Constitutiones -1284/86- cap. 36. « ... provincialis et diffinitores ... sic ordinent ut idem studens, antequam de Parisius recedat, habeat ab ipsa provincia quadraginta libros turonensium pro libris, ut propter defectum librorum, cum ad provinciam suam redierit, eius non possit studium impediri ».

[51]) Acta Cap. Prov. Rom. 1290. « Item pro fr. Joh. Gentilis, Romano, studenti provinciae nostrae Parisius xx flor. auri. Item pro provisione eiusdem fratris pro libris emendis x flor. auri ». Anal. Aug. 2 (1907) 298.

[52]) Constitutiones -1284/86- cap. 36. « Examinatione quidem et approbatione sufficientis scientiae studentis habita, antequam ut lector legere incipiat, de quocumque studio reversus, libros valentes communi extimatione pecuniam suam a provincia recepit, provinciali priori et procuratoribus ipsius provinciae, in qua eius libri post mortem suam remanere debent, integraliter assignet; et pro lectore non habeatur quousque non adimpleverit. Et prior praemissos libros scribat in libro procuratoris et sacristae ».

Ces livres, achetés avec cette subvention spéciale, restaient à la disposition de « nouveau lecteur » pendant toute sa vie. Si par malheur le candidat-lecteur échouait à son examen, il ne pouvait plus être proposé pour le lectorat. Par le même coup il perdait aussi tout droit à ses livres, sauf au cas où il fairait du progrès dans les études et, en passant plus tard de nouveau l'examen prescrit, il serait reçu finalement [53]).

La raison pour laquelle on devait noter si soigneusement dans les livres officiels de la province ou d'un couvent les ouvrages qu'un lecteur avait reçus de la part de sa province était la suivante. Les lecteurs ne restaient pas toujours dans leur propre province. Parfois ils étaient envoyés enseigner dans d'autres provinces. A la mort d'un lecteur les livres mis à sa disposition revenaient à sa propre province ou éventuellement à son couvent. Enregistrer les livres obtenus grâce à cette provision allouée par la province ou par son couvent était donc une mesure de précaution, car ces livres devaient être rendus. Afin d'éviter toute sorte de conflits et de pouvoir fournir au cas nécessaire, une attestation officielle que tels ouvrages appartenaient à telle province, on les faisait inscrire le plus tôt possible. Les livres constituaient une richesse qu'aucune province ne voulait perdre.

C'est là aussi la raison et le motif du compromis concernant sa bibliothèque, conclu entre Jacques de Viterbe, devenu archevêque, et l'Ordre qui lui avait fourni les moyens d'acquérir une grande partie de ses livres [54]). Lorsqu'il se préparait au lectorat à Paris,

[53]) Constitutiones -1284/87- cap. 36. « Qui si minus sufficiens inventus fuerit, privetur libris a provincia habitis et officio perpetue lectoriae, nisi postea ita studendo profecerit quod de eo iudicetur aliter ordinandum ».

[54]) Un cas pareil s'est produit une trentaine d'années plus tard. En 1331, maître Jean Pagnotte, devenu évèque d'Anagni, avait obtenu du pape Jean XXII l'autorisation de garder les livres qu'il avait pu se procurer grâce à l'aide du couvent de Sancta Victoria dont il était originaire. Après sa mort cependant il devait les faire retourner à son propre couvent auquel ils appartenaient. S'il voulait en disposer autrement, il devait entre temps rembourser en argent liquide la valeur de ces livres. Par testament il a rendu au couvent de Sancta Victoria tous les livres obtenu de l'Ordre. Les livres achetés après sa nomination d'évêque, il les a légués à sa cathédrale.

« Ex tenore siquidem petitionis tuae nobis porrectae colligimus quod tu, professor Ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini, qui per exercitium lectionis et supernum praesidium ad magistratum in Sacra Pagina pervenisti ... nobis supplicasti ut retinendi, quoad viveres, omnes libros, quos obtines, ad dilectos filios fratres seu conventum

il avait reçu la provision intégrale et habituelle pour acheter des livres. Cette provision était 90 florins d'or. Sans aucun doute Jacques a transfére ses livres lorsqu'il a quitté Paris et qu'il s'est rendu au chapitre pour être promu au lectorat. Deux, trois ans plus tard, lorsqu'il est retourné à Paris pour y faire le stage de bachelier, il a certainement transporté ces ouvrages. Ceux-ci constituaient les premiers éléments d'une collection importante, le noyau d'une bibliothèque appréciable que Jacques de Viterbe a acquise.

Depuis 1288, ayant terminé la lecture des « Sentences » et ainsi devenu bachelier formé, il recevait de la part de sa province une subvention annuelle de huit florins d'or. Cette allocation lui était attribuée pour le temps qu'il serait à Paris comme bachelier et ensuite comme maître, même plus tard encore lorsqu'il enseignerait à Naples comme maître-régent [55]).

Aucune indication n'est donnée, dans les actes capitulaires, qui nous enseigne dans quel but on lui accordait cette subvention annuelle, ni pour quel genre de dépenses.

Lorsqu'il était encore bachelier formé Jacques de Viterbe a touché probablement encore une autre somme d'argent. Car le chapitre général de Ratisbonne, tenu en 1290, prescrivit qu'il devait recevoir 25 florins d'or au cas où la maison de Monte Racçensi soit vendue. Or cette vente a eu lieu, semble-t-il [56]).

A un certain moment Jacques de Viterbe avait emprunté la forte somme de 100 florins à un confrère, maître Roger de Florence.

loci de S. Victoria dicti Ordinis, Firmana diocesis, spectantes ... potestatem concedere dignaremur, ita quod post tuum obitum ad dictos fratres seu conventus reverterentur libere dicti libri, nisi de pecunia tua pro praefatis libris, iuxta eorum extimationem competentem, interim satisfaceres fratribus seu conventui praefatis ... » cfr. MOLLAT, G. *Jean XXII, Lettres communes.* t. X no 52768. Anal. Aug. 19 (1943) 145 note 21.

Doc. dd. 1341 fév. 24. Testamentum fr. Johannis Pagnotta. « ... Item dixit et confexus fuit omnes et singulos libros, quos habet et penes ipsum sunt, cuiuscumque facultatis et scientiae, fuisse et esse sui Ordinis heremitarum sancti Augustini et spectare et pertinere ad dictum locum Sti Augustini de S. Victoria, quos eidem loco dari et restitui voluit, exceptis libris quos emit tempore suae episcopalis dignitatis; quos libros ... reliquit ecclesiae Anagni ... » Anal. Aug. 19 (1943) 155.

55) Acta Cap. Prov. Rom. 1288, 1291-1297, 1299, 1300. — Anal. Aug. 2 (1907) 272, 324, 341, 346, 365, 372, 392, 397, 484. 3 (1909) 35.

56) Acta Cap. Gen. 1290. « Item diffinimus quod, si vendicatur locus de Monte Racçensi, frater Jacobus de Viterbio, baccalarius parisiensis, habeat xxv florenos aureos ». Anal. Aug. 2 (1907) 292.

C'était vers 1294 et le chapitre général a annulé cette dette de sorte que Jacques de Viterbe n'ait pas à rembourser cette somme, ni à Roger de Florence ni à l'Ordre. On ne sait pas exactement pour quelle raison il avait emprunté cet argent. Les actes n'en donne aucune raison [57]).

Par contre au même chapitre général de 1295, lorsqu'on lui attribuait une allocation annuelle, à laquelle toutes les provinces de l'Ordre devaient contribuer, on précisait bien qu'elle était destinée à couvrir les frais de production de manuscrits [58]).

Il est fort probable que Jacques de Viterbe a dépensé la plus grande partie de tout cet argent, sinon tout, à s'acheter des manuscrits ou à se faire copier les ouvrages qu'il désirait avoir sous la main. Que cette supposition n'est pas sans fondement, une notice dans un manuscrit provenant de l'ancien bibliothèque des Augustins de Paris, nous le confirme. C'est actuellement le ms 332 de la Bibliothèque Mazarine. Ce volume est un recueil qui se compose de quatre parties, dont la première est l' « Expositio in prologos Bibliae » de Guillaume le Breton. La deuxième est intitulée :

« Iste versus utiles sunt ad retinendum memoriter nomina et ordinem Biblie ».

A la fin de cette deuxième partie, au fol. 86vo on lit la note suivante :

« Memoriale fratris Jacobi de Viterbio Ordinis Sancti Augustini, cui scribit Gregorius Gallensis terciam partem Summe, in die Sabbati post festum beate Margarete. XCI » [59]).

Cette notice nous révèle qu'un copiste, appellé Gregorius Gallensis, travaillait pour Jacques de Viterbe, lorsque celui-ci était bachelier formé, car c'était en 1291. Et l'ouvrage qu'il exécutait pour lui était la « Somme Théologique » de Thomas d'Aquin, semble-t-il. Car il était en train d'écrire la troisième partie de la « Somme ». Cependant cet ouvrage ne se trouve pas dans ce recueil. Mais Jacques de Viterbe semble bien avoir eu un exemplaire de la « Somme », car sans nommer

57) Voir note 38.

58) Voir note 36.

59) Bibliothèque Mazarine ms. 332, fol. 86vo. Cette note se trouve en bas de la page, mais elle a été écrite en haut de la page préalablement inversée. Elle ne concerne donc pas les vers.

Thomas d'Aquin il renvoie effectivement à la « Secunda Secunde » dans une des « Questions sur les Prédicaments en Dieu » [60]).

Sa bibliothèque

Lorsqu'il eut terminé ses études en vue du lectorat, Jacques avait pu se procurer une modeste bibliothèque. Selon toute vraisemblance il l'a amplifiée considérablement durant son deuxième séjour à Paris. Elle représentait une valeur importante et sans aucun doute une richesse inestimable pour l'Ordre des Augustins, à cette époque où les bibliothèques étaient peu fournies [61]).

Au « studium » des Augustins à Paris c'était le cas aussi. La bibliothèque n'était pas encore grand chose. A l'occasion d'une visite canonique au couvent le visiteur a pris aussi des informations concernant la bibliothèque. On lui a sans doute montré les livres, mais on a dressé aussi une liste de tous les ouvrages qu'on avait. Cet inventaire, dressé entre 1293 et 1316, comprend 46 volumes dont un certain nombre étaient composés de plusieurs ouvrages. Pour une maison d'études à Paris ce n'était certainement pas une bibliothèque riche.

A l'époque où Jacques de Viterbe séjournait à Paris la bibliothèque du « studium » des Augustins n'était donc pas très bien pourvue de livres. Il va donc de soi qu'il s'est efforcé de se procurer, en les achetant ou en les faisant transcrire, les livres dont il avait besoin, ouvrages qu'il estimait nécessaire pour ses études ou qu'il voulait avoir sous la main.

Quels livres s'est-il procurés ? Quels ouvrages avait-il à sa disposition et pouvait-il consulter facilement ?

Il est possible, me semble-t-il, de donner une réponse assez précise à ces questions. En lisant les œuvres de Jacques de Viterbe, du moins celles qu'il a écrites à Paris, on trouve un grand nombre de renvois et de références. Quelques-uns des ouvrages auxquels il renvoie se trouvaient en effet à la librairie des Augustins, comme

[60]) Naples ms. VII C 4 fol. 86(a).

[61]) Sur l'origine et le développement de la bibliothèque chez les Augustins voir Ypma, *Het ontstaan en de Ontwikkeling van de bibliotheek in de Augustijnenkloosters.* 1256-1329. Studia Catholica 29 (1954) 178-192; Idem *La Formation* pp. 124-144. Gutierrez, D. *De Antiquis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini Bibliothecis Anal. Aug.* 23 (1954) 164-372; Aussi Humphreys. K.W. *The Book Provisions of the mediaeval Friars* 1250-1400. ed. Amsterdam 1964 pp. 67-76; 119-122.

par exemple les « Derivationes Huguitionis », et les « Libri XX Ethimologiarum Ysidori », le « De Fide ad Petrum » attribué à S. Augustin, quelques ouvrages authentiques mais non précisés de S. Augustin ainsi que plusieurs livres de la Bible [62]).

Il y avait trois autres ouvrages qui se trouvaient certainement à la bibliothèque des Augustins. Ils figurent d'ailleurs sur l'inventaire que nous avons signalé plus haut. Ils faisaient partie de l'héritage du cardinal Geoffroy de Bar et avaient été donnés aux Augustins en 1287. Deux de ces ouvrages ne contiennent pas d'ouvrage auquel Jacques de Viterbe renvoie. Mais le troisième, actuellement le ms 738 de la Bibliothèque Mazarine, contient des ouvrages de divere auteurs auxquels il renvoie à plusieurs reprises [63]).

Ce volume est un recueil de 322 feuillets dont la première partie est formée de sermons du temps et des saints, de S. Bernard. La deuxième partie est composée de plusieurs ouvrages d'Anselme. On y trouve la dernière partie du « Proslogion », le « Monologion », dont le texte est incomplet de la fin, le traité « De Libero Arbitrio », le livre « De Grammatico » et plusieurs autres ouvrages. Dans le premier « Quodlibet », Jacques de Viterbe renvoie plusieurs fois à ces trois derniers ouvrages. Les « Soliloquia » de S. Augustin forment la partie suivante du recueil. A cet ouvrage aussi Jacques se réfère deux fois dans la première dispute quodlibétique. La dernière partie du volume est composée de plusieurs traités de Hugues de S. Victor. Cependant, bien qu'on trouve dans les deux premiers « Quodlibets » quelques références à cet auteur, aucun des ouvrages cités n'est renfermé dans cette collection.

Les auteurs dont les quelques ouvrages se trouvaient à la bibliothèque des Augustins ne sont pas des autorités auxquelles Jacques de Viterbe fait souvent appel, sauf S. Augustin. Pourtant il corrobore ses affirmations généralement par des références et des renvois à des auteurs dont les œuvres ne se trouvaient pas à la bibliothèque du couvent. Ce qui fait ressortir qu'il avait sous la main beaucoup plus de livres que cette librairie n'en mettait à sa disposition.

62) Ypma, *La Formation* pp. 157, 158.

63) Bibliothèque Mazarine ms. 738 - XIII^{e} s. 322ff. Au fol. 177 on lit la notice : « Iste liber fuit domini Gaufredi, quondam parisiensis decani ; datus conventui parisiensi ordinis Heremitarum Sancti Augustini ab executoribus suis, scilicet dominis Bernardo Portuensi et Benedicto, ut numquam alienetur a dicto conventu ».

Un aspect que l'on aperçoit en lisant les œuvres de Jacques de Viterbe est la précision de ses références. Nous avons fait état de ce phénomène déjà ailleurs à propos du premier « Quodlibet ».

Dans une étude sur les « De Praedicamentis in divinis », Mgr Grabmann avait fait remarquer le grand nombre de citations de S. Augustin qu'on y trouve. La même chose se présente aussi dans les « Quodlibets » I et III et dans les « Quaestiones de Verbo ». Mais les références à S. Augustin sont beaucoup moins nombreuses dans la deuxième et quatrième dispute quodlibétique. Dans le premier « Quodlibet » nous avons compté au moins cinquante cinq références explicites à S. Augustin et ce sont souvent des citations dont le texte a été emprunté mot-à-mot à l'ouvrage indiqué. Certes, quelques-uns de ces renvois figurent dans les objections ou questions de ses interlocuteurs. Mais la plupart sont fournis par Jacques de Viterbe en fonction de ses propres arguments.

Ce n'est pas à S. Augustin seulement que le maître se réfère, mais aussi à d'autres écrivains, paiens ou chrétiens, philosophes ou théologiens. Sans parler d'Aristote et son commentateur Averroes, signalons parmi les philosophes auxquels il se réfère explicitement, Algazel, Avicenne, Proclus, Joannes Grammaticus, mais surtout Boetius et Simplicius. Les théologiens anciens et modernes auxquels il renvoie sont Dionysius, Anselmus, Damascenus, Richardus a S. Victore, Hugo a S. Victore, Bernardus et quelques autres.

Il est à remarquer dans les citations et les renvois à tous ces auteurs la manière plus ou moins précise dont il les cite ou se réfère à leurs ouvrages. Grand nombre de passages, les uns courts, les autres un peu plus longs, y sont empruntés mot-à-mot. Ceci est manifeste pour les livres de S. Augustin, dont il mentionne toujours le livre exact. Ainsi, dans le cas du commentaire sur la « Genèse », il cite ainsi : « I, IV ou VIII super Genesim ad Litteram ». Et souvent même il indique le chapitre dont il est question, comme pour les livres du « De Civitate Dei », lorsqu'il indique : « XII libro De Civitate Dei cap. 17 ». En général il fait de même pour les livres du « De Trinitate », parfois par une autre précision, comme celle-ci : « VI De Trinitate, exponentem verba beati Hilarii ».

Un autre exemple de cette tendance de précision se trouve dans une des « Quaestiones de Verbo » [64]). Ceci est d'autant plus intéressant

[64]) Bologne ms A 971 ff. 62-79.

et révélateur que Jacques y donne une double référence pour le même passage. C'est-à-dire qu'il indique le chapitre où se trouve le passage d'après une certaine numérotation, mais dans un autre chapitre d'après une autre numérotation. En termes modernes on dirait qu'il renvoie à deux éditions différentes d'un même ouvrage. En effet, on lit au fol. 62(a) la référence suivante :

« ... haec sententia Augustini, VI De Trinitate cap. 7 secundum magna, vel 15 secundum parva, qui dicit Spiritus Sanctus sive sit unitas sive sit sanctitas sive ... » [65]).

Un peu plus loin, au même folio mais sur la deuxième colonne, figure une autre double référence du même genre, concernant d'ailleurs le même ouvrage. On y lit ceci :

« ... secundo sic Augustinus De Trinitate 7 secundum magna, 14 secundum parva, vult ... ».

Un troisième renvoi du même genre se trouve encore dans la quatrième question, au fol. 71(a), où on lit :

« ... et hanc rationem maxime innuit Augustinus XV De Trinitate cap. 7 secundum magna vel 14 secundum parva, dicens : In illa Trinitate quis audeat dicere Patrem nec seipsum (nec Filium) nec Spiritum Sanctum ... » [66]).

Ces trois renvois concernent le « De Trinitate ». C'est seulement pour cet ouvrage que nous avons rencontré cette double indication des chapitres. Et en relation avec cette double numérotation, il est intéressant de constater que l'indication « secundum magna » correspond à la numérotation en chiffres romains de la « Patrologia Latina » de Migne, tandis que celle « secundum parva » ne correspond pas à la numérotation en chiffres arabes. Pour le reste il ne donne qu'une référence simple, bien qu'il ajoute une fois « secundum magnam ».

Ce que nous venons de dire à propos de la précision des références à S. Augustin, on peut le constater également pour les renvois aux ouvrages d'autres auteurs et pour la citation de leurs œuvres. Sans qu'il en mentionne le titre, Jacques de Viterbe cite souvent un ouvrage

[65]) Migne, *Patrologia Latina* 42 col. 928.

[66]) Migne, *Patrologia Latina* 42 col. 1065, cap. VII (12).

de Jean Damascène avec la constante précision de tel ou tel livre et de tel ou tel chapitre. Il s'agit dans tous ces renvois du « De Orthodoxa Fide », et ces références sont exactes, sauf quelques exceptions, dues plutôt à l'inadvertence d'un copiste qu'à celle du maître.

Lorsqu'il cite Boèce, on trouve le passage en question, souvent emprunté à la lettre, dans le livre indiqué. Parfois il précise l'indication par quelques notes. Le « De Divinis Nominibus » de Denis, pour lequel il se servait de la traduction de Sarrazin, est presque toujours cité avec la même précision. Il indique l'ouvrage et le chapitre où se trouve le texte auquel il se réfère ou qu'il reproduit. Avec la même régularité et exactitude Jacques de Viterbe cite et reproduit les textes de Proclus, pour la plupart empruntés à l' « Elementatio Theologica », sans qu'il mentionne le titre de l'ouvrage. Mais il dit qu'il s'agit de telle ou telle « propositio ». Pour les citations d'autres ouvrages de Proclus il ne mentionne que le titre.

L'ambition qu'a Jacques de Viterbe d'être précis dans les citations est encore mieux illustrée par deux passages empruntés à des auteurs plus récents que ceux que nous avons signalés jusqu'ici. Dans la question 13 du premier « Quodlibet », lorsqu'il cite le « De Sacramentis » de Hugues de S. Victor et en reproduit un passage important, il donne les indications suivantes :

« ... in libro II° De Sacramentis, parte secunda, capitulo iiij° ».

Et dans la question 7 du même « Quodlibet » il précise, pour un autre passage du même ouvrage :

« ... in libro De Sacramentis libro I°, parte Va, capitulo XX° ».

Lorsqu'il renvoie à l'ouvrage de Robert Grosseteste, dans la question 4 du même « Quodlibet », il le fait ainsi :

« ... videtur aliqualiter tangere lincolniensis circa principium Secundi Posteriorum, ubi dicit quod ... ».

En ce qui concerne les philosophes, Aristote et Averroès, Jacques de Viterbe précise toujours, et presque sans exception, dans quel livre exactement se trouve le passage auquel il se réfère :

« In III De Anima ... ; In XI Metaphysicae ... ; In V Metaphysicae ... et infra in eodem ».

De la même manière il renvoie aux commentaires d'Averroès : « Unde dicit Commentator in VIII Metaphysicae ... ; Aristoteles autem in VII Metaphysicae dicit sic ... Ubi dicit Commentator ».

Il renvoie ainsi également aux ouvrages d'Algazel, mais dans les disputes « De praedicamentis in divinis » il le fait généralement avec plus de précision, en ajoutant par exemple :

« ... in primo tractatu suae Metaphysicae ».

Dans les mêmes disputes Avicenne est cité également avec plus de précision que dans les « Quodlibets » On y trouve par exemple :

« ... in IIº suae Metaphysicae ... ; in tractatu III Metaphysicae ... ponit in tractatu Iº Metaphysicae ... ».

Quant à Simplicius Jacques de Viterbe ajoute constamment, lorsqu'il se réfère à lui : « ... in Praedicamentis ».

Les exemples que nous venons de produire ont été pris pour la plupart dans la première dispute quodlibétique. On peut les multiplier facilement en parcourant les autres disputes que Jacques de Viterbe a publiées. Mais ceux-ci suffisent pour le moment.

Il est vrai que les maîtres de son temps, comme Gilles de Rome, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Thomas Bailly avaient la même façon de citer leurs auteurs. Dans leurs « Quodlibets » les références sont parfois un peu plus détaillées et précises, parfois un peu moins. Jacques de Viterbe a donc appliqué le système en usage. Cependant il avait le souci de renforcer son argumentation par des citations littérales.

Il paraît, en raison des nombreuses citations empruntées aux ouvrages de différents auteurs, que Jacques de Viterbe avait ces livres sous la main et qu'il pouvait les consulter facilement et copier les passages voulus. Cependant quelques ouvrages seulement auxquels il renvoie se trouvaient à la librairie du « studium » des Augustins, comme nous l'avons vu, dont quelques ouvrages de S. Augustin [67]).

Il est donc fort probable que les ouvrages auxquels le maître renvoie régulièrement ou qu'il cite d'une manière relativement précise faisaient partie de la bibliothèque personnelle de Jacques de Viterbe.

[67]) Ypma, *Jacobi de Viterbio ... Disputatio Prima de Quodlibet* pp. xxii-xxiv.

Partant de cette hypothèse, on serait en mesure de reconstituer sa bibliothèque.

Afin de dresser la liste des livres qu'il avait à sa disposition nous avons entrepris un dépouillement des différentes disputes que le maître a tenues à Paris, c'est-à-dire des « Quaestiones de Verbo », des « Quaestiones de Praedicamentis in divinis » et les « Disputationes de Quolibet ». Quant au manuscrit G.V. 15 de la bibliothèque de Sienne, qui contiendrait la « Lectura » de Jacques de Viterbe sur les livres des « Sentences », celui-ci n'a donné aucun résultat. D'ailleurs le procédé de cet exposé ne se prête guère à mettre des références. Et si on y trouvait des renvois ou des citations, ceux-ci auraient été d'une valeur très relative, en raison de l'incertitude de l'authenticité de cet ouvrage.

Parmi les ouvrages qu'on trouve cités, ou auxquels le maître se réfère, il y a certainement quelques-uns qui se trouvaient à la bibliothèque du couvent, et sans doute quelques ouvrages de S. Augustin. Même s'il faut rayer ceux-ci de la liste, le reste constitue tout de même un nombre considérable et s'avère d'une qualité remarquable. Certes il a peut-être pu les consulter ailleurs ou trouver des fragments dans les florilèges. Mais en ce cas-là, il avait une raison de plus de les faire copier ou de les acheter pour les avoir sous la main et ne pas se trouver dans l'obligation de travailler ailleurs.

Voici la liste d'auteurs et d'ouvrages qu'on trouve dans l'œuvre de Jacques de Viterbe composée durant son séjour à Paris. Nous les avons mis en ordre alphabétique.

Alanus Insulanus	Tractatus de Maxima Theologia
Algazel	Logica et Philosophia
Anselmus	De Concordia
	De Grammatico
	De Gratia et Libero Arbitrio
	Monologion
Ambrosius	De Officiis
	De Trinitate
Aristoteles	De Anima
	De Animalibus
	De Caelo et Mundo
	De Generatione

	Ethicorum
	Magnorum Moralium
	Metaphysicae
	Peri Hermeneias
	Physicorum
	Praedicamentorum
	Priorum et Posteriorum Analyticorum
	Topicorum
Augustinus	Confessiones
	Contra Academicos
	Contra Maximum
	De Civitate Dei
	De Cura pro mortuis
	De Doctrina Christiana
	De Genesi ad Litteram
	De Genesi contra Manichaeos
	De Libero Arbitrio
	De Musica
	De Natura Boni
	De Quantitate Animae
	De Praedestinatione Sanctorum
	De Symbolo
	De Trinitate
	De Virginitate
	Epistolae diversae
	Liber 83 Quaestionum
	Quaestiones ad Horosium
	Soliloquia
	Tractatus in Joannis Evangelium
Augustinus-Ps.	De Fide ad Petrum
	De Vera et Falsa Poenitentia
	De Vera Innocentia
Averroes	Commentaria in De Anima
	De Caelo et Mundo
	Metaphysicae
	Physicorum
	De Substantia Orbis
Avicenna	Compendium De Anima
	Metaphysicae

Bernardus	De Diligendo Deum
	De Consideratione
	De Dispensatione et Praecepto
	Liber Divisionum
	Super Canticum
Boetius	De Consolatione Philosophiae
	De duabus Naturis
	De Hebdomadibus
	De Persona
	De Trinitate
Cassianus	Collationes Patrum
Cassiodorus	De Caritate
Cassiodorus-Ps.	De Amicitia Christiana
Damascenus	De Duplicibus Naturis
	De Fide Orthodoxa
	Dialectica
Dionysius	De Angelica Hierarchia
	De Divinis Nominibus
Egidius Romanus	De Bona Fortuna
Eustratius	In Aristotelis Moralia Nichomachia
Galenus	Liber Medicinae
Gilbertus Porretanus	Commentarium in De Hebdomadibus Boetii
	Commentarium in De Trinitate Boetii
	Liber Sex Principiorum
Grammaticus	In III Libros De Anima
Gregorius Magnus	Expositio super Canticum
	Liber Homiliarum
Hieronymus	Epistolae diversae
Hilarius	Liber de Synodis
Hugo de S. Victore	De Sacramentis
	Didascalia
	Expositio in Hierarchiam Caelestem
	Super Angelicam Hierarchiam
Huguitio	Derivationes
Isidorus Hispalensis	De Ecclesiasticis Officiis
	Differentiarum ... Libri Duo
	Etymologiarum
Lincolniensis	Commentum in II Posteriorum
Macrobius	Expositio super Somnium Scipionis

Magister Sentent.	Libri Sententiarum
Plato	De Republica
	Phaedon
	Timacus
Proclus	Elementatio Theologiae
	Quaestiones de Providentia
	Tractatus de Fato
Richardus de S. Victore	De Trinitate
Simplicius	Commentum in Praedicamentis
Thomas Aquinus	De Veritate
	Summa Theologica
	Decretalia Gregorii IX
	Decretum Gratiani
	Liber de Causis

E. Ypma O.S.A.

Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe O.E.S.A. Disputatio 1ª de Quolibet, q. VII (1293)

I. — Présentation du problème.

A. — *La connexion logique des questions 1 à 7.*

Le titre de la question VII du *Quodlibet I* de Jacques de Viterbe est celui-ci : Le mouvement de la volonté vers la fin est-il un acte de l'intellect ou un acte de la volonté [1] ? L'Ermite de Saint Augustin situe lui-même le problème dans l'ensemble des recherches qui constituent sa première dispute quodlibétique. Il avertit son lecteur qu'il se place à un point de vue logique, non pas à un point de vue historique. Le rang qu'il assigne à la dispute sur le mouvement de la volonté ne correspond donc pas, dans son ouvrage, au moment où cette dispute se déroula réellement. Il en est d'elle comme de toutes les autres. Mais on peut montrer sa connexion avec celles-ci, si l'on consent à aller de ce qui est plus général, et de ce fait antérieur, à ce qui est moins général et par là même postérieur. Jacques de Viterbe classe ses disputes selon leur lien logique [2].

Le premier thème envisagé concernera donc l'être en son acception commune, c'est à dire ce que l'intellect connaît d'abord et qui, à ce titre, est le plus général. Dès lors, conçoit-on à l'aide d'un concept unique et simple ce qui correspond au nom d'être ainsi entendu, ou est-il possible d'en former un concept simple [3] ?

[1] *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio prima de Quodlibet* quam edendam curavit Dr Eelcko Ypma eiusdem ordinis. *Corpus Scriptorum Augustinianorum. Opera Auctorum Ordinis Sancti Augustini iussu Curiae Generalis critice edenda.* Volumen I, Pars prima. Romae 1968 ; Würzburg 1968, Augustinus-Verlag, *Cassiciacum*, Supplementband I. Le *Quodlibet II* est paru dans les mêmes collections, par les soins du même éditeur en 1969.

P. 79, 1-2. Toutes les références aux *Quodlibet* de Jacques de Viterbe seront données de cette façon, par le numéro de la page et des lignes de l'édition, sans rappeler la référence bibliographique donnée ci-dessus.

[2] P. 1, 5-8. Le P. Eelcko Ypma parle d'un « ordre de connexion », *ibid.*, p. xviii.

[3] P. 1, 12-14.

Les vingt et une questions qui suivent concernent des réalités qui, en un sens, spécifient l'être [4]). Or nous constatons que Dieu est être et que la créature l'est également. Etre se dit donc de Dieu et de la créature. Le terme d'être reçoit donc une signification extrêmement générale. Cette ampleur de sens permet de le considérer sous l'angle de sa plus grande communauté : elle englobe l'être incréé et l'être créé. La réflexion se porte donc logiquement sur l'être incréé. Sa suprême généralité et sa primauté doivent s'entendre du point de vue de la causalité et de la perfection et non pas d'un point de vue logique de la « prédication » ou de l'affirmation. Cause première, possédant en soi toute la perfection qu'il dispense hors de lui-même, Dieu est à ce titre l'être « le plus commun », mais il n'est attribué et attribuable à rien; rien n'est donc moins commun que lui.

En fait, cette communauté extrême s'accorde fort bien avec une extrême spécificité. Celle-ci se fonde sur la « distinction » de Dieu, c'est à dire sur le fait de l'extrême singularité de Dieu, et uniquement sur elle, car on ne peut concevoir une spécification de l'être divin résultant d'une limitation quelconque issue, par exemple, d'une différence qui restreindrait un genre [5]).

La dispute quodlibétique peut donc s'engager dans une double direction, et puisque l'on vient d'évoquer la causalité divine, demandons-nous si la puissance de Dieu est telle qu'il lui soit possible de créer des espèces infinies selon tous les modes possibles [6]).

L'acte divin par lequel Dieu produit est la création. Si l'acte de créer donne à la créature de commencer d'exister, peut-on admettre que la conservation dans l'existence soit elle même la création de ce qui persiste dans l'être en tant même qu'il persiste? S'il en est ainsi, en effet, lorsqu'une chose commence d'exister elle reçoit de persister dans l'être, ce qui semble contradictoire; en revanche, si Dieu cesse de créer, la chose cesse d'exister [7]).

L'être créé apparaît à son tour différemment selon que l'expression désigne toutes les créatures ou certaines seulement d'entre elles. Un problème général peut donc se poser qui concerne la structure

[4]) P. 1, 15.

[5]) P. 1, 15-19.

[6]) P. 1, 22-23. Entendons par là : Dieu peut-il faire des espèces infinies a) entre la matière la plus élevée et lui-même, b) entre la matière première (la plus infime des créatures) et le rien, c) entre deux espèces créées, d) entre deux espèces égales, p. 16, 1-25.

[7]) P. 1, 25-27 et p. 36, 2-13.

la plus radicale de l'être créé, comme tel. Il convient à toutes les créatures, d'une part d'avoir essence et existence, d'autre part d'appartenir à un genre [8]). On s'interroge donc d'abord sur le rapport de la création — comme acte divin de production — à l'essence et l'existence de l'être créé. Dans l'hypothèse où il n'y a pas distinction réelle dans les créatures entre essence et existence, peut-on maintenir l'idée de création [9]) ? Le problème se pose, en effet, si l'on considère que l'existence et l'essence sont à la création ce que la matière et la forme sont à la génération : si matière et forme ne sont pas réellement distinctes, il n'y a pas génération : de même, s'il n'y a pas distinction réelle d'essence et d'existence, il n'y a pas création. Mais ne peut-on pas aussi remarquer que la production de ce qui constitue un tout ne suppose pas la diversité réelle d'éléments dont l'un serait produit, soit dans l'autre (la forme dans la matière, par exemple), soit sous l'autre pour le recevoir (la matière sous la forme) [10]). Selon Jacques de Viterbe, la notion de création n'est pas évacuée dans l'hypothèse où essence et existence ne se distingueraient pas dans les êtres créés : pour qu'elle se maintienne, il suffit qu'il y ait entre essence et existence une certaine distinction [11]). On précisera donc ce que signifient les termes essence et existence en fonction de la création. Dans le cas présent, l'essence est non pas n'importe quelle réalité prédicamentale considérée en elle-même et donc distincte des autres, mais la réalité qui appartient au prédicament substance ou accident, plus précisément, au prédicament substance, puisque l'accident n'est être que d'une façon relative. Encore doit-on préciser que par essence-substance, on entend la nature totale et parfaite d'une chose et non pas une de ses parties, si elle est composée. Le terme principal de la création est la nature substantielle ou, absolument parlant, l'essence. De même, le rapport de la création à l'existence est son rapport à l'acte d'exister, c'est à dire à ce que désigne le verbe être : acte d'exister, par opposition à son autre signification comme verbe : inhérence du prédicat au sujet, et par opposition à sa signification nominale, grammaticale, d'essence, de subsistance. On s'intéresse donc à la création dans son rapport à l'acte d'exister que possède principalement la sub-

[8]) P. 1, 29 - 2, 31.
[9]) P. 2, 35-36.
[10]) P. 43, 2-12.
[11]) P. 43, 14-18.

stance [12]). Jacques de Viterbe propose de résoudre le problème de la distinction de l'essence et de l'existence à la lumière de la distinction qui existe entre un concret et son abstrait, puisque l'essence et l'existence sont entre eux comme l'abstrait et le concret [13]).

Jacques de Viterbe se trouvait dans l'obligation de « situer » une autre question : avant de recevoir une existence actuelle, l'essence de la créature est-elle un être réel véritable ? Cette interrogation se justifie dialectiquement au moins d'un point de vue augustinien : « Avant d'être, les créatures étaient et n'étaient pas ; elles étaient dans la science divine, elles n'étaient pas dans leur nature » [14]). L'argumentation de Jacques greffée sur ce texte part de l'idée, également augustinienne [15]) que Dieu connaît les créatures en connaissant son essence, ou par son essence. Ce mode de connaissance suppose que ce qui n'est pas Dieu existe d'une certaine manière en son essence. Or on peut distinguer en celle-ci l'essence comme telle, et l'essence comme puissance et cause. De ce fait, et du premier point de vue, les créatures existant dans l'essence divine en tant qu'essence sont l'essence divine elle-même puisque Dieu est son essence. Mais elles sont aussi en elle en tant qu'elle est puissance et cause, puisque Dieu peut les produire et être leur cause. Bien évidemment Dieu est la créature d'une manière suréminente, mais il peut la produire en sa propre nature [16]). La difficulté que soulève le titre de la cinquième question ne porte donc pas sur le statut de la créature dans l'essence divine en tant que telle. La créature, en effet, est identique à l'essence divine : de ce chef, elle n'est rien autre que l'essence créatrice, puisque l'essence comme telle n'a pas de rapport avec quelque chose qui lui soit extrinsèque [17]). Mais qu'en est-il lorsque l'essence divine est envisagée comme puissance et cause ? On dira que la créature est autre que Dieu, distincte de lui, car telles sont les implications des notions de puissance et de cause [18]). Il va de soi que Dieu connaît les choses en tant qu'elles sont dans son essence et dans sa puissance. On peut en déduire qu'il y a pour la créature deux manières d'être

12) P. 44, 48 - 45, 85.
13) P. 47, 136-148.
14) *V Super Genesim ad litteram* c. 18 ; P.L. 34, col. 334 ; CSEL 28 (1), p. 161.
15) *Ibid.*
16) P. 62, 21 - 63, 32.
17) P. 63, 33-36.
18) P. 63, 37-39.

sues par Dieu [19]). Dieu connaît, d'une part, la créature en tant même qu'elle ne se distingue pas de lui : mieux, connaître ainsi la créature n'est pas pour Dieu autre chose que percevoir ses perfections [20]). Jacques de Viterbe pense que ce n'est pas là connaître la créature au sens propre du mot connaître : de ce point de vue, Dieu ne connaît une créature que s'il la saisit autre que lui et distincte de lui [21]).

C'est très exactement ici que devient intelligible la question posée : l'essence de la créature ou la créature, avant d'exister en acte, est-elle une vraie réalité ? Il n'y a en effet aucun doute sur la vérité de la réalité de la créature non distincte de Dieu puisqu'elle est l'essence divine elle-même. Il convient donc de se demander uniquement si l'essence de la créature ou la créature, en tant que distincte de Dieu, est quelque chose avant de posséder effectivement ou actuellement l'existence [22]). Une idée s'impose donc à Jacques de Viterbe : quels sont les rapports d'antériorité et de postériorité de l'essence et de l'existence dans la créature [23]).

Nous distinguons en une créature l'être de l'essence et l'être de l'existence actuelle. Mais nous savons également, d'une part que toute puissance se définit par rapport à un acte, d'autre part que le genre tire son origine de la puissance et qu'il signifie puissance. En revanche, tout acte se réfère à l'être de l'essence ou à l'être de l'existence actuelle : on se demande donc si la potentialité du genre doit s'entendre par rapport à l'être de l'essence ou à l'être de l'existence actuelle [24]). La réponse de Jacques de Viterbe, qui n'envisage le genre (et donc la différence, sa notion corrélative) que dans les substances où la distinction genre et différence s'impose à nous principalement et proprement [25]), est celle-ci : la potentialité qui appartient principalement et proprement au genre découle de l'être de l'essence, car la différence, son corrélatif, en découle principalement. Toutefois, différence et genre se réfèrent à l'être de l'existence actuelle, genre et différence ne sont donc pas sans rapport avec celui-ci [26]).

[19]) P. 63, 40-42.
[20]) P. 63, 43-45.
[21]) P. 63, 46-47.
[22]) P. 63, 48-55.
[23]) P. 2, 37-38.
[24]) P. 2, 41-48.
[25]) P. 73, 47-48.
[26]) P. 75, 132 - 76, 138.

Nous sommes jusqu'ici restés au plan des généralités puisque nous n'avons pris en considération aucune créature particulière. Or on s'était interrogé sur certaines créatures : la créature angélique et la créature humaine. Les questions posées intéressaient l'une et l'autre ou portaient spécialement sur l'une d'entre elles. Fidèle à son principe d'exposition qui consiste à lier les questions selon un ordre allant du plus général au moins général et à faire apparaître ainsi leur connexion logique, Jacques de Viterbe retient l'idée que l'ange et l'homme possèdent en commun de pouvoir être mûs en leur volonté et de pouvoir devenir bienheureux ; l'ange et l'homme ont en commun un « être volontairement mobile » et un « être béatifiable » [27]). Nous n'allons pas devoir étudier le problème de la béatitude de l'ange et de l'homme, mais il faut savoir qu'en raison des implications du concept de béatitude : atteinte de la fin ultime et propre par quelque opération [28]), la question relative à « l'être volontairement mobile » précède celle qui concerne « l'être béatifiable ». Avant de chercher à savoir en quelle opération de l'intellect ou de la volonté consiste principalement la béatitude — entendue au sens d'opération—, béatitude qui intéresse à des titres divers l'une et l'autre puissance, puisque leurs opérations sont propres à la créature raisonnable seule capable d'être béatifiée [29]), on s'interrogera donc sur le mouvement de la volonté vers la fin. Tel est effectivement le projet que Jacques de Viterbe poursuit en la question septième de son premier *Quodlibet* [30]). Est-il possible de le situer historiquement ?

B. — *Un certain contexte historique.*

La question est ainsi énoncée : Le mouvement de la volonté vers la fin est-il un acte de l'intellect ou un acte de la volonté ? Sur ce thème la discussion s'engage entre des adversaires qui font preuve de sobriété dans leur argumentation puisqu'ils n'avancent l'un et l'autre qu'un seul argument, celui du répondant se présentant, à vrai dire, beaucoup plus comme une affirmation péremptoire, se suffisant à elle-même, que comme un syllogisme démonstratif.

On soutient donc d'abord que nous nous trouvons en présence

[27]) P. 2, 49-53.
[28]) P. 113, 42-47.
[29]) P. 113, 54-59 ; p. 2, 56-58.
[30]) P. 2, 53-55.

d'un acte de l'intellect. Le mouvement, dit-on, qui est comme une passion de quelque chose, n'est pas tant son acte que celui de ce dont il est comme l'action [31]). En effet, si l'on distingue ce qui meut et ce qui est mû, le mouvement est comme une passion de ce qui est mû et comme une action de ce qui meut, puisque action et passion sont un mouvement unique [32]). De ce point de vue, il devient évident que la notion d'acte convient plus à ce qui meut qu'à ce qui est mû [33]). Or le mouvement de la volonté vers la fin est comme une passion de la volonté elle-même puisque la volonté est mue et dès lors est passive [34]). Elle est mue par le bien connu de l'intellect; elle subit une passion au sens général du mot [35]).

A cette thèse on répond que la volonté se meut elle-même. Le mouvement de la volonté vers la fin n'est donc pas un mouvement de l'intellect, mais un mouvement de la volonté [36]).

Le contexte immédiat du problème soulevé est donc caractérisé par la présentation et la justification d'une doctrine communément admise, s'exprimant en cette formule : *voluntas movetur a bono apprehenso per intellectum*. Jacques de Viterbe appelle *commune dictum* une telle affirmation [37]). Elle a vraisemblablement pour origine une remarque d'Aristote sur le désirable, qui meut par cela même qu'il est intellectuellement connu ou imaginé [38]). On suppose que l'objectant n'ignore pas le commentaire thomiste de cette remarque [39]), si l'on

31) P. 78, 2-4.

32) P. 79, 9-11.

33) Aristote, *Metaphys.* XI, c. 9, 1066 a 30 : « Sed est activum mobilis. Quare similiter unus amborum actus. Quemadmodum eadem distantia unius ad duo et duorum ad unum, et ascendentis et descendentis; sed esse non unum; similiter autem et in movente et moto ». Thomas d'Aquin, *ibid.*, l.11, n° 2308-2313. Aristote, *Phys.* III, c. 3, 202 b 5-23. Thomas d'Aquin, *ibid.*, lect. 4 et 5.

34) P. 79, 4-5.

35) P. 79, 12-14.

36) p. 79, 15-17.

37) P. 79, 12.

38) Ce « *commune dictum* » a vraisemblablement pour origine Aristote, *III De Anima*, 433 b 10-15 : « Specie quidem igitur unum erit movens, appetibile aut appetitivum. Primum autem omnium appetibile. Hoc enim movet et non movetur, eo quod sit intellectum aut imaginatum. Numero autem plura moventia ». Averroes, *ibid.*, t. 54, éd. Crawford, p. 523, 18-25.

39) S. Thomas, *ibid.*, lect. 15, n° 830 : « Dicit ergo primo, quod si moventia considerantur formaliter et secundum speciem, unum erit movens, scilicet appetibile vel

est en droit d'admettre qu'il emprunte à saint Thomas la notion générale du terme passion [40]).

Au *commune dictum* de l'objectant répond le *dictum* de son adversaire [41]). Si nous entendons rigoureusement ces expressions, nous sommes, semble-t-il, autorisés à penser que les deux « opposants » soutiennent, l'un une opinion devenue traditionnelle, l'autre une opinion moins communément acceptée. On tient d'une part que la volonté est mue par l'objet intellectuellement connu. On conclut que le mouvement de la volonté vers la fin est un acte de l'intellect, pour la raison que l'intellect connaît l'objet qui meut la volonté par cela même qu'il est connu. La volonté ne se meut donc pas elle-même : elle est mue par l'intellect connaissant ou, ce qui est identique, par l'objet connu. En conséquence, la volonté ne se meut pas elle-même, ce que soutient l'opinion adverse. Si l'opinion, selon laquelle la volonté

appetitivum, quia inter omnia primum movens est appetibile; hic enim est movens non motum, inquantum est imaginatum vel intellectum. Manifestum est enim, quod secunda moventia non moventur, nisi inquantum participant primum. Unde omnia conveniunt in specie primi moventis. Quamvis autem omnia conveniant in specie primi moventis, tamen numero sunt plura ». Voir aussi *De Veritate*, q. 22, a. 12 : « Utrum voluntas intellectum et caeteras animae vires moveat ? » S. Thomas formule cette objection : « Praeterea omnis potentia movetur a suo objecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in *III De Anima* (Com. 49 et sq.). Ergo movetur a suo objecto. Sed objectum eius est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in *III De Anima* (Com. 54). Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva movet voluntatem, et non e converso. »

[40]) Aristote, *V Metaphys.*, c. 12, 1019 a 20-30 : « ... secundum quod patiens patitur aliquid, quandoque quidem si quodcumque pati sit possibile, dicimus esse potens pati quandoque vero non secundum omnino passionem, sed si secundum excellentiorem ». — S. Thomas lit ce texte : « Secundum quam patiens patitur aliquid, quandoque quidem si quodcumque pati sit possible, dicimus esse potens pati quandoque vero non secundum omnem passionem, sed si secundum excellentiorem » (*ibid.*, lect. 14, n° 468). Mais il a sous les yeux une autre version : « Alia tamen littera habet : Aliquando autem non secundum omnem passionem, sed utique in contrarium. » Il commente ainsi : « Quod sic debet intelligi : Improprie enim dicitur pati, quidquid recipit aliquam perfectionem ab aliquo, sicut intelligere dicitur pati. Proprie autem pati dicitur quod recipit aliquid cum sui transmutatione ab eo quod est ei naturale. Unde et talis passio dicitur esse abiiciens a substantia. Hoc autem non potest fieri nisi per aliquod contrarium. Unde, quando aliquid patitur, secundum quod est contrarium suae naturae vel conditioni, proprie pati dicitur. Secundum quod etiam aegritudines passiones dicuntur. Quando vero aliquis recipit id quod est ei conveniens secundum suam naturam, magis dicitur perfici quam pati. — Voir aussi Aristote, *De Anima*, c. 4, 429 a 10-20; Averroes, *ibid.*, t. 2; ed. Crawford, p. 380-381; S. Thomas, *ibid.*, lect. VII, n° 675; 429 a 30 - b 5; Averroes, *ibid.*, t. 7; ed. Crawford, p. 417-419; S. Thomas, *ibid.*, n° 687.

est mue par le bien intellectuellement connu, se fonde sur l'aristotélisme, celui qui la soutient ici ne souhaite-t-il pas rejeter au nom de l'aristotélisme la thèse de celui contre lequel il argumente ? Le texte de Jacques de Viterbe permet de donner quelqu'assise à cette interprétation, puisqu'il comporte deux discussions sur le caractère « manifestement contraire à l'aristotélisme » de l'idée que la volonté se meut elle-même [42]). On devra en effet confronter l'affirmation, selon laquelle l'âme se meut elle-même, à l'axiome de portée universelle, semble-t-il, d'Aristote : tout ce qui est mû, l'est par un autre [43]), et à cette remarque : le désirable meut l'appétit comme un moteur non mû [44]). Supposant même que l'aristotélisme soit vrai sur ces matières, faut-il en son nom rejeter comme fausse l'idée que la volonté se meut par elle-même ? La thèse avait été soutenue par les artiens, ainsi qu'en témoigne cette proposition condamnée par Etienne Tempier en 1277 : *Quod anima nihil vult nisi mota ab alio. Unde illud est falsum : anima seipsa vult* [45]). On peut à la rigueur admettre que les deux adversaires se heurtent sur ce point, mais il faut ajouter qu'ils ne se heurtent alors que pour les nécessités dialectiques de la dispute quodlibétique, car ils n'ignorent pas que la condamnation est dirigée seulement contre la manière dont les professeurs de la Faculté des Arts argumentent. Ceux-ci sont dans l'erreur s'ils estiment que, de ce que la volonté est mue par l'objet, celui-ci explique en totalité son mouvement. La condamnation est, en effet, ainsi libellée : *Error, si intelligatur mota ab alio, scilicet ab appetibili vel obiecto, ita quod appetibile vel obiectum sit tota ratio motus ipsius voluntatis* [46]).

[41]) P. 79, 15.

[42]) P. 88, 297 - 106, 917.

[43]) *VII Phys.*, c. 1, 241 b ; *VIII Phys.*, c. 4, 254 b.

[44]) *III De Anima*, c. 10, 433 b 10-15.

[45]) *Propositiones dampnatae a Stephano Tempier episcopo parisiensi 1277. Chartularium Universitatis Parisiensis* I, p. 543-545. P. MANDONNET, *Siger de Brabant* II, p. 175-176, ed. PERA, MARC, CARAMELLO, *Liber de Veritate catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*. Turin 1961, t. 3, p. 493-502. Il s'agit de la proposition 194. Le libellé de cette proposition, lu à la lumière du Prologue de la condamnation, permet de croire que les Artiens franchissent indûment les limites de leur spécialité en discutant pour la rejeter la thèse théologique selon laquelle la volonté se meut elle-même. Il n'y a abus qu'à cette condition. On ne peut en conclure absolument que nul artien n'ait soutenu l'idée que la volonté se meut elle-même. Il suffirait pour cela qu'il imagine la présence dans la volonté de deux puissances, l'une active, l'autre passive, par analogie avec ce que certains soutenaient sur la structure de l'intelligence humaine.

[46]) *Ibid.*

Imaginons donc par hypothèse que Jacques de Viterbe se laisse guider par le texte de la formule condamnée. Le texte souligne le lien qui existe dans la pensée des artiens d'abord, mais aussi dans celle des théologiens — car Jacques de Viterbe rédige une question disputée relevant de la théologie — entre la proposition : *anima nihil vult nisi mota ab alio* et cette autre : *voluntas seipsa movet.* Le lien est tel que la vérité de la première proposition entraîne la fausseté de la seconde. Pour savoir ce qu'il en est, on devra donc examiner d'abord en elles-mêmes ces deux thèses, ou du moins chercher à savoir si le rapport des deux propositions est celui du vrai et du faux. Mais si l'on tient compte également de la précision apportée par les censeurs, il apparaît que ce rapport n'est tel que dans la mesure où le mouvement de la volonté trouve dans l'objet son explication totale. Les deux thèses en présence ne seront donc pas contradictoires si l'action de l'objet n'explique pas totalement le mouvement de la volonté et si cette action n'est pas telle que la volonté ne puisse se mouvoir elle-même.

Les lignes maîtresses de l'argumentation seraient donc indiquées par le texte entier de la condamnation. Qu'en est-il ? Jacques de Viterbe introduit la discussion en rappelant sans beaucoup de nuances les deux thèses contraires [47]), il expose sa solution personnelle au double problème que cache, selon lui, l'énoncé de la question [48]), puis confronte longuement à l'aristotélisme la thèse du *respondens* : la volonté se meut elle-même [49]), pour aboutir enfin à montrer que le rôle de l'objet n'est pas exclusif [50]).

De ce point de vue il est, semble-t-il, assez manifeste qu'on peut voir dans la question VII de la Dispute de Jacques de Viterbe un document relatif au problème du fondement de la liberté humaine, tel qu'il se posait après la condamnation de 1277. On doit donc joindre ce document à ceux que Dom Lottin utilise lorsque, dans son étude sur « *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII*e *siècle* » [51]), il s'interroge sur l'idée que l'on se faisait des fonde-

[47]) P. 79, 1-17.

[48]) P. 80, 29 - 88, 290.

[49]) P. 88, 292 - 106, 917.

[50]) P. 98, 641-649 ; 106, 900-917.

[51]) *Psychologie et Morale aux XII*e *et XIII*e *siècles*, t. 1. *Problèmes de Psychologie*, 1942, p. 11-389.

ments de la liberté humaine de 1250 à la condamnation de 1270 [52]), de la condamnation de 1270 à celle de 1277 [53]), enfin après la condamnation de 1277 [54]). Jacques de Viterbe doit être cité ici comme le sont Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome [55]). La suite de cette étude montrera d'ailleurs qu'on ne peut faire abstraction de ces théologiens pour comprendre la pensée de Jacques de Viterbe. On se placera dans la même ligne pour interpréter les doutes qu'il soulève sur deux idées qui, chez lui, sont extrêmement importantes : seule la volonté est libre [56]), la volonté est libre par rapport à la fin [57]).

C. — *Les moments dialectiques de la solution.*

L'attention de Jacques de Viterbe est attirée par le fait que les deux adversaires utilisent le terme d' « acte ». L'un soutient, en effet, que le mouvement de la volonté est un acte de l'intellect et non de la volonté [58]), l'autre soutient que ce mouvement est un acte de la volonté et non de l'intellect [59]). Si les « opposants » s'entendent sur la signification des termes « intellect » et « volonté », leurs divergences doctrinales s'expliquent par la diversité, voire l'opposition, de leur interprétation du terme d' « acte ». Telle qu'elle est matériellement posée, la question recèle plusieurs interrogations. La première démarche dialectique doit donc être de les faire apparaître, en précisant le sens du mot « acte » [60]).

Il peut, en effet, recevoir trois significations [61]), dont une seule ne présente pas de difficulté et qu'il convient donc d'écarter [62]). Les deux autres demeurent, font problème et demandent à être envisagées séparément [63]).

52) *Ibid.*, p. 225-252.
53) *Ibid.*, p. 252-280.
54) *Ibid.*, p. 280-389.
55) *Ibid.*, p. 304-339.
56) P. 105, 919 - 109, 1006.
57) P. 109, 1008 - 111, 1070.
58) P. 79, 7-8.
59) P. 79, 14-15.
60) P. 79, 19-20.
61) P. 81, 73-74.
62) P. 81, 75-80; 82, 93-95.
63) P. 79, 21-25.

a) *Triple signification du terme d'acte.* Or, note Jacques de Viterbe, « acte » se dit de la forme et du mouvement : de la forme qui subsiste par soi ou en autrui, c'est à dire de l'entéléchie aristotélicienne, telle que l'entend Simplicius ; du mouvement proprement dit, certes, mais encore de n'importe quelle mutation ou opération, par exemple de cette mutation complète et sans succession qu'est l'acte volontaire [64]). S'il en est ainsi, le terme d'acte s'applique-t-il en priorité à la forme ou au mouvement ? Pour répondre, il faut, on le voit, distinguer entre l'imposition du nom et sa signification. Puisque l'imposition du nom fait suite à la connaissance et puisque nous percevons le mouvement antérieurement à la forme, nous dirons du mouvement qu'il est acte, avant de dire que la forme l'est également [65]). Mais, selon sa signification, le terme d'acte désigne d'abord une forme. En effet, il signifie une perfection, et la forme est plus parfaite que le mouvement. A ce titre, on dit de celui-ci qu'il est un acte imparfait, l'acte d'un être en puissance, et de celle-là qu'elle est un acte parfait, l'acte d'un être en acte [66]). Mais on voit immédiatement que le mot « forme » peut être utilisé pour désigner un mouvement. Un mouvement est un acte, donc une forme, un acte imparfait, donc une forme imparfaite. Ceci est possible, car le sens absolu du terme « forme » est : acte parfait [67]).

[64]) P. 80, 29-35.

