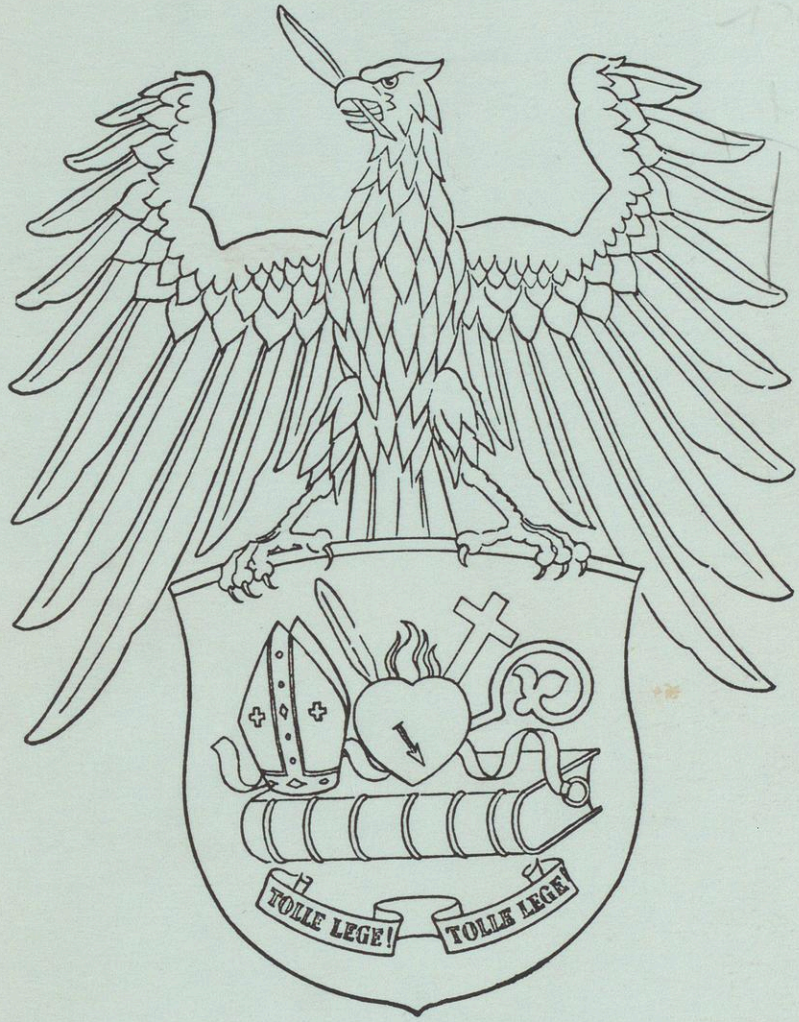
N12<504465174 021

UB Tübingen

AUGUSTINIANA



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 28 1978 FASC. 1-2

Z A 4578
Cyf A 165 A
12. JUL. 1978
Z iD

INHOUD — SOMMAIRE

A. La Bonnardière, Catalogus Verborum Sancti Augustini 5-12

L. Verheijen OSA, Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin 13-17

L. Ferrari, The Peculiar Appendage of Augustine's 'Ennarratio in Psalmum LXI' 18-33

A. Zumkeller OSA, Der Predigtband Cod. Berolinensis Lat. Fol. 851 des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) (*Schluss*) 34-90

H. Rix, Luther's Debt to the Imitatio Christi 91-107

J. Sallaberger, Johann von Staupitz, Luthers Vorgesetzter und Freund, und seine Beziehung zu Salzburg . . . 108-154

F. Ryschawy, Die Geschichte des Augustiner-Eremitenklosters Mariakron von der Gründung bis zu seinem Untergang (*Fortsetzung folgt*) 155-182

E. Booth, St. Augustine's « notitia sui » Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists (*to be continued*) . . . 183-221

Boekbesprekingen — Comptes rendus 222-230

AUGUSTINIANA

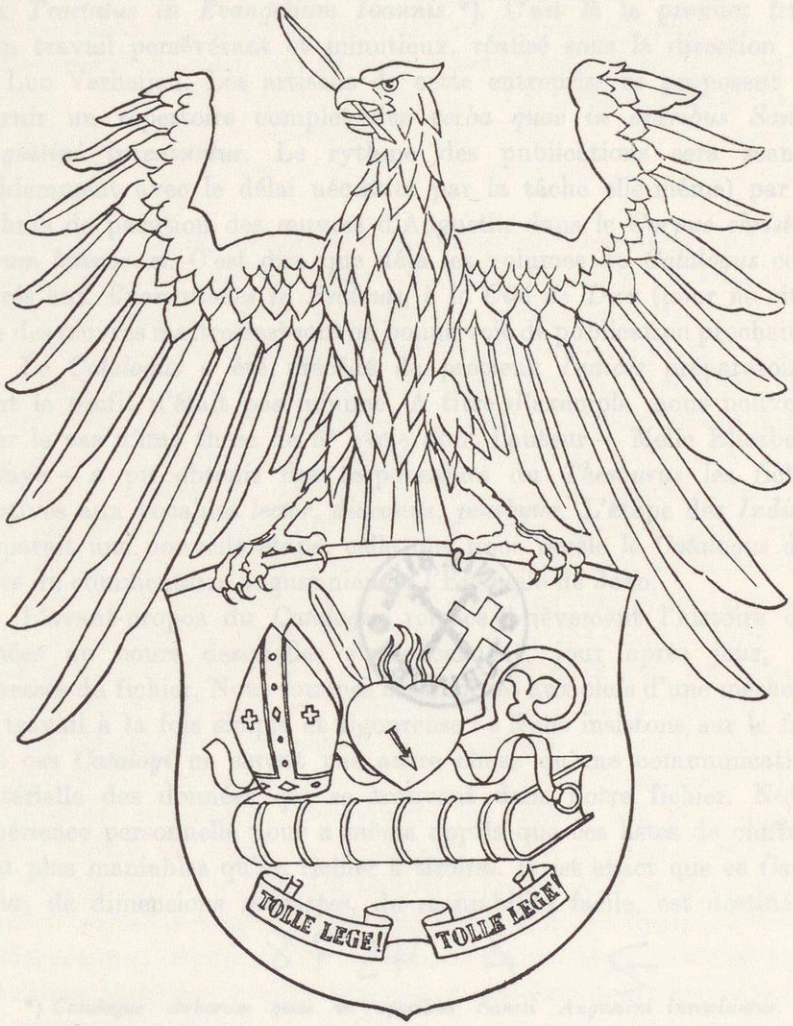
AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG 28 ANNÉE

1978



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Z A 4578

Catalogus Verborum Sancti Augustini

L'équipe néerlandaise du *Thesaurus linguae Augustinianae* (Eindhoven, aux Pays Bas) vient de faire paraître une œuvre longuement préparée, le *Catalogus verborum sancti Augustini*, tome I[er], consacré aux *Tractatus in Evangelium Ioannis* *). C'est là le premier fruit d'un travail persévérant et minutieux, réalisé sous la direction du P. Luc Verheijen. Les artisans de cette entreprise se proposent de fournir un répertoire complet des *verba quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur*. Le rythme des publications sera scandé (évidemment avec le délai nécessité par la tâche elle-même) par le rythme de parution des œuvres d'Augustin dans le *Corpus christianorum latinorum*. C'est dire que déjà les volumes du *Catalogus* consacrés aux *Enarrationes in Psalmos*, à la *Cité de Dieu* (pour ne citer que des œuvres maîtresses) sont en bonne voie de publication prochaine.

Le *Catalogus* a été précédé de précieux *Indices* préparatoires dont le profit n'était pas minime. A titre d'exemple, nous pouvons citer le cas d'une thèse de 3[e] cycle dont l'auteur — Melle Elisabeth Lafaye — a pu obtenir des responsables du *Thesaurus* les fiches relatives aux vocables *lector*, *diaconus*, *presbyter*. L'étape des *Indices* préparait une nouvelle étape, celle que nous révèle le *Catalogus* des mots du commentaire augustinien de l'Evangile de Jean.

L'avant-propos du *Catalogus* retrace brièvement l'histoire des années au cours desquelles s'amoncelaient, jour après jour, les richesses du fichier. Nous sommes ainsi initiés aux clefs d'une méthode de travail à la fois simple et rigoureuse : « Nous insistons sur le fait que ces *Catalogi* ne seront pas autre chose qu'une communication matérielle des données qui se trouvent dans notre fichier. Notre expérience personnelle nous a même appris que ces listes de chiffres sont plus maniables qu'un fichier à tiroirs». Il est exact que ce *Catalogus*, de dimensions modestes, de maniabilité facile, est destiné à

*) *Catalogus verborum quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur. I : Tractatus in Evangelium Ioannis.* Ed. L. VERHEIJEN OSA. Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae (Augustijnendreef 15, Eindhoven), 1976, 268 pp.

être placé sur un rayon de bibliothèque, à côté du tome 36 du C.C.L. Il faudra désormais les utiliser ensemble. Tous les mots (à l'exception de la seule conjonction *et*) des *Tractatus* sont repérés et chacun possède sa liste de notations chiffrées (page et ligne obtenue au moyen d'un indicateur de lignes très ingénieux).

C'est à l'usage que se révèleront les ressources multiples d'un tel instrument de travail. Nous voudrions brièvement en indiquer trois que nous avons remarquées à l'occasion de nos propres recherches : remarques sur le vocabulaire des Traités d'Augustin sur l'évangile de Jean ; remarques sur les thèmes dont on peut rapidement détecter la présence ou l'absence ; remarques sur certaines particularités des citations scripturaires.

* * *

C'est au niveau du vocabulaire évidemment que le *Catalogus* est appelé à rendre de grands services aux linguistes, aux grammairiens, aux théologiens, aux exégètes aussi. Au premier contact avec le *Catalogus verborum*, on remarque immédiatement la différence qui existe entre le très grand nombre de mots présents une seule fois dans les *Tractatus in Evangelium Ioannis* et le très grand nombre de références que recueillent à l'invers certains mots privilégiés. En un temps second, on distingue des constantes utiles pour l'étude du style d'Augustin. Comment ne pas être frappé par la préférence qu'il accorde, pour deux vocables de la même famille, au verbe par rapport au nom ? Retenons au hasard, dans une liste très nombreuse, les exemples suivants : *Creo* (61 citations) et *creatio* (1) ; *Interpello* (14) et *interpellatio* (1) ; *Persevero* (29) et *perseverantia* (1) ; *Immolo* (19) et *immolatio* (6) ; *Imitor* (35) et *imitatio* (4) ; *Procedere* (92) et *processio* (2) ; *Iubeo* (10 lignes de références chiffrées) et *iussio* (2 citations) ; etc. Il y a mieux encore : certains noms qu'on s'attendrait à trouver sont absents, tels les termes de *transfiguratio*, *informatio*, *mortificatio*, *permixtio*, *relatio*, *iubilatio*, *permissio* ; etc. mais les verbes correspondants à ces termes sont présents : *transfiguro* (5 ct.), *informo* (4), *inchoo* (6), *mortifico* (5), *permisceo* (2), *refero* (4 lignes 1/2 de références), *permitto* (28) ; quant au verbe *iubilare*, il fait défaut tout aussi bien que *iubilatio*. Il faudrait joindre à ces remarques, celles qui concernent des confrontations analogues relatives aux emplois des noms et adjectifs de la même famille : *paupertas* apparaît deux fois ; *pauper*

a droit à 5 lignes de références. Augustin préfère aussi le nom du « vivant » à celui de sa fonction : *mediator* (5 liges 1/2 à *mediatio* (rien) ; *omnipotens* (27) à *omnipotentia* (1), etc... En poursuivant la piste de recherche ainsi amorcée, on constatera sans doute de mieux en mieux combien le style d'Augustin est concret et réticent vis-à-vis des formulations abstraites.

L'étude du vocabulaire permet encore d'autres notations. On sait quelles difficultés d'interprétation et de datation posent les *Tractatus* 20, 21, 22. Le *Catalogus* apporte un élément au dossier en permettant de faire la liste des termes rares qui appartiennent exclusivement à ces trois *Tractatus* : *candor* (20,13 ; 21,2 ; 22,10) ; *flammula* (20,13 ; 22,10) ; *emissio* (20,13 ; 21,17) ; *lector* (22,2 ; 22,5) ; *discriminatio* (22,5) ; *discriminator* (20,12) ; *distinctor* (20,12) ; *considerator* (20,12) ; *interpellator* (21,1). Nous ne garantissons pas que cette liste soit exhaustive.

Augustin, dans les *Tractatus in Evangelium Ioannis*, donne peu de renseignements sur les figures de rhétorique : on ne trouve ni *allegoria*, ni *parabola*, ni *metaphora*, ni *ironia*, ni *catachresis*. Si le terme *aenigma* apparaît, c'est à travers la citation de I *Cor.* 13,12 ou à propos de l'énigme de Salomon (*Prov.* 9,13-17). C'est seulement dans le tout dernier paragraphe du *Tractatus* 124,8 qu'on recueille, une fois chacun, les termes de *hyperbole* et de *tropi*.

Cependant Augustin n'oublie jamais le métier qui fut le sien et nous trouvons au *Tractatus* 51,2 un « cours » sur les interjections à propos de l'exclamation *Hosanna* (*hosanna* ! *heu* ! *vah* ! *O* ! *Racha* !) ; et au *Tractatus* 43,6, une leçon sur la métonymie (non nommée d'ailleurs) à propos de la *locutio* renfermée en *Deut.* 13,3 : Augustin fait appel non seulement à un exemple quotidien tel que *fossa caeca*, mais aussi à un exemple littéraire — *tristes lupini* — extrait de Virgile, Georgiques I,75 (voir le même exemple en *Epistula* 180,3 à Oceanus).

***

Les *Tractatus in Evangelium Ioannis* n'ont pas cessé de poser des énigmes à leurs commentateurs : furent-ils tous prêchés ? tous dictés ? en combien d'étapes ? ne présentent-ils pas plusieurs genres littéraires ? Le *Catalogus verborum* est un instrument de travail qui, par sa fonction propre, est destiné à permettre la solution d'un certain

nombre de problèmes. Paradoxalement, il est utile non seulement par sa fonction d'inventaire des mots qu'il recense, mais aussi par la possibilité qu'il donne de constater ce qui ne se trouve pas dans les *Tractatus*.

Commençons par quelques exemples de ces absences caractéristiques. Les prosopographes sont assez frustrés. Augustin ne nomme aucun de ses maîtres, amis et contemporains les plus proches (Ambroise, Jérôme, Valère, Aurelius de Carthage, Alypius, Evodius, Severus, Paulin de Nole, Quodvultdeus, le comte Marcellinus, etc.); aucun de ses adversaires donatistes avec lesquels il eut tant de contacts directs ou épistolaires (Petilianus, Emeritus, Cresconius, Gaudentius, etc...). Dans un autre domaine, on se trouve assez surpris de ne retrouver aucun nom du martyrologe africain, à l'exception de celui de Cyprien, une fois cité. Les géographes n'auront pas plus de satisfaction que les prosopographes : rien sur Hippone, Utique, Thagaste, Hippo-Diarrhytos, Thamugadi, etc... Les grands événements de l'époque ne transparaissent à peu près pas à travers les *Tractatus* si nous nous en tenons aux données du *Catalogus* : on constate une absence d'allusions aux nombreux Conciles africains de la période 393-420 (le vocable *concilium* n'apparaît qu'une fois à travers la citation de *Io.* 11,47); à la *Conlatio Carthaginiensis* de 411; à la chute de Rome (absence des termes *Urbs*, Alaric, *Memoriae apostolorum*; Rome n'a droit qu'à une seule mention). Les jeux païens et les fêtes du paganisme semblent lointains : on cherche en vain les termes de *amphitheatrum*, *circus*, *venatio*, *venator*, *auriga*, *athleta*, *interpretatio simulacrorum*, *numen*. Une seule exception : celle de « la *festivitas sanguinis* », manifestation païenne qui eut lieu à Hippone le 24 mars 407, au jour du *Tractatus* 7. Mais il est permis de s'étonner plus encore d'absences aussi inattendues que celle du thème de la *Cité de Dieu*. Sur 29 usages du terme *civitas*, l'expression *civitas Dei* ne se trouve qu'une seule fois en *Tractatus* 49,26 et encore s'agit-il de la Jérusalem terrestre; le vocable *civitas* est utilisé 16 fois à travers un texte scripturaire qui renferme le mot; trois fois, il s'agit d'Hippone, de Jérusalem deux fois, de Nazareth 1 fois; le thème de la Cité de Dieu (sans son expression) n'est perceptible que dans le *Tractatus* 11,8 à propos du verset paulinien *Gal.* 4,26. Il reste à noter quelques usages quotidiens du mot *civitas*. Ces quelques exemples d'absences caractérisées (qui demandent chacun une étude poussée) manifestent déjà

le souci qu'avait Augustin, dans chacune de ses œuvres, de bien délimiter son sujet, de poursuivre un projet précis.

Aussi, par contraste, est-il passionnant de remarquer, grâce au *Catalogus*, quelques-unes des intentions majeures d'Augustin rédigeant ses Traités sur l'Evangile de Jean. Là encore nous ne pouvons que glaner quelques exemples :

1. Le *Catalogus* permet de détecter de la part d'Augustin un souci de technique exégétique qui va s'accentuant pour devenir très important dans la section des *Tractatus* 55 à 124. Ce souci se révèle d'abord dans les *notes critiques* dont Augustin fait suivre la citation de certains versets johanniques. On peut reconstituer ce dossier à l'aide d'une part de la liste des mots imprimés en grec en CCL 36 et restitués en caractères latins dans le *Catalogus* (voir p. 6); à l'aide d'autre part des listes de références aux mots *graecus*, *hebraeus*, *latinus*, *locutio*, *codex*, *fama*, *ambiguitas*, etc... Nous pouvons ainsi obtenir la liste suivante : *Tractatus in Evangelium Ioannis* 2,14 (Io. 1,13); 3,8 (Io. 1,16); 7,13 (Io. 1,41); 9,7 (Io. 2,6); 9,14 (Io. 2,6); 10,12 (Io. 2,20); 15,30 (Io. 4,28); 33,3 (Io. 8,1); 38,11 (Io. 8,25); 41,1-2 (Io. 8,32); 41,3 (Io. 8,34); 48,2 (Io. 20,22); 50,6 (Io. 12,1-3); 51,2 (Io. 12,12. 13); 55,1 (Io. 13,1); 75,1 (Io. 14,18^{a}); 82,1 (Io. 15,8); 83,2 (Io. 15,12); 100,1 (Io. 16,14); 101,4 (Io. 16,23^{a}); 104,3 (Io. 17,1^{b}); 105,3 (Io. 17,3); 106,5 (Io. 17,6^{c}); 108,3 (Io. 17,17^{b}); 108,4 (Io. 17,18); 111,6 (Io. 17,26); 115,4 (Io. 18,37^{b}); 117,2 (Io. 19,14^{a}); 118,4 (Io. 19,23^{b}); 120,6 (Io. 20,2^{b}); 124,8 (Io. 21,25). Les notes critiques ainsi rassemblées prouvent qu'Augustin use de plusieurs manuscrits, latins et grecs; qu'il connaît la valeur d'un même mot en latin et en grec et plusieurs fois en hébreu; qu'il compare, à l'occasion, la signification de certains mots à celle qu'ils ont dans les auteurs classiques. Ces notes, de plus en plus « érudites » à partir du *Tractatus* 38, sont de la même facture que celles qui jalonnent les grandes *Enarrationes in Psalmos* dictées et tout particulièrement l'*Enarratio in Psalmum* 118. On peut aussi les rapprocher des notes critiques des *Quaestiones in Heptateuchum*. Cette constatation n'est pas sans incidence sur la datation des *Tractatus in Evangelium Ioannis*.

Cet aspect technique de l'exégèse d'Augustin se révèle également dans l'effort de reprise, sur frais nouveaux, du *De consensu Evangelistarum*. Le fait qu'il nomme cet ouvrage en *Tractatus* 117,2 trahit bien cette volonté consciente. Les listes fournies par le *Catalogus* relatives aux noms des quatre évangélistes, Matthieu, Marc, Luc,

Ioannes et au vocable *Evangelista* prouvent que dans les *Tractatus*, et singulièrement à partir du récit de la Passion du Christ, Augustin reprend (cette fois en partant de l'Evangile de Jean et non de celui de Matthieu) son travail de confrontation des quatre évangiles. Aussi bien, les *Tractatus* deviennent-ils une des rares sources de l'Evangile de Marc dans l'œuvre d'Augustin. Nous ne pouvons, par souci de brièveté, nous étendre davantage sur cet aspect des *Tractatus*.

2. La pauvreté prosopographique des *Tractatus in Evangelium Ioannis* que nous avons signalée plus haut, cesse quand il s'agit des hérétiques et des hérésies. Le terme même d'*haeresis* a droit à 12 mentions dont aucune d'ailleurs ne fournit une définition du mot. Sont nommés *Arius* (4 fois) et les ariens (30 fois); *Donatus* (13 fois) et les donatistes (3 fois); *Sabellius* (2 fois) et les sabelliens (24 fois); Photin (2 fois) et les photiniens (3 fois); les eunomiens sont nommés une fois, mais Eunomius n'apparaît pas; les Apollinaristes ont droit à deux mentions dans le même texte. Les manichéens sont pris à partie 12 fois. On ne trouve nulle part les vocables : Pélage, Julien d'Eclane, pélagiens. Revenons aux donatistes qui seuls bénéficient de la mention de certains de leurs membres : Donatus de Bagaï, Marculus, Maximianus Pontius, etc... Enfin on peut remarquer dans *Tractatus* 43,15; 47,9; 78,2; 96,3; 100,3 de petits catalogues d'hérésiarques qui donnent l'impression de préluder au futur *De haeresibus* d'Augustin. Il ne faudrait pas que l'absence des noms des chefs de file du pélagianisme donne le change. La présence d'un antipélagianisme, pour être discrète, est réelle dans les *Tractatus*. Certaines expressions glanées au hasard, sont suggestives : *Praecipitatores liberi arbitrii* (*Tract.* 81,2) est sûrement contemporain du *praecipitatores liberi arbitrii* du *Contra duas epistolas pelagianorum* I,2(4). Le thème du péché originel (exactement le vocable *originalis*) apparaît deux fois (*Tract.* 44,3 et 124,5). *Massa* au sens péjoratif du terme (il ne faut pas oublier qu'il existe un sens laudatif du mot : la *massa sanctorum*, les bons grains) se retrouve en *Tract.* 4,10; 87,3; 109,3; l'expression précise *massa perditionis* n'appartient qu'au *Tract.* 109,3. Il convient de souligner cette présence discrète qui permet de ramener à une plus juste valeur la prétendue « obsession » d'Augustin.

3. Il demeure que la valeur essentielle des *Tractatus in Evangelium Ioannis*, c'est leur contribution à l'enseignement trinitaire et christologique d'Augustin, au plan théologique. On le savait déjà; mais les utilisateurs du *Catalogus* seront, à cet égard, particulièrement

édifiés. Désormais ils disposeront de longues listes référentielles leur permettant de retrouver exhaustivement les passages relatifs à *Trinitas*, *Pater*, *Filius*, *Spiritus sanctus*, etc... Telle fut, semble-t-il bien, une intention majeure d'Augustin, auteur des *Tractatus* : celle de mettre au point, vis-à-vis des interprétations multiples des hétérodoxes, la saine et orthodoxe exégèse des versets johanniques plus ou moins gauchis et manipulés en tous sens. A cet égard une confrontation minutieuse des *Tractatus* et du *De Trinitate* s'impose; et nous y songeons, maintenant que la tâche sera facilitée par l'existence du *Catalogus*.

***

Il nous faudrait maintenant manifester l'importance du *Catalogus* pour qui se livre à l'étude des citations scripturaires d'Augustin dans les *Tractatus*. La brièveté qui s'impose à nous ne nous permet que de donner quelques aperçus.

Plusieurs citations scripturaires, non explicites, mais coulées dans la phrase d'Augustin et que l'Index scripturaire du CCL 36 n'a pas retenues, peuvent être identifiées grâce au *Catalogus*. Nous retiendrons ici deux exemples caractéristiques : une allusion précise au verset matthéen 3,12 (la parabole du froment battu sur l'aire) se retrouve (grâce surtout à la liste des références au mot *palea*) en *Tractatus* 4,2; 6,8; 6,12; 6,24; 7,1; 10,9; 11,8; 12,12; 19,18; 28,11; 95,4. Un autre cas, non moins précieux, est celui de la réminiscence de *Eccli.* 4,33 : *usque ad mortem pro veritate certare.* Or, les sept mentions du verbe *certo*, dans les *Tractatus in Evangelium Ioannis*, nous permettent, non seulement de vérifier l'exactitude du relevé par les Indices du CCL 36 de deux citations de II Tim. 4,6-8 (*Tract.* 3,10 et 111,6), mais surtout de retrouver — ce qui avait échappé aux rédacteurs des Indices — quatre citations de *Eccli.* 4,33 en *Tractatus* 96,1; 98,3; 123,5; 124,5. Une de ces citations est accompagnée de celle de *Hebr.* 12,4 (*Tract.* 123,5) unique dans les *Tractatus* : *usque ad sanguinem adversus peccatum.* Cette absence du relevé des allusions à *Eccli.* 4, 33 existe aussi souvent dans les « sermons » de l'*Enarratio in Psalmum* 118.

Parmi d'autres multiples notations, nous voudrions, pour finir, mentionner la manière dont Augustin introduit les citations de la première Epître de Jean. On peut repérer 32 citations et 10 allusions.

Sur les 32 citations explicites, 15 sont insérées avec la mention : « le même évangéliste Jean a dit dans son Epître » ; 7 sont précédées du nom de Jean ; 10 sont annoncées par « *scriptum est* ». Le souci de bien identifier l'auteur de l'Epître semble être marqué par le nombre élevé de la première catégorie de citations ; mais surtout Augustin manifeste l'intention de bien marquer la concordance de doctrine qui existe entre les deux écrits de l'évangéliste Jean. Cette piste de recherche est à poursuivre avec soin.

Au terme de cette analyse, nous ne trouvons à déplorer qu'une seule erreur (à la p. 168, dans la liste *palea*, il faudrait 31,36 et non 36,31). D'autre part, le titre *De Consensu Evangelistarum* serait peut-être mieux à sa place sous C que sous D.

Cette dernière notation, on le devine, n'enlève rien à la valeur d'un travail auquel on souhaite une importante diffusion et dont on espère vivement qu'il est le premier d'une longue série de frères...

Anne-Marie La Bonnardière.

Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin *

X. *Un fragment du VIe siècle.*

Cette série d'articles était en principe terminée. J'avais signalé en effet toutes les modifications que je pense apporter au texte édité par mon prédécesseur M. Skutella. Mais les trois années qui se sont écoulées depuis la publication de mon dernier article ont apporté quelques éléments nouveaux qui méritent d'être signalés.

J'ai expliqué ailleurs [1]) pourquoi en X,17(26) il faut adopter la leçon *a uolatilibus* de O, au lieu de *uolatilibus* de SCD. Il y a là, comme en VI,1(1), une réminiscence de Job 35,11 dont le libellé chez saint Augustin diffère de celui de la Vulgate.

Le présent article est destiné à faire connaître un très vieux témoin manuscrit des *Confessions*, témoin qui pourrait fort bien être le plus ancien de tous. Malheureusement il ne s'agit que d'une seule feuille, recto et verso.

Dans le volume onzième des *Codices Latini Antiquiores* [2]), le Professeur E.A. Lowe a publié (sous le numéro 1640) le fac-similé des dix premières lignes du recto de cette feuille : la fin du livre IX des *Confessions* et le début du livre X, le tout correspondant à Skutella, page 209, lignes 6-15.

E.A. Lowe précise que la feuille, écrite en onciale, date du VI^e^ siècle. Le recto et le verso donnent chacun 27 lignes (204×173 mm).

*) Voir *Augustiniana* XX (1970), p. 35-53 et 329-335; XXI (1971), p. 405-416; XXII (1972), p. 35-52; XXIII (1973), p. 334-368; XXIV (1974), p. 217-233; XXV (1975), p. 5-23 et 205-209.

[1]) Voir mon article *Sapientior a uolatilibus caeli (Job 35,11). Une réminiscence biblique non remarquée dans les Confessions VI, 1 (1) et X, 17 (26)*, dans *Augustinianum* (Rome) XVIII (1978), p. 89-92.

[2]) Voir E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores. Part XI : Hungary, Luxembourg, Poland, Russia, Spain, Sweden, The United States and Yugoslavia*, Oxford, 1966, p. 18,

Le format de la feuille était de 246×192 mm. Le manuscrit était probablement originaire d'Italie, mais une origine espagnole ne serait pas à exclure. C'est en Espagne, à Madrid, et plus précisément dans le couvent « de la Encarnación », que la feuille a été trouvée pendant la guerre civile. Le Professeur A. Millares Carlo en a procuré une photocopie à l'auteur des *Codices Latini Antiquiores*.

Estimant que 54 lignes d'un manuscrit du VI^e^ siècle pourraient nous donner des renseignements intéressants, je me suis adressé au Père Luciano Rubio, bibliothécaire de l'Escorial, pour recevoir des renseignements complémentaires et surtout pour obtenir une photocopie intégrale du fragment. Le Père Rubio m'a fait savoir qu'il y a deux monastères « de la Encarnación » à Madrid, l'un de religieuses Bénédictines, l'autre de religieuses Augustines; que, ni l'un, ni l'autre, ne possédait ce précieux document et qu'il est à regarder comme perdu.

J'ai donc voulu obtenir communication de la photocopie qui avait été envoyée au Professeur Lowe. Mais la disparition de ce savant rendait les démarches difficiles. Je ne savais à quelle porte il fallait frapper. Par l'intermédiaire de mon confrère le Père Edmund Colledge, Professeur au Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto), je suis remonté à Mademoiselle Virginia Brown, qui a collaboré avec le Professeur Lowe, et c'est elle qui m'a mis en rapport avec M. J. Plummer de la Pierpont Morgan Library (New York). Une fois que j'avais trouvé le bon chemin, les choses sont allées très vite. Bientôt j'étais en possession d'une photocopie des photos qui avaient été envoyées au Professeur Lowe et qui se trouvent toujours dans ses papiers, conservés dans la Pierpont Morgan Library.

Le texte correspond aux pages 209,6 à 211,7 de l'édition de Skutella. Il commence par *lem* (il s'agit de Jérusalem) et son dernier mot est *uerumtamen*.

Comme on peut le constater dans les *Codices Latini Antiquiores*, à la quatrième ligne se lit *confessionus*, au lieu de *confessiones*. Cette faute s'explique sans doute par l'influence de la finale de *orationibus* à la fin de la ligne précédente. Ce *confessionus* est *le seul écart* par rapport au texte de l'édition de Skutella, abstraction faite des graphies 24 *adque*, 29 *quum* et 33 *impium*.

Le fac-similé permet de constater également que le «fragment Lowe» termine le livre IX sans *Amen*. O donne *amen* à la fin des livres IX, X, XII et XIII. Dans le dernier cas, à la fin donc des

Confessions, la leçon de O trouve un appui dans CD. Dans les trois autres SCD contredisent O, et cela en accord avec le manuscrit de Madrid en ce qui concerne la fin du livre IX.

Les excellentes qualités de ce fragment nous invitent à espérer que le manuscrit dont il a fait partie sera un jour retrouvé, de préférance dans des circonstances moins tragiques que celles de la guerre civile espagnole.

XI. *Confessions* VII,3(5) : *causa peccati mei.*

Dans la huitième de ces contributions j'ai défendu l'authenticité de *ibi* (*me*) *esse causa peccati mei* [3]). Skutella présente *causam* au lieu de *causa*, leçon de SO. Je comprenais : saint Augustin se rendait compte qu'il se trouvait *ibi*, c'est-à-dire *in profundo*, à cause de son péché.

A ce propos une objection m'a été faite. Est-il concevable, m'a-t-on dit, que chez un auteur du niveau de saint Augustin, l'ablatif *causa* (à cause de) précède le génitif qui le détermine, au lieu de le suivre selon la règle de la grammaire normative ? Il est vrai qu'en règle générale Augustin met d'abord le génitif, mais les exceptions ne manquent pas. J'ai noté les quatre cas que voici :

— *Contra Academicos* III,7(15) : *causa salutis*
— *De Sermone domini in monte* I,14(39) : *causa fornicationis*
— ibidem I,15(40) : *causa fornicationis*
— *De Bono coniugali* 10(11) : *causa generandi*

XII. *Confessions* X,31(46) : *eripe ab omni temptatione.*

Les manuscrits SO (avec AHV) ont *eripe ab omni temptatione*, tandis que CD (avec BPZ, EGM et Eugippius) ont *eripe me ab omni temptatione*. Cette variante m'a déjà occupé à plusieurs reprises [4]).

Dans un premier temps j'ai estimé que *eripe me* était nettement à préférer à *eripe* et que l'accord de SO sur *eripe* trahissait peut-être une parenté particulière entre S et O. Je faisais remarquer que saint Augustin ne manquait dans le contexte aucune occasion pour utiliser explicitement les différentes marques de la première personne du singulier, et puisqu'il me semblait que *eripe* concernait Augustin lui-

[3]) Voir *Augustiniana* XXV (1975), p. 14.
[4]) Voir *Augustiniana* XX (1970), p. 49 et XXIII (1973), p. 357.

même, la vraisemblance me paraissait se trouver du côté de *eripe me*, leçon des *Excerpta* d'Eugippius et de CD.

Par la suite je suis arrivé à la conviction que S et O appartiennent à deux branches différentes de la tradition et que normalement leur accord nous révèle le libellé de l'archétype de la tradition manuscrite des *Confessions* (archétype qui n'est pas à confondre avec l'original). Mais pensant toujours que *eripe me* était la bonne leçon, j'ai supposé que la facile omission de *m-e* après *erip-e* a été commise deux fois de façon indépendante, une fois dans S et une fois dans O.

Mais à force de lire et de relire les *Confessions* ma compréhension du texte s'est raffinée et je vois mieux maintenant pourquoi *eripe*, sans *me*, se défend fort bien dans le contexte donné. Le lecteur s'en convaincra facilement avec moi en regardant l'analyse que voici :

Docuisti me, pater bone : omnia munda mundis, sed malum esse homini qui per offensionem manducat (Rom 14,20) ;
et omnem creaturam tuam bonam esse nihilque abiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur (1 Tim 4,4) ;
et quia esca non nos conmendat deo (1 Co 8,8) ;
et ut nemo nos iudicet in cibo aut in potu (Col 2,16) ;
et ut qui manducat non manducantem non spernat, et qui non manducat, manducantem non iudicet (Rom 14,3).

Didici haec, gratias tibi, laudes tibi, deo meo, magistro meo, pulsatori aurium mearum, inlustratori cordis mei :

eripe (...) ab omni temptatione (Ps 17,30).

Docuisti me, pater bone est repris par *Didici haec ... cordis mei.* Les marques de la première personne du singulier sont nombreuses dans ces deux parties du texte : *me, didici, meo, meo, mearum, mei.*

Ce que Dieu a fait savoir à Augustin, et ce que celui-ci a appris, se trouve à droite, exprimé en cinq citations bibliques. Dans cette partie du texte il n'y a *pas le moindre* emploi de *me, meus* ou d'une forme verbale indiquant la première personne du singulier.

Eripe pourrait être placé à gauche. Dans ce cas il faudrait lire *eripe me.*

Mais *eripe* peut aussi bien se placer à droite. En guise de con-

clusion la prière *eripe ab omni temptatione* répondrait aux généralités formulées dans les cinq citations bibliques et concernerait tous les Chrétiens, voire tous les hommes, y compris bien sûr saint Augustin lui-même. Le libellé de SO, sans *me*, n'a donc nullement le caractère invraisemblable que j'ai supposé lors des premiers pas des présentes recherches.

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

The Peculiar Appendage of Augustine's 'Enarratio in Psalmum LXI'

Augustine's *Commentary on Psalm 61* has an appendage which, to my knowledge at least, is not only quite unique, but also (at least *prima facie*) quite bizarre. Having treated of the Psalm itself, he then supposedly fixes his attention on a certain astrologer (*mathematicus*) [1]) in the audience, about whom he conducts an extemporaneous sermon. As the interpolation in the *Opera Omnia* has it :

> Et post tractatum de Psalmo, cum mathematicus in populo monstraretur, de eo idem ipse intulit [2]).

When one thinks about it, what follows is quite incredible. In spite of the fact that this *mathematicus* has renounced his former sins and has been received into the Church-- « et aliquando tamen admissus est » — Augustine indulges in a public and most unflattering disclosure of his former iniquities.

The reported discourse is doubly strange. In the first place, as far as I know, Augustine did not make a habit of sermonising about individual members of his congregation, whether they were good or bad [3]). Secondly, it seems incredible that he should dredge up anew such iniquities as taking money for deceptions and lying, not to

[1]) The astrologers (*astrologi*) of Augustine's time were commonly called « mathematici » presumably because of all the calculations involved. They were also called « genethliaci » on account of the importance they attached to the date of birth (*De doctrina christiana* 2.32). Among other places, Augustine refers to the popularity and the power of the astrologers of his own day in *Expositio Epistolae ad Galatas* 35.

[2]) All quotes used in the present study are from the Maurist edition of the *Opera Omnia*, Paris (Gaume), 1836-1838. The text of the appendage, complete with interpolation, has been found to be identical with that in Migne (*P.L.* 36.640). There is an English translation of most of the *Commentary* on the Psalm (*Psalm LXII* in the King James Version) in vol. viii of Augustine's works in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*.

[3]) An obvious rare exception is the case of Tutuslysmeni (*Sermo CCCVIII.* 5), who apparently was no longer in the congregation. Moreover, as a comparison will show, the humorous treatment has little in common with the severity of the present appendage.

mention explaining away adultery and homicide — sins of which the astrologer had repented prior to his reception into the Church [4]). That Augustine should do all this in public and in the presence of the converted astrologer himself seems quite out of keeping with the Bishop of Hippo known to us.

If such considerations are not sufficient to discount the *prima facie* interpretation of the appendage — an interpretation claimed by the above-mentioned interpolation — there is yet more to follow.

After the many uncomplimentary things that he has to say about that one-time astrologer, Augustine then advises his congregation not only to watch him constantly and carefully, but also to enlist others in the same surveillance, lest the convert be seduced by the devil and return to his former ways :

> Eum quem videtis cordibus amate, oculis custodite. Videte illum, scitote illum, et quacumque ille transierit, fratribus caeteris qui modo hic non sunt, ostendite illum : et ista dili-

[4]) From the point of view of tenses, the description of the conversion of the « astrologer » presents an interesting inconsistency of crucial importance. At least three times in a row the conversion is described in the present tense : « convertitur ad misericordiam Domini », « convertitur ad Deum poenitens » and « poenitens est, non quaerit nisi solam misericordiam ». Not only does this seem to substantiate the presence of an astrologer in the congregation (as required by the interpolation), but it also appears to explain this presence. Presumably, having been converted, he is repentant of his former sinful profession and is therefore present because he seeks admission into the Church. (*Cf.* F. Van der Meer, *Augustine the Bishop* &c., (Battershaw and Lamb Translation) London and New York (Sheed & Ward) 1961, p. 64). However, that this is an understandable misinterpretation, seems to be definitely substantiated towards the end of the appendage when Augustine clearly points out, in the *past* tense, that the astrologer has *already* been received into the Church : « et aliquando tamen admissus est ». If this is so, then Augustine is delivering an almost incredible discourse, as is explained in the opening pages of the present article. However, the perspective presented in this same article not only avoids the various embarrassing implications of that incredible discourse, but it also eliminates the inconsistency of the tenses, just pointed out. Accordingly, it is claimed here that Augustine is *not* sermonising about some « astrologer » present in the congregation, but rather about himself at that particular stage of his sinful youth when he was deeply involved in astrology. The extemporaneous sermon is therefore basically a reminiscence in which, as practised orator, Augustine uses the present tense for realism and dramatic impact. Only at the end of that reminiscence does he return to the realism of his situation — the bishop addressing his congregation. In final analysis the truth of the matter is that he *has* been admitted to the Church, whence the past tense in the concluding words about the history of that astrologer : « et aliquando tamen admissus est ».

> gentia misericordia est, ne ille seductor retrahat cor, et oppugnet. Custodite vos; non vos lateat conversatio ejus, via ejus; ut testimonio vestro nobis confirmetur vere illum ad Dominum conversum [5]).

If the last part of this text is correctly understood, Augustine would seem to be conscripting all his parishioners into guarding the converted astrologer day and night and even eavesdropping on his every conversation to make sure that he has been truly converted : « Custodite vos; non vos lateat conversatio ejus, via ejus; ut testimonio vestro nobis confirmetur vere illum ad Dominum esse conversum ».

One is left with the bizarre conclusion that Augustine is masterminding an espionage net-work embracing all his parishioners. More bizarre still— the espionage network is all focused on one person— the former astrologer ! Most ridiculous of all, if we are to understand the import of the above-quoted interpolation, the converted astrologer himself is present, as these (secret) directions for detailed surveillance of him are being dispensed ! What could be more absurd ? Indeed, one could be inclined to question the authenticity of the entire sermon on the astrologer. So much then for the *prima facie* interpretation of this strange appendage to the commentary proper on Psalm 61.

On the other hand, all these difficulties dissolve away, once the interpolation is ignored and it is realised that Augustine is *not* sermonising about a one-time astrologer in his audience, but rather *about himself*. Accordingly, it is argued that he is discoursing in the third person about the stage of his former sinful life when he was « an eager student of the books of those who make horoscopes » [6]).

[5]) It is worth reiterating here that all this supervision is aimed at one who has been converted and received into the Church — « et aliquando tamen admissus est ». This is the fulcrum, as it were, of the present argument. Furthermore, just how opposed Augustine was to going over the faults and failings of the past is indicated by the importance he attributed to the words of Paul : « unum autem, quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens meipsum » (*Philipp.* 3.13). Augustine comments (with approval) upon this passage nearly a dozen times in his writings : *De lib. arb.* 3.[21]61 ; *Enarrationes in Psalmos* : *38*.6, *39*.3, *89*.5, *113*.7 and *149*.8 ; *Sermones* : *105*.7, *255*.6 and *261*.3, *In Epist. Joannis ad Parthos*, tractatus 4.6 and *Contra duas epistolas Pelagianorum* 3.22.

[6]) *Confessiones* 4.3.5. Henceforth, such a reference would appear in brackets in the body of the article as : *Conf.* 4.3.5.

Admittedly there have been several traditional impediments to this interpretation of the otherwise incredible appendage to the commentary proper on Psalm 61. In the first place, while there would have been nothing to have prevented Augustine from sermonising about himself in the third person, this fact could well have escaped the attention of the less perceptive members of his audience (including presumably, the *notarius* who recorded the entire commentary). His audience would therefore have understood him to have been talking about some man or other, without having realised that that man was Augustine himself [7]).

His beloved Apostle Paul once did exactly the same thing in a more transparent fashion when referring to the man he knew who had been caught up into the third heaven who had heard things which transcend human speech [8]). From the context, it is clear to the reader of the Bible that Paul is really referring to himself. However, in the case of Augustine's sermon on the astrologer, such a conclusion is much less obvious, at least on paper. By contrast, conditions would have much favoured the more perceptive members of the audience present on the occasion of the delivery of the commentary. At least they would have had the advantage of many significant non-verbal cues, such as voice tone, facial expressions and even revealing gestures by which to divine the true subject of the sermon.