[65]) P. 80, 36-40. Aristote, *IX Metaphys.*, c. 3, 1047 a 30 : « Venit autem actus secundum nomen qui ad endelechiam compositus et ad alia, ex motibus maxime. Videtur enim actus maxime notus esse ». Ce texte cité par Jacques de Viterbe, p. 80, 46-48, est commenté par S. Thomas, *ibid.*, n° 1805.

[66]) Aristote, *XI Metaphys.*, c. 9, 1065 b 5 ss. S. Thomas, *ibid.*, lect. 9, n° 2289 et 2291. — La distinction traditionnelle entre l'imposition du nom et la signification est empruntée aux grammairiens et aux logiciens. Voir M. Chenu O.P., *La théologie au douzième siècle.* Études de Philosophie médiévale XLV. Paris 1957, p. 90-107. Mais voir aussi Albert le Grand, *I Sent.*, d. 2, a. 11 sol., éd. Borgnet, t. 25, p. 66 : «Duo sunt attendenda in nomine scilicet forma sive ratio a qua imponitur et illud cui imponitur et haec vocantur a quibusdam significatum et suppositum : a grammaticis autem vocantur qualitas et substantia ». Voir aussi *ibid.*, d. 22 a. 1 sol. S. Thomas, *I Sent.*, d. 2 exp. textus éd. Mandonnet, t. 1, p. 77-78 ; d. 22, q. 1, a. 1 ad 3 ; *III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3 sol. ; I q. 13, a. 1 ad 3.

[67]) P. 80, 40-45. Voir Aristote, *XI Metaphys.*, c. 9, 1066 a 10 ss et S. Thomas, *ibid.*, n° 2305. Cf. aussi Aristote, *III Phys.*, c. 2, 201 b ss ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 2 fin. ; Aristote, *I De Anima*, c. 3, 406 a 30 ss ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 6, n° 82 : « Appetere et velle et huiusmodi non sunt motus animae sed operationes. Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti ; operatio vero est actus perfecti. — Aristote,

Ces précisions, Jacques de Viterbe les emprunte, en fait, à la *Métaphysique* d'Aristote [68]). Il rappelle en premier lieu ce texte : « Le terme acte, que nous posons toujours avec celui d'entéléchie, a été entendu des mouvements, d'où il vient principalement aux autres choses : il semble bien, en effet, que l'acte par excellence c'est le mouvement » [69]). Il cite également ce passage : « Le mot acte, qui est dérivé d'œuvre, tend vers le sens d'entéléchie » [70]). Enfin, nous lisons : « Toutes les choses ne sont pas dites en acte de la même manière, mais seulement par analogie, comme quand nous disons : de même que telle chose est dans telle chose ou relativement à cette chose, telle autre chose est dans telle autre chose ou relativement à cette autre chose. En effet, l'acte est pris tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à quelque matière » [71]).

On reconnaîtra donc au terme « acte » une double signification : celle de « forme » comme dans les expressions : « telle chose *en* telle autre chose » ou « ceci *en* cela » ; celle de « mouvement » et d' « opération » comme dans l'expression : « ceci *de* cela », car le mouvement vient de ce qui meut et l'opération de celui qui opère [72]). Le fait qu'un acte vient d'un principe (*ab hoc*) ne contredit pas cet autre fait que ce même acte est en un sujet (*in hoc*) [73]). Cela va de soi, pourvu

ibid., c. 4, 408 a 30 ss. S. Thomas, *ibid.*, lect. 10, n° 160 : « In operatione intellectus non est mutatio secundum esse naturale sicut est in vegetabili, nec subjectum spirituale quod immutetur, sicut est in sensibili. Sed est ibi ipsa operatio, quae quodammodo dicitur motus, inquantum de intelligente in potentia fit intelligens in actu. Differt tamen a motu ejus operatio, quia ejus operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti ».

[68]) P. 80, 46-53.

[69]) *IX Metaphys.*, c. 3, 1047 a 30 ss ; trad. Tricot, *ibid.*, t. 2, p. 492 (éd. 1953).

[70]) *Ibid.*, c. 8, 1050 a 20-25 ; Tricot, p. 512. Commentaire de S. Thomas, n° 1861 : « Operatio... est actus quidam. Propter quod nomen actus dicitur ab operatione... Et inde derivatum est ad formam, quae dicitur endelechia sive perfectio ».

[71]) *Ibid.*, c. 6, 1048 b 5-10 ; Tricot, p. 500 ; Com. de S. Thomas, lect. 5, n° 1828.

[72]) P. 80, 53-56. Une erreur de transcription s'est glissée dans la seconde citation d'Aristote : il faut lire p. 80, l. 51, *hoc ad hoc* et non pas *hoc ab hoc* Le mouvement vient du mouvement. S. Thomas, *In Metaphys. III*, 996 b 20-25 ; lect. 4, n° 382 : « Motus nihil est aliud quam actus mobilis a movente, ut dicitur in 3° Physicorum » (cf. c. 2, 202 a 3 - fin du ch. ; c. 3, 202 a 13-21). L'opération vient de celui qui opère. Voir note 70. S. Thomas, n° 1861.

[73]) Aristote, *VI Metaphys.*, c. 1, 1025 b 20 ss. S. Thomas, *ibid.*, lect. 1, n° 1152 : « Differunt agere et facere : nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente sicut est eligere, intelligere et hujusmodi ». Cf. *XI Metaphys.*, c. 7, 1064 a 10 ss ; S. Thomas, *ib d.*, lect. 7, n° 2253.

cependant que l'on n'identifie pas les deux manières formellement différentes de saisir intellectuellement une même réalité : la *ratio* de l'acte, qui permet de dire qu'il émane d'un principe, qu'il est *ab hoc*, ne se confond pas avec celle qui justifie l'idée selon laquelle il a un sujet, il est *in hoc* [74]).

Si donc nous donnons au terme de « mouvement » sa signification propre et stricte (l'acte de la puissance comme telle), nous dirons du mouvement et de la forme, qui sont entre eux comme l'imparfait et le parfait, qu'ils différent réèllement d'une manière absolue. En revanche, si par « mouvement » nous entendons mutation [75]), il n'y a entre mouvement et forme qu'une différence de rapport : les termes « lumière » et « illumination » signifient une même réalité absolue, mais ils la désignent de deux points de vue différents [76]). En effet, selon la physique d'alors, l'illumination comme mutation instantanée est le terme du mouvement local de la lumière en tant que corps qui illumine [77]).

A cette double acception du nom d'acte s'ajoute une troisième, celle d'opération libre, c'est à dire d'opération qui émane librement de son principe, en l'occurence un être raisonnable [78]). On pourrait légitimement penser que Jacques de Viterbe s'inspire du Docteur Angélique [79]), mais l'auteur cite explicitement Jean Damascène. De textes empruntés au *De Natura hominis* de Némésius, Jean de Damas conclut, en effet, que les êtres irrationnels sont, par nature, plus agis que, par nature, ils n'agissent, car, dit-il, ils ne sont pas libres en leur jugement. Si telle est leur condition, si on ne peut dire en propriété qu'ils agissent, leurs opérations ne recevront pas en propriété le nom d'actes; seule est acte une opération libre qui est au pouvoir de l'agent [80]).

b) *Un triple problème.* Trois manières d'entendre la question correspondent aux trois acceptions possibles du terme « acte » [81]) : Ou bien, en effet, celui-ci désigne une forme qui existe en un sujet (*hoc in hoc*) :

74) P. 81, 57-59.

75) Aristote, *XI Metaphys.*, c. 11, 1068 a: S. Thomas, *ibid.*, lect. 11, nº 2375.

76) P. 81, 59-64.

77) Cf. S. Thomas, Iª q. 54, a. 3 sol.; p. 81, 59-64.

78) P. 81, 65-68.

79) *II Sent.*, d. 25, a. 1 sol.; *De Veritate*, q. 23, a. 1 sol.; q. 24, a. 2 et 3; *De Malo*, q. 16, a. 5; I, q. 59, a. 3 sol.

80) P. 81, 68-72.

81) P. 81, 73-74.

on se demande alors si le mouvement de la volonté vers la fin a la volonté pour sujet. Puisque le mouvement est dans le mobile comme en son sujet, l'acte ou le mouvement de la volonté n'a pour sujet que la seule volonté [82]). — Ou bien « acte » signifie « opération » et implique une idée d'origine (*hoc ab hoc*) : on se demande donc si le mouvement de la volonté est un acte de la volonté ou un acte de l'intellect, c'est à dire si le mouvement de la volonté existe par la volonté, de même qu'elle a en elle-même un acte provenant d'elle-même en tant que moteur et agent, ou bien s'il existe pour l'intellect. Ce qui revient à chercher si la volonté se meut elle-même ou si l'intellect la meut. Selon Jacques de Viterbe, tel est le sens originel de la question posée, ainsi qu'en témoigne la façon dont la dispute s'est ouverte [83]). Mais on peut donner plus d'ampleur au débat en s'appuyant sur la troisième signification du terme d'acte. — En effet, « acte » signifie encore « opération libre » : de ce point de vue on se demande si le mouvement de la volonté vers la fin est un acte de la volonté, et une opération libre de la liberté de la volonté elle-même ou de celle de l'intellect : la volonté est-elle libre par rapport à la fin ? En fait, note Jacques de Viterbe, cette dernière question en recouvre une autre, celle de la liberté de la volonté à l'égard de la fin [84]).

II. — Solutions proposées.

A. — *Le mouvement de la volonté vers la fin a-t-il la volonté pour sujet ?*

Si l'on pose de cette manière la question de savoir si le mouvement de la volonté vers la fin est un acte de la volonté ou un acte de l'intellect, il n'y a pas lieu de soulever un doute [1]) et la solution est aisée [2]). Le mouvement a pour sujet le mobile lui-même. Si l'on admet la vérité de cet axiome longuement discuté par Aristote dans la *Physique* [3]) et par saint Thomas dans son *Commentaire* de cet ouvrage [4]), il est clair qu'en vertu de ce qui fut établi relativement à l'équivalence

[82]) P. 81, 75-80.
[83]) P. 81, 81-86.
[84]) P. 81, 87 - 82, 91.
[1]) P. 82, 94-95.
[2]) P. 81, 77-78.
[3]) Aristote, *III Phys.*, c. 2, 202 a 3 - 202 b 22.
[4]) S. Thomas, *ibid.*, lect. 3-5.

des termes d'acte et de forme, le mouvement de la volonté, qui est forme en tant même qu'il est acte, a pour sujet exclusif la volonté [5]).

B. — *Le mouvement de la volonté vers la fin procède-t-il de la volonté elle-même ou de l'intellect?*

Nous en arrivons ainsi au second sens de la question discutée, celui que l'on entendait préciser au cours du débat. La volonté se meut-elle par elle-même vers la fin, ou l'intellect la meut-elle à vouloir cette fin ?

Jacques de Viterbe énonce immédiatement l'essentiel de sa thèse : la volonté se meut d'elle-même à vouloir tout ce qui est voulu, à savoir la fin et ce qui lui est ordonné. Ainsi n'est-elle pas purement passive, mais active par rapport à l'acte de vouloir.

Jacques de Viterbe sait que d'autres avant lui traitèrent ce problème. Il connaît leurs arguments en ce qui concerne la volonté, l'intellect et le sens, mais il n'entend pas les rapporter. Quels sont ces théologiens ? On pense à Gauthier de Bruges [6]) et à Gérard d'Abbeville qui, dans son *Quodlibet XIV*, de 1269, se demandant : *Utrum voluntas sit potentia passiva?* émettait l'idée que la volonté est une puissance non purement passive, mais également active, et en disait autant de l'intellect [7]). On pense également à Albert le Grand [8]) et à la confirmation de ces thèses par Etienne Tempier en 1270 [9]).

Faut-il croire que Jacques de Viterbe n'ignore pas sur ce point les positions de Guillaume de la Mare dans ses *Questions disputées* [10]) ? C'est possible. Il est certain qu'on imagine difficilement que l'Ermite de Saint Augustin ait ignoré ce qui motivait théologiquement le rejet par l'Evêque de Paris et son conseil, en 1277, d'un certain nombre de thèses que Dom Lottin rapproche heureusement de cette façon : « Tempier condamne d'abord la thèse qui ne verrait dans la volonté qu'une puissance passive, comme si l'objet était la cause unique et

[5]) P. 81, 75-80.

[6]) *Quaestio disp.*, q. 4 ad 14; Lottin, p. 243-347.

[7]) Q. 4; Lottin, I, p. 249-250.

[8]) Lottin, I, p. 251-252.

[9]) Lottin, I, p. 252. Il s'agit de la proposition 3 : *Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit*, et de la proposition 9 : *Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod necessitate movetur ab appetibili.*

[10]) (De 1274-1275) Lottin, I, p. 271-273.

totale de son acte [11]). Il est faux, proclame-t-il, que la volonté suive nécessairement la dictée de la raison [12]), comme si l'appétit rationnel, était, à la manière de l'appétit animal, nécessité par la connaissance [13]). Il est faux de prétendre que, après la sentence de la raison définissant ce qui est à faire, la volonté ne soit pas libre [14]) ; faux dès lors l'axiome : *si ratio recte et voluntas recta* [15]). C'est une erreur d'affirmer que, la volonté étant disposée à agir dans tel sens et l'objet qui la meut étant disposé à le mouvoir, cette volonté ne puisse pas ne pas vouloir [16]). Erreur encore de croire que la volonté suit toujours le motif le plus fort [17]). Quant à la thèse qui affirme la nécessité d'un premier moteur pour l'activité volontaire, elle n'est vraie que s'il s'agit du premier moteur incréé et en limitant son influence à l'entité physique de l'acte, à l'exclusion de la malice morale qui peut vicier celui-ci » [18]). Mais l'argumentation de Jacques de Viterbe se veut personnelle et elle s'appuiera sur ce qui convient spécialement, dit-il, à la volonté : sa liberté d'une part, sa domination sur les autres puissances d'autre part [19]).

a) *La liberté de la volonté.* Il ne paraît pas difficile d'introduire en ce moment le concept de liberté puisque toute puissance libre se meut elle-même à agir et que la volonté est une puissance libre [20]). Mais il faut montrer comment une puissance peut être libre [21]). A cette fin, Jacques de Viterbe se réfère à l'acception commune du terme de « liberté », lorsqu'il est associé à la notion de puissance opérative. — De ce point de vue, le mot de « liberté » devient synonyme d'exemption de déficiences au plan de l'être et de l'opération, car l'on rapproche, alors, le substantif *libertas* du verbe *liberare*. En procédant ainsi, l'auteur désire faire apparaître la dimension scriptu-

11) Prop. 194.
12) Prop. 163.
13) Prop. 159.
14) Prop. 158.
15) Prop. 130.
16) Prop. 131.
17) Prop. 208.
18) Prop. 209. Voir LOTTIN, I, p. 278-279. Le texte latin des propositions condamnées suit la nomenclature du P. Mandonnet ; nous l'avons rétablie selon la nomenclature du texte officiel.
19) P. 82, 103-105.
20) P. 82, 106-108.
21) P. 82, 109-111.

raire du mot « liberté ». Il se réfère en effet au texte de Paul : « La création (*ipsa creatura*) a été assujettie à la vanité — non de son gré mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, — avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie (*liberabitur*) de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté (*in libertatem*) glorieuse des enfants de Dieu » [22]). L'interprétation viterbienne de ce texte [23]) rejoint, sur l'essentiel, l'interprétation thomiste [24]).

Mais le rapport de la liberté à une puissance opérative est tel que, selon son acception spéciale, la liberté se présente comme un certain état de perfection de la puissance considérée. Cet état exclut la nécessité : une puissance opérative libre est très précisément celle qui n'est pas nécessitée à agir [25]). Cette thèse, Jacques de Viterbe l'établit en précédant par étapes ; il dégage d'abord le lien qui existe entre l'idée de « liberté » et celle de « être au pouvoir de », puis le lien entre l'idée de « être au pouvoir de » et celle de « non-nécessité à agir ». Dans les deux cas, il se réfère à saint Augustin.

« Voilà bien, dit celui-ci, en ce qui te concerne, le cri de la vérité. Car tu ne pourrais rien trouver qui soit en notre pouvoir, si ce n'est ce que nous faisons quand nous le voulons. C'est pourquoi rien n'est si pleinement en notre pouvoir que la volonté elle-même » [26]). « Rien d'autre n'est en notre pouvoir, sinon ce qui ne nous manque pas quand nous voulons. Par conséquent, notre volonté ne serait même plus une volonté si elle n'était pas en notre pouvoir. Mais parce qu'elle est en notre pouvoir, elle est libre pour nous ; car ce qui n'est pas libre pour nous c'est ce qui n'est pas en notre pouvoir » [27]).

Ainsi apparaîssent ce qu'est une puissance libre et ce qu'est la liberté ; si est libre pour nous ce qui est en notre pouvoir, la puissance d'agir qui est en notre pouvoir, et de ce fait est libre, est de noble condition [28]).

[22]) *Rom.*, 8, 20-22.

[23]) P. 82, 112-116.

[24]) *Com. Ep. ad Rom.*, 8, 20-22, lect. 4. Pierre Lombard (*II Sent.*, d. 25, c. 8, n° 1), distingue une triple liberté : « Est namque libertas triplex a necessitate, a peccato, a miseria ». Il décrit la « *libertas a necessitate* » (*ibid.*, n° 2) ; il fonde sur *Rom.*, 8, 21, sa notion de « *libertas a miseria* » (*ibid.*, n° 9). Les sources de Pierre Lombard sont indiquées par les éditeurs (*Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, t. I, Pars II, Libri I et II. Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), 1971, p. 466 et 468.

[25]) P. 83, 117-119.

[26]) *De libero arbitrio III*, 3, 7 ; trad. F. J. Thonnard. Biblioth. August., p. 337-339.

[27]) *Ibid.*, III, 3, 8 ; p. 341.

[28]) P. 83, 121-134.

Cette condition consiste dans le fait de n'être pas nécessitée à agir. Or, « il faut appeler 'notre nécessité' ce qui n'est pas en notre pouvoir, mais ce qui réalise le sien, même si nous ne le voulons pas » [29]).

Nous obtenons donc cette définition : la liberté est un certain état de noblesse qui consiste pour une puissance à n'être pas nécessitée à agir [30]). Etre nécessité à agir constitue un défaut pour une puissance d'action. Ne pas avoir ce défaut, ne pas être victime pour ainsi dire de cette déficience, est pour une telle puissance être libre. Jacques de Viterbe pense que cette notion de la liberté dérive de la notion générale de liberté [31]). Il pense également qu'elle rejoint aussi l'idée qu'énonce Aristote disant : « est libre celui qui est à lui-même sa fin » [32]). En effet, Jacques de Viterbe glose ainsi cette formule : celui qui est nécessité n'existe pas pour soi; il existe plutôt pour celui dont on dit qu'il le nécessite [33]).

Mais de quelle nécessité parle-t-on ? Il existe, en effet, une double nécessité : l'une ne supprime pas la liberté, l'autre s'y oppose. D'ordinaire, les Docteurs nomment la première « nécessité d'immutabilité ». En ce sens, nous disons : il est nécessaire que ceci existe ou se produise. Nous trouvons en Dieu même cette nécessité, car il est nécessaire qu'il vive toujours et sache tout à l'avance; elle se rencontre également dans la volonté, car il est nécessaire, lorsque nous voulons, que nous voulions librement. La seconde nécessité s'appelle « nécessité de coaction », celle de mourir, par exemple [34]). Cette sorte de nécessité répugne à la liberté et ne se rencontre pas dans la volonté [35]).

Il appartient donc à Jacques de Viterbe de montrer quel rapport existe entre le fait de n'être pas nécessité à agir d'une nécessité de

29) AUGUST., *De Civ. Dei*, V, 10; P.L. 41, col. 152.

30) P. 83, 140-142.

31) P. 83, 142-145.

32) *I Metaph.*, c. 1, 982 b 20-25 et *I Polit.*, c. 5, 1254 b.

33) P. 83, 145-148. Voir S. THOMAS, *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2 (éd. Moos, n° 41); I, q. 83, a. 1, obj. 3 et ad 3. — GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16 (éd. HOFFMANS, 1924, p. 145).

34) Voir HENRI DE GAND, *Summa*, art. 47, q. 5 (t. 2, fol. 27 Y). La source de cette distinction est, selon Henri de Gand, ARISTOTE, *V Metaphys.*, c. 5, 1015 b 30 ss, AVERROES, *ibid.*, text. 6 (fol. 109^{v} H - 110 C) et AUGUSTIN, *V De Civ. Dei*, c. 10. Jacques de Viterbe renvoie explicitement à ce passage d'Augustin. — Les docteurs auxquels il emprunte cette distinction sont vraisemblablement Henri de Gand, *ibid.* et Godefroid de Fontaines, *Quodl.* VIII, q. 16 (t. 4, fasc. 1, p. 162-165, 167).

coaction et celui de n'être pas mû par un autre ou, si on l'est, de se mouvoir cependant soi-même [36]). Pour ce faire, il explique plus en détail l'expression : être nécessité d'une nécessité de coaction. Ce genre de nécessité se rencontre, dit-il, non seulement en ce qui est mû par violence, mais encore, et de façon universelle, en tous les corps, qu'ils agissent ou pâtissent. Leur action n'est pas en leur pouvoir : ils sont agis plus qu'ils n'agissent; et il n'est pas en leur pouvoir d'agir, parce que leur cause est la nécessité [37]). La notion de nécessité-cause est utilisée par Aristote et par Jean Damascène [38]). Selon le premier, on range communément parmi les causes : la nature, la nécessité et la fortune [39]); le second met en lumière sa notion de libre arbitre en associant l'idée de cause et celle de nécessité [40]). Ainsi, est mû par la nécessité : ce qui pâtit, ce qui agit non en vertu de soi-même, mais en vertu d'un autre; de ce qui est tel, on dit qu'il est contraint [41]). Proclus avait proposé ces thèmes dans une glose d'un passage du *Timée* [42]) où il nomme « cause motrice » la nécessité qui, avec l'Intelligence dont elle subit l'action, explique la production du monde sensible. Tout corps, en effet, est contraint de faire tout ce qu'il fait et de subir tout ce qu'il subit, par exemple de chauffer ou d'être chauffé, de refroidir ou d'être refroidi. En lui, il n'y a aucun choix [43]).

Est donc nécessité d'une nécessité de coaction ce qui est mû par un autre de telle manière qu'il n'est pas mû par soi — c'est le cas des agents corporels. Mais, si être libre est n'être pas nécessité d'une telle nécessité, à agir est libre ce qui n'est mû par un autre d'aucune manière, ou, s'il l'est, se meut aussi par soi [44]).

L'analyse du concept de nécessité conduit ainsi Jacques de Viterbe à concevoir la possibilité pour un être, soit de n'être mû par aucun autre, soit d'être mû par autrui de telle sorte qu'il se meuve cependant lui-même.

Quelle est, selon cette perspective générale, la condition de la

36) P. 84, 176-181.
37) P. 84, 161-165.
38) P. 84, 165-166.
39) *III Ethic.*, c. 5, 1112 a 30. Voir S. Thomas, *ibid.*, lect. 7.
40) *De fide orthodoxa*, c. 39, 2.
41) P. 84, 166-168.
42) 47 c - 48 a.
43) P. 84, 168-175.
44) P. 84, 176-181.

volonté ? Puisqu'elle est libre, ainsi qu'on l'a établi plus haut en invoquant le témoignage d'Augustin [45]), elle se meut, quoiqu'un autre la meuve. Elle serait en vérité plus libre si elle n'était mue par aucun autre, et c'est la raison pour laquelle Dieu, qui n'est mû d'aucune manière par un autre, est souverainement et très véritablement libre [46]). Jacques de Viterbe ne justifie pas en ce moment l'incise « quoiqu'un autre la meuve ». On ne peut encore savoir s'il admet avec l'un des objectants l'idée que la volonté soit mue par le bien intellectuellement connu : nulle discussion ne s'est engagée sur ce point. Plus tard seulement il apportera les précisions nécessaires [47]).

Ainsi s'achève la première étape de la démonstration du Maître : elle se fonde sur « la liberté de la volonté » [48]). La seconde étape doit aboutir à confirmer la thèse d'une volonté se mouvant elle-même en tant que puissance libre. Cette confirmation se tire de l'autorité, et tout d'abord de celle d'Augustin. Jacques se souvient ici de sa lecture du *De libero arbitrio* et du *De civitate Dei* [49]). Il confie à la diligence de son lecteur le soin de trouver dans les œuvres de l'évêque d'Hippone d'autres textes similaires [50]).

Une longue citation du *De sacramentis*, où Hugues de Saint Victor traite du libre arbitre des anges, fournit à Jacques de Viterbe une confirmation supplémentaire. Il y a un rapport immédiat entre le mouvement de la volonté et l'acte de vouloir, puisque de ce mouvement résulte le vouloir : mais le rapport n'est pas moins immédiat entre le fait que l'acte de vouloir émane de la volonté et le fait qu'il émane de la volonté comme se mouvant librement, car la volonté se meut par soit et non pas sous une impulsion étrangère [51]). Les formules qu'utilise Hugues de Saint Victor sont extrêmement précises. De ce qu'il y a volonté, dit-il, il y a liberté, car la liberté est le propre de la volonté ..., le mouvement spontané ou l'appétit volontaire est le libre arbitre ..., le pouvoir et l'aptitude de la volonté, qui la meut

45) P. 83, 121-129, 136-139.

46) P. 85, 182-184. Sur les différences de degrés de liberté dans les êtres, voir Henri de Gand, *Summa* II, art. 45, q. 3 ; fol. 47 B - 49 F.

47) P. 98, 641 - 99, 652 ; p. 106, 900-917.

48) P. 85, 185-186.

49) P. 83, 121, 137.

50) On peut consulter par exemple : *Retractationes*, c. 9 ; *De libero arbitrio* ; *De quantitate animae* XXXVI, 80 ; *De vera religione* XIV, 27 ; *De gratia et libero arbitrio*, c. 1, § 2, 3 et 5 ; *De diversis quaestionibus 84*, q. 2.

51) I, pars V, c. 20 et 21 ; P.L. 176, col. 255 BD.

à vouloir ceci ou cela, est sa liberté ou le libre arbitre de la volonté. Être mû volontairement, être porté, d'un désir spontané, c'est choisir par son pouvoir, juger par sa liberté : en cela consiste le libre arbitre [52]).
b) *La « domination » de la volonté.* La volonté peut mouvoir toutes les autres puissances naturellement mobiles. Le pouvoir qu'elle possède sur ce qui n'est pas elle, fonde le pouvoir qu'elle a de se mouvoir elle-même. Cette argument n'a de valeur probante que s'il existe, entre ce qui meut et ce qui est mû, un ordre tel qu'on en arrive à affirmer l'existence et l'action d'un moteur premier et universel se mouvant lui-même. Or, si nous considérons l'ordre des puissances de l'âme, la volonté est un moteur mû, premier et universel. Elle se meut donc elle-même [53]). Jacques de Viterbe suppose qu'on ne saurait remonter à l'infini dans la série des moteurs et des mobiles essentiellement subordonnés. C'est la pensée d'Aristote, selon lequel le premier mobile se meut lui-même [54]).

Fondée en philosophie, cette thèse l'est également en autorité canonique. En effet, saint Anselme suggère une argumentation de ce genre, après avoir distingué entre la volonté-instrument, ou force de l'âme dont nous nous servons pour vouloir, la volonté-affection, ou ce par quoi cet instrument est affecté à vouloir quelque chose, la volonté-usage, ou l'utilisation de la volonté. Dès lors, la volonté-instrument meut tous les autres instruments dont nous nous servons spontanément et qui sont en nous, comme la main, la langue, la vue, et aussi ceux qui sont hors de nous, comme le stylet et la hache : elle fait tous les mouvements volontaires, mais elle se meut elle-même par ses affections : on peut donc la désigner comme un instrument qui se meut lui-même [55]).

[52]) P. 85, 188-204.

[53]) P. 85, 209-212. Jacques de Viterbe écrit : « In ordine potentiarum animae voluntas est primum et universale movens motum ». Il convient de rapprocher cette vue de celle que Henri de Gand exprime en ces termes : « Sicut in omnibus potentiis activis ordinatis ad finem, semper illa potentia quae respicit finem universalem movet et impellit in opus omnes alias potentias quae respiciunt fines particulares et regulat ipsas ... sic voluntas movet rationem et impellit et in opus dirigit, et omnes vires animae et membra corporis. Absolute ergo dicendum quod voluntas superior vis est in toto regno animae, et ita ipso intellectu » (Lottin, p. 274, n. 2). Voir aussi Godefroid de Fontaines, *Quodl. II*, q. 9, Praeterea (t. 2, p. 139).

[54]) *VIII Phys.*, c. 5, 256 a 12 - 256 b 2; S. Thomas, *ibid.*, lect. 9. Voir aussi *III De anima*, c. 7, 431 a 7 et S. Thomas, *ibid.*, lect. 12, n° 766.

[55]) P. 86, 213-221. — S. Anselme, *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, c. 11; P.L. 158, col. 537 A. — Notons que s. Bonaventure utilise le terme *dominium*

Nous venons donc de découvrir sous la conduite de Jacques de Viterbe deux raisons qui permettent de répondre positivement à la question de savoir si le mouvement de la volonté vers la fin procède de la volonté elle-même ou de l'intellect. Il procède de la volonté car celle-ci, d'une part est une puissance libre, d'autre part meut toutes les puissances dont la nature est d'être mues. En conséquence, la volonté se meut elle-même. Mais s'exprime-t-on d'une manière rigoureuse en formulant en ces termes la conclusion à laquelle on est parvenu ? Jacques de Viterbe ne le pense pas et c'est pourquoi il tient compte d'un axiome communément accepté, d'inspiration aristotélicienne, selon lequel l'opération est attribuée à l'être subsistant utilisant ses puissances. « Il est ... préférable de ne pas dire que l'âme éprouve de la pitié, apprend, ou pense, mais de dire que c'est l'homme, par son âme » [56]). En propriété de termes, être mû et mouvoir se disent de ce qui subsiste [57]). On dira donc, si l'on veut respecter la propriété des termes, que l'âme ou l'homme par sa volonté est mû par soi-même à vouloir et qu'il meut les autres instruments dont il dispose, en vue de réaliser les opérations qui lui sont propres [58]).

C. — *Le mouvement de la volonté vers la fin est-il une opération libre de la liberté de la volonté elle-même ou de la liberté de l'intellect ?*

a) *Position du problème : une double question.* Le mouvement de la volonté est une opération libre. On se demande donc si la liberté dont on parle est celle de la volonté ou celle de l'intellect [59]). Ainsi formulée, cette question recouvre deux interrogations, la première concernant la liberté de la volonté par rapport à n'importe quel objet voulu [60]), la seconde, la liberté de la volonté par rapport à

pour définir la liberté en *I Sent.*, d. 25, p. 1, art. unic., q. 1 sol. ; q. 3 sol. ; q. 5 sol. ; q. 6 sol. — Voir aussi S. Thomas, Iª, q. 82, a. 1 ad 3. — Henri de Gand, *Summa* II, art. 45, q. 3, fol. 18 E. — Godefroid de Fontaines, *Quodl. VI*, q. 7, t. 3, p. 160-161 ; q. 11, *ibid.*, p. 218-228 ; *Quodl. VIII*, q. 16, t. 4, fasc. 1, p. 156-159.

[56]) *I De Anima*, c. 4, 408 b 10-15 ; Averroes, *ibid.*, nº 64 ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 10, nº 149, 150, 152.

[57]) Voir S. Thomas, *I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 ad 1 ; d. 35, q. 1, a. 1 sol. ; *IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, qª 2 sol., nº 76 ; *De pot.*, q. 9, a. 1 ad 3 ; Iª, q. 75, a. 2 ; III, q. 1, a. 1 ad 3 ; q. 20, a. 1 ad 2.

[58]) P. 86, 221-225.

[59]) P. 82, 89-90 ; 86, 227-230.

[60]) P. 86, 232-233.

la fin [61]). Dans le premier cas, on désire savoir si, lorsque l'on parle de la liberté de la volonté, on parle d'une liberté propre à la volonté ou d'une liberté qui lui est étrangère, comme peut l'être celle de l'intellect [62]); dans le second, la reconnaissance d'une liberté propre à la volonté ne préjuge pas de la solution qu'il convient de donner à ce doute : la volonté est-elle libre à l'égard de la fin comme elle l'est à l'égard des moyens ? [63]).

b) *La volonté jouit-elle d'une liberté qui lui est propre ?* La manière dont s'exprime Jacques de Viterbe laisse entendre que la notion de liberté n'est pas sans rapport avec celle d'intellect, et que la liberté appartient à la volonté et à l'intelligence. Nous avons en ceci une résultante des *Disputes quodlibétiques* où intervinrent très particulièrement Gilles de Rome [64]) et Godefroid de Fontaines [65]).

La volonté jouit d'une liberté qui lui est propre ; on peut même ajouter : seule la volonté est libre d'une telle liberté, qui lui a été donnée par Dieu et lui est connaturelle [66]). Ces affirmations trouvent leur fondement en ce qui précède [67]) : l'origine divine de la liberté peut être effectivement déduite de ce que Dieu seul étant libre en plénitude et très véritablement, puisque nul ne le meut d'aucune manière [68]), cause toute liberté, et spécialement la liberté propre à la volonté [69]) ; d'autre part, les citations déjà faites d'Augustin [70]) et de Hugues [71]) justifient l'idée que la volonté est naturellement libre.

Les autres puissances sont libres de la liberté propre à la volonté, dans la mesure où elles peuvent être mues par la volonté, qui par soi est libre [72]). A l'appui de cette thèse on rappellera le texte anselmien traduit plus haut [73]). Si donc il existe, en plus de la volonté, une quelconque puissance qui se meut elle-même, d'une manière ou d'une

61) P. 87, 263-264.
62) P. 86, 233-236.
63) P. 87, 263-266.
64) Lottin, t. 1, p. 314 ss.
65) *Ibid.*, p. 319 ss ; voir *Quodl. VIII*, q. 16 ; *Quodl. X*, q. 14.
66) P. 86, 237-240.
67) P. 86, 238.
68) P. 85, 182-184.
69) P. 1, 16-19 ; p. 107, 944-945.
70) P. 83, 121-129 ; 137-139.
71) P. 85, 191-204.
72) P. 86, 240-242.
73) P. 86, 216-221.

autre on ne la dira pas libre, car elle est nécessitée à se mouvoir, et son mouvement ne sera en notre puissance que dans la mesure où il sera soumis à notre volonté [74]). On perçoit ici l'écho de ce qu'écrit saint Augustin dans son *De libero arbitrio*. Mais avant d'évoquer le texte de ce Docteur, Jacques de Viterbe note qu'il n'y a pas d'équivalence entre pouvoir se mouvoir par soi et être libre : tout ce qui est libre, en effet, est mobile par soi, mais tout ce qui est mobile par soi n'est pas libre [75]).

La liberté propre à la seule volonté tient à ce qu'elle n'est pas nécessitée à agir et qu'il est en son pouvoir d'agir, ainsi que le disait Augustin [76]). Il apparaît donc que tout ce qui est en notre pouvoir l'est par notre volonté, puisqu'elle peut le mouvoir [77]). En conséquence, l'intellect n'est pas libre selon lui-même (*de se*), et a fortiori il en est ainsi des autres puissances sur lesquelles il l'emporte. Ce qu'il nous fait connaître n'est pas en notre pouvoir. Saint Augustin ne dit-il pas que ce qui est connu pousse seul la volonté à agir : « Est au pouvoir de chacun ce qu'il accepte ou rejette grâce à la volonté », mais il n'a pas de pouvoir sur ce dont la vue puisse le toucher, c'est à dire sur ce que l'intellect lui montre [78]). Si l'intellect se porte librement sur un objet, ce ne peut donc être que par la liberté de la volonté qui le meut, et, si l'on exclut la volonté, ni l'intellect, ni quoi que ce soit d'autre en nous, n'est libre [79]).

Ainsi, le mouvement de la volonté vers la fin est-il bien une opération libre de la liberté qui est propre à la volonté. Tout mouvement d'une quelconque puissance, y compris l'intellect, n'est libre que grâce à cette même liberté.

c) *La volonté est-elle libre à l'égard des moyens comme à l'égard de la fin ?* Jacques de Viterbe ne semble pas s'interroger sur l'existence d'une liberté de vouloir les moyens d'obtenir une fin librement choisie. Il se demande seulement s'il y a parité (*sicut*) entre ces deux manifestations de la liberté. Sa réponse tient en une double affirmation : la volonté est libre à l'égard de tout ce qui est voulu, fin ou moyen ;

[75]) P. 86, 242-245.
[75]) P. 87, 246-247.
[76]) P. 87, 248-251 ; voir p. 83, 122-129.
[77]) P. 87, 251-253.
[78]) *III De libero arbitrio*, c. 11 ; p. 87, 253-259.
[79]) P. 87, 260-262.

la volonté n'est pas moins libre à l'égard de la fin qu'à l'égard des moyens, elle est même plus libre [80]).

Jacques de Viterbe renvoie à ce qu'il a dit sur la liberté [81]). En fait, il se réfère à la seconde raison justifiant l'idée que la volonté se meut d'elle-même à vouloir fin et moyens de telle sorte qu'elle n'est pas purement passive, mais aussi active dans l'ordre du vouloir. Cette raison repose, on l'a vu, sur la notion de domination de la volonté [82]) et elle est illustrée par une citation d'Anselme [83]). Précisément, Jacques évoque en ce moment le texte où l'auteur du *Liber de gratia et libero arbitrio* dit de la volonté qu'elle se meut par ses affections [84]). Mais il poursuit en avançant l'idée qu'il existe dans la volonté une double affection, dont l'une lui fait choisir la fin et dont l'autre lui fait choisir les moyens. Or, de nouveau il se réclame de saint Anselme et il emprunte son vocabulaire. Celui-ci, en effet, distingue l'affection ordonnée au vouloir de ce qui est utile (*affectus ad volendum commoditatem*), et l'affection ordonnée au vouloir de ce qui est droit (*affectus ad volendum rectitudinem*) [85]). Jacques de Viterbe précise que la première de ces « affections » concerne la fin et que la seconde concerne les moyens [86]).

Il tire deux conclusions de ces présupposés. En effet, il apparaît d'abord très clairement, d'une part, que la volonté se meut à vouloir la fin, d'autre part, qu'elle se meut librement [87]). Est libre, rappelle l'auteur, ce que nous tenons en notre pouvoir. Il a établi ce point voici un instant en s'appuyant sur l'enseignement de saint Augustin [88]). Mais il est en notre pouvoir de nous mouvoir par la volonté vers la fin comme vers ce qui lui est ordonné [89]). La justification de cette nouvelle affirmation serait peut-être liée à l'idée que le vouloir des moyens à utiliser pour atteindre une fin trouve sa raison d'être dans le vouloir de la fin elle-même. En fait, Jacques de Viterbe va utiliser un argument de ce genre. Mais pour l'instant il tient à insister sur le fait que la volonté n'est nécessitée à vouloir ni la fin, ni les moyens.

80) P. 87, 263-270.
81) P. 87, 270.
82) P. 85, 207-212.
83) P. 86, 213-221.
84) P. 87, 271-272.
85) *Liber de gratia et libero arbitro*, c. 11, P.L. 158, col. 537 A.
86) P. 87, 272-275.
87) P. 87, 276.
88) P. 87, 248-259.
89) P. 87, 277-278.

Sans doute se laisse-t-il, à cette minute, influencer par saint Anselme qui intitule ainsi le chapitre suivant de son traité : « Que vouloir la rectitude ou l'utile est la source de tout le mérite de l'homme pour son salut ou sa damnation » [90]). Il est donc possible d'associer les idées de liberté et de mérite, grâce à la notion de béatitude. On ne pourrait dire que l'homme serait heureux en aimant sa fin ou en jouissant, s'il était soumis à la nécessité. La perfection de la récompense qui réside dans la fin aimée requiert la liberté comme la requiert également la perfection du mérite qui se situe au plan des moyens [91]). La volonté est donc libre à l'égard de la fin comme à l'égard des moyens. Dans la question huitième de son *Quodlibet*, Jacques de Viterbe développera brièvement le thème du rapport de la béatitude et du mérite avec la volonté. La béatitude, dira-t-il, consiste principalement dans la volonté ; mais il faut en dire autant du mérite, car un acte n'est méritoire que dans la mesure où il est accompli volontairement [92]).

La seconde conclusion résume d'abord ce qui vient d'être dit sur la liberté de la volonté à l'égard de la fin et on note que cette liberté ne fait aucun doute, si l'on entend comme il convient la notion de liberté [93]) : il suffira donc de rappeler que cette notion s'oppose contradictoirement à celle de nécessité à agir — nécessité de coaction [94]) — et que, positivement envisagée, elle correspond identiquement à celle de possession, par la volonté elle-même, du pouvoir d'agir [95]). Mais Jacques de Viterbe ajoute que la volonté est plus libre à l'égard de la fin qu'à l'égard des moyens. Cette plus grande liberté s'explique, dit-il, par la plus grande perfection que représente le vouloir de la fin comparé au vouloir des moyens ; il pense même que l'excellence de la liberté est fonction de ce degré de plus grande perfection. A son tour, cette plus grande perfection s'enracine dans le rôle de principe que joue le vouloir d'une fin à l'égard du vouloir portant sur un moyen. On ne veut ce qui est ordonné à une fin, à titre de moyen, que si l'on veut d'abord cette fin [96]).

90) C. XII, *ibid.*
91) P. 87, 278-284.
92) P. 120, 285-291.
93) P. 88, 285.
94) P. 84, 153-181.
95) P. 88, 248-259.
96) P. 88, 286-290.

Jacques de Viterbe parvient donc à une triple conclusion : d'une part, la volonté se meut elle-même [97]), d'autre part, la volonté seule est libre d'une liberté qui lui est propre, qu'elle tient de Dieu et qui lui est naturelle [98]), enfin, la volonté est libre par rapport à la fin [99]). Les arguments sur lesquels il s'appuie pour les justifier ont certainement à ses yeux une très réelle valeur : on peut toutefois désirer les rendre plus dignes de créance et faire apparaître davantage leur vérité. Tel est maintenant le projet du Maître.

III. — Doutes.

A. — *La volonté se meut elle elle-même ?*

En effet, Jacques de Viterbe s'interroge sur le bien fond de sa première conclusion, se demandant en premier lieu si elle est compatible avec la pensée d'Aristote [1]), celle de son Commentateur Averroes et celle des Docteurs en leur enseignement habituel [2]).

1. — *Confrontation avec l'enseignement d'Aristote.*

a) *La difficulté.* N'y a-t-il pas opposition manifeste de contrariété entre l'axiome selon lequel tout ce qui est mû l'est par un autre et l'idée que la volonté se meut elle-même [3]) ? L'axiome est emprunté à la *Physique* d'Aristote [4]), et il concerne à la fois les corps simples, lourds ou légers, et les animaux. Les corps simples semblent se mouvoir eux-mêmes, alors qu'ils sont mûs par un autre [5]). On établit, par ailleurs, que les animaux ne se meuvent pas immédiatement mais selon seulement une partie d'eux-mêmes [6]). Ce qui meut immédiatement se distingue donc réellement de ce qui est mû immédiatement [7]).

97) P. 82, 98-101.

98) P. 86, 237-240.

99) P. 87, 267-270.

1) P. 88, 297 - 102, 758.

2) P. 102, 760 - 106, 907.

3) P. 88, 297-300.

4) *VII Phys.*, c. 1, a 41 b ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 1 ; *VIII Phys.*, c. 4, 254 b ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 7.

5) *VIII Phys.*, c. 4, 255 a - 256 a ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 8 ; Godefroid de Fontaines, *Quodl. VI*, q. 7, t. 3, p. 155-156.

6) *VIII Phys.*, c. 4, 254 b 30 ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 7 ; Godefroid de Fontaines, *ibid.*, p. 156-157.

7) P. 88, 300-304 ; Godefroid de Fontaines, *ibid.*, p. 155.

La thèse selon laquelle la volonté se meut elle-même suppose donc qu'on ne peut appliquer au mouvement de la volonté la règle générale du mouvement.

Mais cette thèse se heurte encore à l'idée que l'agent et le patient, ce qui meut et ce qui est mû, ne peuvent être identiques. Jacques de Viterbe établit cette non-identité de la manière suivante : « se mouvoir soi-même » et « agir sur soi-même » répondent au même concept. Or ce qui meut et agit est, comme tel, en acte, ce qui est mû et subit, en puissance. Partant, si quelque chose se meut par soi, elle sera simultanément en puissance et en acte. Or, cela est impossible : on ne peut donc d'aucune manière affirmer que la volonté se meut soi-même [8]). Jacques de Viterbe trouve en ce type de réflexion une confirmation de ce qu'avance Aristote sur la puissance et l'acte, ou sur la puissance active et la puissance passive en tant qu'ils sont principes de changement [9]).

b) *Tentatives de solution.* A de telles difficultés on répond diversement. Jacques de Viterbe envisage donc chacune des solutions proposées [10]).

1°) *La volonté comporte deux puissances.* — On peut imaginer qu'une même réalité meuve et soit mue, qu'elle soit en puissance et qu'elle soit en acte, sous divers rapports. Telle serait la volonté. En conséquence, elle se meut elle-même. On argumente donc, à propos de la volonté, par analogie avec ce que l'on dit de l'intellect qui, sous des rapports divers, est intellect agent et intellect possible [11]). On distingue en elle une volonté active et une volonté passive. Cela revient à dire qu'elle ne jouit pas seule du privilège d'être mue et de mouvoir [12]). Et l'on estime qu'en se plaçant dans cette hypothèse on reste fidèle à l'aristotélisme [13]).

Jacques de Viterbe rejette cette solution pour une triple raison. La première tient au fait qu'on n'affirme pas habituellement l'existence, dans la volonté, d'une puissance active et d'une puissance passive. Godefroid de Fontaines avait posé la question de cette existence :

[8]) P. 88, 305-310.

[9]) P. 88, 310 - 89, 313. Aristote, *IX Metaphys.*, c. 1, 1046 a 5-15; S.Thomas *ibid.*, n° 1776; Godefroid de Fontaines, *ibid.*, p. 152-153 et *Quodl. XV*, q. 4, t. 14, p. 21-23.

[10]) P. 89, 314.

[11]) P. 89, 314-320.

[12]) Voir Godefroid de Fontaines, *Quodl. XV*, q. 11 contra, t. 14, p. 57.

[13]) *Ibid.*, q. 4, p. 22.

la volonté contient-elle deux puissances comme l'intellect humain [14]) ? Sa réponse négative se situe dans la ligne de l'argument selon lequel aucune autorité ne soutient l'opinion opposée [15]). Or telle est précisément la seconde raison avancée par Jacques de Viterbe. Il en propose une troisième tirée de la simplicité de la volonté. En conséquence, si la volonté se meut, elle sera, de ce point de vue, identiquement ce qui meut et ce qui est mû [16]). C'est donc selon la même puissance

14) *Quodl. IV*, q. 8, t. 2, p. 257-258 et p. 333.

15) *Ibid.*, p. 257 contra.

16) P. 89, 321-324. Le contexte de cette prise de position se dessine avec assez de netteté, *Quodl. I*, q. 12 : *Utrum intellectus agens sit aliquid animae ?*, p. 156-182. Jacques de Viterbe rappelle tout d'abord les opinions das Anciens sur l'intellect agent. Ses sources sont ici Jean le Grammairien, Alexandre, Averroes, Avicenne, Themistius (*ibid.*, p. 158-162) ; il expose ensuite l'opinion de plusieurs Docteurs modernes selon laquelle l'intellect agent est quelque chose dans l'âme, est dans l'âme à la façon d'une puissance réellement distincte de l'intellect possible qui est une autre puissance (p. 162, 172-179). Il apporte plusieurs arguments (p. 162, 180 - 163, 222) et il formule un jugement sur cette opinion : il est possible que l'intellect agent soit quelque chose de l'âme et soit une certaine puissance de l'âme ; il est douteux que l'intellect agent soit une puissance réellement différente de l'intellect possible et qu'il se comporte de la façon que l'on pense. On prête à l'intellect agent ainsi conçu ce qu'Averroes dit de l'intellect agent séparé (p. 163, 222 - 164, 230 ; autres arguments *ibid.*, l. 231-264). — Godefroid de Fontaines disait également que « nul auteur » n'admet la thèse de la dualité de puissances dans la volonté humaine, alors qu'il faut admettre cette dualité dans l'intellect : intellect agent, intellect possible. Voir *Quodl. IV*, q. 8 : *Utrum voluntas humana contineat duas potentias sicut intellectus humanus ?* (t. 2, p. 257-258). Le problème de la dualité de puissances dans l'intellect sera posé également dans le *Quodl. XV*, p. 11 : *Utrum intellectus agens et possibilis sint idem per essentiam ?* (t. 14, p. 57-61). Nier cette dualité de puissances dans l'intellect semble déraisonnable à Godefroid (*ibid.*, p. 58), qui transcrit les arguments opposés de Gonzalve d'Espagne († 1313), établissant la thèse selon laquelle l'intellect agent et possible sont essentiellement une même puissance. Voir P. Glorieux, « Notations brèves sur Godefroid de Fontaines », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, t. XI, 1939, p. 168-173, spécialement p. 171-172. L. Amoros, *Fr. Gonzalvi Hispani O.F.M. Quaestiones disputatae et de Quolibet ad fidem codicum editae cum introductione historico-critica* (Quarracchi 1935, p. lxxx-488). — Jacques de Viterbe partage donc l'opinion du Frère mineur Gonzalve d'Espagne (ou de Bilboa) sur l'identité essentielle de l'intellect agent et de l'intellect possible et il se sépare sur ce point de Godefroid de Fontaines. On rapprochera la problématique sur la dualité des puissances dans l'intellect d'un commentaire anonyme (vers 1260 ?) du *De Anima*, lib. III, q. 68, p. 303-305. Ce même commentaire pose la question de savoir si l'intellect agens connaît (*ibid.*, q. 70 a (1), p. 306-307 ; 310). — Henri de Gand se demande en 1284 : *Utrum intellectus agens intelligat ?*, dans le *Quodl. VIII*, q. 12 (fol. 384). — Thomas de Bailly, vers 1300, pose lui aussi la même question, *Quodl. I*, q. 6 (éd. P. Glorieux, *Thomas de Bailly, Quodlibets*. Textes philosophiques du moyen âge, IX, Paris, 1960, p. 36-41). — Mais il faut voir aussi Jean Duns Scot, *Quodl. XV*, n° 13-20 ; E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952, p. 523 ss ; p. 538, n. 3.

numériquement une que la volonté sera dite et passive et active. On se représentera assez facilement le statut de la volonté en se reportant à la question de Jacques de Viterbe : *utrum intellectus agens sit aliquid animae* [17]), et au cours de laquelle il renvoie explicitement à la question de la volonté qui nous retient actuellement [18]). Au titre de puissance selon laquelle l'âme est dite « puissance voulante », la volonté est une certaine actualité incomplète qui se rapporte à une puissance naturelle, et se caractérise comme le début, la préparation d'un acte ultérieur ; elle est une aptitude et une idonéité naturelles à cet acte complet. Puisqu'elle est en puissance selon un acte incomplet, elle se meut d'elle-même, non pas certes efficiemment, mais formellement, à son acte complet. Ainsi, selon une réalité identique, mais non du même point de vue, est-elle active et passive ; elle agit et elle subit sans qu'il y ait de sa part action et passion transitives [19]). Nous pensons donc que Jacques de Viterbe rejette la théorie de la double puissance active et passive dans la volonté, à cause de cette notion de la volonté, persuadé de s'accorder profondément avec la doctrine de nombreux Anciens, spécialement Augustin et Boèce [20]).

2°) *Il n'est pas universellement vrai que tout ce qui est mû est mû par un autre.* — Il n'y a pas lieu d'imaginer une certaine hétérogénéité dans la volonté entre une puissance active et une puissance passive pour rendre entre une puissance active et une puissance passive pour rendre compte du fait que la volonté se meut elle-même. Serait-ce que ce même fait trouverait son explication dans une limitation de la portée de l'axiome aristotélicien selon lequel tout ce qui est mû l'est par un autre ?

Jacques de Viterbe envisage maintenant cette hypothèse [21]). L'axiome ne concerne que les êtres corporels [22]). Selon Proclus, en effet, les êtres incorporels sont soustraits à cette loi. « Tout ce qui a pouvoir de se convertir vers soi-même, dit-il, est incorporel » [23]). L'intelligence et la volonté sont donc dans ce cas. Mais affirmer

[17]) *Quodl. I*, q. 12, p. 157-182.
[18]) *Ibid.*, p. 165, 273-278 ; p. 166, 324-325 ; p. 167, 339-343 ; p. 171, 495-497.
[19]) *Ibid.*, p. 166, 326 - 167, 338.
[20]) *Ibid.*, p. 165, 265-268.
[21]) P. 89, 325-327.
[22]) P. 89, 327-328.
[23]) *Elem. theol.*, Prop. XV ; trad. Trouillard, p. 70.

qu'elles peuvent se convertir vers elles-mêmes ne suffit pas. L'argumentation ne sera probante que si l'on met en lumière le rapport existant entre « revenir vers soi-même » et « se mouvoir soi-même », et si on le met en lumière de telle sorte qu'il apparaisse nettement que l'on se convertit vers soi-même pour la raison même que l'on se meut radicalement soi-même. Proclus encore affirme ce rapport quand il dit : « Tout ce qui se meut soi-même radicalement a le pouvoir de se convertir vers soi-même » [24]). Mais « en se convertissant, un être cherche à se joindre tout entier au terme entier de sa conversion, il aspire à jouir de sa communication et à se lier à lui. Or ce qui lie les êtres entre eux, c'est la ressemblance, comme ce qui les distingue et les dissocie, c'est la dissemblance. Si donc la conversion est une sorte de communion et de conjonction et si toute communion et toute conjonction s'effectuent par ressemblance, il faut bien que toute conversion s'accomplisse par ressemblance » [25]). Ainsi « la loi de toute conversion est la ressemblance des êtres qui se convertissent au terme de leur conversion » [26]). Parce qu'il en est ainsi, en formulant cette loi, Proclus établit rationnellement que tout ce qui se meut soi-même radicalement a le pouvoir de se convertir vers soi-même. Automotion, conversion vers soi-même supposent ressemblance. Nous retrouvons par ce biais la condition même du mouvement : similitude, assimilation. Il y a similitude, assimilation de ce qui est mû à ce qui meut dans la motion même de ce qui se meut soi-même [27]).

Henri de Gand avait émis l'idée que l'axiome aristotélicien n'avait pas une portée universelle et ne concernait en rien l'action des êtres incorporels. On lit, en effet, chez lui cette remarque : « *Quandocumque philosophi probant quod nihil seipsum per seipsum movet, loquuntur de motu in corporalibus proprie dicto; propter quod dicta ipsorum circa illa non valent ad propositum circa voluntatem* » [28]). Le propos dont il s'agit concerne ce thème : un sujet peut-il par soi être cause suffisante de son accident [29]) ? Godefroid de Fontaines fait allusion expresse à cette théorie dans son *Quodlibet VI*, question 7 : *Utrum voluntas potest se movere per aliquam*

[24]) *Ibid.*, Prop. XVII, p. 71-72.
[25]) *Ibid.*, Prop. XXXXII, p. 83.
[26]) *Ibid.*
[27]) P. 89, 338-340; cf. p. 104, 824-828.
[28]) *Quodl. X*, q. 9, fol. 427^{v} cité par Lottin I, p. 307, note 1.
[29]) *Ibid.*, fol. 425^{v}.

dispositionem dato quod non potest sine dispositione [30]), en réponse à Henri de Gand [31]). Il s'y réfère encore dans son *Quodlibet VIII*, question 2 : *Utrum subiectum possit esse immediatum principium praecipue effectivum alicuius sui accidentis* [32]). Non moins que Godefroid, Jacques de Viterbe nie la possibilité de restreindre l'universalité de l'axiome d'Aristote [33]). Cette universalité tient, en effet, à la structure même de l'être [34]). Comme tel, celui-ci implique distinction d'acte et de puissance [35]) : cette distinction se retrouve donc en tout être, corporel ou incorporel [36]). Il en résulte que nul être ne peut en même temps et identiquement être en puissance et en acte. Dès lors, il est incapable de se mouvoir soi-même [37]).

3°) *Une même réalité est, par rapport à une même chose simultanément, mais non de la même manière, en acte et en puissance.* — La critique qui précède conduit immédiatement à formuler une autre hypothèse. Si nulle réalité corporelle ou incorporelle ne peut en même temps et identiquement être en puissance et en acte, ne peut-on s'imaginer

[30]) T. 3, p. 148-172.

[31]) Voir *ibid.*, p. 149 : *item, hoc...* et p. 166 : *hoc non valet...*

[32]) T. 4, fasc. 1, p. 18-33, spéc. p. 20-23.

[33]) P. 89, 341.

[34]) J. de Viterbe l'envisage, *Quodl. I*, q. 4 : *Utrum salvari posset creatio si non differret esse et essentia ?*

[35]) *Ibid.*, p. 57, 486 - 60, 596. Voir Aristote, *V Metaphys.*, c. 7, 1017 b 10; S. Thomas, *ibid.*, lect. 9, n° 897; *VI Metaphys.*, c. 2, 1026 a 30 ss; S. Thomas, *ibid.*, lect. 2, n° 1171; *III Phys.*, c. 1, 201 a 10-11; S. Thomas, *ibid.*, lect. 2.

[36]) S. Thomas, en *II Contra Gentiles*, c. 54, se propose de montrer que : « Non est eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu » (n° 1287) et il conclut : « Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem : potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis : sicut recipere et recipi, perficere et perfici » (n° 1296). — L'argumentation de Jacques de Viterbe rejoint celle de Godefroid de Fontaines, *Quodl. VIII*, q. 2, t. 4, fasc. 1, p. 18-23, spéc. p. 19-20.

[37]) En effet, le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance selon qu'il est en puissance (voir *III Phys.*, c. 1, 201 a 10-11; S. Thomas, *ibid.*, lect. 2). Or tout ce qui est mû, comme tel est en puissance et tout ce qui meut, comme tel est en acte », rien n'agissant qu'en tant qu'il est en acte. Par rapport à un même mouvement rien ne peut donc être moteur et mû. Rien ne se meut donc soi-même. Voir S. Thomas, *I Contra Gent.*, c. 13, n° 89. — J. de Viterbe, p. 89, 341 - 90, 345. — Elle ne le paraîtra pas davantage aux yeux de Thomas de Sutton (après 1310). Voir Lottin I, p. 362, note 2.

qu'une même réalité soit par rapport à une même chose simultanément en acte et en puissance, mais non pas de la même manière ? Tel serait le statut de la volonté : virtuellement en acte de vouloir avant d'être mue à vouloir et formellement en puissance par rapport à ce même acte. Lorsqu'une réalité est ainsi diversement en acte et en puissance, dans l'identité de son être réel, elle se meut elle-même et elle est, toujours dans l'identité de son être réel, moteur et mue. Il convient de se représenter l'automotion de la volonté selon ce modèle. Elle est virtuellement en acte d'une volition par rapport à laquelle elle est formellement en puissance ; elle se fait passer d'elle-même de la puissance de vouloir à une volition formelle : ainsi elle se meut elle-même [38]).

Cette thèse, dont on retrouve les lignes essentielles dans l'exposé critique, par Godefroid de Fontaines, de la pensée d'Henri de Gand [39]), se voit rejetée par Jacques de Viterbe. Il lui reproche de conclure à partir de la distinction d'une double actualité, qu'une même réalité se meut elle-même. En effet, la distinction entre l'actualité formelle et l'actualité virtuelle introduit bien une différence entre les agents, dont l'un possède en soi la forme de l'effet selon une raison plus éminente — en fonction de quoi on dit qu'il possède cette forme virtuellement — et dont l'autre possède cette même forme selon la même raison que son effet — en fonction de quoi on dit qu'il la possède formellement. Mais de ce que les choses sont ainsi, il ne résulte pas qu'une même réalité puisse se mouvoir elle-même. Ce qui est virtuellement actuel ne peut être par soi-même tel en acte formellement ; s'il en était ainsi, le soleil qui est chaud virtuellement pourrait se rendre chaud en acte formellement [40]).

c) *Solution proposée.*

1°) *Le motif.* — On vient donc d'avancer plusieurs raisons pour expliquer que la volonté se meut soi-même : une même réalité peut mouvoir et être mue, peut être en puissance et en acte selon des rapports divers (première opinion) ; l'axiome aristotélicien : tout ce qui est mû l'est par un autre, ne s'applique pas à la totalité des êtres

38) P. 90, 346-355.

39) *Quodl. VIII*, q. 2, t. 2, fasc. 1, p. 20-21 ; *Quodl. VI*, q. 1, t. 3, p. 150.

40) P. 90, 356-364. Voir Godefroid de Fontaines, *Quodl. VIII*, q. 7, t. 3, p. 151 et *Quodl. VII*, q. 6, t. 3, p. 343-344.

soumis au mouvement (deuxième opinion) ; une réalité identiquement la même peut être simultanément en acte et en puissance mais non pas d'une manière identique (troisième opinion) [41]).

Aucune de ces raisons ne rend compte de l'automotion de la volonté dans le contexte aristotélicien. Nous venons de voir quels inconvénients présentent les solutions proposées, soit au plan du langage ordinaire et des autorités (première opinion), soit au plan métaphysique (première, seconde et troisième opinions) ; nous avons perçu l'incompatibilité d'une certaine manière de concevoir l'automotion de la volonté avec un des points les plus assurés de la physique et de la métaphysique aristotéliciennes. Jacques de Viterbe se propose donc d'éviter ces inconvénients et de ne pas restreindre l'amplitude universelle de la loi péripatéticienne du mouvement : à cet effet, et dans cet esprit, il se décide à produire une autre explication [42]).

2°) *Le principe de la solution.* — Jacques de Viterbe se comporte ici en théologien qui tient à justifier, d'entrée de jeu, la solution qu'il propose, sinon par l'Écriture, du moins par une autorité incontestable. L'autorité est, ici, celle de saint Anselme. Nous l'avons déjà rencontrée lorsqu'il fut question d'illustrer l'idée de *dominium voluntatis* justifiant la thèse selon laquelle la volonté se meut elle-même à vouloir n'importe quel objet, fin ou moyen, de telle sorte que par rapport à son acte elle ne soit ni purement passive, ni purement active [43]). Du texte de saint Anselme, Jacques de Viterbe retient seulement l'idée que la volonté se meut par ses affections. Il estime que si l'on saisit comme il convient et droitement cette affirmation on franchit la porte qui conduit à la solution de la difficulté engendrée par le désir de justifier l'idée d'une autre motion de la volonté dans un contexte aristotélicien. Les étapes de l'enquête à laquelle nous sommes invités se trouvent de ce fait immédiatement fixées : on s'interrogera d'abord sur ce que l'on doit entendre quand on parle d' « affection de la volonté », on cherchera ensuite comment la volonté se meut par les affections dont on aura précisé la nature [44]).

41) P. 90, 365-366.
42) P. 90, 367-369.
43) P. 86, 213-221 ; voir p. 82, 98-101.
44) P. 90, 370-375.

3°) *Les affections de la volonté.* — Au terme d'un très long exposé, Jacques de Viterbe aboutit à la conclusion que l'âme n'est pas purement passive par rapport à l'acte de vouloir. Par rapport à cet acte elle possède une certaine puissance ou idonéité. Elle est riche d'abord d'une idonéité générale qui l'ordonne à tout ce qu'elle veut actuellement ou peut naturellement vouloir ainsi. Sur cette idonéité qui est la puissance même de la volonté et que saint Anselme nomme volonté-instrument, toutes les autres se fondent. Les divers objets sur lesquels se porte, ou peut se porter, la volonté, spécifient donc et multiplient les autres idonéités qui sont, dit Jacques de Viterbe, les affections de l'instrument ou encore, selon l'expression d'Anselme, la volonté-affection (sans nier pour autant que d'un certain point de vue la puissance de la volonté soit une affection générale). L'usage de l'instrument ou la volonté-usage, est l'acte même de vouloir qui rend parfaites l'idonéité (ou affection) générale et les idonéités spéciales [45]).

L'idée d' « affection » est donc associée, voir identifiée, à celle d' « idonéité ». A son tour l'idée d' « idonéité » est associée, voir identifiée, à celle d' « aptitude » [46]). Or ces aptitudes permettent à l'âme de se conformer naturellement aux choses [47]). Il y a donc un rapport entre les notions d' « affection », d' « idonéité », d' « aptitude » et de « conformité ». Mais la « conformité » est l'un des modes selon lesquels une chose est en une autre [48]). D'autre part, c'est selon la conformité que toutes les choses sont dans l'âme et que d'une certaine manière l'âme est toutes choses [49]). Ainsi s'impose la ligne directrice de l'argumentation : on commencera par rappeler que l'âme est d'une certaine manière toutes choses et qu'en conséquence toutes choses sont en quelque manière dans l'âme [50]), on dira ensuite comment la conformation de l'âme aux choses doit être entendue [51]), on précisera enfin que dans l'âme il existe de nombreuses et diverses aptitudes rendant possible sa conformité aux choses [52]).

L'âme est d'une certaine manière toutes choses. On reconnaît ici

[45]) P. 94, 495 - 96, 506.
[46]) P. 92, 421-435.
[47]) P. 93, 442-444.
[48]) P. 91, 378-379, 387-389.
[49]) P. 91, 402-404.
[50]) P. 91, 402-405.
[51]) P. 91, 406 - 92, 441.
[52]) P. 93, 442-491.

l'axiome aristotélicien : son usage présent révèle l'intention qu'a Jacques de Viterbe de rester sous l'éclairage du Stagirite pour interpréter le texte de saint Anselme, autorité de base, et montrer qu'il est possible de soutenir la thèse controversée sur l'âme moteur d'elle-même, faisant ainsi ressortir l'idée que, par rapport à son acte de vouloir, elle n'est pas purement passive [53]). De cet axiome [54]), Jacques déduit que, de quelque manière, toutes choses sont dans l'âme [55]). Cette déduction se justifie à la lumière de précisions qui portent sur les façons possibles pour une réalité d' « être en » une autre, à condition toutefois que l'une des modalités de l'existence en un autre soit la « conformation » d'une chose à une autre. Pour l'instant Jacques de Viterbe expose quatre manières d' « être en » un autre [56]).

On peut « être dans » une chose tout d'abord « matériellement », dans une puissance passive : en ce sens toutes les formes matérielles, tout ce qui est matériel est dans la matière ; on peut l'être aussi « efficiemment », c'est à dire dans une puissance active : en ce sens, les formes des êtres soumis à génération et les êtres engendrables eux-mêmes sont dans le soleil ou dans le ciel : on peut d'ailleurs dire, d'une façon générale, que tout ce qui est, « est dans » la cause efficiente ; on peut encore être dans un autre « par composition », du fait qu'on entre dans sa composition : ainsi les éléments « sont dans » le mixte et d'une façon générale, les parties « sont dans » le tout ; enfin, et c'est le quatrième mode, on peut être en un autre « par conformation » : en ce sens, une chose « est dans » ce qui lui ressemble, car une réalité semblable et conforme à une autre est celle-ci d'une certaine manière [57]).

Aucun des trois premiers modes ne convient ici,et Jacques de Viterbe le montre en refusant à l'âme dans son rapport aux choses le rôle que désignent les adverbes *materialiter* et *efficienter* et l'expression *per compositionem*. Si l'on admet que l'effet est dans la cause

53) P. 94, 494-495.

54) *III de Anima*, c. 8, 431 b 20-23 ; Averroes, *ibid.*, éd. Crawford, p. 503, n° 37 ; S. Thomas, *ibid.*,, lect. 13, n° 787, 788, 790.

55) P. 91, 376-378 ; voir S. Thomas, *ibid.*, n° 790 et Averroes, *ibid.*

56) P. 91, 378-379. — Aristote, *IV Phys.*, c. 3, 210 a 25, distingue huit manières d'être en un autre ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 4. — S. Bonaventure exposait la même doctrine, *I Sent.*, d. 19, q. 1, art. unic., q. 4, n° 7, mais ajoutait un neuvième mode qu'il trouvait en Boèce, *In Categorias Aristotelis* I, P.L. 64, col. 169 B - 173 A. Voir également Albert le Grand, *I Sent.*, d. 19, a. 8 ; Borgnet XV, p. 523, L et S. Thomas, *I Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2, obj. 1.

57) P. 91, 380-389.

univoque, selon la similitude d'une forme de même espèce et dans la cause équivoque, selon la similitude d'une forme plus excellente [58]), et que l'effet est semblable à la cause principale [59]), on ne pourra pas ne pas admettre que les choses ne sont pas dans l'âme comme dans leur cause efficiente, à l'exception toutefois des œuvres d'art qui sont dans l'artisan, puisqu'en ce cas l'art est de quelque manière ces œuvres elles-mêmes [60]). D'autre part, l'âme humaine n'est pas matière : cette idée se justifie par un recours à ce que dit Proclus sur les conditions d'une conversion vers soi [61]). L'âme fait retour vers soi; elle est donc incorporelle [62]). On argue également de cette proposition du même philosophe : toute âme est une substance incorporelle et séparable du corps [63]); l'âme humaine, de soi immatérielle, ne peut être la matière d'où les choses proviennent : celles-ci ne sont donc pas en elle comme dans une matière. Enfin, on écartera la théorie des anciens Philosophes selon laquelle l'âme est composée de toutes les choses [64]) parce que « le semblable est connu par le semblable »; connaissant toutes choses, l'âme est composée de tous les principes [65]). On sera fidèle à la pensée de Jacques de Viterbe en ajoutant que la simplicité de l'âme [66]) s'oppose à ce qu'elle soit un tout composé de parties et donc un tout qui soit également, de quelque manière, ces parties elles-mêmes [67]).

L' « aptitude » ou l' « idonéité ». Des quatre modes d' « être en » un autre, il ne reste donc que le quatrième, qui repose sur la « conformation » [68]). Ce terme serait un peu mystérieux s'il n'était fréquemment associé par Jacques de Viterbe à celui de « similitude » [69]). Ils doivent être interprétés l'un et l'autre ici, d'une façon générale, en fonction

[58]) Aristote, *II Metaphys.*, c. 1, 993 b 20 ss; S. Thomas, *ibid.*, n° 293.

[59]) Aristote, *XII Metaphys.*, c. 3, 1070 a; S. Thomas, *ibid.*, n° 2444.

[60]) Aristote, *VII Metaphys.*, c. 7, 1032 b; S. Thomas, *ibid.*, n° 1404-1405.

[61]) Propos. 15. Voir plus haut S. Thomas, *Liber de Causis*, lect. 15, n° 302.

[62]) Jacques de Viterbe, *Quodlibet I*, q. 11, p. 155, 79-81.

[63]) Propos. 186. Trad. Trouillard, p. 172. S. Thomas, *Liber de causis*, lect. 15, n° 307, 312.

[64]) Voir Aristote, *I De Anima*, c. 2, 403 b - 405 b 30; S. Thomas, *ibid.*, lect. 3-5. Voir aussi Averroes, *ibid.*, p. 25, n° 19-46, n° 35.

[65]) *Ibid.*, c. 2, 405 b 10-20; S. Thomas, *ibid.*, lect. 5, n° 65.

[66]) Voir *Quodlibet I*, q. 11, p. 155, 79-94.

[67]) P. 91, 390-401.

[68]) P. 91, 402-403.

[69]) *Quodl. I*, q. 7, p. 91, 388, 403, p. 97, 607, p. 104, 820-821, *Quodl. I*, q. 8, p. 126, 497, *Quodl. I*, q. 12, p. 177, 666.

de la connaissance et de l'appétit sensibles et intellectuels, car il nous est rappelé que, par le sens, l'âme est de quelque manière tous les sensibles, par l'intellect, tous les intelligibles et par l'appétit, tout ce qui est objet de désir [70]). De son côté Aristote avait dit que l'âme est, en un sens, les êtres mêmes. Tous les êtres en effet sont ou sensibles ou intelligibles, et la science est en un sens identique à son objet, comme la sensation, identique au sensible [71]). D'autre part, il existe bien, selon Aristote, un double appétit sensible et intellectuel [72]). Or l'appétit est une inclination de celui qui l'éprouve vers quelque chose qui lui est semblable et qui lui convient [73]).

Il faut donc s'attacher à montrer comment apparaîssent les implications de cette notion de « conformation » de l'âme aux choses. La conformation peut se réaliser de deux façons, et c'est ce que Jacques de Viterbe souligne [74]). Sa remarque est d'ordre général, croyons-nous, car elle concerne très évidemment toute espèce de connaissance et d'appétit. Dans la question huitième de son *Quodlibet I*, il dira, en effet, que l'âme devient conforme aux choses qu'elle connaît, par mode de représentation et de manifestation. D'autre part, en voulant les choses, en les désirant, l'âme leur devient conforme par mode de convenance et de connaturalité. En l'un et l'autre cas, mais diversement, il y a union et assimilation de l'âme aux choses [75]). On comprend mieux ainsi pourquoi Jacques de Viterbe associe les

[70]) P. 91, 403-405. Voir *III De Anima*, c. 8, 431 b 15-30; S. Thomas, *ibid.*, lect. 13, n° 790.

[71]) *III De Anima*, c. 8, 431 b 20. Trad. de Guillaume de Moerbeke : « Nunc autem de anima dicta recapitulantes dicamus iterum quod omnia ea quae sunt quodammodo est anima. Aut enim sensibilia quae sunt, aut intelligibilia. Est autem scientia quidem scibilia quodammodo, sensus autem sensibilia ». S. Thomas, *ibid.*, n° 787.

[72]) *III De Anima*, c. 9, 432 b 5; c. 10, 433 a 22. Voir aussi *ibid.*, c. 11, 434 a 12; *XII Metaphys.*, c. 7, 1072 a 26 et Averroes, *ibid.*, 318-319.

[72]) L'idée que l'appétit est d'une certaine manière ce qui est désirable peut être illustrée par ce que dit S. Thomas, I^a II^{ae}, q. 50, a. 5 ad 1. Voir aussi I^a, q. 80, a. 1 c; I^a II^{ae}, q. 8, a. 1 c; *De Veritate*, q. 22, a. 1 ad 3. Voir Boèce, *De Hebdomadibus* : « Tenet enim communis sententia doctorum, omne quod est ad bonum tendere; omne autem tendit ad simile : quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt ». P.L. 64, col. 1311 D - — 1312 A. Gilberti Porretae, *Commentaria, ibid.*, col. 1323 A-D. S. Thomas cite ce passage en *De Veritate*, q. 22 a. 1, 3e obj. Mais Jacques de Viterbe cite le *De Hebdomadibus* dans le même sens dans le *Quodlibet I*, q. 8, p. 122 ? 349-257.

[74]) P. 91, 406.

[75]) *Quodl. I*, q. 8, p. 119, 260 - 120, 272.

idées de « conformation » et de « similitude » et parle d'abord de « conformation » ; union et similitude résultent de la « conformation » [76]).

Mais le propos immédiat de Jacques de Viterbe est d'insister sur un fait : la conformation de l'âme aux choses est potentielle (*in potentia*) avant que l'âme connaisse ou désire en acte, elle est actuelle (*in actu*) quand elle connaît ou désire en acte [77]). Inspirée d'Aristote [78]), cette réflexion rappelle l'exposé de saint Thomas sur l'intellect de l'âme qui n'est rien en acte de ce qu'il connaît, avant de le connaître [79]) et qui est en puissance par rapport aux intelligibles avant de les connaître [80]). Mais Jacques introduit une précision extrêmement importante sur la façon dont il faut entendre l'expression *in potentia*. Signifierait-elle que l'âme devrait être purement passive pour devenir conforme aux choses qu'elle connaît et qu'elle désire ? Certains le soutiennent et se représentent cette passivité de l'âme à la façon dont un miroir se comporte par rapport aux images, ou la matière par rapport aux formes [81]).

Jacques de Viterbe écarte cette théorie qu'il ne juge pas raisonnable [82]). Elle ne rend pas compte, selon lui, du fait que l'on puisse appeler action et opération de l'âme [83]) une motion et une information qui affectent l'âme, et justifient qu'on la puisse dire « conforme » en acte aux choses, en raison de la connaissance qu'elle en a ou du désir

[76]) S. Thomas dirait que la conformité est identique à la similitude qui cause l'unité de qualité, *I Sent.*, d. 48, q. 1. Il voit, en effet, dans la conformité, la « convenance » ou rencontre, en une forme unique, selon *V Metaphys.*, c. 9, 1018 a 15-20 ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 12, n° 918-919 et *X Metaphys.*, 1054 b ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 4, n° 2006-2012. Voir aussi *I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1 sol. : s. Thomas écrit en s'inspirant d'Aristote, *V Metaphys.*, c. 15, 1021 a 10-15 : « Unum in substantia facit identitatem, unum in quantitate facit similitudinem ». S. Bonaventure emploie la même formule, *I Sent.*, d. 19, pars 1, art. unic., q. 1 d. S. Albert écrit, *I Sent.*, d. 19, a. 2 : « Unum in substantia causat idem, unum autem in quantitate causat aequale et unum in qualitate causat simile ».

[77]) P. 91, 407 - 92, 409.

[78]) *III De Anima*, c. 5, 429 a 20-30.

[79]) *Ibid.*, lect. 7, n° 682.

[80]) *Ibid.*, n° 683. Voir aussi Aristote, *III De Anima*, c. 8, 431 b 15-30 ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 13, n° 787-788.

[81]) P. 92, 410-414. Les *quidam* dont parle Jacques de Viterbe sont les Stoïciens dont il rapporte l'opinion en se référant à Boèce qui les combat. Voir Jacques de Viterbe, *Quodl. I*, q. 12, p. 166, 313-316 ; Boèce, *V De Consolatione, Metrum* IV, p. 63, col. 850 B - 853 B et *Prosa*, *ibid.*, 850 A-B.

[82]) P. 92, 412.

[83]) P. 81, 65-72 ; 81 ; 82 ; 91.

qu'elle leur porte [84]). D'autre part, cette théorie stoïcienne ne justifie pas le double caractère vital et immanent que présente l'action de l'âme [85]). Dans la question sur l'intellect agent, à laquelle il renvoie, Jacques de Viterbe établira, en effet, que l'opération de l'âme, émanant d'un principe actif intrinsèque, est une opération vitale [86]). Il y montrera, en outre, que cette opération demeure dans l'âme dont elle assure la perfection [87]). En conséquence, si l'âme est potentiellement conforme aux choses, la puissance dont on parle n'est pas purement passive [88]). Cela est évident puisque l'opération de l'âme est une opération vitale, et Boèce confirme cette opinion quand il écrit : « Dans toute démarche pour connaître, nous mettons en œuvre notre activité propre plutôt que celle de l'objet » [89]). Il n'y a là rien que de « raisonnable » : en effet, « du moment ... que tout jugement est un acte de celui qui juge, il est nécessaire que chacun accomplisse un travail qui relève non pas d'un pouvoir extérieur, mais de son pouvoir propre » [90]). Ainsi donc, l'âme n'est pas purement passive, elle est active également ; ses opérations dépendent plus d'elle-même que des objets [91]). Ici, Jacques de Viterbe se borne à dire que la puissance de l'âme n'est pas purement passive [92]).

Cette puissance non purement passive est une « actualité incomplète » qui, par rapport à l'acte ultérieur, est aussi un « commencement » ou « premier état » (*inchoatio*), un « début » (*exordium*), une « préparation » (*praeparatio*). Par rapport à l'acte complet, elle est une « aptitude » (*aptitudo*), une « idonéité » (*idoneitas*) [93]). Mais cette aptitude est connaturelle à l'âme qui l'apporte en apparaissant à l'être ; elle demeure donc toujours en elle, tantôt imparfaite, tantôt parfaite si elle s'actualise [94]).

Est-ce à dire qu'une telle aptitude trouve sa perfection seulement

84) P. 92, 412-415.

85) P. 81, 416.

86) *Quodl. I*, q. 12, p. 165, 286-301.

87) *Ibid.*, p. 166, 319-325.

88) P. 92, 417-419.

89) *V De Consolatione*, *Prosa* IV, P.L. 63, col. 850 A-B. Trad. Aristide Becognano, Paris, s.d., p. 236-237.

90) *Ibid.*

91) P. 166, 307-309.

92) P. 92, 418-419.

93) P. 92, 419-421.

94) P. 92, 421-424.

lorsqu'elle s'actualise ? Jacques de Viterbe ne l'estime pas et c'est la raison pour laquelle, voulant prouver que l'habitus acquis par les actes donne aussi à l'aptitude une perfection, il voit en elle, selon la nomenclature aristotélicienne, une qualité de la seconde espèce [95]).

Elle se nomme « puissance naturelle » chez Aristote [96]) et « préparation » chez Averroes [97]). Celui-ci ajoute même qu'elle n'est pas une « qualité en acte », qu'elle est une « privation » en tant qu'elle une « préparation » [98]). Simplicius préfère, semble-t-il, le nom d' « idonéité », mais il précise qu'il ne s'agit pas d'une idonéité au sens absolu du terme, même si elle est naturelle : cette idonéité doit être considérée en fonction d'un certain « commencement ». Cela revient à dire qu'elle se rencontre en tout ce qui acquiert une perfection de quelque manière que ce soit [99]). Aussi bien, n'est-elle pas privation de forme en n'importe quel sens, mais privation de la forme selon son être actuel [100]).

L'accès à une perfection ne se définit donc pas à partir d'un état d'absolue imperfection ; il suppose une puissance intermédiaire qui ajoute à la puissance initiale un quelque chose, qui est déjà de l'ordre de la perfection, mais qui cependant recevra son achèvement de ce qui est plus parfait. Cette puissance rapproche donc les extrêmes, elle conduit de l'inférieur au supérieur, elle prépare la puissance à recevoir la perfection dont elle est un commencement. Elle est une aptitude, une idonéité, un début de perfection ultérieure de l'homme relativement aux sciences et aux vertus. Les semences des sciences et des vertus qui, disons-nous, existent en nous, sont des idonéités, des aptitudes que nous possédons, relativement au savoir et à la vie vertueuse. Elles reçoivent des actes leurs perfections, mais elles les reçoivent également des habitus que l'action engendre et qui permettent d'agir avec plus de perfection et de promptitude [101]).

[95]) Aristote, *Catégories*, v. 8, 9 a 10, 25-30 ; Boèce, *ibid.*, P.L. 64, col. 244 A - 245 C.

[97]) Aristote, *V Metaphys.*, c. 14, 1020 b 10-25 ; Averroes, *ibid.*, fol. 127 D. Jacques de Viterbe fait le rapprochement entre Simplicius et Averroes, *Quodl. II*, q. 5, p. 71, 414-425.

[98]) *Ibid.*

[99]) P. 92, 426-230.

[100]) Simplicius, cité par Jacques de Viterbe, *Quodl. II*, q. 5, p. 71, 418-422. Il apparaît donc ici que la forme possède une double manière d'être. Voir *ibid.*, 396-413.

[101]) P. 92, 430-441. Voir *Quodl. II*, q. 5, p. 71, 414-425 et q. 14, p. 160, 74-84. S. Thomas, *I*^{a} *II*^{ae}, q. 49, a. 1 ad 3 où le texte de Simplicius est utilisé ; de même a. 2 sol. Sur la science innée ou habituelle à l'homme selon Jacques de Viterbe, voir *Quodl. I*, q. XX, p. 171, 491 ss.

La pluralité et l'ordre des « aptitudes » ou des « idonéités ». Après avoir fondé immédiatement la conformité potentielle de l'âme aux choses sur l'idée qu'elle possède de façon innée des « aptitudes » naturelles ordonnées à l'acquisition d'une perfection qui sera sa conformité actuelle aux choses, Jacques de Viterbe énonce deux remarques dont la première concerne la pluralité et la diversité des « aptitudes » de ce genre : cette pluralité, cette diversité, correspond à la matière et à la diversité des choses auxquelles l'âme est par nature destinée à devenir conforme [102]). La seconde remarque nous renseigne indirectement sur le principe dont Jacques de Viterbe s'inspire en formulant sa première réflexion : elle porte sur l'ordre qui apparaît entre les aptitudes. Certaines d'entre elles sont générales, d'autres sont spéciales. Les puissances de l'âme comme le sens, l'intellect et l'appétit sont des aptitudes générales [103]).

On notera la façon dont il justifie ce qu'il avance. Il distingue, en ce qui concerne le sens (*sensus*), la puissance sensitive (*potentia sensitiva*) et les puissances sensibles (*sensibiles potentiae*). La puissance sensitive est l'idonéité générale des puissances sensibles ; cette puissance se diversifie selon le nombre des sens internes et externes. En elle, ou en chacun de ces sens sont enracinées des idonéités dont la spécificité s'explique par les différences du sensible qui est l'objet du sens [104]).

La puissance intellectuelle [105]) est pareillement une idonéité générale par rapport à tous les intelligibles, c'est à dire par rapport à la conformité actuelle à tous les intelligibles. Sur elle se fondent des idonéités spéciales correspondant aux divers intelligibles [106]).

Jacques de Viterbe ajoute très brièvement qu'il en est de l'appétit comme du sens et de l'intellect [107]). On raisonne donc de semblable manière : l'appétit est une idonéité générale par rapport à tout ce qui est désirable ; sur cette idonéité se grefferont l'appétit sensible et l'appétit intellectuel qui seront autant d'idonéités spéciales ; mais,

[102]) P. 93, 442-444.

[103]) P. 93, 445-447.

[104]) P. 93, 448-452. Sur les conditions d'exercice de la puissance sensitive, voir *Quodl. I*, q. 12, p. 171, 501 - 174, 595.

[105]) Il implique intellect agent et intellect patient. *Quodl. I*, q. 12.

[106]) P. 93, 453-456. Il y a par exemple une idonéité spéciale permettant à l'âme de connaître la substance, *Quodl.*, q. 13 ; de se connaître soi-même, *ibid.*, q. 14.

[107]) P. 93, 456-457.

pour garder le parallélisme entre la puissance intellective comme idonéité générale par rapport à tous les intelligibles, on dira d'une part que la volonté est une idonéité générale par rapport à tout ce que l'intelligence lui présente comme étant désirable [108]), d'autre part que sur elle se greffent les idonéités spéciales qui ordonnent la volonté diversement, selon la diversité même des biens qu'elle peut aimer [109]).

Jacques de Viterbe ne l'ignore pas : on pourrait multiplier en chaque puissance les idonéités spéciales, si l'on tenait compte des diversités discernables dans l'objet de chaque puissance [110]), mais où s'arrêtera-t-on sur cette voie ? A moins d'être celui qui créa l'âme, avec ses idonéités, on ne peut atteindre sur ce point aucune certitude [111]).

Les idonéités sont communes à tous, comme l'est la nature intellectuelle [112]), mais toutes ne sont pas également prêtes à agir : il en est ainsi, soit parce que les âmes sont inégales [113]), soit parce qu'elles sont unies à des corps de complexion inégale. Cela signifie donc que l'aptitude naturelle est commune à tous et que si l'on envisage par exemple l'aptitude à la vertu, on admettra l'idée que tous la possèdent parce qu'ils possèdent la nature raisonnable ou la nature intellectuelle. Aristote dit en ce sens : « Ce n'est ni par la nature, ni contrairement à la nature que naissant en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude » [114]). L'aptitude spéciale qui existe en certains s'appelle vertu naturelle chez le Philosophe [115]) ; les vertus naturelles, selon lui, ne sont donc rien d'autre que des idonéités ou des aptitudes aux vertus, que l'on acquiert par des actes [116]).

[108]) *Quodl. I*, q. 8, p. 119, 260- p. 121, 367.

[109]) Voir plus bas, p. 94, 493 ss.

[110]) *Quodl. I*, q. 8, p. 112, 19-22 et q. 12, p. 178, 694-703.

[111]) P. 93, 458-462. *Quodl. I*, q. 12, p. 181, 789-801 : « Videtur enim rationabiliter esse dicendum quod anima a principio suae productionis, acceperit a Deo quidquid ei convenit naturaliter secundum quemcumque statum ». Cf. aussi *ibid.*, p. 178, 699-702. P. 171, 486-497.

[112]) Jacques de Viterbe ne consacre pas un Quodlibet à établir l'intellectualité de la nature de l'âme. Il la suppose admise, *Quodl. I*, q. 11, p. 153-156.

[113]) Cf. *Quodl. II*, q. 3, p. 50, 516-534.

[114]) *Ethic. II*, c. 1, 1103 a 20-30. Voir S. Thomas, *ibid.*, lect. 1.

[115]) *Ethic. VI*, c. 13, 1144 b, 5-10. Voir S. Thomas, *ibid.*, lect. 11.

[116]) *Quodl. II*, q. 17, p. 174, 20-27.

Les diverses manières de désigner les « aptitudes ». Ayant ainsi montré qu'il existe un certain ordre entre les aptitudes dont certaines sont générales — et fondamentales — et les autres, qui s'appuient sur elles, spéciales, Jacques de Viterbe envisage les diverses manières de les désigner [117]).

On leur donne d'abord, dit-il, le nom de « puissances » : en effet, elles sont ordonnées à la production d'un acte et elles préparent la faculté à le produire ; d'autre part elles sont perfectibles par les actes eux-mêmes [118]). Jacques entend cependant prévenir une équivoque : on pourrait être tenté de voir en elles des puissances absolument et proprement actives ou passives, c'est à dire des puissances ordonnées à agir sur autrui ou à pâtir de la part d'autrui. Or, telle n'est pas la nature de ces aptitudes qui sont seulement des commencements, des préparations à la perfection et à l'acte complet [119]).

Leur autre nom est celui d'*habitus* : il s'explique par leur permanence ; ces aptitudes, en effet, demeurent toujours dans l'âme en tant qu'elles lui sont connaturelles [120]). Il ne s'agit donc pas d'habitus acquis, mais d'habitus donné en même temps que la nature [121]).

Enfin, on peut appeler ces aptitudes des « actes incomplets » [122]). Cette désignation empruntée, comme celle de « puissance », à Simplicius, nous est déjà familière [123]). Mais ici encore, Jacques de Viterbe tient à préciser le sens de l'expression « acte incomplet », ou plus exactement, peut-être, « acte imparfait ». Il avance donc l'idée que « parfait » et « imparfait » peuvent se rapporter, soit à la même espèce, soit à deux espèces différentes. Dans le premier cas, nous avons affaire, par exemple, à un mouvement qui est une forme incomplète [124]) ou à une forme qui, en raison de son être moins intense, est dite imparfaite en comparaison d'une forme dont l'être est plus intense [125]). Dans le cas de l'idonéité, l'acte est dit imparfait par rapport à l'acte ultérieur qui doit parfaire naturellement l'idonéité. Or ces deux actes n'appar-

117) P. 93, 471-472.

118) P. 93, 472-473.

119) P. 93, 472 - 94, 477 ; cf. p. 92, 417-421.

120) P. 94, 479-480 ; cf. p. 92, 421-423. Voir Aristote, *V Metaph.*, c. 12, 1022 b 5-20. S. Thomas, *ibid.*, lect. 20, 1064. Jacques de Viterbe, *Quodl. I*, q. 14, p. 194, 35-38.

121) *Quodl. I*, q. 12, p. 170, 459-463.

122) P. 94, 483.

123) P. 92, 425-441.

124) P. 80, 36-45.

125) *Quodl. II*, q. 3, p. 33-50.

tiennent pas à la même espèce. En conséquence, poursuit Jacques de Viterbe, la puissance, qui est un acte imparfait, diffère spécifiquement de l'acte qui la rend parfaite [126]). En effet, la puissance naturelle, qui est un acte incomplet, appartient à la seconde espèce de qualité [127]); l'acte qui la perfectionne est l'opération elle-même [128]). Toutefois, si l'on tient compte de ce que l'on a dit sur la conformité potentielle de l'âme aux choses [129]), on conclura, avec Jacques de Viterbe, que malgré leur diversité spécifique, la puissance ou l'aptitude sont des similitudes et des participations de l'acte complet auquel elles sont ordonnées [130]).

L'âme n'est pas purement passive par rapport à l'acte de vouloir. En parlant d'aptitudes, d'idonéités, d'habitus, d'actes incomplets, Jacques de Viterbe expose sa pensée sur la pluralité des puissances de l'âme [131]). Nous sommes donc ici en présence d'une théorie générale. Puisque l'on dispose aujourd'hui de l'édition critique de son second *Quodlibet*, on pourra éclairer la doctrine, ici exposée, par ce qui est dit, là, de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté et de l'essence de l'âme qui sont identiques. Le terme de « puissance », appliqué à la mémoire, l'intelligence et la volonté, exprime une réalité absolue, et non pas seulement un rapport, c'est à dire une qualité par la médiation de laquelle l'âme exerce ses opérations ; il implique également l'idonéité dont on a parlé, même à propos du sens et de l'appétit [132]). Ainsi caractérisée, la puissance est le principe immédiat d'une action dont l'âme est le principe premier et principal [133]). On ne s'étonnera pas de l'importance que revêt chez Jacques de Viterbe la notion de puissance (ou aptitude) ainsi entendue : pour nous limiter aux deux *Disputes quodlibétiques* éditées à ce jour et auxquelles nous nous sommes reporté, nous la voyons apparaître non seulement dans la question qui nous occupe présentement : le mouvement de la volonté est-il un acte de la volonté ou de l'intellect [134]) ? mais dans les questions suivantes : l'intellect agent est-il quelque chose

126) P. 94, 483-490.
127) P. 92, 425 ss.
128) P. 80, 29-56.
129) P. 91, 387. - 92, 441 ; P. 92, 417-420.
130) P. 94, 490-492 ; P. 96, 554-571. Voir *Quodl. I*, q. 13, p. 186, 120-129.
131) P. 94, 493-494.
132) *Quodl. II*, q. 14, p. 159, 36. — 160, 84.
133) *Ibid.*, p. 159, 47-49.
134) *Quodl. I*, q. 7.

de l'âme [135]), ici-bas, dans l'état de voie, l'âme connaît-elle sa substance par l'espèce propre de cette même substance [136]), l'âme se connaît-elle par une espèce qu'elle engendre elle-même [137]), les raisons séminales de ce qui provient de la matière existent-elles en celle-ci [138]), l'intellect peut-il connaître quelque chose par une forme qui ne lui est pas conjointe au plan de l'être [139]), la mémoire, l'intelligence et la volonté sont-elles identiques à l'essence de l'âme [140]), les vertus morales sont-elles connexes [141]) ? La notion de puissance-aptitude dépasse même le problème de l'âme puisqu'elle intervient dans la question qui traite des raisons séminales [142]).

Nous sommes donc munis d'une notion très éclairante que Jacques de Viterbe utilise pour comprendre l'automotion de l'âme. Celle-ci, dit-il, n'est pas purement passive pour vouloir : elle possède, en vue de cet acte, puissance et idonéité [143]). Il y a, en effet, dans la volonté une idonéité générale et une idonéité spéciale ; la première concerne tout ce que la volonté veut ou est capable de vouloir en acte : c'est la puissance de la volonté, ou selon l'expression de saint Anselme, la volonté-instrument [144]). Les idonéités spéciales dont la multiplicité et la diversité sont fonction de ce qui peut être objet de vouloir, Anselme les nomme « affections de l'instrument » ou encore « volonté-affection » [145]), sans toutefois rejeter l'idée que la puissance de la volonté est une certaine affection générale [146]). On l'appelle cependant « instrument » car elle n'existe pas sans les idonéités spéciales [147]) qui sont les « affections de l'instrument » [148]). Certes l'usage de l'instrument ou la volonté-usage est l'acte même de vouloir qui apporte achèvement à l'idonéité ou affection tant générale que spéciale [149]).

135) *Ibid.*, q. 12, p. 166-168, 170-173, 176-178, 181.
136) *Ibid.*, q. 13, p. 186-189.
137) *Ibid.*, q. 14, p. 193-195.
138) *Quodl. II*, q. 5, p. 64, 69-71, 74-75, 81-82, 88, 95.
139) *Ibid.*, q. 6, p. 98-99.
140) *Ibid.*, q. 14, p. 160.
141) *Ibid.*, q. 17, p. 175-176.
142) Voir ci-dessus, n° 138.
143) P. 94, 493-496.
144) P. 94, 496-500 ; voir p. 86, 216-217.
145) P. 86, 216.
146) *De concordia*, c. 11.
147) Voir p. 86, 217-220.
148) ANSELME, *ibid.*
149) P. 86, 217 ; ANSELME, *ibid.*

Mais si vouloir se rapporte immédiatement à la volonté-usage, l' « affection » elle-même peut être dite une certain vouloir incomplet [150]).

En fait, on pourrait généraliser la distinction : instrument, affection de l'instrument, usage de l'instrument, et l'appliquer à chaque puissance. Ce faisant, on suivrait, note Jacques de Viterbe, l'exemple de saint Anselme [151]).

4°) *Comment la volonté, ou l'âme par la volonté, se meut par ses affections. — Position du problème.* La réponse à cette seconde question n'est pas simple. Jacques de Viterbe suivra donc un plan précis dont les éléments se présentent ainsi : il conviendra tout d'abord de préciser ce que l'on entend par « motion » dans son rapport avec l' « affection » considérée comme une « forme incomplète » ; on devra ensuite se demander si et dans quelle mesure cette motion est a) une action ou une passion proprement dite, b) une action ou une passion « absolues », c) dépendante, à supposer qu'elle soit une automotion formelle, d'une cause efficiente ; enfin, on devra s'interroger sur la consistance de l'idée selon laquelle la prééminence de la volonté s'expliquerait peut-être par le fait qu'elle peut se mouvoir formellement.

Le concept de « motion ».

La motion et l'affection comme forme incomplète. L'attention se porte donc sur deux acceptions possibles du terme *motio*. Elles répondent aux deux façons dont l'action de mouvoir peut se manifester. L'une d'elles apparaît lorsqu'une cause efficiente de forme complète produit son effet : ce qui chauffe produit l'action d'échauffer. La seconde résulte de ce qui n'a pas une forme complète et ne jouit pas encore de sa perfection ultime. En ce sens, un corps est mû vers le bas en raison de la forme de la gravité ou de quelque forme de ce genre. La première action de mouvoir ou si l'on veut, la première motion, suppose toujours deux termes extrinséques l'un à l'autre : elle vient de l'un et va vers l'autre ou, plus exactement peut-être, s'exerce de l'un sur l'autre. De ce point de vue, rien n'est mû par soi. La seconde motion ne suppose pas une telle hétérogénéité : elle va du même au même, ou mieux elle s'exerce du même sur le même. De ce nouveau point de vue, quelque chose peut se mouvoir par

150) P. 94, 501 - 95, 508 ; voir p. 94, 483-492.

151) P. 95, 509-511. Anselme. Voir *Quodl. I*, q. 12, p. 167, 344-359.

lui-même. Il n'y a en ce cas aucune intervention de cause efficiente, rien ne se meut « efficiemment » comme s'il se faisait passer immédiatement de la puissance à l'acte; en revanche, nous avons affaire à une automotion formelle. Telle est la nature de l'action de se mouvoir soi-même que l'on découvre dans la volonté comme dans les autres puissances [152]).

Jacques de Viterbe se doit de préciser comment une puissance se meut formellement. Si la chose est possible, c'est que la forme incomplète qu'un être possède l'incline naturellement à son achèvement et le meut lui-même formellement, en tant même que forme incomplète, pour cette raison que le mouvement vers la perfection résulte naturellement d'une telle forme. On doit même dire que, pour ce qui est d'elle-même, cette forme existerait dans l'état de perfection auquel elle tend, si rien ne l'en empêchait. Pour faire saisir cet aspect de sa pensée, Jacques de Viterbe prend un exemple qu'il puise dans le comportement d'un « agent ». Il a une forme complète, il est conjoint d'une façon suffisante et ainsi qu'il est requis au terme passif qui lui est propre. En raison de son rapport à celui-ci, l'agent agit aussitôt et son action s'exerce en un autre que lui. Soit donc un être ayant une forme incomplète qui lui donne d'être en acte, mais non pas en acte ultime, son inclination naturelle à sa propre perfection est telle qu'il en résulte en elle et immédiatement une motion actuelle, si rien ne s'y oppose [153]). Nous sommes en présence d'une possibilité pour un être de se mouvoir formellement [154]). Jacques de Viterbe précise à cet effet qu'il faut la distinguer de la motion qui résulte de l'action d'une cause efficiente ou d'un principe : il évoquait plus haut cet aspect du problème. Mais il ajoute que ni la motion formelle, ni la motion par mode d'efficience ne doivent non plus se confondre avec la motion qu'exerce l'attrait d'une fin [155]).

Cette notion de motion formelle semble personnelle à Jacques de Viterbe. Elle paraît avoir été élaborée grâce à une réflexion sur un double problème dont le premier nous occupe présentement (le mouvement de la volonté vers la fin est-il un acte de la volonté ou un acte de l'intellect ?) et dont le second, qui fait l'objet d'une question ultérieure du même *Quodlibet*, est ainsi énoncée : l'intellect agent

152) P. 95, 517-529. *Quodl. I*, q. 12, p. 166, 326. - 167, 338; P. 167, 344-359.

153) P. 95, 530-549.

154) P. 95, 539-540.

155) P. 95, 541. — 96, 542.

est-il quelque chose de l'âme [156])? Le concept de motion formelle apparaît au terme d'une ample discussion de théories, émises par les Philosophes anciens et les Docteurs postérieurs, sur l'intellect agent [157]), et d'une critique de Docteurs modernes qui voient dans l'intellect agent quelque chose qui appartient à l'âme, lui est immanent, à la façon d'une puissance, réellement distinct de l'intellect possible [158]). Soucieux de s'enraciner dans une tradition philosophico-théologique vénérable, Jacques se réfère à Augustin [159]) et à Boèce [160]). Si l'on se reporte à l'enseignement qu'il donne sur l'intellect agent et dont il dit qu'il vaut pour la volonté, on voit que sa doctrine sur la motion formelle repose sur une certaine manière de concevoir ce qu'il nomme aptitude et idonéité naturelle ordonnée à un acte complet. Cette aptitude est une actualité incomplète (ou elle est la puissance naturelle) considérée comme un certain commencement, une certaine préparation d'un acte ultérieur. Ce qui est tel en une puissance selon un acte imparfait est mû par soi-même à un acte incomplet, non d'une façon efficiente, mais d'une façon formelle. Une puissance de cette sorte est active et passive par rapport à ses opérations; selon elle-même, et non pas selon des éléments hétérogènes, elle est passive et active [161]).

On ne peut donc parler au sens propre d'une automotion par mode d'efficience lorsque l'automotion résulte d'une forme incomplète. On peut cependant vouloir s'exprimer ainsi; en ce cas il conviendra d'assimiler l'efficience à celle d'un sujet par rapport à ses accidents propres : on dit de ce sujet qu'il est cause efficiente de ses accidents, car ceux-ci l'accompagnent toujours et sont de ce fait considérés comme causés par leur sujet et en découlant. En réalité le sujet n'est pas à proprement parler cause de ses accidents. La cause de ceux-ci est la cause même du sujet auquel ils appartiennent. La cause efficiente du sujet, en le produisant, cause et réalise ce qui suit nécessairement le sujet [162]). Il est donc manifeste que, malgré cette concession au

[156]) *Quodl. I*, q. 12.

[157]) *Ibid.*, p. 158, 43 - 162, 171.

[158]) *Ibid.*, p. 162, 172 - 164, 264; voir plus haut note 16.

[159]) Sans doute pense-t-il aux textes qu'il cite en *Quodl. I*, q. 14, p. 193-199. Voir aussi q. 13, p. 183-192.

[160]) *V De consolatione. Metr. IV* et *Prosa*; P.L. 63, 850 B - 853 B.

[161]) *Quodl. I*, q. 12, p. 166, 236 et p. 167, 336.

[162]) P. 96, 543-553. L'accident est une *res praedicamentalis* ou une *res praedicamenti* et à ce titre une *quaedam essentia. Quodl. I*, q. 4, p. 44, 28-35. Il n'existe que *secundum quid*, *ibid.*, p. 45, 75-79 et il existe dans un sujet, *ibid.*, p. 50, 223-224. Le

langage, Jacques de Viterbe préfère dire que la volonté, qui se meut d'une motion dont le point de départ est une forme incomplète, se meut elle-même formellement.

Une nouvelle précision s'impose toutefois. En effet, « se mouvoir formellement » est acquérir, à partir d'une forme incomplète que l'on possède, une perfection ou un complément donnés. Cela signifie que l'on ne passe pas du moins au plus dans la même espèce. « Complet » et « incomplet » appartiennent à des espèces différentes; leur rapport n'est pas semblable à celui de ce qui est moins blanc à ce qui est plus blanc [163]). Le sujet qui est moins blanc — et donc possède incomplètement une forme donnée — ne se meut pas lui-même vers la forme complète, qui consiste ici dans une plus grande blancheur. On serait tenté de justifier cette remarque par l'idée qu'une automotion de ce genre consisterait à se donner ce que l'on possède : Jacques de Viterbe la fonde sur le fait qu'il n'y a pas consécution naturelle et nécessaire de la forme complète par rapport à la forme incomplète [164]).

Dans le cas présent, cette consécution naturelle existe et elle se réalise, si rien ne s'y oppose. Il en est ainsi parce que « complet » et « incomplet » désignent des actes spécifiquement divers qui, cependant, ont entre eux une certaine convenance et similitude en raison de laquelle ils sont ordonnés l'un à l'autre [165]). Jacques de Viterbe se réfère ici incontestablement à la doctrine qu'il a empruntée à Simplicius [166]) et à ce qu'il a dit de l'idonéité comme acte incomplet [167]). Mais il estime qu'on ne doit pas se soucier de savoir si la consécution naturelle est immédiate — on a alors affaire à une mutation simple [168]) —, ou successive — on a alors affaire à un mouvement [169]). Si le passage de l' « incomplet » au « complet » était nécessairement

sujet est *illud quod sic est in supposito quod alii subicitur secundum quem modum substantia dicitur subiectum respectu accidentis, non e converso, ibid.*, p. 50, 245-247 ? Sur le rapport de causalité de la substance à l'égard de l'accident, *ibid.*, p. 57, 490; p. 58, 507.

163) Jacques de Viterbe se demande en *Quodl. II*, q. 3 : « Utrum forma accidentalis quae suscipit magis et minus habeat gradus, vel suscipiat magis et minus secundum essentiam vel secundum esse ? »; p. 33 - 50.

164) P. 96, 554-560.

165) P. 96, 561-564.

166) P.92, 425-441.

167) P. 94, 483-492.

168) Voir *Quodl. I*, q. 1, p. 8, 110; q. 7, p. 80, 29-35.

169) *Ibid.*, p. 8, 104.

un mouvement, on devrait raisonner sur lui comme on raisonne sur le comportement du grave et du léger [170]).

Cet exemple du corps lourd et du corps léger va servir à Jacques de Viterbe soucieux de montrer comment il conçoit l'automotion de la volonté par ses affections [171]). Le fait d'être en bas résulte de la forme de gravité, grâce au mouvement, puisque le mouvement lui-même résulte de cette forme : la perfection de ce qui est lourd, en tant que lourd, est d'être porté vers le bas et d'être en bas. Plus donc ce qui est lourd s'approche du lieu qui est en bas, plus rapidement il est mû, comme s'il avait plus de perfection et par là même d'inclination [172]). Inspirées de la physique aristotélicienne [173]), ces remarques introduisent l'idée que si le corps lourd se meut, par sa gravité même, vers le bas, il ne se meut pas efficiemment, mais formellement, car ce mouvement repose sur le rapport du mouvement vers le bas avec la forme de la gravité, qui est la forme même du corps lourd [174]). Or cette forme de gravité, ou la gravité, est quelque chose d'incomplet par rapport au fait d'être en bas et porté vers le bas. En conséquence, s'il n'y a pas d'obstacle, la perfection qui pour un corps consiste à se trouver en bas résulte immédiatement de sa gravité [175]). Nous dirons donc tout d'abord que la volonté se meut à vouloir quelque chose par ses propres affections qui sont quelque chose d'incomplet par rapport à l'acte de vouloir; si rien ne s'y oppose, l'acte résulte donc immédiatement de ces affections [176]). Nous ajouterons que la volonté ne se meut pas efficiemment mais formellement, avec cette précision qu'elle se meut, non pas d'une manière successive mais immédiatement, car la motion qui est le vouloir même n'est pas un mouvement, mais une mutation [177]). Le mouvement de la volonté n'est donc pas absolument semblable à celui du corps lourd. Il ne l'est pas davantage en ce qui concerne l'indétermination native de la volonté. Le corps lourd, en effet, ne possède en lui qu'une seule forme incomplète par laquelle il se meut, la gravité, et c'est elle qui

170) P. 96, 564-571. S. Thomas, *VIII Phys.*, c. 4, lect. 8, p. 293-294.
171) P. 96, 572-573.
172) P. 96, 566-571.
173) *VIII Phys.*, c. 4, 255 b 13-29.
174) Voir S. Thomas, *VIII Phys.*, c. 4, lect. 8, p. 293 CD.
175) S. Thomas, *ibid.*, 294 BC.
176) P. 96, 573-576.
177) P. 96, 576 - 97, 581.

le détermine à une seule chose. Il y a, en revanche, dans la volonté une pluralité d'affections. Celles-ci sont comme des poids divers qui la meuvent, car par nature, elle tend vers des choses qui sont nombreuses et qui sont diverses [177bis]).

L'automotion formelle de la volonté est-elle une action ou une passion proprement dite? Telle qu'elle vient d'être décrite, l'automotion formelle de la volonté est-elle, à proprement parler « action » ou « passion » ? Elle n'est, estime Jacques de Viterbe, ni l'une, ni l'autre. Il justifie sa réponse en rappelant ce que l'on peut tenir pour un axiome : *actio proprie est in aliud, passio vero ab alio* [178]). Sans doute veut-il dire que l'analyse de l'action proprement dite conduit à voir en elle « une opération qui selon la forme même de l'agent, procède de l'agent dans le patient » [179]). Si tel est le cas, l'axiome dont nous parlons pourraît être interprété à l'aide de la définition de l'action selon Gilbert de la Porrée dans son *Liber de sex principiis : Actio est secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur.* Si nous nous reportons au commentaire par Albert le Grand de cet axiome, nous voyons que l'expression *in aliud* qui apparaît dans le libellé de l'axiome équivaut à l'expression *in id quod subjicitur* du *Liber de sex principiis.* La vertu de l'agent, dit s. Albert, pénètre dans le patient et le transmue : en conséquence, il est écrit *in patiens* non pas *ad patiens*, non pas *supra patiens* [180]). Le même auteur souligne, dans le même ouvrage, le rapport de la « passion » et de l'agent comme tel : l'expression *ab alio* de l'axiome équivaudrait donc à l'expression *ab agente secundum quod est agens*, qu'utilise Albert [181]).

Si l'automotion de la volonté n'est à proprement parler ni « action » ni « passion », c'est que la volonté n'est, à proprement parler, ni le *in aliud* que l'action suppose, ni le *ab alio* que suppose la passion. Toutefois, « action » et « passion », même improprement dites, requièrent une forme : elles en résultent; agissant comme en se mouvant elle-même, la volonté n'est à proprement parler et à titre de principe, ni active, ni passive [182]).

[177bis]) P. 97, 581-585. Voir S. Anselme, *De Concordia*, c. 11.

[178]) P. 97, 586-589.

[179]) S. Albert, *Liber de sex principiis*, tract. 2; éd. Borgnet I, p. 321, col. 1.

[180]) *Ibid.*, col. 2, § 1.

[181]) *Ibid.*, tract. 3, p. 331.

[182]) P. 97, 586-591.

L'automotion de la volonté est-elle une action ou une passion « absolues » ? - La définition de l'action que S. Albert propose dans son commentaire du *Liber de sex principiis* conduit à mettre l'accent sur la causalité de la forme, étant donné que toute action comme telle passe dans le patient et qu'en conséquence tout ce qui est actif est de cette manière « transitif ». Appliquant cette remarque au propos actuel, nous serions amenés à voir dans l'action, même improprement dite s'il s'agit de la volonté, une action transitive. Or rien ne serait plus inexact et c'est probablement cette interprétation que Jacques de Viterbe veut ici-même écarter. Il signale donc que ce qu'il vient de dire sur l'impropriété des termes « action », « passion » dont on serait tenté de se servir pour qualifier l'automotion de la volonté, sur l'impropriété des termes « actif », « passif » pour qualifier également la forme dont résulte l'action, ne doit pas autoriser à dire que l'automotion formelle de la volonté n'est pas une « action absolue », une « passion absolue », à la façon dont, par exemple, chauffer est une action absolue. Nous sommes ici en présence d'une nouvelle division de l'action et de la passion. A l'instant nous distinguions en effet l'*actio in aliud* et la *passio ab alio* : en ce moment nous distinguons l'action qui passe de l'agent dans le patient (action transitive) et l'action qui demeure dans l'agent (action immanente). Aristote suggère cette distinction [183]), et Jacques de Viterbe propose d'appeler « action absolue » l'action immanente. Chauffer, briller, sont, dit-il, des « actions absolues ». Le fait qu'il accepte volontiers la désignation que propose Jean Damascène comme plus propre à les signifier — Jean Damascène appelle « opération » l'action immanente, — montre que l' « opération » ou l' « action absolue » — et par voie de conséquence la « passion absolue » — est « le mouvement inné et naturel de toute substance » [184]), « le mouvement qui manifeste la vertu de chaque substance » [185]). Puisqu'il existe un rapport, que nous avons déjà signalé, entre la forme et la « motion » qui en résulte, la forme elle-même pourra être dite active et passive d'une action ou d'une passion absolues : active (absolument) selon que l'action (absolue) en résulte ; passive (absolument) selon que cette action lui apporte une perfection [186]).