On the other hand, someone reading the mere words of the discourse, on paper, and some centuries later at that, would be all too liable to misinterpret the concrete context of the address and perhaps even to conjure up an « astrologer » present in the audience, in order to satisfy the more obvious exigency of the occurrence of the word « astrologer » (*mathematicus*) in the printed version of the discourse. And this, it is claimed, is precisely what has been done. However, the error is not entirely undectable. As has been pointed out, some well nigh incredible implications result and, though not

[7]) On second thought another possibility presents itself. It could have been *so* evident to everyone present (including the *notarius*) that Augustine was really talking about himself that it would have seemed like emphasising the obvious to have explained the fact. In addition, as both the *Sermones* and the *Enarrationes* amply illustrate, the *notarius* plainly regarded his work as being merely the precise word by word recording of what was said. Consequently, that was not expressed vocally by Augustine does not appear on the recorded *Enarratio* which has come down to us.

[8]) *II Cor.* 12.1-5.

immediately evident, they do become obvious upon careful examination of the text.

A second traditional impediment to understanding the true subject of Augustine's discourse, lies in the failure to realise just how deeply Augustine was involved with astrology prior to his conversion to the Church. With the exception of a few Dutch scholars [9]) the involvement has been widely neglected. Part of the reason for this is Augustine's much more obvious involvement with the Manichees, as is evident from his *Confessions* [10]) and also from the many works he wrote against those heretics [11]).

On the other hand, it would seem that astrology had a much stronger grasp upon the young Augustine than did Manicheism. Thus, if we are to be guided by the *Confessions*, it would appear that in his search for the truth, he clung to astrology for several years after he had abandoned the Manichees [12]). Again, astrology had the advantage of being more concerned with the heavens which had so entranced the young Augustine. Accordingly, I have argued elsewhere for the detectable influence of Halley's Comet of 374 AD upon Augustine's initial involvement with the Manichees [13]). Like-

[9]) Laurent Cornelis Petrus Joseph de Vreese, *Augustinus en de astrologie*, Maastricht (Vettman) 1933 and E. Hendrikx, 'Waarzeggerij en Parapsychologie bij Augustinus', *Augustiniana* 4 (1954) 325-352. So far, the former has proven to be unobtainable. The latter does not treat of the present topic. Van der Meer (also Dutch) devotes some pages to the subject of Augustine and astrology (*op. cit.*, pp. 60-67). He even discusses the present episode involving the « astrologer » among Augustine's congregation. Unfortunately however, he sees it as « a good illustration of the pastoral methods of the time » (p. 64).

[10]) *Conf.* 3.6.10-3.12.21; 4.1.1; 5.10.18 to 5.11.21; 9.4.8-10 and 13.30.45 are the principal references.

[11]) It is to be recalled that Augustine wrote some fourteen works directed almost exclusively against the Manichees.

[12]) Thus, he decided to quit the Manichees at the end of the fifth book (*Conf.* 5.14.25) which was concerned with the events of his twenty-ninth year (*Conf.* 5.3.3). However, he had not given up astrology until much later (*Conf.* 7.6.8) which would seem to have been some time after his thirtieth birthday (*Conf.* 6.11.18), but before his thirty-second one (*Conf.* 8.7.17). On the other hand, when it comes to the chronology of the *Confessions*, one should always bear in mind Courcelle's reservations (*Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (nouvelle édition) Paris, 1968, pp. 43-46).

[13]) Leo Ferrari, 'Halley's Comet of 374 AD — New Light upon Augustine's Conversion to Manicheism', *Augustiniana* 27 (1977) 139-150.

wise, the solar eclipses of 378 and 381 seem to have had implications which helped lead to his finally abandoning that same religion [14]).

Bearing in mind Augustine's profound and prolonged involvement with astrology during the sinful years of his youth, then it is claimed here that we have to search no further than the holy Bishop himself for the identity of the certain « astrologer » who is the subject of the disclosures and condemnations in the concluding sections of his *Enarratio in Psalmum LXI.*

That Augustine is discoursing about his own past sinful life in this otherwise incredible appendage in his *Commentary on Psalm 61* is also implied by many significant details in the text itself. Thus, interestingly enough, he knows that the former astrologer had been a faithful Christian still earlier in his life : « iste ex christiano et fideli poenitens redit » and again : « seductus enim ab inimico cum esset fidelis ». On the other hand, we know from the *Confessions* that in his boyhood, Augustine's mother and all the children believed, the father alone being a nonbeliever : « ita jam credebam, et illa et omnis domus, nisi solus pater ». (*Conf.* 1.11.17).

Again, significantly enough, Augustine knows that that astrologer became a believer in appearance only, prior to abandoning the faith of his childhood : « simul etiam ut noveritis quam multi in commixtione Christianorum ore suo benedicant, et in corde suo maledicant, iste ex christiano et fideli poenitens redit ». Upon reading this passage, we are reminded of a significant detail in the *Confessions* where Augustine is writing of that stage of his youth, when he also was a counterfeit believer : « ausus sum etiam in celebritate solemnitatum tuarum, intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis ». (*Conf.* 3.3.5).

Regarding the astrologer's fall from grace, even the very phrasing which Augustine uses to describe it is redolent of a similar passage in the *Confessions.* Thus, he says of that astrologer : « *seductus* enim *ab inimico* cum esset fidelis » (such italics are added for comparisons). This makes an interesting comparison with the sentence that Augustine uses to describe the loss of his own innocence in the sixteenth year of his life : « calcabat me *inimicus* invisibilis, et *seducebat* me, quia eo seductilis eram ». (*Conf.* 2.3.8.).

[14]) Leo Ferrari, 'Astronomy and Augustine's Break with the Manichees', *Revue des Etudes Augustiniennes* 19 (1973) 263-276.

The same notion of seduction is linked with deception when Augustine describes the career of the astrologer : « seductus seducens, deceptus decipiens, illexit fefellit ». This brings to mind a remarkably similar passage in the *Confessions* : « seducebamur et seducebamus, falsi et fallentes ». (*Conf.* 4.1.1.) [15]). Here, Augustine is writing of the nine years that he spent with the Manichees, during most of which time he was also involved in astrology [16]). Of the length of that Manichean sojourn, Augustine several times uses the qualification « diu » [17]). Likewise of the astrologer's career he observes : «*diu* mathematicus fuit ».

Of this man, Augustine claims that he tried to impute his sins not to his own will, but to influences caused by the stars : « iste dicebat quia adulterium non faciebat voluntas propria, sed Venus ; et homicidium non faciebat voluntas propria, sed Mars » [18]). Interestingly enough, when Augustine is treating of his own involvement with astrology in the fourth book of the *Confessions*, he makes a similar claim regarding the astrologers of whom he then was a colleague : « dicunt : 'de caelo tibi est inevitabilis causa peccandi,' et, 'Venus hoc fecit, aut Saturnus, aut Mars'. Scilicet ut homo sine culpa sit ». (*Conf.* 4.3.4.) [19]).

[15]) *Cf. In Joannis Evangelium*, tractatus 8.8 where Augustine refers to the astrologers as « vaniloqui et *seducti seductores* ». Likewise, in *Conf.* 7.2.3, he says of the Manichees : « sat erat mihi, domine, adversus illos *deceptos deceptores* ».

[16]) Augustine's initial involvement with the Manichees (*Conf.* 3.6.10) apparently dates from his nineteenth year : « cum agerem annum aetatis undevigesimum » (*Conf.* 3.4.7). His first encounter with the astrologers (*Conf.* 4.3.4) seems to belong to about the period when he began teaching rhetoric in his home-town of Thagaste (*Conf.* 4.2.2 and 4.4.7). This would indicate that he first consulted the astrologers when he was about twenty-one, or a year or two after his induction into Manicheism. For his abandonment of both interests, see footnote 11.

[17]) The significant employment of the word « diu » in regard to the length of Augustine's Manichean sojourn is to be found in *De beata vita* 4 and *De duabus animabus* 9.11.

[18]) *Cf. En. in Psalmum 31*, enarratio 2.16 and *En. in Psalmum 140*.9.

[19]) Just prior to his first mention of the astrologers (*Conf.* 4.3.4), Augustine admitted to living with a woman to whom he was not married (*Conf.* 4.2.2). Hence, it could have well been that he wished to blame the sexual sins of his youth upon the influence of the planet Venus. In this regard, his liberation from the spell of astrology contains a significant reference to chains : « jam itaque me, adjutor meus, *illis vinculis* solveras » (*Conf.* 7.7.11). The strong sexual connotations of the same word « vinculum » in the next book of the *Confessions* has been well demonstrated in the fine study of

Augustine seems well informed of yet other evils of the life of that astrologer, when he says: « et alia multa *sacrilega* non parva », which calls to mind a similar vague allusion in the *Confessions*: « in quantas iniquitates distabui, et *sacrilegam curiositatem* secutus sum » (*Conf.* 3.3.5.), and again later on: «ieram per vias pravas *superstitione sacrilega* » (*Conf.* 8.7.17.).

Judging by the context in the appendage, those other *sacrilega* involved the taking of money from Christians and the selling of lies: « Quam multis eum putatis Christianis nummos abstulisse? Quam multi ab illo emerunt mendacium? » Whether Augustine is referring to the selling of horoscopes to Christian clients is a moot point [20]). More obviously in accord with the exigencies of the *Confessions* is the profession of teaching rhetoric which Augustine had practised and which he regarded as quite incompatible with his new life as a Christian [21]). He had sold this art because he was himself overcome by a love of making money: « Docebam in illis annis artem rhetoricam, et victoriosam loquacitatem victus cupiditate vendebam » *(Conf.* 4.2.2.) [22]).

It is in relation to this buying and selling of lies that Augustine comes the closest to revealing quite explicitly the identity of the astrologer who is the subject of his discourse. Thus, he slips into the first person (albeit in the plural form), when he says: « Quam multi ab illo emerunt mendacium, quibus *dicebamus*: filii hominum, usquequo graves corde? utquid diligitis vanitatem, et quaeritis

Vinzenz Buchheit; 'Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)', *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 257-271.

[20]) Apparently numerous Christians were clients of the astrologers. As Augustine complains in one of his treatises: « plena sunt conventicula nostra hominibus qui tempora rerum agendarum a mathematicis accipiunt » (*Expositio Epistolae ad Galatas* 35). Also, it is not impossible that the reference to the selling of lies applies to a period during the younger Augustine's prolonged involvement with astrology when he actually sold horoscopes to clients. That he must have had a reputation as an astrologer of some ability is implied by the episode with Firminus (*Conf.* 7.6.8-9), who asked him what was indicated by the stars in regard to some wordly ambitions of the latter.

[21]) *Cf.* Augustine's decision to quit the profession of oratory upon being converted (*Conf.* 9.2.2-4). Indeed, as he remarks at the end of this section, some of his fellow-Christians may have judged him guilty of sin for spending even one hour in that professorship of lying (*cathedra mendacii*) after his heart had been converted to God.

[22]) *Cf. Conf.* 9.2.4, where Augustine alludes to the fact that his love of money had sustained him in his teaching of rhetoric.

mendacium ? » [23]) Interestingly enough, this latter portion of the extract, regarding the sons of men, makes several significant appearances in Augustine's *Confessions*. The text is from the fourth Psalm upon which Augustine rhapsodises in *Conf.* 9.4.8-12. In that place, he quotes the very same passage twice in regard to the Manichees. The time is just after his conversion and he wished (somewhat naively to the modern reader) that the Manichees would have been present without his knowing it, to see with what transports of joy he read that particular Psalm. More directly relevant to the present context is the occasion on which Augustine cites the same passage from the fourth Psalm in regard to his profession of teaching rhetoric. He refers to the spark of honour which he displayed in that profession devoted to the lovers of vanity and the seekers of a lie : « in illo magisterio diligentibus vanitatem et quaerentibus mendacium » (*Conf.* 4.2.2.). Nor is this the only place where Augustine refers to the rhetoric which he professed as consisting of lies and fraudulence [24]).

As to the conversion of that astrologer back to the faith of his childhood, Augustine knowingly mentions twice in the discourse, how the conversion was motivated by fear and terror : « territus potestate Domini convertitur ad misericordiam Domini » and « convertitur ad Deum poenitens. Putamus, fratres, de magno timore cordis accidisse ». Again, in the *Confessions* there is no dearth of such allusions. Perhaps the most memorable one is to be found a few pages prior to the conversion scene when Augustine is horrified at the realisation of his own spiritual condition. Addressing God, he says : « et constituebas me ante faciem meam, ut viderem quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. *Et videbam et horrebam ; et quo a me fugerem non erat* ». (*Conf.* 8.7.16) [25]).

On yet another point of similarity, it is to be observed that early in the eighth book of the *Confessions* (*Conf.* 8.3.6-8), before

[23]) Other places where Augustine discourses on this « filii hominum » text (from *Psalm 4*.3) are : *En. in Psalmum 88*, sermo 2.9 ; *Sermo 72*.6 and *Sermo 231*.4.

[24]) Two other notable references in the *Confessions* are : « habebant et illa studia quae honesta vocabantur, ductum suum intuentem fora litigosa, ut excellerem in eis, hoc laudabilior, quo fraudulentior » (*Conf.* 3.3.6) and « cum pararem recitare Imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faveretur ab scientibus ». (*Conf.* 6.6.9).

[25]) *Cf.* « contremui amore et horrore » (*Conf.* 7.10.16) and the « muta trepidatio » of *Conf.* 8.7.18, as well as the « inhorresco » of *Conf.* 11.9.11.

describing his own conversion, Augustine refers quite explicitly to the three parables of *Luke* 15 regarding the lost sheep, the lost coin and the prodigal son. As I have explained elsewhere, this last parable is of particular importance to the *Confessions* as a whole [26]). In *Conf.* 8.3.6. Augustine writes of the prodigal son: «mortuus erat, et revixit; *perierat et inventus est*». The same wording recurs when Augustine is writing of man in a more general sense in *Conf.* 10.31.45: « [homo] *perierat et inventus est*». Several times also, Augustine refers to himself in the *Confessions* as the proverbial lost sheep [27]). However, the act of being found is expressed more explicitly on one occasion regarding the lost coin: «*perdiderat* enim mulier drachmam et *quaesivit* eam». (*Conf.* 10.18.27). A comparison of the italicised words shows just how much Augustine had the trilogy of parables in mind when he said of the astrologer: « Hoc utique propter gloriam Dei, ne tales etiam perditi desperarentur ab illo qui novit *quaerere* quod *perierat. Perierat* ergo iste; nunc *quaesitus*, *inventus*, adductus est». However, as Augustine well realised, the conversion of the astrologer was not a purely passive process that he underwent, but rather something very active- he had to follow where Truth led him. Consequently, Augustine refers to his knocking, as it were, on the door of the Church: « Sciatis eum tamen, fratres, olim pulsare ad Ecclesiam ante Pascha». We know that Augustine was baptised on Easter night, April 24-25, 387 [28]) and had been actively seeking baptism only from some time after the middle of October previously [29]), which accords well enough with the requirement of the cited passage. He therefore sought Baptism for something less than six months prior to Easter. Again, a point of added interest concerns the reference to knocking — « pulsare ad Ecclesiam». Significantly enough, this petitionary sense of « pulsare» occurs some half a dozen times

[26]) Leo, Ferrari, 'Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine's Confessions', *Augustinian Studies* 2 (1971) 93-104.

[27]) *Conf.* 3.2.4; 10.18.27 and 12.15.21.

[28]) Possidius, *Vita* 1: « propinquantibus diebus sanctis Paschae salutis aquam perciperet».

[29]) Augustine and his friends left the country retreat at Cassiciacum at the end of the « feriae vindemiales» and returned to Milan (*Conf.* 9.5.13). Those holidays would have ended in mid-October (see Courcelle, *op. cit.* p. 201-202). Only after this time did Augustine give his name in for baptism (*Conf.* 9.6.14).

in the *Confessions* [30]). Of particular relevance to the present topic are the two cases when Augustine uses it in describing his state prior to his own conversion. Thus, in the sixth book, writing of his ignorance of the divine nature, he observes : « cum ergo nescirem quomodo haec subsisteret imago tua, *pulsans* proponerem quomodo credendum esset ». (*Conf.* 6.4.5.). Later on in the same book, realising that he had misunderstood many things about the Catholic doctrine, especially (again) about the divine nature, he asks himself : « et dubitamus *pulsare*, quo aperiantur cetera » ? (*Conf.* 6.11.18.). So much then for the references to knocking common to both texts.

A final point worthy of some consideration in the sermon about the converted astrologer is connected with the reference in the Bible to the burning of the books of those who had practised magical arts, as described in *Acts* 19.19. Augustine recalls the event as follows :

> Nostis in Actibus Apostolorum esse scriptum quia multi perditi, id est talium artium homines, et doctrinarum nefariarum sectatores, omnes codices suos ad Apostolos attulerunt; et incensi sunt libri tam multi, ut pertineret ad scriptorem aestimationem eorum facere, et summam pretii conscribere.

With the above as prelude, Augustine a little later on, says of the astrologer : « portat secum codices incendendos, per quos fuerat incendendus ; ut illis in ignem missis, ipse in refrigerium transeat » [31]). Does this in reality refer to an event in Augustine's own life, subsequent to his rejection of astrology, as recounted in *Conf.* 7.6.8-10 ? It is to be recalled that much earlier in the *Confessions*, the wise and fatherly Vindicianus, upon learning that the young Augustine was an eager student of the books of the astrologers, advised him to

[30]) *Conf.* 6.4.5 ; 6.11.18 ; 11.2.3 ; 11.2.4 ; 12.1.1. (repeatedly) ; 12.12.15 and 13.38.53. Indeed, the closing lines of the *Confessions* testify to its importance : « a te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur : sic, sic accipitur, sic invenietur, sic aperietur ». The biblical source of the reference to knocking is of course, *Matthew* 7.7.

[31]) There also seems to be an allusion here to the line in *Psalm 65*.12 : « Transivimus per ignem et aquam, et eduxisti nos in refrigerium » See para. 17 in Augustine's commentary on the same Psalm. The following words from his *Enarratio in Psalmum XCIV* (para. 4) also seem very relevant to the present context : « 'Venite' ergo dixit [*i. e.* Deus], ut recedamus jam a peccatis nostris, et non nobiscum deducat rationem de praeteritis: sed *tanquam tabulae novae fiant, incensis omnibus chirographis debitorum nostrorum* ».

throw such books away: « ubi cognovit ex colloquio meo libris genethliacorum [i.e. astrologorum] esse me deditum, benigne ac paterne monuit, ut eos abjicerem ». (*Conf.* 4.3.5.). That Augustine finally did not throw these books away, but rather ended up burning them, would seem to be indicated by a small detail in one of Augustine's treatises. The detail concerns the words of Christ: « nondum venit hora mea » (*Joan.* 2.4), which, according to Augustine were used by the astrologers (*mathematici*) as a biblical basis for astrological determinism. Even Christ himself had to wait until the stars were in the right positions. Of this Augustine concludes:

> Sic inveniant mathematici occasionem fallaciae suae, quia dixit, 'Nondum venit hora mea'. Et si hoc secundum mathematicos dixit, *sacrilegium fecimus incendendo codices eorum. Si autem recte fecimus*, sicut Apostolorum temporibus factum est [i.e. *Joan.* 2.4.]; non secundum eos dixit Dominus, 'Nondum venit hora mea' [32]).

Here, as the italicised sections indicate, Augustine refers in the first person plural, to astrological books that he has personally burned. It would seem rather extreme to claim, as one author has done, that he went about burning such books, while Bishop of Hippo [33]). Rather would he appear to be telling us what eventually became of those books of the astrologers that he pored over as a youthful enthusiast of that art.

The previous pages have argued that the strange appendage at the end of Augustine's *Enarratio in Psalmum LXI* is not, as claimed by the interpolation, about a certain « astrologer » present in his congregation. As has been seen, such a situation would have several well-nigh incredible implications. These embarrassments are avoided if it is conceded that the true subject of the sermon is none other than Augustine himself at a youthful stage of his search for truth.

This perspective has been confirmed in the preceding pages by numerous similarities which can be grouped under two main headings. In the first category are significant details of Augustine's life which are also found in the description of the life of that « astrologer ». The second category consists of tell-tale similarities between the language of certain passages in the sermon on the « astrologer » and

[32]) *In Joannis Evangelium*, tractatus 8.8.

[33]) Van der Meer, *op. cit.*, p. 65.

the language of selected passages (overtly describing his own life) in Augustine's *Confessions*.

If it is conceded that Augustine is really sermonising about his own youthful involvement with astrology, then it can be understood why he said of the subject of his sermon that there was no silencing the fame of his life : « non enim silebit fama de vita ejus ». As is well known, the fame of the holy Bishop of Hippo Regius spread far and wide, even in his own life-time [34]).

At this stage it can well be asked what detectable elements in the commentary on Psalm 61 evoked that seemingly extemporaneous sermon on Augustine's own sinful youth; particularly on that stage of it when he was an eager student of astrology.

Early in his commentary on the Psalm [35]), Augustine imputes the words « interficite omnes » of the fourth verse, to the person of Christ as the head of the mystical body, which is the Church. This perspective leads to the notion of that City whose King is Christ himself : « illa una est Jerusalem coelestis, civitas sancta : haec una civitas unum habet regem. Rex hujus civitatis Christus est ». (para. 4). Opposed to this, in Augustine's perspective, is the other mystical City of Babylon, whose king is the devil. A large section of the exegesis is concerned with comparing and contrasting these two Cities (paras. 4-10). This is a theme of major importance in Augustine's thought and, apparently, very much so at the time he executed the *Commentary on Psalm 61* [36]).

[34]) Thus, in 393, while only a presbyter of thirty-nine years, Augustine addressed all the bishops assembled at Hippo for the General Council of Africa. Every succeeding year brought increased recognition of his genius. One sign of the regard in which he came to be held in the highest places can be recognized from an episode in the year 416. The Emperors sent an official letter to the Primate of all Africa. Though Augustine was not a Primate, their imperial majesties took good care to send him a copy of the letter also.

[35]) Paragraph 4, to be precise. In future, such a reference would be abbreviated to : para. 4.

[36]) See Antoine Lauras, 'Deux cités, Jérusalem et Babylone; Formation et évolution d'un thème central du De civitate Dei', *La Ciudad de Dios* tomo I, vol. 167 (1954) 117-152. Lauras estimates that the *Enarratio in Psalmum LXI* was composed a little after 416. If this is so, then, having completed his first ten books of the *City of God* directed at the old paganism of Rome, Augustine would have been well into the exegesis of the Bible in accord with his two Cities theme.

Again, and following from the previous observations, a point of relevance for the present perspective concerns Augustine's exegesis of the words « cucurri in siti » (verse 5) which are imputed to Christ as head of the mystical body of the Church. Augustine points out the mystical manner in which Christ is constantly thirsting for souls [37]), whence the thirst of the Church : « sic et corpus capitis hujus usque in finem ab initio cucurrit in siti. Et quasi ei diceretur, Quid in siti ? quid tibi deest, o corpus Christi, o Ecclesia Christi » ? (para. 10).

Interestingly enough, Augustine's extemporaneous sermon on the « astrologer » begins precisely from this point — his audience can see with their own eyes he whom that thirst of the Church wants to drink. As the opening words of the appendage express it : « Illa Ecclesiae sitis etiam istum, quem videtis, bibere vult ».

Returning to the commentary on the Psalm, the topic of the Church then leads on to the distinction between those who are true believers and those who are believers in appearance only. It is to these latter that the words of the fifth verse of the Psalm properly apply : « ore suo benedicebant, et corde suo maledicebant ». Significantly too, here Augustine particularises in the commentary, by using the first person singular : « non attendo ad os ; novit ille qui me instruxit, 'corde suo maledicebant' ». (para. 10). Again, as was seen above, the very same passage from the fifth verse was applied in the appendage to the « astrologer » at that stage of his life when he was merely a conterfeit believer in the Church.

Again in the commentary proper, Augustine also particularises through the use of the first person singular (para. 11), in regard to the words of the second and sixth verses : « Deo subjicietur anima mea : quoniam ab ipso est patientia mea ». While this passage is not dealt with explicitly in the appendage, it does seem to be charged with strong personal associations for Augustine [38]).

Judging by the comments (para. 13) on the words of the eighth verse : «in Deo salutare meum », this would appear to be the immediate source for the reference in the appendage to the « astrologer » seeking the medicine of the Church : « ante Pascha enim coepit petere de Ecclesia Christi medicinam ». Likewise the tenth verse with its references to lying, while being the source of Augustine's comments

[37]) Thus, as Augustine points out, the significance of the episode with the woman at the well (*John* 4.7), as also of the thirsting of Christ upon the cross (*John* 19.28).

[38]) See his comments on this verse in *Sermo CCLXXXIII*.I.

(paras. 15 and 16), also was probably the initial source of his many allusions to the same vice in the «astrologer». Finally, the topic of homicide comes under consideration in the commentary proper (para. 22) which could well have had something to do with its reappearance in the appendage: « homicidium non faciebat voluntas propria, sed Mars ».

In conclusion, granted that the erstwhile errant young Augustine is the true subject of the extemporaneous sermon about the « astrologer », the question can well be asked as to what (if anything) can be derived from this identification. To me, it seems that such an identification would provide new and illuminating insights into two episodes connected with Augustine's conversion.

First, it would seem that, contrary to popular opinion, Augustine was *not* eagerly welcomed back into the Church of his childhood. His prolonged associations with the Manichees, his more enduring involvement with astrology and his proficiency at rhetorical deception, (not to mention the resulting victories in debates); all these would have made him a *persona non grata* in the christian community [39]). Such an unsavoury reputation built up over some years would doubtless have been a considerable handicap to proving the sincerity of his conversion back to the Church [40]). Accordingly, one can read with added interest what Augustine said of the « astrologer »: « sed quia talis est ars in qua exercitatus erat quae suspecta esset de mendacio atque fallacia, dilatus est ne tentaret et aliquando tamen admissus est, ne periculosius tentaretur ».

This hesitancy on the part of the authorities of the Church seems well corroborated by at least one memorable episode in the *Confessions*. Disillusioned with the Manichees and increasingly attracted to the Church, Augustine went to seek advice from the great Ambrose, Bishop of Milan. Notwithstanding the fact that Augustine and his companions presented themselves often (*saepe*) in the Bishop's visit-

[39]) For Augustine's former success in arguing with Christians, see *Conf.* 3.12.21 and *De duabus animabus* 9.11.

[40]) This may have been part of the reason why Augustine sought out Simplicianus (*Conf.* 8.1.1), the spiritual father of the Ambrose (*Conf.* 8.2.3) who had so deftly ignored Augustine's frequent appearances in the Bishop of Milan's visiting room (*Conf.* 6.3.3). Of his reason for seeking out Simplicianus, Augustine observes: « unde mihi ut proferret volebam, conferenti secum aestus meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ergo eram, ad ambulandum in via tua ». (*Conf.* 8.1.1).

ing room and sat waiting silently for long periods (*sedentesque in diuturno silentio*), Ambrose blithely ignored them, preferring to pass the time reading silently to himself [41]).

The second matter upon which the preceding pages would seem to throw some light, was the newly converted Augustine's practice of avoiding visiting those churches in which there was a vacancy for a bishop, in case the congregation coerced him into accepting the post [42]). Presumably this was due to Augustine's humility [43]). This may well have been so. It was also a very diplomatic move, for as Augustine says of the « astrologer » : « namque si ex pagano converteretur mathematicus, magnum quidem esset gaudium; sed tamen posset videri quia si conversus esset, clericatum quaereret in Ecclesia ».

Leo Charles Ferrari

41) *Conf.* 6.3.3.

42) Possidius, *Vita* 4.

43) He could also have been warned by the experience of Ambrose (see *Vita Sancti Ambrosii* 6-9, by Paulinus).

Der Predigtband Cod. Berolinensis Lat. Fol. 851 des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten (†1481)*

II. *Zu Dorstens Wirken in Erfurt*

Was man bis jetzt über Dorstens Leben und Wirken im Erfurt des ausgehenden Mittelalters wußte, waren nur wenige gesicherte Daten. Die in dem Manuskript enthaltenen Predigten und auch die eingestreuten Zwischenbemerkungen des Schreibers lassen manche Einzelzüge dieser Erfurter Lebensjahre sichtbar werden. Sie bezeugen zunächst einmal den großen seelsorgerlichen Eifer Dorstens als Prediger. Schon oben wurde nachgewiesen, daß er in der Zeit von 1470 bis 1480 anscheinend jedes Jahr einen Zyklus von Fastenpredigten gehalten hat [33]). Wie der Schreiber dazu gelegentlich mitteilt, predigte der Augustinermagister jeweils an den Fastensonntagen in der Augustinerkirche, an einem der Wochentage aber, der in den einzelnen Jahren wechselte, « ratione lecturae » im Mariendom der Stadt [34]). Dieses « ratione lecturae » dürfte besagen, daß es nicht nur ein Vorrecht, sondern eine Amtspflicht der Theologieprofessoren war, die Fastenpredigten im Marienstift zu halten.

Bisweilen zeigen die Sermones des Erfurter Predigers auch ein

*) Siehe *Augustiniana* 27 (1977), 402-430.

[33]) Vgl. die Übersicht in Bd. 1977, S. 426. — Ein anderer Zyklus von Fastenpredigten, den Dorsten in der Fastenzeit des Jahres 1470 im Erfurter Dom gehalten hat, ist uns in der Augsburger Handschrift Oct. 106 erhalten; siehe Zumkeller, Der religiös-sittliche Stand des Erfurter Säkularklerus am Vorabend der Glaubensspaltung, in : Augustinianum 2 (1962) vor allem S. 282-284.

[34]) « ... pater reverendus beate memorie precipue post magisterium hebdomodatim per quadragesimam solum duos fecit sermones, unum dominicis diebus in conventu, secundum in aliqua die feriali, nunc feria secunda, nunc scilicet alio anno feria tertia vel quarta in ecclesia beate Marie virginis Erffordensi ratione lecture. » — f. 44rb.

gewisses *Lokalkolorit* etwa dort, wo er sich für die Pflege des deutschen Kirchengesanges einsetzt oder wo er mit gewissen Anekdoten aus dem Volksleben der Stadt seine Ausführungen illustriert.

Auf das religiöse Lied (cantica oder praeconia), in dem von Gottes Heilstaten oder dem tugendhaften Leben der Heiligen die Rede ist, kommt er in einer Predigt über den rechten Gebrauch des Gehörsinnes (de sensu auditus) zu sprechen. Solche Lieder in der Kirche und beim göttlichen Offizium zu singen, sei allgemeine Sitte und zwar nicht nur in lateinischer Sprache, sondern auch durch das Volk in deutscher Sprache [35]). Als besondere Gruppe von Liedern hebt er die « carmina triumphalia » heraus, in denen man den Sieg des Herrn über seine Feinde besingt. Als Beispiele nennt er zwei deutsche Osterlieder, die man demnach schon damals in Erfurter Kirchen sang : « Christ is (!) erstanden » und « Also heilig is der Dag », offenbar eine Übersetzung der österlichen Festantiphon : « Haec dies quam fecit Dominus » [36]).

Anscheinend gab es im Klerus aber hie und da noch Stimmen, die gegen den deutschen Kirchengesang des Volkes Bedenken erhoben. Wörtlich erklärte deshalb der Prediger : « Wenn es erlaubt ist, das Vaterunser in der Volkssprache zu beten, scheint auch der Brauch nicht zu beanstanden, daß beim Gottesdienst fromme Lieder entsprechend dem Sinn des Festes von den Laien in der Muttersprache gesungen werden ». Dorsten weiß ferner zu berichten, daß schon viele Lieder dieser Art existierten, die vorzeiten von zwölf « magistri » herausgegeben worden seien, nämlich Lieder über die heiligste Dreifaltigkeit, das Leiden Christi, die christlichen Tugenden und die Heiligen. Auch sei es im einfachen Volk ehedem Sitte gewesen, diese Lieder vor allem am Morgen und vor dem Mittagessen oder auch zur Heiligung der Arbeit zu singen. Ihm selbst erscheint dies als ein Brauch, den man empfehlen müsse [37]).

[35]) « Carmina heroyca, que possunt vocari preconia, ... ut sunt, in quibus (*Ms* : que) divina beneficia laudibus deo debitis sive sanctorum virtutes et huiusmodi recitantur. Que cantica communiter in ecclesia et officiis divinis locum precipue habent, sive in lingua latina sive vulgari a populo personentur ». — f. 26rb.

[36]) « Sunt carmina triumphalia, que cantantur domino deo pro victoria habita de inimicis ... Sic sunt illa cantica : 'Christ is erstanden', item : 'Also heilig is der dag' etc. de victoria Christi. » — f. 26va.

[37]) « Si enim licitum est, 'pater noster' in vulgari etc. orare, non videtur usus culpabilis, quod (*Ms* : qui) devota carmina inter divina secundum exigentiam festorum

Eine Anekdote von einem Erfurter Bürger und seiner überaus neugierigen Frau erzählt der Prediger, wo er von der Beherrschung des Tastsinnes (de sensu tactus) spricht: Um seine Frau von ihrer Neugierde zu kurieren, legte der Mann ein paar Nadeln in eine kleine Öffnung in der Wand und verbot ihr, den Finger hineinzustecken, da er dort ein verletzendes Geheimnis verborgen habe. Kaum hatte er das Haus verlassen, um zur Kirche zu gehen, griff die Frau eilig in die Öffnung, so daß sie sich sehr in den Finger stach. Als sie deshalb ihren Mann bei seiner Rückkehr mit ungehörigen Worten beschimpfte, entschuldigte er sich lächelnd, indem er auf sein Verbot hinwies [38]).

Wie genau der Prediger seine Umwelt kannte, zeigt auch seine Bemerkung über die verliebten jungen Männer, die als Zeichen ihrer Verliebtheit silberne Kettchen, Seidenschnürchen oder andere Schmuckstücke um Hals und Arme oder bei Wettspielen trügen. Dorsten findet darin einen Ausdruck ihrer inneren Unfreiheit und Bindung an ihre Leidenschaft [39]). — Ein andermal weiß der Prediger zu berichten, daß es schon damals in Erfurt vorkam, daß sich jemand aus nichtreligiösen Motiven ein hartes Fasten auferlegte. So habe einer ganz vegetarisch leben wollen, während ein anderer nur zur Nachtzeit Speise zu sich nahm [40]).

Auch ein paar wichtige Ereignisse aus dem religiösen Leben der Stadt sind durch Dorstens Predigten bezeugt. So berichtet er, daß im Jahre 1473 ein päpstlicher Ablaßbrief in Erfurt verkündet

a laicis in vulgari lingua cantantur. Sunt multa huiusmodi carmina multum devota a certis magistris olim numero XII de superbenedicta trinitate, de passione domini, de virtutibus vel sanctis edita, que quondam inter labores pro devotione ac recreatione seu sublevatione laboris vulgares precipue circa auroram vel ante prandium depromere consueverunt. Nec mirum, si hoc commendandum dixero. » — f. 26rb.

[38]) « Novi virum civem Erphordiensem mulierem habentem (*Ms* : habens) multum curiosam. Qui ex quadam animi levitate in quodam foramine parvo posuit acus plures precipiens uxori, ne digitum in foramen mitteret, eo quod aliquid secretum ibi posuisset offensivum. At mulier, quia curiosa tentatione victa velocitate quadam, ne notaretur, digitum mittens in foramen fortiter impegit in ipsos acus, ut pre dolore in virum redeuntem de ecclesia verbis indisciplinatis malediceret. At ille subridens avisatione et precepto se excusavit. » — f. 27vb.

[39]) « Verum licet hi se liberos arbitrantur ad sua desideria mala satianda, vere tamen et pestifere ligati ... In cuius signum multi eorum, ut patet, ob amorem mulierum portant cathenulas argenteas vel cordulas sericas seu murenulas formicatas in collo vel in brachiis vel in hastiludiis ». — f. 15ra.

[40]) « Sic quidam in ista civitate volebat solum in fructibus, quidam solum in nocte comedere ». — f. 259ra.

wurde, der zugunsten der Restauration einer oder mehrerer Erfurter Kirchen gegeben worden war. Dorsten nahm dies zum Anlaß, einiges über den Ablaß zu sagen. Den guten Zweck selbst empfahl er seinen Zuhörern mit dem Bemerken : « Wenn wir vor einiger Zeit zur Restauration von Kirchen im Rheinland etwas gegeben haben, was gewiß ein gutes Werk war, so müssen wir erst recht etwas für die Kirchen hier tun » [41]). — Von einem anderen « tempus plenissimae gratiae », zu der viele Menschen nach Erfurt strömten, berichtet der 31. Sermo des ersten Quadragesimale. Diese « Gnadenzeit » wird vom Schreiber allerdings in das Jahr 1488 verlegt, so daß es sich bei dieser Notiz offensichtlich um eine spätere Beifügung der Rekollektoren handelt [42]). Vielleicht steht dieses « tempus plenissimae gratiae » mit der Erfurter Kirchensynode in Zusammenhang, die 1488 im Erfurter Dom stattfand [43]).

Neben solchen Bemerkungen, die Dorstens Predigten unmittelbar in das Erfurter Milieu hineinrücken, finden sich andere, durch die der Prediger seinen Zuhörern die ganze *Weite der damaligen christlichen Welt* nahezubringen wußte. So berichtet er ihnen, gehört zu haben, daß es in Irland und Schottland Leute gebe, die den Gruß « Der Herr sei mit Euch » im Alltag gebrauchten (f. 112 ra). Auch erzählt er — er mag auf einer Italienreise davon erfahren haben —, daß in der Mailänder Diözese noch immer, entsprechend der « ordinatio beati Ambrosii », die Fastenzeit nur 36 Tage umfasse (f. 199rb). — Ein andermal führt er aus, daß die Eucharistie nicht nur bei den Lateinern, sondern auch bei den Griechen als « sacramentum communionis » bezeichnet werde. Denn sie gäben ihr den Namen der heiligen « synaxis », und das bedeute « sancta communio » [44]). — In einer

[41]) « Et quia indulgentia, que nobis collata est hoc anno in ista civitate, iam est vobis denunciata, igitur de indulgentia modicum dicam ... Est hic etiam pietas in causa precipue quo ad incolas huius civitatis, quia pietas maxime respicit proximos iuxta illud Apostoli (1 Tim 5, 8) : 'Si quis suorum et maxime domesticorum' etc. Si igitur aliquando dedimus ad ecclesiarum reedificationem in partibus Rheni, quod benefactum est, multo magis debemus hic ad ecclesias, quas etc. » — f. 178rb-va. — Der betreffende Sermo wird vom Schreiber ins Jahr 1473 datiert.

[42]) « Contingit anno MCCCCLXXX8, quo tempore plenissime gratie magna multitudo hominum hinc inde ad Erffordiam confluxit. » — f. 75ra.

[43]) Zu dieser Synode und einer dabei gehaltenen Predigt siehe Zumkeller, Der religiös-sittliche Stand des Erfurter Säkularklerus am Vorabend der Glaubensspaltung 278-280 und 486-501.

[44]) « [Hoc sacramentum] vocatur enim sacramentum communionis nedum apud

Predigt aus dem Jahr 1471 über das vierzigtägige Fasten Jesu in der Wüste kommt er darauf zu sprechen, daß es Fälle gebe, wo ein Mensch « ex singulari privilegio et gratia Dei » ohne Speise lebt, und erwähnt als Beispiel einen Zeitgenossen « in der Nähe von Luzern », der schon viele Jahre keine körperliche Nahrung für den Leib zu sich genommen habe; die Kunde davon habe sich schon überall verbreitet [45]). Die Notiz bezieht sich zweifellos auf den heiligen Nikolaus von Flüe († 1487).

Bei alledem lag dem Augustinermagister nicht nur die Tätigkeit auf der Kanzel, sondern auch die *Einzelseelsorge*, vor allem im Beichtstuhl, sehr am Herzen. Dies zeigen seine vielen umfangreichen Predigten über Buße und Bußsakrament. Wie sehr der Prediger auch selbst ein erfahrener Beichtvater war, lassen die wertvollen pastoralen Hinweise deutlich erkennen, denen man in diesen Predigten begegnet. Was Dorsten zum Beispiel den Beichtvätern für die Erteilung von Zuspruch und Ermahnung im Beichtstuhl anempfiehlt, könnte durchaus in einem heutigen Handbuch der Pastoraltheologie stehen: Damit der Beichtvater seine Fragepflicht in kluger und schicklicher Weise erfülle, möge er sich zumal am Anfang vor strengem und allzu traurigem Ton hüten, da er dadurch dem Beichtenden nur den Mund verschließen würde. Er solle den Pönitenten zunächst einmal freundlich ansprechen und ihn über sein ehrliches Sündenbekenntnis, seine Gottesfurcht, sein Heilsverlangen und sein Vertrauen zum Priester belobigen. Erst dann bemühe er sich, seine Fragepflicht zu erfüllen. Hat er schließlich den Seelenzustand des Pönitenten klar erkannt, so sei nun der rechte Zeitpunkt zu Tadel und Mahnung. Dorsten beendet seine Weisungen mit den Worten: « Was immer der Beichtvater bei der Beichte gesagt hat, zum Schluß sei er stets milde und gütig, indem er das Öl des Trostes, des Mitleids und der Hoffnung dazugießt, und lasse es nicht zu, daß jemand verzweifelt von ihm geht » [46]).

Latinos, sed etiam apud Grecos. Nominant enim ipsum sancta synaxis (*Ms*: synaxeos), id est sancta communio ». — f. 107va.

[45]) « Et etiam nostris temporibus talis inventus et probatus est apud Lucernam opidum, qui in multis annis non fuit alitus cibo corporali etc., ut iam ubique famatur etc ». — f. 143vb.

[46]) « ... prudenter interroget. Quod ut fiat debite, imprimis caveat confessor, ne ab inicio sit austerus, tristis et rigidus; mox enim per huiusmodi clauditur os obstinati peccatoris. Sit igitur primo affabilis locutio ..., quousque familiaritas quedam contracta sit ... Applaudat dicentibus veritatem super delictis suis, quanto magis

Als erfahrener Seelsorger erscheint Dorsten auch dort, wo er — übrigens in engem Anschluß an Johannes Gerson — den Beichtvätern Anweisungen zur Behandlung von Skrupulanten gibt. Er weiß, wie diese geplagten Menschen nicht nur sich selbst, sondern auch ihren Beichtvätern durch die ständige Wiederholung von Beichten zur Last sind. Ihnen sei zu raten: « Sie mögen nicht auf ihre eigene Gerechtigkeit, sondern nur auf Gottes Barmherzigkeit ihr Vertrauen setzen und ihr Versagen so in Anschlag bringen, daß sie Gottes unendliche Milde mehr in Anschlag bringen » [47]). Man fühlt sich an jene Worte erinnert, mit denen drei Jahrzehnte später Staupitz seinem von Prädestinationsängsten und Gewissensnöten gequälten jungen Mitbruder Martin Luther zu helfen suchte.

Auch mit der Betreuung von Konvertiten aus dem Judentum hat sich Dorsten gelegentlich befaßt. Er berichtet, wie er einst einem solchen Konvertiten den Glaubensunterricht erteilte und dabei die Erfahrung machte, daß die Annahme der einzelnen christlichen Glaubensartikel für den im Judentum wohl Unterrichteten keine Schwierigkeit bedeutete, weil er zu der Überzeugung gelangt war, Jesus von Nazareth sei der verheißene Messias. Bei der Vorlage der einzelnen Glaubenswahrheiten durch Dorsten stellte er nur die Frage, ob Jesus dies gelehrt habe. Als Dorsten ihm dies bestätigte, bekannte er bereitwillig seinen Glauben, weil nach seiner jüdischen Überzeugung alle Worte des Messias die Wahrheit verkündeten. Dorsten zog daraus die Schlußfolgerung: « Wer einen Juden zum Glauben zu führen

enormissima et abominanda fuerint. Collaudentur de veritate, de timore dei et zelo proprie salutis atque de confidentia ad sacerdotem ... Inde procedat in interrogando ... Postquam ista cognoverit, arguat et reprehendat acriter peccata enorma ... Hec tamen observat hic confessor: Quicquid in confessione dixerit, semper in fine sit mansuetus atque benignus infundendo oleum consolationis et compassionis et bone spei nec permittat desperatum a se recedere ». — f. 81vb-82ra.