L'automotion formelle de la volonté est donc, dans le sens que

[183]) *IX Metaph.*, c. 8, 1050 a 20 - b ; Averroes, *ibid.*, p. 242 F. I. ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 8, 1862-1865.

[184]) *De fide orthodoxa* II, c. 28, n° 1 ; éd. Buytaert, p. 142.

[185]) *Ibid.*, n° 2, p. 142-143 ; p. 97, 592-597 ; voir *Quodl. I*, q. 12, p. 166, 319-324.

[186]) P. 97, 597-601 ; voir S. Thomas, *IX Metaph.*, c. 8, lect. 8, 1865.

nous venons de préciser, une action et une passion absolues. Si l'on se souvient que l'âme se meut elle-même afin de se conformer actuellement aux choses elles-mêmes [187]), on gardera, certes, l'idée que l'action est absolue en tant qu'elle est immanente à son principe, mais on la nuancera, en précisant que cette action immanente n'est pas absolue au point de ne pas être ordonnée à autre chose qu'elle-même. Cette action, en un sens immanente et absolue est en un autre sens relative : sa relation se caractérise par le fait qu'elle assure la conformité de l'âme, qui connaît et désire, aux choses à connaître et à aimer. L'action absolue, en raison de son immanence, est donc essentiellement la relation même de l'agent à la réalité qu'il s'agit pour lui de connaître et de désirer. L'action absolue ne peut donc pas être dite absolue sous tous les rapports [188]).

Cela revient à dire que les verbes *intelligere*, *velle* ne sont pas en tout comparables à *calere* et *lucere*. Ceux-ci désignent des « actions absolues » [189]), il n'en est pas de même des premiers [190]). Ceux-là ne sont donc pas des verbes neutres absolus; ils sont soit actifs, soit neutres transitifs. Ils ne sont pas des verbes neutres absolus, puisque, s'ils désignent une action qui ne sort pas du sujet, celle-ci tend cependant à rendre possible une conformité de l'âme aux choses; ils sont donc des verbes actifs au sens où « connaître » et « vouloir » signifient des actions car, en connaissant et en voulant, l'âme se meut, en un cas par l'intelligence, en un autre par la volonté; ou bien ils sont des verbes neutres transitifs : neutres à cause de leur immanence, transitifs en un sens car ils assurent la conformité de l'âme aux choses. Ces désignations sont, dit Jacques de Viterbe, habituelles aux grammairiens [191]).

Une autre conclusion concerne le fait qu'on a pris l'habitude d'appeler « mouvements » [192]) ou « actions » [193]), les « opérations » de

187) P. 91, 402 - 92, 409.

188) P. 97, 602-610.

189 P. 97, 593.

190) P. 97, 609-610.

191) P. 97, 611-612. Voir par exemple Thomas de Erfurt, *Grammatica speculativa*. Ed. Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum. Quaracchi, 1910, c. 25-26, p. 21-24; c. 30, p. 27-28.

192) Jacques de Viterbe lui-même pose la question : « Utrum motus voluntatis sit actus voluntatis vel intellectus ». Voir aussi les textes de Hugues de Saint-Victor, p. 85, 191-204 et de S. Anselme, p. 86, 216-221. Les termes *operatio* et *motus* sont associés par Jean Damascène, p. 101, 725.

193) Voir *Quodl. I*, q. 12, p. 165, 279-284.

l'âme [194]). On estime, en effet, que vouloir, par exemple, est, plus que chauffer ou briller, une action [195]). Puisque l'on peut, en un sens, penser que briller est un mouvement [196]), briller sera donc un acte [197]), au moins en son terme [198]). Mais si l'on dit que le feu se meut en chauffant [199]), on dira avec plus d'à propos encore que la volonté se meut en voulant [200]).

L'automotion formelle de la volonté dépend-elle d'une cause efficiente? Mue formellement par elle-même, la volonté peut fort bien recevoir d'un principe extérieur à elle une impulsion qui la meuve, ce principe étant celui qui lui a donné sa forme : en la lui donnant, il lui donna tout ce qui en résulte. Elle se trouve donc dans une situation analogue à celle du corps lourd qui, nous l'avons vu, se meut formellement [201]), mais que sa cause génératrice meut elle-même d'une façon efficiente [202]) ; on dira que le mouvement vers le lieu est fonction de la forme octroyée par la cause génératrice mesurée par elle [203]). Or Dieu est cause productrice de la volonté : la volonté qui se meut formellement est donc mue par lui à titre de cause efficiente. Ce qui correspond à la pensée de saint Anselme : « La volonté-instrument, dit-il, fait tous les mouve-

194) P. 97, 596-597 ; p. 99, 668-670.

195) Vraisemblablement, Jacques de Viterbe se souvient ici de ce qu'il écrivit dans une question précédente sur la possibilité de « sauver » la création si l'existence et l'essence ne diffèrent pas. Il se voit, en effet, dans l'obligation de rappeler une doctrine de saint Anselme sur les rapports qui existent entre *lux*, *lucere* et *lucens*, et *essentia*, *esse* et *ens*, c'est-à-dire ce qui existe ou subsiste (*hoc est existens sive subsistens*). *Lux* et *lucere* sont deux termes dont l'un est concret et l'autre abstrait. Or, le terme abstrait *lucere* signifie la lumière elle-même par mode d'acte, car *lucere* est un verbe qui comme tel signifie, soit une action, soit par mode d'action. Il est donc assimilable à un terme concret par rapport à ce qu'il désigne, à savoir une action en tant qu'elle émane d'une substance et inhère à cette substance comme à son sujet. Voir *Quodl. I*, q. 4, p. 47, 138-146 ; p. 48, 169. Voir aussi S. Thomas, *Perihermenias*, lib. 1, lect. 5, p. 9, col. 2 - p. 10, col. 1.

196) *Phys. VIII*, c. 5, 257 b 6-11 ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 10, p. 300, col. 2 - p. 301, col. 1.

197) Voir p. 80, 29-81. P. 72.

198) *XI Metaph.*, c. 11, 1067 b 10-15 ; S. Thomas, *ibid.*, lect. 11 ; 2361-2362.

199) Voir note 196.

200) P. 97, 611-616.

201) P. 96, 573 - 97, 585.

202) *VIII Phys.*, c. 4, 256 a ; S. Thomas, *ibid.*, p. 294 D ; *IV De coelo et mundo*, c. 3 ; *Com.* de Pierre d'Auvergne, p. 195, col. 1 C ; p. 196, col. 1 E, col. 2 A.

203) P. 98, 617-622 ; voir *IV De coelo et mundo*, c. 3, 310 b 25 et *Com.* de Pierre d'Auvergne, p. 195, col. 1 BC.

ments volontaires; mais, si l'on observe avec soin, c'est celui qui fait la nature et l'instrument du vouloir avec ses affections indispensables à l'action de cet instrument que l'on dira avec plus de vérité faire ce que fait la nature ou la volonté » [204]).

L'automotion de la volonté peut donc être mise en relation avec la forme dont elle résulte et avec celui qui donne sa forme à la volonté : dans le premier cas, elle est une action et une passion « absolues », dans le second, elle est proprement une action et une passion : en effet, elle répond aux conditions mêmes de l'action et de la passion [205]).

La possibilité pour la volonté de se mouvoir formellement explique-t-elle sa prééminence ? Si une cause efficiente peut mouvoir ce qui se meut formellement, cela même qui se meut formellement peut être cause efficiente d'un mouvement. Jacques de Viterbe apporte l'exemple du corps lourd : il se meut formellement et il meut comme cause efficiente l'intermédiaire lui-même en l'écartant [206]). Si l'on entend par intermédiaire « le terme où ce qui change d'une façon continue et conforme à la nature parvient naturellement avant d'atteindre le terme extrême vers lequel se fait le changement » [207]), on pensera que dans le cas du mouvement local — en l'occurence celui du corps lourd qui tombe et pendant tout le cours de sa chute, — l'intermédiaire est la forme contraire que ce corps doit écarter pour atteindre le lieu qui lui est naturellement destiné — le bas — tant qu'il ne l'a pas atteint, puisqu'il est, durant toute cette période, retenu hors de son lieu naturel. Tant que ce qui le maintient en haut n'est pas détruit ou écarté, le corps lourd, qui est tel en acte, est en puissance de son lieu naturel, mais par sa chute même, c'est à dire en se mouvant vers le bas, il éloigne ce qui le retient encore en haut. Ce faisant, il meut donc l'intermédiaire comme cause efficiente [208]).

La cause qui écarte un obstacle est cause par accident et non par soi [209]). En écartant l'intermédiaire qui s'oppose à sa chute, le

204) Saint Anselme, *De concordantia*, c. 11, P.L. 158, col. 537; p. 99, 622-628.

205) P. 97, 592-601; p. 97, 589; p. 98, 629-632.

206) P. 98, 633-635.

207) Aristote, *V Phys.*, c. 3, 226 b; S. Thomas, *ibid.*, lect. 5, 275, col. 2 D - p. 276, col. 1 E.

208) *IV De coelo et mundo*, c. 3, 311 a 5-15; cf. *Com. ibid.*, p. 196, col. 1 A - p. 197, col. 2 E.

209) *V Metaph.*, c. 2, 1013 b 30 - 1014 a 5; S. Thomas, *ibid.*, lect. 3, n° 787-789.

corps lourd, cause par soi de la disparition de l'obstacle, est cause par accident, mais par mode d'efficience, de son propre mouvement. Il apparaît donc que le corps grave se meut lui-même par soi et par accident [210]).

Si l'on raisonne par analogie en ce qui concerne la volonté, dont on sait qu'elle se meut elle-même formellement à vouloir, on verra en elle, non seulement la cause efficiente par soi du mouvement des autres puissances — elle les meut à produire leurs actes, — mais encore la cause efficiente par accident de sa propre automotion, car elle meut par soi comme une cause efficiente l'intellect, sans l'acte duquel, on le dira, elle ne pourrait être mue à vouloir [211]).

Conclusion. — Les modalités du mouvement de la volonté. On peut donc préciser les modalités du mouvement volontaire. Le corps lourd se meut de soi (*ex se*) formellement (*formaliter*) et il se meut par soi (*per se*), il est mû par soi (*per se*), d'une manière efficiente (*efficienter*) par sa cause génératrice; par lui-même (*a se ipso*) et d'une manière efficiente, mais par accident (*per accidens*), il est encore mû, car il meut par soi (*per se*) et d'une manière efficiente l'intermédiaire, et grâce à cela il écarte l'obstacle. De même, poursuit Jacques de Viterbe, la volonté est mue par elle-même (*a se ipsa*), par soi (*per se*), formellement; elle est mue par Dieu, à titre de cause par soi (*per se*) et efficiente (*efficienter*); par elle-même (*a se ipsa*) et d'une manière efficiente (*efficienter*), elle est encore mue, mais elle est mue par accident (*per accidens*), en mouvant par elle-même (*per se*) et comme cause efficiente (*efficienter*) l'intellect sans lequel la volonté n'est pas mue; ou, pour parler avec plus de propriété, l'homme par la volonté [212]) se meut ainsi. On peut dire en outre que l'homme se meut comme cause efficiente et par soi selon diverses puissances à la façon dont on dit que l'animal — et non le corps lourd — se meut. En effet, ce corps implique des éléments divers [213]), mais on ne dit pas qu'il se meut ainsi qu'un animal [214]).

Jacques de Viterbe vient donc de montrer comment la volonté se meut par ses affections. Il reste à confronter cette thèse aux objec-

[210]) *IV De coelo et mundo*, c. 3; *Com.*, p. 197, col. 2 DE.

[211]) P. 98, 635-640.

[212]) *I De anima*, c. 4, 408 b 10-20; S. Thomas, *ibid.*, lect. 10, n° 152.

[213]) *IV De coelo et mundo*, c. 1-3, 307; 25 - 311 a 15.

[214]) *I De Coelo et mundo*, c. 1, 268 b 10-20; S. Thomas, *ibid.*, p. 5, col. 1 B - col. 2 B; *VIII Phys.*, c. 4, 254 b 33 - 256 a 4; S. Thomas, *ibid.*, lect. 7, p. 289, col. 1 D - col. 294 D.

tions tirées d'Aristote. Cette confrontation se développe en trois étapes : au cours de la première, on montre que la manière de concevoir la motion de la volonté, à laquelle on se range, ne présente aucun désaccord, à plus forte raison aucune contradiction avec les « dits » d'Aristote; on montre ensuite que cette même manière d'expliquer la motion de la volonté dans un tel contexte aristotélicien diffère de la façon habituelle aux « grands Docteurs » de s'exprimer en la matière; on s'interroge, enfin, sur une conséquence possible de la doctrine relative à l'automotion formelle de la volonté : si la volonté n'est pas seule à se mouvoir de la sorte, que devient sa préminence sur les corps naturels et sur les autres puissances de l'âme ?

On peut résumer la première objection [215]) en la réduisant à ses principes essentiels : tout ce qui est mû est mû par un autre, entre ce qui est mû immédiatement et ce qui meut immédiatement, il y a toujours une diversité réelle [216]).

La réponse de Jacques de Viterbe à cette difficulté est de reconnaître l'indubitable vérité de ces deux axiomes lorsqu'il s'agit de rendre compte de la motion par mode d'efficience. Aristote, précise-t-il, ne pensait qu'à cette motion efficiente, d'où la démonstration qu'il propose [217]).

Or en avançant cela on découvre la solution de la seconde difficulté [218]). L'argument procède comme si l'on posait qu'une chose se meut efficiemment de soi, par soi et immédiatement, ce qui est faux, car on ne peut dire en vérité que, si une chose se meut ainsi, elle se meut de soi. Admettons cependant que tel soit le mouvement d'une réalité donnée; on doit dire alors qu'une même réalité est sous un même rapport et de la même manière en puissance et en acte. Or ceci sans nul doute ne convient pas. Admettons maintenant qu'une réalité soit mue de soi formellement par soi et immédiatement, il apparaît certes que la même chose est sous le même rapport en acte et en puissance, mais ne l'est pas de la même manière : elle est, en effet, un acte incomplet et en puissance d'achèvement. Il n'y a aucun inconvénient à soutenir une telle opinion, principalement en raison du fait que la puissance dont on vient de parler est simultanément active et passive, précisons : d'une action et d'une passion « absolues »

215) P. 88, 297-304.
216) P. 99, 656-657.
217) P. 99, 657-659.
218) P. 88, 305 - p.89, 313.

et non pas « transitives », d'une action et d'une passion qui se désigneraient avec plus de propriété par le nom d'opération [219]).

Jacques de Viterbe estime que sa théorie peut permettre de bien comprendre la distinction, rapportée plus haut, de l'actualité formelle et de l'actualité virtuelle. Il s'agit, on s'en souvient, d'une distinction proposée par Henri de Gand [220]). Elle vaut, dit-il, si l'on n'entend pas l'expression « actualité virtuelle » dans le sens d' « actualité selon une raison suréminente ». Or c'est ainsi que l'entendaient les adversaires d'Henri de Gand, et de ce point de vue leur critique était excellente [221]). Il est une autre interprétation possible de la notion d' « actualité virtuelle » : cette actualité est l'actualité incomplète qui apparaît dans l'ordre de l'idonéité ou de l'aptitude [222]).

Dans son souci de fonder en tradition théologique son interprétation de la notion d'actualité virtuelle, Jacques de Viterbe se réfère à Jean Damascène et à sa manière d'entendre le terme *virtus*. Il assimile l'expression *esse actu virtualiter* à l'expression *esse virtute* qu'il prête à l'auteur du *De fide orthodoxa*, qui fait appel à la notion d'*aptitudo*. L'enfant qui est encore à la mamelle est *virtute* grammairien, car il a en lui l'aptitude à devenir grammairien, pourvu qu'on lui enseigne la grammaire [223]). La *virtus* ainsi entendue est identiquement la puissance naturelle, qui est, dit Jacques de Viterbe, aptitude et idonéité [224]).

Comprenons ainsi la distinction d'Henri de Gand, *esse actu virtualiter — esse actu formaliter*, c'est à dire ne voyons pas dans la « virtualité » la possession selon un mode éminent d'une perfection que l'on doit acquérir, mais voyons en elle la puissance naturelle d'acquérir cette perfection, et l'on prendra conscience que cette distinction peut être utilisée pour résoudre la difficulté que l'on avançait [225]).

On se souvient, d'autre part, que l'on avait tenté de résoudre la difficulté de concilier la doctrine aristotélicienne du mouvement avec la thèse selon laquelle la volonté se meut elle-même à l'aide

219) P. 99, 660-670 ; voir p. 95, 530 - p. 98, 616.
220) P. 90, 346-355.
221) P. 90, 356-364. Voir Godefroid de Fontaines, *Quodl. VI*, q. 7, p. 151.
222) P. 99, 671-677 ; voir p. 91, 375 - p. 95, 514.
223) *De fide orthodoxa* II, c. 23 ; p. 6, 951 A et éd. Buytaert, c. 37, p. 143, 21-27.
224) P. 99, 677-681.
225) P. 99, 681 - p. 100, 683.

de Proclus dont on citait trois propositions [226]). L'expression *solutio praecedens* que Jacques de Viterbe utilise en poursuivant son argumentation fait allusion à cet essai d'interprétation [227]). Bien comprise, cette « solution » peut être acceptée, elle est vraie. Jacques renonce à développer sa pensée sur ce point; la dernière solution proposée suffit, affirme-t-il [228]). Quelle est cette dernière solution ? On pense normalement à son interprétation de l'actualité virtuelle de la puissance naturelle. Jacques de Viterbe eut-il fait apparaître grâce à l'idée de similitude ou d'assimilation le lien qui, selon lui, existe entre l'actualité virtuelle, la convertibilité et l'automotion [229]) ? Il ne le dit pas.

Il conclut toutefois que sa notion d'actualité virtuelle supprime la difficulté de concilier les deux thèses en présence : la volonté se meut elle-même, ce qui est mû est mû par un autre [230]). Le nerf de son argumentation est, sans nul doute, que si une réalité est mue formellement par soi et immédiatement, elle est, en vérité, identiquement et sous le même rapport en puissance et acte, mais elle ne l'est pas de la même manière : elle est en acte incomplet, elle est en puissance de son achèvement [231]).

Jacques de Viterbe a conscience de ne pas suivre les voies habituelles; il signale, en effet, que de grands Docteurs n'ont pas coutume de résoudre ainsi la difficulté. Si l'on rejette l'idée que la volonté se meut elle-même, si l'on dit que la volonté ne se meut pas elle-même car dans l'hypothèse contraire on admet qu'une même réalité est en puissance et en acte, eux disent qu'il n'y a aucun inconvénient à ce qu'il en soit ainsi, pourvu que cette réalité ne soit pas en puissance et en acte sous le même rapport. La volonté est, disent-ils, en acte par rapport à la fin et elle s'actualise par rapport aux moyens. Ils ajoutent même qu'il en est ainsi de l'intellect [232]).

Qui sont ces grands Docteurs ? On pourrait croire qu'il s'agit de ceux qui soutiennent la première manière de répondre à la difficulté présente et imaginent que l'on peut distinguer dans la volonté une

226) P. 89, 325-340.
227) P. 100, 684. Voir Henri de Gand, *Quodl. X*, q. 9.
228) P. 100, 685-686.
229) P. 89, 338-340.
230) P. 100, 687-689.
231) P. 99, 644-670.
232) P. 100, 689-697.

volonté active et une volonté passive, comme l'on distingue dans l'intellect un intellect agent et un intellect patient [233]). Mais en fait la théorie des Docteurs auxquels Jacques de Viterbe pense présentement consiste à dire que la volonté se meut elle-même sans que l'on puisse en déduire qu'elle est en puissance et en acte sous le même rapport. En effet, selon eux, la volonté, actualisée par rapport à une chose, par exemple à la fin, s'actualise par rapport aux moyens. Godefroid de Fontaines [234]), Gilles de Rome [235]), Thomas d'Aquin [236]), soutiennent une thèse substantiellement identique.

Jacques de Viterbe ne rejette pas comme erronée cette solution. Il en montre la valeur en reprenant sa notion d'aptitude. Il y a, dit-il, des « aptitudes » dans la volonté et il existe entre elles un certain ordre. Si, en effet, l'on compare la volonté à la matière, nous constatons que la potentialité de celle-ci par rapport aux formes est soumise à un certain ordre, puisque la matière ne reçoit une forme que par la médiation d'une autre et que, plus elle est proche de recevoir une forme, plus on peut la dire proprement en puissance de la recevoir. De même, par ses affections, la volonté est ordonnée à vouloir quelque chose d'une manière actuelle. Apparaît, dès lors, entre les aptitudes ou affections de la volonté, un ordre naturel de priorité et de postériorité : l'aptitude naturelle de la volonté à se mouvoir est d'abord fondée sur les « affections » qui, en elle, sont naturellement antérieures aux autres. Le fait, pour la volonté, de se mouvoir selon ces affections antérieures aux autres la rend plus apte à se mouvoir selon les affections postérieures, en raison même de l'ordre qui existe entre les affections [237])

Actualisée par rapport à quelque chose, la volonté s'actualise donc par rapport à autre chose. Elle se meut à tout acte de vouloir selon une affection ou aptitude ; mais le fait de s'être mue à vouloir selon une affection antérieure la rend plus capable de se mouvoir selon une affection postérieure, en raison même de l'ordre qui existe entre les affections [238]). Le rapport : « être actualisé par rapport à une chose — s'actualiser par rapport à une autre », ne se vérifie donc

233) P. 89, 314-320. Voir plus haut, note 16.

234) *Quodl. X*, q. 13 et IV, fasc. 3, p. 375-376.

235) *Quodl. III*, q. 15, éd. De Coninck, 1646, fol. 177, cité par Dom Lottin, t. 1, p. 316, note 1.

236) *I*a *II*ae, q. 8 a 2 sol ; q. 9 a 3 sol ; *De malo*, q. 6 et ad 20.

237) P. 100, 698-708.

238) P. 93, 445-470 ; p. 94, 493 - 95, 508.

qu'entre réalités qui sont soumises à un certain ordre : ainsi comprend-on que le vouloir des moyens est fonction du vouloir de la fin [239]). Il semble, ajoute Jacques de Viterbe, que l'on puisse se demander si de cette conception d'une automotion formelle de la volonté on peut conclure à une automotion efficiente. Le Maître se borne à poser la question. Il se réserve d'y répondre plus tard [240]).

Automotion formelle et prééminence de la volonté. Nous venons de voir comment une chose se meut formellement ; cette chose, en l'occurrence, est la volonté. Or il ne semble pas que cette automotion formelle assure la volonté de quelque prééminence sur les corps ou sur les autres puissances de l'âme. Les corps naturels se meuvent de cette façon ; nous avons apporté l'exemple des corps lourds [241]) ; les autres puissances de l'âme sont dans le même cas. En ce sens, selon Jean Damascène, toute opération de l'âme est un *motus effectivus*, c'est à dire un mouvement qui émane de lui-même [242]).

Que répondre à cette difficulté ? Tout d'abord, qu'il convient aux puissances autres que la volonté de se mouvoir elles-mêmes de quelque manière ; ensuite que se mouvoir soi-même convient d'une manière spéciale et avec plus de propriété à la volonté, en raison de sa liberté, puisqu'elle n'est ni nécessitée à un mouvement de ce genre, ni obligée de se mouvoir. La volonté se meut donc librement et elle est mue librement : en effet, qu'elle se meuve formellement ou qu'elle meuve autre chose comme une cause efficiente, elle se meut librement ; d'autre part, qu'elle se meuve par elle-même ou que Dieu la meuve d'une façon efficiente, elle est mue librement. Or se mouvoir ainsi n'appartient pas aux puissances autres que la volonté. Qu'elles se meuvent, en effet, ou qu'elles soient mues, elles ne sont mues librement qu'en vertu de la volonté, seule libre, à l'emprise laquelle elles sont soumises, et dans la mesure même où elles lui sont soumises. Par elles-mêmes elles ne se meuvent ou ne sont pas mues librement. Parce que la volonté se meut librement, il lui convient d'une manière spéciale de se mouvoir d'elle-même [243]). Il existe une similitude entre ce que l'on dit en propriété mouvoir et

239) P. 100, 709-716.

240) P. 100, 716-717.

241) P. 96, 573 - p. 97, 585.

242) *De fide orthodoxa*, lib. 2, c. 22. P. 6, 94, 942 A ; éd. Buytaert, c. 36, n° 2, p. 133 ; p. 101, 718-276.

243) P. 86, 237 - p. 87, 262.

agir efficiemment et ce que l'on dit en propriété se mouvoir formellement : dans un cas, celui d'êtres raisonnables, il y a action libre, dans l'autre, il y a motion libre [244]).

Jacques de Viterbe pense trouver chez saint Augustin la confirmation de ce qu'il avance. « La cause des choses qui fait et n'est pas faite est Dieu. Les autres causes font et sont faites : tels sont les esprits créés, et principalement les esprits raisonnables. Les causes corporelles sont faites plus qu'elles ne font : il ne faut pas les compter parmi les causes efficientes, car elles peuvent réaliser ce que font par elles les volontés des esprits » [245]). Seul ce qui meut par volonté est donc dit, en propriété, mouvoir et agir, qu'il se meuve par volonté à vouloir — ce qui est se mouvoir formellement par la volonté, — qu'il se meuve à agir selon quelqu'autre puissance — ce qui est se mouvoir par volonté, — qu'il meuve quelque chose d'autre que soi. On dira, certes, de l'âme qu'elle se meut elle-même selon les autres puissances, mais on dira spécialement et en propriété qu'elle se meut selon la volonté, en tant que selon la volonté elle se meut spontanément et librement [246]). De telles remarques conduisent Jacques de Viterbe à citer encore saint Augustin : « Qui sent son âme se mouvoir par soi, sent qu'il y a en lui une volonté. En effet, si nous voulons, ce n'est pas un autre que nous qui veut. Ce mouvement de l'âme est spontané. Dieu le donne à l'âme » [247]).

Telle est la réponse de Jacques de Viterbe à la difficulté qu'il a lui-même soulevée. S'il l'a faite longue et minutieuse, ce n'est pas uniquement pour résoudre le problème de savoir si l'idée d'une automotion de la volonté est inconciliable avec la fameuse thèse aristotélicienne : tout ce qui est mû est mû par un autre, c'est encore pour rendre son lecteur éventuel capable d'accueillir les solutions qu'il proposera à des problèmes qui doivent être discutés ultérieurement [248]). Ces problèmes sont les suivants : l'intellect agent est-il quelque chose de l'âme [249]) ? Ici-bas l'âme connaît-elle la substance par l'espèce propre de la substance [250]) ? L'âme se connaît-elle par une espèce

244) P. 101, 727-738.

245) *V De Civitate Dei*, c. 9 ; P.L. 41, col. 151.

246) P. 101, 739-750.

247) *Liber 83 Quaest.*, q. 9 ; P.L. 40, col. 13 ; p. 102, 751-754.

248) P. 102, 755-758.

249) *Quodl. I*, q. 12, p. 157-182. Voir p. 165, 280 - p. 166, 325 ; p. 167, 341 ; p. 344-360.

250) *Quodl. I*, q. 13, p. 183-192. Voir p. 186, 120 ss.

engendrée d'elle-même [251]) ? La mémoire, l'intelligence et la volonté sont-elles identiques à l'essence de l'âme [252]) ? Y a-t-il dans la matière les raisons séminales de ce qui en provient [253]) ? L'intellect peut-il connaître quelque chose par une forme qui ne lui est pas unie dans l'être [254]) ? Le fait d'être connu appartient-il par soi et essentiellement à l'objet de la volonté, ou n'est-ce pour lui qu'une condition *sine qua non* ? [255]) En agissant sur les fantasmes, l'intellect agent cause-t-il en eux quelque chose qui leur soit formellement inhérent [256]) ? Les vertus morales sont-elles connexes [257]) ?

L'un des pivots de la pensée de Jacques de Viterbe est donc la notion d' « affection » qu'il emprunte à saint Anselme [258]), et qu'il éclaire, dans un contexte aristotélicien [259]), par les notions d'aptitude, d'idonéité générale ou spéciale, d'habitus, d'acte incomplet [260]).

(*à suivre*) F. Ruello.

251) *Quodl. I*, q. 14, p. 193-199. Voir p. 193, 25 - p. 194, 52; p. 197, 149 ss. P. 198, 192 ss.

252) *Quodl. II*, q. 14, 158-162. Voir p. 159, 45 - p. 160, 71 ss.

253) *Quodl. II*, q. 5, p. 59-96. Voir p. 71, 415 ss.

254) *Quodl. II*, q. 6, p. 97-104. Voir p. 98, 45-48.

255) *Quodl. II*, q. 7, p. 105-112. Voir p. 108, 118-122.

256) *Quodl. II*, q. 16, p. 168-173. Voir p. 168, 27 - p. 169, 76.

257) *Quodl. II*, q. 17, p. 174-189. Voir p. 176, 77-85.

258) *Quodl. I*, q. 7, p. 86, 213-221; p. 87, 271-275; p. 90, 370-375.

259) P. 91, 376-389.

260) P. 92, 410 - p. 95, 512.

The Dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII

In the *Introduction* to his recent edition of James of Viterbo's first Quodlibetal Question, E. Ypma assigns the Augustinian Master's four Quodlibets to the years 1293-1296 [1]). As Ypma indicates there, he is relying for the *terminus a quo* of this dating upon the fact that James was promoted to the rank of Magister in Theology at Paris c. Easter, 1293. As he also notes, however, this dating does not square with that proposed by O. Lottin for the first two Quodlibets of James [2]). Because of references to James in an interesting table prepared by an anonymous admirer of Godfrey of Fontaines, Lottin felt constrained to correct Glorieux's earlier proposal that James's first and second Quodlibets be dated in 1293 and 1294. In that table the anonymous author notes in some detail points of disagreement between Godfrey and other leading figures of the time. According to this table, in Quodlibets 7 and 8 Godfrey would have refuted James's Quodlibet 1, and in Quodlibet 11 Godfrey would have done the same with respect to James's Quodlibet 2. But Godfrey's Quodlibets 7 and 8 have been dated by Glorieux in 1290 and 1291, with Quodlibet 11 falling in 1294. Consequently, Lottin concluded that because the dates assigned to Godfrey's Quodlibets appear to be more surely established than those of James's Quodlibets, it would be better to redate the latter's first two Quodlibets as of 1291 and 1292 respectively [3]).

[1]) *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. disputatio prima de quolibet* (Würzburg, 1968), p. VI and n. 10. Also, see YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354* (Paris, 1956), pp. 92, 96. In the note referred to above, Ypma cites Gutiérrez, « De vita et scriptis Beati Jacobi de Viterbio », *Analecta Augustiniana* 16 (1937/38), pp. 290-94. Gutiérrez's study on James has also appeared with slight modification as an independent monograph, *De B. Iacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita, operibus et doctrina* (Rome, 1939). In the latter see pp. 15, 33.

[2]) *Jacobi de Viterbio O.E.S.A., Disputatio prima de quolibet*, pp. V and VI, n. 10.

[3]) For LOTTIN see his *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, T. 3, 2

Certain problems remain to be resolved. First of all, as Ypma has noted, this earlier dating of James's first two Quodlibets can hardly be reconciled with 1293 as the date for his promotion as Magister. At the same time, if it is indeed the case that Godfrey was referring to James's Quodlibet 1 in his own Quodlibets 7 and 8, and if it is also true that the latter are to be dated in 1290 and 1291, it would seem that the Augustinian's first Quodlibet should be placed in 1290, at the latest. Yet, for some reason, Lottin suggests 1291 as the date of Quodlibet 1. (As even he remarks, the 1294 date for Quodlibet 2 could be reconciled with a 1294 dating of Godfrey's Quodlibet 11, if one assumes that James's Quodlibet 2 was conducted before Godfrey's Quodlibet 11) [4]. We remain puzzled, therefore, by Lottin's proposal of 1291 instead of 1290, if Godfrey does refer to James's Quodlibet 1 in his own Quodlibet 7. Again, if it can be shown that Godfrey refers to James's Quodlibet 1 either in his Quodlibet 7 or in his Quodlibet 8, then it would seem that Ypma and Glorieux are incorrect in assigning the former to 1293, or else that Godfrey's Quodlibets 7 and/or 8 will have to be redated from 1290 and 1291 until 1293 or later. This second alternative would raise further complications, since Godfrey's subsequent Quodlibets have been dated as follows: Quodlibet 9, 1292; Q 10, 1293; Q 11, 1294; Q 12, 1295; Q 13, 1296; Q 14, 1297 [5]. The date of 1303 or 1304 for Godfrey's Q 15 would not be affected by such redating [6]. Of course, if Godfrey does not cite James's Quodlibet 1 either in his own Quodlibet 7 or in Quodlibet 8 (or in Quodlibet 9), then there will be no difficulty. Thus, in the *Introduction* to his edition of James's second Quodlibet, Ypma appeals to James's promotion in 1293 to suggest that the interrelationships established (apparently by Lottin) between James and his critics should be called into question [7]. Our first task, therefore, will be to test the claim of our anonymous table that in Quod-

(Louvain, 1949), p. 731, n. 2; T. 4, 2 (Louvain, 1954), p. 869, n. 2. For GLORIEUX see his *La littérature quodlibétique*, T. 1 (Le Saulchoir, 1925), pp. 158-59, 162, 214. For the table see J. Hoffmans, « La table des divergences et innovations doctrinales de Godefroid de Fontaines », *Revue néoscolastique de philosophie* 36 (1934), pp. 412-36.

4) LOTTIN, as cited in n. 3 above.

5) GLORIEUX, *op. cit.*, pp. 159-66.

6) On the date of Quodlibet 15 see our « Godfrey of Fontaines: the Date of Quodlibet 15 », *Franciscan Studies* 31 (1971), pp. 300-69.

7) *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. disputatio secunda de quolibet* (Würzburg, 1969), p. VI.

libets 7 and 8 Godfrey did indeed refer to James's Quodlibet 1. If such should prove to be the case, possible resolutions of this difficulty will then be considered.

Godfrey, Quodlibet 7, and James, Quodlibet 1

According to the doctrinal table, in Quodlibet 7, q. 7, Godfrey is writing against James on the question of genus and difference in angels. More specifically, the table states that Godfrey distinguishes between a physical and logical genus in a way different from that proposed by James in his Quodlibet 1, q. 6 [8]). Godfrey's Q 7, q. 7 is directed to the question : *Utrum essentia angeli sit composita ex genere et differentia* [9]). James's Quodlibet 1, q. 6 considers the issue : *Utrum potentia quam dicit genus sumatur per comparationem ad esse essentiae vel ad esse actualis existentiae* [10]).

In turning to Godfrey's text one finds that after discussing the difference between a logical and a natural genus, he addresses himself to the question as to how the minimum prerequisites for logical genus may be said to be realized in angels. He refers to a theory advanced by some according to which, if genus is to be applied to creatures whose essence is not composed of matter and form, some other kind of composition of actuality and potentiality must be introduced to provide the required potentiality and determinability. In such simple creatures, therefore, one must appeal to a composition between the essence and something with respect to which it is in potentiality. Defenders of this view suggest that the angelic nature enters into composition with its *esse*, its properties, and its accidents. If the angelic nature itself is simple, that which possesses such a nature may be said to be composite. Such composition of its nature with its *esse*, *accidents*, and *properties* will suffice to ground composition of genus and difference in the logical order. Insofar as the nature is regarded as potential with respect to its *esse*, accidents, and properties, the notion of genus can be derived therefrom. Insofar as the

[8]) « La table ... », p. 429 : « Item, quaestio septima, contra JACOBUM, de comparatione generis et differentiae in angelis; de distinctione physici generis et logici aliter quam JACOBUS, primo quodlibet, quaestione sexta ».

[9]) *Les Philosophes Belges, T. 3 : Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, ed. M. De Wulf and J. Hoffmans, (Louvain, 1914), p. 349 (PB 3.349).

[10]) *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. disputatio prima de quolibet*, p. 73.

nature is viewed as a particular actuality in a given degree of nature and entity, the notion of difference can be derived therefrom [11]).

Rather than consider Godfrey's criticism of this theory here, we will now turn to James's text. After having observed that that from which difference is derived is really identical with that from which genus is derived, although they differ logically, James notes that such is true not only in the case of corporeal creatures (whose essence is composed of matter and form), but also in the case of spirits [12]). Just as the notion of genus and the notion of difference are taken from the same corporeal nature insofar as it is considered as something potential and then as something actual (*per modum potentialis et per modum actualis*), so too are genus and difference derived from one and the same spiritual nature insofar as it is considered under different aspects, as potential and as actual [13]). Even so, James then singles out two points of distinction between corporeal and spiritual substances.

First of all, in corporeals, genus is derived from potency insofar as something is said to be possible with reference to its matter. In spirits, however, genus is taken from potency insofar as something is said to be possible in relation to its agent, God. Therefore, because corporeals share in matter, they are said to be in the same natural genus. Spirits, whether compared with other spirits or with corporeal things, are said to be in the same logical genus. This is not to deny that corporeals may also be described as potential or possible in relation to their agent as well, and therefore may also fall into a logical genus. But spirits are said to be potential or possible only with reference to their efficient cause, and therefore presumably fall into a logical genus alone rather than into a natural genus as well [14]).

Secondly, in things corporeal that by reason of which something is said to be possible or potential, its matter, is part of the thing itself. Therefore, in this case, genus signifies something composed

11) PB 3.356. Note in particular: « Quia enim natura angelica compositionem facit cum suo esse et cum suis proprietatibus et accidentibus, in angelis videtur debere poni genus ratione talis potentialitatis, quia, licet natura in eis sit simplex, habens tamen naturam, est compositum; quae compositio poterit correspondere compositioni secundum rationem ex genere et differentia ... ».

12) *Op. cit.*, p. 73.

13) *Op. cit.*, p. 74.

14) *Ibid.*

of matter and form. In spirits, that according to which something is said to be possible, its efficient cause, is not part of the thing itself. In this case, therefore, genus signifies a simple nature in relationship to God, its efficient cause [15]).

So far, then, there is little reason to conclude that Godfrey is referring to James's text, granted that James's manner of distinguishing between a logical and a natural genus differs somewhat from that proposed by Godfrey [16]). But then, somewhat farther on in this same discussion, James attempts to show that even though genus is derived primarily and *simpliciter* from *esse essentiae* or essence, still, in a secondary sense (*ex consequenti*), it may also be said to be derived from actual *esse*. In order to establish this point he recalls that while essence signifies the thing in itself, *esse* bespeaks this same essence primarily, but in a secondary way also signifies those things to which the essence is either capable of being conjoined or with which it is actually conjoined [17]). This is so because supposits themselves imply these things in a secondary way. Since genus and species potentially contain supposits, then by implication they also signify those things with which the essence of the supposit is or can be conjoined. Hence it can be said that genus in some secondary way signifies the *esse* itself which is known as *esse actualis existentiae*. In sum, then, although genus is taken primarily from essence insofar as it is said to be potential whether by reason of its matter or by reference to its agent, in a secondary sense it is also derived from essence insofar as it is in potency with respect to that with which it either is or can be conjoined [18]).

In order to appreciate James's view here, and lest it be concluded too readily that this is the theory defended by Godfrey's opponent in Quodlibet 7, q. 7, it should be noted that according to James in

[15]) *Ibid.*

[16]) Cf. Q 7, q. 7 (PB 3.353-55).

[17]) *Op. cit.*, p. 75. Note in particular: « Nam, ut dictum est supra, essentia significat ipsam rem praedicabilem secundum se; esse vero dicit ipsam essentiam principaliter, et ex consequenti dicit illa quibus essentia est coniungibilis vel coniuncta » (p. 75:109-12). For more on this see Quodlibet 1, q. 4, and the references cited in n. 19.

[18]) *Op. cit.*, p. 75. Note especially the following: « Et ideo, licet genus principaliter sumatur ex essentia, secundum quod dicitur possibilis ratione materiae vel ratione agentis, ex consequenti tamen sumitur ex ipsa essentia, secundum quod dicitur in potentia respectu illorum quibus coniungibilis est vel coniuncta; secundum quem modum essentia dicitur esse » (l. 119-23).

Quodlibet 1, q. 4, essence and existence (*esse*) signify the same thing according to their primary meaning, but in different ways. What essence signifies in the abstract, *esse* signifies in the concrete. In a secondary meaning, however, *esse*, the concrete supposit, implies more than essence, that is, those things with which the essence is or can be conjoined in the supposit [19]). Hence, if according to the discussion in Quodlibet 1, q. 6, genus may be derived in a secondary way from essence insofar as it is in potency with respect to that with which it is or can be conjoined, or as James also phrases it, from that *esse* which is known as *esse actualis existentiae*, this is because *esse* so understood primarily refers to the essence taken concretely (or as realized in the supposit) and in a secondary way implies that to which the essence is conjoined. So viewed, as realized in the supposit, essence may be said to be in potency to that with which it is conjoined. In the light of certain remarks in Quodlibet 1, q. 4, one may conclude that a thing's accidents would be a prime instance of that to which the essence is conjoined in the supposit [20]).

[19]) In Q 1, q. 4, James has considered different opinions as to the relationship between essence and *esse*. He then advances a view which he here describes as probable, but which appears to be his own. As he puts it : « Quare similiter esse et essentia se habent ad invicem sicut concretum et abstractum; et ideo, sicut differt concretum a suo abstracto, sic differt esse ab essentia » (p. 47:146-48). As to the relationship between the abstract and the concrete he also observes : « ... dicendum quod abstractum et concretum, quantum ad principale significatum, idem significant et idem sunt; quantum vero ad id quod concretum significat secundario, differt ab abstracto » (p. 48:166-69). See also : « Cum ... essentia et esse se habeant sicut abstractum et concretum; quantum ad principale significatum idem sunt, quantum vero ad secundarium, in Deo quidem differunt solum secundum rationem, in creaturis autem differunt etiam secundum rem, ita quod esse significat principaliter ipsam essentiam; ex consequenti autem omne quod essentiae coniunctum est et sine quo essentia non invenitur nec inveniri potest in actu » (p. 48:173-79); « Et quia id quod est dicitur ipsum suppositum, ideo etiam dici potest quod, sicut differt essentia et suppositum habens essentiam, sic differt essentia et esse. Suppositum autem, licet significet principaliter ipsam essentiam, ex consequenti tamen significat omnia alia quae sunt essentiae coniuncta » (p. 49:191-95); « Sic etiam esse et ens principaliter significant essentiam ipsam; ex consequenti autem alia quae coniunguntur vel coniungi possunt essentiae ... » (p. 49:203-05). On James and the relationship between essence and *esse* see M. Grabmann, « Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur », *Acta Hebdomadae Thomisticae Romae celebratae 19-25 Novembris 1923 in laudem S. Thomae Aquinatis* (Rome, 1924), pp. 162-76; F. Casado, « El pensamiento filosófico del beato Santiago de Viterbo », *La Ciudad de Dios* 164 (1952), pp. 314-31.

[20]) See p. 49:188-98.

As to the relationship between this theory and that attributed by Godfrey in Quodlibet 7, q. 7 to his opponent, it is true that both James himself and Godfrey's unnamed opponent are attempting to account for the possibility of applying genus in some way to angels even though the angelic essence is not composed of matter and form. Both recognize the need to postulate some kind of potentiality within the angelic being to ground such an application. Godfrey's opponent provides for this potentiality by appealing to the composition of an angelic nature with (1) its *esse*, (2) its properties, (3) its accidents. In refuting this theory, however, Godfrey restricts himself to potentiality arising in an angel from its composition with its accidental perfections. That resulting from composition with its *esse* is not again explicitly referred to in the refutation [21]).

James, on the other hand, has provided for the required degree of potentiality for presence in a genus by noting that the angel may be viewed as possible or potential when it is considered in relationship to God, its efficient cause. It is true that he then refers to another kind of potentiality, that which would result from the angelic nature's union with those things with which it is conjoined in the supposit. However, this latter kind of potentiality is not cited to account for angelic presence in a genus as such, but for another reason, to show that in some secondary way membership in a genus pertains to the angel by reason of its *esse* as well as by reason of its essence. As we have seen, *esse* as used in this context by James refers in its primary meaning to the essence taken concretely or as realized in the supposit, and in a secondary way implies that to which the essence or nature is conjoined.

Given these differences, therefore, and in the absence of evidence for direct textual interdependency, we are inclined to question the accuracy of the doctrinal table's suggestion that in Quodlibet 7, q. 7 Godfrey has James's Quodlibet 1, q. 6 in mind.

According to the anonymous doctrinal table, Godfrey again

[21]) PB 3.356-57. In brief, Godfrey raises two objections. First, that from which the formality of genus (and difference) derives should pertain to the essence of the thing in question. But an angel's potentiality with respect to its accidents, and for that matter, the accidents themselves, are not of this type. Secondly, if there were separate substances devoid of accidental perfections, the theory in question could not account for their presence in a genus. But freedom from presence in any kind of genus is a prerogative which should be granted to God alone.

refers to James in Quodlibet 7, q. 8. In this discussion the table simply states that Godfrey is refuting Giles of Rome on the question of a plurality of *aeva*, and that he is also here refuting James [22]). No precise reference to James is given. In Quodlibet 7, q. 8, Godfrey raises the following question : Is the being (*esse*) of all sempiternal things (angels) measured by a single measure ? While our doctrinal table does not refer us to a particular question in James, or even to his quodlibetal questions, for that matter, in Quodlibet 1, q. 9 he examines this issue : Is there one *aevum* for all eviternal beings [23]) ? Since both James and Godfrey are aware of and refer to a variety of views on this matter, we will briefly single out the different arguments and versions of the negative position as they are exposed by Godfrey and which he criticizes in considerable detail. In each of these cases we will then seek to determine whether or not one can establish direct reference to and dependence on James's Quodlibet 1, q. 9.

Godfrey's question opens, however, with an argument in favor of one measure or *aevum* for all eviternal beings, based on an analogy with time. Just as there is one time for all temporal things, so too the *esse* of all eviternals should be measured by a single *aevum*, that of the most perfect angel, the first eviternal being. James also refers to this view, both at the very beginning of his question, and again in the course of listing three major opinions on this point defended by various Masters [24]). In the latter context, where this view is listed as the first of the three opinions, the argument in support of it bears striking similarity with one offered by Thomas Aquinas in his *Summa theologiae*, I, q. 10, art. 6 [25]). The same argumentation was well known

[22]) *Op. cit.*, p. 429 : « Item, quaestione octava, contra AEGIDIUM, de pluralitate aevorum. Et similiter contra JACOBUM. Et ibi nota multa bona ».

[23]) For Godfrey, see PB 3.364 : « Utrum esse omnium sempiternorum sive angelorum mensuretur una mensura ». For James see *op. cit.*, p. 128:1 : « Nono quaeritur : utrum sit unum aevum omnium aeviternorum ».

[24]) For Godfrey, see PB 3:364. For James, see pp. 128:2-4 and 132:160-133:165.

[25]) Thus James writes : « Quidam enim dicunt quod, sicut est unum tempus omnium temporalium, cuius unitas accipitur ex unitate subiecti, scilicet primi motus, sic etiam est unum aevum omnium aeviternorum, cuius subiectum est primum aeviternum. Et rationem inducunt ; *quia unumquodque mensuratur simplicissimo sui generis.* Quare et omnia aeviterna per unum primum et simplicissimum aeviternum » (pp. 132: 160-133:165). Compare with the following from Thomas : « ... oportet dicere quod sit unum aevum tantum : *quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis,*

to Giles of Rome, for instance in his *De mensura angelorum*, q. 2 [26]). Since Thomas's text as well as Giles's work antedate the 1290's by many years, there is no need to refer Godfrey to James or James to Godfrey, for that matter, to account for their respective familiarity with this argument [27]).

In the *sed contra* of his discussion James presents an argument that challenges this analogy between the *aevum* and time. The *aevum* is found in eviternal beings themselves, whereas time is not found in temporal entities but in that which transcends temporal things. That which is found in temporal things themselves is rather *quando*. Therefore, one may argue that the *aevum* is to eviternal beings as *quando* to temporal things, but not as time is to temporals. There is not a single *quando* for all temporal things, but many *quando's* just as there are many temporal entities. Therefore, according to this view, there are as many *aeva* as there are eviternal beings [28]). James again returns to this view in the body of his reply, listing it there as the second of the three major schools of thought on this issue. In the latter context he cites two further arguments offered in its support : (1) For something to serve as measure, it should be that which is simplest and that upon which the things measured depend both for their being and for their being known. But there

ut dicitur in X *Metaphys.*, oportet quod esse omnium aeviternorum mensuretur esse primi aeviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius » (ST I, q. 10, a. 6c). Italics ours, to facilitate comparison. Also cf. Thomas, Quodlibet 5, q. 4, art. 1c. For further discussion of the doctrine of eviternity in Thomas see C.J. PETER, *The Doctrine of Thomas Aquinas Regarding Eviternity in the Rational Soul and Separated Substances* (Rome, 1964).

26) Thus Giles writes : « Quaeritur utrum sit unum aevum omnium aeviternorum ... Et videtur quod sic. Quia omnium corporalium est una mensura quae dicitur tempus, ergo multo magis omnium spiritualium erit una mensura et unum aevum. Nam cum spiritualia sunt magis quid in actu quam corporalia, magis debent reduci in mensuram unam ». See *Aegidius Romanus de esse et essentia, De mensura angelorum, et De cognitione angelorum* (Venice, 1503), fol. 38Rb-38Va. For an analysis of some other texts in Giles which touch on this matter see C.J. PETER, *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and His Commentators on the Duration of the Acts of Glory* (Rome, 1964), pp. 110-20.

27) See A. WALZ-P. NOVARINA, (*Saint Thomas d'Aquin* [Louvain/Paris, 1962] p. 142), where the *Pars prima* of the *Summa* is dated in 1266/67-1268. Glorieux places Giles's *De mensura angelorum* c. 1279. See his *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* II (Paris, 1933), p. 297.

28) *Op. cit.*, p. 128:5-13.

is no simplest eviternal being, since a simpler one could always be made by God. (2) Moreover, there is no eviternal being upon which others depend for their being and their being known. Therefore, no single *aevum* can serve as the measure of all eviternal beings [29]).

In the *sed contra* of his question Godfrey cites an argument according to which one thing can serve as measure of the being of another only when the former exercises causality with respect to the latter. But since one eviternal being does not cause another, the argument concludes that the measure of the *esse* of one such being cannot serve as measure of the *esse* of another, or in other words, that the *aevum* of one eviternal entity cannot measure the being of another eviternal entity [30]). While there is some similarity between this reasoning and the second argument cited by James in the body of his question in support of the view that no single *aevum* can serve as measure of all eviternal entities, such an argument based on lack of causation of one eviternal by another appears to have been well known by this time. For instance, one finds the same argument in Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 10, art. 6, obj. 4. There is no reason, therefore, to think that Godfrey would have had to depend on James for his knowledge of it.

In the body of his reply to this question Godfrey refers to a number of objections that might be raised against the view that there is one *aevum* for all eviternal beings. For instance, if something is to serve as measure of other things in a given class, it must virtually include in itself all perfections that might possibly be realized in that class. But if, as some hold, a more perfect separate substance could always be created by God, more perfect than any existent separate substance, it would seem that no given separate substance and therefore, no single *aevum* could serve as measure for all eviternal beings [31]). One might here be reminded of James's citation of the argument according to which that which serves as measure of others must be that which is simplest and the argument's contention that there is no simplest eviternal being, since a simpler one can always be created by God [32]). Again, however, there is no need to suggest that Godfrey drew his argument from James's text. First of all, there

[29]) *Op. cit.*, p. 133:166-75.

[30]) PB 3.364.

[31]) PB 3.365.

[32]) See p. 356 and above.

is some difference between the two. Godfrey's opponent argues for the possibility of creation of ever more perfect beings, while James's text refers to the possibility of ever simpler beings. Moreover, James's argument is presented in more extended fashion by Giles of Rome in his *De mensura angelorum*, q. 2 [33]). If Godfrey's version of the argument is indeed derived from one based on the possibility of creation of ever simpler beings, he could just have easily taken it from Giles as from James. (Godfrey's reply to this objection is worth noting in passing. Even if it should be true that God could always create a more perfect separate substance, this would not prevent the *aevum* of the most perfect actually existing separate substance from serving as measure of all other actually existing eviternal beings [34]).

Immediately thereafter Godfrey replies to the objection based on the point that the being of one eviternal entity does not exercise causality on the being of another. He counters that the causality required here need not be restricted to the order of efficiency. For one thing to measure another it is sufficient that it be simpler, more perfect, and more actual than that which it measures, in that it contains within itself and as one that which the others possess in varying degrees and in distributed fashion [35]).

[33]) *Op. cit.*, fol. 40Ra-b. Note in particular : « Si ergo vellemus aliquod aeviternum ratione suae simplicitatis ponere mensuram omnium aliorum, oporteret quod non posset fieri angelus simplicior eo, quod dicimus esse falsum, licet quidam et magis hoc teneant. Nullus enim angelus posset creari ita simpliciter quid (read : quin) posset creari aliquis simplicior ... Ergo si ponimus unum aeviternum mensuram omnium aliorum aeviternorum ratione simplicitatis, oportet quod ibi sit status quantum ad simplicitatem, ut quod non possit fieri aeviternum simplicius. Et quia talem statum non est dare nisi in Deo, quia nullum aeviternum infra Deum est ita simplex, talem unam mensuram non debemus quaerere citra deum. Non est ergo unum aeviternum mensura omnium aeviternorum ».

[34]) PB 3.365.

[35]) PB 3.365-66 : « Sed videtur aliud obstare, scilicet quod motus primi mobilis habet causalitatem super omnes alios motus qui in suo esse ab illo dependent; non sic autem esse unius aeviterni habet causalitatem super esse alterius. Sed hoc non videtur impedire, quia non debet intelligi causalitas dicta in genere causae efficientis proprie dictae solum ; nam sufficit quod illud quod debet esse mensura aliorum sit quid simplicius et perfectius sive actualius, ita quod virtute contineat quasi unite quicquid alia continent secundum diversos gradus et divisim, ut patet in albedine respectu omnium colorum et tamen non habet causalitatem super illos dicto modo ».

[36]) PB 3.366.

Somewhat farther on in his discussion Godfrey makes the point that what measures the *esse* of something may also measure its duration. Since there is a certain order among the angels, that which is the quasi-intrinsic measure of the being of the first angel can be the quasi-extrinsic measure of the being of all other eviternal entities. If the *esse* of one can measure that of another, then the *aevum* of the first can measure the *esse* of the others. Then he observes that if each eviternal entity should enjoy its own *aevum*, the *aevum* of one angel would be the measure of the *aeva* of other angels [36]).

Godfrey then refers to certain ones (*aliqui*) who concede this, namely, that each eviternal entity has its own *aevum*, and apparently also, that the *aevum* of one angel will be the measure of the *aeva* of other angels [37]). Nevertheless, they deny that the *aevum* of one can serve as measure of the being of another angel because the latter is not caused by the former. Here they maintain that one *aevum* measures another *aevum* in terms of truth, being, and perfection, but that an *aevum* measures an angel or angelic being rather in terms of duration. Because of the difference between measuring in terms of truth, being and perfection, on the one hand, and measuring in terms of duration, on the other, they hold that while one *aevum* measures another *aevum* and *per se*, the *aevum* which measures another *aevum* will not measure the corresponding other eviternal being, not even *per accidens* [38]).

Godfrey rejects this view on two counts. First of all, he maintains that one *aevum* cannot in fact measure another *aevum*. Secondly, if the nature of one angel is measure with respect to another, then the measure of the *esse* or duration of the former can serve as measure of the *esse* or duration of the latter. In his effort to establish the first point he argues that a measure is not the measure of a measure. Thus one time cannot be said to be measure of another time, since time is rather the measure of the motion of a mobile entity. So too

[37]) PB 3.366 : « Quod concedunt aliqui, negantes tamen quod unum aevum sit mensura esse alicuius alterius angeli propter defectum causalitatis ».

[38]) PB 3.366-67 : « Et, quia secundum aliam rationem mensurandi mensurat unum aevum [omit the comma found in the edited text] aliud scilicet secundum rationem veritatis, entitatis et perfectionis eius, aevum autem mensurat angelum sive esse eius secundum rationem durationis eius et alia est ratio mensurandi sic et sic, ideo dicitur quod, licet unum aevum mensuret aliud per se, non tamen sequitur etiam quod per accidens aevum mensurans aliud aevum mensuret aeviternum mensuratum ab aevo mensurato ».

the *aevum* can only measure the *esse* of an eviternal entity, not another *aevum* [39]).

Without delaying further over Godfrey's discussion of the first and second points referred to in the preceding paragraph, we must rather consider the possibility that it is James to whom Godfrey is here referring. James holds that there are many *aeva*, even though in some qualified sense we may speak of one *aevum*. Moreover, he suggests that if it can be shown that there are many times, then from this plurality of times one may conclude to plurality of *aeva* [40]). In brief, James maintains that wherever there is motion (*motus*), there too is time. This applies not only to the first motion and the first mobile entity, but to every motion in every changeable entity. Just as in every other class of measure one must distinguish between an intrinsic measure (which is the thing measured and is something absolute, belonging to the genus of quantity), and an extrinsic measure (which is outside the thing measured and is so named because of its relationship to the thing measured), so too one must apply this same distinction to time, the measure of duration. Every motion, therefore, of every changeable thing has its own time, which is its intrinsic measure. But there is also a time which is the extrinsic measure of other times [41]). James argues both from reason and from authority in support of this theory of plurality of times [42]).

He then maintains that just as there are many times, so too there are many *aeva* in accord with the plurality of eviternal entities. Each *aevum* will be the measure of a given eviternal entity, just as intrinsic time is the intrinsic measure of a given temporal being [43]). However, he refuses to admit that there is a single *aevum* which serves as the extrinsic measure of other *aeva* and other eviternal beings. For something to serve as extrinsic measure in the order of duration it must surpass that which it measures in duration, either in fact as well as by nature, or at least by nature. But no eviternal being enjoys greater duration than another, at least not by nature. Their duration is equal as regards the future, and if not equal as regards the past, this is purely incidental. Hence, the only being

[39]) PB 3.367.

[40]) *Op. cit.*, p. 133:183-88.

[41]) Pp. 133:192-134:208.

[42]) Pp. 134:222-136:288.

[43]) Pp. 136:289-137:294.

that can serve as extrinsic measure of other eviternal beings is an eternal one, God himself [44]). One eviternal (and its *aevum*) may be described as measure of other eviternals in the order of duration only in a qualified sense, namely, insofar as one is simpler than the others [45]).

Comparison of James's theory with that attributed by Godfrey to his opponent reveals the following. According to each theory, every eviternal being will have its own *aevum*. This of itself, of course, would not suffice to establish interdependence between the two texts, since both Godfrey and James refer to this view and attribute it to others.

According to Godfrey's adversary, one *aevum* will measure another in terms of truth, being, and perfection. But because the eviternal being measured by the first *aevum* does not itself cause the being of other eviternals, it is denied that the *aevum* which measures the first can in any way serve as measure of the eviternal being measured by the second *aevum*. James denies that there is a single *aevum* which can serve as extrinsic measure of other *aeva* and other eviternal beings in the full sense. This is so because there is no single eviternal entity which exceeds the others in terms of duration, at least not by nature. Again, there is no single eviternal being which exercises efficient causality with respect to others [46]). It is only in a qualified sense that one eviternal being and therefore its *aevum* may be described as measure of other eviternals in the order of duration, that is, insofar as it is simpler. While there is similarity between the two theories in that Godfrey's opponent admits that one *aevum* measures another in terms of truth, being, and perfection and James concedes that one *aevum* measures other eviternals by enjoying greater simplicity, the theories differ in one important respect. Godfrey's opponent will not admit that the *aevum* of one eviternal being can in any way, even *per accidens*, serve as the measure of another eviternal *being*, while James does concede this, albeit in a qualified sense.

In refuting the notion that one *aevum* can really measure another, Godfrey attacks the view that one time can measure another. He does not explicitly attribute either this view or the thesis of plurality

44) P. 137:294-310, 317-21.

45) P. 138:348-51.

46) See p. 138.

of times to the adversary in question here. But because he does take up this point in rebutting the suggestion that one *aevum* can measure another, one might think that his adversary held some such theory. James does hold for plurality of times and for the view that the first time measures all other times as well as other temporal beings. But for the differences between the two theories indicated in the preceding paragraph, one might at least suspect that Godfrey had James in mind in this discussion of plurality of times. Given the absence of stronger evidence, however, and in the light of the difference between the theories to which we have referred in the preceding paragraph, it would be difficult to prove that Godfrey was explicitly referring to James's Quodlibet 1, q. 9 either here or elsewhere in his own Quodlibet 7, q. 8.

Godfrey, Quodlibet 8, and James, Quodlibet 1

According to the same doctrinal table, in Quodlibet 8, q. 2, Godfrey argues against Henry of Ghent that one and the same thing cannot be active and passive. There Godfrey treats of the will, and also maintains that a subject is in no way the efficient cause of its accidents. According to the table, Godfrey refutes two positions here, one of which our anonymous author judges to be *bene probabilis*, and another, attributed to James in his first Quodlibet, which is styled *satis improbabilis* [47]).

In turning to Godfrey's text one does find him referring to a second theory advanced by some, according to which the will and intellect would in some way actualize themselves even with respect to their first acts. This would be so in the case of the will because certain *affectiones* are posited therein by means of which it can actualize itself in accord with the manner and condition of those dispositions (*affectus*) which it possesses. So too, certain species (*species ab obiecto*) are postulated in the possible intellect by means of which it may actualize itself with respect to a given object. Moreover, a subject may be described as efficient cause with respect to its accidents

[47]) *Op. cit.*, p. 430. « Item, quaestione secunda, contra HENRICUM, quod nihil unum et idem sit activum et passivum. Et ibi multa de voluntate, ut supra de motu voluntatis significatur; et quod subiectum nullo modo est causa effectiva sui accidentis. Hoc quaestione secunda et ibi contra duas positiones, quarum prima est bene probabilis et alia est JACOBI in primo quodlibet suo, satis improbabilis, arguit ».

in one sense, though not in another. If it is considered insofar as it is something in act and possessed of its form, its accidents naturally follow from it. Therefore, when it is considered in terms of its actuality, it may be said in some way to serve as the efficient cause with respect to its accidents. Not so, however, when it is viewed only insofar as it is something in potency [48]). If by efficient cause we have in mind not that which acts but that by means of which something acts, then we may regard the nature of a thing as an instrument (*organum*) of the generating and efficient cause with respect to those accidents that follow from its nature. Still such accidents are caused by their generating principle in the primary sense (*principaliter*), but derive in some way from the nature of the subject [49]). Thus, because intellect and will naturally follow upon the essence of the soul and of an angel, the essence of such entities in some way may be said to serve as efficient cause of such powers [50]).

In Quodlibet 1, q. 7, James presents a theory according to which there are certain *affectiones* in the will whereby it may be said to move itself [51]). James prefers to describe this kind of self-motion as motion in the order of formal causality rather than efficient causality [52]). He also notes that if such self-motion is not self-motion in the order of efficient causality strictly speaking, still, if one wishes to employ the term efficiency in a manner similar to that whereby a subject is said to be efficient cause of its proper accidents, such may be done. Such accidents are said to be caused by and to flow from their subject. It is because they are always in the subject and follow from it that they may be said to be caused by it. Nonetheless, their subject is not their efficient cause in the strict sense. Their efficient cause in the strict sense is rather that which efficiently

48) *Les Philosophes Belges*, T. 4 : *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans (Louvain, 1925), p. 25 (PB 4.25). Note in particular : « Et secundum hoc dicitur quod non est inconveniens materiam vel subiectum aliquo modo coincidere cum causa efficiente et aliquo modo non coincidere; quia si consideretur subiectum ut est in potentia, non est causa efficiens suorum accidentium ... ; sed si consideretur ut est quid in actu, sic dicitur esse causa efficiens talium accidentium ... »

49) PB 4.25.

50) PB 4.26.

51) *Op. cit.*, pp. 95:515-96:579. For fuller discussion of these *affectiones* in the will and analogous *idoneitates* in the senses and in the intellect, see pp. 90:370-94:492. Also see Casado, *op. cit.* 165 (1953), pp. 132-40; 283-89.

52) *Op. cit.*, p. 95:525-41.

produces the subject. By causing it, it also causes those accidents which necessarily follow from it [53]).

There is some similarity, at least, between the theory presented and rejected by Godfrey, and that defended by James. The will is said to actualize itself (Godfrey) or to move itself (James) by means of certain *affectiones* therein. According to Godfrey's adversary, certain species are postulated in the possible intellect by means of which it can actualize itself with respect to given objects. The same seems to be suggested by certain remarks in James's treatment [54]). This point is explicitly developed in Quodlibet 1, q. 12, where James appeals to the same general theory to show that the intellect moves itself by means of certain *aptitudines* found therein [55]). Both Godfrey's adversary and James admit that a subject may be described as efficient cause of its accidents in some qualified way, although not in the primary or strictest sense.

Given these similarities, one might indeed suspect that Godfrey is here referring to James's theory. We are not convinced, however, that the similarities are sufficiently great of themselves to establish beyond doubt that Godfrey had direct access to James's Quodlibet 1, q. 7 and/or q. 12. For instance, there are further precisions and nuances in James's exposition not found in Godfrey's presentation. Consider, for instance, the various ways in which the motion of the will is described by James in an important summarizing passage in Quodlibet 1, q. 7. Here he draws an analogy with the motion of a heavy body. It is moved by itself formally, by its generating principle efficiently and *per se*, and by itself efficiently but only *per accidens*, insofar as it moves the surrounding medium efficiently and *per se*,

53) *Op. cit.*, p. 96:543-53.

54) *Op. cit.*, p. 93:453-56. « Similiter autem et potentia intellectiva est idoneitas generalis respectu omnium intelligibilium, idest respectu conformationis actualis ad omnia intelligibilia. Sed super hanc generalem idoneitatem fundantur aliae speciales secundum diversitatem intelligibilium ».

55) See pp. 166-68, and note especially 167:350-57 : « Sicut igitur voluntas movet se suis affectionibus, sic intellectus movet se suis aptitudinibus, et similiter sensus. Et sicut eadem potentia voluntatis est movens et mota, et activa et passiva, sic et eadem potentia intellectus est activa et passiva, et movens et mota. Eodem itaque modo et uniformiter ponendum est aliquid activum in omnibus huiusmodi potentiis, quia ipsa potentia cum suis aptitudinibus, secundum quod nata est perfici per ulteriores actus, dicitur possibilis, secundum vero quod ad illos actus movet se, non quidem efficienter, sed formaliter, dicitur agens ».

and thus moves itself by removing an obstacle to its motion. So too, the will is moved by itself *per se* and in the order of formal causality, by God efficiently and *per se*, and finally, by itself efficiently, but only *per accidens*, insofar as it moves the intellect *per se* without which the will itself would not be moved. Or, to speak more properly, man moves himself by means of his will in these ways [56]). Again, we do not find sufficient evidence of direct *textual* interdependence here. If this were the strongest evidence that could be mustered to show that in Quodlibet 8 Godfrey had direct access to James's Quodlibet 1, the issue might still remain in doubt. Similarities of the kind that we have found here could be based on Godfrey's reference to some other works, perhaps, or even on an oral or written report as to what James (or some other thinker) had said, for instance, in one of his exercises as a Bachelor rather than as a *Magister regens*.

According to the doctrinal table, in Quodlibet 8, q. 3, Godfrey opposes Henry of Ghent's views on eternal quiddities as well as his way of distinguishing between *esse essentiae* and *esse existentiae* based on a difference between being related to God as exemplar cause and as efficient cause. There, too, according to our anonymous author, Godfrey attacks and destroys the position of James in his first Quodlibet. This refutation of James is said to take place near the end of Godfrey's discussion in q. 3 [57]).

Fairly near the end of Quodlibet 8, q. 3, Godfrey refers to another unacceptable answer to the question at issue there: whether the essence of a creature (or the creature itself) is a real thing (*vera res*) before it actually exists. As the following textual comparisons will show, there is striking similarity between Godfrey's exposition of this particular theory and certain passages in James's Quodlibet 1, q. 5.

56) *Op. cit.*, p. 98:641-49.

57) *Op. cit.*, p. 430. « Item, quaestione tertia, contra HENRICUM, de quidditatibus aeternis fortiter. Et contra EUNDEM similiter nono quodlibet, quaestione sexta, diffuse; et quaestione praedicta destruit illam positionem HENRICI, quia distinguit esse essentiae et esse existentiae secundum relationes ad Deum sub ratione exemplaris et efficientis. Ibi dividit suo modo ens in potentiam et actum, et respondet rationibus HENRICI omnibus multum bene. Ibi etiam contra positionem JACOBI in primo quodlibet suo arguit et eam destruit, fere in fine ».

Godfrey (PB 4.48)

Per praedicta patet quod non videtur conveniens responsio ad hanc quaestionem : utrum essentia creaturae vel creatura antequam sit in actu sit vera res, quando dicitur quod res antequam sit in actu et in sua natura est in Dei scientia dupliciter : uno modo enim Deus intelligit res ut sunt in eius essentia ut essentia, et alio modo ut sunt in eius essentia ut potentia;

James (62:1-63:42)

Quinto quaeritur : Utrum essentia creaturae antequam habeat esse in effectu sit verum ens reale ... Deus autem creaturas cognoscit, cognoscendo essentiam suam ... Non autem cognosceret alia per essentiam suam, nisi aliquo modo essent in sua essentia. Essentia vero divina potest dupliciter considerari. Uno modo ut essentia est, alio modo ut potentia et causa est. Et secundum hanc duplicem considerationem entia creata dupliciter sunt in Dei essentia. Sunt enim in ipsa ut essentia est, quia Deus illa est. Et sunt in ipsa ut est causa et potentia, quia Deus illa producere et causare potest ... Et sic etiam dupliciter sunt in Dei scientia.

In Godfrey's text we appear to have a concise summary of James's theory. As summarized by Godfrey, this view maintains that prior to its actual creation a thing may be said to be within the divine knowledge in two ways : 1) insofar as God knows the thing as within his essence and as identified with it; 2) insofar as God knows the thing as within the divine essence taken as a power.

James's text provides us with more details as to this aspect of his theory. He begins by recalling that God knows creatures by knowing his essence. But he can know things distinct from himself by means of his essence only if they are in that essence in some way. The divine essence itself can be considered in two ways : 1) insofar as it is an essence ; 2) insofar as it is a power and a cause. Corresponding to this twofold way in which the divine essence can be considered, created beings are said to be therein in two ways. 1) They are in the divine essence taken as essence, because, when viewed in this way, God may be said to be these things. 2) They are in the divine essence taken as cause and power, because God can cause and produce them.

Then, in a part of his text which we have not reproduced here, James notes that God may be said to be such things in a supereminent

way, but he can also cause them. Insofar as creatures are said to be in the divine essence in the first way, taken precisely as essence, they are really identical with that essence. Viewed in this way the creature in God is nothing but the creative essence, for the essence as such does not entail any relation to something other than God. Insofar as they are viewed in the second way, as in God taken as power and cause, then they are considered as other than and distinct from God. To be a power and a cause bespeaks a relationship to something that is other and distinct [58]). This is why James then notes that God knows things in both ways, that is, insofar as they are in the divine essence, and insofar as they are in the divine power. In other words, as one reads in both texts, they are in the divine science in these two ways. So far, then, Godfrey's text has presented us with a succinct summary of James's reasons for saying that something may be said to be in the divine knowledge in these two ways. Godfrey continues by giving us selected verbatim citations from James's text.

Godfrey (*ibid.*)	*James* (63:43-61)
et primo modo intelligere creaturas est intelligere eas ut non distinguuntur a Deo,	Et primo quidem modo intelligere creaturas, est intelligere eas ut non distinguuntur ab ipso; ...
secundo autem modo est intelligere eas ut sunt aliae et distinctae ab Eo; si ergo accipitur creatura ut non est a Deo distincta, sic est res vera simpliciter, quia est illa divina essentia;	Secundo autem modo intelligere ipsas, est intelligere eas ut sunt aliae et distinctae ab ipso ... Si accipitur creatura ut non est a Deo distincta, sic manifestum est quod est vera res, quia est ipsa divina essentia ...
si vero accipiatur creatura ut est a Deo distincta, sic est res aliqua non simpliciter sed cum determinatione, scilicet ut obiectum cognitum.	Si vero accipiatur creatura ut est a Deo distincta, sic habet difficultatem quaestio proposita ... Et videtur esse dicendum quod creatura vel essentia creaturae antequam sit in actu, est res aliqua non simpliciter sed cum determinatione, scilicet ut obiectum cognitum.

[58]) *Op. cit.*, p. 63:31-41.

The close parallelism between these two passages can hardly be explained otherwise than by appealing to some kind of textual interdependency. The evidence appears to indicate that Godfrey is here citing and in part summarizing James. James is clearly presenting his own theory and Godfrey is just as clearly presenting the theory of someone else, a theory that he himself is about to criticize. Consequently, the close similarity between the two texts can hardly be accounted for by appealing to some third source, known both to Godfrey and to James, which each would have cited literally.

Given Godfrey's penchant for abbreviating the texts of others [59]), we are more inclined to believe that it is Godfrey himself who has so carefully summarized James here, rather than some unknown *abbreviator* whom Godfrey would merely be quoting. In this particular instance, Godfrey has cited James literally, but has omitted some explanatory comments that are found in James's text. For instance, after observing that for God to know creatures in the first way is for him to understand them as not distinguished from himself, James adds the comment that for God to understand creatures in this way is nothing else than for him to understand his own perfections [60]). Godfrey literally reproduces the main point, but omits the explanatory comment. Then after stating that for God to know creatures in the second way is for him to understand them as other and as distinct from himself, James again adds some explanatory remarks. He observes that to understand creatures in this second way is to understand them in the proper sense. And he then repeats the general question at issue here, before beginning to make his application [61]). Godfrey

[59]) See, for instance, Bruce Braswell, « Godfrey of Fontaines' Abridgement of Boetius of Dacia's 'Quaestiones supra librum Topicorum Aristotelis' », *Mediaeval Studies* 26 (1964), pp. 302-14; Paul Wilpert, « Ein Compendium des 13. Jahrhunderts », *Mittellateinisches Jahrbuch* 2 (1965), pp. 165-80 (on Godfrey's abridgement of Boetius of Dacia's *De aeternitate mundi*). For fuller discussion of Godfrey's well known student notebook see P. Glorieux, « Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3 (1931), pp. 37-53; J.J. Duin, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant* (Louvain, 1954), pp. 130-35. For a description of the contents of Godfrey's philosophical library in the light of the surviving manuscripts of the same see Duin, « La bibliothèque philosophique de Godefroid de Fontaines », *Estudios Lulianos* 3 (1959), pp. 21-36; 137-60. In the present case we appear to have an interesting illustration of Godfrey's readiness to summarize carefully an opposing position before subjecting it to criticism.

[60]) *Op. cit.*, p. 63:44-45.

[61]) *Op. cit.*, p. 63:48-49.

limits himself to a literal citation of the main point again, the statement that for God to know creatures in the second way is for him to understand them as other and as distinct from himself.

Godfrey then immediately moves to James's application of this theory to the question at issue. In short, as we read in both texts, if the creature is taken as something which is not distinct from God, then it will indeed be a real thing (*res vera* in Godfrey, *vera res* in James) because it is identical with that essence itself. This, it will be recalled, is the point under discussion here, to determine whether a creature is a real thing prior to its actual existence. But, the two texts continue, if the creature is taken as something distinct from God, then it is not a real thing without qualification, but only with this specification, insofar as it is an object of cognition. Again, Godfrey has eliminated some passages of an explanatory and repetitious nature [62]).

Then, although he omits a few lines in which James recalls his distinction between the two ways in which something can be in the divine knowledge, Godfrey again reproduces James's text, almost verbatim [63]).

Godfrey (*ibid.*)	*James* (64:65-92)
si enim Deus cognoscit creaturas antequam sint et ut sunt ab illo aliae et distinctae, id autem quod intelligitur est obiectum cognitum, quod quidem oportet aliquid esse; quod enim nullo modo est, non intelligitur; manifestum est ergo quod creatura antequam sit in effectu est aliquid ut obiectum cognitum aliud a Deo cognoscente, quia ut sic cognoscitur a Deo per suam essentiam ut scilicet essentia causa est ipsius creaturae;	Si ergo Deus cognoscit creaturas antequam sint, etiam ut sunt ab ipso aliae et distinctae, id autem quod intelligitur est obiectum cognitum, quod quidem oportet aliquid esse. Nam quod nullo modo est et omnino nihil est, non intelligitur; manifestum est quod creatura, etiam antequam sit in effectu, est aliquid ut obiectum cognitum ... Et secundum hoc dicendum quod in cognitione, qua Deus cognoscit creaturas per suam essentiam ut causa est, ipsa essentia et est obiectum cognitum et est ratio cognoscendi effectum, scilicet creaturam.

62) See JAMES, *op. cit.*, p. 63:54-59.

63) See JAMES, *op. cit.*, pp. 63:61-64:65.

According to both texts, if God is said to know creatures before they actually exist in distinction from him, that which is understood is still an object of knowledge (*obiectum cognitum*). For something to be an object of knowledge, however, it must be something (*aliquid*). That which is in no way at all (and is absolute nothingness, according to James's text) cannot be understood. Therefore, it will follow that a creature before its own actual existence must be something insofar as it is known by God. According to Godfrey's version, such will be true of it because it is known by God by means of his essence, insofar as his essence is viewed as cause of the creature. Here Godfrey has briefly summarized a more extended discussion by James where he explains the mode of God's knowledge of things other than himself. By knowing his essence not merely as essence but also as cause, he knows other things [64]). Then, in a passage which we have reproduced in our text above, James observes that in this knowledge whereby God knows creatures by knowing his essence insofar as it is a cause, the divine essence is both the object known and the reason for knowing the effect, namely, the creature.

At this point Godfrey cites another sentence from James's text and then concludes his description of the theory with a summarizing statement.

Godfrey (pp. 48-49)	*James* (64:92-65:112)
semper autem id quod est ratio cognoscendi alicuius sicut causa exigit aliquid aliud cognitum, quia sicut nihil est causa sui ipsius, sic nihil est ratio cognoscendi se ipsum sicut causa. Ergo creatura antequam sit in effectu est realis res aliqua ut obiectum; prout etiam ab aliquibus dicitur quod creaturae antequam sint in effectu sunt verae res ut exemplatae, quia oportet ideam et ideatum, exemplar et exemplatum esse distincta cum dicantur relate.	Semper autem id quod est ratio cognoscendi sicut causa, exigit aliquid aliud cognitum; cuius ratio est quia, sicut nihil est causa sui ipsius, sic nihil est ratio cognoscendi seipsum sicut causa ... Quare creatura, antequam sit in effectu, est res aliqua ut obiectum cognitum, etiam ut est a Deo alia et distincta. Et hoc satis redit in idem cum eo, quod ab aliquibus dicitur; quod creaturae, antequam sint in effectu, sunt verae res ut exemplatae ... quia oportet

64) *Op. cit.*, p. 64:70-89.

> ideam et ideatum, exemplar et exemplatum esse distincta, cum dicantur relativae, manifestum est quod creaturae, antequam habeant esse in effectu, sunt verae res ut exemplatae.

According to our two texts, if something is to serve as the reason for knowing insofar as it is viewed as a cause, it demands something else to serve as that which is known. This is so because, just as nothing can cause itself, so too, nothing can serve as the reason for knowing itself as a cause. Godfrey's text immediately draws the conclusion, that the creature before its actual existence is still a real thing insofar as it is taken as an object. After some further explanations which Godfrey has omitted from his résumé, James arrives at the same conclusion. His text includes the specification that the creature, before its actual existence, is a real thing insofar as it is taken as known object (of divine knowledge), and as other than and distinct from God. This final point is here omitted by Godfrey, although it would follow from his presentation of the theory.

Interestingly enough, both James and Godfrey's summary connect this theory of James with another, according to which creatures, before their actual existence, may be described as true things insofar as they are related to the divine essence and the divine ideas as their exemplar cause. This is so because of the need to distinguish between the exemplar and that which depends on it as exemplar. Again, although Godfrey's text is more succinct, the similarity between the two versions is noteworthy in their common recognition of the compatibility of James's theory with what appears to be the view of Henry of Ghent [65]).

In the light of the close parallelism between James's presentation of his theory in Quodlibet 1, q. 5, and Godfrey's account of the same in Quodlibet 8, q. 3, it would seem this time that our anonymous

[65]) For explicit identification of this view as exposed in this context by James with that of Henry of Ghent, see J. Benes, « Valor 'Possibilium' apud S. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Iacobum de Viterbio », *Divus Thomas* 4 (1927), p. 350. For Godfrey's criticisms of James's theory, see PB 4.49-50. As the doctrinal table indicates, the major part of this Quodlibet 8, q. 3, is directed against Henry of Ghent (see n. 57 above). For more on Godfrey's criticisms of Henry on this point, see the monograph on Godfrey's metaphysics which we are presently preparing for publication.

doctrinal table is correct. In Quodlibet 8, q. 3, Godfrey does indeed appear to know James's Quodlibet 1. The textual similarity is so great that Godfrey must have had James's text before him in Quodlibet 8, q. 3, or else a very accurate summary made by someone else. As we have indicated above, we lean to the first alternative. But in either event, whether Godfrey himself summarized James's text, or whether he reproduced a summary made by another, the more important point for our present purposes remains. Godfrey, in a work which is normally dated in 1291, cites an account taken from James's first Quodlibet, a work which is generally placed by recent writers in 1293 at the earliest.

Since one can hardly remain content with the suggestion that Godfrey was citing an as yet undelivered and unwritten quodlibetal question, other alternatives must now be considered. Two possibilities immediately come to mind: 1) Perhaps James's Quodlibet was not delivered in 1293, but earlier. 2) Perhaps Godfrey's Quodlibet 8 was not presented until 1293, or later.

The Date of James's Quodlibet 1

As we have already indicated in the opening lines of this study, Ypma places James's promotion as Magister in theology at Paris c. Easter, 1293. Since only Masters in theology could conduct official quodlibetal debates there, it would follow that James's first Quodlibet could not be dated prior to 1293. Both Ypma and Gutiérrez cite the records of the chapter of the Roman province of the Augustinians, held in May, on the feast of Pentecost, 1293. According to these records a sizable grant was provided for James by the Roman province, to support him in his work and to meet the expenses arising from his recent promotion as Master in theology at Paris [66]). Gutiérrez

[66]) See Ypma, *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. disputatio prima de quolibet*, p. v and n. 1; Gutiérrez, *De B. Iacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita, operibus et doctrina theologica* (Rome, 1939), p. 15. For the *Acta* see *Analecta Augustiniana* 2 (1907/08), pp. 345-46: «Diffinimus et ordinamus et gratiose concedimus quod frater Jacobus de Viterbio, nuper factus et licentiatus doctor in sacra theologia Parisius, habeat a provincia pro adjutorio sui principii et sui studii quinquaginta florenos auri. Ita tamen quod hoc anno praesenti habeat medietatem et aliam medietatem in anno futuro ... Haec est collecta imposita ... pro fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro novo, pro provisione sua annuali, viii flor auri; ... Pro fratre Jacobo de Viterbio, Magistro nostro, pro expensis promotionis Magisterii sui, hoc anno xxv flor».

specifies that this promotion did not take place near the end of 1292 but c. Easter, 1293, both because this was the time set aside for conferring such degrees, and because of the language of the *Acta* to which we have just referred : *nuper factus et licentiatus doctor in sacra theologia Parisius* [67]). Moreover, should one be inclined to interpret the term *nuper* very broadly so as to refer to an event in the more distant past, for instance, in 1291, other references in the *Acta* of the Order point to the contrary. Thus in September, 1291, and again, in October, 1292, James is referred to as a Bachelor [68]). Consequently, unless these records are completely mistaken on the question of James's proper title during this period, it will follow that he was not promoted until after October, 1292, and before May, 1293. Or to put it more conservatively, it will follow that news of his promotion had not reached the Roman province in October, 1292, but had done so by Pentecost, 1293.

At least part of this evidence, that is, the 1293 reference to James as a « new Master », appears to have moved Glorieux to propose 1293 as the date for James's promotion [69]). Presumably, therefore, Lottin would have been aware of this same evidence when he suggested that James's first Quodlibet be redated in 1291. As we have already

[67]) *Op. cit.*, p. 15. For others who place James's promotion in 1293 and presumably therefore his first Quodlibet in that same year see : F. Casado, « El pensamiento filosófico del beato Santiago de Viterbo », *La Ciudad de Dios* 163 (1951), p. 437 ; C. Scanzillo, « La prima quaestio disputata 'De Verbo' del codice A. 971 della Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna », *Asprenas* 19 (1972), pp. 25-26. F. Ruello follows Ypma in placing James's four quodlibetal disputes in 1293-1296 in his « L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe, Quodlibet 1, Quaestio 1 », *Augustiniana* 20 (1970), p. 145, n. 1.

[68]) For the reference of September, 1291, see *Analecta Augustiniana* 2 (1907/08), p. 324 : « Pro fratre Jacobo Viterbiensi, Baccellario parisiensi, pro anno praeterito et futuro, xvi florenos de auro ». For the reference of October, 1292, *op. cit.*, p. 341 : « Pro fratre Jacobo Viterbiensi, Baccellario parisiensi, pro ordinata provisione, viii flor ».

[69]) *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, T. 1, p. 214. Note that he mistakenly refers to the Provincial chapter of 1293 as a General chapter of the Order, and that he cites the following text from Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. II (Paris, 1891), p. 62 : « pro fratre Jacobo de Viterbio magistro nostro novo ». Then, according to Glorieux, still literally citing the *Chartularium*, the chapter provided an additional 25 florins « pro expensis promotionis magisterii sui hoc anno ». The omission of the comma between *sui* and *hoc* of the last citation would make even stronger the implication that James had been promoted in that very year. But as punctuated in the text as found in the *Analecta Augustiniana*, the *hoc anno* would refer to the time when the florins were to be granted rather than to the time of James's promotion. See n. 66.

seen, Lottin regarded the dates of Godfrey's Quodlibets as more surely established than those of James. If Godfrey did refer to James's first Quodlibet in his own Quodlibets 7 and 8, and if they truly date from 1290 and 1291, then it will follow that James's Quodlibet 1 can be no later than 1290. For some reason, Lottin was content to place it in 1291 [70]). As we have seen, the alleged references by Godfrey in his Quodlibet 7 to James's Quodlibet 1 appear to be doubtful. Given the unequivocal reference to James's Quodlibet 1 in Godfrey's Quodlibet 8, q. 3, however, our problem remains. Are we to redate James's Quodlibet 1 and place it in 1291 in spite of the evidence recorded in the *Acta* of the Augustinians for this period? Or are we to redate Godfrey's Quodlibet 8? In order to answer this, we must now attempt to evaluate the evidence for the latter. Perhaps then we will be in better position to determine which evidence is stronger: that pointing to 1291 as the date for Godfrey's Quodlibet 8, or that pointing to 1293 as the date for James's promotion and Quodlibet 1.

The Date of Godfrey's Quodlibet 8

In order to assess more accurately the evidence offered by Glorieux for the date of 1291 for Quodlibet 8, we will distinguish between that offered for the *terminus a quo* and the *terminus ante quem* respectively. As regards the *terminus a quo*, Glorieux dates Quodlibet 6 in 1289 for two reasons. In one manuscript there is a marginal note indicating that in Quodlibet 6, q. 7, Godfrey is refuting John of Murro. Since John did not receive the title of *Magister* until the beginning of 1289, Quodlibet 6 should not be dated prior to that time [71]). Again, Glorieux maintains that Godfrey's Quodlibet 6 is posterior to Henry of Ghent's Quodlibet 13. Lottin has offered more detailed evidence for this same point by showing that in Quodlibet 6, q. 7, Godfrey literally cites a passage from Henry of Ghent's Quodlibet 13, q. 11. If Henry's Quodlibet 13 dates from Easter, 1289, then Godfrey's Quodlibet 6 cannot be prior to that date [72]). Conse-

[70]) Perhaps he shared our doubts about references in Godfrey's Quodlibet 7 to James's Quodlibet 1.

[71]) *Op. cit.*, p. 150.

[72]) GLORIEUX, *op. cit.*, p. 150; LOTTIN, *Psychologie et morale ...*, T. 1 (Louvain, 1942), pp. 307-08, n. 4. Lottin places Godfrey's Quodlibet 6 at Christmas, 1289.

quently, if Godfrey conducted one quodlibetal debate per year at this time, then Godfrey's Quodlibets 7 and 8 will have to be subsequent to 1289 and will fall in 1290 and 1291 respectively [73]). Further evidence as to the *terminus a quo* has been offered by Lottin with respect to Godfrey's Quodlibet 8. In Quodlibet 8, q. 16, he finds Godfrey citing Henry's Quodlibet 14, q. 5 [74]). Since the latter is dated in December, 1290, the implication again is that Godfrey's Quodlibet 8 should be subsequent to that date and, therefore, might well fall in 1291 [75]).

As regards our particular problem, Godfrey's citation of James's Quodlibet 1 in his Quodlibet 8, the determination of the *terminus ante quem* is more crucial. One might well agree with Glorieux and Lottin that Godfrey's Quodlibet 8 falls after 1290, but might suggest that there was an interval between Quodlibets 7 and 8, and therefore that Quodlibet 8 was not delivered until 1293 or thereafter. In attempting to determine the dates for subsequent Quodlibets, Glorieux cites an allusion to the abdication of Pope Celestine V and the controversies surrounding the same in Godfrey's Quodlibet 12, q. 4. Since the abdication dates from December 13, 1294, he suggests that Quodlibet 12 be placed in 1295 [76]). Still, one might wonder, why not place it a year or two later? In any event, he then writes that Quodlibet 13 is certainly prior to 1297. In Quodlibet 13, q. 7 there is reference to legislation in force since the time of Gregory X, which was modified by Boniface VIII in his constitution *Cum ex eo quod felicis* of March 3, 1298. He refers to Pelzer's discussion of this same point. Here, however, it should be noted that Pelzer concludes that Quodlibet 13 can be dated no later than 1297, whereas Glorieux maintains, on the strength of the same evidence, that it must be prior to 1297 [77]). Glorieux finds further confirmation for a 1296

73) Glorieux, *op. cit.*, p. 150.

74) *Op. cit.*, p. 314 and n. 5.

75) On the dates of Henry's Quodlibets see Glorieux, *op. cit.*, pp. 87-93; 177-99. On the date of Quodlibet 14, see p. 93. Also see J. Gómez Caffarena, « Cronología de la *Suma* de Enrique de Gante por relación a sus *Quodlibetos* », *Gregorianum* 38 (1957), p. 133.

76) *Op. cit.*, p. 150.

77) For Glorieux, see *op. cit.*, p. 150. For Pelzer see his « Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quodlibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques », *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 20 (1913), p. 503. Pelzer cites a marginal note in one manuscript (*Vat. lat.* 1032) which adverts to the new legislation. Hoffmans finds the same in a Paris Ms. and notes its importance in enabling Pelzer to date Quodlibet 13 no later than 1297. See *Les Philosophes Belges*, T. 14, p. 160.

dating in some manuscript marginal references in Quodlibet 13, q. 3 to James of Viterbo. Since he here holds that James was probably conducting quodlibetal debates in 1294-1295, he suggests that Godfrey's Quodlibet 13 should be placed fairly close to that time, that is, in 1296. Finally, Glorieux finds splendid confirmation for all of this if one distributes Godfrey's Quodlibets on the basis of one per year, starting from 1290 as the date of Quodlibet 7. Quodlibet 8 will therefore fall in 1291, Quodlibet 9 in 1292, Quodlibet 10 in 1293, Quodlibet 11 in 1294, Quodlibet 12 in 1295 and therefore after the abdication of Celestine V, and Quodlibet 13 will fall in 1296 [78]).

In evaluating the evidence for 1291 as the date of Quodlibet 8, we are more satisfied with that offered for the *terminus a quo* than for the *terminus ante quem*. There appear to be at least three assumptions in the case for the *terminus ante quem*. First, because Quodlibet 12, q. 4, knows of the abdication of Celestine V and because the latter dates from December 13, 1294, Godfrey's discussion of the same should be placed in 1295. Again, because Quodlibet 13, q. 7 appeals to legislation which was modified by Boniface VIII in March, 1298, Quodlibet 13 must be prior to 1297. Finally, at this point in his career, Godfrey's Quodlibets are to be distributed on the basis of one per year [79]).

As to the first point, in an earlier section of his book Glorieux discusses the value of allusions to contemporary events in determining dates of quodlibetal questions. There he proposes two rules of interpretation for the same. First, reference to a particular historical event justifies one in concluding that the quodlibet is posterior to that event. Second, such a reference permits one to conclude that this particular Quodlibet is the first to be sustained by the Master in question after the event has taken place. In support of the second rule, he comments that a given event loses its sense of *actualité* within a year, often even within six months. So long as the Master has not made a public pronouncement with respect to such an event, a question

[78]) *Op. cit.*, pp. 150-51.

[79]) The added point, that Quodlibet 13 should be placed in 1296 because of suggested references therein to James of Viterbo, appears to be particularly weak. There was nothing to prevent one Master from referring to views exposed by another some years earlier. Moreover, we have already presented evidence indicating that Godfrey had cited James in Quodlibet 8. This does not preclude a later reference, e.g., in Quodlibet 13.

relating to it might well be raised by someone at his first subsequent quodlibetal debate. But once this occasion has presented itself, what point would there be in neglecting to refer to it at that time and then in doing so at some later quodlibetal session? In addition to this rather a priori justification of the second rule, Glorieux appeals to empirical evidence. In every case where we have certain evidence as to the date of a particular Quodlibet and find one of its questions treating of such a known historical contemporary event, we find that this Quodlibet is indeed the first to be conducted by the Master after that event [80]).

It would seem, therefore, that Glorieux is appealing to this second rule in dating Quodlibet 12 in 1295. Because Quodlibet 12 knows of the abdication of Celestine V in December, 1294, it must be Godfrey's first quodlibetal debate after that event, and therefore will likely fall in 1295. As regards the application of Glorieux's rule to this case, one might grant the rule but suggest that Godfrey conducted no quodlibetal debate for a year or two, thereby placing Quodlibet 12 in 1296 or 1297. Even so, if the rule is valid, Quodlibet 11 could not have been conducted after December, 1294, since it does not refer to Celestine's abdication. Hence, if it falls in 1294, Quodlibet 8 can be no later than the academic year 1291-92, according to Glorieux's third assumption, namely, that Godfrey's Quodlibets are to be distributed at the rate of one per academic year [81]).

On the other hand, one might question the validity of this second rule of interpretation. Granted that it is very likely that such a reference to a contemporary event would appear in a given Master's next quodlibetal intervention, must this be the case? Even if Glorieux has found no evidence of reference to a given historical event by a particular Master in any Quodlibet but his first after that event, why assume that such could not happen? In this particular case, might not some reference be made by Godfrey to Celestine's abdication

[80]) *Op. cit.*, pp. 80-81. For examples of this final point, see p. 81, n. 2.

[81]) Granted that Glorieux has assigned Quodlibets 7 through 13 on the basis of one for each calendar year, the underlying principle applied here is really that they be assigned at the rate of one per academic year. See the references in n. 85 below and note that Glorieux himself appeals to and finds verification of the principle of one quodlibetal debate per academic year in his discussion of the dates of Henry of Ghent's Quodlibets (*op. cit.*, p. 89 and n. 2). Note also that he assigns Henry's Quodlibets 9 and 10 to different academic years, but to the same calendar year, namely, 1286 at Easter and Christmas respectively (pp. 91-92).

in 1296 or later, even though the point had not been raised in his quodlibetal dispute of 1295 ? It might have been raised in 1296 precisely because it was then being discussed by another Master or other Masters. Thus, on Glorieux's own testimony, the same point was discussed by Peter of Auvergne in 1296, in his first Quodlibet [82]).

As regards Glorieux's second assumption in establishing the *terminus ante quem* for Quodlibet 8, we have already indicated one important difference between his interpretation and that of Pelzer with respect to the evidence available here. Because of reference in Quodlibet 13, q. 7 to legislation which was modified by Boniface VIII in March, 1298, Pelzer concluded that Quodlibet 13 can be no later than 1297. For some reason, Glorieux concludes that Quodlibet 13 must be prior to 1297 [83]). Here Glorieux seems to have gone beyond the evidence. The most that one can safely deduce from this is that Quodlibet 13 can be no later than December, 1297, as Pelzer suggested, or possibly that it can be no later than Lent, 1298, because of a certain period of time required for news of the legislation of March 3, 1298, to reach Paris and the fact that Easter fell on April 6 in 1298. In any event, if Quodlibet 13 falls within the academic year 1297-1298, whether in December or in March, and if one concedes Glorieux's third assumption that Godfrey conducted one quodlibetal debate per academic year at this time in his career, then Quodlibet 8 could fall in the academic year 1292-1293. Whether this would allow for Godfrey's citation of James's Quodlibet 1 in his Quodlibet 8 remains to be determined.

This leads us to Glorieux's third assumption in establishing the *terminus ante quem* for Quodlibet 8, namely, that Godfrey conducted only one quodlibetal dispute per academic year during the later years of his teaching career. Writing in 1910, Mandonnet accepted this as ordinary procedure, that is, that a Master conducted a quodlibetal dispute only once each year [84]). While noting that Masters had the right to conduct two quodlibetal disputes per year, Glorieux

[82]) *Op. cit.*, pp. 79, 80, 257-59; and T. 2 (Paris, 1935), p. 375.

[83]) See the references in note 77 above. For Boniface's constitution see *Liber Sextus Decretalium d. Bonifacii Papae VIII*, I, 6, c. 34, in Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* II (Leipzig, 1879), 964-65.

[84]) « La carrière scolaire de Gilles de Rome », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 4 (1910), p. 494. He cites the case of Henry of Ghent as evidence of the normal practice.

observes that according to the available evidence, very few actually did so. One quodlibetal debate per academic year was the prevailing practice. The contrary custom (of conducting two per year) which appears to have been operative at the very beginning of the institution of quodlibetal debates does not seem to have continued very long. Glorieux finds the only examples of two debates in a given year in Gerard of Abbeville, Thomas Aquinas during his Parisian period, perhaps Ranulf of Homblières, and Godfrey of Fontaines during his first academic year of teaching [85]).

In sum, therefore, one way of placing Godfrey's Quodlibet 8 in Lent, 1293, and of retaining Glorieux's third assumption that Godfrey conducted only one quodlibetal debate per academic year would be to challenge his first and second assumptions. The first, that Quodlibet 12 is to be placed in 1295 because of its reference to Celestine's abdication, might well be questioned. In the absence of other evidence one might easily allow for a reference to the abdication of December, 1294, in a quodlibetal debate as late, perhaps, as December, 1296. If Quodlibet 12 were placed in the academic year 1296-97, then Quodlibet 8 could be placed in the academic year 1292-93 and therefore in Lent, 1293. As to the second assumption, we have already observed that it is far safer to conclude that Quodlibet 13 can be no later than the academic year 1297-98 than to hold that it must be prior to 1297. Placing it in 1297-98 would also allow Quodlibet 8 to be dated in 1292-93. We have already referred to the evidence presented by Ypma and Gutiérrez for James's promotion as Master of theology in Paris c. Easter, 1293. If one were to anticipate this date by a few weeks or months and were to suggest that James conducted his first quodlibetal debate during the Lenten session of 1293, then Godfrey's Quodlibet 8 might well fall within the same general period, Lent, 1293, and still refer to James's Quodlibet. This would, of course, presuppose that it was conducted after James's quodlibetal dispute during that same Lenten period. This resolution of our problem would imply a break of one academic year in which Godfrey conducted no quodlibetal debate. Thus if Quodlibet 6 dates from the academic year 1289-90 (Christmas, 1289), and Quodlibet 8 from 1292-93, then Quodlibet 7 will fall either into 1290-91 or 1291-92,

85) *Op. cit.*, T. 1, p. 83. According to Glorieux's table in T. 2, Nicolas du Pressoir conducted quodlibetal debates in December and again in March during the academic year 1273-74 (see p. 375 and also p. 202).

leaving the remaining academic year without a Godfridian Quodlibet. Such, of course, is quite possible.

Concluding Remarks

A more serious difficulty follows from the claim by Ypma and Gutiérrez that James's promotion dates from c. Easter, 1293. In another context Ypma writes that James became Master of theology in the spring of 1293 and succeeded Giles of Rome as *Magister regens*. But if James's promotion took place at Easter, 1293, then, continues Ypma, he could not have succeeded Giles as *Magister regens* until the beginning of the new academic year, that is, September, 1293. Ypma here offers this as a second argument in support of his contention that Giles need not have given up active teaching at the end of the academic year 1290-91, but could have continued until the end of the year 1292-93. He suggests that it is not likely that the Augustinian order would have left its single chair of theology at Paris unfilled from 1291 until 1293 [86]).

For our purposes, the important point is the contention that James, having been promoted c. Easter, 1293, could not have begun active teaching as a Master until the following September and presumably, therefore, could not have conducted his first quodlibetal debate until later in 1293. This will still not allow for citation of that same Quodlibet by Godfrey in Lent of 1293 in his Quodlibet 8. In evaluating this view, it should first be noted that the evidence marshalled by Ypma at most establishes the *possibility* that Giles continued to lecture actively as a Master during the academic year 1292-93, thereby leaving open the possibility that he did not do so [87]). If he did not actively lecture during that academic year, there would have been an empty Augustinian chair for James to fill.

[86]) *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin* (Paris, 1956), p. 84.

[87]) *Op. cit.*, pp. 83-84. Ypma's first argument rests on a document from Philip the Fair of April, 1293, wherein Giles is still referred to as *professor Sacre Pagine*, even though he had been serving as Prior General of the Order for more than a year by that time. However, Ypma's argument here appears to prove too much. For as he also notes, two documents emanating from the Bishop of Paris and dating from December, 1293, also refer to Giles as Professor in Sacra Pagina. Since even Ypma admits that Giles was not actively serving as Magister in December, 1293, the earlier reference of April, 1293, does not prove that he was actively exercising that office then either.

As to the claim that James was promoted c. Easter, 1293, it will be recalled that both Ypma and Gutiérrez cite the records of the chapter of the Roman province of the Augustinians, held in May, 1293, wherein reference is made to James's recent promotion as Master in theology at Paris. As we have also seen above, Gutiérrez maintains that this promotion did not take place near the end of 1292 but c. Easter, 1293, both because this was the time set aside for conferring such degrees, and because of the reference in the *Acta* of the Augustinians to James's recent promotion [88]). Still, it would seem that the term « recent » (*nuper factus et licentiatus doctor*) or the term « new » (*Magistro novo*) could be applied in May to a Master who had been promoted somewhat earlier during the same academic year, that is, 1292-93 [89]). As to the other part of Gutiérrez's argument, that Easter was the time set aside for conferring such degrees, he himself offers no evidence in support of that statement. In fact, it appears that it may well be challenged.

First of all, the *Acta* of the Augustinians refer to the fact that James had recently been licensed as a doctor. But he is also referred to there as « our new Master » [90]). Rashdall writes that the special time for conferring licenses in the theological faculty was on or about All Saints' Day [91]). If this is accurate, then James could be referred

See Ypma, *loc. cit.*, and note 6. Ypma finds further confirmation for his position in references in the capitular acts of the Roman province of Augustinians of 1292, 1293, and 1294, according to which a sum of gold florins continued to be allotted to Giles in his capacity as Master of Theology as in previous years (see n. 7). In the references cited by Ypma from *Analecta Augustiniana* 2 (1907/08), pp. 272, 324, 341, 346, and 365, Giles is respectively referred to as follows : « Doctore sacre theologiae » (May, 1288), « Magistri nostri » (September, 1291), « Venerabili Doctore fratre Egidio et priore Generali nostro » (October, 1292), « Magistro et Generali priore » (May, 1293), « Doctore nostro » (March, 1294). There does not seem to be any consistent pattern of differentiation here between the titles Master and Doctor. Thus in 1288 and again in 1292 Giles is referred to as Doctor. Consequently, since a 1294 reference to him as Doctor does not imply that he was then actively teaching at Paris, neither does the 1292 reference (as Doctor) or the 1293 reference (as Master). Again Ypma's argument appears to prove too much.

88) See our text above, pp. 372-73 and note 66.

89) See the text cited in note 66 above.

90) In that same citation as found in note 66 above, cf. : « nuper factus et licentiatus doctor in sacra theologia Parisius ... » ; also : « pro fr. Jacobo de Viterbio, magistro nostro novo ... » ; also : « Pro fratre Jacobo de Viterbio, Magistro nostro, pro expensis promotionis Magisterii sui ... »

91) H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, New Ed. by

to as a Bachelor in October, 1292, could have received the licentiate in November, and could have incepted as a Master at some later point in that same academic year. As to the time of inception, A. Little observes that there does not seem to have been a fixed date for this. In fact he says the same both as regards the time for receiving the licentiate and for incepting as Master [92]).

M. Powicke and A.B. Emden, Vol. 1 (Oxford, 1936), p. 480. Note that Rashdall also specifies that this happened in every alternate year, that is, in every Jubilee year. On this also see Glorieux, *Répertoire* ..., T. 1, p. 22. As the following notes from Denifle-Chatelain, *Chartularium* ..., suggest, the Jubilee years were the odd years. But conferring of the license was apparently not always limited to these years. « Sicut in facultate theologiae (cf. supra n° 763), sic in facultate medicinae praesentatio et collatio licentiae communiter (non semper) annis imparibus (secundum morem Gallicanum) fiebant. Ut e n° 930 liquet, jam tunc annus, quo licentiae dabantur, *annus jubilaeus* vocabatur ». See Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. II (Paris, 1891) p. 360, # 923, note 5. Also see p. 220, # 763, note 2 : « Sicut in facultatibus decretorum et medicinae (v. infra n° 923, nota 3 [read 5]), sic et in facultate theologiae *communiter* annis imparibus licentiae dabantur » (italics ours). As in the note cited from p. 360, here also we take the *communiter* to indicate that such was not always the case. Some of the instances cited by Little and/or referred to in n. 92 below also indicate that conferral of the license was not restricted to the Jubilee years. Hence, even though 1292 was an even year rather than an odd one, and therefore not a Jubilee year, this regulation of itself would not bar one from suggesting that James could have been licensed in 1292 rather than 1293.

[92]) A.G. Little, « Chronological Notes on the Life of Duns Scotus », *English Historical Review* 47 (1932), p. 578, n. 3. In support of this he cites the following dates from some Dominican Masters of the period : « Romeo (of Majorca) was licensed in 1307, 'c. festum S. Johannis Baptiste' (probably the Nativity, 24 June) and incepted soon after Michaelmas; Hervé, 'licenciatus tempore paschali A.D. 1307'. (Easter in 1307 fell on 26 March); Berengarius de Landorra, licensed 26 March 1308; Laurence Brito, 'Licenciatus et incepit A. D. 1309 Mense Februarii'; Johannes Picardi, licensed 3 November 1310 ». For Little's authority for this see H. Denifle, « Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens », *Archiv für Litteratur-und Kirchen-Geschichte des Mittelalters* 2 (1886), p. 213. For a more recent edition of this source see T. Kaepelli, *Stephanus de Salaniaco et Bernardus Guidonis. De Quatuor in Quibus Deus Praedicatorum Ordinem Insignivit, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 22 (Rome, 1949). pp. 132-33. According to the Kaepelli edition, Romeo of Majorca was licensed in 1306 rather than in 1307. Also, as Kaepelli indicates, the February, 1309 date for Laurence Brito would mean February, 1310 according to the modern way of beginning the year (*op. cit.*, p. 132, n. 14). According to this source, therefore, Dominican Masters of the period were licensed in June, c. Easter, in March, in February, and in November. Moreover, Laurence incepted in February. If James was licensed early in November, 1292, and incepted shortly thereafter, it would seem that he could have conducted his first Quodlibet in Lent, 1293. Granted that a certain period of time would occur between one's reception of the licentiate and his official inception as Master, apparently

In the absence of evidence to the contrary, therefore, one might propose the following as a possibility. James may have received his license in the fall of 1292, perhaps on or near All Saints' Day as Rashdall's view would have it, and then after a suitable period of time solemnly incepted as Master. Since the time period between reception of the license and inception does not appear to have been rigidly fixed, it may have been relatively short in James's case. According to this hypothesis, James would have incepted early enough in the academic year 1292-93 to conduct his first Quodlibetal debate in Lent, 1293, and therefore, for his views to have been known to Godfrey in his Quodlibet 8, which would also be placed in Lent, 1293. This, then, appears to be one possible solution for our problem, one which entails slight modifications both for the dating of Godfrey's Quodlibet 8 and James's Quodlibet 1. Godfrey's Quodlibet 8 would now be redated so as to fall in the academic year 1292-93, probably in Lent, 1293, and James's reception of the license and his inception would be early enough in the academic year 1292-93 to enable him to have conducted his first quodlibetal dispute during that same academic year, again more likely in the Lenten session.

that period did not have to be very extended. See the case of Laurence Brito. Interestingly, the references to James as Bachelor in October, 1292, and as Master in May, 1293, as recorded in the Augustinian *Acta* are interpreted in the way we are proposing here in a note in *Analecta Augustiniana* 2 (1907-08), p. 345. Rather than conclude that James was promoted c. Easter, 1293, the note reasons that he was promoted in the beginning of the academic year 1292-93, that is to say, in October or November, 1292.

For exceptions to the rule discussed in n. 91 above which would restrict the conferring of licenses to the Jubilee (odd) years see: Johannes Picardi (licensed in November, 1310) and Romeo of Majorca (licensed in 1306, according to the Kaepelli edition). Berengarius de Landorra might at first sight appear to be another (licensed March 26, 1308). However, Easter fell on April 14 in 1308. If the University of Paris then began its calendar year at Easter (see n. 91 for the first citation from Denifle-Chatelain), then March 26, 1308 by modern reckoning would fall in the year 1307 according to the University's system and therefore in a Jubilee year. Presumably, the compiler of this part of the list of Dominican Masters himself began the year with March 25, thereby placing March 26 in 1308 according to his reckoning. Thus he writes: « Fr. Berengarius de Landorra ... fuit licentiatus in crastino dominice Annuntiationis, inchoato iam anno eiusdem domini MCCCVIII » (Kaepelli, *op. cit.*, p. 132). For other apparent exceptions as indicated in this same source see pp. 131-34. Thus, according to our compiler Raymundus Romani was licensed in 1302 (possibly 1303, see p. 131, n. 9); Guillelmus Petri de Godino in 1304; John of Paris in 1304; Durandus de sancto Porciano in 1312; Petrus de Palude and Guiellelmus de Lauduno in June, 1314.

A second possible resolution of our problem should also be mentioned. A Master would normally prepare a written version of his determination of a given quodlibetal debate. According to Glorieux, this would usually take place during the following year [93]). Consequently, Godfrey's Quodlibet 8 could have been delivered during the academic year 1292-93. If James's Quodlibet 1 was not conducted until December, 1293, Godfrey might have incorporated references to it in the final draft of the written version of his own Quodlibet 8, assuming of course that this final draft was completed after James's quodlibetal dispute. The position of the references to James in Godfrey's Quodlibet 8, q. 3 does not militate against this possibility, since they come near the end of the question and after a fuller discussion of the views of Henry of Ghent. Thus they could easily have been appended to the text at this point in the final version [94]). On the other hand, the logic of the discussion could also account for the move from a consideration of Henry's theory to that of James. Acceptance of this solution would still entail redating Godfrey's Quodlibet 8, but would permit James's promotion to be placed in the spring of 1293 and his Quodlibet 1 to have been delivered in the academic year 1293-94, preferably at the Advent session.

Finally, the possibility that Godfrey retouched some of his Quodlibets at a later point in his career cannot be completely ruled out [95]). Application of this solution to the present case would permit

[93]) *La littérature quodlibétique* ..., T. 1, pp. 53 and 151. Referring specifically to Godfrey (p. 151) he notes that his Quodlibets were put into public circulation by Godfrey himself on an individual basis, each presumably during the year following its original disputation. Quodlibets 5-6 and 11-12 appear to be exceptions, having been released in groups of two. Glorieux here refers to Pelzer : « Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses quodlibets conservées à la Vaticane ... », *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 20 (1913), pp. 507-08. See also p. 510. For a helpful discussion of the differences, especially in terms of organization, between the first public version of a given Quodlibet and its subsequent determination by a Master on some succeeding day (and hence its ultimate written form) see Glorieux, « Le Quodlibet et ses procédés rédactionnels », *Divus Thomas* (Piacenza) 42 (1939), pp. 61-93; also, « L'Enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII[e] siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 43 (1968), pp. 128-34.