47) « Non sunt contenti, sed semper scrupulum habent se nondum debite confessos esse, fatigantes se ipsos et confessores suos cum reiterationibus confessionum, presertim de levibus peccatis trepidantes, ubi non est timor. Quibus hoc consultum sit, ut non de sua iustitia, sed de mera dei confidant misericordia sicque ponderent suam negligentiam, ut preponderent dei infinitam clementiam; meminerintque illius communis dicti: 'Ultra posse viri non vult deus ulla requiri.' Sint bone voluntatis tantum et agant in domino, quod poterint, confidenter. » — f. 78vb-79ra. — Das Ganze ist ein wörtliches Zitat aus Johannes Gerson (Tractatus de remediis contra pusillanimitatem, in: Oeuvres complètes X, Paris 1973, 381), den Dorsten aber in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich erwähnt.

verlangt, möge ihm vor allem zeigen, daß der Herr Jesus der Messias ist » [48]).

Daß der Prediger *theologischer Magister der Universität* war, kommt in einigen gelegentlichen Bemerkungen zum Ausdruck, die er über das Leben an dieser damals sehr bedeutenden Bildungsstätte machte. Als er eines Tages über das Gebot der Sonntagsheiligung gesprochen und dabei den Grundsatz vertreten hatte, daß Kauf und Verkauf von Lebensmitteln, die zum täglichen Unterhalt benötigt werden, auch am Sonntag gestattet sei, berief er sich zur Begründung auf das schöne Wort eines « doctor quidam senior », in dem man wohl einen seiner Erfurter Amtskollegen, vielleicht Heinrich Ludewici, vermuten darf : « lex gratiae est lex pietatis et non rigoris sicut antiqua lex » [49]).

Wie konsequent und streng die verantwortlichen Stellen der Universität Ärgernis erregende Lebensführung der Studenten ahndeten, läßt folgende Begebenheit erkennen, die der Prediger auf der Kanzel erzählte : Ein Bachalar der artes unterhielt intime Beziehungen zu einem Mädchen. Man hatte ihn aufgrund von Hinweisen eines Verwandten mehrfach bei seiner Geliebten angetroffen und ihn mit Karzer und Prügeln bestraft. Da aber alles nichts half, wurde er schließlich von der Universität und aus der Stadt verwiesen [50]).

Ein andermal übt der Prediger scharfe Kritik an gewissen Artisten-Magistri; ob er dabei Erfurter Kollegen im Auge hatte, bleibt allerdings zweifelhaft. Er wirft ihnen vor, sie würden übermäßig viel Zeit auf die « artes liberales sermocionales », d.h. auf Grammatik, Logik und Rhetorik verwenden und die Leute mit überflüssigen disputationes und dubitationes hinhalten; es ginge ihnen nur darum,

[48]) « Prout ego a quodam Judeo convertendo, quem instruendum suscepi in fide, competenter in Judaismo edocto [audivi]. Cum illi proponerem aliquos articulos fidei credendos, quesivit, an eos Christus docuerit vel dixerit, responderimque, quod ita, statim fidem adhibuit dicens, quod Judei credunt omnia Christi verba futura vera. Unde solum in hoc questio inter Judeos est, an Jesus Nazarenus fuerit Christus, quia illo ostenso cetera facile credunt, quia Christum summe veracem fore oportere confitentur. Ex quo sequitur : Cupiens Judeum ad fidem convertere summopere studeat ostendere dominum Jesum fore Christum ». — f. 184ra.

[49]) l.c. f. 89vb.

[50]) « Novi Erfordie baccalarium artium sic philocaptum. Qui non semel ex ordinatione consanguinei eius apud amatam inventus in carcere ductus, vexatus etc.; cumque sic in illo passio ista non potuit extingui, tandem obiuratione facta supremis studii Erphordensis ad alienas lares velut in exilium relegatus passio ista sopita est ». — f. 18va.

sich ins rechte Licht zu stellen, nicht um die Erbauung der Hörer. Er erinnert sie an die Rechenschaft, die sie nicht nur wegen ihrer Eitelkeit, sondern auch wegen der Vernachlässigung der Hörer Gott einmal geben müßten [51]). Der Schreiber hat zu dieser Stelle erklärend beigefügt : Dorstens scharfe Kritik sei wohl begründet gewesen ; denn er habe damals, d.h. in den Jahren 1450-60, viele Studenten der artes gesehen, die auf solche Weise getäuscht wurden. Darunter seien Leute gewesen, die sich fünfzehn Jahre und mehr mit Donatus beschäftigt hätten und doch nicht zur wahren Kenntnis jener freien Künste gelangt seien [52]).

Auch auf seine engere geistige Heimat, das *Kloster und die Ordensprovinz der Augustiner*, kommt Dorsten gelegentlich zu sprechen. Wo er seinen Zuhörern klar machen will, daß der Untergebene nicht zum Gehorsam verpflichtet ist, wenn der Vorgesetzte seine Befehlsgewalt überschreitet, bringt er als erläuterndes Exempel : « Wenn zum Beispiel mein Prior mir vorschreiben würde, ein Bußgewand zu tragen, bin ich zum Gehorsam nicht verpflichtet » [53]). — In einem anderen Sermo erzählt er, was ihm ein Laienbruder, der aus Schwaben

[51]) « Similiter et quidam in artibus liberalibus sermocionalibus ut grammatica, logica, rhetorica nimis diu superfluis et curiosis disputationibus [et] dubitationibus immorantur ... et minus capaces occupant sui facientes ostentationem, non audientium edificationem, qui sine dubio non solum pro sua vanitate, sed etiam audientium negligentia habebunt deo reddere rationem ». — f. 124vb.

[52]) « Hoc non sine causa reverendus pater hic adiecit, tempore suo [auf dem Rand von alter Hand : 1450 et 60] multos cernens sic deceptos et neglectos, ut inter mille vix unus ad cognitionem artium illarum perveniret. Vidit grandevos discipulos ad quindecim vel ultra annos in Donato et partibus Alexandri occupatos sine intelligentia permansisse ». — Zur Bestätigung der Kritik des Dorsten fügt der Schreiber noch folgendes Exempel aus dem Jahre 1507 bei : « Testimonium huius reddidit quidam nobilis magister in phisica seu medicine doctor nomine Theodericus Meschede, dicti reverendi patris conterraneus et contemporaneus. Qui dicere consueverat se delusum et deceptum per suos preceptores cum [partibus] Alexandri et modis Bernardi (?) regiminum etc., in quibus adipiscendis maius tempus adolescentie sue consumpsisset. Et in testimonium habens duos filios, unum viginti annorum, in artibus magistrum et licentiandum in iure utroque, quem a iuventute instituit hoc modo, quo iam ut communiter instituuntur. Secundus vero filius fuit circa novem vel decem annos, ut videbatur, qui pro susceptione reverendi magistri Johannis Paltz dictum doctorem visitantis adeo pulchram et ornatam arengam fecit, quod omnes mirabamur. Nihil autem iste puer de partibus Alexandri novit aut vidit. Novit tamen casus, genera et declinationes et congruitates perfectius, quam nos unquam accepimus a nostris preceptoribus. » — f. 124vb ; auf dem Rand ist diese Begebenheit in das Jahr 1507 datiert.

[53]) « ... ut si prior preciperet mihi portare cilicium, non teneor obedire ». — f. 231va.

stammte, über die Verehrung des heiligen Vitus in Waldenbuch bei Stuttgart berichtete, vor allem über die seltsame Art, wie die Volksfrömmigkeit dort den am Veitstanz Erkrankten zu helfen suchte. Um die Zeit des Festtags des genannten Heiligen brachte man die Kranken von weit her herbei und ließ sie, von Musikinstrumenten begleitet, ihre krankhaften Tänze vollführen. Jene unter ihnen, die sich von ihrem Leiden befreit fühlten, würden dies durch ein Glockenzeichen kundtun. Die Kranken — man sah unter ihnen übrigens nur Frauen und Mädchen — erhofften sich von diesem Tanz an der Gnadenstätte, daß sie während des Jahres von ihrem Leiden verschont blieben. Das Ganze war für die Zuschauer ein « flebile spectaculum », wie der Laienbruder Dorsten erklärte. Wie es zu diesem absonderlichen Brauchtum gekommen war, wußte der Laienbruder dem Prediger nicht zu sagen [54]).

Ein andermal, als Dorsten über den Mißbrauch heiliger Worte sprach, berichtete er von einem schreckhaften Ereignis, daß sich in einem Augustinerkloster seiner eigenen Ordensprovinz in der Mark Brandenburg — wohl schon vor langen Jahren — zugetragen haben sollte : Einige Brüder des Klosters hatten « nach übler Landessitte » die halbe Nacht durchzecht und kamen angetrunken zum nächtlichen Chorgebet. In diesem Zustand ließen sie sich verleiten, beim Gebet unschickliche Zwischenbemerkungen zu machen. Da sei plötzlich der Teufel in Gestalt eines Riesen mit einem großen Stocke erschienen. Ein alter gottesfürchtiger Mönch habe schützend einen jungen Novizen unter seinen Mantel genommen und versucht, mit ihm den Chor zu verlassen, wobei er sich bekreuzigte und betete : « Das Wort ist

[54]) « Aut illud, quod a fratre laico natione Suevo (*Ms* : Suevus) [audivi], qui huiusmodi choream vidit in opido quodam nomine Waltenboich uno miliario a Stockhardia distante. Ubi est ecclesia sancti Viti, circa quam est locus dispositus pro talibus hac plaga vexatis in instrumentis musicis et ter (?) creativis necessariis. Ad quem locum, ut per annum hac plaga sint securi, ducuntur hac plaga laborantes per multa miliaria iuniores et senes. Et dixit frater iste, quod non viderit viros vel adolescentes hac passione vexatos, sed solum virgines, adulescentulas et mulieres impregnatas et vetulas. Que instante festo sancti Viti insaniendo saltant mira fatigatione, ita ut flebile aspicientibus sit spectaculum. A qua passione alique citius aliis liberantur; et que liberata fuerit, pulsat quandam campanellam ad hoc deputatam et sic sperat se per annum ab hac passione securam. Originem huius idem, ut asseruit, numquam potuit experiri nisi quod hoc in eadem patria commune sit, quod omnes irascentes imprecant aliis hanc passionem maledicendo. » — f. 33r. — Dieser Bericht ist von der Hand des Schreibers auf dem unteren Rand nachgetragen. Man wird deshalb nicht ausschließen können, daß er nicht aus dem Nachlaß des Dorsten selbst stammt.

Fleisch geworden». Der Teufel aber habe mit seinem Stock auf das Vorlesepult geschlagen und gerufen: «Ihr 'trufatores', wäre nicht jener alte Mann mit dem Kreuzzeichen und jenen Worten dazwischen gekommen, hätte keiner von euch diesen Ort lebend verlassen» [55]).

Auch über die Bibliothek des Augustinerklosters oder besser über einige ihrer Handschriften finden sich in Dorstens Predigten wiederholt detaillierte Angaben, die teils von ihm selbst, teils vom

[55]) «Unde, ut fertur, contigit in quodam conventu ordinis nostri in Marcia: fratres quidam, ut patrie corruptus mos est, de sero bene potati usque in medium noctis venerunt ad cantandum officium matutinale, in quo instar ebriosorum inter psallendis divinis verbis quedam scurilia interposuerunt et ceteros leves mores exercentes, ut ebriosorum usus habet; tandem unus dum intonaret antiphonam bonorum et alter turpissimum verbum adiceret, mox dyabolus per ianuam et viam, qua ex sacristia ingressus est in chorum, in forma horribili gigante a [se] ferens clavam magnam intravit. Quod ut quidam senex deum timens videns exurgens cum puerulo novicio, quem sub clamide texit, obviam in exeundo chorum ei fuit et inter signandum se signo crucis dicendo: 'Verbum caro factum est'. Dyabolus clava percussit in pulpitum, quod hodie in huius rei memoriam cum notabili signo servatur ibidem, dicens: 'Vos trufatores, nisi ille senex signo et verbo tali se interposuisset, nullus vestrum vivus hinc evasisset'.» — f. 25rb.

[56]) Da diese Angaben möglicherweise einmal zur Identifizierung einer dieser Handschriften aus der mittelalterlichen Erfurter Augustinerbibliothek führen könnten, seien sie wörtlich mitgeteilt: «De tempore autem et loco etc. reddendi debitum [in matrimonio], quia de hoc habetur tractatus specialis in parvo libello alibi, in quo multi habentur tractatus, scilicet Super cantica domini Ruperti Tuitzensis, Haymonis (*Ms*: dominum Rupertum Tuitzens., Haymonem) et Hermes Trismegisti De potentia dei et Johannis de Indagine etc., ibi require» (f. 3va). — «Require in albo libro, in quo tractatus de vita solitaria, casus varii excommunicationum, suspensionum etc., ubi post tractatum de superstitionibus statim hec dicta habetur questio [venerabilis magistri Johannes de Franckphordia: Utrum potestas demonum posset coherceri per caracteres figuras aut verborum prolationes]» (f. 13rb-va). — «Item doctor famosissimus Henricus Gorchem ponit XVII propositiones de prefata materia, scilicet circa observationem festorum ... Require in libello parvo albo corio cooperto in fine, in quo et habentur certa opera beati Augustini scripta, scilicet grammatica, logica, musica etc. et Haymo super cantica» (f. 89rb). — «De huiusmodi regni recommendatione sancti multa scribunt, ut beatus Augustinus in fine De civitate dei; idem in homilia prime quarte ferie in quadragesima; item beatus Anselmus in Proslogion. Quos libros quia habemus, poteris hic facere de hoc longum sermonem» (f. 126vb). — «... cum ... etiam eadem [de edificio conscientie] in quodam libello Hugonis, qui apud nos est, contineantur» (f. 137rb). — «Vide istorum latiorem declarationem in Bertoldini, hoc est in libro, in quo habetur Bonaventura de parabolis regni, in principio in sermone de martyribus.» (f. 139ra). — «Exempla gentilium de Pericle Atheniensi, de Euclide Megarensi, de Socrate Sophronisci filio etc. ponit magnus Basilius in libello ad iuvenes, ubi recurre, qui est apud nos.» (f. 257vb).

Schreiber stammen [56]). Anscheinend waren die Bestände der Klosterbibliothek für die Bedürfnisse eines Generalstudiums durchaus ausreichend, auch wenn jener doppelschossige gotische Bibliotheksbau, vielleicht der schönste, den es je in deutschen Klöstern des Ordens gegeben hat, erst drei Jahrzehnte später, in den Jahren 1502-16 erbaut wurde [57]). Ein Bücherverzeichnis der Bibliothek ist leider nicht erhalten geblieben.

III. *Ergänzung der Werkliste Dorstens und Übersicht über die zehn Teilbände seiner « Opera omnia »*

Auch Dorstens bis jetzt bekannte Werkliste [58]) empfängt durch diesen Predigtband eine Reihe wertvoller Ergänzungen. Erwähnt werden folgende seiner Schriften :

(1) « Principia et actus cursoratus » [59]).
(2) « Tractatus de spiritu libertatis » [60]).
(3) « Tractatus de morte non timenda » [61]).
(4) « Lectura super Isaiam » [62]).

[57]) Siehe dazu E. Haetge, Augustinerkirche und Augustinerkloster in Erfurt, in : Die Kunstdenkmale der Provinz Sachsen II, 1, Burg 1931, 101-103. — Das Gebäude wurde leider 1945 durch einen Bombenvolltreffer zerstört.

[58]) Zu seinen handschriftlich oder in Drucken überlieferten Werken siehe Zumkeller, Manuskripte, Würzburg 1966, 221-233 Nrr. 471-484 und 594-598 Nrr. 472b-482c. — Vgl. auch Kleineidam, Universitas Studii Erffordensis II Leipzig 1969, 276-278.

[59]) « De hac materia vide supra in secunda parte primi voluminis in *principiis et aliis actibus*, quos pater fecit tempore *cursoratus* sui. — f. 265rb. — Das « Cursorat » war nach den Statuten der Erfurter Theologischen Fakultät die unterste Stufe, die der Promovendus auf dem Weg zum Magisterium oder Doktorat durchlaufen mußte. Als Cursor oder Biblicus hatte er die Aufgabe, eine kursorische Vorlesung über ein Buch der Heiligen Schrift zu halten; sie begann mit einer Einleitungsansprache (principium), in der die Bedeutung der Heiligen Schrift im allgemeinen und des betreffenden Buches aufgezeigt werden sollte. — Vgl. Kleineidam, Universitas Studii Erffordensis I, 257f.

[60]) « De profectu vide plura in *tractatu de spiritu libertatis* circa principium, ubi agitur de charitate ! » — f. 148v auf dem unteren Rand.

[61]) « De hoc vide in primo volumine in *tractatu de morte non timenda.* » — f. 160r auf dem unteren Rand.

[62]) « ... vide in quinto volumine *super Esaiam*, ubi de antichristo » (f. 13rb). — « Hunc enim modum procedendi pro notificatione penitencie pater idem [sc. Dorsten] suasit in *Lectura super Esaiam* » (f. 44va). — « ... vide expositionem lectionis secundum expositionem beati Hieronymi super Esaie librum et in *Lectura nostra super Esaiam* » (f. 219vb). — « Es. XVI : 'Emitte, domine, dominatorem terre de petra deserti' ; 'de

(5) « [Tractatus] de sanguine miraculoso in Wilßnach » [63]).
(6) « Tractatus [de immortalitate animae] » [64]).
(7) « Tractatus de iubilaeis » [65]).
(8) « Tractatus [de pace] » [66]).
(9) « Explanatio orationis dominicae » [67]).

Von diesen neun Schriften waren bis jetzt nur vier bekannt, der ehemals in der Erfurter Kartause vorhandene « Tractatus de morte non timenda », dort als « Consolatorium contra mortis metum » bezeichnet (vgl. Zumkeller Nr. 475a), die leider verschollene « Lectura super Isaiam », der auf uns gekommene « Tractatus de sanguine miraculoso in Wilßnach » (Zumkeller Nr. 483) und der « Tractatus de iubilaeis », welcher mit dem handschriftlich erhaltenen « Tractatus de indulgentiis compositus tempore iubilaei » (Zumkeller Nr. 475) identisch sein dürfte.

Schon Erich Kleineidam hat erstmals versucht, einen *Aufriß der Gesamtausgabe von Dorstens Nachlaß*, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Erfurter Kloster angefertigt wurde, aufgrund von Hinweisen in unserem Manuskript, dem einzigen uns erhaltenen Band dieser « Opera omnia », zu bieten [68]). Nach einer vollen Durchsicht der Handschrift möchten wir dazu noch ein paar wertvolle Ergän-

petra', id est de beata virgine, que dicitur petra multiplici ratione. Vide in *Lectura nostra super Esaiam* » (f. 265rb). — « Item de utilitatibus rememorationis passionis Christi recurre in *Lectura nostra super Esaie* cap. X » (f. 282ra).

[63]) « Et de hac materia multa supra in primo volumine diximus, ubi *de sanquine miraculoso in Wilßnach* ». — f. 232vb.

[64]) « Evangelium autem docet scientiam *anime*, quia tria prius de ipsa incerta certificat : Primum quod *ipsa est immortalis* et manet post corpus. De hoc habes *speciale tractatum* supra in prima parte primi voluminis ». — f. 54rb.

[65]) « ... [dominica] quinquagesima, qui est numerus perfecte remissionis, ut alibi diximus de iubileo in *Tractatu de iubileis.* » — f. 98va.

[66]) « Sed quia *de pace* per eum [sc. Dorsten] predicata pro prima parte sermonum redacta sunt in *tractatum specialem*, qui habetur supra in prima parte voluminis primi, igitur hic omissa ». — f. 142rb.

[67]) « Et est [malum] triplex scilicet originale et mortale et veniale, de quibus alibi diximus, scilicet in *explanatione orationis dominice* » (f. 11va). — « ... quia inter orationes primatum tenet oratio dominica, ut diffuse ostensum est supra in parte prima primi voluminis in *expositione eiusdem orationis* » (f. 106ra). — « Circa secundum vero dicenda, scilicet sufficienti postulatione necessitatum nostrarum, supra in volumine primo parte prima in *explanatione orationis dominice* diximus » (f. 121va).

[68]) Kleineidam, Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit, in : Scientia Augustiniana, Würzburg 1975, 402.

zungen geben und auch über den Inhalt der einzelnen Bände genauere Angaben mitteilen.

Die Gesamtausgabe umfaßte 5 Bände (volumina), von denen nachweislich der erste in drei Teile (partes) und der dritte in vier Teile aufgegliedert waren. Das Ganze umfaßte also wenigstens 10 Foliobände mit jeweils rund 300-450 Blatt.

Der *erste Teil des ersten Bandes* umschloß wenigstens 287 Blatt [69]) und enthielt eine Anzahl Traktate, nämlich nachweislich den « Tractatus de immortalitate animae », den « Tractatus de pace » und die « Explanatio orationis dominicae » [70]). Am Schluß dieses Teilbandes fanden sich auch Ausführungen des Predigers über das sechsmalige « Dominus vobiscum » der Meßliturgie [71]). Außerdem ist anzunehmen, daß drei weitere Traktate, die nachweislich im volumen primum enthalten waren, sich ebenfalls in dieser pars prima befanden, nämlich der « Tractatus de morte non timenda », der « Tractatus de sanguine miraculoso in Wilßnach » und der « Tractatus de indulgentiis » [72]), der wohl mit dem « Tractatus de iubilaeis » identisch ist.

Der *zweite Teil des ersten Bandes*, über dessen Umfang nichts überliefert ist, enthielt die « Principia et alii actus cursoratus » des Dorsten [73]), dazu verschiedene Quaestiones, zum Beispiel die Fragen, ob auch die religiosi verpflichtet sind, daß officium divinum täglich zu verrichten, und ob die Messe schon vor Sonnenaufgang gelesen werden darf [74]); dazu auch Ausführungen « de aqua spirituali » [75]).

Der *dritte Teil des ersten Bandes* umfaßte wenigstens 257 Blatt (vgl. f. 156ra) und enthielt anscheinend vorwiegend Predigten, die von Dorsten vor dem Klerus gehalten worden waren; nachweislich fanden sich darin eine Reihe « collationes in coena domini ad clerum » (f. 255va), eine Predigt « ad clerum » über den Themasatz : « Hic est filius meus dilectus » (Mt 3,17; f. 156va), eine Anzahl « collatiuncula

[69]) Dies bezeugt der Schreiber des Berliner Manuskripts f. 11rb.

[70]) Die Belege sind oben Anm. 64, 66 und 67 zitiert.

[71]) f. 112ra.

[72]) Die Belege für die beiden ersten Traktate siehe oben Anm. 61 und 63. — Daß der « Tractatus de indulgentiis » und zwar als « tractatus sextus » im ersten volumen enthalten war, bezeugt Johannes von Paltz (vgl. Zumkeller, Manuskripte Nr. 475).

[73]) Beleg oben Anm. 59.

[74]) « ... quod divinum officium quotidie celebretur, secundum glossam intelligitur de horis canonicis. Quod ad religiosos vero, et an ante ortum solis possit missa dici, recurre supra in secunda parte primi voluminis, ubi de variis questionibus. » — f. 109ra-b.

[75]) f. 217rb.

vigiliae nativitatis Christi» (f. 94va), ferner reiche Ausführungen über die «sanctitas» (f. 150ra), über unsere Heiligung durch Gebote, Sakramente und Tugenden (f. 136vb) und über die «abstinentia» (f. 39ra). Eine «collatio funeralis», die — nach einer Erwähnung auf Blatt 283ra — im volumen primum enthalten war, dürfte auch in diesem dritten Teil gestanden haben.

Der *zweite Band* von Dorstens Opera war nicht in Teilbände aufgegliedert, dafür aber anscheinend auch der umfangreichste. Er umfaßte wenigstens 446 Blatt (vgl. f. 23ra) und enthielt die Marienpredigten des Erfurter Augustiners (f. 249va) [76]. Im einzelnen ist bekannt, daß im zweiten Sermo ausführlich über Mariens Jungfräulichkeit gesprochen wurde (f. 4vb). Für das Fest Mariä Reinigung werden die Themasätze von insgesamt sieben Predigten mitgeteilt [77]. Der erste lautete: «Postquam impleti sunt dies purgationis Mariae» (Lk 2,22). Weitere Themasätze hießen: «Plenitudo legis est dilectio» (Röm 13,10); «Sic currite, ut comprehendatis» (1 Kor 9,24); «Fecit Deus duo luminaria magna» (Gn 1,16); «Columba venit ad vesperam» (Gn 8,11) und «Consummabuntur omnia» (Lk 18,31); über dieses letzte Thema waren in dem Band zwei Predigten enthalten. Unter den gewiß nicht weniger zahlreichen Predigten auf das Fest Mariä Verkündigung war eine über den Themasatz: «Magnus es, Domine, Deus Danielis» (Dn 14,40; f. 128rb). Auch eine oder mehrere Predigten über das «Salve regina» waren in diesem Band zu finden (f. 128rb).

Das *volumen tertium* mit seinen vier Teilbänden enthielt offensichtlich die «Sermones de tempore». Der *zweite Teilband*, der in dem Berliner Manuskript erhalten geblieben ist, beginnt mit den Predigten des ersten Sonntags nach Epiphanie und schließt mit denen der Karwoche. Es ist deshalb anzunehmen, daß der *erste Teilband* die Sermones vom ersten Adventsonntag bis zum Fest Epiphanie einschließlich enthielt, auch wenn dies nicht ausdrücklich bezeugt ist. In dem erhaltenen Predigtband wird nur berichtet, daß in der pars

[76] J. F. Ossinger (Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadt — Augsburg 1768, Wiederdruck: Turin 1963, 300) berichtet, daß sich zu seiner Zeit im Würzburger Augustinerkloster ein «Collectaneum concionale de festis beatae Mariae virginis ex sermonibus P. Mag. Joannis Dorsten, conscriptum manu Bartholomaei de Usingen» befand, das seit den Zeiten der Säkularisation aber spurlos verschwunden ist. Es erscheint nicht ausgeschlossen, daß es sich hiebei um unseren zweiten Band handelte, den Bartholomäus dann zwar nicht eigenhändig geschrieben, aber im Jahre 1525 bei seiner Übersiedelung aus dem Erfurter Augustinerkloster nach Würzburg mitgebracht hätte.

[77] f. 36rb, 41vb, 43va und 137rb.

prima « vielerlei » über das « servitium Dei » (f. 147rb), sowie Ausführungen « de laude divina » (f. 44rb) und « de cantico ecclesiastico » (f. 111ra) zu finden seien. Für den *dritten Teilband* teilt das Berliner Manuskript gelegentlich mit, daß er unter anderem drei Predigten vom Fest Christi Himmelfahrt enthielt (f. 197v), deren eine den Themasatz behandelte : « Quid statis aspicientes » (Apg 1,11 ; f. 37rb). Dieser Teilband dürfte die Predigten vom Osterfest bis zum Pfingstfest einschließlich enthalten haben. Außerdem gehörte zum volumen tertium noch ein *vierter Teilband*, der die Predigten der Sonntage nach Pfingsten umschloß [78]).

Für das *volumen quartum* bezeugt der Schreiber unseres Manuskripts, daß es noch nicht geschrieben war. Er äußert auch nichts darüber, ob es mehrere Teilbände umschließen würde. Er teilt nur gelegentlich mit, daß darin ein « Sermo de S. Nicolao » aufgenommen werde (f. 231rb) und daß dort auch über die « angeli boni » zu handeln sei (f. 29r). Offensichtlich sollte also dieser Band Dorstens « Sermones de sanctis » zum Inhalt haben.

Überdies war vom Schreiber des Berliner Manuskripts noch eine besondere Abteilung für die « *Sermones omni tempore praedicabiles* » vorgesehen, wo auch die Predigten über die Sakramente — ausführlich spricht er von den « Sermones de sacramento ordinis » — Aufnahme finden sollten [79]). Wo er diese Predigten genauer einordnen wollte, ob vielleicht in eine pars quinta des dritten Teils, hat er nicht angegeben. Dagegen teilt der Schreiber gelegentlich mit, daß Dorstens Nachlaß noch ein *volumen quintum* umfaßte oder umfassen sollte, das die « Lectura super Isaiam » enthielt [80]).

Drittes Kapitel :

Zum theologischen und geistesgeschichtlichen Ort des Predigers

Im Predigtband des Johannes von Dorsten finden eine große Zahl von theologischen und sonstigen Autoren Erwähnung, die zum

[78]) Vgl. folgende Notiz (f. 246rb) : « Similiter cetera de patientia nobis necessaria infra parte quarta huius voluminis in sermone de dominica XXI post Penthecosten, cuius thema : Patientiam habe ».

[79]) « ... infra inter sermones omni tempore predicabiles habetur et ubi de sacramento ordinis tractabitur ». — f. 141rb. — Auch f. 161va verweist er auf die « Sermones de sacramentis », ohne den für sie vorgesehenen Band mitzuteilen.

[80]) Siehe oben Anm. 62.

Teil auch ausführlich zitiert werden. Diese Zitate gewähren nicht bloß Einblick in die Quellen seiner religiösen und theologischen Position; sie ermöglichen es auch, den geistesgeschichtlichen Ort des Erfurter Predigers wenigstens in den großen Umrissen festzulegen. In einer Untersuchung seiner Auffassungen über Gnade und Verdienst, an der wir noch arbeiten, hoffen wir, seine Lehrrichtung in einem wichtigen Punkt noch genauer bestimmen zu können [80a]).

I. *Die Vielfalt von Dorstens geistigen Interessen*

Johannes von Dorsten muß — nach den zitierten Autoren in unserem Predigtband zu schließen — *sehr vielseitig interessiert* und im Wissen seiner Zeit *gut unterrichtet* gewesen sein. Offensichtlich hat er seine lange Studienzeit gut zu nützen verstanden. Man ist überrascht über das breite Spektrum der von dem Prediger beigezogenen Literatur. Seine Spezialkenntnisse reichten über den Bereich der Philosophie und Theologie weit hinaus.

So verfügte Dorsten über ein *beachtliches Wissen im kanonischen Recht.* Es finden sich in seinen Predigten an 70 Zitate aus dem Decretum Gratiani und den Dekretalen Gregors IX. Auch die Klementinen werden wiederholt erwähnt. Wenigstens elfmal wird auf die Glossa zu den kirchlichen Rechtsbüchern Bezug genommen, einmal auch auf die Glossa marginalis (f. 35rb). An einer Stelle zitiert er außerdem die « Actus Concilii Constanciensis » (f. 14vb). Von den « Glossatores » (f. 52rb), « Canonistae » (f. 93va) und « Summistae » (f. 112va und 115vb) erwähnt er wiederholt den « Hostiensis » (= Heinrich de Segusio) und Raymund von Peñaforte, außerdem gelegentlich den « Archidiaconus » (= Guido de Bayso : f. 283va), den « Astensis » (f. 93va), Johannes Calderinus (f. 64va) und Johannes Andreae mit seiner « Summula super quartum Decretalium » (f. 8rb) und seiner Glossa zu den Klementinen (f. 275va).

Aber auch im *Zivilrecht* war Dorsten nicht unbewandert, wie seine kritischen Ausführungen über die Anwendung der Folter im damaligen Strafrecht klar zeigen. Er kannte sowohl die einschlägigen Rechtsbestimmungen als auch die Auffassungen der « Legistae » und beruft sich wiederholt auf den angesehenen Rechtsgelehrten aus Pistoia Cinus († 1336) [81]).

[80a]) Erscheint in : Theologie und Philosophie 53 (1978).

[81]) f. 63rb-64va. — Vgl. dazu unten S. 81. — Auf das Zivilrecht nimmt er auch Bezug f. 69vb, 89va, 93va usw.

Auch *medizinische Autoritäten* erscheinen einige Male in Dorstens Predigten. Nicht nur die großen Ärzte der Antike Hippokrates (f. 261ra) und Galen (f. 16vb und 41rb) werden zitiert. Mit genauer Stellenangabe erwähnt er auch mehrfach das « Viaticum » des Constantinus Africanus († 1087; f. 10va und 16va) und das « Lilium medicinae » des Arztes und Professors von Montpellier Bernhard de Gordonio († 1310; f. 10va, 16va und 18rb). Auch Arnaldus de Villanova († 1311) wird von ihm einmal genannt; doch kritisiert der Prediger nur die apokalyptische Erwartung des berühmten Arztes, das Weltende werde im Jahre 1366 eintreten (f. 197ra).

Beträchtlich ist auch die Zahl der « *historiographi* », der « *naturales* » und sonstigen « *litterati* » [82]), deren Werke der Erfurter Augustiner in seinen Predigten beigezogen hat. Es sind folgende: Alexander Neckham mit seinem Werk « De naturis rerum » (f. 252ra); Bartholomäus Anglicus mit seinem « Liber de proprietatibus rerum » (f. 14rb, 15vb und 188rb); Beda mit seiner « Chronica Anglorum » (f. 183rb und 242rb); Cäsarius von Heisterbach mit seinen Mirakelberichten (f. 75rb); Epiphanius bzw. Cassiodor mit der « Historia tripartita » (f. 215va und 255ra); Eusebius mit seiner « Chronica » (f. 42rb, 197rb, 199ra und 212vb); Flavius Josephus mit seinen Schriften « Antiquitates Judaicae » und « Bellum Judaicum » (6 Zitate); Gobelinus Person († 1421) mit seinem « Cosmidromius », einer Weltchronik (f. 29rb und 33ra); Jakobus de Voragine mit der « Legenda aurea » (f. 265rb) [83]); Martin von Troppau mit seinem « Chronicon » (f. 51ra); Petrus Comestor mit seiner « Historia scholastica » (14 Zitate); Plinius der Ältere mit seiner « Naturalis historia » (37 Z.); Thomas Brabantinus, auch von Cantimpré genannt, mit seinem « Liber apum » (f. 24va und 33ra); Vegetius (um 400) mit seinem Werk « Epitoma rei militaris » (f. 155ra);

[82]) Diese Ausdrücke verwendet Dorsten f. 142rb, 147va, 215va und 251rb. — Durch die in nachstehender Liste enthaltenen zahlreichen historiographischen Werke, die Dorsten gekannt und zitiert hat, gewinnt zweifellos auch die Annahme des Ottokar Lorenz (Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, Berlin 1876², 111f) nicht wenig an Wahrscheinlichkeit, daß unser Augustinermagister der Verfasser einer in dem Brüsseler Manuskript 1726 erhaltenen handschriftlichen « Chronica imperatorum » ist. — Vgl. dazu Zumkeller, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens 223 Nr. 472a. — Freilich wird erst eine genaue Prüfung des Inhalts der Chronik die Verfasserfrage endgültig klären können.

[83]) Auch die verschiedenen « legendae » von einzelnen Heiligen, die Dorsten zitiert (f. 13ra und rb, 19ra, 21ra und va, 207ra, 252vb, 261ra und 279va), hat er wohl in diesem Werk vorgefunden.

Vincentius von Beauvais mit seinem « Speculum historiale » (f. 15vb und 215rb); schließlich ein anonymes « Chronicon Thuringorum » (f. 17ra).

II. *Zu Dorstens Zitationsmethode*

Zur theologischen Ortsbestimmung Dorstens sollen nun seine *Zitate aus den Vätern und Theologen des Mittelalters* genauer gesichtet werden. Was seine *Methode des Zitierens* betrifft, mag Folgendes von Interesse sein. Die Kirchenväter und jene mittelalterlichen Theologen, die von der Kirche kanonisiert worden waren, schmückt der Prediger stets mit dem Titel « beatus »; alle Theologen, die nachmals zu Bischöfen erwählt wurden, erscheinen als « domini » und zwar nicht selten mit Beifügung des Bischofssitzes; die übrigen scholastischen Theologen werden als « magistri » eingeführt; soweit sie aber nicht akademische Lehrer waren, tragen sie als schmückendes Beiwort den Titel « venerabilis ».

Von den im 14. Jahrhundert so beliebten *scholastischen Ehrentiteln* finden sich bei Dorsten nur noch kärgliche Reste : Bernhard wird von ihm einmal, wie ehedem üblich, als « doctor mellifluus » bezeichnet (f. 193vb), Petrus Damiani als « doctor devotus » (f. 154va), ein Titel, den auch Bonaventura einmal erhält (f. 150vb). Alexander von Hales erscheint wiederholt als der « doctor irrefragabilis » (f. 47vb, 57rb und 82va), Heinrich von Gent mehrfach mit dem bekannten Titel « doctor solemnis » (f. 64va, 88ra und rb) und Heinrich von Gorkum einmal als « doctor famosissimus » (f. 89rb).

Etwas verwirrend wirkt auf den ersten Blick die vielfältige Kennzeichnung gewisser anonymer Zitate als Worte des « *magister* ». Oft meint Dorsten mit diesem « magister » den Petrus Lombardus, den Verfasser der « Sentenzen » und der « Glossa » zu den Paulinen, gelegentlich auch den Verfasser des « Liber de proprietatibus rerum », das ist Bartholomäus Anglicus (vgl. f. 188rb), gar nicht selten aber auch den Autor der « Historia scholastica », nämlich Petrus Comestor, an vielen anderen Stellen einfach den Verfasser der « Glossa ordinaria » bzw. der « Glossa interlinearis » (vgl. f. 113ra) zur Heiligen Schrift und schließlich oftmals Wilhelm Duranti, den « magister in Rationali divinorum » (vgl. f. 149va, 173ra und va, 176ra usw.).

Ein besonderes Anliegen ist es dem Prediger, vor seinen Zuhörern in wichtigen Lehrpunkten den « *consensus communis doctorum* » (f. 257ra) zu bezeugen. Er tut dies mit verschiedenen Wendungen, wie etwa

folgenden: « ... catholici doctores dicunt » (f. 138va); « secundum doctores » (f. 65ra und 186ra); « omnes sancti doctores » (f. 150rb); « communiter sancti doctores » (f. 179vb); « tam philosophi quam sancti, ... tam philosophi quam theologi » (f. 150rb). Gelegentlich greift er dabei einzelne Autoritäten besonders heraus: « secundum Augustinum et ceteros doctores » (f. 154vb); « testantur doctores, scilicet beatus Augustinus, Hieronymus, Gregorius et Ambrosius et ceteri pene innumeri » (f. 206rb); « beatus Thomas et alii doctores » (f. 148va); « beatus Thomas et consuetudo ecclesie » (f. 79rb); « Thomas de Argentina et ceteri doctores » (f. 144va); « magister [Petrus Lombardus] in secundo dist. 33 et quasi omnes doctores, quos legi » (f. 197vb).

Die *zeitgenössische Theologie*, d.h. das fünfzehnte Jahrhundert, kommt in Dorstens Predigten vor allem durch Johannes Gerson († 1429) zu Wort. Aber auch andere Namen tauchen auf (siehe unten). Die Gewohnheit, Zeitgenossen als « quidam » ohne Namensnennung zu zitieren, ist bei ihm fast unbekannt. Nur ein einziges Mal überliefert er einen Ausspruch eines « doctor quidam senior » (f. 89rb), in welchem man einen Erfurter Kollegen vermuten möchte. Man begegnet bei Dorsten gelegentlich auch dem Terminus « doctores moderni » (f. 82ra; vgl. f. 80ra); doch spielt er keine wesentliche Rolle.

III. *Schrift und Väterlehre*

Die Hauptquelle des Predigers und Theologen Dorsten ist unbestritten *die Heilige Schrift*. So manche seiner Predigten sind beispielsweise ausgesprochene Homilien, die im Sinn der Kirchenväter die Epistel oder das Evangelium des Tages Satz für Satz zu erläutern suchen [84]). Zur Aufhellung des Schrifttextes beruft er sich sehr häufig auf die « Glossa ordinaria » und ein paar Mal auf die « Glossa interlinearis » (f. 9rb und 113ra). Auch zieht er für die Bibelexegese in reicher Zahl die Werke der « expositores » [85]) aus der Väterzeit und den nachfolgenden Jahrhunderten bei. Einmal beruft er sich für die Erklärung einer Jeremias-Stelle sogar auf die « exponentes Judaei » (f. 248va).

[84]) Vgl. etwa f. 162v, wo der Schreiber in einer Randnotiz ausdrücklich hervorhebt, Dorsten habe diesen Sermo « in modum homilie » ausgearbeitet. In einer anderen Predigt erklärt der Prediger selbst: « Ich habe mir vorgenommen, das heutige Evangelium euch nach seinem doppelten Sinn vorzulegen, nämlich nach dem buchstäblichen und nach dem übertragenen Sinn » (f. 261ra).

[85]) Der Ausdruck findet sich f. 154va, 197vb und 264ra.

Die Lehre der « sancti » oder « sancti doctores », wie Dorsten die Väter gelegentlich bezeichnet (vgl. f. 150rb, 151va, 160rb und 179vb), spielt nach der Heiligen Schrift für ihn die entscheidende Rolle.

Von den *lateinischen Vätern* zitiert er folgende :

Ambrosius mit den Kommentaren zum « Hexaemeron » (9 Zitate), zu Ps. 118 (6 Z.) und zum Lukasevangelium (6 Z.), mit den Werken « De officiis » (26 Z.), « De Spirito Sancto » (f. 217rb), « De poenitentia » (f. 52ra), « De bono mortis » (f. 189rb), « De interpellatione Job et David » (f. 172ra) und « De laude virginum » (f. 35va), sowie mit einigen Briefen und vielen Predigten (insgesamt 117 Erwähnungen) ;

Augustinus an ungezählten Stellen (siehe unten S. 55-60) ;

Boethius mit seinem Werk « De consolatione philosophiae » (26 Z.) und seinem Traktat « De Trinitate » (f. 150rb) ; die von Dorsten außerdem zitierte Schrift « De disciplina scholarium » (f. 41rb) dürfte kein authentisches Werk des Boethius sein ;

Cäsarius von Arles mit einem « Sermo de sancto Stephano » (f. 257vb) ;

Cassiodor mit seinem Psalmenkommentar, seinem Werk « Variae [epistulae] » usw. (insgesamt 13 Erwähnungen) ;

Cyprian mit den Schriften « De mortalitate » (f. 143ra), « De zelo et livore » (f. 78va und 185 rb), « De opere et eleemosynis » (f. 222vb) usw. (insgesamt 9 Erwähnungen) ;

Fulgentius [Fabius Planciades] mit seinem « Liber mitologiarum » (4 Z.) ;

Fulgentius von Ruspe mit seinem « Liber de fide ad Petrum » (f. 198ra ; Dorsten sieht darin ein Werk Augustins) ;

Gregor d. Gr. mit den « Moralia in Job » (62 Z.) und den « Dialogi » (6 Z.), mit dem « Liber regulae pastoralis » (f. 230ra-b) und dem « Registrum epistularum » f. 21rb und 234ra), mit seinen Homilien über Ezechiel (4 Z.) und über die Evangelien (52 Z.) usw. (insgesamt 176 Erwähnungen) ;

Hieronymus mit den Kommentaren zu Isaias, Jeremias, Amos, Michäas und Matthäus (zusammen 13 Z.), mit Prologen zu den verschiedenen Büchern der Heiligen Schrift (3 Z.), mit den Werken « Adversus Helvidium » (f. 227vb), « Adversus Jovinianum » (f. 2vb) und mit zahlreichen Briefen (12 Z.) usw. (insgesamt 110 Erwähnungen) ;

Hilarius von Poitiers mit seinem Werk « De Trinitate » (7 Z.) ; ferner wird von Dorsten das « Gloria » als « Canticum Hilarii » bezeichnet (f. 150rb) ;

Isidor mit den « Etymologiae » (über 40 Z.), dem « Liber de officiis » (f. 94vb) und den « Libri tres Sententiarum », bei Dorsten als « De summo bono » bezeichnet (5 Z.);
Johannes Kassian mit seinen « Collationes patrum » (7 Z.) [86];
[Pseudo-] Klemens von Rom mit der « Epistula ad Jacobum fratrem Domini » (f. 178rb) und den Pseudoklementinen (« itinerarium » : f. 124ra);
Leo d. Gr. (11 Erwähnungen);
Maximus von Turin mit einem « Sermo de uno martyre » (3 Z.);
Orosius (f. 230ra und 262rb);
Paulinus von Nola (f. 81vb);
Prosper (3 Erwähnungen);
« Vitae patrum » (16 Z.).