[94]) See PB 4.34-48 for a long discussion of and criticism of Henry's views. Very near the end of q. 3 Godfrey exposes and criticizes James's theory (see PB 4.48-50).

[95]) This would be one way of accounting for verbatim references in Godfrey's Quodlibet 1, q. 11 to the bull of Boniface VIII, *Detestandae*, references which have

one to retain 1291 as the date for Godfrey's Quodlibet 8 and 1293 as that for James's Quodlibet 1. On the other hand, it seems to us that the rewriting theory should be accepted in a given case only when there is very strong evidence for it and only with great caution. Its universal application would seriously undermine the possibility of establishing the *terminus a quo* of any Quodlibet on the basis of reference therein to external events or to other certainly dated works. If applied to the present situation it would imply a rather substantial addition to the originally determined and published version of Quodlibet 8, q. 3.

As to our preference for any one of these three solutions, the first and second appear to be less radical as regards the relationship between our present version of Quodlibet 8, q. 3 and Godfrey's original publication of the same. According to the first solution they would be identical. According to the second, this would also be true, but there would be greater disparity between the original oral determination and the published version of the same. According to the third solution, however, there would have been a later reworking

already been noted by F. Delorme, « Autour d'un apocryphe scotiste, Le *De rerum principio* et Godefroy de Fontaines », *La France franciscaine* 8 (1925), p. 295, n. 1, and by P. Tihon, *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines* (Paris/Bruges, 1966), p. 202, n. 5. Delorme's suggestion that Quodlibet 1 be redated from 1285 until after the Bull of February, 1299 (1300 according to Delorme) can hardly be accepted, since it would entail a radical modification of the order of Godfrey's first 14 Quodlibets. For Godfrey see PB 2.30-3. This would also be one way of accounting for apparent references by Godfrey in Quodlibet 10, q. 12 to Peter of Auvergne's Quodlibet 1, q. 21, as pointed out by G. Cannizzo, « I 'Quodlibeta' di Pietro d'Auvergne », *Rivista di filosofia neo-scolastica* 56 (1964), pp. 495, 497 n. 14a; 57 (1965), p. 68 and notes 1 and 2. Because Godfrey's Quodlibet 10 is usually dated in 1293 and Peter's Quodlibet 1 dates from 1296, Cannizzo suggests the need for revision of the date of Godfrey's Quodlibet 10, so as to place its publication after 1296 (see p. 497 n. 14a). Although we will reserve extended discussion of this problem for another occasion, our proposed revision of the date of Quodlibet 8 would result in placing Quodlibet 10 in the academic year 1294-95, not late enough for Godfrey to have then cited Peter's Quodlibet 1. However, if one were to suggest that Godfrey's Quodlibet 10 dates from Lent, 1295, that Peter's Quodlibet 1 was conducted in December, 1296, and that for some reason Godfrey's definitive preparation of Quodlibet 10 for public circulation was delayed until after that date, one could thereby account for the references in question. For the moment we would prefer this explanation or possibly the theory of a later reworking to any solution which would place Godfrey's Quodlibet 10 after the academic year 1294-95, primarily because it does not seem advisable to date Quodlibet 13 later than the academic year 1297-98.

of the published version. Hence we prefer either the first or second solution. As to choosing between these two, it is difficult to decide. Since dating Godfrey's Quodlibet 8 in 1292-93 does no violence to the available evidence, and since we see no major obstacle against placing James's promotion early in that same academic year, we presently lean to the first solution as the more likely.

John F. Wippel.

Jacques Legrand O.E.S.A.
Sa vie et son œuvre *)

II. Les œuvres.

Étant donné que l'œuvre écrite de Legrand est très variée, assez vaste et pour la plus grande partie inédite, je ne peux l'aborder ici que d'une manière très sommaire. Je me suis donc borné à reconstituer succinctement l'histoire littéraire de l'auteur : liste des écrits authentiques et des apocryphes ; essai de classement par ordre chronologique, quelques indications sur le contenu.

a) *Œuvres authentiques.*

1) *Aristotelis, Senece, Boecii dicta communiora* [1]) (Inédit).

Incipit : « Vt Aristotelis, Senece, Boecii dicta communiora promptius occurrant modo redacta suscipe. *Abstinencia.* Ieiunium. Temperancia magis eligenda ... — ...

Explicit : ... *Vultur* ... Vultures et tigrides venerunt propter odores ad loca Grecorum a quingentis miliaribus, 2° de Anima, 9tator. Explicit ».

On ne connaît de cette œuvre ni la date du texte, ni celle des manuscrits. Je la range en première place parce qu'il s'agit d'un florilège d'auteurs philosophiques et parce que l'auteur, qui était encore un « humble étudiant », dédie son livre à un condisciple : « Predilecto socio ac constudenti fratri Laurencio Anglici ... » Le ms. de l'Arsenal 481 est certainement antérieur à 1400 et, puisque Legrand ne commence l'étude de la théologie que vers 1395, il faut sans doute situer avant cette date cet opuscule qui n'a pas de caractère théologique.

Puisqu'il s'agit d'un recueil de sentences cette œuvre n'a d'autre intérêt que de nous renseigner sur les influences que l'auteur a subies et aussi sur sa manière de travailler.

*) Voir *Augustiniana* XXIV (1974) 132-160. Voir la bibliographie, p. 412-414.

[1]) Pour la tradition manuscrite des œuvres de Legrand voir l'appendice : *Mss. contenant les œuvres de Jacques Legrand.*

2) *Abreviacio dictionarii Moralis-Biblici Petri Berchorii* (Inédit).

Incipit : « Mea enim dudum racio suadebit opus dictionarii sua prolixitate fore tediosum ... — ...

Explicit : ... *Custodire* ... nuncium et iudicium custodite ».

Je situe cette compilation en seconde position parce qu'elle est dédiée à un personnage plus important, Bernard Punialis, prieur général des Augustins de l'Obédience d'Avignon de 1389 jusqu'à peu avant sa mort survenue en 1402 [2]).

Comme son titre l'indique cette œuvre est un résumé du célèbre *Reductorium morale* de Pierre Bersuire, qu'il a fait pour des raisons pratiques. Mais Legrand l'enrichit de « fere mille et ducenti dictiones », en particulier d'anecdotes empruntées à l'antiquité païenne, regrettant que Bersuire en ait utilisé aussi peu : « Presens opus, licet fictionibus et concordanciis rerumque proprietatibus exquisitis plurime floruit, *paucis tamen et quasi nullis originalibus seu gentilium hystoriis decoratur* » (Prologue).

3) *Archiloge Sophie* (Inédit sauf une partie concernant les rimes) [3]).

Dédicace : « Très noble Prince, très puissant et redoubté Seigneur, Loys, fils de Roy de France, duc d'Orléans, son humble serviteur Jacques le Grant, religieux de l'ordre sainct Augustin, reverence, honneur et toute obeissance et voulenté de servir a tousiurs » (Ms. BN. fr. 24.232, fol. 1-113).

Lettre-préface : « Très redoubté Seigneur, considerant l'affection et le très grant plaisir que tousiurs avez eu en sapience et en vraye science ... — ... et de fait en françois aucunes sont escriptes au procés de ce livre lesquelles de prime face se monstrent estranges, neantmoins le lisant les pourra bien entendre se il veut diligemment adviser ».

Il s'ensuit un prologue en vers :

« Sans amer nul ne peut à honneur venir :
Si doit estre amoureux, qui grant voult devenir »

... — ...

« Et pourtant je reqier en l'honneur de m'amye
Que ce livre soit dit l'Archiloge Sophie ».

[2]) Avant de devenir général Bernard Punialis ou Pugnalis avait été Provincial de la province de Toulouse-Aquitaine vers 1383 et maître en théologie vers 1385. Il fut nommé général en 1389 et réélu en 1393 grâce en partie à l'appui prêté par Legrand.

[3]) E. Langlois, *Recueil d'Arts de seconde rhétorique*, p. 1-10.

Prologue : « Ce livre se divise principalement en troys parties ... -- ... Le douziesme (livre) parle de l'estat des pauvres, des riches et des aultres estats mondains ».

Texte : Le texte est divisé en 6 parties qui, par ailleurs, ne correspondent pas aux trois parties et aux 12 livres décrits dans le prologue.

Partie I :	de l'amour de Sophie	(fol. 4-17)
II :	de grammaire	(fol. 17-23)
III :	de logique	(fol. 23-30)
IV :	de rhétorique	(fol. 30-98)
V :	de arithmétique	(fol. 98-113).

Chaque chapitre commence par une strophe en quatre vers

Incipit : « Qui veult avoir honneur et grant bien acquerir

... — ...

Explicit : Et tout vient a ung. Millions ... »

Datation. Contrairement aux biographes qui m'ont précedé je situe cette œuvre avant le *Sophilogium*, vers 1397. Elle est certainement postérieure à 1392, date à laquelle Louis acquiert le duché d'Orléans, et antérieur à 1405, date à laquelle Legrand prononce un violent réquisitoire contre le même duc, lors du célèbre sermon devant le Roi dont nous avons déjà parlé : « Dicens quod in juventute fuerat bone indolis, sed nunc propter inhonestam malam vitam et insaciabilem cupiditatem maledictiones plebis incurrebat » [4]). Cette allusion favorable à la jeunesse du duc au milieu d'une virulente attaque est en quelque sorte une justification publique de l'intérêt que l'auteur avait eu pour lui autrefois en lui dédiant l'*Archiloge Sophie* où il loue sa vertu et son savoir en ces termes : « Considerant l'affection et le grant plaisir que tousiurs avez eu en sapience et vray science, en vertu et en estat noblement maintenir, laquelle affection j'ay apperçue nonmye tant seulement par relacion qui de vous est commune mais aussi par experience ». Tout porte donc à croire que ce fut dans la jeunesse du duc que Legrand lui dédia son livre. Louis d'Orléans étant né en 1372 et marié en 1389, la datation de l'*Archiloge* ne devrait guère dépasser l'année 1397, date à laquelle Louis atteignait l'âge de 25 ans.

Il est certain, comme nous le verrons amplement à propos des traductions du *Sophilogium*, que l'*Archiloge Sophie* est la traduction

[4]) Voir ci-dessus, p. 150.

d'un texte latin que l'auteur avait écrit auparavant. Mais s'agit-il précisément du *Sophilogium* tel que nous l'avons aujourd'hui, comme le croient les auteurs qui m'ont précédé ? [5]). Dans ce cas pourquoi traduire *Archiloge Sophie* alors qu'il aurait été si simple de traduire *Sophiloge* ? Je crois, pour ma part, que si l'auteur a traduit ainsi ce fut parce qu'au moment où la traduction a été entreprise le texte latin portait tout simplement le titre d'*Archilogium Sophie* : « Finablement savoir devons que ce livre present est intitulé l'Archiloge Sophie, pourtant que principalement il parle de sapience. Et de fait en latin *Archilogium* c'est assavoir principalement langage, et *Sophia* en latin vaut autant comme sapience » [6]).

4) *Le Sophilogium.*

1. *Date de publication.* — Le *Sophilogium* a été publié entre 1390 et 1409 puisqu'il est dédié à l'évêque d'Auxerre, Michel de Creney qui occupa ce siège pendant ladite période [7]). J'emploie délibérément le terme de publication et non de composition, deux concepts qu'il faut bien distinguer dans cette question.

Un manuscrit, malheureusement brûlé en 1904, Turin, Bibl. Univ. CLXII (E.IV.28), portait d'après le catalogue de 1749, le colophon suivant : « Explicit liber dictus Sophilogii scriptus et completus anno 1400, 14 die mensis februarii, hora tertia vel quasi post prandium per manus Nicolai ». Si cette date était exacte le difficile problème de la datation du *Sophilogium* et d'autres relatifs à son édition critique seraient résolus de ce fait. Hélas, nous avons bien des raisons de nous méfier des dates proposées par les anciens catalogues où une mauvaise

[5]) A. Coville, *op. cit.* p. 62 : « Jacobus ipse, Sophologium gallico sermone transtulit. Duae operis partes, duo tituli : « Archiloge Sophie » et « Livre des bonnes meurs ». R.H. Lucas, *Two notes on Jacques Legrand*, dans « Augustiniana » 12 (1962), p. 196-217.

[6]) Prologue de l'*Archiloge Sophie*, ms. BN fr. 1508, fol. 354.

[7]) Michel de Creney fut licencié ès Arts en 1366, procureur de la Nation de France en 1368 (Bulaeus, IV, 975), Maître des Artistes du Collège de Navarre en 1372. D'après l'abbé Archon (*Hist. de la chapelle des rois*, vol. II, p. 307 et sqq.), pendant qu'il occupait ce poste, il fit créer une nouvelle charge de Sous-Maître des Philosophes. Il devint précepteur du Dauphin Charles en 1378 et son aumônier en 1385 (Denifle et Chatelain, *op. cit.* vol. III, p. 199, nº 1368, note 6). En 1390, étant Archidiacre de Melun et Maître ès Arts, il fut nommé évêque d'Auxerre, le 29 janvier 1390, mais n'entra en possession que le 5 juin 1401. Il mourut le 13 octobre 1409, après avoir regretté d'avoir participé aux innombrables fêtes de son temps. Cf. Gams, *Series episc.* p. 502, Auxerre et C. Eubel, *Hier. cat.*, vol. 1, p. 120, Auxerre.

lecture ou tout simplement une faute d'impression se glissent si facilement. C'est ainsi par exemple que A. Delandine date un autre manuscrit du *Sophilogium*, Lyon 288 (222), de 1410 alors qu'il s'agit de 1470. De même Delpit commet la même erreur en datant le manuscrit Bordeaux 294 de 1404, alors qu'il s'agit de 1414.

Des indices très importants nous permettent de penser cependant qu'il s'agit d'un manuscrit de toute première qualité et qu'en conséquente cette date pourrait être authentique. En effet, comme l'indique le colophon, ce manuscrit a été exécuté à Paris, ce qui constitue une bonne garantie. D'autre part il s'apparente très étroitement au ms. BN lat. 3235, qui occupe à côté de Mazarine 952, une place privilégiée dans le stemma. Le nombre des feuillets est pratiquement le même (98 dans le ms. BN lat. et 99 dans le ms. de Turin). Ce dernier appartient aussi à la tradition « alpha » comme le prouve la division du texte en 10 livres; enfin comme le remarquent les auteurs du *Cat. des mss. de la Bibl. Nat.*, l'écriture du ms. lat. 3235 est méridionale. Je viens d'avoir la confirmation de la date de 1401 par la mention portée dans un catalogue ancien de la bibliothèque capitulaire de Tours où il est dit : « Sophilogii libri decem, annorum 400, in fol ». Cf. Jouan (D.G.) et Avanne (D. V.d'), *Bibl. sanctae Metrop. eccl. Turonensis Caesaroduni Turonum*, 1706, p. 69, n° 265. Il y a donc de fortes chances pour que nous nous trouvions sur la piste de l'exemplaire dédié à Michel de Creney, d'où pourraient dériver directement le ms. Mazarine 952 exécuté à Paris vers 1410 et le ms. BN lat. 3235 copié, peut-être, dans le Nord de l'Italie vers 1440 sur le ms. de Turin.

Par un curieux hasard les manuscrits de Michel de Creney semblent avoir pris le chemin de l'Italie. C'est ainsi qu'un manuscrit du *Compendium utriusque philosophie*, figurait déjà à la fin du XV^e^ siècle dans les collections de Vintimille [8]). De même la Bibl. Angelica de Rome possède un manuscrit de la *Postilla super Genesim*, assez soigné, très ancien, avec des corrections de même époque que le texte et en tête une miniature représentant un évêque recevant le livre des mains d'un religieux augustin [9]).

Contre cette date il y a certes une objection sérieuse, que je n'ai pas l'intention d'éluder. En effet, dans le II^e^ traité du II^e^ livre

[8]) Ms. Gênes, Bibl. de Berio, C.F. 53 qui a appartenu à frère Agostino Nibbio de Ventimiglia et plus tard a fra Angelico Aproscio.

[9]) Rome. Bibl. Angelica, ms. 370.

du *Sophilogium* figure un premier chapitre intitulé : *Quomodo est credendum articulis fidei etiam aliquo modo in lumine naturali* [10]). Or ce chapitre d'allure spécifiquement scolastique, apparaît reproduit presque littéralement dans une leçon de Jacques Legrand à laquelle on a ajouté de bonne heure le titre de *Principium in Sententias* [11]). Dans le chapitre du *Sophilogium* Legrand fait allusion à un bachelier de St-Victor qui soutenait la thèse contraire : « Hec enim sunt bene expressa, et ideo miror quare *magister meus, baccallarius de Sancto Victore,* dicit quod dicta gentilium communiter accipiuntur ad alium sensum quem intellexerunt, et ideo nichil faciunt ad articulos fidei; cuius patet oppositum in predicta allegacione quam ipse aliquo modo tetigit [12]).

Ce bachelier est nommé par son nom dans le *Principium in Sententias* : « Omne verum fluens a primo fonte, quod viatice credendum est, jubetur in lumine naturali. Et primo hoc probo de articulis Trinitatis *contra magistrum Gerardum de Lucembourt qui in suo principio tenuit oppositum...* [13]). Il s'agit de Gerardus Canonicus, alias Doemherre, Treverensis dioc., maître ès Arts en 1395 (*Chart. Univ. Par.*, vol.IV, p. 164 et 165, note 6 : « Gerardus 'Dumher' de Luczelburg, can. eccl. col. S. Symeonis Trever., an. 1417, 26 nov. jam mortuus erat » (*Ibid.*, p. 743).

Il est impossible de savoir par la critique interne lequel des deux textes dépend de l'autre, mais puisqu'il s'agit d'un chapitre à caractère théologique il semblerait plus logique que le chapitre du *Sophilogium* dépende du *Principium in Sententias*. Or ce *Principium* fut prononcé en 1404, l'année ou Legrand devint bachelier sententiaire. D'après cette hypothèse il faudrait conclure que le *Sophilogium* fut publié après cette date.

En réalité cette hypothèse ne résiste pas à l'examen des textes. Tout d'abord dans le chapitre du *Sophilogium* il est seulement question d'un bachelier et rien ne nous prouve qu'il s'agisse précisément d'un bachelier sententiaire : il pourrait s'agir aussi bien d'un bachelier biblique. La phrase du *Sophilogium* « quem ipse aliquo modo tetigit » en opposition à « qui in suo principio tenuit oppositum » (Principium in Sententias), ne nous autorise nullement a conclure qu'il s'agit du

10) Chapitre édité par Mgr. Combes, *op. cit.* « Augustiniana » 8 (1958), p. 47-58.

11) Voir, p. 401, *Œuvres* nº 12.

12) Ed. Combes, *op. cit. Ibid.* p. 55.

13) Ms. de l'Arsenal 542, fol. 31-32v.

Principium in Sententias de Gérard de Luxembourg, mais tout simplement qu'il avait traité cette question dans ses cours de théologie à St-Victor, auxquels assistait Legrand. Plus tard il l'a prise comme thème pour son *Principium* et Legrand suivit son exemple.

Je rejette donc l'objection et je propose de retenir comme *terminus ad quem* la date du 14 février 1401 (n.s.) donnée par le Cat. de Turin. Il y a plus : ce personnage, Gérard de Luxembourg, qui fut maître ès Arts en 1395 et licencié en 1409, n'a pus être bachelier biblique longtemps avant Legrand qui le fut en 1401. De ce fait nous aurions le *terminus a quo* qui ne devrait pas dépasser les années 1398 ou 1399.

2. *Traductions.* — On connaît une traduction allemande du *Sophilogium*, dont l'un des deux manuscrits remonte à 1437.

A part cette traduction on considère couramment l'*Archiloge Sophie* comme une traduction du I^er^ livre, faite par l'auteur lui-même.

En ce qui concerne l'*Archiloge Sophie*, il est certain que les deux ouvrages s'apparentent étroitement, du moins quant à la première partie intitulée *De l'amour de sapience* et au premier traité du *Sophilogium* : *De amore sapiencie.* Et lorsque l'auteur écrit : « Et ja soit que j'aye ce present livre en latin composé », on pense tout naturellement au *Sophilogium*, et avec raison. Mais cela ne signifie pas nécessairement qu'il s'agisse du *Sophilogium* tel que nous le transmet la tradition manuscrite. Car s'il est vrai que les matières traitées correspondent quant à la première partie, en revanche les parties consacrées à la logique, à la rhétorique et à l'arithmétique sont tellement différentes que je ne vois pas comment certains auteurs ont pu parler de traduction du *Sophilogium.* Alors que ces trois sciences n'occupent qu'un seul chapitre dans le texte latin, Legrand leur consacre dans l'*Archiloge* respectivement 5, 20 et 12 longs chapitres.

Une question se pose : comment concilier alors la phrase « et ja soit que j'aye ce present livre en latin composé » avec les différences signalées plus haut ? A mon avis il n'existe qu'une seule explication : l'auteur avait amassé au cours de sa carrière une imposante documentation sur la sagesse sous le titre *Archilogium Sophie.* Ce texte primitif était beaucoup plus volumineux que l'actuel *Sophilogium* et cela non seulement parce que d'après le prologue de l'*Archiloge Sophie*, celui-ci devait comprendre un quatrième livre sur les sciences divines

« c'est assavoir de droit canon et de théologie », qui ne figure point dans le *Sophilogium*, mais aussi parce que la partie consacrée aux sciences humaines s'intitule dans ce dernier : *De invencione scienciarum et earum fine*, alors que dans l'*Archiloge* l'auteur se perd dans ses développements sans fin, au point qu'il n'achève pas trois chapitres sur l'arithmétique qu'il avait pourtant annoncés dans la table des matières. Le programme interrompu sera repris 12 ans plus tard sous un autre titre avec le *Livre des bonnes mœurs*. Avec l'*Archiloge* l'auteur a dû s'apercevoir que son livre prenait des proportions excessives et il en tira la leçon pour la publication du *Sophilogium*. La transcription littérale de plusieurs chapitres des *Etymologies* de saint Isidore sur l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la médecine et les lois, en flagrante contradiction avec les longs développements de l'*Archiloge*, confirme ce point de vue.

La raison principale qui m'a conduit a formuler cette hypothèse ce sont deux phrases sur la rhétorique, l'une tirée du *Sophilogium* : « De hiis autem omnibus multo lacius alibi scripsi » et l'autre de l'*Archiloge Sophie* : « Pluseurs regles aussi sont necessaires pour savoir latin parler ... et pour tant je m'en deporte, nonobstant que en *ce present livre* je les aye escriptes tout au long en latin » [14]). Or si la première phrase peut se rapporter à l'*Archiloge Sophie* où il traite longuement de rhétorique, par contre *ce present livre* où il a écrit en latin, ne peut se référer ni au *Sophilogium* où rien de tel n'existe dans le court chapitre consacré à la rhétorique, ni à l'*Archiloge Sophie* écrit en français. Tout semble donc indiquer que l'auteur avait devant les yeux un texte latin beaucoup plus étendu, une « editio amplior » du *Sophilogium*, qui n'a jamais vu le jour, à cause probablement de ses proportions excessives, tout comme fut interrompue la traduction qui devait s'ensuivre.

Pour le *Livre de bonnes meurs* le problème est un peu différent. Lorsque ce livre fut écrit en 1410, le *Sophilogium* était déjà publié depuis dix ans environ. Et s'il est vrai que les matières traitées correspondent plus au moins aux II^{e} et III^{e} livre du *Sophilogium*, cependant l'auteur ne dit nulle part qu'il s'agit d'une traduction, comme c'était le cas pour l'*Archiloge*.

D'autre part, comme nous le verrons plus loin, le *Sophilogium* est un livre composé principalement d'extraits des poètes, orateurs

14) *Sophilogium*, I,II,3. *Archiloge Sophie*. Ms. BN fr. 24.232, fol. 22, 2 col.

et philosophes afin d'inspirer l'amour de la sagesse. Cette sagesse ne dépasse pas les limites de la raison naturelle; c'est une sagesse philosophique. Par contre, dans le *Livre de bonnes meurs* Legrand commence en ces termes : « Le souverain moian pour aquerir la grace de Nostre Seigneur c'est vivre saintement ... » En effet, si l'on compare les titres des chapitres, on remarque déjà la différence [15]). Ainsi par exemple : *Comment orgueil desplait à Dieu* (Bonnes mœurs); *De superbia qualiter et quomodo fugienda est* (Sophil.). — *Comment humilité est agreable à Dieu et au monde; quomodo humilitas placet et exaltat, superbia vero deprimit.* Enfin, le *Livre de bonnes meurs* se termine par un chapitre sur le Jugement dernier, très révélateur, qui ne figure pas dans le *Sophilogium* : « Vray est que aucuns povoient dire que le jour du jugement on peut savoir naturellement. Auxquels je respons qu'il n'en est riens, car Dieu ne l'a point revelé à homme ne a ange » [16]). Tout en relevant comme le *Sophilogium* du genre de « compilation », le *Livre de bonnes meurs* est néanmoins plus élaboré.

5) *Compendium utriusque philosophie* (Inédit. Ms. Gênes, Bibl. de Berio, C.F. 53, fol. 1-235).

Dédicace : « Illustrissimi principis regis Francorum ... domino Michaeli, divina providenti gracia episcopo Autissiodorensi ... »

Prologue : « Quia textus Aristotelis nimia prolixitate verborumque difficultate ... »

Texte en six livres : « Incipit primum cap. primi libri. De subiecto methaphisice. Quia sciencia quelibet ... — ... quam favorabiliter opinionem falsam, licet voluntariam tueri » [17]).

L'un des manuscrits qui nous transmettent cette œuvre est daté de 1402. Le titre de « utriusque philosophie » se rapporte d'une part à la métaphysique et de l'autre à la philosophie naturelle ou physique, par opposition au *Sophilogium* qui relève de philosophie morale ou pratique. Or, dans le prologue du *Compendium* l'auteur nous dit : « De istis duabus philosophiis prius tractari oportet ». On pourait

[15]) Cette comparaison a déjà été faite par R.H. Lucas, *Two notes on Jacques Legrand*, « Augustiniana », 12 (1962), p. 196-217.

[16]) Jacques Legrand, *Livre de bonnes meurs*, IV, 15.

[17]) En décrivant un manuscrit anonyme, Bibl. Nat. lat. 6752, L. Thorndike, a édité la table des matières de cet ouvrage, ignorant qu'il était de Legrand. *A history of Magic* ... vol. III, p. 761-767.

donc croire que le *Compendium* a été écrit avant le Sophilogium. Cependant dans l'ordre de la publication ou plutôt de la dédicace à Michel de Creney, le *Sophilogium* semble avoir précédé le *Compendium*. En effet, ce dernier avait été écrit par Legrand pour ses étudiants, mais il n'avait été dédié à aucun d'entre eux en particulier : « Compendium philosophie, quod studentium sociorumque meorum contemplacione compegeram, vestre paterne dominacioni *solito more* decrevi adscribere, quod eciam nulli hominum hucusque ascripseram ». Bien que les termes de la dédicace soient exactement les mêmes dans les deux ouvrages (« Humilis sui patrocinii capellanus frater Jacobus Magni »), l'expression *solito more* venant après la phrase où Legrand déclare avoir composé ce livre pour ses étudiants, semble indiquer l'existence d'une œuvre antérieure dédiée au même personnage. D'autre part il paraît plus vraisemblable que l'auteur ait voulu attirer l'attention de son illustre mécène avec un livre beaucoup plus original et intéressant.

Ainsi qu'il le déclare dans le prologue, Legrand se propose avant tout d'expliquer et résumer la philosophie d'Aristote d'après les principes de la philosophie chrétienne. Dans une lecture sommaire de l'œuvre j'ai pu constater qu'il s'agit bien d'un exposé de la métaphysique et de la philosophie naturelle d'Aristote, expliquée à travers les auteurs scolastiques et selon leur méthode.

6) *Principium super Bibliam.*

« Reverendi Magistri et domini patresque prestantissimi ... — ... Sacratissimam ergo sapienciam extollere preconiis dignum cum arbitrarer, thema sumpsi meo cognomine consonum, Hester 10 scriptum quo dicitur : *Fons parvus crevit in fluvium magnum ...* » [18]).

Cette « leçon » a été écrite en 1401, date de l'obtention de son baccalauréat biblique.

Dans ce « Principium super Bibliam » l'auteur se propose de faire l'éloge de la Sainte Écriture. Pour cela, il développe, sous l'allégorie d'une fontaine qui se transforme en grand fleuve, l'éloge de la sagesse. Cette sagesse consiste dans la culture complète. Mais avant d'atteindre la fontaine de l'eau pure, c'est-à-dire la Sainte

[18]) Edité par nous E. Beltran, *Jacques Legrand prédicateur*, dans « Analecta Augustiniana », XXX (1967), p. 185-196.

Écriture source suprême de toute sagesse, il faut passer par d'autres rivières, autrement dit les sciences humaines. De nombreux auteurs anciens y sont représentés, mais parmi eux, il n'y a que deux auteurs chrétiens, saint Augustin et Boèce.

7) *Postilla tam litteralis quam mystica super librum Genesis.* (Inédit. Ms. Roma, Bibl. Angelica 370, fol. 1-191).

Dédicace : « Illustrissimi principis regis Francorum devotissimo confessori domino Michaeli ... »

Prologue : « Sacri eloquii dogmata nuper cum concerem ... ut meam suppleat fragilitatem exiguamque valetudinem ».

Texte : tout le livre de la Genèse avec le commentaire de l'auteur.

Incipit : « In principio creavit, etc. Pretermissis prologorum exposicionibus ... — ... et hec de exposicione tam litteralis quam mystica libri Genesis, Dei munere completa, cui laus et gloria. Amen ».

Cette œuvre est postérieure au *Compendium utriusque philosophie* puisqu'on y fait allusion [19]). S'agissant d'autre part d'un commentaire de la Bible, il faut supposer qu'elle date de la période où Legrand a commencé sa carrière d'enseignement théologique, c'est-à-dire vers 1401, date a laquelle il est reçu bachelier biblique, mais la rédaction définitive a pu avoir lieu plus tard. Les termes de la dédicace « affectuosissimum in Xto affectum », marquent d'ailleurs un certain progrès par rapport au *Sophilogium* et au *Compendium* « continuum famulandi affectum ».

D'après le prologue du manuscrit Mazarine 49-50, Jacques Legrand lui-même aurait traduit le livre de la Genèse avec son exposition : « Selon l'exposition que fist ung venerable docteur, maître Jacques le Grant, qui translata ce livre de Genesis de latin en françois avec son exposition » (fol. 1).

Dans ce commentaire Legrand a préféré réduire les quatre sens traditionnels de la Bible à deux : sens littéral et sens mystique. Le sens littéral se subdivise à son tour en sens grammatical et sens figuré ou « transumptivus ».

Le sens mystique comprend les trois autres sens traditionnels : sens allégorique, correspondant à la foi ; sens anagogique, correspondant à l'espérance et enfin le sens tropologique, correspondant à la charité. Mais l'auteur donne la préférence au sens littéral.

19) « Et licet ad istas obiectiones satis dare responderim in meo compendio utriusque philosophie ... satis deduxi in libro prealegato » (fol. 3).

L'auteur, qui entend s'en tenir toujours à l'autorité des Pères de l'Église, s'inspire tout particulièrement du *De Genesi ad litteram* de saint Augustin, d'où il tire les sept règles fondamentales pour son exposition.

Legrand fait preuve d'un sens critique assez développé [20]). Il recourt souvent à la version grecque et même à l'original hébreu, mais il faut croire qu'il le fait non pas directement mais à travers d'autres auteurs comme saint Jérôme ou Nicolas de Lyre [21]).

À propos du péché originel il adhère à la doctrine de son École : « Peccatum originale nichil aliud est nisi carencia originalis iusticie cum debito habendi eam » (fol. 8). De cette loi, on croit seulement exemptée la Vierge Marie : « Homo naturali semine propagatus in peccato originali nascitur ; ab hac tamen regula Genitrix Maria exempta creditur » (fol. 8I).

À propos du Pape, Legrand admet qu'un Concile Général puisse le corriger et même le destituer dans le cas d'hérésie. Il est douteux cependant qu'un concile particulier puisse le priver de sa dignité, ou l'obliger de se démettre en cas de schisme lorsque celui-ci survient non par sa faute mais par celle des fidèles. Il en va tout autrement lorsque le Pape a fait lui-même un vœu ou serment de renonciation. Sur cette matière Legrand préfère s'en remettre au jugement de ceux à qui la décision incombe [22]).

8) *Expositio in Psalmos* (Inédit. Ms. Pamplona, Bibl. de la Catedral 33, fol. 100-135).

Prologue : « Si congruit Sacre Scripture libros evolvere ... »

Texte : « Beatus vir. Iste est primus psalterii psalmus ... — ... Quanta enim sustinuit Ioseph a fratribus suis, quibus non pepercit. Quanta gentilium etc. »

Nous n'avons aucune indication sur la date de sa composition ni dans les manuscrits, ni dans le texte. Dédiée comme l'ouvrage précédent à Michel de Creney, je la situe après la *Postilla*, d'après l'ordre logique.

20) « Aliter dicitur quod Sacra Scriptura per vicium scriptorum invenitur sepius incorrecta et quia nullus presumpsit ipsam corrigere, ideo tales defectus grammaticales remanserunt. Hiis tamen non obstantibus non michi apparet esse magnum inconveniens si in talibus passibus corrigatur » (fol. 28v).

21) « Verum est tamen quod in hebraico textu dicitur vivat in seculo » (*Ibid.*).

22) « In hac enim materia nil affirmo, sed illis remitto quibus iudicare non solum quid agendum sed eciam exequi quod faciendum est » (fol. 51v).

Le commentaire s'arrête après le psaume 7. La méthode employée dans cette exposition est la même que pour l'ouvrage précédent.

9) *Aliqua originalia ad laudem Sacre Scripture* (Inédit. Ms. de l'Arsenal 542, fol. 68v-761).

Incipit : « Beatus Gregorius in prologo primi libri Moralium ... »

Explicit : « ... Stulticiam vero et impetu expellit, etc. »

Je place ici cette leçon parce qu'elle concerne la Bible, mais on ne peut préciser la date à laquelle elle a été prononcée. Cette leçon se compose d'une série de citations élogieuses en l'honneur de la Sainte Écriture, empruntées pour la plupart aux Pères de l'Église.

10) *Introductorium sermocinandi* (Inédit. Ms. Bordeaux 306, fol. 1-91) [23]).

Prologue : « Exigit temporis huius curiositas ... »

Texte : « Primum cap. De modis rithmatizandi. Inter colores rethoricos ... — ... Item ubi confusio, quia interpretatur confusionis. Explicit. Amen ».

Ce livre a été écrit pendant que l'auteur était bachelier, donc après 1401 si l'on considère la date de l'obtention de son baccalauréat biblique et plus probablement après 1404, date à laquelle Legrand fut nommé sententiaire.

Cette œuvre n'est pas, comme on pourrait le croire à première vue, une introduction à la prédication, mais un petit traité concernant les différentes manières de faire les introductions dans le sermon, autrement dit, la façon d'introduire les thèmes selon l'usage de l'époque.

Pour fournir des matériaux aux prédicateurs, l'auteur s'applique ensuite à renvoyer aux questions des *Sentences* de Pierre Lombard (fol. 19-24) et aux chapitres de son *Sophilogium* qui traitent de morale (fol. 24v-25). Le reste du livre est un dictionnaire des concepts pour la prédication (fol. 25-91).

11) *Epilogium* (12 sermons latins) (Inédit. Ms. Bordeaux 331, fol. 108-148) [24]).

23) J'ai édité une partie de ce texte, *op. cit.* « Anal. August. » XXX (1967), p. 162-166.

24) J'ai édité deux de ces sermons (actus 1 et 8), *op. cit.* p. 166-184, ou l'on peut voir aussi un étude sur la prédication de Legrand.

Incipit : « Actus primus : sermo ad clerum, dominica 18 post Penthecosten. *Confide fili.* Fiducie cunctis exhibita populis ... »

Explicit : « ... Venit plenitudo temporis ... Cuius participes etc. Amen ».

À ces douze sermons latins il faut ajouter une « Lectio ad laudem beatorum Apostolorum Symonis et Jude » (Ms. de l'Arsenal 542, fol. 39-40) où l'auteur fait l'éloge de ces saints en suivant le modèle de l'*Ecclésiastique* (44,1) « Laudemus viros gloriosos » en leur appliquant des vers de Virgile, de Stace et de Pétrarque comme faisaient les anciens pour célébrer le triomphe de leurs héros [25]).

Les 12 sermons latins recueillis dans ce livre ont été écrits avant 1409, comme on peut le déduire d'une note du possesseur du ms. Bordeaux 331. En effet, dans le fol. 148 de ce ms. on lit : « Iste liber est fratris Arnaldi de Fontequintino, ut profertur in primo libro istarum collectionum ». Or cette collection comprenait les mss. Bordeaux 73, 127, 135 et notre manuscrit. Tous ces mss. sauf les sermons, portent la date de leur acquisition, 1409 et 1410, date à laquelle Arnaud se trouvait à Paris. Il est donc légitime de supposer que les sermons ont été acquis à cette même époque. Tous ces manuscrits furent portés plus tard à Bordeaux en 1419.

Quant à la prédication en langue vulgaire nous ne connaissons actuellement aucun sermon français qui soit attribué à Legrand. Cependant dans le ms. 402 (fol. 1-5) de la Bibl. Mun. de Tours figure un sermon français anonyme, prêché devant la Reine de France le jour de Noel 1396 dont on peut assurer qu'il est très probablement de Jacques Legrand [26]).

Commencement : « Cy commence le sermon qui fu fait devant la Royne de France le jour de Noel l'an mil CCC. IIII^{xx} et XVI. *In propria venit et sui non receperunt.* Ces paroles sont escriptes en l'Evvangile de mons. saint Jehan ... »

[25]) « Olim etenim apud gentiles mos erat victores adornare sertis armonicisque sublimare preconiis, eorum ut patet gesta indaganti. Illi quidem certaminum actores qui erant florida rediebant ornati veste capitaque florescebant lauro et candidis equorum curribus a singulis vehi cernebantur ... Unde Franciscus Petrarca in suis Eglogis de Roma Romanisque imperatoribus loquens ita dicebat : Scis quo colle sedes ? Maiestas quanta locorum est ».
(Ms. de l'Arsenal 542, fol. 39^{v}).

[26]) Cf. E. Beltran, *Un sermon francais inédit attribuable à Jacques Legrand*, dans « Romania » t. 93, (1972), p. 460-478.

Fin : « ... le quel estat nous vueille ottroyer le souverain Roy que pour nous aujourdui est nez. Amen ».

Dans ce sermon, comme dans les sermons latins, la part accordée aux exposées doctrinaux est très réduite, et si doctrine il y a, elle est ramenée à la correction des mœurs. C'est dans un double contexte (les exemples de mauvais rois de la Bible et les malheurs que subit le royaume) qu'il faut situer les violentes attaques lancées par notre prédicateur contre le comportement des princes et des prélats, cause principale de tous ces malheurs.

Il dénonce tout particulièrement les exactions perpétrées à l'encontre des pauvres, l'orgueil des princes et des seigneurs, le mauvais usage qu'ils font des richesses publiques, les mauvais collaborateurs et conseillers des princes, leur mépris de la parole de Dieu et leur bon accueil aux flatteurs.

J'ai écrit un long article à propos de la prédication latine de Jacques Legrand, éditant en même temps une partie de l'*Introductorium sermocinandi* et trois de ses sermons. J'y ai montré la renommée dont jouissait Legrand à son époque : qu'on se souvienne de la célèbre phrase de Guillebert de Metz : « Grande chose estoit de Paris quant maistre Eustace de Pavilly, maistre Jehan Jarçon, frère Jacques le Grant, le maistre des Maturins et autres docteurs et clercs soloient preschier tant d'excellens sermons ... » [27]).

On y remarque la familiarité de Legrand avec les auteurs classiques, surtout avec Cicéron, Ovide, Sénèque, Valère-Maxime, Virgile et Térence, et comment il emploie des phrases que l'on attendrait plutôt d'un humaniste que d'un prédicateur, en particulier lorsqu'il applique les noms mythologiques au Christ et aux Saints [28]). Et je concluais : « En somme, nous pensons que le nom de Jacques Legrand doit être retenu comme celui d'un prédicateur qui a bien mérité les éloges que lui ont accordés ses contemporains ».

12) *Collatio super Sentencias* (Inédit. Ms. de l'Arsenal, fol. 28-36). *Incipit* : Reverendi Magistri dominique pretantissimi ... dignum duxi meo cognomine thema consonum, videlicet : *Fons parvus crevit*

[27]) Guillebert de Metz, *Description de la ville de Paris au XV^e siècle*. Publié par Le Roux de Lincy-Tisserand, « Paris et ses historiens », p. 233.

[28]) Ainsi il appelle le Christ « humanus Aquiles ». À propos de saint Augustin il écrit : « Hic Amphitriades beatissimus pater noster Augustinus, more Ligurgi ... sue civitatis polliciam legibus sacris regulavit ». Ms. Bordeaux 331, fol. 135^v.

in fluvium magnum ... Utrum fons empyreus gurgitibus scaturiens entitatis cuiuslibet sit regula sufficiens ... »

Explicit : « ... Et hec sunt modica et exigua de questione collativa cum magistris meis quibus quantum possum humiliter me recommendo ».

Cette « questio » est postérieures à 1403, puisque Legrand y cite le « Principium Sententiarum » de son maître Johannes de Castellione qui était déjà bachelier en 1403. De toutes façons, puisque Legrand devenait bachelier sentenciaire en 1404, la *Collatio* devait être datée de cette même année.

Située dans le ms. immédiatement avant le « Principium super Bibliam », cette « questio » pourrait bien être le « Principium super Sentencias ».

Sous le thème « Dieu est la règle de toutes choses », l'auteur passe en revue les problèmes théologiques fondamentaux sur Dieu.

13) *Lectura super quattuor libros Sententiarum* (Inédit. Ms. de la Bibl. Prov. de Tarragona, 103).

Prologue : « Teste Augustino in exordio libri secundi de Trinitate, Deus Sacram Scripturam inspirat ... »

Texte : « CUPIENTES ALIQUID. Liber presens in duas partes dividitur principales ... — ... Et de hoc alibi dixi. Et ista sufficiant de opere presenti ».

Colophon : « Explicit lectura super librum Sententiarum edita a magistro Jacobo Magni ordinis fratrum Heremitarum sancti Augustini, quam glossam lecturam fecit scribi frater Alfonsus » (fol. 229).

Le seul manuscrit qui nous a conservé ce commentaire ne porte aucune indication de date. On est toujours en face de la même question : il est évident que cette œuvre a dû être écrite vers 1404, date à laquelle Legrand a été nommé « sententiarius », mais la rédaction définitive a pu être faite plus tard

Je ne peux envisager d'exposer ici la doctrine théologique contenue dans ce commentaire, tâche qui demanderait une très longue étude. De toute manière, les commentaires des Sentences ne sont que fort rarement des œuvres bien originales. Legrand s'inscrit plutôt dans la ligne de Gilles de Rome, que dans celle de Grégoire de Rimini [29]).

[29]) Cf. *supra* à propos du péché originel, p. 398.

14) *Le livre de bonnes meurs.*

Lettre-préface : « À très noble prince et redoubté Seigneur, Jehan, fils de Roy de France, duc de Berry et d'Aubergne ... »

Texte : Ce livre se divise en deux parties, qui correspondent aux II^e^ et III^e^ livres du *Sophilogium.*
Première partie : le remède qui est contre les sept pechiez mortelx.
Deuxième partie : les trois estats.

Datation. Ce livre a été écrit avant le 4 mars 1410. Il apparaît en effet dans l'inventaire des livres du duc de Berry sous le numéro 134 : « Un petit livre en françois de lettre ronde, intitulé de *Bonnes mœurs*, lequel parle du remède qu'est contre les sept pechés mortels et des trois estats, historié en plusieurs lieux, lequel fut donné à Mgr. le 4 mars 1410 (n.s.) par frère Jacques le Grant, augustin ». Cet exemplaire correspond au manuscrit BN. fr. 1.023 où l'on lit : Ce livre fist faire frere Jacques le Grant, de l'ordre des Hermites sainct Augustin et le donna à Jehan duc de Berry et d'Auvergne, comte de Poitou, d'Estampes, de Bouloigne et d'Auvergne. J. Flamel ». Puis la signature du duc de Berry.

Editions. Le livre de bonnes meurs a été, après le *Sophilogium*, celui qui a connu le plus de succès auprès du public. On connaît plusieurs éditions en français [30]) et une traduction en anglais sous le titre *The book of good Manners* [31]). On l'imprimait encore à Paris en 1539 sous le titre *Le trésor de sapience.*

Autres opuscules de Jacques Legrand

15) *Chronica.* (Inédit. Ms. de l'Arsenal 542, fol. 40-46^v^).

Texte : « Sex diebus consummavit Deus omnia opera sua ... — ... a tempore pape Gregorii (VII) multis, ut fertur, debitis obligatam per industriam suam exhoneravit. Et sic finitur chronica ».

16) *Tractatus de arte memorandi.* (Inédit. *Ibid.* fol. 76^v^-79^v^).

Texte : « Presens liber in quinque partes dividitur. Prima pars erit de qualitate quarte vel quartarum impectorandarum. Secunda erit de modo legendi, studendi atque impectorandi. Tercia erit de

30) Cf. *Cat. gén. des livres imprimés de la Bibl. nat.*, t. 93, p. 427 et sqq. COPINGER, Pars II, vol. 1, « Magni », n° 3754.

31) Cf. E.G. DUFF, *William Caxton.* Chicago, 1905. Et *Fifteenth century English* books. Oxford, 1917.

horis et tempore. Quarta erit de situ et loco. Quinta erit de metris et quibusdam aliis necessariis ad artem presentem ... — ... Alio huic tractaculo apponere non curavi. Explicit etc.»

17) *Metrum de vita sancti Augustini et ordine suo.*

Incipit : « Si cui cure sit facere depingi vitam beati Augustini hiis versibus picturas poterit ordinare.

Augustinus a parentibus educatur
Hic Augustinus infans natu Tagatinus
Patricio patre, Monica venerabile matre.
.....
Eximit et solidat, stabilit, confirmat, adoptat.
Explicit metrum de vita sancti Augustini et ordine suo ».
(Ms. de l'Arsenal 542, fol. 79v-80v).

Cette vie métrique figure dans la *Bibliotheca Hagiographica Latina* (I, p. 127, nº 799) parmi les vies anonymes de Saint Augustin. Elle a été édité d'après le ms. de Toulouse 169, fol. 17, par C. Douais, dans *Travaux pratiques d'une Conférence de paléographie à l'Institut Catholique de Toulouse*, 1892, p. 60-64. Le ms. de l'Arsenal comporte, outre les vers édités par Douais, des titres à chaque distique et quelques strophes de plus sur l'ordre de Saint Augustin.

18) *Metrum de vita sancti Pauli primi heremite.*
Principium tale tenet ordo materiale
Hic sanctus Paulus primus heremita.
.....
Explicit vita sancti Pauli primi heremite» (*Ibid.* fol. 80v-81v).

Tous ces opuscules qui ne portent aucune dédicace, pourraient être de notes personnelles retranscrites dans le ms. 542 après la mort de l'auteur. Si la *Chronique* ne comporte pas une grande originalité, par contre dans le *Tractatus de arte memorandi* l'auteur nous offre ses propres expériences et ses réflexions sur la mémoire. On peut voir ces mêmes réflexions en résumé dans le chap. 2 liv. II, tr. 3 du *Sophilogium* à propos de l'éloquence des avocats et beaucoup plus amplement dans l'*Archiloge Sophie.*

b) *Œuvres attribuées à Legrand.*

1) *Supplément au livre des Sentences.*

« Ceterum quia studentes secundum ordinem distinctionum disputationes continuant, ideo in alio et segregato volumine, unam brevem formabo proposicionem secundum materiam occurentis distinctionis » (Prologue du *Commentaire au Sentences*. Ms. Bibl. de Tarragona 103, fol. 1).

2) *Dictionnaire francais-latin.*

« Ce livre faire je avoie proposé, mais pour tant que il seroit moult long il m'est avis que ce sera bon de le faire à part se il plaist a Dieu de m'en donner grace » (*Archiloge Sophie*, ms. BN fr. 24.232, fol. 92v).

3) *Annotationes in omnes sacros libros.*

4) *Commentarius in Apocalypsim.*

5) *Multae aliae contiones.*

Ces trois ouvrages cités par Th. Daguindeau « servantur in bibliotheca augustiniana conventus Andegavensis in amplo volumine ». Malheureusement ces œuvres ne figurent dans aucun manuscrit des bibliothèques de France sous le nom de Jacques Legrand [32]).

6) *Traduction en francais du livre de la Genèse avec son exposition.*

« À l'aide de Dieu Tout-Puissant, j'ai intencion ... d'extraire la françois du latin du livre de Genesis, selon l'exposicion que fist ung venerable docteur maistre Jacques le Grant, qui translata ce livre de Genesis de latin en françois avec son exposicion » (D'après le ms. anonyme de la Bibl. Mazarine 49-50 (630-631), fol. 1)[33].

7) *Speculum exemplare.*

Cette œuvre figure dans le ms. Tarragona, Bibl. Provincial, 103 (fol. 249-260), après le *Commentaire des Sentences* de Jacques Legrand.

Incipit : « Vt facilius occurrant ... »

Explicit : « ... vivit et regnat in secula seculorum ».

Colophon : « Explicit Speculum exemplare editum a Rev. Jacobo Magni. Deo gracias ».

Je n'ai pas encore eu l'occasion de voir ce manuscrit. D'après la description qui en donne D. Bordona, (*El escritorio y la primitiva*

[32]) Th. Daguindeau, *Tractatus de religiosis augustinianis* ... (N° 15), fol. 545-550v.

[33]) *Vide supra*, p. 397.

biblioteca de Santes Creus, Tarragone, 1952), on ne peut pas savoir s'il s'agit d'une œuvre inconnue out tout simplement d'un ouvrage répertorié sous un titre différent.

c) *Œuvres apocryphes.*

1) *Questiones optimae Aristotelis de anima.*

2) *Excerptum vocabulorum ex Donato in opera Terencii et Virgilii.*

Cet ouvrage est attribué par Haenel à « J.M. » après trois exemplaires du *Sophilogium* conservés dans la Bibl. Univ. de Bâle (Haenel, p. 533), mais il s'agit de Jacobus Mantuanus.

Index des mss. contenant les œuvres de Legrand

Les mss. précédés d'un (*) ne figurent ni dans A. Zumkeller ni dans E. Ypma ; ceux qui en ont deux (**) portent une mauvaise cote.

1) *Aristotelis, Senece, Boecii dicta communiora.*
PARIS. Bibl. de l'Arsenal 481 (fol. 1-40).
WÜRZBURG. Univ. Bibl. M.ch.q.3 (fol. 116-145).

2) *Abreviacio dictionarii Moralis- Biblici Petri Berchorii.*
PARIS. BN lat. 15.131 (fol. 1-182).
TOULOUSE. Bibl. Mun. 745.
Alphonse V de Naples avait dans sa bibliothèque deux exemplaires du « Reductorium morale Jacobi Magni ». Cf. BEER, *Handschr ... Spaniens*, p. 33.

3) *Archiloge Sophie.*
PARIS BN fr. 143 (fol. 359-415).
BN fr. 214 (fol. 1-68).
BN fr. 1508 (fol. 353-413).
BN fr. 24.232 (fol. 1-113).

4) *Sophilogium.*
AARAU. Kantonsbibl. Wettingen 27.
* BALE. Univ. Bibl. F.II.11.
F.II.12.
*F.II.13.

* Berlin. Deutsche Staatsbibl. 846.
*Lat. fol. 770.
* - - 844.
Germ. fol. 477.
- - 656.
Bordeaux. Bibl. Mun. 294.
Brno. Univ. Bibl. 23.
* Cleveland (Ohio). Public Libr. nº 7.
** Colmar. Bibl. Mun. 87.
** - - 88.
Darmstadt. Hess. Landes und Hochsch ... bibl. 718.
- - - - - 2690.
Dillingen (Donau) Kreis- und Studienbibl. 76.
Dole. Bibl. Mun. 154.
Douai. Bibl. mun. 693.
Eichstätt. Stiftsbibl. 706.
** Erfurt. Domarchivs. Th. 18.
Freiburg in Br. Univ. Bibl. 161.
- - 162.
- - 230.
Gdansk. Polsk. Akad. Nank. Marc. F. 141.
Genève. Bibl. de la Ville. Lat. 90.
Gniezno. Bibl. du Seminaire, 14.
* Göttingen. Univ. Bibl. Th. 113.
Gottweig. Stiftsbibl. 371 (420) [34]).
** Iena. Univ. Bibl. El. fol. 76.
** Karlsruhe. Badische Landesbibl. 707.
Klagenfurt. Studienbibl. Pap. 171.
* Klagenfurt. Stiftsbibl. 308.
Klosterneuburg. Stiftsbibl. 308.
- 383.
Kobenhavn. Gl. Kgl. Saml. 214.
Köln. Stadtarchiv. G.B. fol. 70.
* Konstanz. Heinrich-Suso-Gymnasiums bibl. 29.
Krakow. Bibl. Jag. 701.
- - 1613.
Kremsmünster. Stiftsbibl. CC.13.
- CC.224.
* Laon. Bibl. Mun. 429.

[34]) Il s'agit d'un seul ms. bien que A. Zumkeller et E. Ypma en fassent deux.

Leipzig. Stadtbibl. 210.
* Univ. Bibl. 607.
* - - 673.
Le Mans. Bibl. Mun. 439.
* Lisboa. Arq. Nac. da Torre do Tombo. 521.
London. British Museum. Arundel 229.
Lübeck. Stadtbibl. Th. 50.
- - 112.
- - 131.
Lyon. Bibl. Mun. 288.
Magdeburg. Domgymn. 197.
Melk. Stiftsbibl. 154.
Metz. Bibl. Mun. 154.
* München. Bayer. Staatsbibl. Clm. 466
* - 7557
8176
* 17.641
* 21.070
* 21.075
* 26.644
Oxford. Bodl. Libr. 24.440 (Hamilton 10).
* New College 156.
* Pamplona. Bibl. de la Catedral 33.
Paris. Bibl. de l'Arsenal 722.
Bibl. Mazarine 940.
951.
952.
Bibl. Nat. 3235.
3236.
3489.
14.901.
* Pavia. Bibl. Univ. 527.
Praha. Bibl. Cap. Metr. 893.
1297.
** Regensburg. Kollegiatstifts und. L.F. zur Alten Kap. 1911.
Rouen. Bibl. Mun. 937 (I.20).
Salzburg. Stiftsbibl. a.III.1.
b.X.32.
Sankt Peter Schwarzw. Bibl. des Priestersem.

SEITENSTETTEN. Stiftsbibl. 39.
SEMUR. Bibl. Mun. 19.
* STRASBOURG. Ms. perdu (Haenel, p. 451).
STUTTGART. Landesbibl. Th. fol. 143.
- - 145.
H.B.X.18.
H.B.I.170.
* TORINO. Bibl. Univ. 163 (E.IV.28) (ms. brûlé).
TOURS. Bibl. Mun. 753.
754.
755 B (mss. brûlés).
TRIER. Stadtbibl. 1975.
TROYES. Bibl. Mun. 1447.
* VALENCIA. Arch. de la Catedral. 229.
VATICAN. Pal. lat. 280.
- - 401.
* Reg. Lat. 875.
* WROCLAW. Bibl. Univ. I.F.246
* II.F.104
* I.F.525
WIEN. Nat. Bibl. 5473.
* Schottenkloster 30.
* - 171.
* WOLFENBÜTTEL. August. Bibl. 385
* 386
WÜRZBURG. Univ. Bibl. M.ch.f. 224.
* MSS. MIS EN VENTE. Paris (Salle Drouot) 12.11. 1954
* Sotheby. 5.3.1935.

5) *Compendium utriusque philosophie.*
GENOVA. Bibl. De Berio. C.F. 53 (fol. 1-235). Anno 1402.
* PARIS. Bibl. Nat. 6752 (anonyme).

7) *Postilla tam litteralis quam mystica super librum Genesis.*
BORDEAUX. Bibl. Mun. 18 (fol. 1-143).
MÜNCHEN. Bayer. Staatsbibl. Clm. 18.085 (fol. 1-217).
- - - 26.903 (fol. 1-114).
PARIS. BN. lat. 530.

Bibl. Mazarine 49-50. Traduction et paraphrase par un anonyme.
Roma. Bibl. Angelica 370 (fol. 1-202).
* Sevilla. Bibl. Colombina 5.2.38 (Z.133.8).

8) *Exposicio in Psalmos.*
Marburg. Univ. Bibl. 48, (ff. 142-144^{v}).
Pamplona. Bibl. de la Cat. 33 (fol. 100-135).
Regensburg. Bibl. d. Alten Kap. 1911 (fol. 212-297).
Berlin. Staatsbibl. Lat. fol. 770 (fol. 154-157).

10) *Introductorium sermocinandi.*
Bordeaux. Bibl. Mun. 306 (fol. 1-91).

11) *Epilogium* (12 sermons latins).
Bordeaux. Bibl. Mun. 331 (fol. 108-148).
Paris. Bibl. de l'Arsenal 542 (fol. 1-28).
Toulouse. Bibl. Mun. 872 (fol. 230-247).
* *Sermon francais ?* Tours. Bibl. Mun. 402 (fol. 1-5).
13) *Lectura super quattuor libros Sententiarum.*
Tarragona. Bibl. Provincial 103 (fol. 1-229).

14) *Livre des bonnes meurs.*
Angers. Bibl. Mun. 424 (fol. 1-61).
* Arras. Bibl. Mun. 887 (fol. 1-54).
* Autun. Bibl. Mun. 120 (Sém. 99c).
* Baltimore. The Peabody Institute of the City, 130 (fol. 6-56).
* Berlin. Staatsbibl. Hamilton 349.
Bern. Bibl. Bongarsiana 274 (fol. 5-113).
* Bruxelles. Bibl. Roy. 9544.
\- - - * 11.063.
* Cambridge. Univ. Libr. FF. I. 33 (fol. 71-209).
* Chantilly. Musée Condé 297 (fol. 1-155).
* Chicago. Newberry Libr. 55.5.
* Dunkerque. Bibl. Mun. non coté (fol. 1-77).
Freiburg in Schw. Univ. Bibl. 603 (fol. 1-59).
* Geneve. fr. 164 (fol. 1-99).
* Grenoble. Bibl. Mun. 871 (fol. 109-187).
* Leiden. Bibl. Univ.-Soc. litt. néerl. 575 (fol. 36-92^{v}).
Luxembourg. Bibl. de la Ville, 28 (fol. 1-102).

LYON. Bibl. Mun. 1254 (fol. 1-52).
* MADRID. Bibl. Nac. 9790 (Ec. 109).
MARSEILLE. Bibl. Mun. 375 (fol. 1-52).
NEVERS. Bibl. Mun. 21 (fol. 1-166).
* NEW YORK. Cortland T. Bishop, 16 (fol. 1-88).
* - P.G. et Gordon, 71 (fol. 1-121).
* - The Pierpont Morgan Libr., 734 (fol. 1-82).
PARIS. Bibl. de l'Arsenal 2317 (fol. 1-99).
- - - 2674 (fol. 1-80).
Bibl. Mazarine 953 (fol. 1-74).
Bibl. Nat. fr. 453 (fol. 1-78).
919 (fol. 20-72).
953 (fol. 1-65).
954 (fol. 1-113).
1023 (fol. 1-88).
1024 (fol. 1-72).
1025 (fol. 1-68).
1050 (fol. 3-75).
1114 (fol. 77-139).
1119 (fol. 211-272).
1144 (fol. 1-52).
1145 (fol. 1-193).
1182 (fol. 135-169).
1798 (fol. 1-91).
1799 (fol. 1-84).
12.789 (fol. 16-138).
15.097 (fol. 250-303).
17.116 (fol. 4-70).
17.117 (fol. 1-80).
19.416 (fol. 1-205).
24.296 (fol. 66-128).
24.434 (fol. 252-311).
24.783 (fol. 1-86).
24.784 (fol. 1-132).
24.863 (fol. 184-282).
Bibl. lat. 14.245 (fol. 151-191).
N.a. fr. 1157 (fol. 4-87).
* PARMA. Bibl. Palat. 106.

ROUEN. Bibl. Mun. 945 (fol. 1-95).
- - - 946 (fol. 1-57).
* SAINT-OMER. Bibl. Mun. 127 (2).
SOISSONS. Bibl. Mun. (fol. 1-82).
TOURS. Bibl. Mun. 755 A (fol. 1-27).
- - - 756. Ms. détruit en 1940.
VALENCIENNES. Bibl. Mun. 299 (fol. 1-200).
* VATICANO. Palat. lat. 1961 (fol. 1-89).
* - - - 1995 (fol. 1-88).
* - Reg. Lat. 1322 (fol. 1-128).
- - - 1389 (fol. 1-137).
* WILMETTE. Illinois (U.S.A.). Libr. of L.H. Silver 5 (fol. 1-95).
* MSS. MIS EN VENTE : Paris, 14 mars 1879 (fol. 1-70).
* Londres, 30 nov. 1971 (Vente Phillipps. Cat. Sotheby, n° 517).

BIBLIOGRAPHIE CHOISIE

AMBROSIUS DE CORA (CORIOLANUS), *Defensorium ordinis Augustianorum cum chronica sacrat. ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini.* Rome, 1481.

ANTONIO (Nicolas), *Bibliotheca hispana vetus.* 2e éd. Madrid, 1788.

ARBESMANN (R.), *Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanist. Bewegung*, dans « Augustiniana » 15 (1965), p. 259-293.

BELTRAN (E.), *Jacques Legrand prédicateur*, dans « Anal. August. » 30 (1967), p. 148-209.

— *Un sermon français inédit attribuable à Jacques Legrand*, dans « Romania » 93 (1972), p. 460-478.

COMBES (A), *Jacques Legrand, Alfred Coville et le « Sophilogium »*, dans « Augustiniana » 7 (1957), p. 327-348; 493-551 et 8 (1958), p. 129-163. Cf. compte rendu de cet article dans « Studi francesi » 2 (1957), p. 295 et (1958), p. 123.

COVILLE (A.), *De Jacobi Magni vita et operibus.* Thèse in-8°, XIV-100 p. Paris, 1889.

Constitutiones fratrum Eremitarum S. Augustini cum additiones cap. gen. Venise, 1508.

COURCELLE (P.), *Pétrarque entre saint Augustin et les Augustins du*

XIV^e siècle, dans « Petrarca et il Petrarchismo ». Atti del III Congr. dell'Assoc. internat. per gli studi di lingua et lett. italiana. Bologne, 1961, p. 51-71.

Crusenius (N.), *Monasticon augustinianum*. Munich, 1623. 3 vol.

Elsius (Ph.), *Encomiasticon augustinianum*. Bruxelles, 1654.

Enguerrand de Monstrelet, *Chroniques*. Éd. Douët-d'Arcq. Paris, 1901-1904 (Soc. de l'hist. de France). 6 vol.

Gandolfus (D.A.), *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis august. script.* Rome, 1704.

Gratianus (Th.), *Anastasis augustiniana*. Anvers, 1613.

Guillebert de Metz, *Description de la ville de Paris au XV^e siècle*. Publié par Le Roux de Lincy-Tisserands, dans *Paris et ses historiens*. Paris, 1862.

Herding (O.), *Jacob Wimpfelings « Adolescentia »*. Munich, 1965.

Herrera (Th. de), *Alphabetum, augustinianum*. Madrid, 1644. 2 vol.

Jacobus Philippus Bergomensis, *Supplementum chronicarum*. Venise, 1492.

Jean Juvenal des Ursins, *Chroniques*. Éd. Michaud et Poujalat. Paris, 1836 (Nov. coll. des mémoires).

Jean Lefevre de St-Remy, *Chronique*. Éd. F. Morand. Paris, 1876. 2 vol.

Jean de Montreuil, *Opera*. vol. I Epist. Éd. E. Ornato. Turin, 1963.

Johannes Trithemius, *Liber de script. ecclesiasticis*. Bâle, 1494.

Journal d'un bourgeois de Paris. Éd. A. Tuety. Paris, 1881 (Soc. de l'hist. de Paris).

Langlois (E.), *Recueil d'Arts de seconde rhétorique*. Paris, 1908 (Coll. de doc. inédits..., t. 88).

Lucas (R.H.), *Two notes on Jacques Legrand*, dans « Augustiniana » 12 (1962), p. 196-217.

Lurbe (G.), *Chronique bourdeloise*. Bordeaux, 1619.

Mariagni (U.), *Il Petrarca et gli Agostiniani*. Rome, 1946.

Milensius (F.), *Alphabetum de monachis et monasteriis Germaniae*. Prague, 1613.

Molinier (A.), *Sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie*. Paris, 1901-1904. 6 vol.

Ossinger (I.F.), *Bibliotheca augustiniana*. Ingolstadt, 1768.

Oudin (C.), *Commentarius de script. eccles. antiquis*. Leipzig, 1722. 3 vol.

Ouy (G.), *Paris. L'un des principaux foyers de l'Humanisme en Europe*

au début du XV^e siècle, dans « Bull. de la Soc. de l'hist. de Paris et de l'Ile de France », 1967-68, p. 71-98.

— *Humanisme et propagande politique en France au début du XV^e siècle : Ambrogio Migli et les ambitions impériales de Louis d'Orléans.* Extrait des Atti del Convegno su : « Culture et politique. en France à l'époque de l'Humanisme et de la Renaissance » Turin, 1974.

Pamphilus (J.), *Chronicon ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini.* Rome, 1581.

Petit de Julleville (L.), *Jacques Legrand*, dans « Revue des cours et conférences » IV (1896), p. 642-648.

— *Jacques Legrand et Raoul de Presles*, ibid. V, p. 17-22.

Philippe (J.), *Origines de l'imprimerie à Paris.* Paris, 1885.

Religieux de St-Denis, *Chronique.* Ed. et trad. Bellaguet. Paris, 1839-52. 6 vol. (Coll. des doc. inéd.).

Roth (F.), *Jacques Legrand*, dans « Augustiniana » 7 (1957), p. 316-326.

— *The Epitaph of Jacques Legrand*, *ibid.*, p. 485-492.

Rychner (J.), *Les sources morales des Vigiles de Charles VII : le jeu des échecs moralisé et le livre des bonnes Mœurs*, dans « Romania » 77 (1956), p. 39-65 ; 446-487.

Rymer (Th.), *Foedera, conventiones, litterae et cuiuscumque generis acta publica...* Hagae Comitis, 1739. 4 vol.

Thomas (A.), *De Joannis de Monsteriolo vita et operibus.* Paris, 1883.

Veyrin-Forrer (J.), *Hommage aux premiers imprimeurs de France* (1470-1970), dans « Bull. des Bibl. de France », 16 année, n° 2, février 1971, p. 65-80.

Ypma (E.), *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin.* Paris, 1956.

— *Notice sur le « Studium » de Paris au début du Schisme d'Occident*, dans « Augustiniana » 18 (1968), p. 82-99.

— *Les auteurs augustins français (Jacobus Magnus)*, dans « Augustiniana » 20 (1970) p. 348-355.

Zumkeller (A.), *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken.* Würzburg, 1966.

(*fin*) Evencio Beltrán.

Bibliographie historique de l'ordre de saint Augustin (*) 1965-1969

La « Bibliographie d'histoire augustinienne », publiée jusqu'à l'année 1965 par le regretté père Norbert Teeuwen, sera continuée sur demande de plusieurs intéressés tant parmi les augustins que parmi d'autres. Elle est présentée sous un nouveau titre : « Bibliographie historique de l'ordre de saint Augustin », tandis que la numérotation continue.

Dans l'héritage du père Teeuwen, nous avons pu trouver les premiers éléments d'une telle publication, que nous avons donc complétés. Dans une première partie, nous signalons les ouvrages publiés de 1965 à 1969, ainsi que les titres parus les quelques années précédentes qui n'ont pas encore été mentionnés. Une deuxième partie paraîtra dans *Augustiniana* 1975, n° 3-4 et sera consacrée aux années 1970-1974. Nous avons l'intention de mettre cette bibliographie à jour annuellement.

Quant à la bibliographie luthérienne nous n'avons retenu que les titres qui ont une importance directe pour l'histoire de l'ordre des augustins.

La bibliographie comprend les rubriques suivantes :

I. Histoire générale,
II. Histoire locale,
III. Histoire personnelle,
IV. Hagiographie et dévotions.

A. de Meijer O.S.A. - M. Schrama O.S.A.

*) Voir : *Augustiniana* 2 (1952) 181-199; 4 (1954) 205-216; 7 (1957) 427-446; 10 (1960) 328-354; 15 (1965) 315-358.

I. HISTOIRE GÉNÉRALE

1536 Arbesmann (R.) OSA, Augustinian Hermits. — *Encyclopaedia Brittanica* II (1964), 758.

1537 Estal (J. M. Del) OSA, Agustinos. Bosquejo histórico. — *Enciclopedia de la Cultura Española* I (1963), 122-126.

1538 Kavanagh (D. J.) OSA, The Augustinian Order. Revised edition. Villanova [USA], Villanova Press, 1965.

1539 Leroy (A.), Quinze siècles de vie monastique. Comment ont-ils vécu ? Comment vivent-ils ? Paris, Spes, 1965 (268).

1540 Luijk (B. A. L. Van) OSA, Augustijnen. — *Catholica. Informatiebron voor het katholieke Leven.* I, Hilversum, 1968, 187-196.

1541 Shannon (A. C.) OSA, Augustinians. — *New Catholic Encyclopaedia* I (1967), 1071-1076.

1542 Wild (B.) OSA, Die Augustiner. (Orden der Kirche, 8.) Freiburg (Schweiz), Paulusverlag, 1968 (223 et 11 pl.).

1543 Carceller de la Sagrada Familia (M.), Historia general de la Orden de los Agustinos Recoletos. XI : 1837-1866. Madrid, Augustinos Recoletos, 1967 (894).
Voir nº 1018.

1544 Fernández (I.), Bullarium Ordinis Augustinianorum Recollectorum et Diplomatica officialis. III : 1684-1730. Roma, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1967 (xxiv-848).
Voir nº 1017.

1545 Mountain (G. La), Augustinian Recollects. — *New Catholic Encyclopaedia* I (1967), 1061-1062.

1546 Ortega (J.), La Orden de Agustinos Recoletos. Aspectos histórico-constitucionales. Dissertation. Roma, Université Pontificale de Latran, Faculté de Droit, 1964-1965 [Dactylogr.].

1547 Bally (P.), Guillelmites. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 1267-1275.

1548 Allessandrini (B.) OSA, L'archivio generale agostiniano di Roma e le missioni. —
Voir nº 1717.

1549 Estal (J. M. Del) OSA, Estado actual de investigación sobre la Historía de la Orden Agustiniana. — *La Ciudad de Dios* 179 (1966), 490-507.

1550 Gutiérrez (D.) OSA, De vulgatis Ordinis Augustiniani censibus seu « statisticis ». — *Analecta Augustiniana* 30 (1967), 322-331.

1551 Luijk (B. A. L. Van) OSA, Istituzione e aggiornamento nella storia degli Agostiniani. — *Servitium* 2 (1968), 652-659.

1552 Andrés (H.) OSA, La reforma tridentina en la Orden Agustiniano. Valladolid, Archivo Agustiniano, 1965 (81).

1553 Arbesmann (R.) OSA, Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung. — *Augustiniana* 14 (1964), 250-314, 603-639; 15 (1965), 259-293.
[Idem] : (Cassiciacum, 19). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1965 (152).

1554 Brandmüller (W.), Ein Nachspiel der Auflösung des Konzils von Siena innerhalb des Augustinerordens. — *Römische Quartalschrift* 60 (1965), 186-207.

1555 Elm (K.), Die Bulle « Ea quae iudicio » Clemens' IV., 30.VIII. 1266. Vorgeschichte, Überlieferung, Text und Bedeutung. — *Augustiniana* 14 (1964), 500-522; 15 (1965), 54-67, 493-520; 16 (1966), 95-145.
[Idem] : Heverlee-Louvain, Institut Historique Augustinien, 1966 (128).

1556 Luijk (B. Van) OSA, Gli Eremiti neri nel Dugento. Con particolari riguardo al territorio pisano e toscano. Origine, sviluppo ed unione (Biblioteca del « Bollettino Storico Pisano ». Collana Storica, 7). Pisa, Società Storica Pisana, 1968 (xvi-114, 5 cartes et 6 planches).

1557 Luijk (B. A. L. Van) OSA, L'Ordine agostiniano e la riforma monastica. — *Augustiniana* 18 (1968), 173-202; 19 (1969), 14-32, 349-383.

1558 Martin (F. X.) OSA, The Augustinian Order on the Eve of the Reformation. — Miscellanea Historiae Ecclesiasticae II, 71-104 (Congrès International des Sciences Historiques. Vienne, 29 août - 5 septembre, 1965). Louvain, Éditions Universitaires, 1967.

1559 Mathes (F. A.) OSA, The Poverty Movement and the Augustinian Hermits. — *Analecta Augustiniana* 31 (1968), 5-154; 32 (1969), 5-116.

1560 Rano (B.) OSA, Fisionomía y fin de los movimientos de recolección y descalcez de la Orden Agustiniana en España. — *La Ciudad de Dios* 182 (1969), 30-65.

Règle et constitutions (*voir aussi* nº 1953, 1954)

1561 Arámburu Cendoya (I.) OSA, La Regla de San Agustín en romance castellano. — *Archivo Agustiniano* 58 (1964), 313-327.

1562 Arbesmann (R.) OSA, The Question of the Regula Sancti Augustini. — *Augustinian Studies*, Villanova U.S.A., 1 (1970), 237-259.

1563 Salazar (José Abel), El Padre Andrés de san Nicolás, commentador de la Regla agustiniana. — *Augustinus* 12 (1967), 375-386.

1564 Verheijen (L.) OSA, La Règle de Saint Augustin. I : Tradition manuscrite. II : Recherches historiques. Paris, Études Augustiniennes, 1967 (480, 262).

1565 Zumkeller (A.) OSA, Das Mönchtum des heiligen Augustinus. Zweite, neubearbeitete Auflage. (Cassiciacum, 11). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1968. (488).

1566 Regula et Constitutiones Ordinis Fratrum Sancti Augustini. Iussu Rev.mi P. Fr. Augustini Trapè, Prioris Generalis eiusdem Ordinis, editus. Roma, Curia Generalis Augustiniana, 1968 (xii-197).

1567 Arámburu Cendoya (I.) OSA, Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses del año 1290). — *Archivo Agustiniano* 59 (1965), 275-298.

1568 Arámburu Cendoya (I.) OSA, Adaptación romanceada de Constituciones Ratisbonenses (a. 1290) a las Religiosas Agustinas. — *Archivo Agustiniano* 59 (1965), 333-356.

1569 Arámburu Cendoya (I.) OSA, Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses del año 1290). Introducción, texto y adaptación romanceada para las religiosas. Valladolid, Archivo Augustiniano, 1966 (192).

II. HISTOIRE LOCALE

Allemagne

1570 Elm (K.), Zur Geschichte deutscher Augustiner Eremitenklöster. Forschungsergebnissen und Forschungsprobleme. — *Theologische Revue* 61 (1965), 361-370.

1571 Elm (K.), Wilhelmiten in Brandenburg und Pommern. — *Augustiniana* 16 (1966), 89-94.

1572 Kunzelmann (A.) OSA, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Teil I : Das dreizehnte Jahrhundert. — *Augustiniana* 19 (1969), 33-127, 384-486.
[Idem] : (Cassiciacum, 26). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1969 (xvi-275).

1573 Teeuwen (N.) OSA - Meijer (A. De) OSA, Documents pour servir à l'histoire de la Province augustinienne de Cologne. Extraits des registres des Prieurs Généraux (1507-1551). — *Augustiniana* 18 (1968), 116-133, 398-424; 19 (1969), 321-341, 597-639.

Aachen

1574 Fröhlich (H.-M.), Ein Bildnis der Schwarzen Muttergottes von Brünn in Aachen. (Veröffentlichungen des bischöflichen Diözesarchiv Aachen, 26). Mönchengladbach, B. Kühlen Verlag, 1967 (72, 21 planches).
Charles IV offrit en cadeau l'icône aux Augustins de Brünn. Une image de cette icône se trouva dans l'église des Augustins à Aix-la-Chapelle.

Erfurt

1575 Kleineidam (E.), Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392-1521. Teil I : 1392-1460. Teil II : 1460-1521 (Erfurter Theologische Studien, 14, 22). Leipzig, St. Benno-Verlag, 1964, 1969 (xxvi-402, xviii-396).

Merten an der Sieg

1576 Kisky (H.) - Achter (I.), Die ehemalige Augustinerinnen-Klosterkirche in Merten an der Sieg. 1. Die Wiederherstellungs-

arbeiten 1957-1965. 2. Die kunstgeschichtliche Stellung der Kirche. — *Jahrbuch der Rheinischen Denkmalpflege* 26 (1966), 151-187 et 46 figures.

Münnerstadt (*voir* nº 1585)

Nürnberg

1577 Pfeiffer (E.), Der « Augustiner-Hochaltar » und vier weitere Nürnberger Altäre des ausgehenden 15. Jahrhunderts. — *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 52 (1963-1964), 305-398 et 6 planches.

Osnabrück

1578 Elm (K.), Die Augustiner-Eremiten in Osnabrück. Der Zeitpunkt und die Umstände ihrer Niederlassung. — *Osnabrücker Mitteilungen* 73 (1966), 76-81.

Regensburg

1579 700 Jahre Augustiner in Regensburg 1267-1967. Gesamtherstellung J. Habbel. Regensburg, Augustinerkloster und Stadtpfarrei St. Cäcilia, 1967 (48, 64 planches).

1580 Hemmerle (J.), Das Regensburger Augustinerkloster St. Salvator. — 700 Jahre Augustiner in Regensburg 1267-1967, 11-35.

1581 Wagenhäuser (E.) OSA, Das Regensburger Augustinerkloster St. Cäcilia, 1911 bis heute. — 700 Jahre Augustiner in Regensburg 1267-1967, 36-46.

Weiden

1582 Berg (H. von) OSA - Haas (A.) OSA, Fünfzig Jahre Augustiner in Weiden. Festschrift zum Jubiläum von Konvent und Seminar. Weiden/Opf., 1967 (62, planches).

Windsheim

1583 Lamping (G.), Die Bibliothek der freien Reichstadt Windsheim. Bad Windsheim H. Delp, 1966 (xi-162, 8 planches).

Würzburg

1584 Patock (C.) OSA, Das Ostkirchliche Institut der deutschen Augustiner in Würzburg. — Wegzeichen. Festgabe Hermenegild M. Biedermann, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1971, xxii-xxxix.

1585 Zumkeller (A.) OSA, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt. Von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Regesta Herbipolensia, 5). (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 18). 2 Vol. Würzburg, F. Schöningh, 1966-1967 (xx-981).

Angleterre

1586 Roth (F.) OSA, A History of the English Austin Friars. — *Augustiniana* 15 (1965), 175-236, 567-628; 16 (1966), 204-263, 446-519; 17 (1967), 84-166.
[Idem] : The English Austin Friars 1249-1538. Vol. I : History (Cassiciacum. Studies in St. Augustine and the Augustinian Order, 6). New York, Augustinian Historical Institute, 1966 (viii-675 et 15 planches).
Voir nº 1069.

Autriche

1587 Bernleithner (E.), Kirchenhistorischer Atlas Österreich. Erste Lieferung. Wien, Wiener Dom-Verlag, 1966 (72 cartes).

1588 Gavigan (J.-J.) OSA, Assistentia pro Provincia Austriae (1672-1676), ÖNB 7236, IV, 121r-129r (Textus editus, cum introductione atque commentario). — *Augustinianum* 6 (1966), 259-293.

1589 Gavigan (J.-J.) OSA, Epistulae inter Priores Generales OSA atque Imperatores Austriacos annis 1635-1671 missae. — *Augustiniana* 18 (1968), 425-513.

1590 GAVIGAN (J.-J.) OSA, De primo augustiniano rectore Provinciae Austriae. — *Analecta Augustiniana* 32 (1969), 255-321.
P. Patritius de Rau, du couvent d'Enghien, fut nommé en 1640 le premier recteur de la Province restaurée d'Autriche. Il fut le successeur du vicaire général P. Ignatius Dijcker du couvent de Gand.

1591 GAVIGAN (J.-J.) OSA, A letter from Nicholas Donellan, Vicar General of the Augustinians in Austria (Vienna, 12-8-1645). — *Augustiniana* 19 (1969), 291-320.

1592 WINNER (G.), Die Klösteraufhebungen in Niederösterreich und Wien. Wien, Verlag Herold, 1967 (307).
Bruck an der Leitha 1788. Korneuburg 1808. Wien, Landstrasse 1812. Baden 1812. Wien, Maria Brunn 1829. Wien, Augustinerstrasse 1836.

Baden (*voir aussi* n° 1592)

1593 ANZINGER (U.), Das Kloster der Augustiner-Eremiten in Baden. — *Augustiniana* 18 (1968), 262-332; 19 (1969), 128-192.
[IDEM] : Heverlee-Louvain, Institut Historique Augustinien, 1968 (142 et 4 planches).

1594 GAVIGAN (J.-J.) OSA, Notes on the Augustinian Monastery in Baden. — *Augustiniana* 19 (1969), 583-596.

Bruck an der Leitha (*voir* n° 1592)

Graz

1595 GAVIGAN (J.-J.) OSA, De theologiae professoribus augustinianis universitatis Graecensis. — *Augustiniana* 17 (1967), 333-388; 18 (1968), 39-81.

Judenburg

1596 POPELKA (F.), Das Archiv des Augustinerklosters in Judenburg. — *Mitteilungen des Steiermärkischen Landesarchiv* 11 (1961), 27-35.

1597 POPELKA (F.), Eberhard von Altenburg und das Judenburger Augustinerkloster. — *Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark* 53 (1962), 37-44.

Korneuburg (*voir aussi* n° 1592)

1598 Klaar (A.), Die Augustinerkirche in Korneuburg. — *Korneuburger Kulturnachrichten*, n° 2 (1965), 52-56.

1599 Zeisl (F.), Das ehemalige Augustinerkloster in Korneuburg. — *Korneuburger Kulturnachrichten*, n° 2 (1965), 3-51.

1600 Zykan (J.), Die Gemälde in der Augustinerkirche Korneuburg. — *Korneuburger Kulturnachrichten*, n° 2 (1965), 57-60.

Wien (*voir aussi* n° 1592)

1601 Gavigan (J.-J.) OSA, De doctoribus theologiae OSA in Universitate Vindobonensi. — *Augustinianum* 5 (1965), 271-364.

1602 Miksch (F. L.) OSA, Der Augustinerorden und die Wiener Universität. Ein Beitrag zu « 600 Jahre Universität Wien ». — *Augustiniana* 16 (1966), 414-445; 17 (1967), 37-83.

Belgique

1603 Teeuwen (N.) OSA - Meijer (A. De) OSA, Documents pour servir à l'histoire de la Province augustinienne de Cologne. Extraits des registres des Prieurs Généraux (1507-1551). — *Voir* n° 1573.

Anvers

1604 Visser (C. C. G.), Luther's geschriften in de Nederlanden tot 1546. Assen, Van Gorcum, 1969 (198).
Quelques renseignements sur le premier couvent des Augustins à Anvers, spécialement sur Jacobus Praepositus.

Bree

1605 Gijsen (J. M.), Johannes Augustinus Paredis (1795-1886), bisschop van Roermond en het Limburg van zijn tijd. Assen, Van Gorcum, 1968 (xii-476).

1606 Goole (F.) - Potargent (P.), Graf- en Gedenkschriften uit de Provincie Limburg. 2 vol. Hasselt, 1965-1967.
Voir : t. I, 158-162.

Bruxelles (*Brussel*)

1607 Casteels (M.), Een onbekend werk van Arnoldus Quellien de Jonge voor de vroegere Augustijnenkerk te Brussel. — Miscellanea Jozef Duverger, II, Gand, 1968., 633-640 et 3 figures

1608 Terlinden (C.), Histoire du temple des augustins et de l'église de la Sainte-Trinité. Gembloux, J. Duculot, 1964 (48).

Hasselt

1609 Goole (F) - Potargent (P.), Graf- en Gedenkschriften uit de Provincie Limburg. 2 vol. Hasselt, 1965-1967.
Voir : t. I, 40-41.

Herentals

1610 Goris (J. M.), 'n Stad maakt geschiedenis. Bijdrage tot de aloude geschiedenis van de stad Herentals. Herentals, Stadsbestuur, 1969 (392, illustrations).
Voir p. 224-233, 278-286, 380-383.

Huy

1611 Moisse (G.), Le couvent des Augustins de Huy et la paroisse Saint-Georges-en-Rioul. — *Leodium* 51 (1964), 25-47.

1612 Moisse (G.), Le collège des Augustins à Huy, 1615-1796. — *Leodium* 52 (1965), 5-24.

Louvain (*Leuven*), *voir* n° 1614

Malines (*Mechelen*)

1613 Autenboer (E. Van), Orgelbouwers Jean Le Royer en Paul Munick werkten voor de Mechelse Augustijnen. — *De Praestant* 11 (1962), 63-66.

Tirlemont (*Tienen*)

1614 Wiel (C. Van de), Vissenaken's ongekend verleden. Leuven, J. Reeckmans & Zonen, 1968 (195, illustrations).
Voir p. 91-92, 109-110 : *notices concernant les couvents des Augustins à Tirlemont et Louvain.*

Ypres (Ieper)

1615 Teeuwen (N.) OSA, Het professieboek van het Augustijnenklooster te Ieper 1594-1793. — *Iepers Kwartier* 5 (1969), 65-112.

Espagne

(*Pour la province des Philippines voir les nos 1736, 1737*)

1616 Alonso (C.) OSA, Paulo V envía un relicario a Dna. Margarita de Austria reina de España (1606). — *Augustinianum* 9 (1969), 5-29.
Voir no 1977.

1617 Alonso (C.) OSA, Crisis de gobierno en la Provincia de Castilla a principios del siglo XVII. — *Analecta Augustiniana* 32 (1969), 205-253.

1618 Alvarez (Luis) OSA, El movimiento reformador de la observancia en la Provincia agustiniana de España. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense, 1969. [Dactylogr.].

1619 Arámburu Cendoya (I.) OSA, La Provincia de Castilla en los años 1505-1525. Notas compleméntarias. — *Archivo Agustiniano* 59 (1965), 5-48.
Voir no 1092.

1620 Florez (H.) OSA, España Sagrada. Teatro geográphico-histórico de la Iglesia de España. XX : Historia Compostelana, hasta hoy no publicada. Madrid, Academia de la Historia, 1965 (xxx-624).

1621 Pinta Llorente (M. de la) OSA, El renacimiento de la Orden de San Agustín en España y los primeros eruditos de El Escorial.
Voir no 1655.

1622 Rano (B.) OSA, Fisionomía y fin de los movimientos de recolección y descalcez de la Orden agustiniana en España. — *La Ciudad de Dios* 182 (1969), 30-65.

Agreda

1623 García (R.), Recuerdo y presencia de los Agustinos en Agreda. Convento de las Agustinas Recoletas. — *Archivo Agustiniano* 59 (1965), 49-68.
Voir no 1096.

El Escorial

1624 Almech (F. I.), Las trazas del monasterio de S. Lorenzo de El Escorial. Madrid, Real Academia de Bellas Artes de S. Fernando, 1965 (141, 38 planches).

1625 Alonso Mayo (Ursicino), La primera guía de El Escorial. Notas sobre un libro de Diego Perez de Mesa. — *La Ciudad de Dios* 179 (1966), 131-145.

1626 Alvarez Turienzo (S.) OSA, El Escorial en el período ilustrado. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 337-350.

1627 Alvarez Turienzo (S.) OSA, El Escorial en la literatura del IV Centenario. — *La Ciudad de Dios* 177 (1964), 758-777; 178 (1965), 517-543.

Suite du nº 1106.

1628 Andrés (Gregorio de) OSA, Documentos para la historia del monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Tom. VIII. Madrid, Imprenta Saéz, 1964 (471).

Voir nº 1105.

1629 Andrés (Gregorio de) OSA, Primer ofrecimiento del monasterio de El Escorial a los Agustinos en 1855. — *La Ciudad de Dios* 177 (1964), 722-755.

1630 Andrés (Gregorio de) OSA, Memorial a Carlos III sobre no dar licencia para sacar manuscritos de El Escorial. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 128-136.

1631 Andrés (Gregorio de) OSA, Historia del texto griego Escurialense (0.IV.30) de la vida de S. Sinclética y sus traducíones latinas. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 491-511.

1632 Andrés (Gregorio de) OSA, Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial. II : Códices 179-410. III : Códices 411-649. Madrid, 1965-1967 (xvi-357, x-368).

1633 Andrés (Gregorio de) OSA, Varia Escurialensia : I) Inscripsiones propuestas a Felipe IV para la portada del Panteón de Reyes. II, Nuevas adquisiciones de alhajas para la Sacristía de El Escorial (1638-1747). III, Licencia de Felipe V para cerrar los vanos de los patios menores escurialenses conventanales. IV, Descripción de las fiestas del segundo centenario del Monasterio de El Escorial (1763). V, Incendio del cuartel de guardias de corps en 1821. VI, Devolucíon a El Escorial en 1849 de cuatro códices desaparecidos. — *La Ciudad de Dios* 179 (1966), 106-130.

1634 Andrés (Gregorio de) OSA, Un valiose códice arabe de concilios españoles recuperado para El Escorial. — *La Ciudad de Dios* 179 (1966), 681-695.

1635 Andrés (Gregorio de) OSA, Alhajes y meloras que percibio esta casa de S. Lorenzo en los seis años del priorato del P. Fr. Francisco de los Santos así en la hacienda como en la fabrica. — *La Ciudad de Dios* 180 (1967), 128-139.

1636 Andrés (Gregorio de) OSA, Nueve cartas inéditas del p. Francisco del Castillo a Felipe IV sobre diversas obras en el Monasterio de El Escorial (años 1660-1663). — *La Ciudad de Dios* 180 (1967), 116-127.

1637 Andrés (Gregorio de) OSA, Catálogo de los códices griegos desparecidos en la Biblioteca de El Escorial. El Escorial, Biblioteca de S. Lorenzo el Real, 1968 (374).

1638 Andrés (Gregorio de) OSA, La colección de códices griegos de Diego de Covarrubias, obispo de Segovia. — *Boletín de la Real Academia de la Historia* 163 (1968), 192-208.

1639 Andrés (Gregorio de) OSA, « De martyribus Palestinae et collectio antiquorum martyriorum » de Eusebio de Cesarea. Historia del texto griego escurialense. — *La Ciudad de Dios* 181 (1968), 592-600.

1640 Andrés (Gregorio de) OSA, Los libros chinos de la Biblioteca de El Escorial. — *Missionalia Hispanica* 26 (1969), 115-123.

1641 Bordona Mas (M.), La librería y los libros de coro del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. — *Revista de Archivo, Biblioteca y Museos* 71 (1963), 243-273.

1642 Casanovas (A.), Catálogo de la collección de grabados de la Biblioteca de El Escorial (Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona, XVI-XVII). Barcelona, 1966.

1643 Cloulas (A.), Les peintures du grand retable au monastère de l'Escurial. — *Mélanges de la Casa de Velázquez* 4 (1968), 173-202, 12 planches.

1644 Cuadra y Escriva de Romaní (L. de), La heráldica en el monasterio de El Escorial. — *Revisto de Archivos, Bibliotecas y Museos* 81 (1963), 129-150, 4 dépliants et 24 planches.

1645 Díaz y Díaz (M. C.), El códice monástico de Leodegundia (Escorial a. I. 13). — *La Ciudad de Dios* 181 (1968), 567-587 et 3 planches.

[Idem] : Miscelánea Patristica, 149-169. El Escorial, 1968.

1646 Díaz y Díaz (M. C.), San Agustín en la Alta Edad Media española a través de sus manuscritos. — *Augustinus* 13 (1968), 141-151.

1647 Herrera Escudero (M. L.), Un díptico de marfil, gótico, en El Escorial. — *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 71 (1963), 293-302 et 2 planches.

1648 Iñiguez Almech (F.), Las trazas del monasterio de S. Lorenzo de El Escorial. Madrid, Real Academia de Bellas Artes de S. Fernando, 1965 (141, 38 planches).

1649 Larrea Palacín (A. de), Catálogo de monjes musicos en El Escorial. — *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 71 (1963), 371-400.

1650 Marti (F.), El proceso de El Escorial. Pampeluna, Universidad de Navarra, 1965 (357).

1651 Martínez (J. A.), Los Cabrera de Córdoba, Felipe II y El Escorial. — *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 71 (1963), 203-233 et 1 planche.

1652 Martínez Lopez (R.), General estoria. Versión galega del siglo XIV, ms. O.I.1. de El Escorial. Edición, introducción linguística, notas y vocabulario. Oviedo, Faculdad de Filosofía y Letras del Universidad, 1963 (lxi-375).

1653 Modino de Lucas (M.) OSA, Primeros historiadores de San Lorenzo el Real. — *Religión y Cultura* 10 (1965), 41-64.

1654 Ozaeta (J. M.) OSA, El tratado inédito « De fide quae revelanda erat », de Arias Montano, segun dos manuscritos de El Escorial. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 433-463.

1655 Pinta Llorente (M. de la) OSA, El renacimiento de la Orden de San Agustín en España y los primeros eruditos de El Escorial. — Estudios de Cultura Española (Investigaciones históricas), Madrid, 1964. 119-140.

1656 Prieto Cantero (A.), Inventario razonado de los documentos referentes al monasterio de El Escorial existentes en la sección de casa y sitios reales del Archivo General de Simancas. — *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 71 (1963), 7-127.

1657 Rubio (L.) OSA, Escurial. — *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XV (1963), 874-880.

1658 Rubio (S.) OSA, Los organos del monasterio de El Escorial. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 464-490 et 2 planches.

1659 Rubio (S.) OSA, Los jerónimos de El Escorial, el canto gregoriano y la liturgia. — *La Ciudad de Dios* 182 (1969), 225-231.

1660 Sabau Bergamin (G.), El cuerpo del apóstol Santiago en El Escorial. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 512-516.

1661 Sabau Bergamin (G.), El motin de los canteros constructores del monasterio de El Escorial. — *La Ciudad de Dios* 179 (1966), 47-105.

1662 Southern (E.), El Escorial, Monastery Library, Md. IV, a. 24. — *Musica Disciplina* 23 (1969), 41-79.

1663 Verbraken (P.), Le sermon ancien sur la paix du manuscrit R. II. 18 de l'Escurial. — *La Ciudad de Dios* 181 (1968), 560-566. [Idem] : Miscelanea Patristica. Homenaje al P. Angel C. Vega, El Escorial, 1968, 142-148.

1664 Vilar Bonet (M.), Fray Antonio de Villacastín, obrero mayor del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial. — *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 71 (1963), 151-161.

La Vid

1665 Rojo (F.) OSA, Monasterio de Santa Maria de la Vid. Historia y Arte. Burgos, 1966 (32 et illustrations).

Montilla

1666 Carta del agustino peruano Fray Luis de Quesada a Felipe II. Convento de Montilla (Córdoba). — *Archivo Agustiniano* 59 (1965), 397-406.

Sevilla

1667 Llordén (A.) OSA, Reseña histórica del origen y fundación del convento de la Encarnación de Sevilla. — *Archivo Hispalense*, 1965, 249-271.

France

1668 Ypma (E.) OSA, Les auteurs augustins français. Liste de leurs noms et de leurs ouvrages. — *Augustiniana* 18 (1968), 203-261 ; 19 (1969), 487-531.

Auxerre

1669 Richard (P.), Les Petits Pères de la Mort (Augustins Déchaussés) à Auxerre (XVII^e-XVIII^e s.). — *Bulletin de la Société Scientifique et Historique de la Yonne* 100 (1963-1964), 5-16.

Bordeaux (*voir* n° 1678)

Paris

1670 Beaulieu (M.), Note sur la chapelle funéraire de Philippe de Comines au couvent des Grands Augustins de Paris. — *Revue du Louvre et des Musées de France* 16 (1966), 65-76 et 13 figures.

1671 Plongeron (B.), Les Réguliers de Paris devant le serment constitutionnel. Sens et conséquence d'une optique, 1789-1801. (Bibliothèque de la Société d'Histoire Ecclésiastique de la France). Paris, J. Vrin, 1964 (488, 4 planches et 1 carte).
Voir : p. 125-131, 244-250, 285, 336, 357-358, 374, 381.

1672 Plongeron (B.), Spiritualité et pauvreté monastique au XVIII^e siècle. — *Revue d'Histoire Ecclésiastique de France* 52 (1966), 87-111.

1673 Thouroude (S.), Le couvent des Petits Augustins. — *L'Information d'Histoire de l'Art* 9 (1964), 161-177.
Couvent, situé à l'emplacement de l'actuelle École des Beaux-Arts, Paris.

1674 Ypma (E.) OSA, Notice sur le « Studium » de Paris au cours de la deuxième moitié du XIV^e siècle. — *Augustiniana* 17 (1967), 14-36.

1675 Ypma (E.) OSA, Notice sur le « Studium » de Paris au début du schisme d'Occident. — *Augustiniana* 18 (1968), 82-99.

Ribeauvillé

1676 Ohresser (X.), Le couvent des ermites de Saint-Augustin à Ribeauvillé. — *Archives de l'Église d'Alsace* 33 (1969), 267-325 et 8 figures.

Toulouse

1677 Salies (P.), Aux origines des Augustins de Toulouse. — *Fédération des Sociétés Académiques de Languedoc.* Actes du XXI^e Congrès de Toulouse (1965), 81-91.

1678 Samaran (Ch.) - Marichal (R.), Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste. VI. Paris, C.N.R.S., 1968.
122 manuscrits des augustins de Bordeaux et les manuscrits des augustins de Toulouse.

Villefranche

1679 Ancourt (A.), Note sur le couvent des Augustins [de Villefranche de Ronergue] à propos d'une date. — *Mémoires de la Société des Amis de Villefranche et du Bas-Ronergue*, n° 8/2 (1965), 51-52.

Hongrie

1680 Fallenbüchl (F.) - Ring (G.) OSA, Die Augustiner in Ungarn vor der Niederlage von Mohács (1526). — *Augustiniana* 15 (1965), 131-174.

1681 Fügedi (E.), La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie. — *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 25 (1970), 966-987 et 8 figures.

Italie (*voir aussi* n° 1556.)

Cremona

1682 Marcocchi (M.), La riforma dei monasteri feminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesate Speciano (1599-1606) (Annali delle Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona, 17). Cremona, Athenaeum Cremonense, 1966 (lvi-173, 9 planches).

Genova

1683 Polonio (V.), Crise e riforma nella Chiesa genovese ai tempi dell'arcivesco Giacomo Imperiale, 1439-1452. — Miscellanea di Studi Storici I, Genova. Frat. Bozzi, 1969, 263-363.
L'auteur parle aussi de l'établissement des Augustins sous le pontificat et à la faveur d'Eugène IV.

Firenze

1684 Mazza (A.), L'inventario della « parva libreria » di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio. — *Italia Medioevale e Umanistica* 9 (1966), 1-74.
Voir nº 1167.

Napoli

1685 Gutiérrez (D.), OSA, La biblioteca de San Giovanni a Carbonara di Napolo. — *Analecta Augustiniana* 29 (1966), 59-212.

1686 Savarese (S.), I depinti di S. Agostino alla Zecca. Contributo allo studio di Giacinto Diano. — *Napoli Nobilissima* 8 (1969), 203-216.

Padova

1687 Menegazzo (E.) - Billanovich (M.), Francisco Colonna tra Padova e Venezia. I : Francesco Colonna baccelliere nello Studio teologico padovano di S. Agostino (1473-1474). II : Coi dominicani dei SS. Giovanni e Paolo. Dal Colonna al Lotto. — *Italia Medioevale e Umanistica* 9 (1966), 441-459.

Pavia

1688 Guarnaschelli (A.), Osservazioni sulla basilica romanica di S. Petro in Ciel d'Oro in Pavia. — Atti del 4º Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1969, 427-432, 7 planches.

Piacenza

1689 Dosi (G.), Le chiese agostiniane di Piacenza. — *Bollettino Storico Piacentino* 63 (1968), 65-76.

Roma

1690 Ferrero (F.), El convento romano de San Mateo in Merulana, 1623-1825. — *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 17 (1969), 383-401.

1691 Giannettini (A.) - Venanzi (C.), S. Giorgio al Velabro (Le Chiese di Roma illustrate, 95). Roma, Marietti, 1967 (99, figures et 1 plan).

1692 Apolloni Ghetti (B. M.), I SS. Quattro Coronati (Le Chiese di Roma illustrate, 81). Roma, Marietti, 1964 (104, 30 figures et 1 plan).

1693 Manzi (P.), Il convento fortificato dei SS. Quattro Coronati nella storia e nell'arte. Roma, Istituto Storico e di Cultura dell'Arma del Genio, 1968 (163).

1694 Gutiérrez (D.) OSA, La biblioteca di Sant'Agostino di Roma nel secolo XV. A. Inventario del 1432. B. Inventario del 1478. — *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 5-58; 28 (1965), 57-153.

1695 Luijk (B. Van), OSA, Les Archives de la Congrégation de Lombardie et du couvent de S. Maria de Popolo à Rome. — *Augustiniana* 18 (1968), 100-115.

1696 Parsi (P.), Chiese romani : da S. Lorenzo fuori le mura a S. Maria del Popolo (Roma Aeterna, 4). Roma, Edizione « Liber », 1970 (228, 79 planches).

1697 Sangiorgi (G.) OSA, S. Prisca e il suo mitreo (Le Chiese di Roma illustrate, 101). Roma, Marietti, 1968 (100, 32 figures et 4 plans).

Siena

1698 Bertoni (L.), Il declino di un'osservanza. S. Martino in Siena della Congregazione Leccetana (1522-1620). — *Analecta Augustiniana* 29 (1966), 316-339.

Spello

1699 Pasquini (D.), Il monastero agostiniano di Santa Maria Maddalena in Spello. Spello, 1968 (83, illustrations).

Lithuanie

1700 Gidžiūnas (V.), Les Augustins en Lithuanie [en lithuanien]. — *Lietuvių katalikų mokslo Akademijos Metraštis* 4 (1968), 305-320.

Pays-Bas

1701 Luijk (B. Van) OSA - Dijck (L. Van) OSA, De Augustijnen in de Hollandse Zending, Gelderland, Limburg en Staats-Brabant (1623-1853). — *Augustiniana* 17 (1967), 274-298.

1702 Polman (P.), Katholiek Nederland in de Achttiende Eeuw. 3 vol. Hilversum, Paul Brand, 1968 (xiii-375, 346, 359).

1703 Teeuwen (N.) OSA - Meijer (A. De) OSA, Documents pour servir à l'Histoire de la Province augustinienne de Cologne.
Voir nº 1573.

1704 Visser (C. C. G.), Luther's geschriften in de Nederlanden tot 1546.
Voir nº 1604.

Appingedam

1705 Meijer (A. De) OSA, De gedenksteen van Dico van Groningen, OSA en de Augustijner kloostergoederen van Appingedam. — *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 9 (1967), 1-66 et 2 planches.

1706 Schutter (G. N.), Kloosters in Stad en Lande. Groningen, Groninger Museum voor Stad en Lande, 1965 (36, 8 illustrations).
Voir p. 21-23, 26.

Nijmegen

1707 Barten (J.), Helden en slachtoffers van naastenliefde. — *Archief voor de Geschiedenis Katholieke Kerk in Nederland* 10 (1968), 149-175.
Concerne les Augustins, morts de la peste, à Nimègue entre les années 1636-1672.

Zierikzee

1708 Barten (J.), Een Zierikzeese apotheker die Jesuitenbroeder werd. — *Archief voor de Geschiedenis Katholieke Kerk in Nederland* 7 (1965), 116-128.

Pologne

1709 Kłoczowski (J.), Les Ordres mendiants en Pologne à la fin du moyen âge. — *Acta Poloniae Historica* 15 (1967), 5-38.

1710 Kuraś (S.), Le couvent des Augustins à Parczew, 1447-1609 [en polonais]. — *Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych Oraz Kronika* n° 15 (1965), 132-133.

1711 Wyczawski (H. E.), La paroisse augustinienne à Radomyśl-sur-San [en polonais]. Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1964 (111).

Portugal

1712 Rosario (A. do), Para a história do convento do Popolo de Braga. — *Bracara Augusta* 23 (1969), 101-131.

Suisse

1713 Schönherr (A.), Die mittelalterliche Handschriften der Zentralbibliothek Solothurn. Solothurn, Zentralbibliothek, 1964 (xxxv-365).
Le couvent des Augustins à Bâle.

Tchécoslovaquie

1714 Kadlec (J.), Řeholní generalní studia při Karlově Universitě v době Předhusitské [Le studium generale de l'Ordre à l'université pendant le mouvement de Hussites]. — *Acta Universitatis Carolinae.* Historia Universitatis Carolinae Pragensis 7, fasc. 2 (1966), 63-108.

1715 Kadlec (J.), Das Augustiner-Generalstudium bei Sankt Thomas zu Prag in der vorhussitischen Zeit. — *Augustiniana* 17 (1967), 389-401.

1716 Fröhlich (H.-M.), Ein Bildnis der Schwarzen Muttergottes von Brünn in Aachen.
Voir nº 1574.

Autres pays et missions

1717 Allessandrini (B.) OSA, L'archivio generale agostiniano di Roma e le missioni. — *Euntes Docete* 21 (1968), 177-190.

1718 Alonso (C.) OSA, Los Mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del siglo XVII (Orientalia Christiana Analecta, 179). Roma, Institutum Orientalium Studiorum, 1967 (xx-263).

1719 Borges (P.), En torno a los comisarios generales de Indias entre las Ordenes misioneros de América. — *Archivo Ibero-Americano* 25 (1965), 3-60.
Voir nº 1218.

Amérique Centrale (*voir* nº 1731)

Australie

1720 Shuler (R. V.) OSA, Augustinian Missions in Northqueensland (1883-1943). — *Missionalia Augustiniana* 4 (1965), 37-50 et illustrations.

Bolivie

1721 Villarejo (A.) OSA, Los Agustinos en el Perú y Bolivia (1548-1965). Lima, Ed. Ausonia, 1965 (480, illustrations).

Chine (*voir aussi* nº 1732)

1722 Barbagallo (I.) e.a., Mons. Ilario Costa di Gesù, vescovo agostiniano scalzo, missionario e vicario apostolico nel Tonchino. Epistolario. Fasc. 1 : Lettere inviate a Torino. Roma, Ed. Vinculum, 1963 (98).

Colombie

1723 Mucientes del Campo (D.) OSA, Centurias Colombo-Agustinas, 1525-1967, Bogotá, Talleres Salesianos, 1968 (254).

Cuba

1724 Alvarado (J.), La agonía de la Universidad agustiniana de Cuba. — *Religión y Cultura* 15 (1969), 79-92.

États-Unis

1725 The Augustinians. Our Mother of Good Counsel Province. Twenty-Fifth Anniversary, 1941-1966 [Chicago], 1967 (244, illustrations).

1726 Ennis (A.), OSA, Old St. Augustine's Catholic Church in Philadelphia. Historic Shrine established in A.D. 1796. Philadelphia, 1965 (55, illustrations).

Inde

1727 Alonso (C.) OSA, Documentación inédita para une biografía de fr. Alejo de Meneses, arzobispo de Goa (1595-1612). — *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 263-333.

1728 Alonso (C.) OSA, Primer proyecto de Propaganda Fide para la creación de un obispado en Bengala (1624-1625). — *Augustinianum* 6 (1966), 77-90.

1729 Hartmann (A.) OSA, The Augustinians in Golden Goa, according to a manuscript by Felix de Jesus, OSA. — *Analecta Augustiniana* 30 (1967), 5-147.
[Idem] : Roma, Institutum Theologicum Augustinianum 1968 (148).

Japon

1730 Hartmann (A.) OSA, The Augustinians in Seventeenth Century Japan. — *Augustiniana* 15 (1965), 462-492.
[Idem] : (Cassiciacum. American Series, 8). New York, Augustinian Historical Institut, 1965 (162).
Voir nº 1206.

Mexique

1731 Lopetegui (L.) - Zubillaga (F.), Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX : México, América Central, Antillas. Madrid, B.A.C., 1965 (lix-945-xlviii, illustrations).

1732 Bechmann (J.), China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden in XVI. Jahrhundert. — *Nouvelle Revue de Science Missionnaire* 19 (1963), 81-92, 195-215; 20 (1964), 27-41, 89-108.

1733 Ricard (R.), The spiritual conquest of Mexico. London, Cambridge University Press, 1967 (xii-424).

1734 Vázquez-Vázquez (E.), Distribución geográfica des las Ordenes Religiosas en la Nueva España (siglo XVI). Méjico, Universidad Nacional Autónoma, 1965 (172, 7 cartes).

Panama (*voir* nº 1723)

Perse

1735 Alonso (C.) OSA, El P. José del Rosario OSA y la misión agustiniana de Persia. Documentación inédita. — *Analecta Augustiniana* 29 (1966), 272-315.

Pérou (*voir* nº 1721)

Philippines

1736 Merino (M.) OSA, La Provincia Agustiniana del Santissimo Nombre de Jesús de Filipinas. — *Archivo Agustinano* 59 (1965), 299-332.
Voir nº 1094.

1737 Rodríguez (I.) OSA, Historia de la Provincia agustiniana del S.mo Nombre de Jesús de Filipinas. 4 vol. Manila, 1965-1969.

1738 Achútegui (P. S. de) - Bernad (M. A.), Religious Revolution in the Philippines. The Life and Church of Gregorius Aglipay. II. Manila, Ateneo, 1966 (xiv-502).

1739 Aparicio López (T.) OSA, Misioneros y colonizadores Agustinos en Filipinas. IV Centenario de la Evangelización de Filipinas. Valladolid, Imprenta Agustiniana, 1965 (428).

1740 García Galende (P.) OSA, The Augustinians in the Philippines, 1565-1890. — *Boletín Ecclesiástico de Filipinas* 39 (1965), 35-79.

1741 Merino (M.) OSA, Agustinos evangelizadores en Filipinas, 1565-1965 (Estudio Agustiniano). Madrid, Ed. Archivo Agustiniano, 1965 (xlviii - 581).

1742 Rodríguez (I.) OSA, The Christianization of the Philippines (The orders of Philip II and the basic reports and letters of Legazpi, Urdaneta, Rada, Sande, Lavezares, etc.). Manila, Historical Conservation Society — University of San Agustín, 1965 (428).

1743 Rodríguez (I.) OSA, Los Agustinos y la evangelización de Filipinas. — *Missionalia Hispanica* 23 (1966), 47-87.

———

1744 Glicerio (C.), Orígines históricos del Santo Niño de Cebú. — *Missionalia Hispanica* 23 (1966), 341-371.

1745 Villanueva (C. G.), Orígines históricos del Santo Niño de Cebu. — *Missionalia Hispanica* 24 (1967), 257-319.

Russie

1746 Alonso (C.) OSA, Misiones de la Orden de San Agustín en Georgia (1628-1639). Documentación inédita. — *Analecta Augustiniana* 28 (1965), 219-280.

Venezuela (*voir aussi* n° 1723)

1747 Campo del Pozo (F.), Historia documentada de los Agustinos en Venezuela durante la época colonial (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 91). Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1968 (306, 4 planches et 1 plan).

III. HISTOIRE PERSONNELLE

Généralités

1748 Catálogo colectivo provisional de incunables existentes en los bibliotecas españolas. 3 vol. Madrid, Dirección General de Archivo y Bibliotecas [s.a.] (888).

1749 Alva y Astorga (P.), Monumenta antiqua Immaculatae Conceptionis sacratissimae Virginis Mariae, ex variis authoribus antiquis tam manuscriptis, quam olim impressis, sed qui vix modo reperiuntur, digesta et in unum collecta. 2 vol. Louvain, 1664 (40-742, 4-534).
[Réimpression anastatique] : Bruxelles, Culture et Civilisation, 1967.

1750 KLEINEIDAM, Universitas studii Erffordensis.
Voir nº 1575.

1751 MERINO (M.) OSA, Don Vasco de Quiroga en los cronistas agustinianos. — *Missionalia Hispanica* 23 (1966), 89-112.

1752 LLORDÉN (A.) OSA, Notas bio-bibliográficas agustinianas. — *Archivo Agustiniano* 59 (1965), 69-86, 217-238, 357-396.
Suite du nº 1302.