Von den *griechischen* Vätern werden erwähnt:
Athanasius als angeblicher Verfasser des Symbolum « Quicumque » (f. 193rb und 267vb);
Basilius der Große mit seinem « Libellus ad iuvenes » (f. 257vb; dazu zwei weitere Erwähnungen ohne Werkangabe);
Cyrill von Alexandrien mit seinem « Apologeticus », von Dorsten auch als « Quadripartitus Moralium » bezeichnet (f. 22ra, 26vb [87]) und 250va; insgesamt 6 Erwähnungen);
[Pseudo-] Dionysius Areopagita mit seinem Werken « De caelesti hierarchia », « De ecclesiastica hierarchia », « De divinis nominibus » und einem Brief an Timotheus (insgesamt 11 Z.);
Johannes Chrysostomus, gelegentlich betitelt als « Graecorum doctor sanctissimus », mit seinen exegetischen Homilien zu Matthäus, Johannes und dem Hebräerbrief, mit vielen sonstigen Predigten und einigen anderen Werken (insgesamt 107 Erwähnungen);
Johannes Damascenus, für Dorsten « Graecorum doctor praeclarissimus » (f. 248va), mit seinem Hauptwerk « De fide orthodoxa » (19 Z.);
Johannes Klimakus (f. 143ra);

[86]) Gelegentlich macht Dorsten die kritische Bemerkung: « Sunt etiam et alia scripta inter libris Johannis Cassiani, que non acceptantur [et] inter apocrifa sunt » (f. 97va).

[87]) Bei diesem Zitat wird das Werk fälschlich Cyrill von Jerusalem zugewiesen.

Origenes mit seinem Römerbrief-Kommentar (f. 132vb und 133ra) und einer Reihe Homilien (insgesamt 23 Erwähnungen);
Papias (f. 106va);
Theophilus (8 Erwähnungen) [88]).

Zweifellos sind nicht wenige dieser Väterzitate aus Florilegien, etwa aus der Glossa ordinaria, dem Decretum Gratiani oder den Sentenzen des Lombarden entnommen [89]). Doch bei der weitaus größten Zahl der Stellen zeigt die Art der Zitation deutlich, daß sich Dorsten mit den zitierten Werken selbst näher beschäftigt hat. Dies gilt sicher für viele Schriften Augustins, über den gleich noch eingehender zu sprechen ist, aber auch für die oft zitierten Hauptwerke des Ambrosius, Boethius, Gregor, Hieronymus, Isidor, Pseudo-Dionysius, Johannes Chrysostomus und Johannes Damascenus.

IV. *Augustinus in Dorstens Predigtband*

Bereits seit der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts war in der sich allmählich formierenden theologischen Schule der Augustiner-Eremiten deutlich das Streben spürbar, engeren Anschluß an das Schrifttum und die Lehre des heiligen Augustinus zu gewinnen. Ja schon Ägidius von Rom († 1316) und nach ihm viele andere Theologen des Ordens beantworteten eine Reihe wichtiger theologischer Fragen — im Gegensatz zu dem von ihnen sonst geschätzten Aquinaten — im Geiste der älteren augustinischen Theologie [90]).

Auch Johannes von Dorsten fühlte sich, schon als *Mitglied des Augustinerordens, dem Kirchenvater in besonderer Weise verbunden.* Dies kommt deutlich zum Ausdruck, wenn er ihm nicht weniger als 17x die vertrauliche Bezeichnung des « pater noster Augustinus » gibt, wenn er ihn außerdem, zusammen mit der heiligen Monika und dem heiligen Nikolaus von Tolentino, als die Heiligen seines Ordens nennt [91]) oder wenn er häufig Worte aus der « Regula » des Heiligen

[88]) Es könnte sich hier um die unechten Akten einer palästinensischen Synode aus dem Osterfeststreit handeln, die im Mittelalter unter seinem Namen liefen.

[89]) Dies bezeugt er selbst für manche Väterzitate, etwa f. 104vb, 132ra, 158vb, 174va, 279vb usw. — Vgl. auch unten Anm. 94.

[90]) Vgl. A. Zumkeller, Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre, in : Analecta Augustiniana 27 (1964) 167-262, vor allem 171f, 178ff, 193ff.

[91]) « ... cuius gaudii [superni] quidam sancti dei in hac vita prelibationem sentientes, dum rex esset in accubitu suo, miro iubilo domino cecinerunt canticum illud, ut legitur

erwähnt, auf die er selbst Profeß gemacht hatte und deren Wortlaut auch im Erfurter Augustinerkloster Woche für Woche beim gemeinsamen klösterlichen Tisch verlesen wurde.

Darüber hinaus tritt in dem Predigtband eine erstaunliche *Belesenheit Dorstens in Augustins Schriften* zutage. Seine reichen Zitate aus mehr als 36 authentischen Werken des Kirchenvaters — ganz abgesehen von den zahlreichen erwähnten Briefen und Predigten — lassen vermuten, daß die Klosterbibliothek der Erfurter Augustiner, ähnlich wie die großen Bibliotheken der damaligen Studienhäuser des Ordens in Paris, Rom, Florenz, Neapel, Siena und Padua [92]), über viele Augustinus-Handschriften verfügte und wohl den größten Teil des Corpus der augustinischen Werke besaß [93]).

Gewiß sind unter Dorstens Augustinus-Zitaten eine reiche Zahl, nämlich über 200, in denen das Werk des Kirchenvaters nicht weiter mitgeteilt wird. Auch erwähnt der Prediger einige Male ausdrücklich, daß er den Augustinus-Text nicht in den Werken des Kirchenvaters selbst nachgeschlagen, sondern aus der Glossa ordinaria oder dem Corpus Juris Canonici oder aus den Sentenzen des Petrus Lombardus übernommen hatte [94]). Und auch die weit verbreitete Blütenlese aus Augustins Werken, das « Milleloquium Sancti Augustini », welches Bartholomäus von Urbino († 1350) im vierzehnten Jahrhundert geschaffen hatte [95]), mag im Augustinerkloster zu Erfurt vorhanden gewesen sein. Jedenfalls wird an einer Stelle des Predigtbandes auf das « Milleloquium » ausdrücklich verwiesen [96]). Trotzdem läßt die

de beata matre nostra Monica atque sancto patre nostro Augustino et Nicolao de Tolentino » (f. 26va).

92) Vgl. l.c. 171 und die dort verzeichnete Literatur. Für die Bibliotheken von Florenz, Rom und Neapel siehe David Gutiérrez, in : Analecta Augustiniana 25 (1962) 5-88, 27 (1964) 5-58, 28 (1965) 57-153 und 29 (1966) 59-212.

93) Leider ist für das ehemalige Augustinerkloster von Erfurt kein Bibliothekskatalog erhalten geblieben.

94) « Ecclesia enim sequens beatum Augustinum in canone XXII q. 2 quasi per totum tenet contrarium » (f. 97va). — « ... quia secundum glossam et est beati Augustini ... » (f. 130rb). — « ... [dicit] Augustinus et ponitur in glossa 1 Corinth. 12 » (f. 159va). — « ... iuxta illud dictum beati Augustini, quod allegat magister in secundo dist. 1 » (f. 285rb) usw.

95) Zur Überlieferung des Werkes in Handschriften und Drucken vgl. Zumkeller, Manuskripte 88f und 573 Nr. 173.

96) « Nota circa traditionem Jude, quod plures sunt Jude, qui ex consortio bonorum ... non emendantur. Vide in Milleloquio in vocabulo Judas. » — f. 283vb.

Genauigkeit der Zitation in vielen Fällen keinen Zweifel darüber, daß Dorsten die Schriften Augustins selbst benützt hat.

Sehr gründlich muß sich Dorsten mit Augustins « Gottesstaat » beschäftigt haben. Er zitiert dieses Hauptwerk des Kirchenvaters mehr als 70x. Gelegentlich erwähnt er auch eine « Glossa » zu « De civitate Dei », die von ihm benützt wurde [97]). Es könnte sich dabei um das später auch mehrfach gedruckte « Compendium librorum sancti Augustini de civitate Dei » des Franciscus de Maironis († nach 1328) gehandelt haben [98]).

Wie ausgezeichnet Dorsten Augustins « De civitate Dei » kannte, illustriert gut eine Stelle aus einer Predigt vom Sonntag Laetare. Im Anschluß an die Epistel des Sonntags kommt er auf jenes « Jerusalem dort oben » zu sprechen, nämlich « die Freie, welche unsere Mutter ist » (Gal 4,26). Zur Erläuterung dieses Satzes bietet er seinen Zuhörern folgenden kurzgefaßten Aufriß der Grundgedanken des augustinischen « Gottesstaates » :

> « Pro cuius intellectu sciendum, quod beatus Augustinus libro De civitate Dei, in primo, in quinto, in decimo quarto et decimo octavo et pluribus aliis locis, docet ex Scriptura sacra duas esse civitates, una celestis alia terrestris. Celestis dicitur spiritualiter Hierusalem et habet regem Deum et ob hoc vocatur civitas Dei. Et de hac et eius instructione et defensione est totus liber beati Augustini De civitate Dei. Terrestris spiritualiter dicitur Babilon et habet regem diabolum. Civitatis celestis Hierusalem, que est civitas Dei, cives sunt omnes electi Dei in gratia existentes. Quorum aliqui sunt in actuali possessione ut triumphantes sancti, aliqui sunt in peregrinatione ut ecclesia militans. Cives vero terrestris Hierusalem sunt omnes infideles et etiam fideles existentes in peccatis mortalibus. Sunt igitur permixti cives celestis Hierusalem peregrinantes cum civibus Babilonie.
>
> Discernuntur nihilominus ab invicem per duo scilicet amores et mores, ut docet beatus Augustinus libro decimo quarto De civitate Dei capitulo finali. Nam amor Dei usque ad contemptum sui facit quem civem esse celestis Hierusalem. Amor autem sui

[97]) f. 31vb (zweimal) und f. 63va.

[98]) f. 63va äußert Dorsten nämlich im Zusammenhang mit einem Wort aus Augustins De civitate Dei : « Ex quo dicto [Augustini] Franciscus Maronis quatuor elicit documenta civilia ... » — Noch an einer anderen Stelle beruft sich Dorsten auf den erwähnten Franziskaner für die Deutung eines Augustinus-Wortes, allerdings nicht aus De civitate Dei, sondern aus De Trinitate : « ... vide ibi, quod dicat Franciscus Maronis in conclusionibus supra dicta verba beati Augustini » (f. 28rb).

usque ad contemptum Dei in mandatis suis facit civem Babilonie. Deinde discernuntur per mores triplices: Primo quia mos civium celestium est gloriari in Deo et ipsius gloriam in omnibus factis querere. Civium terrestrium mos est gloriari in se et gloriam ab hominibus querere, hoc est: 'Qui querunt, que sua sunt' et cetera, ut dicit Apostolus (Phil 6, 21). Secundo mos civium celestium est querere celestia bona. Unde dicunt cum Apostolo: 'Nostra conversatio est' [et cetera] (Phil 3, 20). Mos autem terrestrium est querere terrena. Unde dicunt: 'Celum celi Domino, terram autem dedit filiis hominum' (Ps 113, 25). Igitur rapiat quilibet, quantum potest. Unde ipsi 'beatum populum dixerunt, cui hec sunt', scilicet terrena, psalm. cxliii (15). Tertio mos civium celi est pacifice ad invicem convivere. Propter quod dicuntur filii Hierusalem, id est pacifici. Sed cives Babilonie continua gerunt bella et pugnas. Ideo dicuntur Babilonii, id est confusi» (f. 173rb-va).

Wie häufige und genaue Zitate beweisen, waren Dorsten auch folgende Werke des Kirchenvaters vertraut: die « Enarrationes in psalmos » (26 Z.), der « Johannes-Kommentar » (25 Z.) [99]), die « Confessiones » (20 Z.) und « De Trinitate » (18 Z.).

Zahlreich sind auch Zitate (mehr als 40) aus Augustins *Predigten*. Von den überlieferten augustinischen Predigt-Sammlungen erscheinen dabei wiederholt der « Liber quinquaginta homiliarum » (f. 154ra, 174vb, 209ra usw.), dessen Zusammenstellung auf Cäsarius von Arles († 542) zurückgeht [100]), die frühmittelalterliche Sammlung « De verbis Domini » (f. 52ra, 53ra, 142vb, 234ra, 235va, 266vb usw.) und einmal die ebenfalls mittelalterliche Sammlung « De lapsu mundi » (f. 215va) [101]). — Übrigens werden einige augustinische Sermones von Dorsten nicht als Predigten, sondern als Bücher zitiert, nämlich Sermo 9 (in der Zählung der Mauriner) als « Liber de decem chordis » (f. 50rb, 125va und 159ra), Sermo 49 als « Liber de ovibus » (f. 42rb) und Sermo 350 als « Liber de laude caritatis » (f. 42vb). Den von ihm einmal (f. 14va-b) zitierten Sermones 355 und 356 gibt er den Titel « Sermones de communi vita clericorum ».

[99]) Zum Beispiel hat Dorsten zwei Predigten vom Montag nach Reminiscere (f. 203va-206va) als Homilien über das Tagesevangelium Joh 8, 21-29 gestaltet und zwar in engstem Anschluß an den Traktat 38 des Johanneskommentars Augustins, auf den er sich dabei immer wieder ausdrücklich beruft.

[100]) Vgl. G. Morin, in : CCL 103, LXXV-LXXXIV.

[101]) Zu diesen zwei Sammlungen vgl. C. Lambot, in : CCL 40, XVI f.

Aus Augustins *Briefen*, die für gewöhnlich mit den Namen der Adressaten zitiert werden, finden sich insgesamt sechzehn Zitate. Dabei teilt Dorsten gelegentlich mit, daß für Augustins Briefe von manchen Leuten schon eine Zählung verwendet wurde, die weit über 100 Nummern umschloß [102]). Der umfangreiche Brief an Paulina, in der Zählung der Mauriner Nr. 147, wird von ihm als « Liber de videndo Deum » zitiert (f. 196vb).

Außerdem erscheinen zwar seltener, aber doch oftmals mit genauer Angabe des Fundortes Erwähnungen aus vielen anderen Schriften des Kirchenvaters, nämlich aus den *Frühschriften* : « Contra Academicos » (f. 249vb), « De beata vita » (f. 199vb) und den « Soliloquia » (f. 204ra); aus den *dogmatischen Schriften* : dem « Enchiridion » (f. 130ra, 258vb, 262ra und 269ra), « De diversis quaestionibus octoginta tribus » (f. 142vb, 151vb, 159rb, 177vb, 191vb, 198vb und 278ra) und « De fide et operibus » (f. 36ra); aus den *antimanichäischen Werken* : « De moribus ecclesiae catholicae » (f. 16va und 37vb), « De libero arbitrio » (f. 52ra, 94va und 285rb), « De vera religione » (f. 38va und 273vb), « Contra epistulam quam vocant fundamenti » (f. 61vb), « Contra Faustum » (f. 65rb und 119vb) und « De natura boni » (f. 181vb); aus den *antidonatistischen Werken* : « Contra epistulam Parmeniani » (f. 233ra) und « De baptismo contra Donatistas » (f. 37va) [103]); aus den Schriften der *antipelagianischen Streitigkeiten* : « De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum » (f. 281rb), « Contra Julianum » (f. 7ra, 98ra, 180rb und 251rb), « De gratia et libero arbitrio » (f. 129ra) und « De correptione et gratia » (f. 71ra und 258va); aus den Schriften zur *Bibelerklärung* : « De doctrina christiana » (f. 199vb, 250vb und 276vb), « De Genesi ad litteram » (f. 3ra, 22ra und 246va), « Quaestiones in Heptateuchum » (f. 180vb), « De consensu evangelistarum » (f. 128vb, 170rb, 219rb, 265vb, 283rb, 283vb und 284ra), « De sermone Domini in monte » (f. 178rb, 185ra und 210ra) und « Tractatus in epistulam Johannis » (f. 41vb und 101vb); aus den *moral- und pastoraltheologischen Werken* :

[102]) « ... beatus pater noster Augustinus epistula CXI secundum quorundam computationem, et est ad Julianum comitem de perfectissima iustitia ... » (f. 61va : unter den als echt anerkannten Briefen des Kirchenvaters findet sich übrigens keiner an den hier erwähnten Adressaten). — Ähnlich : « ... ut idem pater [Augustinus] innuit epistula LXX, que est ad Bonifacium comitem ... » (l.c.).

[103]) An zwei Stellen beruft sich Dorsten auch allgemein auf Augustins « libri contra Donatistas » (f. 228rb und 267rb).

« De agone christiano » (f. 135va), « Contra mendacium » (f. 182rb), « De bono coniugali » (f. 4ra), « De sancta virginitate » (f. 156vb und 163vb), « De opere monachorum » (f. 225va), « Regula S. Augustini » (f. 14vb, 21va, 35ra, 96va, 158ra, 160va, 195vb, 221rb, 227vb, 234rb und va), « De catechizandis rudibus » (f. 3ra und 162ra); und schließlich aus den « *Retractationes* » (f. 131rb).

Dazu kommen noch eine Anzahl Werke, die Dorsten Augustin zuweist, die aber durch die Forschung der vergangenen Jahrhunderte als *pseudo-augustinisch* erwiesen sind, nämlich: « Quaestiones veteris et novi testamenti » (f. 87ra-b), « Dialogus sexaginta quinque quaestionum » (f. 260va), « Liber de fide ad Petrum » (f. 198ra), « De spiritu et anima » (f. 41vb und 217va), « Meditationes » (f. 57ra), « De cognitione verae vitae » (f. 151rb), « De vita christiana » (f. 177va und 178ra), « De vera et falsa poenitentia » (f. 42rb-va, 45ra, 55rb, 55vb, 59ra, 65va-b, 68va-b, 69ra, 80rb, 80vb, 138va und 154rb), « De visitatione infirmorum » (f. 154rb), « Sermones ad fratres in eremo » (f. 282vb), « Liber de vera innocentia » (f. 115va und 177vb) [104]), « Liber: Cur Deus homo » (f. 274rb) [105]) und « Oratio ad beatam Virginem » (f. 128va und 280vb) [106]).

Zu erwähnen bleibt schließlich, daß Dorsten auch die « Vita sancti Augustini » des Possidius (f. 267vb) und die « Sententiae ex Augustino delibatae » des Prosper von Aquitanien (f. 63ra) gekannt hat.

V. *Dorsten und die Theologen seines Ordens*

In nicht geringer Zahl werden von Dorsten auch die Theologen und Prediger seines eigenen Ordens erwähnt. Daß er sich ihnen allen verbunden fühlte, bringt er häufig durch Beifügungen wie « doctor noster », « magister noster », « magister ordinis nostri », « pater noster » oder auch einfach « noster » zum Ausdruck.

Eine einzigartige Stellung unter den Ordenstheologen nimmt bei dem Erfurter Theologieprofessor *Ägidius von Rom* ein. Gut kennt

[104]) Während sich die vorauserwähnten Pseudoschriften sämtlich in der Ausgabe der Mauriner (PL 35 und 40) abgedruckt finden, sind dieser und die zwei folgenden Titel dort nicht nachweisbar.

[105]) Das Werk wird durch Dorsten von dem hier ebenfalls erwähnten gleichlautenden Titel Anselms ausdrücklich unterschieden.

[106]) Es handelt sich nicht um den pseudoaugustinischen Sermo 208 (PL 39, 2129ff).

er dessen Sentenzenkommentar und den weit verbreiteten Fürstenspiegel « De regimine principum », wie die häufigen und genauen Zitate (17 bzw. 15 Z.) aus diesen Schriften beweisen. Von sonstigen Werken des Ägidius erwähnt er die Quodlibeta (f. 55va, 138va, 156vb und 164ra), die « Expositio super Cantica » (f. 274rb und 282rb) und den « Tractatus de laudibus divinae sapientiae » (f. 68va-b). Wie sehr sich Dorsten in entscheidenden theologischen Fragen an dem erklärten Schulhaupt seines Ordens orientiert hat, zeigen seine Darlegungen über Urstand und Erbsünde, die von uns 1974 ediert und erläutert wurden [107]). Gerade die Person Dorstens ist ein Beweis dafür, daß die Bestimmung der Ordenskonstitutionen von 1290, welche die Lehren und Schriften des Ägidius allen Regenten und Studenten der Studienhäuser des Ordens zur Richtschnur machte [108]), auch am Ausgang des Mittelalters noch Kraft besaß.

Von *weiteren Theologen des Ordens* erwähnt Dorsten : Jakobus von Viterbo († 1307 oder 1308) mit seinen « Quaestiones de praedicamentis in divinis » (f. 128va); Heinrich von Friemar den Älteren († 1340) mit seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik (f. 10va-b ; dazu f. 249ra : ein Zitat wahrscheinlich aus einer Predigt) ; Augustinus von Ancona († 1328) mit seiner « Lectura in Evangelium Matthaei » (f. 7vb, 31ra, 50va, 185vb, 209va und 257vb) und seiner « Summa de ecclesiastica potestate » (f. 3ra, 284ra und va) ; Dionysius von Borgo San Sepolcro († 1342), den Frühhumanisten unter den Augustinern, mit seiner « Expositio in Valerium Maximum » (f. 29va) [109]) ; Albert von Padua († 1323 oder 1328) mit seinem « Quadragesimale » (f. 126ra 183va und 212rb) [110]) ; Michael von Massa († 1337) mit seinem heute verschollenen Kommentar « Super Genesim » (f. 27ra und rb, 42vb [111]) ; dazu ohne Werkangabe : f. 30vb und 283vb) ; Thomas von Straßburg

[107]) A. Zumkeller, Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Urstand und Erbsünde, in : « Aus Reformation und Gegenreformation » — Festschrift für Theobald Freudenberger (= Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 35/36), Würzburg 1974, 43-74.

[108]) Constitutiones fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini, Venedig 1508, f. 36r. — Vgl. auch Zumkeller, Die Augustinerschule des Mittelalters 169-171.

[109]) Zu diesem Werk siehe R. Arbesmann, Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung, Würzburg 1965, 23-36.

[110]) Um dieses Werk handelt es sich wohl auch an folgenden Stellen, wo es nicht ausdrücklich erwähnt wird : f. 87rb, 161va, 192va, 195rb, 213va und 283va.

[111]) Siehe Fr. Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi III, Madrid 1951, Nr. 5628.

(† 1357) mit seinem in Erfurt auch sonst geschätzten Sentenzenkommentar (f. 45va, 86ra und 144va)[112]; Hugolin von Orvieto († 1373), betitelt als « patriarcha Constantinopolitanus », mit seinem Kommentar zum zweiten und vierten Sentenzenbuch (f. 249vb, 262ra und 269ra)[113]; dazu die Theologen aus Dorstens Ordensprovinz Johannes Klenkok († 1374; f. 42ra) und Johannes Merkelin († um 1400; f. 42va), freilich ohne Erwähnung der Titel ihrer Werke[114]. Schließlich findet sich noch ein Hinweis — nicht vom Prediger selbst, sondern von der Hand des Schreibers — auf Dorstens unmittelbaren Vorgänger auf dem Erfurter Universitätslehrstuhl des Ordens, Heinrich Ludewici († 1488) mit seiner bis heute unbekannten und nicht erhaltenen « Lectura super Job » (f. 36rb)[115].

Dazu kommt noch ein religöser Schriftsteller des Augustinerordens, dem Dorsten zwar nicht den Magistertitel zuteilen kann, der aber trotzdem für ihn als Prediger eine sehr wichtige Quelle darstellt, *Simon von Cascia* († 1348). Mit seinen « Libri vitae Christi », bekannter unter dem Titel « De gestis Domini Salvatoris », fungiert Simon in Dorstens Predigten als der « eximius vitae Christi contemplator » (f. 136va und 143va), von dessen Ausführungen er sich selbst immer wieder inspirieren läßt. Er zitiert ihn — zum Teil sehr ausführlich — nicht weniger als 36x.

So ansehnlich diese Liste der erwähnten Ordenstheologen auch ist, man stellt in ihr doch *auch mancherlei Lücken* fest, die nicht ohne weiteres verständlich sind. Nicht erwähnt wird der Sentenzenkommentar des Gregor von Rimini († 1358), ein Werk, das in Erfurt damals nachweislich in der Universitätsbibliothek mehrfach vor-

[112] Vgl. Zumkeller, Die Augustinerschule des Mittelalters 212f.

[113] Dorsten bezeugt damit, daß der Sentenzenkommentar des Hugolin von Orvieto im Erfurter Augustinerkloster vorhanden war. Es handelte sich aber um eine Handschrift, die viel mehr bot, als die einzige heute noch in deutschen Bibliotheken erhaltene Hugolin-Handschrift Jena El. fol. 27 aus der ehemaligen kurfürstlichen Bibliothek von Wittenberg; denn Dorsten zitiert gerade das zweite und vierte Sentenzenbuch, — Ausführungen, die in dem Jenaer Manuskript fehlen. — Vgl. auch A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 106f.

[114] Das Zitat aus Merkelin, den er als « magister noster Johannes Mercklini (!) » bezeichnet, dürfte dessen « Expositio super epistolas dominicales » entstammen, von der sich noch heute eine Handschrift des 15. Jahrhunderts in der Amploniana zu Erfurt befindet. — Vgl. Zumkeller, Manuskripte 253 Nr. 544.

[115] Zu der Person des Ludewici siehe Kleineidam, Universitas studii Erfordensis I-II, Leipzig 1964 und 1969, passim, vor allem I, 286f und Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten V, Würzburg 1974, vor allem 59-65.

handen war [116]). Es fällt ferner auf, daß die nicht unbedeutende Tradition der Erfurter Augustiner-theologie nur sehr spärlich, mit wenigen Zitaten aus Heinrich von Friemar und einem Hinweis des Schreibers auf Heinrich Ludewici, zu Wort kommt. So vermißt man die Namen der angesehenen Mitbegründer der Theologischen Fakutät Angelus Dobelinus († nach 1418) und Johannes Zachariä († 1428), welche die Stadt auch auf dem Konzil von Konstanz rühmlich vertreten hatten. Noch mehr aber überrascht es, daß Dorsten die weit verbreiteten Predigtwerke des Jordan von Quedlinburg († 1370 oder 1380), der selbst lange Jahre — nachweislich 1327-1333 — im Erfurter Augustinerkloster als Lektor der Theologie gewirkt hatte [117]), nie erwähnt und wohl auch nicht benutzt hat.

VI. *Dorstens sonstige scholastische Autoren*

Reich ist in Dorstens Predigten die *Frühscholastik* vertreten, wie die nachstehende Liste zeigt. Mag der Prediger auch hier in einzelnen Fällen, wie vermutlich für manche Worte Bedas und nachweislich für einige Haymo-Zitate (f. 153ra und rb), aus der « Glossa ordinaria » geschöpft haben, so standen ihm doch in den weitaus meisten Fällen, wie die Genauigkeit der Zitationen zeigt, die Werke der Autoren selbst zur Verfügung.

Alanus de Insulis mit seiner Dichtung « De planctu naturae » (f. 18rb und 236va; ohne Werkangabe f. 117rb);

Alkuin (9 Erwähnungen);

Anselm von Canterbury (mit 6 Titeln bei insgesamt 35 Erwähnungen; darunter 8 Zitate aus der Pseudoschrift « De similitudinibus »);

Beda Venerabilis (mit nahezu 60 Erwähnungen);

Bernhard von Clairvaux (außer vielen Zitaten aus seinen Predigten, zumal denen über das Hohelied, werden 10 weitere Werke zitiert; insgesamt über 100 Erwähnungen);

Guigo Cartusianus (f. 34va);

Haymo (18 Erwähnungen);

Hermann Contractus als Verfasser von Sequenzen (f. 114ra);

Hugo de Folieto mit seinem « De claustrum animae », das fälschlich

[116]) Vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II, herausgegeben von P. Lehmann, München 1928, 129(41f); 161 (22f); 189(38); 190(7).

[117]) Vgl. dazu neuestens Kunzelmann l.c. V, 36f.

Hugo von St. Viktor zugeschrieben wird (f. 34vb und 241va);
Hugo von St. Viktor mit seinem « Liber de sacramentis » (10 Erwähnungen) und 11 weiteren Schriften (insgesamt 45 Erwähnungen) [118];
Innozenz III. mit seinen Schriften « De miseria humanae conditionis » (f. 250vb) und « De sacro altaris mysterio » (f. 110va);
Joachim von Fiore (f. 197va);
Johannes Beleth mit seinem « Rationale de officiis ecclesiasticis » (9 Erwähnungen);
Johannes von Salisbury mit seinem « Policraticus » (11 Erwähnungen);
Notker der Stammler als Verfasser von Sequenzen (f. 114ra);
Petrus von Blois (5 Erwähnungen);
Petrus Cantor, auch bloß als « Cantor Parisiensis » bezeichnet (7 Erwähnungen);
Petrus Damiani mit einer Predigt « de dignitate Petri » (f. 154va);
Petrus Lombardus, wie üblich als der « magister » zitiert (45 genaue Zitate aus seinen Sentenzen; 22 Erwähnungen seiner Glosse zu den Paulinen, 1 Erwähnung des Psalmenkommentars);
Philipp der Kanzler (f. 193vb und 282vb);
Präpositinus (f. 80ra und 104vb);
Remigius von Auxerre (6 Erwähnungen);
Rhabanus Maurus (4 Erwähnungen);
Richard von St. Viktor, vor allem mit seinem « De Trinitate » (5 Erwähnungen);
Rupert von Deutz mit seinem Kommentar zum Hohenlied (f. 249va und 280vb);
Theodulus mit seiner « Ecloga » (f. 148va und 160va).

Der Schwerpunkt der von Dorsten beigezogenen Schriften, zumal der spekulativen Theologie, liegt aber zweifellos in der *Hochscholastik*. Er zitiert folgende Autoren :
Albert von Brescia († 1314) (f. 108ra);
Albert den Großen mit seinem Sentenzenkommentar (f. 31va, 34vb, 35vb), seinem « Tractatus de corpore Christi » (f. 51rb, 107va und vb, 109ra, 160ra, 264rb) und anderen Werken (insgesamt 21 Erwähnungen);

[118] Außerdem zitiert er den « Tractatus de bona conscientia » des Hugo von St. Viktor (abgedruckt PL 184, 507-560), bemerkt aber dazu : « qui ab aliquibus ascribitur beato Bernardo » (f. 132 vb).

Bernhard von Clermont († nach 1300) mit seinen « Correctiones » zu den Quodlibeta des Heinrich von Gent (f. 6ra, 63va, 89ra);

Bernhard de Parentinis († 1342) mit seinem « Tractatus super missam » (f. 115rb);

Bonaventura mit seinem Sentenzenkommentar (19 Zitate), seinem « Breviloquium » (11 Z.) und anderen Werken (insgesamt 49 Erwähnungen);

Durandus de S. Porciano mit seinem Sentenzenkommentar (f. 77vb und 108vb);

Gottfried von Fontaines (f. 80rb);

Heinrich von Gent mit seinen Quodlibeta (12 Z.; 2 Erwähnungen ohne Werkangabe);

Johannes Duns Scotus mit seinem Sentenzenkommentar (9 Erwähnungen, meist ohne Werkangabe);

Johannes von Genua († um 1298) mit seinem « Catholicon » (f. 177va);

Nikolaus von Gorran († um 1295) mit 3 Erwähnungen;

Nikolaus von Lyra († 1340) mit 17 Erwähnungen;

Odo von Cheriton († 1247/48) mit seiner « Summa de poenitentia » (f. 161vb);

Petrus Aureoli mit seinem Sentenzenkommentar (f. 19vb);

Petrus de Palude mit seinem Sentenzenkommentar (f. 13va, 86ra und rb);

Petrus von Tarantasia († 1270) (f. 153rb);

Raimund von Peñaforte mit seiner « Summa de poenitentia » (f. 88ra-b);

Richard de Mediavilla mit seinem Sentenzenkommentar (f. 82rb und vb, 102vb, 233rb; ohne Werkangabe f. 2rb);

Robert Grosseteste, von ihm gerne als « dominus Linconiensis » zitiert, mit seinem « Tractatus de veneno spirituali » (20 Z.), mit dem « Liber dictorum suorum » (6 Z.), mit einigen Predigten (f. 119va und 193ra) und drei weiteren Titeln (insgesamt 36 Erwähnungen);

Thomas von Aquin mit seinem Sentenzenkommentar (18 Z.), mit seiner « Summa theologica » (21 Z.), mit seiner « Summa contra gentiles » (f. 265vb), seinen « Quaestiones de veritate » (f. 28rb) und seinem ersten Quodlibet (f. 64va; dazu ohne Werkangabe noch 21 Erwähnungen);

Wilhelm von Auvergne, zitiert als « dominus Guillelmus Parisiensis », mit seinem « Magisterium divinale », von Dorsten als « Summa sua » bezeichnet, aus der er oft auch einzelne Traktate zitiert

(über 50 Erwähnungen), und mit seiner Schrift « De rhetorica divina » (5 Z.);

Wilhelm von Auxerre mit seiner « Summa aurea » (insgesamt 32 Erwähnungen, oft ohne Werkangabe);

Wilhelm Duranti von Mende mit seinem « Rationale divinorum officiorum » (20 Erwähnungen);

Wilhelm Peraldus († 1271) mit seiner « Summa de vitiis » (6 Erwähnungen).

Das *Spätmittelalter* tritt demgegenüber unter Dorstens Autoren der spekulativen Theologie sehr stark zurück. Es finden sich in seinen Predigten folgende Namen:

Antoninus von Florenz († 1459) mit seiner « Summa theologiae moralis » (f. 23ra und va);

Antonius von Vercelli († 1483) mit seinem « Quadragesimale de fidei excellentiis » (f. 282ra und vb);

Bernardin von Siena mit seinen « Sermones de evangelio aeterno » (f. 283ra und vb);

Bernardus « doctor quidam » mit einem « Liber de azyma contra Graecos » (f. 283ra);

Bertholdinus mit einem « Sermo de martyre » (f. 139ra);

Birgitta von Schweden mit ihren « Revelationes » (f. 284va);

Franciscus de Mayronis (f. 28rb und 63va; siehe dazu oben Anm. 98);

Heinrich von Gorkum († 1431) (f. 89rb);

Heinrich [Heimbuche] von Hessen mit seinen « Vesperiae » (f. 139ra), mit seinem « Tractatus de discretione spirituum » (f. 213vb); mit seinem « Liber de contractibus » (f. 88va), mit seinem « Liber de vanitatibus saeculi relinquendis » (f. 202ra), mit exegetischen Schriften (f. 111ra-b und 243va) usw.

Heinrich Seuse († 1366) mit seinem « Horologium aeternae sapientiae » (f. 250ra);

Johannes von Frankfurt († 1440) mit einer moraltheologischen Quaestio (f. 13ra-va);

Johannes Gerson mit seinem « Liber de simplificatione cordis » (f. 161rb), seiner Schrift « De consolatione theologiae » (f. 102rb und 277vb), mit seinen « Quaestiones de consiliis evangelicis et statu perfectionis » (f. 95ra), mit seinen « Regulae morales » (6 Z.), mit seinem « Tripartitus de praeceptis decalogi » (f. 34vb, 59rb, 75va), mit seinem « Tractatus de pollutione diurna » (f. 77vb),

seinem « Tractatus de remediis contra recidivum » (f. 82ra), mit seiner « Lectura super Marcum » (f. 77vb), mit einigen Sermones (3 Erwähnungen) und 6 weiteren Titeln (insgesamt 24 Erwähnungen);

Johannes Nider († 1438) mit seinem « Formicarius » (5 Z.), seinem « Tractatus de remediis scrupulosae conscientiae » (5 Z.) und seinem « Praeceptorium » (f. 13vb);

Ludolph von Sachsen († 1377) mit seiner « Vita Jesu Christi » (f. 1rb);

Matthäus von Krakau († 1410) mit seinem « Rationale divinorum » (f. 246vb und 268ra);

Paulus von Burgos († 1435) (f. 9ra und rb, 283ra);

Raimund de Sabunde († 1436) mit seinem « Opus de homine » (f. 10ra-rb);

Robert Holkot († 1349) mit seinen exegetischen Werken « Super librum Sapientiae » und « Super librum Ecclesiastici » (zusammen 6 Z.).

Zusammenfassend läßt schon dieser summarische Überblick über die von Dorsten zitierten scholastischen Autoren Folgendes erkennen: Der Schwerpunkt der von ihm beigezogenen Werke aus der systematischen Theologie liegt bei den Theologen der Hochscholastik. Neben dem schon oben genannten Schulhaupt des Augustinerordens Ägidius von Rom hat er häufig und genau die Hauptwerke des Thomas von Aquin zitiert. Von den großen Theologen der Hochscholastik schätzt er außerdem Alexander von Hales, Bonaventura und Heinrich von Gent. Aber auch die Summen der beiden Systematiker am Übergang zur Hochscholastik Wilhelm von Auvergne und Wilhelm von Auxerre, sowie den « Liber de sacramentis » Hugos von St. Viktor aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts hat er gut gekannt, während seine Vorliebe für Robert Grosseteste sich auf dessen religiös-geistliches Schrifttum konzentriert. So manche andere bedeutende Werke der spekulativen Theologie aus jener Zeit, etwa die Sentenzenkommentare Alberts des Großen, des Durandus de S. Porciano, des Johannes Duns Scotus, des Petrus Aureoli, des Petrus de Palude, des Petrus von Tarantasia und des Richard de Mediavilla werden von ihm nur gelegentlich erwähnt und haben ihn anscheinend nicht stärker beeinflußt.

Bezeichnend ist auch das Faktum, daß Dorsten von den Sentenzenkommentaren des späteren Mittelalters so gut wie nichts

erwähnt. Seine Zitate aus Autoren dieser Periode beschränken sich fast ausschließlich auf exegetische, moraltheologische, homiletische und aszetische Schriften. Vor allem fehlen die Namen des Wilhelm Ockham und seiner Schüler, etwa des Adam Wodeham oder des Petrus d'Ailly. Offensichtlich hat sich Dorsten mit ihren Werken nicht beschäftigt. Vielleicht kommt in diesem Schweigen zum Ausdruck, daß im Erfurter Augustinerkloster das Verbot des Generalkapitels von Pavia aus dem Jahre 1348, welches den Ordenstheologen untersagte, Ockhams Logik und sonstige Schriften zu studieren oder sich ihnen anzuschließen, auch damals noch Kraft besaß [119]). Auch was die von Dorsten häufig zitierten Vertreter der via moderna Heinrich von Hessen und Johannes Gerson betrifft, so sind es nur deren moraltheologische, aszetische und exegetische Schriften, die er in seinen Predigten erwähnt. Ebenso zitiert er von dem ockhamistisch beeinflußten Dominikaner Robert Holkot nur exegetische Werke.

Was schon Ludger Meier 1955 vermutete [120]) und was wir selbst 1974 für Dorstens Lehre über Urstand und Erbsünde nachweisen konnten [121]), wird somit durch die Überprüfung der von dem Erfurter Augustiner in seinem Predigtband zitierten Autoren erneut bestätigt: Er war mit seinen theologischen Anschauungen offensichtlich ganz in der via antiqua beheimatet.

VII. *Dorstens Stellung zum Humanismus. Seine Sprachkenntnisse und philologischen Interessen*

Zur Beantwortung der nicht unwichtigen Frage, wie Johannes von Dorsten zur humanistischen Bewegung seiner Zeit stand, fehlten bis jetzt alle Anhaltspunkte. Gerade darüber geben nunmehr zahlreiche Predigten des Berliner Manuskripts hinreichenden Aufschluß. Sie zeigen einmal eine erstaunliche *Belesenheit Dorstens in der klassischen Literatur*. Es ist eine lange Liste von Autoren, die er zum Teil oftmals zitiert. Sie umfaßt folgende Schriftsteller:

Aesop mit den ihm zugeschriebenen «Fabulae» (f. 20vb; vgl. auch f. 230ra);

Aulius Gellius (f. 226ra-b);

[119]) Analecta Augustiniana 4(1911/12)276.

[120]) Siehe L. Meier, Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt, in: Revue d'Histoire ecclésiastique 50 (1955) 454-479 und 839-866, S. 863f.

[121]) Vgl. Zumkeller, Die Lehre des ... Johannes von Dorsten über Urstand und Erbsünde 56f.

Cato (f. 173ra, 210va, 212ra, 226rb : « Cato Censorius » und 268ra);
Cicero, gerne als « Tullius » zitiert, mit 10 verschiedenen Werken (insgesamt 31 Erwähnungen);
Dioscorides [Pedanius] (f. 243vb und 247vb);
[Aelius] Donatus (f. 124vb);
Festus [Sextus Pompeius] (f. 270rb);
Homer (f. 16ra, 20rb und 26ra);
Julius [Africanus] Sextus (f. 226rb);
Juvenal mit seinen Satiren (f. 87rb und 265rb);
Martianus [Capella] (f. 236va);
Macrobius mit seinen « Saturnalia » (f. 83ra, 137ra und 215rb);
Ovid mit nicht weniger als 6 Werken (zusammen 30 Erwähnungen);
Plutarch mit 3 verschiedenen Titeln (f. 24rb, 190ra und 240va);
Quintilian mit seiner « Institutio oratoria » (f. 125ra und 164va);
Sallust (f. 37va und 235ra);
Seneca mit 6 Titeln (insgesamt 35 Erwähnungen);
Solinus (f. 243ra-b und 244ra);
Terenz mit seiner Komödie « Eunuchus » (f. 11ra);
Titus Livius (f. 9vb und 228vb);
Valerius Maximus mit seinen « Facta et dicta memorabilia » (29 Erwähnungen);
Varro (f. 20rb, 31vb und 270rb);
Vergil mit 4 Titeln (f. 9vb, 16vb, 31va, 39rb, 39va und 241va).

Gewiß sind unter diesen Zitaten manche, wie man es etwa für die beiden Sallust-Zitate und das eine aus Varro nachweisen kann, die der Prediger aus anderen Schriftstellern übernommen hat. Doch in der weitaus größten Zahl der Fälle, etwa bei den Zitaten aus Cicero, Julius Sextus, Titus Livius, Macrobius, Ovid, Plutarch, Seneca und Valerius Maximus, dürfte die Genauigkeit der Zitation beweisen, daß Dorsten die Werke selbst benützt hat.