1753 LOHR (Ch. H.), Medieval Latin Aristotle Commentaries. — *Traditio* 23 (1967), 313-413; 24 (1968), 149-245.
Parmi les auteurs mentionnés en ordre alphabétique d'après le prénom se trouvent 22 Augustins.

1754 RUBIO (F.), OSA, Presencia de Séneca en los prosistas agustinos del siglo XV. — *La Ciudad de Dios* 180 (1967), 552-573.

1755 SCHÖNHERR (A.), Die mittelalterliche Handschriften der Zentralbibliothek Solothurn.
Voir nº 1713.

1756 STAHLEDER (E.), Die Handschriften der Augustiner-Eremiten und Weltgeistlichen in der ehemaligen Reichsstadt Windsheim (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 15). Würzburg, 1963 (xv-284).

1757 WORMALD (F.) - GIDES (P. M.), Illuminated manuscripts in the Fitzwilliam Museum. Cambridge, Fitzwilliam Museum, 1966 (52, 32 planches).

1758 YPMA (E.) OSA, Les auteurs augustins français.
Voir nº 1668.

1759 ZUMKELLER (A.) OSA, Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus. Ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel. — *Analecta Augustiniana* 28 (1965), 5-56.

1760 ZUMKELLER (A.) OSA, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken. — *Augustiniana* 15 (1965), 73-130, 521-566; 16 (1966), 146-203.
[IDEM] : (Cassiciacum, 20). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1966 (765).
Voir nº 1288.

École augustinienne

1761 CASADO (F.) OSA, A propósito del innatismo agustiniano en la escuela agustiniana. — *Archivo Teológico Agustiniano* 2 (1967), 85-107, 347-361.

1762 Cilleruelo (L.) OSA, Agustín y agustinismo. — *Archivo Teológico Agustiniano* 2 (1967), 3-22.

1763 Díaz (G.) OSA, Tradición agustiniana acerca de los niños que mueren sin el bautismo. — *La Ciudad de Dios* 176 (1963), 699-720.

1764 Emmen (A.), Duns Scoto e la dottrina immaculista della scuola agostiniana. I teologi italiani e spagnoli fino al Concilio di Trento. — *Studi Francescani* 62 (1965), 226-277.

1765 Folgado Florez (S.), OSA, La escuela agustiniana y la mariología. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 608-634.

1766 Gago Fernández (L.) OSA, Trayectoria histórica de la escuela agustiniana. Bogotá, Ed. Omnia, 1963 (241).

1767 Oberman (H. A.), Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie. — *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), 251-282.

1768 Russell (R. P.) OSA, Augustinianism (Theological School of). — *New Catholic Encyclopaedia* I (1967), 1069-1071.

1769 Trapé (A.) OSA, La nozione della teologia presso Scoto e la scuola agostiniana. — *De doctrina Ioannis Duns Scoti. IV : Scotismus decursu saeculorum*, Romae, 1968. 73-81.

1770 Zumkeller (A.) OSA, Die Augustinerschule des Mittelalters : Vertreter und philosophisch-theologische Lehre (Übersicht nach dem heutigen Stand der Forschung). — *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 167- 262.

1771 Zumkeller (A.) OSA, Augustinerschule. — *Sacramentum Mundi. Theologische Lexikon für die Praxis* I (1967), 430-433.

1772 Zumkeller (A.) OSA, Augustinian School. — *Sacramentum Mundi. An Encyclopaedia of Theology* I (1968), 127-129.

XIII^e^-XIV^e^ SIÈCLES

Gilles de Rome

1773 Aegidus Romanus, De regimine principum libri III. Per Fr. Hieronymum Samaritanium recogniti et una cum vita auctoris in lucem editi. Romae, 1607 (670).
[Réimpression anastatique] : Aalen, Scientia, 1966.

1774 Aegidius Romanus, Quodlibeta. Lovanii, 1687 (470).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1966.

1775 Aegidius Romanus, Questiones metaphysicales. Venetiis, 1501.
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1966.

1776 Aegidius Romanus, Commentaria in Rhetoricam Aristotelis, Venetiis, 1515 (6-118).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1777 Aegidius Romanus, Expositio super libros de anima, de materia coeli contra Averroem, de intellectu possibili, de gradibus formarum. Venetiis, 1500 (216).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1778 Aegidius Romanus, Defensorium seu Correctorium librorum S. Thomae Aquinatis. Coloniae, 1624 (650).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1779 Aegidius Romanus, De regimine principum. Romae, 1556 (660).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1780 Aegidius Romanus, Expositio in Artem Veterem. Venetiis, 1507 (140).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1781 Aegidius Romanus, In primum librum Sententiarum. Venetiis, 1521 (520).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1782 Aegidius Romanus, In secundum librum Sententiarum. 2 vol. Venetiis, 1581 (1500).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1783 Aegidius Romanus, In tertium librum Sententiarum. Romae, 1623 (700).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1784 Aegidius Romanus, In libros priorum Analyticorum expositio. Venetiis, 1516 (180).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1785 Aegidius Romanus, Super libros Posteriorum Analyticorum. Super libros Elenchorum Aristotelis. 2 vol. Venetiis, 1488-1496 (400).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1786 Aegidius Romanus, In octo libros Physicorum Aristotelis. Venetiis, 1502 (460).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1787 Aegidius Romanus, Super librum de causis. Venetiis, 1550 (272).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1788 Aegidius Romanus, De esse et essentia. De mensura angelorum. De cognitione angelorum. Venetiis, 1503 (250).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1789 Aegidius Romanus, In epistulam Pauli Apostoli ad Romanos commentaria. In Cantica Canticorum commentaria. De Summa Trinitate et Fide Catholica. De Celebratione Missarum. In Orationem Dominicam. Tractatus de Corpore Christi. Tractatus de renunciatione Papae. Tractatus contra exemptos, de divina influentia in beatos, de laudibus divinae Sapientiae, de defectu, de peccato originali. Theorema de Corpore Christi. Opus Hexaemeron. Romae, 1554-1555 (800).
[Réimpression anastatique] : Frankfurt a/M., Minerva, 1968.

1790 Eberenz (J. H.), The concept of sovereignty in four medieval political philosophers : John of Salisbury, St. Thomas Aquinas, Egidius Colonna and Marsilius of Padua. Dissertation. *Dissert. Abstracts* 29 (1968-1969), 4047.

1791 Gutiérrez (D.) OSA, Gilles de Rome, ermite de Saint-Augustin, théologien et évêque, 1243-1316. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 385-390.

1792 Murphy (J. J.), The Scholastic Condemnation of Rhetoric in the Commentary of Giles of Rome. — *Arts libéraux et Philosophie au moyen âge. Actes du 4e Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal-Paris, L. Vrin, 1969, 833-842.

1793 Nispen tot Sevenaer (Ch. Van), La pensée religieuse d'Avicenne vue par Gilles de Rome. — *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 8 (1964-1966), 209-252.

1794 Nolan (K.), The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome. — *Augustinianum* 5 (1965), 522-532; 6 (1966), 45-76, 227-258, 399-423; 7 (1967), 64-96, 306-322.
[Idem] : (Studium Ephemeridis Augustinianum, 1). Roma, Studium Theologicum Augustinianum, 1967 (xxiv-148).

1795 O' Donnel (J. R.), The Commentary of Giles of Rome on the Rhetoric of Aristotle. — *Essays in Medieval History presented to Bertie Wilkinson*, Toronto, 1969. 139-156.

1796 Ozaeta (J. M.) OSA, La unión hipostática según Egidio Romano (La Ciudad de Dios, 13). El Escorial, 1965 (158).

1797 Plotnik (Wenceslaus), Transubstantiation in the Eucharistic Theology of Giles of Rome, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines. — *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, München-Paderborn, Schöningh, 1967, 1073-1086.

1798 Riesco (J.), El ser metafisico en el pensamiento de Egidio Romano. — *Salmanticensis* 16 (1969), 563-574.

1799 Schmaus (M.), Thomas von Sutton, Quodlibeta (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 2). München, 1969 (689).

1800 Trapé (G.) OSA, Il platonismo di Egidio Romano. — *Aquinas* 7 (1964), 309-344.

1801 Trapé (G.) OSA, Il neoplatonismo di Egidio Romano nel commento al De Causis. — *Aquinas* 9 (1966), 49-86.

1802 Trapé (G.) OSA, Il misterio eucaristico in Egidio Romano alla luce dell'enciclica « Mysterium fidei ». — *Divinitas* 10 (1966), 440-466.

1803 Trapé (G.) OSA, La dottrina della participazione in Egidio Romano. — *Aquinas* 10 (1967), 170-193.

1804 Trapé (G.) OSA, Caratteristiche dell'« esse » partecipata in Egidio Romano. — *Studi e ricerche di Scienze Religiose in onore dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nel XIX Centenario del loro martirio*. Roma, 1968, 351-368.

1805 Trapé (G.) OSA, L'esse partecipato e distinzione reale in Egidio Romano (Ipsum esse simplex, esse partecipatum compositum). — *Aquinas* 12 (1969), 443-468.

1806 Trapé (G.) OSA, Causalità e participazione in Egidio Romano. — *Augustinianum* 9 (1969), 91-117.

1807 Trapé (G.) OSA, Esistenza di Dio dall'esistenza partecipata secondo Egidio Romano. — *Augustinianum* 9 (1969), 515-530.

1808 Vella (A.), Robert d'Orford. Reprobationes dictorum a fratre Egidio in Primum Sententiarum. Édition critique (Bibliothèque Thomiste, 38). Paris, J. Vrin, 1968 (191).

Grégoire de Rimini

1809 García Lescun (E.) OSA, La teoría filosófica de la relación y sus consecuencias trinitarias en Gregorio de Rímini. — *Augustinianum* 16 (1966), 54-88.

1810 García Lescun (E.) OSA, La Lógica en el Misterio Trinitario, según Gregorio de Rimini. — *Augustinianum* 6 (1966), 528-546.

1811 Grane (L.), Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation. — *Studia Theologica* 22 (1968), 29-49.

1812 O' Malley (J. W.), A note on Gregory of Rimini : Church, Scripture, Tradition. — *Augustinianum* 5 (1965), 365-378.

1813 Trapp (D.) OSA, La tomba bisoma di Tommaso de Strasburgo e Gregorio da Rimini. — *Augustinianum* 6 (1966), 6-17.

1814 Worek (J. A.) OSA, Doctrina Gregorii Ariminensis de necessitate gratiae ad actus moraliter bonos. Diss. extrait. Salamanca, Universidad Pontifical, 1964 (55).
[Idem] : Calahorra, Imprenta Fariña, 1964 (74).

1815 Worek (J. A.) OSA, Supernaturalitas obiectiva iustificationis atque gratiae habitualis apud Gregorium Ariminensem, OSA († 1358). — *Augustiniana* 15 (1965), 419-461.

1816 Worek (J. A.) OSA, El amor de Dios en la actividad moral del cristiano según Gregorio de Rimini OSA († 1358) y sus vicisitudes en épocas posteriores. — *Revista Augustiniana de Espiritualidad* 8 (1967), 339-362 ; 9 (1968), 255-312 ; 10 (1969), 109-153, 431-489.

Guillaume Flete

1817 Colledge (E.) OSA - Chadwick (N.), Remedies against Temptations. The 3rd English version of William Flete. — *Archivo Italiano per la Storia della Pietà* 5 (1968), 201-240.

1818 Hackett (B.) OSA, Guillaume Flete, ermite de Saint-Augustin, † vers 1390. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 1204-1208.

Jacques de Viterbe

1819 Casado (F.) OSA, Quaestiones de quolibet de Santiago de Viterbo (Quodlibeto I,q. 12). — *Archivo Teologico Augustiniano* 2 (1967), 109-130.

1820 Casado (F.) OSA, El primer Quodlibet de Santiago de Viterbo OSA. — *Estudio Agustiniano* 4 (1969), 557-566.

1821 Congar (Y.), Jacques de Viterbe. — *Catholicisme* VI (1963), 266-267.

1822 Korolec (J. B.), Les questions quodlibétiques de Jacques de Viterbe dans les manuscrits de la bibliothèque Jagellone. — *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 12 (1967), 107-116.

1823 Ypma (E.) OSA, (ed.), Jacobi de Viterbo O.E.S.A. Disputatio prima de Quolibet (Cassiciacum. Supplementband I). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1968 (xxxi-239).

1824 Ypma (E.) OSA, (ed.), Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio secunda de Quolibet (Cassiciacum, Supplementband II). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1969 (xv-249).

Thomas de Strasbourg (voir aussi no. 1813)

1825 Fernandez (F.) OSA, La evidencia de la existencia de Dios en la Escuela Agustiniana del siglo XIV (Tomás de Estrasburgo). Thèse. Faculté de Philosophie. Institut Catholique. Paris, 1965 (324).

1826 Vara (P.), Inquietud agustiniana : Tomás de Argentina. — *Archivo Teológico Agustiniano* 2 (1967), 57-83.

1827 *Augustin Favaroni de Rome.* Zumkeller (A.) OSA, Ein « Sermo magistralis » des Augustinus von Rom, O.E.S.A., zur Verteidigung der Immaculata. — *De doctrina Ioannis Duns Scoti. IV : Scotismus durante saeculorum*, Roma, 1968. 117-137.

1828 *Augustin Münzmeister.* Amon (A.), Die Bischöfe von Graz-Seckau. Graz-Wien-Köln, Styria Verlag, 1969 (500).
Voir p. 88-94.

1829 *Barthélemy d'Urbino.* Pellegrin (E.), Manuscrits de Pétrarque dans les bibliothèques de France. Padova, Editrice Antenore, 1966 (iv-305, 3 planches).
« *Milleloquium S. Augustini* ».

1830 *Bernard Oliver.* Cantero Burgos (F.), El tratado Contra caecitatem Iudaeorum de fray Bernardo Oliver. Edición crítica y bio-bibliográfica. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1965 (viii-150).

1831 *Facinus d'Asti et Jean Hiltalingen.* Trapp (D.) OSA, « Moderns » and « Modernists » in Ms. Fribourg Cordeliers 26. — *Augustinianum* 5 (1965), 241-270.

1832 *Gautier le Reclus.* Hackett (B.) OSA, Gautier le Reclus, ermite de Saint-Augustin, anglais, 13e siècle. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 153-154.

1833 *Geoffroy Hardeby.* Hackett (B.) OSA, Geoffroy Hardeby, ermite de Saint-Augustin, anglais, † après 1385. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 232-234.

1834 *Gyso de Cologne.* Zumkeller (A.) OSA, Neuentdeckte Sermones des Augustinermagisters Gyso von Köln († nach 1409), Mit-

begründer der Kölner Theologischen Fakultät. — *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstage.* II, München-Paderborn-Wien: F. Schöningh, 1967. 1121-1140.

1835 *Henri de Friemar.* Zumkeller (A.) OSA, Henri de Friemar. — *Dictionnaire de Spiritualité* VII (1969), 191-197.

1836 *Hermann de Schildesche.* Zumkeller (A.) OSA, Hermann de Schildesche. — *Dictionnaire de Spiritualité* VII (1969), 302-308.

1837 *Hugolin d'Orvieto.* Dietrich (H.), Die Trinitätslehre des Augustinereremiten Hugolin von Orvieto. Diss. Theol. München, 1968 [dactylogr.].

1838 *Jacques Legrand.* Beltran (E.), Jacques Legrand († 1415), prédicateur. — *Analecta Augustiniana* 30 (1967), 148-209.

1839 *Jean Erghome.* Meyvaert (P.), John Erghome and the Vaticinium Roberti Bridlington. — *Speculum* 41 (1966), 656-664.

1840 *Jean Hiltalingen de Bâle.*
Voir nº 1831.

1841 *Jordan de Quedlinburg.* Ampe (A.), Een hernieuwd onderzoek omtrent enkele « onechte » sermoenen van Jordanus van Quedlinburg. — *Handelingen der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 17 (1963), 13-46.

1842 *Simon Fidati de Cascia.* Hackett (B.) OSA, Simone Fidati da Cascia and the doctrine of St. Catharina of Siena. — *Augustiniana* 16 (1966), 386-414.

XV^e^-XVI^e^ SIÈCLES

Arnoldi d'Usingen, Barthélemy

1843 Hoar (G. A.), Early Evidence of Catholic Reform in the Thought and Action of Bartholomaeus Arnoldi von Usingen. — *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), 155-165.

1844 Strand (A. K.), Arnoldi von Usingen's Sermo de Matrimonio Sacerdotum et Monachorum. The Text of a Rare Edition. — *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), 145-155.

Capgrave, Jean

1845 Lucas (P. J.), John Capgrave O.S.A. (1393-1464), Scribe and « Publisher ». — *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, V, 1 (1969) 1-35, planches.

1846 Meijer (A. de) OSA, John Capgrave OSA. — *New Catholic Encyclopaedia* III (1967), 78-79.

González de Mendoza, Jean

1847 García (F.) OSA, Juan González de Mendoza OSA, Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de China. Edición prólogo y notas. Madrid, España Misionera [s.a.], (lii-396).

1848 Pacheco (J. M.), Fray Juan González de Mendoza, obispo de Popayán. — *Boletín de Historia y Antigüedades* 53 (1966), 301-318.

Hollen, Gottschalk

1849 Eckermann (W.) OSA, Gottschalk Hollen O.E.S.A. († 1481). Leben, Werke und Sakramentenlehre (Cassiciacum, 22). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1967 (xxxv-391).

1850 Eckermann (W.) OSA, Busse ist besser als Ablass. Ein Brief Gottschalk Hollens O.E.S.A. († 1481) an Lubertus Langen Can. Reg. — *Analecta Augustiniana* 32 (1969), 323-366.

Léon, Louis de

1851 Folgado Florez (S.) OSA: Cristocentrismo teológico en Fray Luis de León. — *La Ciudad de Dios* 180 (1967), 350-381, 520-551. [Idem] : Prólogo del p. Félix García (Biblioteca « La Ciudad de Dios »). El Escorial, 1968 (xii-190).

1852 Fresno (L.) OSA, Sentido afirmativo de Los Nombres de Cristo. — *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 10 (1969), 393-514.

1853 García García (G.), Fray Luis de León, teológo del misterio de Cristo. León, Centro de Estudios e Investigación S. Isidoro, 1967 (364).

1854 Goode (H. D.), La prosa retórica de Fray Luis de León en Los Nombres de Cristo. Aportación al estudio de un estilista del Renacimiento español. Trad. por J. Guillén (Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos, 125). Madrid, Ed. Credos, 1969 (185).

1855 Vega (A. C.) OSA, Los « Nueve Nombres de Cristo » son de

Fray Luis de León. Otras notas luisianas. — *Archivo Agustiano* 59 (1965), 189-216.

———

1856 Baruzi (J.), Luis de Léon, interprète du Livre de Job (Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses). Paris, P.U.F., 1966 (76).

1857 Lasseque-Molères (J.-M.), Philosophie et théologie chez Fray Luis de León d'après le commentaire du « Livre de Job ». Contribution à l'étude du stoïcisme au XVI^e siècle espagnol. Dissertation. 3^e Cycle Lettres. Toulouse, 1966 (161).

———

1858 Arkin (A. H.), La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fray Luis de León. Madrid, Arias Montano, 1966 (205).

1859 Figueroa (D. J.), La « Oda a la Ascensión » de Fray Luis. — *Religión y Cultura* 10 (1965), 211-228.

1860 Fuertes Lanero (M.) OSA, « Versión de la I Olímpica de Píndaro » por Fray Luis de León. — *Religión y Cultura* 11 (1966), 181-199; 12 (1967), 93-105; 14 (1969), 273-281.

1861 Gallagher (P.), Luis de León's development, via Garcilasco, of Horace's Beatus ille. — *Neophilologus* 53 (1969), 146-156.

1862 García (P.), Orden contra caos en fray Luis de León. — *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 9 (1968), 201-220.

1863 Gutiérrez (D.) OSA, Sobre la autencidad de algunos escritos atribuídos a fray Luis de León. — *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 341-379.

1864 Gutiérrez (D.) OSA, Textos y notas acerca de Fray Luis de León y Francisco Cornejo. — *Analecta Augustiniana* 30 (1967), 332-340.

1865 García (F.) OSA, Fray Luis de León. Obras castellanas. Introducción y notas. 2 vol. Madrid, B.A.C., 1967^4 (1749).

1866 Leonet (J.), La virginidad de María en Fray Luis de León. — *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 7 (1966), 251-265.

1867 Macrí (O.), Fray Luis de León, Poesie. Introduzione, testo criticamente riveduto, versione metrica, note, bibliografia. Nuova edizione (Cederna). Firenze, Vallecchi, 1964 (360).

1868 Nerlich (M.), El hombre justo y bueno : Inocencia bei Fray Luis de León (Analecta Romanica, 17). Frankfurt a/M., Klosterman, 1966 (184).

1869 Richard (R.), Le Bon Pasteur et la Vierge dans les poésies de Louis de Léon. Notes et commentaire. — *Les Lettres Romanes* 22 (1968), 311-331.

1870 Vega (A. C.) OSA, Fray Luis de León y Fray Juan de Guevara. — *La Ciudad de Dios* 180 (1967), 313-349.

Luther, Martin (*voir aussi* n° 1811)

1871 Lohse (B.), Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther. — *Kerygma und Dogma* 11 (1965), 116-135.

1872 Turrado (A.) OSA, Lutero y San Agustín. — *Estudio Agustiniano* 3 (1968), 582-584.

1873 Turrado (A.) OSA, Lutero, interprete de la doctrina de san Agustín sobre el pecado original. — *Estudio Agustiniano* 4 (1969), 519-546.

———

1874 Reber (H.), War Luther in Schwabach? Ein Beitrag zu den Itineraren von Luthers Romreise 1510-1511 und der Augsburger Reise 1518. — *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 37 (1968), 19-36, 366-380.

1875 Vossberg (H.), Im heiligen Rom. Luthers Reiseeindrücke 1510-1511. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1966 (159, 20 planches).

———

1876 Augustijn (C.), Luthers intrede in het klooster. Kampen, J. H. Kok, 1968 (31).

1877 Erikson (E. H.), De jonge Luther. Een psycho-analytisch en historisch onderzoek (Floret-boeken, 11). Amsterdam, De Arbeiderspers, 1967 (316).

1878 Lohse (B.), Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 12). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963 (380).

1879 Modalsi (O.), Luthers Turmerlebnis, 1515. — *Studia Theologica* 22 (1968), 50-91.

1880 Müller (G.), Neuere Literatur zur Theologie des jungen Luthers. — *Kerygma und Dogma* 11 (1965), 325-357.

1881 Verheijen (L. M. J.) OSA, Le jeune Luther et Jacobus Wimpheling. Une mise au point. — *Augustiniana* 17 (1967), 329-332.

1882. Blockx (K.), L'affichage des 95 thèses de Luther. État de la question. — *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 62 (1967) 776-791.

Moreschini, Augustin

1883 Sodani (P. L.) OSA, Le « Diffinitiones S. Augustini adversus Lutheranos » di Agostino Moreschini da Monte Ilcino, Agostiniano (1518-1559). Tesi dottorale. Roma, Pont. Università Lateranense, 1966.

1884 Sodani (P. L.), Agostino Moreschini e la sua dottrina sulla Rivelazione e la Chiesa. — *Augustiniana* 16 (1966), 520-548; 17 (1967), 167-208.

Seripando, Jerôme

1885 Forster (A.), Girolamo Seripando, De iustitia et libertate christiana (Corpus Catholicorum, 30). Münster, Aschendorff, 1969 (xxiv-132).
Voir nº 1440.

1886 Gutiérrez (D.) OSA, Hieronymi Seripandi scripta. — *Latinitas* 12 (1964), 142-152.

1887 Gutiérrez (D.) OSA, Ex Hieronymi Seripandi « Diario » folium primum ineditum. — *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 334-340.
Voir nº 1441.

1888 Gutiérrez (D.) OSA, Testi e note su l'ultimo quadriennio del generalato di Seripando. — *Analecta Augustiniana* 28 (1965), 281-382.

1889 Gutiérrez (D.) OSA, Seripando, teólogo y legado en el concilio de Trento. Respuesta a dos nuevos críticos. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 62-104.

1890 Secret (F.), Girolamo Seripando e la Kabbale. — *Rinascimento* 3 (1963), 251-268.

Staupitz, Jean

1891 Keller (L.), Johan von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Nach den Quellen dargestellt. Leipzig, 1888 (xiii-434).
[Réimpression anastique] : Nieuwkoop, B. de Graaf, 1967.

1892 Oberman (H. A.), Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought. New York - Chicago - San Francisco, Holt-Rinehart-Winston, 1966 (x-333).
Voir p. 175-203.

1893 Schwarz (R.), Vorgeschichte der reformatorischen Busstheologie. Berlin, 1968.
Voir p. 150-159.

1894 Steinmetz (D. C.), Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting (Studies in Medieval and Reformation Thought, 4). Leiden, E. J. Brill, 1968 (x-198).

Toscano, Sébastien

1895 Marques (A. de J.), Frater Sebastianus Toscanus, O.S.A., spiritualis doctrinae auctor Lusitanus saeculi XVI. Salamanca, Pont. Univ., 1965 (29).

1896 Marques (A. de J.), Frater Sebastianus Toscanus, O.S.A. — *Helmantica* 16 (1965), 5-31.

1897 Marques (A. de J.), Da vida e escritos do humanista português Frei Sebastao Toscano. — *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte* 6 (1966), 28-61.

Urdaneta, André d'

1898 Campelo (M. M.) OSA, La ruta de Urdaneta. Barcelona - Buenos Aires, E. Ferma, 1966 (64, illustrations).

1899 Mitchell (M.), Friar Andrés de Urdaneta O.S.A. (1508-1568). Pioneer of Pacific navigation from West to East. London, Mac-Donald and Evans, 1965 (x-182).

1900 Rodríguez (I.) OSA, Notes on the Life and Accomplishments of Andreas de Urdaneta. — The Beginnings of Christianity in the Philippines, Manila, 1965. 102-127.

1901 Rodríguez (I.) OSA, A Bibliography on Legaspi and Urdaneta and their joint Expedition. — *Philippine Studies* 13 (1965), 287-329.

Venise, Paul de

1902 Garbacik (J.), Paolo Veneto, filozof-dyplomata i jego w Polsce w.r. 1412. — *Zeszyty Naukowe Universyteta Jagiellonskiego* 4 (1960), 17-31.

1903 Pereirah (A. R.), A biographical introduction to Paul of Venice. — *Augustiniana* 17 (1967), 450-461.

Vera Cruz, Alphonse de la

1904 Burrus (E. J.), The Unpublished Writings of Alonso de la Vera Cruz O.S.A. The Original Texts with English Translation. I : Spanish Writings : Sermons, Counsels, Letters and Reports. II-III : Defense of the Indians : Their Rights. Rome, Jesuit Historical Institute - St. Louis, St. Louis University, 1968 (205, 551, 70 ff., 42 planches).

1905 Gutiérrez (D.) OSA, Edición de las obras inéditas de fray Alonso de la Veracruz. — *Augustinianum* 9 (1969); 380-387.

Villeneuve, Thomas de

1906 Gutiérrez (G.) OSA, La vida espiritual en los escritos de Sto. Tomás de Villanueva. — *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 1 (1960), 24-34; 2 (1961), 411-426; 4 (1963), 197-220; 7 (1966), 423-438; 8 (1967), 287-307, 433-452; 9 (1968), 83-96.

1907 Jobit (P.), El Obispo de los pobres Santo Tomás de Villanueva (1486-1555). Prólogo de Daniel Rops. Traducción española del P. Paulino Marcos. Avila, 1965 (278).

Voir nº 1434.

1908 Jobit (P.), S. Thomas de Villeneuve. Sermons pour les fêtes des Saints (Les Écrits des Saints). Namur, Le Soleil Levant, 1965 (189).

1909 Turrado (A.) OSA, El ideal monástico agustiniano en Sto. Tomás de Villanueva. — *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 1 (1960), 107-146, 345-359; 2 (1961), 253-369; 3 (1962), 5-21, 265-285; 6 (1965), 39-80, 193-214, 340-371.

Voir nº 1436.

1910 Turrado (A.) OSA, Espiritualidad agustiniana y vida de perfección. El ideal monástico agustiniano en Santo Tomás de Villanueva. Prólogo del P. Lope Cilleruelo. Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1966 (196).

Viterbe, Gilles de

1911 Martin (F. X.) OSA, Giles of Viterbo, 1496-1532. — *New Catholic Encyclopaedia* VI (1967), 485-486.

1912 O' Malley (J. W.), Giles of Viterbo : A Sixteenth-Century Text of Doctrinal Development. — *Traditio* 22 (1966), 445-450.

1913 O' Malley (J. W.), Historical Thought and the Reform Crisis of the early XVIth Century. — *Theological Studies* 28 (1967), 531-548.

1914 O' Malley (J. W.), Giles of Viterbo. A Reformer's Thought on Renaissance Rome. — *Renaissance Quarterly* 20 (1967), 1-11.

1915 O' Malley (J. W.), Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought (Studies in Medieval and Reformation Thought, 5). Leiden, E. J. Brill, 1968 (xii-215).

1916 O' Malley (J. W.), Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II. Text of a Discourse of Giles of Viterbo, 1507. — *Traditio* 25 (1969), 265-338.

1917 Secret (F.), Notes sur Egidio da Viterbo. — *Augustiniana* 15 (1965), 68-72, 414-418; 18 (1968), 134-150.
Voir n° 1407.

1918 Secret (F.), Egidio da Viterbo et quelques-uns de ses contemporains. — *Augustiniana* 16 (1966), 371-385.

———

1919 *Alvares, Jean.* Calado de Almeida (A.), Frei João Álvares. Estudio textual et literário-cultural. — *Boletin da Biblioteca da Universidad de Coimbra* 27 (1966), 1-387.

1920 *Amman, Gaspar.* Teeuwen (N.) OSA, Amman (Ammonius), Caspar, humanist en hebraïst. — *Nationaal Biografisch Woordenboek* III (Brussel, 1968), 40-41.

1921 *Biglia, André.* Arbesmann (R.) OSA, Andrea Biglia, Augustinian Friar and Humanist († 1435). — *Analecta Augustiniana* 28 (1965), 154-218.

1922 *Cancrinus, Arnold.* Zumkeller (A.) OSA, Das Wirken des Augustiner-Weihbischofs Arnold Cancrinus († um 1524) im Bistum Hildesheim am Anfang der Glaubensspaltung (nach seinem ungedruckten schriftlichen Nachlass). — *Augustinianum* 5 (1965), 469-521.

1923 *Clobucciarich, Jean.* Gavigan (J.-J.) OSA, Johannes Clobucciarich, O.S.A. — *Analecta Augustiniana* 31 (1968), 319-358.

1924 *Escobar, Jerôme d'.* Romero (M. G.), Escobar (Jerónimo de), missionnaire augustin espagnol du XVI^e siècle. — *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XV (1963), 867-869.

1925 *Farfán, Augustin.* Somolonos (G.), Farfán, Agustín, mexicain

d'origine espagnole (1532-1604). — *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XVI (1967), 553-555.

1926 *Fernandez de Minaya, Lope.* Martín Hernandez (F.), Fernández de Minaya (Lope), augustin espagnol du XV^e siècle, auteur de divers écrits spirituels de grande valeur littéraire. — *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XVI (1967), 1116-1117.

1927 *Garofolis, Gabriel.* Bailly (P.), Gabriel de Garofolis (ou de Spolète), ermite de Saint-Augustin et évêque, † 1433. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 5.

1928 *Genazzano, Marianus de.* Gutiérrez (D.) OSA, Testi e note su Mariano da Genazzano († 1498). — *Analecta Augustiniana* 32 (1969), 117-204.

1929 *Gonzalez de Critana, Jean.* Arámburu (I.) OSA, Gonzalez de Critana (Jean), ermite de Saint-Augustin, † après 1607. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 588-589.

1930 *Gori, Jean-Baptiste.* Bailly (P.), Gori (Jean-Baptiste), ermite de Saint-Augustin, † après 1616. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 602-604.

1931 *Guevara, Jean de.* Martínez Fernández (L.), El progresso dogmatica por via de conclusión teológica en Juan de Guevara. — *La Ciudad de Dios* 179 (1966), 563-617.

Voir aussi n° 1870.

1932 *Hecke, Michel van.* Gavigan (J.-J.) OSA, Assistentia pro Provincia Austriae (1672-1676).

Texte de l'augustin gantois Michel van Hecke († 1687), copié par Xystus Schier. Voir n° 1588.

1933 *Kolde, Thierry.* Zuhorn (K.), Ein neues Datum zur Lebensgeschichte Dietrich Kolde. — *Westfälische Zeitschrift* 115 (1965), 255-257.

1934 *Lang, Jean.* Beumer (J.), Der Briefwechsel zwischen Erasmus und Johannes Lang. — *Scrinium Erasmianum* II, Leiden, E. J. Brill, 1969, 315-323.

Augustin jusqu'à 1522.

1935 *Meneses, Alexis de.* Alonso (C.) OSA, Documentación inédita para una biografía de Fr. Alejo de Meneses, O.S.A., arzobispo de Goa (1595-1612). — *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 263-333.

Voir n° 1727.

1936 *Morales, Cristophe de.* Rubio (S.) OSA, Cristóbal de Morales. — *La Ciudad de Dios* 181 (1968), 71-88.

1937 *Oliva, Alexandre.* Raponi (G.) OSA, Il cardinale agostiniano Alessandro Oliva da Sassoferrato (1407-1463). — *Analecta Augustiniana* 27 (1964), 59-166.
[Idem] : Roma, *Analecta Augustiniana*, 1965 (266).
Suite du nº 1383.

1938 *Ostermair, Wolfgang.* Zumkeller (A.) OSA. Der Münchener Augustiner und Wittenberger Theologieprofessor Wolfgang Ostermair und seine Karfreitagspredigt vom Jahre 1514. — *Analecta Augustiniana* 29 (1966), 213-254.

1939 *Paltz, Jean.* Ferdigg (M.), De vita, operibus et doctrina Joannis de Paltz, O.E.S.A. († 1511). — *Analecta Augustiniana* 30 (1967), 210-321 ; 31 (1968), 155-318.

1940 *Quesada, Louis de.* Carta del agustino peruano Fray Luis de Quesada a Felipe II.
Voir nº 1666.

1941 *Salón, Michel.* Aliaga Girbes (J.), Moralidad de las exacciones tributarias del Reino de Valencia en el siglo XVI según Miguel Bartolomé Salón O.S.A. (1539 ?-1621). — *Anthologia Annua* 16 (1968), 103-173.

1942 *Spies, Jean.* Riedmann (J.), Die Fortsetzung der Flores Temporum durch Johann Spies, Prior der Augustiner-Eremiten in Rattenberg (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 266, Abh. 4). Wien, Hermann Böhlaus Nachf. 1970 (47).

1943 *Wackerzeele, Jean de.* Deschamps (J.), Handschriften uit het Sint-Agnesklooster te Maaseik. — *Album Dr. M. Bussels*, Hasselt, 1967. 167-194.
Voir p. 176 : version néerlandaise de l'ouvrage latin de l'augustin Jean van Wackerzeele sur sainte Barbe.

XVII^e^-XVIII^e^ SIÈCLES

Abraham a Sancta Clara

1944 IJsseling (S.) OSA, Martin Heidegger over Abraham a Sancta Clara. Een voordracht van Heidegger, ingeleid en vertaald. — *Streven* 20 (1967), 743-753.

1945 Maurer (F.), Abraham a Sancta Claras "Huy ! und Pfuy ! Der Welt". Eine Studie zur Geschichte des moralpädagogischen Bilderbuches im Barock (Anthropologie und Erziehung, 23). Heidelberg, Quelle und Meyer, 1968 (100, 4 planches).

1946 Viaene (A.), Abraham a Sancta Clara in Nederlandse drukken en herdrukken. — *Biekorf* 70 (1969), 22-24.

Berti, Jean-Laurent

1947 Moran (J.) OSA, La noción agustiniana de « sacramentum » en la interpretación de J.-L. Berti. — *Archivo Teológico Agustiniano* 2 (1967), 23-40.

1948 Rubio (P.) OSA, Es el episcopado un sacramento distinto del presbiterado ? Puntos de vista de Juan Lorenzo Berti. — *Archivo Teológico Agustiniano* 2 (1967), 41-56.

Mantelius, Jean

1949 Droogmans (J.), Een onbekende Franse vertaling van Mantelius' Historiae Lossensis. — *Album Dr. M. Bussels*, Hasselt, 1967, 195-206.

1950 Vanderstraeten (C.) - Michiels (G.), Gedichten van F. J. Mantelius. Bio-bibliografie. — *Het Oude Land van Loon* 20 (1965), 201-226.

Le Drou, Pierre-Lambert

1951 Gijsen (J. M.), Ledrou, Pierre Lambert. — *Nationaal Biografisch Woordenboek* III (Brussel, 1968), 489-492.

1952 Machetta (J. M.), Pedro Lamberto Le Drou O.E.S.A. (1640-1721). Una respuesta agustiniana a la cuestión sobre la atrición y la contrición. Dissertation théologique, Bonn, 1969 [dactylogr.].

Le Proust, Ange

1953 Traité de la Regle de Saint Augustin, par le Révérend Père Ange Le Proust, 1624-1697, de l'Ordre des Ermites de St. Augustin de la Réforme de Bourges, pour les Filles de la Société de Saint Thomas de Villeneuve, fondée en 1661. Neuilly-sur-Seine, Congrégation de St. Thomas de Villeneuve, 1963 (xix-409-28, 5 illustrations).

1954 Cilleruelo (L.) OSA, Introducción del p. Angel Le Proust a la Regla de S. Agustín. — *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 6 (1966), 23-38, 372-385; 7 (1966), 56-72.

1955 Verheijen (L. M. J.) OSA, Le Père Ange Le Proust et la nature propre de la vie monastique augustinienne. — *Augustinus* 12 (1967), 485-488.

Schier, Xyste

1956 Gavigan (J.-J.) OSA, Assistentia pro Provincia Austriae (1672-1676).
Voir nº 1588.

1957 Miksch (F.L.) OSA, Xystus Schier und die Augustinerschule in Österreich. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühaufklärung in Österreich im 18. Jahrhundert. — *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen. Festschrift für Eduard Winter zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1966, 356-366.

1958 Miksch (F. L.) OSA, Der Augustinerhistoriker Xystus Schier 1727-1772. Ein Beitrag zur österreichischen Gelehrtengeschichte am Beginn der Aufklärung. — *Augustiniana* 18 (1968), 333-397; 19 (1969), 193-256.
[Idem] : (Cassiciacum, 23). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1969 (144).

———

1959 *Agolla, Matthias.* Teeuwen (N.) OSA, Agolla, Matthias, kanselredenaar en missionaris. — *Nationaal Biografisch Woordenboek* III (Brussel, 1968), 19-20.

1960 *André de S. Nicolas.* Salazar (J. A.), El Padre Andrés de San Nicolás, commentador de la Regla agustinana.
Voir nº 1563.

1961 *Armanyá Font, François.* Tort Mitjans (F.), Biografía Histórica de Francisco Armanyá Font O.S.A., Obispo de Lugo, Arzobispo de Tarragona (1718-1803). Villanueva y Geltru, 1967 (568).

1962 *Costa, Hilaire.* Barbagallo (I.), Mons. Ilario Costa di Gesú, vescovo agostiniano scalzo, missionario e vicario apostolico nel Tonchino.
Voir nº 1722.

1963 *François de l'Annunciation.* Ricard (R.) - Girodon (J.), François de l'Annonciation (Francisco da Annunciação), ermite de

Saint-Augustin, 1669-1720. — *Dictionnaire de Spiritualité* V (1964), 1018-1019.

1964 *Gahan, Guillaume.* MARTIN (F. X.) OSA, Gahan (Guillaume), ermite de Saint-Augustin, 1732-1804. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 69-70.

1965 *Gallo, Joseph.* GUTIÉRREZ (D.) OSA, Gallo (Joseph), ermite de Saint-Augustin, vers 1586 - après 1652. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 83-84.

1966 *Gibbon, Augustin.* ZUMKELLER (A.) OSA, Gibbon (ou De Burgo, Augustin), ermite de Saint-Augustin, 1613-1676. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 354-355.

1967 *Gottelli, Fidèle.* DERVILLE (A.), Gottelli (Fidèle), ermite de Saint-Augustin, XVII^e siècle. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 607.

1968 *Gramiller, Léopold.* ZUMKELLER (A.) OSA, Gramiller (Léopold), ermite de Saint-Augustin, vers 1660-1722. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 767-768.

1969 *Guerreo, Antoine.* ARÁMBURU (I.) OSA, Guerreo, Antoine, ermite de Saint-Augustin, vers 1690-1766. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 1112-1113.

1970 *Hellynckx, Fulgence.* LOWYCK (A.), Fulgentius Hellynckx, laatste Nederlandstalig predikant in Vlaams-Artezië. — *De Leiegouw* 8 (1966), 297-312.

1971 *Hieber, Gélase.* ZUMKELLER (A.) OSA, Hieber (Gélase), ermite de Saint-Augustin, 1671-1731. — *Dictionnaire de Spiritualité* VII (1969), 437-440.

1972 *De Leenheer, Jean.* VERMEULEN (A.) OSA, Leenheer, Jan de, O.S.A. — *Nationaal Biografisch Woordenboek* II (Brussel, 1966), 436-441.

1973 *Léonard de Ste. Cathérine.* NEVEU (B.), La vie érudite à Paris à la fin du XVII^e siècle d'après les papiers du P. Léonard de Ste-Cathérine (1695-1706). — *Bibliothèque de l'École de Chartes* 124 (1966), 432-511.

1974 *Loots, Jean Chrysostome.* PETEGHEM (P. VAN), Joannes Chrysostomus Loots (1593-1656). — *Augustiniana* 19 (1969), 552-582.

1975 *Lupus, Chrétien.* CEYSSENS (L.), Chrétien Lupus. Sa période janséniste (1640-1660). — *Augustiniana* 15 (1965), 294-314, 629-660; 16 (1966), 264-312.

1976 *Menochio, Joseph-Barthélemy.* TRAPP (D.) - MASETTI-ZANNINI

(G. L.), Giuseppe Bartolomeo Menochio O.S.A. Prefetto del Sacrario Apostolico, Confessore di Pio VII, 1741-1823. Diari e Lettre. 6 vol. Roma, Augustinianum, 1968-1970 (70, 169, 131, 221, 148, 278).

1977 *Rios, Louis de los.* Alonso (C.) OSA, Paulo V envía un relicario a Dña. Margarita de Austria, reina de España (1606).
Voir nº 1616.

1978 *Rivius, Jean.* Ceyssens (L.), L'augustin Jean Rivius. Ses accointances avec le jansénisme. — *Augustiniana* 17 (1967), 209-273, 402-442.

1979 *Romero, François.* Metzler (J.), Das Missionsunternehmen des Francisco Romero, O.E.S.A. Ende des XVII. Jahrhunderts. — *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 21 (1965), 1-17.

1980 *Rosario, Joseph del.* Alonso (C.) OSA, El P. José del Rosario, O.S.A. y la misión agustiniana de Persia.
Voir nº 1735.

1981 *Stevins, Fulgence.* Teeuwen (N.) OSA, Stevins, Fulgentius, predikant. — *Nationaal Biografisch Woordenboek* III (Brussel, 1968), 857-858.

XIX^e-XX^e SIÈCLES

1982 Soto (L.) OSA, Agustinos científicos contemporáneos. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 668-680.

Mendel, Grégoire (voir aussi la bibliographie par Ferdinand Miksch OSA †, qu'on publiera dans Augustiniana 1975, nos 1-2)

1983 Gregorii Mendel Autobiographia iuvenilis. Ad centesimum doctrinae geneticae anniversarium, excudit Tisk. Brno, Universitas Purkyniana Brunensis, 1965.

1984 Gregor Mendel. August 1965. Brno, Moravian Museum, 1965 (15, 6).

1985 Gregor Mendel herdacht. Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1965 (73).

1986 Gregor Mendel. Zakadatel genetiky. Brno, 1965.
Avec une traduction tschèque du traité *Versuchen über Pflanzenhybriden* de Mendel, une biographie et un article sur les confrères de Mendel à Brno.

1987 Folia Mendelliana Musei Moraviae. Papers relating to Mendel and to early development of genetics (Musei Moraviae, 1). Brno, Moravian Museum, 1966 (39).

1988 Folia Mendelliana Musei Moraviae. Papers relating to Mendel and to the early development of genetics (Musei Moraviae, 2). Brno, Moravian Museum, 1967 (47).

1989 Iconographia Mendeliana. Brno, Moravian Museum, 1965 (73).

1990 Cubillo (L.) OSA, El p. Gregorio Mendel y el mendelismo. — *Religión y Cultura* 11 (1966), 351-364.

1991 Dürr (H.), Gregor Mendel und die Nachbarkeit des Menschen. — *Ärzteblatt*, März (Baden-Württemberg 1967), 1-5.

1992 Estal (J. M. del) OSA, Gregorio Mendel y la abadía agustiniana de Brünn. — *La Ciudad de Dios* 178 (1965), 650-667.

1993 Herold (E.), Gregor Mendel. Imker und Vererbungsforscher. — *Der Imkerfreund* 20 (1965), 419-424.

1994 Kříženeckíj (J.), Mendels zweite erfolglose Lehramtsprüfung im Jahre 1856. — *Sudhoffs Arch. Gesch. Med. Naturwissenschaften* 47 (1963), 305-310.

1995 Kříženeckíj (J.), Gregor Johann Mendel 1822-1884. Texte und Quellen zu seinem Wirken und Leben zusammengestellt und kommentiert. Leipzig, J. A. Barth, 1965 (198, 26 planches).

1996 Kříženeckíj (J.), Neme Bohumit. Fundamenta Genetica. Praga, Publishing House of the Czechoslavak Academy of Sciences, 1965 (400).

1997 Krumbiegel (I.), Gregor Mendel und das Schicksal seiner Entdeckung. Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1967² (169, 6 figures et 5 facsim.).

1998 Meyknecht (G.) OSA, Mendel (Actuele Onderwerpen, 1065). Amsterdam, 1965 (16, planches).

1999 Meyknecht (G.) OSA, Mendel, onbegrepen grondlegger van de erfelijkheidsleer. — *Onderweg* 9 (1965), 4-5.

2000 Meyknecht (G.) OSA, Honderd jaar Mendel. — *Natuur en Techniek* 33 (1965), 1-6.

2001 Meyknecht (G.) OSA, Honderd jaar Mendel. — *Wie was Mendel?* Wageningen, 1965, 44-62.

2002 Meyknecht (G.) OSA, Gregor Mendel im Kloster. Randnotizen zur Mendelbiographie. — *Analecta Augustiniana* 29 (1966), 255-271.

2003 Miksch (F. L.) OSA, Zum Ertrag des Mendel-Jubiläums (1865-1965). — *Königsteiner Studien* 13 (1966), 169-174.

2004 Miksch (F. L.) OSA, Johann Gregor Mendel, O.S.A., 1822-1884. — *Augustinianum* 6 (1966), 91-101.

2005 Siegmund (G.), Gregor Mendel. Vor hundert Jahren die Erblehre begründet (Arbeitshefte der Sudetendeutschen, 1). München, Verlagshaus « Sudetenland », 1965 (15).

2006 Stubbe (H.), Kurze Geschichte der Genetik bis zur Wiederentdeckung der Vererbungsregeln Gregor Mendels. Jena, G. Fischer Verlag, 1965.

2007 Weiling (F.), Johann Gregor Mendel. Leben, Werk und Wirkung. — *Die Kapsel* (Eberbach/Baden), Juli 1967, 737-751.

———

2008 *Vega, Ange C.* Alonso (T.) OSA, Bibliografía del P. A. C. Vega. *La Ciudad de Dios* 181 (1968), 429-452.
[Idem] : Miscelanea Patrística. Homenaje al P. Angel C. Vega, El Escorial, La Ciudad de Dios, 1968, 11-34.

2009 *Mucientes, Michel.* Domínguez (J. J.) OSA, Un poeta olvidado, inédito y preterido (el p. Miguel Mucientes). — *Religión y Cultura* 11 (1966), 289-304 ; 12 (1967), 107-129.

2010 *Moya y Valenzuela, Jean-Baptiste.* Camblor (L.) OSA, Glorias olvidadas. — *Religión y Cultura* 10 (1965), 347-356.

2011 *Gutiérrez, Marcellin.* Arámburu (I.) OSA, Gutiérrez (Marcellin), ermite de Saint-Augustin, 1858-1893. — *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967), 1298-1300.

Nécrologies

2012 In memoriam P. Felicis Gössmann O.S.A. (1907-1968). — *Augustinianum* 8 (1968), 547-550.

2013 Pompe (W. P. J.), Pater Sebastianus van Nuenen (1898-1966). — *Ter Elfder Ure* 13 (1966), 152-155.

2014 Prof. Padre Dante Cherubino Scanavino O.S.A. [† 22-4-1967]. A cura della Comunità Agustiniana di Pavia. Pavia, 1968 (22, 2 planches).

IV. HAGIOGRAPHIE ET DÉVOTIONS

2015 Arbesmann (R.) OSA, A Legendary of Early Augustinian Saints. — *Analecta Augustiniana* 29 (1966), 5-58.

2016 Rascioni (V.), I Santi delle Marche. Tolentino, Tipografia Filelfo, 1967 (244).

St. Augustin

2017 Arbesmann (R.) OSA, The edition of the *Vita Augustini* in Boston Public Library MS 1483. — *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1965), 43-54.

2018 Courcelle (J. et P.), Iconographie de Saint Augustin. Les cycles du XIV^e siècle. Paris, Études Augustiniennes, 1965 (253, 110 planches).
Plusieurs cycles se rapportent aux augustins.

2019 Courcelle (J. et P.), Iconographie de Saint Augustin. Les cycles du XV^e siècle. Paris, Études Augustiniennes, 1969 (370, 137 planches).
Neuf cycles dont plusieurs s'attachent aux augustins.

Ste. Claire de Montefalco

2020 Nessi (S.), I processi per la canonizazione di Sta Chiara da Montefalco. Vicende e documenti. — *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria* 65 (1968), 103-160 et figures.

2021 Nessi (S.), S. Chiara da Montefalco e il Francescanesimo. — *Miscellanea Francescana* 69 (1969), 369-408 et 3 planches.

2022 Pavarin (F. A.), Santa Chiara da Montefalco. Profilo biografico e ascetico. Foligno, F. Salvati, 1968 (251, figures).

Anne-Cathérine Emmerick

2023 Katann (O.), Die Glaubwürdigkeit von Clemens Brentanos Emmerick-Berichten. Zum gegenwärtigen Stand der Quellen und der Forschung. — *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 7 (1966), 145-194.

Ste. Monique

2024 Back (S.) OSA, Monika, Mutter und Heilige, oder Sie weinte viele Jahre (Conf. 9, 12). Leben der heiligen Monika. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1967 (194).

2025 Gelder (L. Van) OSA, Een vergeten grafsteen. — *Hermeneus* 35 (1963-1964), 159-164 et illustrations.

2026 Hochreiter (A.), Die heilige Monika (Textzusammenstellung

nach den Bekenntnissen des heiligen Augustinus). Wien-Linz-Passau, Veritas-Verlag, 1967 (32).

2027 Milis (L.), Een reliekroof uit de XIIde eeuw. — *Spiegel Historiael* 3 (1968), 685-690.

2028 Trapé (A.) OSA - Raggi (A. M.), Monica. — *Bibliotheca Sanctorum* IX (1967), 548-561.
Voir nº 1233.

St. Nicolas de Tolentino

2029 Gentili (D.) OSA, Un asceta e un apostolo. S. Nicola da Tolentino. Milano, Ancora, 1966 (172).

Ste. Rita de Cascia

2030 Documentazione ritiana antiqua. I : Il Processo del 1626 e la sua letteratura. Edizione anastatica con introduzioni e indici. II : D. Trapp, OSA, Il Volto veritiero di Santa Rita. III : Gli Statuti stampati a Cascia nel 1545. Edizioni anastatica con introduzione e letteratura anastatica. IV : L'Archivio Notarile di Santa Rita (L'ambiente agostiniano). 4 vol. Cascia, Monasterio di S. Rita, 1968-1970.

2031 Trapp (D.) OSA, Album Santa Rita. Cascia, Monasterio di Santa Rita, 1969 (40, illustrations).

St. Jean Stone

2032 Archidiocese of Westminster. Cause of the canonisation of blessed martyrs John Houghton, Robert Tawrence, Augustine Webster, Richard Reynolds, *John Stone*, Cuthbert Mayne, John Paine, Edmund Campion, Alexander Briant, Ralph Sherwon and Luke Kirby, put to death in England in defence of the Catholic Faith (1535-1582). Official presentation of documents on martyrdom and cult (Sacred Congregation of Rites. Historial Section, 148). Città del Vaticano, Polyglot Press, London, 1968 (xliii-379, 12 planches).

B. Pierre de Zuñiga

2033 Pacheco (D.), El proceso del beato Pedro de Zuñiga en Hirado (1621), según una relación del beato Carlos de Spínola. — *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1967, 23-43.

Dévotions

2034 Buschi (E.), Santa Maria del Perpetuo Soccorso. Vicendo storiche. Diffusione nel monde. Devozioni e florilegio di grazie. Veroli, Città Bianca, 1968 (453, figures).

2035 Cattapan (M.), Precisazioni riguardanti la storia della Madonna del Perpetuo Soccorso. — *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 15 (1967), 353-381.

Index vol. XXIV, 1974

E. Beltran, Jacques Legrand O.E.S.A. Sa vie et son œuvre 132-160, 387-414

J. Gavigan O.S.A., Union of the Augustinian provinces of Austria and Styro-Carinthia (1653) 96-131

Zr. Hereswitha, Documenten in verband met de geschiedenis der Heilig-Graforde tussen 1299 en 1762 (*slot*) . . . 190-208

I. Jamieson, Augustine's Confessiones : The Structure of Humility 234-246

P. Kubalek, Gelasius Pfraum O.E.S.A. Professor der Theologischen Fakultät der Universität Wien, 1679-1682 . 161-189

L. van der Lof, Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire 75-84

C. Mayer O.S.A., Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung (Confessiones X-XIII) 21-74

A. de Meijer O.S.A. - M. Schrama O.S.A., Bibliographie historique de l'ordre de saint Augustin, 1965-1969 . . 415-465

F. Ruello, Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe O.E.S.A. Disputatio Prima de Quolibet, q. VII (1293) (*à suivre*) 283-347

L. Verheijen O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin 5-9

L. Verheijen O.S.A., Le *De doctrina christiana* de saint Augustin 10-20

L. Verheijen O.S.A., Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin 217-233

J. Wippel, The Dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII 348-386

E. Ypma O.S.A., Les auteurs augustins français (*fin*) . . . 85-95

E. Ypma O.S.A., Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308) 247-282

Boekbesprekingen - Comptes rendus 209-216

Index vol. XXIV, 1974 466

Drukkerij Orientaliste, p.v.b.a., Leuven (België)

Index vol. XXIV, 1974

E. Beltran, Jacques Legrand O.E.S.A. Sa vie et son œuvre 132-189, 387-414

J. Gavigan O.S.A., Union of the Augustinian provinces of Austria and Styro-Carinthia (1652) 96-131

Zr. Hermenegilda, Documenten in verband met de geschiedenis der Heilig-Grafkerk (Assen 1299 en 1762 (slot) 190-208

I. Jackson, Augustine's Confessiones : The Structure of Humility 254-316

P. Kubalek, Gelasius Pfraum O.E.S.A. Professor der Theologischen Fakultät der Universität Wien, 1679-1682 161-189

L. van der Lof, Mani as the Danger from Persia in the Roman Empire 75-84

C. Mayer O.S.A., Signifikationsbeziehungsweise im Dienste der Desinnauslegung (Confessiones X-XIII) 21-74

A. de Meijer O.S.A. - M. Schraama O.S.A., Bibliographie historique de l'ordre de saint Augustin, 1965-1969 416-466

F. Ruello, Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbo O.E.S.A. Disputatio Prima de Quodlibet, q. VII (1293) (à suivre) 293-347

L. Verheijen O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin 5-9

L. Verheijen O.S.A., Le *De doctrina christiana* de saint Augustin 10-20

L. Verheijen O.S.A., Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin 317-333

J. Wicki, The Dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII 318-686

R. Yvon O.E.S.A., Les auteurs augustins français (*fin*) 85-95

E. Ypma O.S.A., Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308) 247-282

Boekbesprekingen - Comptes rendus 209-216

Index vol. XXIV, 1974 417

Drukkerij Orientalia, p.v.b.a., Leuven (België)

30

25. 8. 78