Auch die *heidnische Philosophie des Altertums* kommt in Dorstens Predigten in überraschend reicher Weise zu Wort, vor allem durch die überragende Autorität des Aristoteles, vielfach einfach als « philosophus » zitiert (mehr als 180 Erwähnungen). Dreizehn verschiedene Werke von ihm werden zitiert, darunter die Nikomachische Ethik nicht weniger als 56x, die Rhetorik 17x, die Metaphysik 12x, « De animalibus » 10x usw. In einzelnen Fällen werden nicht nur die Bücher, sondern auch die Kapitel der Schriften mitgeteilt. Einige Male nimmt Dorsten auch auf den « Commentator » des Aristoteles, d.h. auf

Averroes Bezug (Super Metaphys. f. 41ra, Super I De caelo f. 126ra, Super Ethic. f. 263va). Auch der andere große arabische Philosoph Avicenna erscheint ein paar Mal (f. 103va, 236rb, 241vb, 250ra und rb, 250vb). Überraschender Weise wird Platon nur selten genannt (f. 198rb, 217va und 235rb : Timaeus). Einmal beruft sich unser Prediger auf den « autor libri causarum » (f. 263rb). Vereinzelt tauchen außerdem folgende Namen auf : Socrates (f. 22ra, 41rb und 241vb); Anaxagoras (f. 41rb); Phytagoras (f. 83rb); Epicurus (f. 124ra); dazu ein « Secundus philosophus » (f. 265ra), der vielleicht mit dem Gnostiker dieses Namens gleichzusetzen ist, und ein « quidam philosophus Jorath » (f. 242vb), der nicht zu identifizieren ist. Von den zahlreichen Zitaten aus Cicero und Seneca war oben schon die Rede.

Auch von den großen Vertretern des italienischen Humanismus läßt der Erfurter Prediger einzelne zu Wort kommen : So mehrfach den « laureatus poeta » Franziskus Petrarca († 1374) mit seinen Schriften « De remediis utriusque fortunae » (f. 31rb, 31vb und 33va) und « De sui ipsius et multorum ignorantia » (f. 205va), ferner wiederholt Johannes Boccaccio († 1375), dem er ebenfalls den Titel des « laureatus poeta » gibt, mit seiner Schrift « De claris mulieribus » (f. 15rb, 24rb, 42va, 200va und 229ra) und schließlich Aeneas Silvio de Piccolomini, den späteren Papst Pius II. († 1464), mit seiner « Historia de duobus amantibus » (f. 200va).

Wie aufgeschlossen Dorsten auch persönlich den Anliegen des Humanismus gegenüberstand, zeigt die unbeschwerte Art, mit der er die *exempla seiner Predigten* gar nicht selten den Büchern der « gentiles » entnimmt. Auch heidnische Götterfabeln werden dabei ausführlich erzählt. Ein paar Beispiele, die nur eine kleine Auswahl bieten, mögen dies illustrieren : Daß der Ölbaum den Frieden versinnbildet, erläutert der Prediger unter anderem im Anschluß an Ovid (Metamorph. 6, 70ff.) mit dem Göttermythus vom Wettstreit zwischen Athene und Neptun, wonach die neugegründete Stadt den Namen jener Gottheit tragen sollte, die das kostbarere Geschenk hervorbrächte; der Siegespreis sei an Athene gefallen, weil sie einen Ölbaum mit Blättern und Früchten hervorwachsen ließ (f. 189ra). — Ein andermal erzählt Dorsten seinen Zuhörern die Fabel vom König Midas (Ovid, Metamorph. 11, 146 ff.), der bei einem musikalischen Wettstreit zwischen Apollo und Pan wider alles Recht dem letzteren den Preis zugeteilt habe und deshalb von Apollo mit Eselsohren bedacht worden sei, die er umsonst zu verbergen suchte. Dorsten

zieht daraus die Nutzanwendung: So ähnlich ergehe es oft jungen Leuten, die sich bei der Wahl des Ehegatten gegen den Rat der Eltern und unter Zurückweisung des geeigneteren Partners nur von blinder Leidenschaft leiten ließen; nachträglich werde ihre Torheit allen zum « Sprichwort » (f. 24va-b). — Mit welchem Eifer sich der Christ auf den Weg zu Gott, seinem « altissimus et dignissimus pater » machen soll, illustriert der Erfurter Augustiner mit der antiken Sagengestalt des Ödipus, welcher auf die Kunde hin, der König und die Königin von Korinth seien nicht seine leiblichen Eltern, sich vornahm nicht zu ruhen, bis er diese ausfindig gemacht hätte (f. 161rb). — Als negatives Exempel dafür, daß sich der Christ nicht durch die Begierde nach Reichtum und irdischen Freuden von der « vera semita regia ducens ad bravium supernae felicitatis » ablenken lassen dürfe, erzählt Dorsten die Sage von der schönen Atalante (Ovid, Metamorph. 10, 560 ff), die bei dem ihr Lebensglück entscheidenden Wettlauf wegen ihres Verlangens nach den goldenen Äpfeln der Hesperiden, mit denen Hippomenes sie irritierte, diesem unterlag (f. 39rb-va). — Ein abschreckendes Exempel gegen die Neugierde der Augen findet der Prediger bei Valerius Maximus, der berichtet, Publius Sempronius habe seine Gattin verstoßen, nur weil sie ohne sein Wissen es gewagt hatte, bei öffentlichen Spielen zuzuschauen (f. 21ra). — Als Beispiel der prudentia preist der Erfurter Augustiner Odysseus. Homer habe dargelegt, « wie dessen beständige Begleiterin die Klugheit war, die er [Homer] nach poetischem Brauch als Minerva bezeichnete » (f. 20rb).

Gleichzeitig hat Dorsten aber an der einseitigen Begeisterung seiner Zeit für das heidnische Altertum wiederholt auch *Kritik geübt.* Vor allem sind es die der christlichen Moral widersprechenden Ideen sittlicher Ungebundenheit mancher heidnischer Schriftsteller, gegen die er scharf zu Felde zieht. So wendet er sich gegen gewisse Fabeln « schamloser Dichter » in ihren « Büchern von der Kunst zu lieben oder richtiger: Unzucht zu treiben » und nennt dabei mit Namen Ovid. Schon die Vernunft zeige das Verwerfliche dieser « Kunst », so daß selbst Kaiser Augustus sie so verabscheut habe, daß ihretwegen Ovid von ihm mit Verbannung bestraft worden sei [122]).

[122]) « Quinta causa [huius passionis] inductiva est lectio seu auditio fabularum impudicorum poetarum et libri de arte amandi vel potius fornicandi, ut Ovidii et cetera. De quibus melius tacendum est quam loquendum, cum huiusmodi doctrine carnalis

Darüber hinaus erhebt Dorsten in einer seiner Predigten auch *ernste Bedenken grundsätzlicher Art* gegen die einseitige Beschäftigung mit den Werken der heidnischen Antike. Ausgehend von dem Wort des Psalmisten (Ps 149, 1) : « Singt dem Herrn ein neues Lied », kommt er auf die « Lieder » der heidnischen Dichter zu sprechen und rechnet sie zu den « cantica vetera », die sich für den Christen nicht mehr geziemen. Als Gründe, warum die Dichtungen der heidnischen Antike, etwa eines Ovid oder die des Homer über die Zerstörung Trojas, nicht zu den « neuen Liedern » gehörten, gibt er an, sie seien nicht auf den ultimus finis ausgerichtet, allzusehr der vanitas unterworfen und von eitler Ruhmsucht erfüllt [123]). Und von den heidnischen Matronen, die bei Valerius Maximus wegen ihrer pudicitia gerühmt würden, behauptet er : « Weil sie den wahren Gott nicht kannten, so waren die Tugenden, die man an ihnen erblickte, nicht Tugenden im wahren Sinn, sondern nur deren Schattenbilder [124]). Es ist die typisch augustinische Beurteilung der Werke der Heiden [125]), die damals auch sonst von Theologen des Augustinerordens, etwa von dem Dorsten bekannten Hugolin von Orvieto, vertreten wurde [126]).

Trotzdem erklärt der Prediger im gleichen Zusammenhang, und weiß damit auch seine eigene *Verwendung der Klassiker und heidnischen Philosophen auf der Kanzel voll zu rechtfertigen* : Für jene Leute, « die es verstehen, das Gold vom Schmutz zu trennen und nach Art der Bienen die honigfließende Wahrheit in die dazu

turpitudinis magister et auctor sit diabolus, contrarius doctrine Christi ... Hec ars, quam sit detestanda, ostendit ipsa ratio. Unde et primus Augustus Octavianus eam sic detestatus est, ut ipsius auctorem Ovidium propter compositionem illorum librorum de tali arte in exilium prescripsit, ut idem in libris tristium fatetur ». — f. 11ra.

[123]) « Quapropter, ut videamus, que sunt illa cantica nova audienda, que omnis boni sunt effectiva, dico quod huiusmodi cantica sunt plura : Prima sunt carmina elegiaca cum nota vel sine nota, — non illa, que gesta lugubra gentilium et fabulas poete eorum cecinerunt, quorum pene omnia carmina ad cantica vetera pertinere constat ... Isti enim cecinerunt carmina non cantanda vel audienda : tum quia non in ultimum finem ordinata, tum quia vanitati magis subiecta, tum denique (?) vane laudis cupida ». — f. 25vb-26ra.

[124]) « Commendantur et alie matrone quedam apud Valerium de pudicitia, de quibus alibi diximus. Sed he, quia verum Deum ignorabant, si que (*Ms* : quas) virtutes in illis videbantur, non fuerunt vere, sed solum umbre virtutum ». — f. 25va.

[125]) Vgl. A. Zumkeller, in : Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer I, Würzburg 1971, 668f und die dort mitgeteilten Belegstellen.

[126]) Siehe A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde, in : Augustiniana Jahrgang 3 und 4, und zwar 4 (1954) 42f.

bestimmten Gefäße (eigentlich : Bienenkörbe) zu sammeln zur heilbringenden Auferbauung der Sitten und Tugenden und zu einem guten Leben nach der christlichen Wahrheit, können viele Dichtungen der genannten Dichter, Philosophen und heidnischen Weisen, ob sie nun von Klage oder Trost erfüllt sind, falls sie nur die rechten Grenzen nicht überschreiten, zu den 'neuen Liedern' gerechnet werden » [127]).

Dorstens deutlich spürbare, wenn auch durchaus nicht unkritische Hochschätzung der humanistischen Bestrebungen wird durch seine Ausbildung an der dem Humanismus schon damals offenen Erfurter Artistenfakultät, wenn nicht grundgelegt, so doch stark gefördert worden sein [128]). Auch ist anzunehmen, daß er im Erfurter Augustinerkonvent, in den er in reifem Alter eintrat, ein Milieu vorfand, das sich dem Humanismus nicht verschloß. Schon für Angelus Dobelinus, den ersten Magister der neugegründeten Erfurter Theologischen Fakultät, ist nämlich bezeugt, daß er dem führenden Frühhumanisten und Kanzler Karls IV. Johannes von Neumarkt persönlich nahe stand und sich von seinen Ideen beeinflussen ließ [129]). Übrigens ist auch der Frühhumanismus mancher italienischer Augustiner des vierzehnten Jahrhunderts Dorsten nicht völlig unbekannt geblieben. Wie schon erwähnt, hat er in einer Predigt auf die « Expositio in Valerium Maximum » des Dionysius von Borgo San Sepolcro, eines Freundes Petrarcas, ausdrücklich Bezug genommen (f. 29va) [130]).

Dieser im Grund positiven Einstellung Dorstens zum Humanismus entspricht auch seine Vorliebe für die griechische Sprache und sein ausgeprägtes Interesse an philologischen Fragen. Daß er beachtliche *Kenntnisse im Griechischen* besaß, zeigt sich an vielen Stellen seiner Predigten. Gern erläutert er seinen Zuhörern den Sinn von griechischen Worten der Liturgie, etwa des hagios (f. 97va) und des Kyrie eleison

[127]) « Quo ad illos autem, qui noverunt aurum a luto separare et more apum mellifluam veritatem in debita alvearia colligere, ad institutionem salutiferam morum et virtutum et bene secundum christianam veritatem vivendum, multa prefatorum poetarum et philosophorum ac sapientum gentilium carmina, sive sint lamentosa sive solaciosa, si terminos debitos non excesserint, possunt forte inter carmina nova numerari. » — f. 26rb.

[128]) Zum Humanismus im damaligen Erfurt siehe Kleineidam, Universitas Studii Erffordensis II, 50-63.

[129]) Vgl. D. Trapp, Angelus de Dobelin, Doctor Parisiensis, and His Lectura, in : Augustinianum 3 (1963) 389-413, S. 389f. — Siehe auch Kleineidam II, 39f.

[130]) Vgl. dazu R. Arbesmann, Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung, Würzburg 1965.

(f. 110v). Auch führt er wiederholt lateinische Lehnworte wie chorea (f. 31va), eleemosyna (f. 223va), presbyter (f. 226vb), basiliscus (f. 229vb), agnus (f. 279va) usw. auf ihre griechischen Stämme zurück. Ein andermal weist er die Fehldeutung des griechischen hagios als a-gios = sine terra zurück, da es sich hier um ein aspiriertes Alpha, nicht um ein Alpha privativum handele (f. 150ra).

Dorstens *philologisches Interesse* zeigt sich, wo er den Sinn gewisser lateinischer Termini, wie etwa des Wortes concilium (f. 270rb), seinen Zuhörern ausführlich erläutert. — Selbst die *hebräische Sprache* ist ihm nicht völlig verschlossen (vgl. auch f. 249rb). Zum Beispiel erklärt er seinen Zuhörern, daß das Wort pascha nicht vom Griechischen, sondern vom Hebräischen abzuleiten sei (f. 283rb-va) und sucht ihnen auch den hebräischen Sinn des Wortes hosanna zu erschließen (f. 190rb-va).

Auch mancherlei *interessante deutsche Redewendungen* der Zeit hat Dorsten in seinen Predigten festgehalten. So bezeichnet er die läßliche Sünde als die « degeliche sunde » (f. 107ra) und gebraucht für ein weites Gewissen, das die kleinen Verstöße schon nicht mehr registriert, den Ausdruck « eyn locherige conscientia » (f. 133va). Auch teilt er mit, daß man in Erfurt die Karwoche damals als « de martir wochen » oder « de Crutz wochen » bezeichnete (f. 190vb), oder daß man für ein bestimmtes Backwerk aus Weizenmehl bereits den Namen « pretzeln » kannte (f. 104vb). Ferner weiß der Prediger zu berichten, daß das Volk von einem Zornigen sagte : « Der bleset sich uff als eyn vße » (= Frosch ; f. 245ra).

Viertes Kapitel :

Zeitgeschichtlich interessante Stellungnahmen des Johannes von Dorsten

Es würde über den Rahmen eines Zeitschriftenartikels hinausgehen, wollte man die theologische Lehre Dorstens im einzelnen aus den erhaltenen Predigten eruieren. Immerhin hoffen wir, in absehbarer Zeit wenigstens seine Auffassungen über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst eingehender untersuchen zu können. In diesem Kapitel sollen nur einige Stellungnahmen des Erfurter Predigers zu Problemen seiner Zeit dargelegt werden.

I. *Zeitkritik*

Johannes von Dorsten stand mitten im Leben seiner Zeit, verfügte über reiche Lebenserfahrung, tiefe Einsicht in die religiösen, sozialen und sittlichen Verhältnisse und besaß ein klares und treffendes Urteil. Dies zeigt sich auch in den Mahnungen, mit denen der Prediger wiederholt an Hoch und Niedrig, auch an Fürsten und Bischöfen, Kritik übt.

In einer Predigt über die Perikope der Tempelreinigung (Mt 21, 12 f) wendet sich Dorsten gegen die *kirchlichen Mißstände.* Er stellt fest, daß es auch in dieser Zeit sehr viele in der Kirche gebe, die nur ihren eigenen Gewinn suchten. Dies sei aber desto mehr zu tadeln, als es sich jetzt nicht nur um den Tempel des Alten Bundes handele, sondern um die Kirche Christi, auf die jener Tempel nur wie der Schatten auf die Wahrheit hindeuten sollte. Was der Prediger damit beklagt, erläutert er näher mit einem Wort des Origenes: So viele in der Kirche lebten nicht nach dem Geist, sondern nach dem Fleisch und machten durch ihre Taten das Haus des Gebetes, welches aus lebendigen Steinen errichtet ist, zu einer Räuberhöhle. Im einzelnen spricht Origenes von Leuten im christlichen Volk, die nur an Kauf und Verkauf dächten und sich gar so selten dem Gebet und anderen guten Werken widmeten, ferner von Diakonen, die das Vermögen der Kirche veruntreuten und sich am Gut der Armen bereicherten, und schließlich von Bischöfen, die die Kirchen Unwürdigen anvertrauten [131]).

[131]) « Nec arbitrandum est, quod solum tunc temporis tales eiiciendi (*Ms* : eiiciendos) reperti sunt in templo. Sed revera et temporibus nostris plerique (*Ms* : plerosque) tanto reprehensiores in ecclesia, quam templum istud prefigurabat, ad sua lucra insectanda versantur, quanto veritas precellit umbram. Unde ut ait Origenes (*Ms* : beatus Chrysostomus) : 'Sunt enim multi in ea non, sicut decet, viventes spiritualiter, sed secundum carnem militant, quia domum orationis de lapidibus vivis constructam faciunt actibus suis speluncam esse latronum.' Et enumerat ibi signanter genera hominum dicens : 'Quicumque in populo christiano ad nihil aliud vacant nisi circa venditiones et emptiones, rarius autem in orationibus permanent vel in aliis actibus rectis, ipsi sunt vendentes et ementes in templo dei.' Rursus : 'Diaconi, qui non tractant bene et fideliter ecclesiarum pecunias et divites fiunt de rebus pauperum, ipsi sunt nummularii, pecuniarum mensas habentes, quas Christus evertit. Quod autem diaconi mensis pecuniarum ecclesiasticarum presunt, docemur ex Actibus apostolorum. Episcopi autem, qui tradunt ecclesias quibus non oportet, ipsi sunt, qui vendunt columbas, id est gratiam Spiritus Sancti, quorum cathedras Christus evertit.' (Origenes, Commentaria in

Bei alledem ist die Kritik des Predigers, gerade gegenüber dem Klerus, in diesen Ausführungen sehr allgemein gehalten, anders als etwa in jenem Sermo, den er 1470 am Fest des Stadtpatrons, des heiligen Bischofs Adelar, im Erfurter Mariendom gepredigt hat. Damals wurde er in seiner Kritik sehr konkret und anschaulich. Seine Klage über das Versagen der « praelati et rectores » gipfelte in dem Ausruf : Ach wenn doch Papst und Kaiser endlich wieder beginnen wollten, durch ihr Handeln auf ihre Untergebenen gut einzuwirken und in ihnen durch Lehre und Vorbild Gottesfurcht und Gottesliebe, Sitte und Zucht und andere lobenswerte Gesinnungen zu nähren und zu stärken. Die Wirklichkeit sehe ganz anders aus : Was Toren und und leichtlebige Menschen sich ausdächten, werde von Fürsten und Edlen, von Prälaten und Priestern als durchaus passend und ehrenhaft erachtet. Es sei zwecklos, wenn die geistliche und weltliche Obrigkeit die Kleinen und Armen zu bessern suche, solange sie sich nicht selbst von den ihr anhaftenden Mißständen freimache. Freilich sei es vielleicht auch die Schuld des Volkes selbst, wenn es keine guten Hirten und Regenten besitze [132]). Bei dieser Festpredigt in Sankt Marien hatte Dorsten offensichtlich auch viele von den Stiftsherren und Prälaten der Stadt unter seinen Zuhörern und mag sich gerade dadurch zu dieser freimütigen Mahnung und Kritik veranlaßt gesehen haben. Hingegen war die zitierte Predigt des Berliner Manuskripts wohl für das gläubige Volk bestimmt und konnte sich deshalb mit einer mehr allgemeinen Kritik an den kirchlichen Mißständen begnügen.

Wiederholt geißelt der Prediger auch die *sittlichen Mißstände der Zeit*. So wendet er sich einmal scharf gegen die Unsitte obszöner Gedichte und Lieder, die gerade in der Faschingszeit im Volk kursierten und vom Prediger deshalb als « fastnacht lied » bezeichnet wurden [133]). Milder ist sein Urteil über die zumal als Fastnachtsspiele beliebten « Neidhart-Schwänke » (cantica Nithardi), welche durch die « vana

Matthaeum tom. XVI, 21sq. PG 13, 1443-1452; von Dorsten zitiert nach Thomas de Aquino, Catena aurea, In Matthaeum 21, 2, Turin 1953, 306, col. 1). » — f. 222rb.

[132]) Vgl. Zumkeller, Der religiös-sittliche Stand des Erfurter Säkularklerus am Vorabend der Glaubensspaltung 475-477. — Der Sermo ist in der Augsburger Handschrift Oct. 106 (Blatt 120v-127v) überliefert.

[133]) « ... sunt verba scurrilia, ut sunt carmina ex verbis turpibus libidinosis amoris carnalis incentivis et verbis inhonestis, que vulgariter fastnacht lied nuncupantur. » — f. 24va.

risoria », die sie besangen, zum Lachen reizten. Dorsten urteilt, man könne sie dulden, soweit sie nicht gegen Sitte und Ehrbarkeit verstießen, sich in den rechten Grenzen hielten und der notwendigen Erholung dienten [134]).

Ganz anders ist Dorstens Stellungnahme gegen Belustigungen ähnlicher Art, bei denen jedoch Worte der Heiligen Schrift oder der kirchlichen Liturgie mißbraucht wurden. Er weiß, daß man bei Zechgelagen derartige Lieder über Priester, Mönche, Nonnen und andere Religiosen hören konnte, wobei die heiligen Worte mit anderen Dingen vermengt und dadurch ins Lächerliche gewendet wurden. Als Beispiele erwähnt er « das truncken patrem », wohl eine gotteslästerliche Entstellung des Herrengebetes, und eine Art Präfation, in der von den Wohltätern eines Pfarrers in lächerlicher Weise die Rede war. Dorsten sah in solchen Gesängen nicht nur eine Sünde gewöhnlicher Art, sondern ein Sakrileg, eine schwerwiegende Entweihung des Heiligen [135]).

Dorsten wußte aber zu gut, daß sich die gelockerten Sitten der Zeit nicht nur in anzüglichen Liedern an die Öffentlichkeit wagten. In einer seiner Predigten stellt er fest, viele Unverheiratete und Eheleute, Kleriker und Weltleute, besonders solche jüngeren Alters, aber bisweilen auch alte Leute seien heute der aphrodisia, d.h. dem « amor inhonestus et inordinatus », verfallen und dadurch den anderen zum Gespött geworden [136]). Daß selbst eine Wallfahrt in dieser Hinsicht nicht ohne Gefahren sein könne, illustriert der Prediger mit folgender

[134]) « Sunt et alia quedam vana risoria, que risum solum incitant, ut cantica Nithardi. Hec cantica, si nihil indecorum, nihil inhonestum, nihil denique quod prebet occasionem ruine continent et suo tempore, scilicet causa necessarie recreationis audiantur vel dicantur, dum metas suas non excedant, tolerari possunt. » — f. 25ra.

[135]) « Talia autem sunt cantica facta ex verbis sacris et ecclesiasticis cum aliis adiunctis ad vanum sensum risum incitantem, immo scurrilem retorta, ut de presbiteris et monachis ac monialibus ac aliis religiosis varia hoc modo cantantur in conviviis; similiter et quedam alia sacra verba loco et tempore indebito, ut quod dicitur 'das truncken patrem' et prefatio illa (*Ms* : prefationem illam), qua recitantur benefactores cuiusdam plebani satis ridiculose (*Ms* : ridiculosum) ... Ideo cum verba sacra sint res spirituales et a Spiritu Sancto prolata et ad divinum honorem applicata, auferre illa de locis sacre scripture, scilicet ex evangelio, ex psalterio etc. et ex divino officio ... et applicare illa ad usum ebrietati vacantium, fornicatorum et scurrilitatum detestande insolentie non solum est peccatum et (*Ms* : est) sacrilegii, sed et prophanacio grandis. » — f. 25ra.

[136]) f. 10ra. — Es scheint sich um eine Feststellung zu handeln, die nicht von Dorsten selbst, sondern vom Rekollektor seiner Predigten stammt.

Erzählung : In der Zeit, als das Volk in Massen nach Wilsnack strömte, sei es vorgekommen, daß fünf « virgines amorosae » aus Grimma sich ohne Wissen ihrer Eltern aufmachten, gleich als wollten sie an der Wallfahrt teilnehmen. Doch hätten sich ihnen alsbald ihre fünf Liebhaber angeschlossen, um sie auf diese Weise ganz für sich zu besitzen [137]).

In einer anderen Predigt lassen Dorstens Ausführungen erkennen, daß es durch die ungezügelte Leidenschaft auch nicht selten zu schweren Verfehlungen gegen die eheliche Treue kam. Gleichsam als Strafgericht Gottes erwähnt er das tragische Ende, das zwei solcher ehebrecherischer Verbindungen nahmen. Im ersten Fall handelte es sich um einen jungen Edelmann, dem ein « vir magnae auctoritatis » sein Haus verbot, weil jener seiner Gattin zu nahe getreten war. Als dieser einflußreiche Mann die beiden trotzdem wieder zusammen antraf, ließ er sich im Zorn hinreißen, beide zu töten. In dem anderen Fall handelte es sich um einen sehr geschätzten « vir religiosus », der sich mit der Gattin eines angesehenen Bürgers eingelassen hatte und mit ihr eines plötzlichen Todes starb [138]).

Gegenüber der sittlichen Ungebundenheit, wie sie damals, nicht zuletzt infolge der Verherrlichung des heidnischen Altertums durch gewisse humanistische Kreise, sich weithin breitmachte, empfiehlt der Prediger deshalb christliche Zucht und Sitte. So sucht er in einer Predigt über die wunderbare Brotvermehrung nachzuweisen, daß sich bei jenem Ereignis Männer und Frauen getrennt niedergelassen hätten, und zieht daraus die Schlußfolgerung : « Auch wir sollten bei unseren Festmählern diesen Brauch beobachten, damit uns nicht die dreifach gewundene Schnur, welche nicht leicht reißt (vgl. Pred 4, 12), in Sünde verstrickt, nämlich das Übermaß an Speise

[137]) « Sic quodam contigit tempore, quo fuit concursus in Wilßnach, ut quinque virgines amorose de opido Grimmen fingentes se impelli ad currendum sine scitu parentum exierunt; post quas quinque adolescentes, quos amabant, exeuntes se eisdem coniunxerunt, quod desiderabant consummantes. » — f. 14rb.

[138]) « ... cum temporibus nostris multos divina permissione viderimus miseranda morte interisse : ne dum seculares, ut quidam de preclara progenie adolescens monitus a quodam magne auctoritatis viro, cuius uxorem diligebat, ne lares eius intret, tandem misere ambo inventi simul a marito occisi sunt; verum etiam in religiosis viris, de quorum numero unus magne estimationis cum uxore cuiusdam notabilis civis [peccans], una cum eadem subita preventi morte inventi sunt. » — f. 17va.

und Trank, die enge Verbindung von Feuer und Stroh und schließlich der Versucher, der als Dritter hinzutritt » [139]).

II. *Dorsten über die Anwendung der Folter im gerichtlichen Beweisverfahren*

In den Aufzeichnungen Dorstens fand der Rekollektor seiner Predigten auch eine interessante und kritische Stellungnahme zur Frage nach der Erlaubtheit der Folterung im Strafprozeß. Genauer handelte es sich um die Frage, ob jemand, der eines Verbrechens nur verdächtig ist, gefoltert werden dürfe, damit er seine Tat eingesteht [140]).

Dorsten ging in seiner Antwort von einer Äußerung *Augustins* in seinem « Gottesstaat » aus; der Kirchenvater schreibt: Bisweilen erleidet, damit man die Wahrheit eines verborgenen Tatbestandes findet, « ein Unschuldiger für ein zweifelhaftes Verbrechen ganz unzweifelhafte Pein, nicht etwa, weil seine Täterschaft ans Licht gekommen wäre, sondern nur weil man nicht weiß, daß er nicht der Täter war. Und so ist gar oft das Nichtwissen des Richters das Verhängnis eines Unschuldigen. Und was noch unerträglicher ist: Während der Richter den Angeklagten deshalb foltern läßt, damit er nicht aus Unwissen einen Unschuldigen tötet, kommt es wegen der armseligen Unwissenheit vor, daß er den Gefolterten und Unschuldigen tötet, den er doch nur gefoltert hatte, um keinen Unschuldigen zu töten ... Ist jener aber tot, so weiß der Richter dennoch nicht, ob er einen Schuldigen oder Unschuldigen getötet hat. » Und trotzdem, so stellt Augustinus fest, verpflichtet den Richter « zu solchem Dienst die menschliche Gemeinschaft, die im Stich zu lassen er für ein Unrecht hält » [141]).

Wie Dorsten weiter darlegt, sind nach dem Kommentar, den Franziskus de Maironis zu Augustins De civitate Dei verfaßt hatte, in den erwähnten Äußerungen des Kirchenvaters folgende vier « documenta civilia » enthalten:

[139]) « Ex isto debemus sumere instructionem, ut et nos in conviviis nostris seorsum ponamus viros et mulieres, ... ne triplex funiculus, qui difficile rumpitur, nos trahat in peccatum, scilicet abundantia cibi et potus, coniunctio ignis et straminis et tentator tertio loco accedens. » — f. 172va-b.

[140]) « Sed de non iudicatis ad mortem nec accusatis, sed solum qui habentur suspecti de aliquo malefacto publico remanet dubium, utrum possint torqueri tales ad confitendum crimen. » — f. 63va.

[141]) Augustinus, De civitate Dei XIX, 6, 8-24 CCL 48, 670. — Vgl. f. 63va.

(1) Derartige Folterungen, die das Zivilrecht als « quaestiones » bezeichnet, sind zur Leitung des Staates nötig.
(2) Wer vor Gericht etwas behauptet, was er nicht beweisen kann, unterliegt einer derartigen Peinigung.
(3) Es ist kein Unrecht, solche Foltern gegen Schuldige oder Unschuldige entsprechend den Rechtsvorschriften zu verhängen.
(4) Der Richter, der das Urteil dementsprechend, und nicht nach seinem Gewissen, fällt, versündigt sich nicht [142]).

Dorsten war zu sehr Kind seiner Zeit, als daß er sich grundsätzlich gegen die im römischen Recht verankerte Anwendung der Folter im Strafprozeß gewandt hätte. Dagegen ist es ihm ein ernstes Anliegen, *gegen gewisse Mißbräuche zu protestieren*, wie sie in der Anwendung der Folter da und dort durch deutsche Richter offensichtlich vorgekommen waren. Ausgehend vom dritten « documentum » des Franziskus de Maironis, daß nämlich die Folter nur entsprechend den Rechtsbestimmungen verhängt werden dürfe, sucht er zunächst — mit zahlreichen Belegen aus dem römischen Recht — klarzustellen, daß niemand « unterschiedslos » (indifferenter) gefoltert werden dürfe [143]). Zum Beispiel genüge nicht ein bloßes Gerücht oder ein leichter Verdacht zur erlaubten Anwendung der Folter. Auch hätten Laien nicht das Recht, Kleriker oder Ordensleute zu foltern, weil diese ihren eigenen Gerichtsstand besäßen. Ferner müsse stets die offizielle Anklage vorausgehen. Überdies seien dem Schuldigen zunächst die Anklagepunkte vorzulegen und ihm Gelegenheit zur Selbstverteidigung zu geben. Schließlich dürfe sich der Richter von keiner Anzeige bestimmen lassen, die leichtfertige Menschen oder Feinde des Beschuldigten erstattet hätten [144]). Im Zweifelsfall, so

[142]) « Ex quo dicto Franciscus Maronis quatuor elicit documenta civilia : Primum, ad regendum rem publicam sunt necessarie iste torsiones, quas iura civilia vocant questiones ... Secundum : Qui proponit in iudicio, quod non potest probare, debet penam similem sustinere, quamvis sint vera proposita, quia occulta manifestanda non sunt. Tertium, quod talia tormenta exercere sive in nocentes sive in innocentes secundum modum a iure prefixum non est peccatum ... Quartum : Iudex iudicans secundum allegata et non secundum conscientiam non peccat, quia ad illud compellit societas humana, ut in iure civili sicut ad torquendum innocentem. » — f. 63va-b.

[143]) « Verum pro huius maiori intelligentia, quia dictum est in tertio documento, si fiat secundum modum a iure prefixum etc., ubi sciendum, quod, ut notant domini legiste ..., quod non potest quis indifferenter torqueri. » — f. 63vb.

[144]) f. 63vb-64ra.

stellt Dorsten fest, sei es besser, die Sache Gott anheimzugeben als einen Unschuldigen zu verurteilen [145]).

Gleichsam als Zusammenfassung dieser Ausführungen zitiert Dorsten folgende Stellungnahme des angesehenen mittelalterlichen Rechtsgelehrten Cinus aus Pistoia († 1336). Der Richter dürfe, um vom Verdächtigen ein Geständnis der Wahrheit zu erlangen, nur dann zur Folterung schreiten, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: daß nämlich einerseits die Wahrheit nicht durch Zeugen oder andere Beweismittel erbracht werden kann; und daß andererseits gewisse schwerwiegende Indizien gegen jene vorliegen, die gefoltert werden sollen [146]). Die Beurteilung dieser Indizien sei freilich vom Recht dem Ermessen des « diskreten » Richters überlassen. Im allgemeinen werde es sich dabei um eine « semiplena probatio » handeln, zum Beispiel in dem Fall, daß nur ein einziger Zeuge vorhanden sei. Die Frage, ob auch schon ein Gerücht eine solche « semiplena probatio » darstellt, wird von Dorsten, abermals mit Berufung auf Cinus, ausdrücklich verneint [147]).

Hier wirft Dorsten nun die weitere Frage auf, ob jemand auf Grund eines *Geständnisses, das er unter der Folter* abgelegt hat, verurteilt werden darf. Unter Berufung auf die einschlägigen Paragraphen des Rechtes antwortet er: Der Betreffende darf nicht verurteilt werden, wenn er dieses Geständnis später widerruft. Vielmehr ist er in diesem Fall auf freien Fuß zu setzen [148]). Der Augustinermagister fügt die ernste Mahnung bei: « Ach daß doch die Richter in Deutschland dies beachten wollten, die allzu häufig im Widerspruch mit den Reichsgesetzen und wider die rechte Vernunft Leute zur Hinrichtung durch den Strang oder durch eine andere Todesstrafe verurteilen » [149]).

[145]) « Ubi dubium est, melius est, ut Deo committat quam aliquem condemnet. » — f. 64ra.

[146]) « Et ad hoc facit, quod etiam Cinus et alii dicunt, quod iudex non indistincte possit procedere ad torturas et inquirere pro tormento a suspecto confessionem veritatis. Sed duo prerequiruntur ad hoc, ut possit: Primum quod veritas non possit aliter haberi per testes vel alias probationes. Secundum quod precedant certa indicia super illis et contra illos, qui debent torqueri, et presumptiones non leves, sed notabiles. » — f. 64ra.

[147]) l.c.

[148]) « Sed dubium est, utrum ex confessione facta in tortura quis possit damnari. Respondetur: Si quis, postquam liber dimittitur a tortura, negat, tunc liber dimittendus est. » — f. 64ra.

[149]) « Et utinam hoc attenderent iudices in Alemania, qui sepius contra leges imperiales et rectam rationem damnant ad suspendium vel aliud supplicium. » — f. 64ra.

Wenn freilich der Geständige auch nach der Folterung bei seinem Geständnis bleibt, steht seiner Verurteilung, wie Dorsten zugibt, nichts im Wege. Trotzdem ist er auf Grund von Erfahrungen der Ansicht, daß auch in solchen Fällen nicht selten ein Irrtum unterläuft, so daß *Unschuldige statt der Schuldigen verurteilt* werden [150]). Er kann sich für seine Behauptung auf mehrere derartige Fälle aus seiner Zeit berufen: So sei es 1472 in Nürnberg vorgekommen, daß ein Verurteilter noch auf dem Weg zur Richtstätte sein unter der Folter abgelegtes Geständnis widerrufen habe. Ähnlich sei in einer thüringischen Stadt jemand zum Tod verurteilt worden. Später aber habe ein anderer vor Gericht gestanden, das Verbrechen begangen zu haben, und der andere sei unschuldig gewesen. In Herford sei es schließlich passiert, daß ein Räuber einen Mord beging. Der vermeintliche Mörder, der unter der Folter die Tat gestand, sei hingerichtet worden. Der Justizirrtum kam auf, als der wirkliche Mörder auf dem Sterbebett seine Tat gestand und den Priester bat, nach seinem Tod die Wahrheit zu offenbaren. Daraufhin sei der Tote exhumiert und seine Leiche am Schweife eines Pferdes aus der Stadt hinausgeschleift worden [151]).

Man spürt aus all diesen Äußerungen Dorstens, wie stark sich in ihm schon *grundsätzliche Bedenken gegen die Folter* als Mittel zur Wahrheitsfindung regten. Dies zeigt sich auch, wenn er in diesem Zusammenhang noch darauf hinweist, daß niemand allein wegen eines Geständnisses, das ein anderer unter der Folter abgelegt und nachträglich nicht widerrufen hat, verurteilt werden dürfe [152]).Endlich wirft Dorsten noch ausdrücklich die Frage auf, ob jemand, der sein Foltergeständnis nachträglich widerrufen hat, abermals gefoltert

[150]) « Verum si perseverent liberi in confessione post torturas, licet in hoc sepe erretur, ut innocentes pro nocentibus damnentur, ... possunt damnari. » — f. 64rb.

[151]) « Sic accidit Nurnberge anno domini MCCCCLXXII, quod quidam confessus in tortura, dum educeretur, negavit etc. — Item quidam in Thuringia in quodam opido iudicatus erat ad mortem. Postea alter quidam captus et iudicatus confessus fuit se etiam reum esse in causa, pro qua alter iudicatus fuit et illum fuisse innocentem. — Item in Heruordia quidam latro interfecit quendam. Alius estimatus occisor istius in tortura confessus iudicatus fuit. Sed postea latro in extremis confessus rogavit sacerdotem, ut post mortem eius revelaret; quod sic factum est et sic exhumatus iste ad caudam equi funus eius tractum est extra civitatem. » — f. 64rb.

[152]) « Hoc tamen notandum est, quod, si ista perseverantia confessionis post torturam esset contra alium, non debet ille propter testimonium unius damnari. » — f. 64rb.

werden darf, und antwortet mit den « legistae », daß dies nur geschehen kann « ex nova et alia causa aut propter novas praesumptiones » [153]).

Johannes von Dorsten schließt mit der grundsätzlichen Mahnung : Wir Menschen sollten nicht zu sehr um die Aufklärung der verborgenen Dinge besorgt sein. Ja es sei besser, wenn hier auf Erden viele Schuldige straflos ausgehen, die der Strafe Gottes nicht entgehen werden, als wenn auch nur ein einziger Unschuldiger zugrunde geht [154]). So ist der Erfurter Augustinermagister ein *früher Rufer gegen die Unmenschlichkeit und Fragwürdigkeit der Folter* als Mittel des gerichtlichen Beweisverfahrens. Auch wenn er noch nicht ihre Beseitigung als solche erstrebte, hat er doch ihre Anwendung möglichst eingeschränkt wissen wollen. Es sollte noch fast drei Jahrhunderte dauern, bis ähnlich ernste Bedenken, wie sie Dorsten formuliert hat, die endgültige Abschaffung der Folter im Strafprozeß erreichten.

III. *Dorstens Stellungnahme zum Hexenwahn seiner Zeit*

Johannes von Dorsten starb wenige Jahre vor dem Erscheinen der verhängnisvollen Hexenbulle Innozenz' VIII. (5.Dezember 1484) und des berüchtigten « Hexenhammers » (Malleus maleficarum) der Dominikaner Heinrich Institoris und Jakob Sprenger (1487). Auch wenn er diese Ereignisse, die den Abschluß in der Entwicklung des spätmittelalterlichen Hexenwahns darstellen und die Zeit der systematischen Hexenverfolgungen einleiten, nicht mehr miterlebte, so lassen doch einige seiner Predigten klar erkennen, daß er auch selbst die damaligen Vorstellungen von der *Möglichkeit eines Paktes oder gar einer Buhlschaft von Menschen mit dem Teufel* keiner Kritik unterzogen, sondern für vertretbar gehalten hat.

Das oben erwähnte Exempel eines massiven Teufelspuks, welches Dorsten von einem märkischen Augustinerkloster erzählt [155]), macht überdies deutlich, daß dem Erfurter Prediger die *stark vergröberte Teufelsauffassung* der damaligen Zeit auch persönlich nicht fremd

[153]) « Sed dicit quis : Si quis semel tortus post torturam negans liber confessa debeat iterum torqueri ? Dicunt legiste ..., quod non nisi ex nova et alia causa aut propter novas presumptiones, ut dicit Cinus. » — f. 64rb.

[154]) « Non enim debent homines solliciti esse nimium de omnino occultis ... Melius enim est, quod hic multi rei evaderent, qui tamen non evadent vindictam dei, ... quam quod unus innocens iniuste perdatur. » — f. 64rb. — Ähnlich f. 64va : « In dubiis igitur melius est nocentes dimitti quam innocentes condemnari. »

[155]) Siehe oben Anm. 55.

war. Nicht zuletzt diese allzu massive Dämonenvorstellung ist aber einer der Gründe dafür, warum für Dorsten und allgemein für die Menschen jener Zeit die Existenz von « incantatores » und « incantatrices », von « malefici » und « maleficae » ein sicheres Faktum bildete. Der Erfurter Prediger bezeichnet diese Zauberer und Hexen als die « confederati » Satans oder als « folles diabolici » (« teuflische Blasebälge »), d.h. Helfershelfer des Teufels [156]).

Daß es Menschen gäbe — Männer und Frauen, junge und vorgerückten Alters —, die *mit dem Teufel ein Bündnis* abgeschlossen haben, um mit seiner Hilfe durch Liebeszauber oder andere magische Handlungen ihren Mitmenschen zu schaden, ist der Inhalt verschiedener Exempel, die Dorsten erzählt. Ein erster derartiger Bericht, den er einer mittelalterlichen « Legenda s. Basilii » entnahm, führte Folgendes aus : Ein junger Mann habe, um in den Besitz eines von ihm geliebten Mädchens zu kommen, mit Hilfe eines Zauberers zur Nachtzeit an einer heidnischen Grabstätte mit dem Teufel einen Pakt geschlossen und darin eigenhändig Christus abgeschworen. Durch einen Liebeszauber habe ihm der Teufel zur Ehe mit dem Mädchen verholfen. Doch sei durch das Gebet des Bischofs Basilius der junge Mann später aus der Macht des Teufels befreit und mit Gott versöhnt worden [157]). — Dem weitverbreiteten « Formicarius »

[156]) f. 13ra und 13vb-14ra.

[157]) « Quod autem quantum ad incantatores aliquando permissione divina factum est, testatur legenda sancti Basilii, in qua legitur de quodam venerabili viro nomine Eradio, qui unicam formosam habuit filiam, quam deo consecrare disponebat. Sed diabolus unum de servis predicti Eradii in amore puelle plurimum inflammavit. Qui cum sibi impossibile videretur, ut libere nobilis puelle in amplexus accedere posset, unum de maleficis incantatorem accessit promittens ei pecuniam multam, ut eum sua arte iuvaret, ut in amplexus huius virginis veniret. Qui tandem pactione facta dedit eidem epistulam ad diabolum, quem certa hora noctis supra certum sepulcrum gentilis vocatum reperiret. Quo invento et epistula tradita ad instigationem diaboli cyrographum propria manu scriptum abnegationis Christi et fidei et baptismatis diabolo dedit. Quo accepto mox diabolus accersivit spiritus fornicationis mittens eos contra prefatam puellam, ut eam in amorem iuvenis accenderent. Sicque divina permissione factum est, ita ut adeo dicta puella in amorem servi dicti fuit inflammata, ut in terra se proiiceret et ad patrem lamentabiliter exclamaret : Miserere mihi, pater, miserere mihi, quia dire torqueor propter amorem talis servi nostri. Miserere visceribus tuis et paternum amorem mihi ostende et servo, quem amo et pro quo crucior, me coniunge. Sin autem post modicum me morituram videbis etc. Quid multa ! Post quam plurima lamenta et gemitus, precipue quia pater eam dedicare disposuit, quia filiam morituram mox timuit ex magna desolatione et amicorum consiliis deceptus, filie voluntatem implevit et eam servo in

des Dominikaners Johannes Nider († 1438) entnahm Dorsten folgende Begebenheit, die sich in einem Ort namens Boltigen in der Diözese Lausanne zugetragen haben sollte. Ein Hexenmeister gestand unter der Folter, er habe durch einen Schadenzauber in einem bestimmten Haus sieben Totgeburten einer Frau und viel Unglück beim Vieh im Stall verschuldet, und zwar dadurch, daß er unter die Schwelle des Hauses eine Eidechse vergrub. Man forschte nach, konnte aber von der Eidechse nichts mehr finden. So entfernte man die Erde unter der Schwelle und der Zauber habe alsbald aufgehört [158]). — Schließlich berichtet Dorsten noch folgende Begebenheit, die er, wie er ausdrücklich erklärt, von einem « religiosus notabilis vir, sacrae paginae professor » erfahren hatte. Dieser erzählte ihm : Ein angesehener Bischof habe sich bei einem Besuch in Rom von einem schönen Mädchen umgarnen lassen, das ihn mit seinen Zaubereien todkrank machte. Eine alte Hexe, die die junge Nebenbuhlerin haßte, bot sich an, durch ihre Zauberkünste dem Bischof die Gesundheit wiederzugeben und die Todeskrankheit zu dem Mädchen zurückzuleiten. Der apostolische Stuhl habe auf eine Anfrage des Bischofs hin erklärt, da die Hexe zu der Zauberei schon aktuell disponiert sei und nicht erst durch den Bischof dazu veranlaßt werde, könne man dieses « malum » zum Besten des Bischofs getrost anwenden. So sei der Bischof gesundet, das junge Mädchen aber unbußfertig am dritten

uxorem dedit. Cum igitur simul manerent et iuvenis ecclesiam non introiret nec crucis signaculo se muniens deo commendaret; quod ut puella deo devota experientia didicisset, multis lamentis et afflictionibus sui ipsius tandem a iuvene viro suo rei geste ordinem obtinuit. Quod ut audivit, vehementer ingemuit et currens ad beatum Basilium omnia, que ei et viro suo contigerant, enarravit. At tandem beatus Basilius cum toto clero et populo mirando conflictu et orationum instantia hunc diabolo professum recepto cyrographo de manu diaboli liberavit et deo reconciliavit. » — f. 13ra-b. — Diese Erzählung entnimmt er, zumeist wörtlich, wenn auch mit starken Kürzungen, aus der « Legenda aurea » (cap. 26, 5) des Jacobus a Voragine (ed. Th. Graesse, Wiederdruck : Osnabrück 1965, 122-125).

158) « Sic in Boltigen Lausanensis diocesis, ut ait magister Nyder ubi supra cap. iii de quodam malefico, qui in tortura fassus fuit se per sua maleficia in quadam domo successive septem infantes in utero materno occidisse ac in eadem domo nullum de pecoribus fetosis fetum vivum edidisse, quia sub limine lacertam posuit, qua amota dixit maleficium cessare. Et quia lacerta quesita non est inventa, quia in pulverem redacta, ut totam terram et pulverem sub limine hostii asportassent, eodem anno uxori et omnibus iumentis domus fecunditas restituta est. » — f. 19vb. — Es handelt sich um eine zum Teil wörtliche Nacherzählung aus dem oft gedruckten « Formicarius » des Johannes Nider (lib. 5 cap. 3, abgedruckt auch bei J. Hansen, Quellen und Unter-

Tag ihrer Krankheit erlegen [159]). — Übrigens behauptet Dorsten an anderer Stelle mit Berufung auf gewisse « inquisitores haereticae pravitatis », daß es für derartige « incantatrices professae diabolo » schwer sei, von ihren maleficia abzulassen; wo einzelne dies versucht hätten, seien sie vom Teufel tätlich angetrieben, getreten oder sogar gegeißelt worden [160]). Außerdem betont Dorsten, daß es keineswegs die Zauberworte und magischen Handlungen der malefici und incantatrices als solche seien, die den Mitmenschen schaden, sondern die « occulta virtus daemonum », der sich diese Menschen durch ihren Pakt verschrieben hätten [161]).

Daß aber auch die Wahnvorstellung der « incubi » und « succubi », die die Menschen des Nachts ängstigend bedrängen bzw. geschlechtlich

suchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Wiederdruck : Hildesheim 1963, 92, Z. 12-26). — Den Namen des Hexenmeisters gibt Nider mit « dictus Stedelem » an.

[159]) « Audivi a religioso notabili viro, sacre pagine professori, quod circa tempus pape Sixti, ut credo pape quarti, quidam episcopus notabilis domino apostolico multum familiaris et dilectus, qui una vice, dum Rhomam veniret ob amorem oculi summi pontificis, a quadam pulchra iuvencula philocaptus est adeo, quod eam ita amaret, ut omnia clenodia et argentea vasa, que habuit, eius custodie tradidit et eam cum ipsis ad domum episcopii sui transmittere curavit. Que cum ab eo recederet, ita ipsum episcopum incantationibus suis et maleficiis deiecit, ut nullo remedio medicorum vel aliorum relevari posset, sed certior factus, quod die tercia esset moriturus. Quod non latuit quandam vetulam maleficam, que summe hanc iuvenculam odio habuit. Que accedens episcopum decumbentem gravissime retulit eidem causam sue infirmitatis et, quod nulla via posset reiectari, nisi per eandem viam, qua eum invasit, languor rediret in illam maleficam iuvenculam, seque promptam ad hoc perficiendum exhibuit. Quod audiens episcopus vetule consentire in hoc an licitum esset, dubitavit. Tandem consultus apostolicus, quia illa vetula ad hoc actu disposita fuit, non per episcopum inducta, fieri permisit in bonum episcopi malum alterius. Et factum est, ut opere malefico istius vetule languor iste de episcopo recedens mox iuvenculam invasit. Quod ut episcopus audivit et se sanum sentiens iuvenculam adivit, ut ad penitentiam et confessionem induceret. Que ipsum videns nil aliud respondit nisi : Maledicta sit, inquit, ista, per quam a morte liberatus es etc. Et mox tertia die morte mala defuncta est. » — f. 19vb-20ra.

[160]) « Sepe etiam, dicunt inquisitores heretice pravitatis, tales folles, precipue incantatrices professe diabolo, cum acceperit a deo permissionem, impelluntur, calcantur ac flagellantur a diabolo, quando volunt a maleficiis cessare, ad perficiendum huiusmodi, ad que a deo permissus est. » — f. 14ra.

[161]) « Verum cum [diabolus] hec per incantatrices et maleficos agit, qui cum certis rebus et verbis hec agere dicuntur, non est credendum, quod virtute rerum vel verborum, sed occulta virtute demonum illudendo tales maleficos sibi per talia pacta confederatos contingunt. » — f. 13va-b.

mißbrauchen, unseren Prediger nicht zum Widerspruch reizte, zeigt eine derartige Erzählung aus dem « Cosmidromius » des Gobelinus Person († 1420/21), die er zitiert. Sie berichtet, ein Ritter namens Nebelung de Hardenburch habe drei Jahre lang einen incubus, der sich König Guldemer nannte, als familiaris bei sich gehabt. Der Ritter habe ihn zwar nicht sehen, wohl aber berühren und sich mit ihm dem Würfelspiel widmen können. Auch habe der incubus mit seinem Herrn im gleichen Bett geschlafen, ihn über die Ankunft seiner Feinde unterrichtet und ihm mancherlei Ratschläge erteilt. Außerdem ging das Gerücht um, daß der incubus mit der Schwester des Ritters Unzucht getrieben habe [162]). Daß Dorsten diese Erzählung kritiklos übernahm, läßt vermuten, daß er auch selbst an die Möglichkeit einer Teufelsbuhlschaft glaubte. Offenbar war ihm unbekannt, daß schon 150 Jahre vorher ein Mitglied seines eigenen Klosters, der angesehene Magister Heinrich von Friemar der Ältere, diese Meinung überzeugend als unhaltbar zurückgewiesen hatte; denn es sei « in keiner Weise glaubhaft, daß geistige Substanzen mit Frauen körperlichen Umgang haben können » [163]).

Wenn somit Johannes von Dorsten, wie die meisten seiner Zeitgenossen, dem Hexenglauben jener Zeit auch in manchem seinen Tribut gezollt hat, so darf man doch nicht übersehen, daß er sich auf der Kanzel wiederholt bemühte, der übertriebenen *Angst des*

[162]) « Unde scribit Cosmidromius libro VI cap. LXX in libro suo historiarum de quodam incubo, quem nominat regem Guldemer, qui familiaris factus cuidam militi nomine Nebelung de Hardenburch per triennium; qui, licet se non prebuit visibilem, tamen se exhibuit palpabilem etiam ludendo cum hominibus in aleo et sepe dormiens secum, dormiens in eodem lecto eum sepe de adventu hostium suorum avisavit, consilium dedit docuitque eum se signare hoc versu : 'Increatus pater, increatus filius, increatus Spiritus Sanctus' et cetera multa. Cuius militis soror suspecta fuit cum eodem incubo. » — f. 29rb. — Der Rekollektor hat an dieser Stelle noch folgende Notiz eingefügt, mit der er die Tatsächlichkeit von Teufelsbuhlschaften zu belegen suchte : « Unde ut habetur in Formicario Joannis Nider et in Malleo maleficarum incubi sepe reperti sunt dormire de nocte in specie adolescentum, etiam in vigilia, cum feminis actus impudicicie cum eis agentes, de quo etiam modernis temporibus habentur exempla. » — Übrigens hat er noch an einer zweiten Stelle ausdrücklich auf den « Malleus maleficarum » Bezug genommen (f. 13vb).

[163]) Heinrich von Friemar, Liber de perfectione spirituali interioris hominis lib. 7 cap. 9, Cod. Bambergensis Patr. 59, f. 232v. — Vgl. A. Zumkeller, Die Bedeutung der Augustiner für das kirchliche und religiöse Leben in Franken und Thüringen während des vierzehnten Jahrhunderts, in : Würzburger Diözesangeschichtsblätter 18./19. (1956/57) 33-52, S. 37f.

damaligen Menschen vor dem Teufel und seiner Macht entgegenzutreten, — jener Angst, die sich gerade im Hexenwahn artikulierte, ja durch ihn immer neue Nahrung erhielt.

Nachdrücklich hat Dorsten betont, daß *der Teufel ohne Gottes Zulassung* und ohne die Zustimmung unseres Willens *nichts gegen uns Menschen vermag* [164]). Auch der Teufel ist für ihn, den christlichen Theologen, eben Gottes Geschöpf und Gott unterworfen. Selbst in den erwähnten massiven Hexenberichten macht Dorsten immer wieder deutlich, daß bloß « Deo permittente » (f. 18vb) oder « permissione divina » (f. 13ra, rb) die Zauberkünste der Hexen anderen schaden können. Dabei stellt er sich einmal ausdrücklich die Frage, warum denn Gott solches geschehen lasse, und nennt dafür folgende Gründe, die er einem Traktat des Johannes Gerson über die « ars magica » entnommen hat; Gott gestatte dergleichen,

(1) um die Verblendeten zu verurteilen,
(2) um die Sünder zu reinigen und zu strafen,
(3) um die Gläubigen zu erproben und anzueifern,
(4) um seine Ehre kundzutun [165]).

Im übrigen lehrt unser Prediger, daß der *Macht des Teufels über den Menschen enge Grenzen gesetzt* sind. Satan kann weder in den menschlichen Geist eindringen noch dessen Willen und freie Entscheidung direkt zu etwas nötigen. Gewiß vermöge er, falls Gott es zuläßt, indirekt den Menschen zu diesem oder jenem Akt anzustacheln oder von diesem oder jenem Akt abzuhalten, weil er als Geist Macht über die körperliche Kreatur besitzt und deren Kräfte bestens für seine Ziele einzusetzen weiß. Trotzdem ziemt es sich nach unserem Prediger für den Christen aber nicht, sich vor dem Teufel zu fürchten. Im Anschluß an den Völkerapostel (1 Kor 10, 13) ruft er seinen

[164]) « Nec ob hoc credendum est dyabolum in quemlibet hanc posse exercere potestatem. Nihil enim potest in nos, nisi quantum deus permiserit et nostra voluntas consenserit. » — f. 13rb.

[165]) « Quare autem deus illa aliquando permittit et aliquando non, vide ... Johannem Gersonem in tractatu contra artem magicam, ubi in generali loquens de demonum potestate ita inquit : 'Sed cur permittat deus, obstupescunt insipientes corde. Potest tamen hoc permitti ob alteram quatuor causarum : vel obstinatorum damnationem, vel ad peccantium purgationem et punitionem, vel ad fidelium probationem vel exercitationem, vel ad glorie dei manifestationem'. » (f. 13ra). — Es handelt sich um ein wörtliches Zitat aus Johannes Gerson, Tractatus de erroribus circa artem magicam, in : Oeuvres complètes X, Paris 1973, 80.

Zuhörern zu : « Der Herr ist treu. Er läßt nicht zu, daß wir über unsere Kräfte versucht werden, wenn wir zu ihm unsere Zuflucht nehmen. » Als Beweis für die Richtigkeit dieses Satzes erwähnt Dorsten das Beispiel des frommen Job und « vieler heiliger und gerechter Menschen » : « Auch wenn es [dem Teufel] gestattet war, sie nach Kräften zu versuchen, so konnte er doch gegen sie nichts ausrichten, weil sie durch die Gnade ihm kraftvoll widerstanden » [166]). Deshalb ist Dorsten auch davon überzeugt, daß der Teufel durch die Zauberkünste von Hexen gegen die « homines in charitate existentes », wenn es Gott zuläßt, zwar kämpfen, sie aber nicht besiegen kann, wenn sie ihm mit den Waffen der Tugenden und der von Gott geschenkten Gaben Widerstand leisten wollen [167]).

(*Schluß*) Adolar Zumkeller, OSA.

Nachtrag

1) *Zu Anm. 56* : In einer Untersuchung über « Handschriften aus dem ehemaligen Erfurter Augustinerkloster in der Staatsbibliothek Berlin — Preußischer Kulturbesitz » (veröffentlicht in : Analecta Augustiniana 40, 1977) habe ich in der Zwischenzeit das vom Rekollektor der Predigten Dorstens auf f. 3va genannte « parvum libellum » mit

[166]) « Dicunt quidam, quod, cum diabolus non possit menti humane illabi, ideo etiam non potest directe voluntatem et liberum arbitrium necessitare ad aliquod agendum nec indirecte, si deus non permiserit. Si vero deus permiserit, potest indirecte ex hoc, quod secundum Petrum de Palude in quarto sit spiritus potestatem habens super creaturam corporalem. Et ideo potest hominem inflammare ad actum illum vel illum et impedire ab actu illo vel illo adhibendo occulte virtutes rerum, quas optime novit, ad hoc validas. ... Sed fidelis dominus, qui non permittit nos tentari ultra quam possumus sustinere, si saltem ad eum refugium habuerimus. Ipse siquidem spiritus nequam, quia potestatibus superioribus subiectus, prohibetur semper, ne tantum, ut vellet et optat, homini nocere possit, nisi quantum sibi a deo permittitur et non plus; ut patuit in Job et in multis sanctis et iustis hominibus, quos, licet valide tentare permissus fuit, non tamen prevaluit contra eos fortiter eidem per gratiam resistentes. » — f. 13va.

[167]) « Quamvis enim demones maleficiis maleficarum allecti prout deo permittente etiam hoc amore fedo homines in caritate existentes impugnare, non tamen possunt expugnare, si armis virtutum et supernaturalium (*Ms* : naturalium) donorum resistere volunt » (f. 18vb). — Ähnlich f. 13vb : « Unde sepe visum, quod nihil tales [malefici] suis incantationibus et maleficiis perficere potuerint, scilicet contra bonos homines, contra qui publicam iusticiam contra tales exercent, contra inquisitores heretice pravitatis deo non permittente ».

Traktaten des Rupertus Tuitiensis, des [Pseudo-] Haymo, des Hermes Trismegistus und des Johannes de Indagine, sowie das auf f. 89rb erwähnte « libellum parvum » mit Werken von Henricus de Gorrichem, Augustinus bezw. Pseudo-Augustinus und Haymo wiederauffinden können. Es handelt sich bei beiden Erwähnungen um die gleiche Handschrift, die sich heute in Berlin unter der Signatur Lat. quart. 796 befindet. Auch das f. 137rb zitierte Werk des [Pseudo-] Hugo ist in diesem Kodex enthalten.

2) *Zu Anm. 61*: Der in unserer Handschrift bezeugte Traktat Dorstens « De morte non timenda » (oder « Consolatorium contra mortis metum ») dürfte mit dem anonymen « Consolatorium contra metum mortis » identisch sein, welches sich in der Wolfenbütteler Handschrift Cod. Weissenburg 94, einem Oktavband des 15. Jahrhunderts, auf fol. 1r — 60v findet. Albert Auer hat schon 1928 diese Vermutung ausgesprochen (Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert, Münster 1928, 274-276). Vor allem die von Auer mitgeteilte Liste der bei dem Anonymus zitierten Autoren ist ein starkes Argument für Dorstens Urheberschaft. Denn von den zwei Namen des Herodot und Jakob von Cessoles abgesehen, finden sich die zitierten Schriftsteller sämtlich auch in Dorstens Berliner Predigtband. Das Mittelalter ist — außer durch die Augustinertheologen Ägidius von Rom und Thomas von Straßburg — durch Johannes von Salisbury mit seinem « Policraticus », durch Wilhelm von Auvergne, Franciscus de Mayronis und Heinrich von Hessen vertreten. Von den Klassikern und Humanisten erscheinen Cicero, Seneca, Valerius Maximus, Macrobius, Petrarca und Boccaccio. — Das Initium des Traktats lautet: « Doctor gentium vas electionis sanctus Paulus ... » Er schließt mit den Worten: « ... naturaliter glorificandus. Amen ».

Luther's Debt to the Imitatio Christi

The *Imitatio Christi*, first printed c. 1472, had enjoyed wide circulation in Ms. since the 1420s and appeared in something like 80 printed editions by the start of the 16th century [1]). It is a matter of conjecture whether Martin Luther made his acquaintance with it prior to entering an Erfurt monastery in 1505 at the age of 21 and, if so, whether this experience helped inspire him to make that move. At any rate the familiarity with its pages manifest in his academic lectures and sermons during the years before he became famous suggests an early date for his first encounter. Luther scholars have asserted — without offering proof — that Luther did not know the *Imitatio* [2]). It is true there is a dearth of explicit reference to it in the Luther record. But the record is extremely scanty for the early years; for example, only about 8 of Luther's letters are extant for all the years prior to 1516, and Luther's reminiscences in later life reveal little about his youth. Other reasons for Luther's silence about the *Imitatio* will be provided elsewhere in this paper. The *Imitatio* is not a theological treatise and the theological specialists who deal with Luther appear to have only a cursory knowledge of it [3]). Something like this must be posited to explain how they have overlooked the literary source from which Luther took probably more than from any other work of comparable length he ever read.

[1]) E. Delaruelle *et al.*, *L'église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire* (Paris : Bloud & Gay, 1964), pp. 937-938; J. E. De Montmorency, *Thomas a Kempis : His Age and Book* (London : Putnam, 1906), p. 134.

[2]) J. Paquier in *Dict. Théol. Cath*, vol. IX, col. 1257; K. A. Meissinger, *Der katholische Luther* (Munich : Lehnen, 1952), p. 24.

[3]) For example, W. von Loewenich in his *Luthers Theologia Crucis* (Munich : Kaiser, 1929; 4th ed. 1954), pp. 164-166, explains that Luther borrowed nothing from such writers as a Kempis because they recommend only an *imitatio* of Christ while Luther demands a 'conforming' [*conformare*]. On the first page of the *Imitatio* Thomas wrote : « One should strive to conform his entire life to the teachings of Christ [*totam vitam suam illi studeat conformare*].

It should be emphasized that Luther's borrowings typically involve fragments; he did not commit himself to a great extent to the program of any other writer. As Lucien Febvre remarked, with some exaggeration, when Luther opened a book he saw in it only one idea — his own. « Un mot, une phrase, un raisonnement le frappent. Il s'en empare » [4]. What he thus took possession of he transmuted into his own personal expression. In 1513 at the beginning of the period when Luther's debt to the *Imitatio* can be studied directly in his lecture notes, this trait is perhaps less pronounced than in 1520, the interval between these dates being the time of Luther's major development. The famous author of 1520 was quite a different person from the recently promoted Doctor of Theology starting to lecture on the Psalms in 1513.

Consider, for example, this early borrowing. Thomas had written (III:2) : *Non loquatur mihi Moyses ... sed tu potius loquere, Domine Deus* [Let not Moses speak to me but rather do you speak, Lord God] [5]. In commenting on a verse of Ps. 59 (60), Luther made use of this with no significant change : *Audiam quid loquatur in me non Moses sed dominus* [I will hear not what Moses speaks to me but the Lord] [6]. In the *Babylonian Captivity of the Church* of 1520 he recasts this sentence of the *Imitatio* (IV:10) : the devout soul *potest ... omni die et omni hora ad spiritualem Christi communionem ... accedere* [can approach Christ in spiritual communion every day and every hour] into *Possum quotidie, immo omni hora ... spiritualiter manducare et bibere* [I can eat and drink spiritually every day, nay every hour] in furtherance of a polemical aim [7]. Our inquiry is limited to Luther's Latin writings since his borrowings can be demonstrated more directly in them, but he can handily turn the language of the *Imitatio* into German, as witness : *Mala conscientia semper timida est et inquieta* (II:6) [A bad conscience is always fearful and without rest] becomes

[4] Lucien Febvre, *Un destin : Martin Luther* (Paris : Presses Universitaires de France, 1928; 4th ed. 1968), p. 25.

[5] For a working text of the *Imitatio* I used the edition by F. Brehm (Regensburg : Pustet, 7th ed. 1937) based on the critical edition of M. J. Pohl in vol. 2 of the *Opera Omnia* of Thomas a Kempis (Freiburg, 1904-22). Brehm arranges the four opuscula of the *Imitatio* in the conventional order, Bk. IV being the book on the Eucharist.

[6] *WA* 3, p. 347. Citations from Luther's works are from the Weimar edition (*WA*); correspondence (*WBr*); Table Talk (*WTR*).

[7] *WA* 6, p. 518.

Boss gewissen das gottis zorn alzeyt furcht und nymmer ruge hatt [8]) — a literal translation except for the substitution of a favorite phrase « fears God's wrath » for « fearful ».

Luther's career of writing for the public was not really launched until 1518, though the extant drafts of his lectures and sermons prior to that date are enough to fill a number of volumes [9]). One of his first publications, dating from the spring of 1518, shows him trying to write in the manner of the *Imitatio*. This is a brief tract of 8 loosely connected sections which offers advice to one beset with anxiety over his unworthiness to approach the Eucharist. Its title *Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo Sacramento Eucharistie* echoes two sentences in Bk. IV of the *Imitatio*. In Ch. 6 Thomas has *Utile est praepare cor meum ad recipiendum ... tuum sacramentum* [It is profitable to prepare my heart for receiving thy sacrament] and in Ch. 12 *Praepara cum omni diligentia cor tuum* [Prepare thy heart with all diligence].

These sentences reflect the fact that all of Bk. IV (like Bk. III) is written in the form of a dialogue between the soul and the Lord. In his tract Luther twice essays this literary form, presumably inspired by his model. Being at this stage of his career little more than a tyro in the art of writing, he makes an error in naming the person addressed : « Say to thy Father [*patre tuo*] in heaven : 'Behold me, Lord Jesus Christ; look upon my miserable state ...' ». In the same section occurs what seems to be Luther's most explicit reference to the author of the *Imitatio*. In developing the theme that scrupulous communicants should approach the sacrament even though feeling themselves unworthy on account of their sins, Luther cites two famous authorities, St. Ambrose and St. Gregory [10]). He then remarks : *Et quidam patrum consulit, ne facile quis se abstinerit a communione* [And a certain father advises that one should not lightly remain away from communion]. This is an allusion to Ch. 10 entitled *Quod*

[8]) *Ibid.*, pp. 376-77.

[9]) Luther's principal productions before 1518 include sets of lecture notes on the Psalms (1513-15), Romans (1515-16), Galatians (1516-17) and Hebrews (1517-18). Extensive drafts in Luther's hand are extant for the first two courses, briefer notes by students for the others, none of them being published until modern times. Also extant are a few dozen sermons mainly for the years 1514-17 and marginal notes in works by Augustine and Peter Lombard dating from 1509-10.

[10]) *WA* 1, p. 333.

sacra communio de facili non est reliquenda [That one should not lightly remain away from Holy Communion]; the word *faciliter* [lightly] also recurs in the middle of this chapter along with the verb *abstinere*. Luther's failure to identify the 'certain father' just after naming Ambrose and Gregory is in accord with the standard medieval practice of citing by name only the more ancient and illustrious authorities. In view of this medieval convention we can see why Luther in his writings and academic lectures does not cite by name so completely undistinguished a writer as Thomas a Kempis, whose motto was *ama nesciri* [love to be unknown].

This passage is indicative of Luther's attitude on the question of authorship of the *Imitatio* [11]). In his day many of the editions of this work, especially those from presses in Italy and France, were ascribed to John Gerson (d. 1429), Chancellor of the University of Paris and the most famous French theologian and spiritual writer of the 15th century. This practice appears to have originated from the circulation of MSS. during the 15th century containing one or more of the *opuscula* forming the *Imitatio* and authentic writings of Gerson, and was doubtless continued by printers hoping to boost sales with the attraction of a famous author's name. Luther was more than a little partial to John Gerson and cited him by name a number of times. But he was too perceptive a reader to be unaware of the difference between the academic tone of Gerson's writings and the unacademic flavor of the *Imitatio*. Likewise he would recognize the monastic background of the *Imitatio* as incompatible with authorship by Gerson, who as Luther once remarked « was not a monk ».

As for other borrowings from Bk. IV there is the text from Matthew (11, 28) : « Come to me all you who labor and are burdened and I will refresh you ». Thomas liked the eucharistic application of this verse so much he quoted it in his introduction to Bk. IV, returned to it three times in the middle of Ch. 1 and still once more to end the chapter (as well as using it later in the book). The evangelist does not, of course, place this verse in a eucharistic context. Whether or not Thomas himself conceived the idea of giving it a eucharistic application or is following a medieval devotional tradition, his treat-

[11]) J. Huijben and P. Debongnie, *L'auteur ou les auteurs de l'« Imitatio »* Louvain : Editions Erasme, 1957) present an exhaustive study of the authorship controversy, still active. There is considerable contemporary witness for Thomas' authorship, none for any other.

ment of it is so striking that it may be assumed Luther was impelled to quote the verse — twice — in his own tract from seeing it so applied in the *Imitatio*. Ch. 12, which treats a theme similar to Luther's, is echoed a number of times. For example, Thomas represents Jesus as saying: *Tu mei indiges: non ego tui indigeo* [You have need of me; I have no need of you]. Luther transposes this in his own way: *Deus tuus est bonorum tuorum non indigus, sed bonorum suorum largus in te venit ad te* [12]) [Your God has no need of your good works, but with the abundance of his good works in you he comes to you]. In this same chapter Thomas counsels his reader not only to excite devotion before [*ante*] communion but also to strive to preserve it afterward [*post sacramentum*]. Luther in his Sec. 4 echoes a Kempis with a typical Lutherian sentiment: *Pentitentia post quam ante sacramentum digne peragitur* [Penitence is completed worthily after the sacrament rather than before].

II

The program of resignation to the Divine Will which Luther appears to have followed during much of his monastic career [13]) represents one of his more substantial borrowings from Thomas a Kempis. Like Thomas he referred to it as *via crucis*, 'the road of the cross', until 1518 when he introduced his own name *theologia crucis*, 'theology of the cross'. A pervasive theme of the *Imitatio*, the program is given major attention in the closing pages of Bk. II. The final chapter of this book (Ch. 12) and the longest of all the chapters of the *Imitatio* is devoted entirely to the subject of the tribulations of earthly life and how the Christian demonstrates his commitment to the Lord by patient endurance of them. The young Luther would have been deeply moved by this chapter, which opens with a scriptural verse intimately bound up with his anxiety about his salvation: the sentence of damnation in the parable of the Last Judgment (Mt. 25, 41). This is followed by words of consolation such as he was always looking for: that whoever has conformed his life to the Crucified can appear with confidence before the Judge. The tribulations are visited upon all men; no one can escape them

12) *WA* 1, p. 330.

13) In a study of the development of Luther's ideas, Paul Hacker, *The Ego in Faith* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1970) finds this theme dominant in his outlook during the years 1509-18.

though many try to do so. The one who accepts them in a spirit of resignation is following Christ on the true road to salvation. Thomas ends the chapter with a quotation from Acts (14, 22): « We must experience many tribulations to enter the kingdom of God ».

Luther never produced a tract on this subject; his discussions of it are *obiter dicta* to be found mainly in his academic lectures and sermons during the years 1513-19. The spirit of the 'road of the cross' is perhaps more prominent in the lectures on Romans (1515-16) than elsewhere. A notable instance is his account of his acceptance of the experience of involuntary blasphemy of his Creator as a trial best interpreted as a sign of God's favor [14]). As usual in his borrowing ideas and phrases from the *Imitatio* he reproduces them with his own individual stamp. He likes to represent the way of the cross as a quick and direct road to heaven. For, example, in his 1517 sermon for the feast of Epiphany he says « This is a short road, the road of the cross [*via compendii, via crucis*] which leads one most expeditiously to life [*brevissime ad vitam*] » [15]). Here he echoes II:12 of the *Imitatio*: *Non est alia via ad vitam nisi via sanctae crucis* [There is no other road to life than the road of the holy cross]. Two years later in a commentary on Ps. 3 he writes: *Neque ad coelum alia via est quam ista crux Christi* [There is no other road to heaven than that of the cross of Christ] [16]). Were these sentences to be isolated from their sources even an expert would be hard put to say which came from Martin and which from Thomas.

Ch. 12 of Bk. II is entitled *De regia via sanctae crucis* [of the royal road of the holy cross], a phrase repeated in the middle of the chapter. « Royal road » is a metaphor drawn from the O.T. (Num. 21, 22) where it signifies a direct route that proceeds on its course without deviating into byways. It is of interest here inasmuch as Luther in early 1518 introduced it into his lecture course on Hebrews in a passage contrasting the 'passive life' with the 'active life' or 'way of works'. Previously in the lectures on Romans he had employed the metaphor in a discussion of two kinds of sinners which featured the theme of presumptuous security (see below) and made detailed reference to deviations to the right and left [17]).

[14]) *WA* 56, p. 401.
[15]) *WA* 1, p. 124.
[16]) *WA* 5, p. 85.
[17]) *WA* 56, pp. 281-282.

In the lectures on Hebrews the phrase 'royal road' is employed without elaboration and simply as a term of praise in the same fashion as in II:12. In the only extant text of these lectures, a student's notes containing numerous errors of transcription, the metaphor is through some mischance applied to the way of works, giving the impossible reading that the way of works constitutes a 'direct but labyrinthine road' [18]). By this date it was quite out of character for Luther to commend the way of works; he was now calling works bad.

Luther concluded his most famous composition of 1517, the « Disputation for discovering the worth of indulgences », with the verse from Acts about enduring tribulations noted above as the conclusion of II:12 of the *Imitatio*. Theses 93-95 recall briefly the theme of Ch. 12 and the *Christum sequi* of Thesis 94 suggests the opening sentence of the *Imitatio*. In the long treatise Luther prepared in 1518 as a commentary on the 95 Theses, the *Resolutiones*, he presents the road-of-the-cross theme from a new angle. One of his complaints about the seeking of indulgences had been its motivation of trying to escape the tribulations recommended in Acts and the *Imitatio*. In his discussion of Thesis 58 Luther had frequent occasion to attack certain views of scholastic theologians relating to indulgences. (During the previous summer he had mounted a full dress attack on these adversaries in an academic disputation). Toward the end of this discussion he set up an antithesis between *theologia scholastica* and *theologia crucis* to further his argument and also introduced the term 'theologian of the cross' [19]). During the last week of April 1518 Luther led a disputation at a chapter meeting of his order in Heidelberg in which he gave more extended treatment of these new terms, involving them with both his general polemic against 'works' and his opposition to theologizing on the divine attributes. God is to be discovered only in suffering and the cross. Here also he was recalling a theme of the *Imitatio* : « If Jesus crucified would come into our heart, how quickly and completely we would be taught » (I:25) [20]).

[18]) *WA* 57, p. 80. The received text is *Vita passiva est via et semita compendii ad salutem; vita activa est regia, imo ambages viae* [The passive life is a short way and path to salvation; the active way is a royal (direct), nay labyrinthine way]. I suggest transposing *regia* and substituting *circuita* (roundabout), giving *via regia et semita compendii* and *via circuita imo ambages viae*.

[19]) *WA* 1, p. 613.

[20]) *Ibid.* p. 362. W. von Loewenich, *op. cit.*, takes quite a differant view from

One of the subsidiary themes of the road of the cross, the willing acceptance of a state of uncertainty about one's prospects of salvation, is discussed by a Kempis and Luther in terms of a presumptuous *securitas* [security]. It has a scriptural basis in the phrase *pax et securitas* in the last chapter of 1 Thess., where it stands as a warning to Christians to remain vigilant for the coming of the Lord. There is a certain ambiguity about the use of the word 'peace' in an admonitory context since peace is a gift promised by Jesus to his followers. Thomas repeats the expression in I:22 as a warning to those who would relax into peace and security even though there is no trace of true holiness in their behavior. But in general he separates *securitas* as an admonitory term from pax as a desirable goal.

In his most extended treatment of *securitas* in «On the love of solitude and silence» (I:20) the admonitions are woven into a discourse recommending a life spent so far as possible in the company of Jesus. The concept of security is related to three different human types in a way Luther often employed in his own writings. For the saints *securitas* signifies a reward, not a feeling, and the reward is consequent upon their salutary fear of God. For the wicked, it is a feeling representing their pride and presumption. For the religious, security in this life is not a desirable goal. This discussion concludes with a statement that temptations are profitable to the aspiring soul because they preserve one from relaxing into a state of security and from seeking worldly consolations. The profitability of temptations is of course a well known Lutherian theme.

Warnings about *securitas* appear in Luther's early lectures on the Psalms. For example, in the commentary on Ps. 68 (69) a major theme derives from a sermon of St. Bernard [21]) which deals with laxity in the Church during a time of 'peace' — in contrast to the persecutions and heresies that characterized the early centuries. The appearance of the word 'peace' in the sermon apparently reminded Luther of the phrase 'peace and security' and prompted him to deliver an attack on false security, a topic referred to neither in Bernard's sermon nor the psalm. Here he describes security as the

mine, holding the *theologia crucis* was a theology conceived by Luther without reference to the *Imitatio*.

[21]) « Sermones in Cant. » 33:16 in *Oeuvres Complètes*, ed. CHARPENTIER (Paris : Vives, 1867) vol. IV, p. 321.

'worst and most terrible of all perils' and warns that the devil is now attacking the Church by encouraging its members to lapse into a state of security [22]).

Another such discussion is found in the 1515 lectures on Romans — on 4, 4-7 — where Luther's repeated attacks on security, a concept not present in the espistle, have an obvious link to I:20 of the *Imitatio* in that he ascribes *securitas* to those who do not fear God [23]). He describes first a class of people who fail to experience the fear of God because they so readily obtain forgiveness of actual sin in the confessional and thereby fall into *securitas*. A second type includes those who despair at being unable to rid themselves of the effects of original sin. Luther asserts that while these people lack a sense of security they nevertheless are seeking it and do not fear God any more than the other class — even though they are fearful. Again, in a sermon of early 1517 Luther berates those who refuse to take up the cross but seek *securitas* instead in the unworthy pursuit of indulgences [24]).

The theme of *securitas* is of particular interest in that by 1519 Luther had reversed himself on it. The new attitude is disclosed in the 1519 commentary on the final verse of Ps. 4 — « You, O lord, have wonderfully established me in hope ». In his exegesis of this verse Luther first points out that unless the monks, who seek an outer security by leading a solitary life, also establish for themselves an inner security, they are hypocrites. He then declares the meaning of the verse to be that one must feel secure and confident about his salvation. Those pestilent theologians who teach us to be doubtful and uncertain about whether we are in possession of divine grace must be mightily detested and condemned [25]). From this time on we hear repeated insistence on the right to feel 'a comfortable certainty of my salvation'. Luther's divergence from a Kempis in 1519 on the theme of *securitas* heralds his future estrangement from the *Imitatio* described at the end of this paper.

III

All four books of the *Imitatio* have impressive openings and all of them left a mark on Luther's memory. The first chapter of

[22]) *WA* 3, pp. 424-425.
[23]) *WA* 56, p. 280 f.
[24]) *WA* 1, p. 141.
[25]) *WA* 5, p. 124.

Bk. III, which represents Christ speaking to the soul, begins with a series of sentences patterned after the beatitudes (Mt. 5, 3-11): « Blessed are ... » Luther appears to recall one of these in his sermon for Epiphany of 1517 (cited above) when contrasting a human preacher with God, who teaches the soul inwardly. The sentence of Thomas reads: *Beatae plane aures, quae non vocem foris sonantem, sed intus auscultant veritatem docentem*! [Blessed are the ears that listen not to the voice sounding without but to the truth teaching within]. Luther makes a similar point: *Praedicator potest dicere ad aures ... Deus autem intus ad cor sonat et docet* [A preacher can speak to the ears, but God addresses and teaches the heart within [26]). He then repeats the expression *intus et foris* [within and without], a favorite Kempian antithesis. Echoing a phrase of III:43 where Christ is speaking: *intus sum doctor veritatis* [I am the inward teacher of truth], Luther continues to display his remarkable verbal memory in using the words *Deum, Doctorem intus* [God, the inward teacher] and twice repeats the word *veritas*.

Book I begins with a topic on which Thomas and Martin are most thoroughly in accord: that learning is not merely an intellectual process but must transform the learner's emotional life as well. In his opening chapter Thomas shows how one who would become truly illuminated and set free from blindness of heart must imitate the life pattern of Jesus and in particular must meditate [*meditari*] on the life of Jesus. Many hear the gospel, he says, but do not really feel it. In deprecation of the arid theologizing of the schools, an attitude emphatically shared by Luther, he composed one of his more memorable sayings: « I would much rather feel compunction [*sentire compunctionem*] than know how to define it » [27]). It is not difficult to imagine the impact of these opening lines of the *Imitatio* on a reader fully as insistent as their author on the indispensable role of emotion in matters of religion, a reader, moreover, plagued with his own inability to feel compunction for his sins.

One of Luther's earliest recorded responses to the theme of compunction (and self-revelation of his personal handicap) is his commentary on Ps. 76 (77) in 1514. (Earlier in a marginal gloss on

[26]) *WA* 1, p. 124.

[27]) The word *compunctio* is one of the quasi-theological terms of the *Imitatio* that appears in all four books.

Ps. 38 (39) he had written: «This psalm is more readily explained for those who are in a state of compunction, as in Ps. 76 infra») [28]). This psalm opens with a highly emotional lament by the psalmist over the unhappy situation of his people, seemingly abandoned by God; as pointed out by modern exegetes this is an unusual subject for an individual lament and may have puzzled Luther. Then follows a shorter section in praise of God and his works which exhibits quite a different emotional tone from the first section. In his commentary, after several pages of routine discussion, Martin abruptly remarks that « this psalm is obscure ... I think it describes a man meditating while in a state of compunction» [29]). He then proceeds with a verse-by-verse exegesis of the psalm from this of view in which he repeatedly refers to Augustine's account (*Confessions*, VIII) of the emotional cataclysm he experienced at the time of his conversion as an illustration of a man experiencing compunction [30]).

Inasmuch as the psalmist uses here no word with the sense of 'compunction' and makes no mention of any personal transgression as the source of his intense grief, Luther's interpretation must be described as more than a little arbitrary. After completing his exegesis of the verses of the second section of the psalm — the hymn of praise — to which the theme of compunction is totally irrelevant, he nevertheless begins his conclusion with the statement that the purpose of the entire psalm is to show a man in a state of compunction who is calling upon the Lord for salvation. From various indications in the commentary it would appear that the emotional outpouring in the first section of the psalm reminded Luther of the treatment of compunction in the *Imitatio* as well as of the passage in the *Confessions*, and inspired this highly personal exegesis [31]). The final paragraph of the commentary strongly supports this view:

> Whoever has not experienced this compunction and meditation is quite incapable of explaining this psalm. Consequently it is also difficult for me because I am without compunction and yet I speak about compunction. For no one speaks of or

[28]) *WA* 3, p. 221.

[29]) *Ibid.*, p. 537.

[30]) It is significant that Luther employs here the *Imitatio* term *compunctio* rather than Augustine's *contritio*.

[31]) The verb *meditari*, appearing in I:1 of the *Imitatio* and twice in the psalm (Vulgate) may have helped link them in Luther's memory.

> listens to any scripture worthily unless his feelings are in harmony with it so that he experiences within himself [*intus sentiat*] what he hears and speaks outwardly, and exclaims : 'Oh, how true that is' ! Therefore because I cannot experience compunction, I refer you to the example and experience of St. Augustine [32]).

The point of this conclusion, that one must *feel* the message of Scripture in order to understand it, is simply a Lutherian version of the theme of a Kempis in his opening chapter.

Another aspect of Luther's approach to Scripture which reflects a theme of the *Imitatio* appears in a letter to his friend Spalatin of January 18, 1518. Thomas had written (III:31) : « That learning which comes to us from above by divine infusion [*influentia*] is far nobler that what can be laboriously acquired by human talent [*ingenio*] ». In describing to Spalatin his own way of reading Scripture Luther says : « Scripture cannot be understood by study or talent [*ingenio*] ... No one is a teacher of the divine word except the Author himself ... You must altogether despair of both your own efforts and talent [*ingenio*], trusting solely in the infusion [*influxu*] of the Spirit » [33]).

At the beginning of Bk. II of the *Imitatio* there is a passage that seems to have touched a sensitive spot in Luther. In his discourse on the inner life with God Thomas suggests that those who find themselves unable to engage in contemplation [*speculari*] of high and heavenly matters should instead take refuge in the passion of Christ and dwell in his sacred wounds. For in the wounds of Jesus they will find help in their tribulations [34]). For Luther the chief of all high and heavenly matters was predestination, the consideration of which was so likely to arouse his anxiety he attempted to avoid it so far as possible. The occasion of his dealing with predestination in the commentary on Rom. 9, 15-16 in the spring of 1516 seems to have recalled to memory the passage from the *Imitatio* and he repeats the suggestion of Thomas, adapting it to his own situation. « Let no one

[32]) *WA* 3, p. 549.

[33]) *WBr* 1, pp. 133-134.

[34]) *Si nescis alta speculari et coelestia, requiesce in passione Christi : et in sacris vulneribus ejus libenter habita... Si... bene purgatus esses, omnia tibi in bonum cederent.* (II:1). [If you can not contemplate high and heavenly matters, take refuge in the passion of Christ and gladly dwell in his sacred wounds. If you were thoroughly cleansed (*purgatus*) all things would tend toward your well being].

rush into this contemplation [*speculandis*] who has not yet purged his mind lest he fall into an abyss of terror and despair but first purge the eye of his heart by meditating on the wounds of Jesus Christ. I myself would not speak of this [predestination] if not forced to do so by the requirements of my office ... The wounds of Jesus Christ are a safe enough place for me » [35]).

IV

Other ways of trying to cope with his anxiety problem that Luther adopted from suggestions in the *Imitatio* can be found in his utterances on into the 1530s. The famous Table Talk accounts of his disputes with Satan tend to obscure the fact that like the author of the *Imitatio* he advocates avoidance of such debates. Do not dispute [*noli disputare*] with evil thoughts that come from the devil [*cogitationes immissas a diabolo*] writes Thomas (IV:18) and Martin strongly seconds this recommendation. *Cum diabolo et suggestionibus ... nihil disputas* he writes in his 1514 commentary on the third penitential psalm [36]), echoing another phrase of Thomas, *suggestionem spernere diaboli* [spurn suggestions of the devil]. Luther's reason for this policy is that the devil can't be bested in an argument, being incomparably more clever [*astutio*] than all of us, a capability Thomas denoted by the same term [*diabolus et astutia illis*]. Instead of disputing with the devil one must treat him with contempt and mockery [*contemnendus est miser et deridendus*]. This passage is from IV:10 entitled « That one should not lightly remain away from Holy Communion » (cited above). In his psalm commentary Luther also recommends treating the devil with contempt. The principal discussion

[35]) Like Thomas, Luther here uses the word *speculandis* in the sense of 'looking at' or 'contemplating', with no suggestion of the pejorative sense often found in his works. Typically he combines ideas from the *Imitatio* in his own way; it is by meditating on the 'wounds of Christ' that a man becomes cleansed (*purgate*) and fit for contemplating the mystery of predestination. Luther's repeated reference to the need *(*WA* 56, p. 400) of 'purging' as preparation for the *speculandis* strongly suggests he here had in mind this chapter of the *Imitatio*. H. A. Oberman in *Forerunners of the Reformation* (New York: Holt, 1966), pp. 200-201, would associate this passage in the Romans lectures with a Table Talk item (*Nr.* 1490) in which Luther recalls Staupitz' advice about taking refuge in the 'wounds of Christ' to avoid anxiety about predestination. It is not unlikely that Staupitz himself is here indebted to the *Imitatio*.

[36]) *WA* 3, p. 218.

of this topic in the *Imitatio* is found in III:6, where Thomas provides a model address to Satan :

> « Depart, unclean spirit, blush for shame, you wretch ! Yon are indeed unclean to say such things to me. Begone, you most wicked liar, you have no part in me. But Jesus will be with me like a mighty champion and you will stand confounded ».

The *locus classicus* for Luther's account of his own methods is the letter of July 1530 from the Coburg fortress to Jerome Weller, a fellow sufferer from anxiety over his salvation [37]). While this letter includes a number of recommendations Luther did not find in the *Imitatio*, e.g., his wish that he could think up some spectacular sin to commit that would outmaneuvre Satan, there can be found in the letter numerous phrases Luther recalled from his past when he was an ardent reader of Thomas. Besides repeating much of the language just cited, Luther speaks in three places of the devil vexing [*vexare*] his victims, as had Thomas in both the first and last books of the *Imitatio*. At one point Luther provides a little set speech for Jerome to direct against Satan (though distinctly un-Kempian in tone) and ends his letter with some direct discourse in which, taking his cue from the address quoted above from the *Imitatio*, he reminds Satan that Jesus Christ is his protector.

In a condensed account of a recent anxiety attack in a letter to Melanchthon in the summer of 1527 he says : « I almost lost Christ in storms of despair and blasphemy against God » [38]). The expression 'lose Christ' comes from Bk. II, Ch. 8, « On familiar friendship with Jesus », in which Thomas remarks that whoever loses Jesus [*perdit Jesum*] loses more than the whole world. Contrariwise, to know how to hold on to Jesus [*Jesum tenere*] is great wisdom. The phrase 'to take hold of Christ' is one of Luther's favorites for denoting a technique by which he tries to ward off an anxiety attack. 'To lose Christ', on the other hand, is his way of saying he has succumbed to one. This language is found repeatedly in the text of the 1531 lectures on Galatians, a principal source of information on Luther's devices for dealing with the anxiety states.

[37]) *WBr* 5, pp. 518-519.

[38]) *WBr* 4, p. 226.

By this time he had reduced to a sterotype the way of describing the alternation of moods he experienced. Likewise he had perfected the technique of defending against anxiety by reading the experience into Scripture. For both of these procedures he had earlier found helpful instruction in the pages of the *Imitatio*. An admirable model was provided by Thomas in «On the lack of all consolation» (II:9). Here he interprets a series of verses in Ps. 29 (30) to illustrate the experience of the infusion of grace into the soul and its subsequent withdrawal :

> « This alternation of mood [*alternationis modus*] is often experienced by great saints and ancient prophets. A certain one said when grace was present : 'I declared in my prosperity : I will never be removed'. But when grace was withdrawn, he reveals his experience, adding : 'You turned your face away from me and I was troubled'. But he does not despair over this ; instead he calls more earnestly on God and says : 'To you, O Lord, I will cry, and I will make supplication to my God' ».

Thomas continues through two more verses of the psalm in this vein, providing Martin with an unforgettable example of what was to become one of his favorite approaches to Scripture [39]).

Another way of describing this alternation is in terms of 'two times'. The scriptural source of this theme is found in the third chapter of Ecclesiastes, which begins with a series of 14 antithetical pairings to illustrate the proposition that everything has an appointed time. From this list Thomas selects the last member, a 'time for war' and a 'time for peace' [*tempus belli et tempus pacis*] to provide a framework for a warning against the danger of security (in time of peace) and of discouragement (in time of war) (III:7). He displays no interest in the other 13 pairs, which include times for love and hate, acquiring and losing, speaking and being silent, etc. But elsewhere he substitutes other names for the time of war, e.g., time of 'adversity' (III:7), time of 'labor' (III:49) and time of 'temptation' (I:19 ; III:3). In his earlier works Luther occasionally alludes to the theme of the 'two times'. In the first lectures on Galatians (1516-17) he remarks that all sin reduces to a lack of faith : an evil love in 'time

[39]) *Cf.* the comment of 1519 : « The Psalms were composed by the Holy Spirit to console those who suffer tribulation ». (*WA* 5, p. 102).

of prosperity' and an evil fear in 'time of adversity', using language employed by Thomas [40]).

In his brief lecture course on 1 John in the autumn of 1527 he introduces the theme in his remarks on the verse : « There is no fear with love, for perfect love casts out fear » (4:18) [41]). Since Luther was often in a state of anxiety he interpreted as fear, this verse was rather a problem for him. He mentions instances in the N.T. where the apostles were said to be afraid, and asserts that all saints fear death. On the other hand, Paul and the other apostles rejoiced in tribulation. This development prepares the way for the statement that Christians have two times. Not surprisingly these are the same pair Thomas had extracted from the long list in Eccles. 3. In time of peace we are free of the temptation to doubt our faith and our conscience is at peace with God. The time of war is a time of temptation, when we are assailed by the devil, who destroys our peace. Luther then proceeds to relate the time of war to 4:18 of the epistle by reading into it his experience during an anxiety attack : « In time of war ... whatever is feared is hated. Who fears God fears him as a judge ; indeed, he even hates God » [42]).

To help account for the absence of explicit reference to the *Imitatio* in Luther's utterances of his later years it may be noted that the development of his basic theological outlook, the *sola fide*, which was substantially complete by 1519, owes little if anything to the teachings of the *Imitatio* and that during the 1520s he became progressively alienated from those teachings [43]). A parallel situation is observable in his relation to Augustine. As Luther revealed in the Table Talk of 1532 : « At first I devoured rather than read Augustine. But when the door to Paul was opened to me so that I understood justification by faith, it was *aus mit ihm* [44]). In the same Table Talk entry he disparages the *Confessions* as a work which « teaches nothing ».

[40]) *WA* 57, p. 70.

[41]) *WA* 20, pp. 760-762.

[42]) *Ibid.*, p. 761.

[43]) This remark applies likewise to the anonymous 14th century mystical tractate which Luther published from MS. (for the second time) in 1518, giving it the title *Theologia Deutsch*. He speaks of his great indebtedness to this work in his preface, but there seems to be no subsequent reference to it in the Luther record, and in a lecture of the 1530s (*WA* 40-III, p. 199) he denounced mystical writers as hypocrites.

[44]) *WTR* 1, *Nr.* 347.

One of the earlier indications of Luther's estrangement from the *Imitatio* can be seen in the 1520 essay *De Libertate Christiana* [45]). While this work exudes a spirit of piety somewhat reminiscent of the *Imitatio* and echoes it verbally here and there, it also contains a sharp rejection of a major theme of a Kempis. Ch. 11 of Bk. IV is entitled « That the Body of Christ and Sacred Scripture are most necessary for the faithful soul ». In developing this theme Thomas declares that without these two a good life is impossible. Luther repudiates this position, asserting that only one thing is necessary for a Christian, the word of God. Besides pointedly opposing his *unum* to the *duo* of Thomas, he avoids any reference to the Eucharist in this exposition of what he holds to be essential for the Christian way of life.

The following spring Luther published a brief German tract on the « worthy reception » of the Eucharist that stands in interesting contrast to his 1518 Latin tract discussed above [46]). Much of the 1521 tract is polemical; Luther repeatedly admonishes his audience not to receive the sacrament as an act of obedience to the ecclesiastical law requiring reception during the Easter season. In Sec. 11, in veiled but unmistakable reference to the *Imitatio*, especially to IV:12, he develops the charge that an unspecified 'they' have frightened 'us' away from the sacrament even though 'they' wanted to help us by teaching us we must be 'perfectly pure' to receive it. Repeating this complaint in Sec. 13, Luther clearly indicates his growing disaffection for an author he had once greatly admired. To mark the completion of this process, there is recorded in the 1532 Table Talk his attack on a way of life withdrawn from the world as a means of fostering devotion to Christ. Luther exclaims : « Down with those who say : 'Desire to be alone and you will have a pure heart' » [47]). The phrase 'pure heart' definitely points to the *Imitatio* and the impulse to caricature its teaching demonstrates a distaste for it probably more pronounced than he now felt for the *Confessions* of Augustine.

H. Rix

45) *WA* 7, p. 50 f.
46) *WA* 7, pp. 692-97.
47) *WTR* 2, *Nr.* 1329.

Johann von Staupitz, Luthers Vorgesetzter und Freund, und seine Beziehung zu Salzburg

1. *Vorwort*

In der St. Veits-Kapelle des Stiftes St. Peter in Salzburg befindet sich der Grabstein einer Persönlichkeit, die nicht allzu bekannt ist, tatsächlich jedoch zu den kirchengeschichtlich bedeutsamsten Persönlichkeiten zählt. Es handelt sich um den Abt Johann (IV.) von Staupitz. Dieser stand dem Stift vom 17. August 1522 bis zu seinem Tod am 28. Dezember 1524 vor. Er war aber zuvor als Generalvikar der Sächsischen Reformkongregation der Augustiner-Eremiten Luthers unmittelbarer Vorgesetzter, Seelenführer und Freund gewesen. Der berühmte Reformator selbst hat bei zahlreichen Gelegenheiten auf die Bedeutung hingewiesen, die Staupitz in bezug auf die Seelenführung des von vielen Skrupeln geplagten Wittenberger Mönchs gewonnen hat, sodaß wir an der Bedeutung Staupitz' für die innere Entwicklung Luthers nicht zweifeln dürfen. Es soll hier nicht die theologisch-religiöse Beziehung zwischen Luther und Staupitz zur Frage stehen, die von der Forschung öfters erörtert wurde [1]), sondern die Frage,

[1]) Die Frage nach dem theologischen Einfluß Staupitz' auf Luther wurde von Seite der evangelischen deutschen Kirchenhistoriker bis heute wohl am besten behandelt in Otto Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, 3. u. 4. Aufl., Tübingen 1930, vor allem S. 364-387, da Scheel über eine hervorragende Kenntnis der mittelalterlichen katholischen Theologie verfügte. (Der Verfasser stützt sich hiebei auf das Urteil des bekannten Experten für vorlutherische Theologie P. DDr. Adolar Zumkeller, Würzburg, dem hiemit herzlichst gedankt sei). — Die jüngste zusammenfassende Darstellung findet sich in David Curtis Steinmetz, Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting, Leiden 1968, S. 17-22. (Studies in Medieval and Reformation thought, IV). — Steinmetz bezieht sich hierbei auf sämtliche zu diesem Thema bisher erschienene Arbeiten, darunter insbesondere Ernst Wolf, Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang, Leipzig 1927. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 9).

warum Staupitz, der ebenso wie sein jüngerer und berühmterer Mitbruder Luther aus dem sächsischen Raum stammte, gerade nach Salzburg gekommen ist, welche Beziehungen er als Augustiner zur Salzachstadt gewann und umgekehrt, ob und welche Beziehungen zu Mitbrüdern aus dem Augustinerorden, insbesondere zu Luther, nach seinem Übertritt in den Benediktinerorden im Salzburg weiter bestehen blieben. Es sollen hier sozusagen die Beziehungen Staupitz' zu Salzburg in seiner Eigenschaft nicht als Abt von St. Peter, sondern als einstiger Generalvikar der Augustiner-Eremiten untersucht werden. Auf diese Beziehungen zu Salzburg schon während seiner Funktion als Augustiner-Generalvikar soll auch deshalb näher eingegangen werden, weil diese Beziehungen bisher nirgends näher untersucht wurden und ergänzende Aspekte zur Person Staupitz' ergeben: Über seine Beziehung zum Salzburger Erzbischof Leonhard von Keutschach erscheint Staupitz als ein Mann, der auch schon vor Luthers Thesenanschlag und Reformation die Ein-und Beibehaltung von Ordensregeln bejahte und sich dafür einsetzte.

2. *Johann von Staupitz als Generalvikar der Sächsischen Reformkongregation der Augustiner*

Der Orden der Augustiner-Eremiten, dem Staupitz und Luther angehörten, zählt zu den vier großen Bettel-(Mendikanten)-Orden des Mittelalters (Franziskaner, Dominikaner, Karmeliter, Augustiner-Eremiten). Er entstand durch Zusammenfassung von Eremitenverbänden der Toskana unter Zugrundelegung der Regel des Hl. Augustinus im Jahre 1244 [2]). Vielfach wird als Gründungsdatum auch das Jahr 1256 angesehen, in dem den Augustiner-Eremiten, die zu diesem Zeitpunkt bereits über Italien hinauszugreifen begonnen hatten, andere kleinere Gemeinschaften, die ebenfalls aus der Eremitenbewegung hervorgegangen waren, angeschlossen wurden [3]). Die Au-

[2]) B(albino) Rano, Agostiniani, in: Dizionario degli Istituti di perfezione. Diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969-), Band 1, Rom 1974, Spalten 278-381.

[3]) Ebenda, Spalte 282. — W(infried) Hümpfner, Augustiner-Eremiten, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Spalten 1084-1088. — Die gesamte Literatur bis zu dem in Fußnote 2 genannten Dizionario betrachtete das Jahr 1256 als das Gründungsjahr des Ordens, der auch offiziell 1956 sein 700-Jahr-Jubiläum feierte. — Den toskanischen Augustiner-Eremiten schlossen sich 1256 die Eremitengemeinschaften der Johannboniten und der Brettiner an. Die Johannboniten waren vor allem in der

gustiner-Eremiten zogen nach dem Vorbild der Franziskaner in die Städte, wo sie ebenfalls vor allem als Prediger und Beichtväter in Erscheinung traten. Sie waren also keineswegs Einsiedler, wie die Ordensbezeichnung vermuten läßt, sondern hatten Klöster mit gemeinschaftlichem Leben [4]). Ihre Bezeichnung als « Augustiner-Eremiten » rührte vielmehr davon her, daß ihre ersten Niederlassungen « in eremo », d. h. in abgelegenen Gegenden, situiert waren [5]). Um Mißverständnisse zu vermeiden, wurde der Orden daher 1963 auch offiziell von « Augustiner-Eremiten » in die einfachere Form « Augustiner » (Ordo Sancti Augustini) umbenannt [6]).

Der Orden erlebte wie die anderen Bettelorden eine außerordentliche Blütezeit im Mittelalter. Schon 1299 gab es 80 Klöster im deutschen Gebiet, sodaß man vier Ordensprovinzen errichten konnte [7]). Die Klöster der Augustiner-Eremiten waren nämlich nicht wie etwa bei den Benediktinern jedes für sich autonom mit der sogenannten « Stabilitas loci », sondern nach der genossenschaftlichen Verfassung der Bettelorden in Provinzen organisiert, innerhalb derer die Mönche versetzt werden konnten. In seiner Organisation, aber auch in seinen Zielen und seiner Spiritualität zeigte der Augustinerorden große Ähnlichkeit mit den bekannten Orden der Karmeliter und der

Emilia-Romagna, in der Lombardei, in Venetien und Umbrien, die Brettiner in der Mark Ancona vertreten. Kurz nach der Union vom April 1256 schloß sich auch noch die lombardische Provinz der Pauperes catholici den Augustiner-Eremiten an, deren zahlenmäßig stärkste Ursprungsgemeinschaft aber zweifellos die toskanischen Augustiner-Eremiten waren. (Rano, Band 1, Spalte 322). Die zur Union 1256 genötigten Wilhelmiten machten sich 1266 wieder selbständig, mußten aber einige Häuser in Deutschland und Ungarn den Augustiner-Eremiten belassen. (Vgl. Kaspar Elm, Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens, Köln-Graz 1962, S. 108-119, u. Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, Erster Teil: Das dreizehnte Jahrhundert, Würzburg 1969, S. 11-37.

[4]) Josef Hemmerle, Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern (Bayerische Heimatforschung, Heft 12), München-Pasing 1958, S. 6.

[5]) Für diese aus der Literatur nicht klar ersichtliche Information dankt der Verfasser dem bekannten Wissenschaftler P. DDr. Adolar Zumkeller OSA, Würzburg.

[6]) Acta Ordinis Sancti Augustini, Commentarium officiale, VIII (1963), S. 7.

[7]) Johannes Gavigan, The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars 1646-1820, Volume I: Founding, External Development and Superiors 1646-1683, Rom 1975, S. 1; Hümpfner, Spalte 1086. — Die vier Provinzen waren die sächsisch-thüringische, die kölnische, die rheinisch-schwäbische und die bairische Provinz. Zur letzteren gehörten nicht nur Altbayern und Mittelfranken, sondern auch Österreich, Böhmen-Mähren, Slowenien und Polen.

Franziskaner, insbesondere aber auch zu den Dominikanern; die Ähnlichkeit zu den Dominikanern bestand auch in der Einstellung zu Wissenschaft und Studien, die bei beiden Orden einen hohen Rang einnahmen.

Ähnlich wie diese Orden erlebten die Augustiner eine Blütezeit im 13. Jahrhundert und genau so auch die Schwierigkeiten, die durch die Beulenpest von 1348/49 oder durch den Aufstand der Hussiten in Böhmen entstanden. Es ist hier nicht der Ort, diese Entwicklung eingehender auszuführen [8]), wegen der Person des Johann von Staupitz ist es jedoch erforderlich, besonders auf die Reformbewegung des 15. Jahrhunderts bei den Augustiner-Eremiten näher einzugehen, von der der Orden ebenso wie viele andere Ordensgemeinschaften erfaßt wurde und in der Staupitz eine wichtige Stellung einnahm.

Denn wie in vielen Orden brach auch bei den Augustinern im 15. Jahrhundert — in Italien beginnend — eine Reformbewegung aus. Diese spaltete den Orden praktisch in einen reformierten und einen nicht reformierten Teil. Für die reformierten Augustiner bildeten sich sogenannte Reformkongregationen, an deren Spitze ein nur dem General unterstellter Generalvikar stand. Die innerhalb der vier deutschen Provinzen gelegenen Augustinerklöster, die zur Reform übertraten, wurden in der sog. Sächsischen Reformkongregation zusammengefaßt, als deren Generalvikar von 1503 bis 1520 unser berühmter Johannes von Staupitz fungierte. Da die Reformbewegung innerhalb der Augustiner im 15. Jahrhundert bereits wissenschaftlich eingehend erforscht wurde [9]), und damit auch die Rolle des Johann von Staupitz [10]), soll diese Reformbewegung hier nur kursorisch

[8]) Eine Übersichtsinformation darüber gibt Bernardin Wild, Die Augustiner (Orden der Kirche, 8), Freiburg/Schweiz 1968, S. 89-105.

[9]) Zum erstenmal von einem protestantischen Kirchenhistoriker: Theodor Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meistens ungedruckten Quellen, Gotha 1879. — Das gründlich gearbeitete Buch behält auch heute noch seinen Wert. — Die jüngste und ausgezeichnete Darstellung findet sich in Adalbero Kunzelmann, Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden, Würzburg 1974, S. 383-522.

[10]) Speziell mit der Person des Johann von Staupitz allein befassen sich auch Ludwig Keller, Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Nach den Quellen dargestellt, Leipzig 1888, u. Alfred Jeremias, Johannes von Staupitz. Luthers Vater und Schüler. Sein Leben, sein Verhältnis zu Luther und eine Auswahl aus seinen

angedeutet werden. Das Hauptaugenmerk soll auf die von der Forschung bisher vernachlässigten Beziehungen Staupitz' zu Salzburg gelegt werden.

Die Sächsische Reformkongregation, die die reformierten Augustinerklöster nicht nur Sachsens, sondern ganz Deutschlands umfaßte, hatte sich unter der Leitung von Heinrich Zolter (gestorben um 1460) hauptsächlich in Mitteldeutschland ausgebreitet. In der bairischen Provinz, zu der auch das Gebiet des heutigen Österreich gehörte, waren es vor allem fränkische Klöster, die zur Reform übertraten, wie Nürnberg (1420), Kulmbach in Oberfranken (1424) und Windsheim am Abhang des Steigerwaldes in Mittelfranken (um 1435) [11]). Schwierigkeiten gab es bei der Reform insbesondere hinsichtlich der mit dem Sammeln von Almosen betrauten Mönche [12]), die als « Terminarier » bezeichnet wurden [13]).

Der altbairische und österreichische Raum hingegen wurde von der Reformbewegung weniger erfaßt, das konservative und jedem Radikalismus abholde bairische Element scheint dem entgegengestanden zu haben. Reformiert wurde nur das Kloster Ramsau bei München, und zwar bereits in den ersten Jahren seines Bestandes (1419) [14]), und das Wiener Kloster wegen seiner Bedeutung als Sitz

Schriften, Berlin 1926. — Der erstere rückt Staupitz in die Nähe vorreformatorischer häretischer Bewegungen, der letztere möchte das Verbleiben Staupitz' in der katholischen Kirche als teilweise erzwungen darstellen. Kurze Biographien über Staupitz finden sich auch in Heinrich Boehmer, Martin Luther. Road to Reformation, New York 1960, sowie in den bereits angeführten Werken von Steinmetz, Wolf, Kolde, Scheel und Kunzelmann. — Lateinische Werke aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts über Staupitz stammen von A. D. Geuder, Vita Ioannis Staupitii, Diss. Göttingen 1837, und von Karl Ludwig Willibald Grimm, De Ioanne Staupitio eiusque in sacrorum Christianorum instaurationem meritis, Dissertatio historico-theologica, in : Zeitschrift für die historische Theologie, 7. Bd. (N.F. 1. Bd), hrsg. v. Christian Friedrich Illgen, Leipzig 1837, S. 58-126.

[11]) Kunzelmann, III, S. 194, 242, 271f., und V, S. 391-393; Kolde, S. 79.

[12]) Kunzelmann, V, S. 383 : Die Terminarier konnten einen Teil der gesammelten Almosen für sich behalten und mußten nur eine bestimmte Menge dem Mutterkonvent abliefern. Es entwickelte sich für diesen Eigenbesitz der Begriff des « proprium » oder « peculium ».

[13]) Vgl. S. 120.

[14]) An sich war die Gründung im Jahre 1412, in welchem Jahr fünf Religiosen aus dem (nicht reformierten) Kloster Regensburg die Stiftung Georgs von Frauenberg bezogen. Da 1425 hier das Provinzialkapitel der bairischen Provinz abgehalten wurde, blieb Ramsau offensichtlich im Provinzverband, sollte aber als Modell für die übrigen Klöster dienen. (Kunzelmann, III, S. 201-203; Hemmerle, Klöster, S. 73).

eines Generalstudiums. In Wien wurde die Reform 1421/22 eingeführt [15]); aus Reformgründen wurde diesem Konvent auch der Badener Konvent unterstellt [16]). Auch die Klöster Bruck/Leitha und Korneuburg in Niederösterreich wurden der Reform um 1435 angeschlossen, ohne daß sie aber deswegen wie etwa Wien aus der Provinz ausgeschieden wären [17]). Diese erste Reformwelle um 1420 scheint in den österreichischen Klöstern aber nicht besonders zum Tragen gekommen zu sein [18]).

Erheblich bedeutsamer wurde die zweite Reformwelle in der zweiten Hälfe des 15. Jahrhunderts, als der tatkräftige sächsische Augustiner Andreas Proles als zweiter Generalvikar die Organisation der Reformbewegung in den deutschen Augustinerkonventen in die Hände nahm. Diesem energischen Sachsen gelang es, eine feste Organisation der reformierten Klöster zu bilden, die unter seiner Oberleitung praktisch vom übrigen Orden getrennt wurden, was natürlich den lebhaften Widerspruch der gemäßigteren Richtung der Konventualen hervorrief. Als Proles — ursprünglich ein Oberer fast ohne Untergebene [19]) — nach jahrzehntelanger Tätigkeit im Jahre 1503 sein Amt niederlegte und bald darauf starb, zählte die sächsische Reformkongregation bereits 27 Konvente aus dem Bereich aller vier deutschen Ordensprovinzen [20]). Auch bei dieser zweiten Reformwelle war die bairische Provinz nicht besonders vertreten. In den Reihen der Sächsischen Reformkongregation finden wir im großen und ganzen wieder nur die alten Konvente : Nürnberg (ab 1462), wo Simon Lindner von Leiseneck 1464-1481 als eines der bedeutendsten Häupter der Reformbewegung Prior und für die Jahre 1467-1473 zwischenzeitlich dritter Generalvikar wurde, und ab 1468 Kulmbach [21]). Spätestens

[15]) Friedrich Rennhofer, Die Augustiner-Eremiten in Wien. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Österreichs. Würzburg 1956, S. 146-148; Kunzelmann, III, S. 301-307 u. V, S. 388.

[16]) Ute Anzinger, Das Kloster der Augustiner-Eremiten in Baden. Auszug aus Augustiniana 18 u. 19 (1968/69), S. 34.

[17]) Johannes J(ohn) Gavigan, Epistulae inter Priores Generales O.S.A. atque Imperatores Austriacos annis 1635-1671 missae, in : Augustiniana 18 (1968), S. 440. — Kunzelmann, V, S. 395, Fußnote 1991.

[18]) Anzinger, S. 34; Gavignan, Epistulae, S. 440.

[19]) Kolde, S. 99; Kunzelmann, V, S. 409.

[20]) Winfried Hümpfner, Äußere Geschichte der Augustiner-Eremiten in Deutschland, in : St. Augustin. Festschrift. Würzburg 1930, S. 158; Kunzelmann, V, S. 432.

[21]) Kolde, S. 99 u. 102.

1488 hatte Proles auch die Oberleitung über den Münchner Konvent erhalten [22]), wo schon seit 1472 die Observanz eingeführt worden war, anfänglich unter eigenen Generalvikaren [23]), und 1490 kam Mindelheim in Bayerisch-Schwaben ebenfalls unter die Sächsische Reformkongregation [24]).

Der vierte Generalvikar dieser Sächsischen Reformkongregation (nach Zolter, Proles und Lindner von Leiseneck) war nun unser Johann von Staupitz [25]). Er war, als er sein Amt antrat, vermutlich erst ca. 35 Jahre alt: Um 1468 war er in Motterwitz bei Leisnig geboren worden [26]). Er gehörte demnach zu den Obersachsen, denen man öfters eine freundlich-wohlwollende Lebenshaltung nachsagt [27]). Als Sproß eines sächsisch-meißnischen Landadelsgeschlechtes, das heute noch existiert [28]), erfuhr er gewiß eine Ausbildung in der adeligen Lebensweise. Er war ein Jugendfreund des späteren Meißner Fürstbischofs Johann von Schleinitz (1518 - 1534) [29]), aber — was noch viel wichtiger war — auch des ungefähr gleichaltrigen späteren sächsischen Kurfürsten Friedrich III., des Weisen. Denn der im Jahre 1463 in Torgau geborene Friedrich III. hatte wie Staupitz seine Jugendzeit in der nahegelegenen Stadt Grimma verbracht. In dieser Stadt befand sich auch schon seit dem Ende des 13. Jahrhunderts ein selbständiger Konvent der Augustiner-Eremiten, und es ist sehr wahrscheinlich, daß Staupitz hier zum erstenmal mit dem Orden bekannt wurde [30]).

Als der junge Adelige in den Augustinerorden eintrat, waren die sächsich-thüringisschen Klöster seiner engeren Heimat bereits

22) *Ebenda*, S. 139.

23) Josef Hemmerle, Geschichte des Augustinerklosters in München, München-Pasing 1956, S. 14.

24) Kunzelmann, V, S. 428; Kolde, S. 146.

25) Eine auf den neuesten Stand gebrachte Bibliographie über Staupitz findet sich in: Alberic De Meijer-Martijn Schrama, Bibliographie historique de l'ordre de saint Augustin 1945-1975, in: Augustiniana 26 (1976), S. 203-204; und in: Egon Gindele (Hrsg.), Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation. Berlin, New York 1977, S. 243-255.

26) Während allgemein 1468 oder um 1468 als Geburtsjahr Staupitz' angenommen werden, nennt Steinmetz, S. 3, etwas vorsichtig die Dekade 1460-1469 als Zeit der Geburt.

27) Heinrich Boehmer, Der junge Luther, Gotha 1925, S. 104.

28) Lt. freundlicher Mitteilung von Herrn Dr. Adolf Hahnl, Salzburg.

29) Jeremias, S. 20; Albrecht Lobeck, Das Hochstift Meissen im Zeitalter der Reformation, Köln-Wien 1971, S. 53, Fußnote 64.

30) Steinmetz, S. 3.

zum größeren Teil nicht der nicht reformierten sächsisch-thüringischen Provinz, sondern der strengeren Reformkongregation zugehörig [31]); deren Schwerpunkt war Erfurt, dessen großer Konvent ein Generalstudium besaß und eng mit der dortigen Universität verbunden war. Doch kam Staupitz als Ordensmann vorerst nicht in sächsische Konvente, sondern in süddeutsche — trotz seiner Herkunft aus dem sächsischen Raum; wir dürfen ihn als Ordensmann fast als « Süddeutschen » ansprechen.

Seine Profeß soll Staupitz im Münchner Kloster abgelegt haben [32]). Nach Studien an den Universitäten Köln und Leipzig kam er 1497 in den reformierten Konvent Tübingen, wo er die Studien fortsetzte und bald Prior wurde. Als Baccalaureus hielt er dort bereits Vorlesungen [33]). Am 7. Juli 1500 wurde er nach Abschluß der Studien an der damals erst rund zwanzig Jahre alten Universität Tübingen zum Doktor der Theologie promoviert, was zu jener Zeit bereits die Lehrbefugnis an Universitäten einschloß und dementsprechend selten war [34]). Auf Grund seiner hohen Bildung war er wohl von Anfang an für Führungspositionen bestimmt: Denn noch im Jahre seiner Promotion kam er als Prior in den wichtigen Münchner Konvent, wo er zwei Jahre blieb. In seiner Eigenschaft als Münchner Prior nahm er am 14. August 1502 an einer sog. Convocatio der bairischen Provinz, d. h. einer Versammlung der wichtigsten Provinzmitglieder, im Regensburger Kloster teil, obwohl er nicht zur bairischen Provinz gehörte. Seine Anwesenheit wurde hiebei besonders gewürdigt [35]).

Seine Tätigkeit in München wurde durch einen ehrenden Auftrag unterbrochen. Sein Jugendfreund, Kurfürst Friedrich III. von Sachsen, der 1486 zur Regierung gekommen war, gründete im Jahre 1502 in seiner Residenzstadt Wittenberg eine neue Universität, geplant wohl als Konkurrenz zu Leipzig. Seit 1485 waren nämlich die säch-

[31]) Auch Grimma gehörte ab ca. 1460 zur Reformkongregation. (KUNZELMANN, V, S. 207).

[32]) JEREMIAS, S. 20; KOLDE, S. 213, Fußnote 4.

[33]) KUNZELMANN, V, S. 434; STEINMETZ, S. 4.

[34]) JEREMIAS, S. 21; KOLDE, S. 213 f.; STEINMETZ, S. 4.

[35]) Hermann TÜCHLE, Zur Geschichte der bayerischen Provinz der Augustinereremiten im Jahrhundert vor der Reformation. Mitteilungen aus dem Kollektaneenbuch des P. Hieronymus Streitel. In: Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift für P. DDr. Adolar ZUMKELLER OSA zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Cornelius Petrus MAYER und Willigis ECKERMANN. Würzburg 1975. S. 638 u. 640. (Cassisiacum, 30).

sisch-thüringischen Lande der Wettiner geteilt zwischen der ernestinischen Linie (mit der Kurwürde) in Wittenberg und der albertinischen Linie (mit der Herzogswürde) in Dresden, der auch Leipzig mit der dortigen Universität unterstand; seit 1490 ließ Kurfürst Friedrich in Wittenberg sein neues Residenzschloß erbauen, an dem bis zu dessen Tod im Jahre 1525 gebaut wurde. Die neue Universität sollte wohl den Rang seiner Hauptstadt mehren. Wittenberg, obwohl Residenzstadt der sächsischen Kurfürsten, war damals daher noch sehr unansehnlich [36]). Es war zweifellos keine leichte Aufgabe für Staupitz, die Verwirklichung dieser Universität voranzutreiben.

Die Bedeutung, die Staupitz hiefür besitzt, darf nicht unterschätzt werden. Staupitz stand dem Kurfürsten mit Rat und Tat zur Seite. Er selbst übernahm das erste Ordinariat der neuen theologischen Fakultät, deren Dekan er bereits im Wintersemester 1502/03 und dann wieder im Wintersemester 1508/09 war. Aus seiner Studienzeit in Tübingen kannte er eine Reihe Tübinger Professoren, die er für Wittenberg gewinnen konnte, darunter die Augustiner Sigismund Epp, der erster Dekan der Artistenfakultät wurde, und den Professor der Theologie Hartwig Temmen. Bei der Gründung der Universität Wittenberg gingen zu Beginn nicht weniger als dreizehn Augustiner dorthin. Die enge Verbindung zwischen dem Augustinerorden und der Universität Wittenberg kam auch darin zum Ausdruck, daß im Jahre der Universitätsgründung der Grundstein zum Bau des ebenfalls neu gegründeten Augustinerklosters gelegt wurde und daß mit Urkunde vom 11. November 1504 zwei Lehrkanzeln, nämlich für Bibelwissenschaften und für Moralphilosophie, den Augustinern auf Dauer eingeräumt wurden [37]).

Seine große Tüchtigkeit mag wohl den maßgeblichen Grund dafür abgegeben haben, daß Staupitz bereits 1503 mit nur ca. 35 Jahren schon die für ihn höchstmögliche Stufe im Orden errang: Er wurde als Nachfolger Proles' Generalvikar und damit — abgesehen vom General in Rom — höchster Oberer aller reformierten deutschen Augustiner [38]). Bezeichnend für Staupitz ist, daß er als Generalvikar

[36]) Kunzelmann, V, S. 494. — 1547 ging Wittenberg zugleich mit der Kurwürde von der ernestinischen an die albertinische Linie der Wettiner über, sodaß Wittenberg den Charakter einer Residenzstadt verlor. Heute zählt die Stadt etwa 50.000 bis 60.000 Einwohner.

[37]) Kunzelmann, V, S. 494-500.

[38]) *Ebenda*, S. 435 : 7. Mai 1503.

bald nach seiner Wahl seiner Sächsischen Reformkongregation neue Konstitutionen gab [39]), die im folgenden Jahr (1504) in Nürnberg im Druck erschienen [40]). Durch diese Initiative Staupitz' erschienen zum erstenmal Konstitutionen des Ordens in gedruckter Form [41]).

Als Generalvikar wurde Staupitz der oberste Vorgesetzte für Luther, der zwei Jahre nach Staupitz' Aufstieg zum Generalvikar in das reformierte Kloster Erfurt eintrat (am 17. Juli 1505) [42]). Es war Staupitz, der Luther nach dessen eigenen Worten trotz heftigen Widerstrebens in einem persönlichen Gespräch den Weg zum Studium gewiesen hat [43]), und schon 1512 folgte Luther seinem Vorgesetzten Staupitz in dessen Funktion als Professor für Bibelwissenschaft in Wittenberg [44]). Staupitz wurde aber auch dadurch bedeutsam, daß er als Generalvikar gewiß die Entsendung von studierenden Augustinern nach Wittenberg gefördert hat. Denn insgesamt haben bis zum Wintersemester 1522/23, in dem zuletzt Augustiner in der Matrikel erscheinen, fast hundert Mitbrüder Luthers Vorlesungen gehört, von denen die meisten aus der Staupitz unterstehenden Reformkongregation stammten [45]). Als 1515, zwei Jahre vor dem berühmten sog. Thesenanschlag, Luther auch noch mit dem Amt eines Distriktvikars für die zehn reformierten Augustinerklöster in Thüringen und Meißen von seinen Mitbrüdern beauftragt wurde [46]), hatte der solcherart schon stark avancierte Luther — im Sommersemester 1515 und 1517 überdies auch Dekan der theologischen Fakultät [47]) — in der Reformkongregation nur mehr einen einzigen Mann über sich : Johannes von Staupitz.

[39]) Der volle Titel lautet : « *Constitutiones Fratrum Heremitarum Sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro Reformatione Alemanie* », *Nürnberg 1504.* (Steinmetz, S. 186).

[40]) Kunzelmann, V, S. 447.

[41]) Rano, Bd. 1, Spalte 308.

[42]) Kunzelmann, V, S. 460.

[43]) Grimm, S. 72, berichtet, daß Luther bei einem Gespräch mit Staupitz im Klostergarten wegen weiterer Studien « sich... aufs demütigst entschuldigt und unter andern viel Ursachen und diese zum letzten fürwendet, er sey ein schwacher und kranker Bruder, der nicht lang zu leben habe, man soll sich nach einem tüglicheren und gesundern umsehen », Staupitz aber Luther schließlich erfolgreich umgestimmt habe. — Vgl. auch Jeremias, S. 383 f.

[44]) Kunzelmann, V, S. 467.

[45]) Adolar Zumkeller, Martin Luther und sein Orden, in : Analecta Augustiniana, 25 (1962), S. 272.

[46]) Kunzelmann, V, S. 470 f.

[47]) *Ebenda*, S. 471.

Aber nicht nur dadurch, daß Staupitz es war, der Luther den Weg zum Studium wies und befahl, wurde er für den Reformator bedeutsam, sondern vor allem auch als dessen Seelenführer. Wir wissen, daß es besonders die Gewissensängste Luthers waren, seine düstere Christus- und Gottesvorstellung, die ihm zu schaffen machte. Luthers Frage war: « Wie finde ich einen gnädigen Gott? ». Der Reformator hat selbst bekannt, daß er in seiner großen seelischen Not bei seinen Beichtvätern im Kloster echt seelsorgerliches Verständnis und oftmals spürbare Hilfe gefunden hat. Und hier war es vor allem Staupitz, mit welchem er bei seinem Aufenthalt in Erfurt bzw. Wittenberg in den Jahren 1507/09 bzw. 1512 in engste Berührung kam [48]), der ihm ein verständiger Beichtvater und erfahrener Seelenführer wurde [49]). Nach Luthers Meinung hat Staupitz auch die theologische Entwicklung seines Beichtkindes maßgebend beeinflußt [50]). Noch in seinem letzten Brief vom 17. September 1523 versicherte Luther dem bereits in Salzburg weilenden Staupitz, durch ihn, Staupitz, habe das Licht des Evangeliums in seinem gequälten Herzen zu leuchten begonnen [51]). Ernst Wolf, der von evangelischer Seite aus der Frage des Verhältnisses des Johann von Staupitz zu den theologischen Anfängen Luthers sehr ausführlich nachgegangen ist, kam zu dem Schluß: Man wird Staupitz nicht die große Bedeutung absprechen können, die daraus resultiert, daß man in ihm mit Recht den Helfer und

[48]) Zumkeller, S. 264. Wolf präzisiert die Zeiten, in die vermutlich mehr persönlicher Umgang zwischen Staupitz und Luther fällt, mit Sommer 1507 bis Herbst 1508 (Erfurt) und vor allem Oktober 1508/Pfingsten 1509 und April bis Herbst 1512 (Wittenberg). Vgl. Ernst Wolf, Johannes von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers, in: Luther-Jahrbuch, Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, hrsg. v. Th. Knolle, Jg. 11 (1929), S. 46.

[49]) Jeremias berichtet zahlreiche Beispiele aus Luthers Tischreden-Überlieferung, z.B. *Wo mihr D. Staupitz oder vielmehr Gott durch D. Staupitz nicht herausgeholfen hette, so were ich darinn ersoffen undt längst in der helle.* (23. Februar 1542, an Graf Albrecht von Mansfeld; Jeremias, S. 387-398).

[50]) Zumkeller, S. 264.

[51]) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, Band 3, Weimar 1933, S. 155 f. (Luther an Staupitz, Wittenberg, 17. September 1523): ... *Sed nos certe etiamsi desivimus tibi grati ac placiti esse, tamen tui non decet esse immemores et ingratos, per quem primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris* (!) ... ». Deutsche Übersetzung dieses Briefes in Jeremias, S. 366-368.

einstigen Förderer Luthers sehen darf [52]). Zwar hat Luther selbst in seinen eigenen Äußerungen wohl die Bedeutung, die Staupitz als Helfer in seinen Gewissensnöten für ihn gehabt hat, überschätzt; aber es ist unzweifelhaft, daß Staupitz dem jungen Luther als Seelenführer oft Rat und Hilfe gab und ihn bewußt förderte [53]).

Auch in seiner Eigenschaft als Generalvikar bewies Staupitz seine Vorliebe für den süddeutschen Raum bzw. für das Kloster Nürnberg. 1504 wurde dort, wie bereits erwähnt, sein Entwurf der Konstitutionen für die reformierten Augustiner auf einem improvisierten Kapitel gutgeheißen [54]). München und Nürnberg wurden die beiden Orte, an denen sich der Generalvikar in Hinkunft vorzugsweise aufhielt, wenn er nicht auf Visitationsreisen war [55]). Auch das Kapitel von 1508 tagte wieder in München [56]). Ganz offensichtlich hat sich Staupitz sehr viel im Münchner Konvent aufgehalten. Im Stifts- und Gültbuch des Klosters wird er als großer Wohltäter genannt. So hatte er den rückwärtigen Chor der Kirche mit der Stockhamer-Kapelle bauen lassen und ebenso die Kapelle der Hl. Monika. Überdies hatte er den Kreuzgang ausschmücken und zur Erholung der Brüder herrichten lassen [57]). Darüber hinaus verschaffte er dem Konvent von Herzog Wolfgang von Bayern einen jährlichen Zins von hundert Gulden [58]).

[52]) Wolf, S. 85. In ausführlicher Weise beschäftigt sich Wolf damit in: Ernst Wolf, Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 9, Leipzig 1927.

[53]) Vgl. hiezu insbesondere die zusammenfassende Darstellung bei Heinrich Boehmer, Der junge Luther, Gotha 1925, S. 105-110. — Vielleicht geht dieser Einfluß Staupitz' auf Luther sogar schon bis zum Sommer 1506 zurück, als Luther erst ein Jahr dem Orden angehörte. Denn Staupitz war nachweislich — entgegen den bisherigen Auffassungen — Anfang Juli 1506 in Erfurt, wo Luther damals war. (Zumkeller, S. 259).

[54]) Kolde, S. 223.

[55]) Hemmerle, München, S. 15 f.; Kolde, S. 226.

[56]) Kolde, S. 236.

[57]) Hemmerle, München, S. 17.

[58]) Josef Hemmerle, Archiv des ehemaligen Augustinerklosters München, Bayerische Archivinventare, Reihe Gesamtbayern, Heft 4, München 1956, S. 46 f.: Urkunden 93 und 94 von 1514-02-27 und 1514-04-19.

3. *Die Beziehung Staupitz' zu Salzburg über die Terminei der Münchner Augustiner*

Die Vorliebe für den Müncher Konvent dürfte Staupitz dann auch mit Salzburg in Beziehung gebracht haben, und zwar über das Terminierhaus des Münchner Klosters in Salzburg. Wegen des Terminierhauses sei hier kurz die Stellung der Augustiner als Bettelorden zur Armutsfrage gestreift:

Während die Franziskaner Besitz auch für die Kommunitäten ablehnten, wurde den Augustiner-Eremiten ebenso wie den Karmelitern das Recht eingeräumt, daß die einzelnen Häuser Besitz haben dürften, weil manche abgelegene Niederlassungen sich anders nicht hätten erhalten können. Über diese von den Päpsten zugestandene Bewilligung gemeinsamen Klosterbesitzes kam es in der Gründungsphase des Ordens in den Jahren 1244 bis 1257, vor allem von 1256 bis 1257, zu Kontroversen; die Entscheidung fiel schließlich zugunsten der gemäßigten Richtung und wurde von Papst Alexander IV. am 13. Juni 1257 bestätigt: Gemeinschaftlicher Besitz wurde als legal anerkannt, wobei dennoch an der Armut als erstrebenswertes Fundament des Ordens festgehalten wurde [59]).

Damit als Bettelorden anerkannt, waren die Augustiner zum Almosensammeln von Haus zu Haus in einem bestimmten Bezirk (Terminus), dem sogenannten Terminieren berechtigt (Bettelprivileg). Das Almosensammeln ist im Mittelalter auch in unseren Bereichen von den Augustinern ausgeübt worden [60]); so ist es z. B. für das Kloster Schönthal in der Oberpfalz bereits für 1279 bezeugt [61]).

[59]) Fulgence A. Mathes, The Poverty Movement and the Augustinian Hermits, in: Analecta Augustiniana 31 (1968), S. 5-154, insbesondere S. 61-75. — Die Ordenskonstitutionen von 1290 besagen ausdrücklich: « *Diffinimus, quod Ordo noster sit uniformis et quod omnia loca nostra fundamentum habeant paupertatis* ». (Ebenda, S. 75).

[60]) Als im Jahre 1605 die Augustiner-Eremiten in Salzburg-Mülln ein Kloster errichteten, wurde dieses mit genügend festen Einkünften versehen, damit das Terminieren entfallen könne, das damit indirekt verboten wurde. Als Entschädigung wurde den Salzburger Augustinern vom Hof ein Almosengeld gegeben. (Vgl. Johann Sallaberger, Die Augustiner-Eremiten im Erzstift Salzburg im 17. Jahrhundert, in: Analecta Augustiniana, 37, 1974, S. 188 f.) Das war aber in Salzburg ein Sonderfall. Außerhalb Salzburgs war auch in der Neuzeit bei den Augustinern das Almosensammeln üblich, in der heutigen deutschen Augustinerprovinz sogar bis zum letzten Krieg. (Laut freundlicher Mitteilung von H.H. P. DDr. Adolar Zumkeller OSA, Würzburg).

[61]) Kunzelmann, I, S. 54, Fußnote 132.

Als Stützpunkte für das Terminieren erwarben die Augustiner häufig auch sogenannte Terminierhäuser, da die Distrikte für das Almosensammeln oft sehr groß waren. Größere Klöster, insbesondere in der sächsisch-thüringischen Provinz, hatten oft mehrere solcher Häuser : Erfurt, wo sich ein Generalstudium befand, erwarb im Laufe des Mittelalters zehn (!) Terminierhäuser [62]). Diese Termineien waren naturgemäß keine selbständigen Niederlassungen, sondern gehörten als « Außenstellen » zu jeweils einem bestimmten Konvent. Sie boten eine Unterkunftsmöglichkeit für die Terminarier und eine Lagermöglichkeit für die gespendeten Naturalien. Der Aufsicht durch den zuständigen Prior aus räumlichen Gründen weitestgehend entzogen, boten sie offensichtlich eher Anlaß zu Unzukömmlichkeiten, weshalb im Barockzeitalter im Gefolge des Trienter Konzils trotz Beibehaltung des Almosensammelns auswärtige Terminierhäuser nicht mehr unterhalten wurden [63]).

Das Terminieren scheint während des Mittelalters allgemein üblich gewesen zu sein — trotz eines gewissen Widerwillens der Bevölkerung nach dem Konzil von Konstanz (1414-1418), und zwar natürlich auch in der bairischen Provinz. So ist für Wien eine Terminei in Klosterneuburg feststellbar [64]), und das niederbairische Seemannshausen hatte drei Termineien (Mühldorf am Inn, Burghausen und Braunau am Inn); für den Münchner Konvent, dem als Terminierbezirk das Gebiet nördlich des Alpenrandes zugewiesen worden war [65]), lassen sich sogar vier Termineien ermitteln. Eines dieser vier Terminierhäuser war in Salzburg.

Durch Empfehlungsbriefe aus dem Archiv des Münchner Augustinerklosters ist belegt, daß auch die dortigen Patres das Terminieren

[62]) Kunzelmann, V, S. 11 f.

[63]) Was das Terminieren in der Barockzeit anbetrifft, so finden sich genaue Angaben in Siegfried Back, Das Augustinerkloster in Münnerstadt, Würzburg 1975, S. 150-152. Die Sammelgänge wurden von Patres und Brüdern vom Kloster direkt aus durchgeführt. Gespendet wurden vor allem Lebensmittel, aber auch Geldspenden wurden gegeben.

[64]) Friedrich Rennhofer, Augustinerklöster in Österreich, in : Augustiniana, 6 (1956), S. 514.

[65]) Francis Roth, Deutsche Generalkapitel, in : Cor unum, 12 (1954), S. 22.

ausgeübt haben [66]). Auch Staupitz hat als Prior von München den Administrator des Bistums Freising, Pfalzgraf Philipp bei Rhein gebeten, den Geistlichen seiner Diözese zu befehlen, die um Almosen bittenden Münchner Augustiner zu unterstützen [67]). In der Freisinger Diözese waren zwei der vier Terminierhäuser des Münchner Konvents, nämlich in Erding und in Bad Aibling (das letztere seit 1342) [68]); zwei weitere Termineien waren in der Erzdiözese Salzburg, nämlich in Bad Reichenhall und eben in der Bischofsstadt an der Salzach. Um die beiden letzteren hat sich Staupitz selbst nachweislich gekümmert.

1509 ließ er das Terminierhaus, das sich in Bad Reichenhall befand und das die Augustiner seit ca. 1370 besaßen, verbessert aufbauen, ein angrenzendes Häuschen neu aufführen und erwarb ein Gärtchen dazu [69]). 1513 beschäftigte sich Staupitz dann mit dem Terminierhaus in Salzburg.

In Salzburg hatten die Münchner Patres schon seit 1407 eine Terminei, da in diesem Jahr Anna von Reinhartshofen, die Witwe Johanns von Reinhartshofen, die ihr gehörige rückwärtige Hälfte eines Häuschens in Salzburg den Münchner Augustinern schenkte. Bald darauf, 1410, gab der Besitzer der vorderen Haushälfte, Johann Martin Aufner, auch seine Hälfte dazu. Als Gegenleistung verpflichtete sich der Münchner Konvent zu je einem Jahrtag für die beiden

[66]) Kollekten der Münchner Augustiner sind festgehalten durch Urkunden für 1370 bis 1680. Vgl. Hemmerle, Archiv, Urkunden 24a von 1370-Jänner-19, 37 von 1419-August-05, 76 von 1503-April-15, 99a von 1518-September-04, 103a von 1523-Februar-27, 138 von 1594-Mai-21, 200 von 1652-November-14, 209 von 1676-Juli-01, 213 von 1679-September-27 u. 214 von 1680-Juli-31.

[67]) Hemmerle, Archiv, Urkunde 76 von 1503-April-15.

[68]) Staatsarchiv München, Klosterliteralien 411, Faszikel 7: Inventarium seu Liber Fundationum ab anno 1294 usque ad annum 1524, fol. 3v: *Anno domini emit conventus unam domum in Aibling ab quadam Adelhaide Paderin. (Venditio facta est anno 1519).*

[69]) *Ebenda,* fol. 60: *Ortulus in Reichenhall. Anno 1509 emit Conventus ortulum contiguum domui nostre in Reichenhall. Emit et... ex altera parte domusculam collapsam pro lapides et fundus, ut sit tutior ab igne. Cum predictis lapidibus domus nostra quam ultra 135 annos habuimus edificata et meliorata est cum adiuncta nova habitatione. Exposuit pro ortulo contiguo domus 20 fl. rh., quantum autem expositum sit pro alio fundo ex opposito domus inventum habemus.*

Wohltäter [70]). Da es sich offensichtlich nur um eine kleine Lokalität handelte — die Lage läßt sich nicht mehr feststellen [71]) —, wurde sie im Jahre 1513 durch Johann von Staupitz gegen eine bedeutend größere Behausung vertauscht [72]), wobei man noch einen Betrag von 700 Gulden hinzugeben mußte. Offensichtlich war man aber mit dem neuen Haus nicht sehr glücklich, da man es schon 1519 wieder verkaufte, und zwar um den Betrag von 800 Gulden; federführend bei dem Kauf bzw. Verkauf von 1513 bzw. 1519 war jedenfalls Staupitz, der auch zum Kauf von 1513 eine Summe von 180 Gulden zugeschossen hatte, die er 1519 wieder zurückerhielt [73]). Es hat den Anschein, daß man nach dem Verkauf von 1519 an den Kauf eines anderen neuen Terminierhauses dachte, was dann wegen der Wirren des anbrechenden Reformationszeitalters unterblieb; denn es ist überliefert, daß sich der Augustiner Nikolaus Besler, der mit Staupitz befreundet war, 1520 von Mindelheim in Bayerisch-Schwaben aus über München nach Salzburg begab, um hier für den Münchner Konvent eine neue Terminei zu gewinnen; es finden sich aber keine Anhaltspunkte, daß ein solcher Kauf dann auch tatsächlich zustande gekommen wäre [74]). Da das Fundationsbuch des Münchner Klosters

[70]) *Ebenda*, fol. 5r: *Domus in Salzburg: Anno Domini 1407 Anna relicta vidua Johannis is de Rainhartshofen donavit conventui posteriorem partem domusculae nostrae in Salzburg, ... anno vero 1410 Martinus Aufner donavit anteriorem partem eiusdem domusculae: Erant due domuscule contigue omnino una cum ad plateam, altera retro ad (h)ortulum. Anniversarii 2: Obligatur conventus ad duo anniversaria: unum pro Rainhartzhoferin, alterum pro aufner. Denuntiatio: Obligatur item stationarius in saltzburg perpetuo... Permutata est hec domus pro maiori anno 1513. Et maior anno 1519 vendita et pecunia illa reposita est in emptionem.*

[71]) Franz Valentin Zillner, Geschichte der Stadt Salzburg, I. Band, S. 301, nennt ein Haus der *Brüder von München*, womit evtl. die Augustiner gemeint sein könnten. Dieses ist für die Jahre 1429, 1488, 1512-1529 beurkundet, ohne daß dessen Platz genau angegeben werden könnte. Es lag dem Eckhaus im Kai beim Röcklbrunn gegenüber, ist 1522 in den Besitz des Siegmund von Keutschach übergegangen und bildete später einen Bestandteil des Hauses Kaigasse 12 oder 14. Es ist allerdings sehr fraglich, ob es sich um das von Staupitz verkaufte Haus oder überhaupt um ein Haus der Augustiner handelt wegen der Diskrepanz bei der Angabe des Verkaufsjahres. Die Familie des Schenkers Johann Martin Aufner besaß in Salzburg eine Reihe von Häusern (Zillner, I, S. 255), sodaß auch aus diesem Grund das Ausfindigmachen des ehemaligen Salzburger Terminierhauses der Augustiner kaum möglich ist.

[72]) Vgl. den Text der Fußnote 70.

[73]) Staatsarchiv München, KL 411 Fasz. 7, Liber fundationum etc., fol. 69.

[74]) Kolde, S. 362 u. 364; Kunzelmann. V, S. 508.

von einem « *stationarius in saltzburg* » spricht, war offensichtlich das Salzburger Terminierhaus ständig mit einem Augustiner besetzt — zumindest zur Zeit des Generalvikariats Johanns von Staupitz —, und es ist als gewiß anzunehmen, daß Staupitz selbst somit während seiner Salzburger Aufenthalte dort Quartier bezogen hat [75]).

Wir wissen auch, wie das Almosensammeln im allgemeinen vor sich ging: Als Terminarier fungierten zumeist Priester. Wenn diese in eine Ortschaft zum Almosensammeln kamen, predigten sie zuerst; dabei nannten sie die Namen der verstorbenen Wohltäter; erst dann begannen sie mit dem Sammeln der Almosen [76]). Da das Salzburger Terminierhaus unter den vier Termineien des Münchner Konvents vermutlich das bedeutendste war, Staupitz sich um die Termineien nachweislich selbst gekümmert hat und bekanntermaßen gerne predigte [77]), dürfen wir annehmen, daß Staupitz' erste Kontakte zu Salzburg wohl über die hiesige Terminei hergestellt wurden. Zum erstenmal ist Staupitz in Salzburg für die Winter 1511/12, 1512/13 1513/14 bezeugt, wo er bereits den « Petersfrauen » predigte [78]), desgleichen für 1515 [79]) und dann für die Passionswoche des Jahres 1520 [80]), also in der kritischen Zeit zwischen Luthers sog. « Thesenanschlag »

[75]) Wegen *stationarius* vgl. Text der Fußnote 70.

[76]) Kunzelmann, V, S. 12 u. 135.

[77]) Predigten von Staupitz finden sich in den Codices b V 8 und b II 11 der Erzabtei St. Peter bzw. 23 E 16 der Abtei Nonnberg (Steinmetz, S. 186) sowie im Codex 23 E 22 der Abtei Nonnberg (bei Steinmetz nicht angegeben; laut freundlicher Auskunft der Bibliothekarin des Stiftes Nonnberg, Frau Gertrudis Herzog OSB), des weiteren im Codex Clm 18.760 der Bayerischen Staatsbibliothek. (Ein Verzeichnis der Werke Staupitz findet sich bei Pirmin Lindner, Profeßbuch der Benediktiner-Abtei St. Peter in Salzburg 1419-1856, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 46 (1906), S. 25 u. 241-247; die bei Lindner genannten Signaturen wurden in der Zwischenzeit neu bezeichnet).

[78]) Vgl. hiezu Maurus *Schellhorn*, Die Petersfrauen, Geschichte des ehemaligen Frauenkonvents bei St. Peter in Salzburg (ca. 1130-1583), in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 65 (1925), S. 147. Die bei Schellhorn genannten Daten stimmen mit Kolde überein: Winter 1511/12, Winter 1512/13 (Kolde, S. 257), Sommer 1518 (Kolde, S. 316 u. 319); vgl. auch Jeremias, S. 34. Für 1511 ist eine Ankunft Staupitz in Salzburg auch gesichert durch den Reisebericht des Nikolaus Besler, Staupitz' Reisegefährten. (P. Nicolai Besleri Autobiographia, in: Analecta Augustiniana 4 (1912), S. 293).

[79]) Lindner, S. 241 (vgl. den Titel des Codex b II 11 der Stiftsbibliothek St. Peter).

[80]) Lindner, S. 245 (vgl. fol. 36 des Codex Nonnbergensis 27 B 17 nach der alten Signatur).

und seiner endgültigen Trennung von der katholischen Kirche. Auch 1518 hatte Staupitz in Salzburg geweilt [81]), und im Herbst 1520 wandte er sich bekanntlich endgültig überhaupt für ständig nach Salzburg, wovon noch die Rede sein wird.

Ende Februar 1512 soll, wie Kolde annimmt, Luther, begleitet von dem Augustiner Johann von Mecheln, in Salzburg erschienen sein, um mit dem hier weilenden Staupitz zusammenzutreffen. Luther und Johann von Mecheln hatten sich als Staupitz' Gegner in der Frage der Vereinigung der sächsisch-thüringischen Ordensprovinz mit der Sächsischen Reformkongregation in Rom aufgehalten [82]). Wie Kolde zu dieser Behauptung kommt, ist unklar, ein Zusammentreffen Luthers und Staupitz' in Salzburg ist schon allein deshalb kaum möglich, weil die Romreise Luthers von der Forschung heute allgemein für das Jahr 1510 angesetzt wird [83]). Es war wohl so, wie es Kunzelmann darstellt, daß Johann von Mecheln allein dem hier weilenden Staupitz am 25. Februar 1512 in Salzburg über die Ergebnisse einer Romreise, die er im Auftrag des Generalvikars unternommen hatte, berichtet hat [84]).

Als Generalvikar war Staupitz natürlich zu vielfachen Reisen gezwungen, unter anderem auch in der Frage der Vereinigung der nicht reformierten sächsisch-thüringischen Ordensprovinz mit der Sächsischen Reformkongregation, in welcher Frage bekanntlich Luther durch seine Romreise hervorgetreten ist. Aber als Lieblingssitz scheint sich für Staupitz schon früh das Nürnberger Kloster angeboten zu haben, wo sich eine gelehrte Gesellschaft, die Sodalitas Staupitziana [85]), um ihn gebildet hatte. Dieser gehörten einflußreiche und hochgebildete, ja die führenden Männer dieser reichen Handelsstadt an, die damals die größte Stadt Deutschlands war. Ab Herbst 1512,

[81]) Kolde, S. 316 u. 319.

[82]) *Ebenda*, S. 241.

[83]) Erwin Iserloh, Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525), in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. Hubert Jedin, Bd. IV, Freiburg-Basel-Wien 1967, S. 21.

[84]) Kunzelmann, V, S. 466.

[85]) Sodalitas Staupitziana: Neben den vornehmsten Patriziern wie Hieronymus Holzschuher und Hieronymus Ebner sowie Anton Tucher zählte auch Albrecht Dürer zur Sodalitas. (Keller, S. 29 ff. u. 44 ff.). Der Humanist Lazarus Spengler zeichnete sogar Staupitz' Tischgespräche auf. (Kunzelmann, V, S. 469). Über die Sodalitas Staupitziana informiert sehr gut auch Claus-Jürgen Roepke, Die Protestanten in Bayern, München 1972, S. 37 ff.

als Staupitz vermutlich wegen seiner Tätigkeit als Generalvikar seine Professur in Wittenberg aufgab und an Luther übertrug [86]), verlegte der Generalvikar seinen Hauptaufenthalt vornehmlich nach Nürnberg und nach Salzburg, wo er sich vor allem der Seelsorge an den genannten Patrizierkreisen in Nürnberg bzw. der beiden benediktinischen Nonnenklöster in Salzburg (Petersfrauen und Nonnberg) widmete [87]). An beiden Orten hat er sich als Prediger betätigt [88]).

4. *Johann von Staupitz und die Säkularisierung des Salzburger Domkapitels*

Auf jeden Fall wurde Staupitz noch in seiner Eigenschaft als Generalvikar der Augustiner-Eremiten mit einer wichtigen Sache befaßt, die in der bisherigen Staupitz-Literatur überhaupt nicht erwähnt wird, obwohl sie ein sehr bezeichnendes — günstiges — Licht auf die Regeltreue dieses bedeutenden Augustiners wirft und sein letztliches Verharren im Ordensstand durch eine schon zuvor in anderem Zusammenhang bewiesene Treue zu Ordensregeln begründet erscheinen läßt; es handelt sich um Staupitz' Verwendung in der Auseinandersetzung um die Säkularisierung des Salzburger Domkapitels, die im folgenden dargestellt werden soll.

Der Salzburger Erzbischof Konrad I. (1106-1147) hatte mit großer Energie im Zuge der religiösen Erneuerung und Seelsorge-Reform des 12. Jahrhunderts nicht nur zahlreiche Augustiner-Chorherrenstifte im Südosten des bajuwarischen Siedlungsgebietes initiiert, sondern auch — als Vorbild für die ca. fünfzehn damals gegründeten Augustiner-Chorherrenstifte — das Salzburger Domkapitel in ein reguliertes Augustiner-Chorherrenstift umgewandelt [89]).

[86]) Kolde, S. 254.

[87]) R(einold) Weijenborg OFM, Staupitz in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Freiburg 1964, Bd. 9, Spalte 1026.

[88]) Vgl. Fußnote 77.

[89]) Über die Salzburger Kanoniker-Reform des 12. Jahrhunderts unterrichten: Stefan Weinfurter, Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106-1147) und die Regularkanoniker. Köln, Wien 1975. Über das Domkloster im besonderen S. 26-69. — Norbert Backmund, Die Chorherrenorden und ihre Stifte in Bayern. Augustinerchorherren, Prämonstratenser, Chorherren vom Hl. Geist, Antoniter. Passau 1966, insbesondere S. 35 ff. Kurt Zeillinger, Erzbischof Konrad I. von Salzburg 1106-1147, Wien 1968, S. 31 ff. Zu regulierten Chorherrenstiften wurden die Domkapitel von Salzburg (1122) und Gurk

Man kann das Salzburger Domherrenstift als formales Kloster (kirchenrechtlich exakter als « Kanonie ») bezeichnen, das auch baulich alle Elemente eines Klostergebäudes aufwies, wie z. B. einen Klosterkreuzgang mit einem Brunnenhaus und Räumen für ein Gemeinschaftsleben, wie z. B. Refektorium, Dormitorium, Bibliothek, Kapitelstuben etc.[90]). Wenn auch im Laufe der Zeit das Gelübde der Armut von den Salzburger Domherren immer mehr gelockert und im 15. Jahrhundert nicht mehr streng eingehalten wurde, so war doch z. B. die Erlangung auswärtiger Pfründen nicht möglich, da die Ordensregel eine dauernde Anwesenheit in Salzburg zur Pflicht machte. Das Salzburger Domkapitel als ein an Ordensregeln gebundenes Metropolitankapitel war gegen Ende des 15. Jahrhunderts schon eine singuläre Erscheinung geworden [91]).

Die Verpflichtung zur Einhaltung von Regel, Lebensform und Kleidung der Augustiner-Chorherren ließ nun im Laufe der Zeit das adelige Domkloster Salzburgs oft auf wenige Mitglieder zusammenschmelzen. 1490 hatte es wegen der Bannung eines Teils des Domkapitels gar nur mehr zwei Mitglieder, als die Wahl eines neuen Erzbischofs zur Debatte stand [92]). Da der eine aus Altersgründen ausschied, blieb nur ein Kandidat, Graf Friedrich von Schaunberg (1490-1494). Während seiner Regierung war die Säkularisierung des Domkapitels, d. h. der Übergang des Domkapitels in den weltpriesterlichen Stand, bereits allgemeines Gespräch [93]).

(1123), ferner wurde die Chorherrenregel in verschiedenen Häusern eingeführt, wo sich z.T. vorher Klerikergemeinschaften gebildet hatten : Reichersberg (1121/22), Au am Inn (um 1122), Maria Saal in Kärnten (zwischen 1121 und 1131), Ranshofen (1125), Höglwörth, Zell am See, Herrenchiemsee und Gars am Inn (vor 1129), Klosterneuburg und Weyarn (1133), St. Zeno bei Reichenhall (1136), Beiharting (zwischen 1122 und 1138), Seckau (1140), Suben (1142) und Bischofshofen (vor 1143). Von Rottenbuch aus wurden Berchtesgaden (zwischen 1102 und 1105) und Baumburg bei Altenmarkt (um 1107) gegründet.

[90]) Franz Pagitz, Quellenkundliches zu den mittelalterlichen Domen und zum Domkloster in Salzburg, in : Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 108 (1968), S. 21-156.

[91]) Hans Wagner, Das Salzburger Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung 1400-1550, Phil. Diss. Wien 1949, S. 14 f. u. 17.

[92]) Hans Widmann, Geschichte Salzburgs, 2. Band, Gotha 1914, S. 340.

[93]) Franz Pagitz, Salzburgs Geschichte in der Epoche der Spätgotik, in : Spätgotik in Salzburg, Die Malerei 1400-1530, in : Jahresschrift des Salzburger Museum Carolino-Augusteum, Bd. 17, Salzburg 1972, S. 31.

Unter dem zweiten Nachfolger Friedrichs von Schaunberg, Leonhard von Keutschach (1495-1519), wurden die Bestrebungen der adeligen Domherren, «freiweltlich» zu werden, sehr stark. Als der vertraute Berater Kaiser Maximilians I., der Gurker Bischof und Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg, ab 1512 intensiv versuchte, in Salzburg die Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge nach Erzbischof Leonhard von Keutschach zu erlangen, wozu auch die formelle Zustimmung des Domkapitels erforderlich war, sah dieses seine Stunde gekommen. Der einflußreiche Kardinal sollte beim Papst die Überführung des regulierten Salzburger Domkapitels in den Stand von Weltgeistlichen erwirken, dafür wollte das Domkapitel seine Zustimmung zur Nachfolge Langs geben [94]).

Dagegen erhob sich nun Widerstand, nicht zuletzt von Erzbischof Leonhard von Keutschach, der sich gegen den ihm aufgenötigten Koadjutor wehrte. Der Metropolit war schon um 1460 in das Augustiner-Chorherrenstift Eberndorf im Jauntal (südlich von Völkermarkt in Kärnten) eingetreten und dort 1481 Propst geworden [95]). Als geschickter Vermittler zwischen dem Kaiser und dem Erzstift Salzburg war er vom Papst 1490 zum Salzburger Dompropst providiert und als solcher Erzbischof geworden, da sich unter den Salzburger Domherren damals keine andere taugliche oder dem Kaiser genehme Persönlichkeit für den Erzstuhl gefunden hatte [96]). Er hatte demnach seine kirchliche Laufbahn als Chorherr begonnen und war diesem Orden seit mehr als einem halben Jahrhundert verbunden. Seine Ablehnung der Säkularisierung wurzelte in seiner Lebensgeschichte.

Aber auch innerhalb des Domkapitels gab es Widerstände gegen die Säkularisierung, insbesondere von seiten des Dompropstes Rudolf von Küenburg (1503-1526). Dieser hätte viel von seiner Gewalt, die er als Augustiner-Chorherren-Propst inne hatte, bei der Säkularisierung zugunsten des Dekans abgeben müssen. Desgleichen war auch der Senior des Kapitels, Balthasar von Stubenberg, ein Gegner der Säkularisierungspläne. Die Partei für die Beibehaltung der alten Ordnung wurde somit von Erzbischof, Dompropst und Kapitelsenior angeführt, während die Anhänger der Säkularisierung den Domdekan

[94]) Widmann, II, S. 355-357.

[95]) Widmann, II, S. 344. In Eberndorf hatte sich Leonhard von Keutschach vor allem durch die Sicherung des Stifts vor den Türkeneinfällen verdient gemacht.

[96]) *Ebenda*, S. 342 u. 345.

Andreas von Trauttmansdorff zum Wortführer hatten, der sich seinerseits mit dem Kardinal Matthäus Lang verbündete [97]).

In diese Auseinandersetzung wurde nun Johann von Staupitz von den Anhängern der alten Ordnung hineingezogen. Es kam offenbar zu einer engeren Fühlungnahme zwischen dem Keutschacher, der an Rom appellieren wollte, und Staupitz, der die Kurie bereits kannte (Romreisen 1506 und 1510) und gegebenenfalls auch persönlich in Rom intervenieren konnte. Für die Erledigung von an die Kurie in Rom gerichteten Bitten bot sich der Generalvikar naturgemäß als günstiger Mittelsmann an. So hatte z. B. die Äbtissin des Benediktinerinnenstiftes Frauenchiemsee, Ursula Pfäffingerin (1494-1528) den Augustiner Staupitz um das Jahr 1508 eingeschaltet, um die Inkorporation zweier Meßbenefizien an das Kloster zu erreichen. Der Generalvikar hatte dies auch zuwege gebracht und überdies auch die päpstliche Bewilligung erwirkt, daß die Chiemseer Klosterfrauen hinkünftig Leinwand tragen dürften. Auch wurden sie von dem Verbot des Fleischessens an den Sonntagen, Dienstagen und Donnerstagen dispensiert [98]).

Das Anliegen Leonhards von Keutschach war natürlich viel schwerwiegender als die relativ unbedeutende Bitte der Chiemseer Klosterfrauen. Aber auch für ihn konnte es wohl nur günstig sein, den in Rom wohlbewanderten Staupitz in dieser Angelegenheit einzuschalten. Im Sommer 1513, während das Laterankonzil tagte, reiste Staupitz im Auftrag Leonhards in die Ewige Stadt [99]). Er sollte den Papst zu seiner neuen Würde beglückwünschen und bei dieser Gelegenheit den Heiligen Vater bitten, Diözese und Bischof von Salzburg vom neuen Koadjutor Matthäus Lang zu befreien [100]). Schon hatte Matthäus Lang nämlich erreicht, daß der Vorgänger des neuen Papstes, der verstorbene Julius II. ihn am 5. April 1512 in aller Form zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge in Salzburg ernannt hatte. Diese Ernennung hatte der Papst überdies

[97]) Wagner, S. 17 f.

[98]) Ernest Geisz, Geschichte des Benedictiner-Nonnenklosters Frauen-Chiemsee. Aus Urkunden angefertigt. München 1850, S. 95 f.

[99]) Franz Freiherr von Soden u. J. K. F. Knaake, Christoph Scheurl's Briefbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit. 1. Bd. Potsdam 1867. S. 118; Kolde, S. 237; Kunzelmann, V, S. 469.

[100]) Widmann, II, S. 357; Wagner, S. 22.

mit einer Bulle vom 1. Oktober 1512 feierlich bekräftigt [101]). Es ist ganz offensichtlich, daß Erzbischof Leonhard hoffte, der neue Papst Leo X. (11. März 1513 bis 1. Dezember 1521) werde die Entscheidungen seines Vorgängers zurücknehmen und diese im Sinne Leonhards revidieren.

Die Mission Staupitz' war allerdings, um es gleich vorwegzunehmen, nicht von Erfolg gekrönt. Es gelang Matthäus Lang, auch Leo X. gleich nach dessen Amtsantritt für sich und seine Pläne zu gewinnen. Der Grund war wohl darin gelegen, daß auch der neue Papst an guten Beziehungen zu den Habsburger interessiert war. Man wußte nun aber allgemein, daß Lang der wichtigste Mann am kaiserlichen Hof war, durch dessen Hände alle Fäden der großen Politik liefen und den der Kaiser zum Generalstatthalter für Italien ernannt hatte [102]). Einen so wichtigen Mann wollte der Papst gewiß nicht verstimmen, und so darf es nicht wundernehmen, daß im Oktober 1513 Leo X. unter Hinweis auf die vergebliche Mission Staupitz' die Kirche von Salzburg aufforderte, den neuen Koadjutor anzuerkennen [103]). Als Lang im November 1513 selbst in Rom erschien, um als Stellvertreter des Kaisers für diesen die feierliche Oboedienzleistung zu vollziehen [104]), und bis in den Mai des folgenden Jahres verblieb, war die Kurie vollkommen für diesen energischen Diplomaten gewonnen, zu dessen Gunsten zahlreiche päpstliche Breven in Richtung Salzburg erlassen wurden [105]).

Leonhard von Keutschach bzw. Staupitz hätten kaum etwas gegen Lang ausrichten können. Denn dieser konnte z.B. als Intervenienten für sich außer dem Kaiser selbst auch die Könige Ferdinand von Aragon, Heinrich VIII. von England, Erzherzog Karl, den künftigen König von Spanien, und König Wladislaw von Böhmen und Ungarn ins Treffen führen. Entscheidend wurde aber, daß Lang

[101]) Inge Friedhuber, Kaiser Maximilian I. und die Bemühungen Matthäus Langs um das Erzbistum Salzburg, in: Festschrift Hermann Wiesflecker zum sechzigsten Geburtstag. Hrsg. v. Alexander Novotny u. Othmar Pickl. Graz 1973, S. 125.

[102]) *Ebenda*, S. 123.

[103]) Landesarchiv Salzburg, Pirckmayer-Regesten von 1513-Oktober-05.

[104]) Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung von der Wahl Leo X. bis zum Tode Klemens' VII (1513-1534). Erste Abteilung: Leo X. (Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, IV, 1), Freiburg i.B. 1906, S. 46 ff.

[105]) Friedhuber, S. 125.

schließlich auch noch die Herzoge Wilhelm IV. und Ludwig X. von Bayern für sich gewann. Diese hatten nämlich den Salzburger Bischofsstuhl für ihren dreizehnjährigen Bruder Herzog Ernst angestrebt. Am 2. April 1514 einigten sich die Vertreter Langs und der Bayern in Schärding, und schon im Mai bzw. Juni 1514 gingen auch bairischerseits Empfehlungsschreiben für Matthäus Lang nach Salzburg [106]). Diesem wahrhaft imposanten diplomatischen Aufmarsch konnte Erzbischof Leonhard natürlich nicht widerstehen, man hätte sich dagegen, wie Wagner bemerkt, um Hilfe nur mehr an den König von Frankreich oder gar an den Großtürken wenden können [107])! Verständlich, daß hier Staupitz nichts ausrichten konnte.

Nach einigem Hin und Her [108]) kam es am 22. September 1515 zur Verlesung der päpstlichen Bulle, mit der das regulierte Chorherrenstift in ein Säkularkanonikerstift übergeleitet wurde. Es war dies sehr zur Freude der Domherren, die sogleich dem Ordenskleid entschlüpften und dieses über die Bulle legten [109]). Leonhard von Keutschach fand sich nur sehr widerstrebend damit ab [110]). Wie sein Dompropst hielt auch er an der Zugehörigkeit zum Chorherrenorden fest und manifestierte dies dadurch, daß er sich ebenso wie dieser im Ordenshabit begraben ließ [111]). Zwar wurden die Beziehungen zwischen Lang und Keutschach mit der Zeit wieder freundlicher [112]); seinen Widerstand gegen die Säkularisierung des Domkapitels setzte Erzbischof Leonhard aber in einem solchen Ausmaß fort, daß diese praktisch erst nach seinem Tode im Jahre 1519 wirksam wurde [113]).

5. *Sollte Staupitz zum Bischof von Chiemsee ernannt werden?*

Vielleicht hängt mit dieser Mission Staupitz' der Plan zusammen, den Generalvikar im Jahre 1516 auf einen bischöflichen Stuhl zu erheben; nach Luthers Meinung, der selbst sehr dagegen war, soll

[106]) *Ebenda*, S. 125-129. Lang verpflichtete sich, Herzog Ernst von Bayern die Koadjutorie von Passau zu verschaffen, die dieser 1517 auch tatsächlich erhielt. 1540 wurde Herzog Ernst als Nachfolger Matthäus Langs Erzbischof von Salzburg.

[107]) Wagner, S. 19-21.

[108]) Vgl. Widmann, II, S. 357-360.

[109]) Pagitz, S. 33.

[110]) Widmann, II, S. 336 ff.

[111]) Wagner, S. 17 u. 154; Widmann, II, S. 360.

[112]) Widmann, II, S. 336 ff.

[113]) *Ebenda*, S. 360.

es sich dabei um den Chiemseer Bischofsstuhl gehandelt haben, den allerdings damals noch der bekannte Berthold Pürstinger inne hatte. Wie weit dieser Plan, mit dem auch der sächsische Hof befaßt gewesen sein soll, auf Richtigkeit beruht, muß dahingestellt bleiben. Kolde bezweifelt Luthers allenthalben als richtig angenommene Vermutung, daß es sich um den Bischofssitz von Chiemsee gehandelt habe [114]). Für eine mögliche Richtigkeit dieser Vermutung spricht lediglich, daß — im Falle einer geplanten Resignation Bischof Pürstingers — die Beförderung zum Chiemseer Bischof leichter gewesen wäre als anderswo, da die Ernennung dem Salzburger Erzbischof zustand, ohne in diesem Fall auf ein Domkapitel Rücksicht nehmen zu müssen [115]) und zudem — wie dargelegt — ja persönliche Beziehungen zwischen dem Keutschacher und Staupitz bestanden.

6. *Die Änderung des Verhältnisses Staupitz-Luther in den Jahren 1517-1520*

In der Zeit, die dem sogenannten Thesenanschlag [116]) im Jahre 1517 knapp voranging bzw. folgte, hielt sich Staupitz — abgesehen von den Visitationsreisen — vorwiegend im süddeutschen Bereich auf, in den Konventen Nürnberg bzw. München und in Salzburg. Auch der Winter 1516 wurde in Nürnberg verbracht, wo er mit großem Erfolg predigte [117]). Im Winter 1517 war Staupitz in München und

[114]) Kolde, S. 212, Fußnote 4, u. S. 269; Jeremias, S. 36; Grimm, S. 73. — Kolde, S. 269: « Luthers Vermutung... finde ich nirgends begründet, es müßte denn, wofür ich nichts anzuführen weiß, der bekannte Berthold von Chiemsee, der 1526 abdankte, schon damals mit diesem Gedanken umgegangen sein. Reithmeier in seiner biographischen Einleitung zu Bertholds « Tewtsche Theologey » (München 1852) weiß nichts davon. — Von Resignationsabsichten Bischof Pürstingers um 1516 ist auch keine Erwähnung in Christian Greinz, Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee (1465-1543), in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, 44 (1904), S. 273-328.

[115]) Engelbert Wallner, Das Bistum Chiemsee im Mittelalter (1215-1508), Rosenheim 1967, S. 73-76. (Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Stadt und des Landkreises Rosenheim, V).

[116]) Die 95 Thesen Luthers wurden von diesem an die zuständigen Bischöfe von Magdeburg und Brandenburg sowie an die gelehrten Freunde Johannes Lang in Erfurt und Christoph Scheurl in Nürnberg gesandt. Nach den neuen Feststellungen von E. Iserloh kann nicht die Rede davon sein, daß Luther die Thesen feierlich protestierend an die Schloßkirche von Wittenberg angeschlagen habe. (August Franzen, Kleine Kirchengeschichte, 3. Aufl., Freiburg i.B. 1965, S. 258 f.).

[117]) Kolde, S. 270 ff.

wieder in Salzburg [118]). Für den Sommer 1518 ist jedenfalls ein weiterer Aufenthalt Staupitz' in Salzburg nachweisbar [119]). Als es zu den berühmten Verhandlungen Luthers mit Kardinal Cajetan [120]) in Augsburg im Oktober 1518 kam, stieß auch Staupitz dazu, und zwar möglicherweise aus Salzburg kommend.

Zu diesen Verhandlungen kam Staupitz aus eigenem Antrieb [121]), obwohl die Lage auch für Staupitz nicht ungefährlich war. Auch für ihn, den Generalvikar, bestand die Gefahr, gefangengesetzt zu werden [122]). Zur zweiten Unterredung Luthers mit dem Kardinal am Morgen des 13. Oktober 1518 hat Staupitz den Reformator begleitet und dabei mit Erfolg Luthers Bitte dem Kardinal gegenüber unterstützt, nicht mündlich, sondern schriftlich antworten zu können [123]). Der Kardinal, der offenkundig viel von Staupitz hielt, verhandelte am folgenden Tag ohne Luther auch mit dem Generalvikar bzw. dessen Mitbruder Wenzel Link allein [124]). Angesichts der gefährlichen Lage hat Staupitz damals — vergeblich — versucht, in der bedeutenden Handelsmetropole ein Darlehen für Luther aufzutreiben, um dem gefährdeten Reformator die Flucht nach Paris bzw. einen dortigen

[118]) Kolde, S. 297 u. 309.

[119]) *Ebenda*, S. 316 u. 319.

[120]) Thomas Cajetan de Vio aus Gaeta in Süditalien war seit 1508 General der Dominikaner und 1517 zum Kardinal erhoben worden. Als päpstlicher Legat weilte er 1518 auf dem Reichstag in Augsburg.

[121]) Grimm, S. 79. Luther äußerte sich: *Vicarius non erat vocatus, nihil ad eum causa pertinebat: poterat ire, redire, abire, venire, omni hora, ut voluit.*

[122]) Staupitz an Kurfürst Friedrich, 15.10.1518, aus Augsburg: « *Der Legat von Roma handelt, wie man (Gott geklagt) daselbst pflegt, gibt hübsche Worte und dieselbigen leer und eitel. Denn sein Gemüt rastet allein auf dem, daß sich Magister Martinus erbietet, stille zu stehen und hier zu Augsburg öffentlich zu disputieren und seiner Disputation, ja aller Wort, darinnen beschlossen, Antwort und Ursache zu geben. Aber der ungleiche Richter will nicht, daß er disputiere, sondern widerrufe. Nächst meiner hat ihm Doctor Martinus... schriftlich dermaßen geantwortet, daß der Kardinal in denselbigen eingeengt, ... sucht jetzt hin und her, das und das, ob er das unschuldige Blut vertilgen möchte und zum Widerruf dringen. Gott wolle der rechte Richter sein und der Wahrheit Beistand. — Er sagt auch, eine Schrift vom General sei im Lande wider Magistrum Martinum, Doctor Peutnrus (= der Augsburger Patrizier Peutinger) läßt sich hören, es sei auch wider mich, daß man uns in den Kerker werfen solle und Gewalt mit uns üben...* ». (Grimm, S. 122 f.). — In der Tat hatte der General Gabriel della Volta an den sächsichen Augustinerprovinzial Gerhard Hecker im August 1518 den Auftrag gesandt, Luther gefangenzunehmen und in sicherem Gewahrsam zu halten. (Kunzelmann, V, S. 478; Zumkeller, S. 276).

[123]) Boehmer, S. 220.

[124]) *Ebenda*, S. 222.

Aufenthalt zu ermöglichen [125]). Nach dem offenkundigen Fehlschlag einer Vermittlung verließ er, ohne sich von Kardinal Cajetan verabschiedet zu haben, — noch vor Luther — die schwäbische Reichsstadt. Er begab sich nach Nürnberg und von dort interessanterweise wieder nach Salzburg. Hier in der Bischofsstadt an der Salzach verblieb er im Winter 1518 und ebenso auch wieder im Winter 1519.

In dieser Zeit muß das Verhältnis Staupitz-Luther noch von gegenseitigem Wohlwollen getragen gewesen sein. Es gibt nämlich einen Brief, in dem Staupitz Luther Mut zuspricht und ihm leidvolle Schwierigkeiten ankündigt. Ja er forderte den Reformator sogar auf, nach Salzburg zu kommen, um hier gemeinsam zu leben und zu sterben. Dieser aus Salzburg kommende und mit dem Fest Kreuzerhöhung datierte Brief wird im allgemeinen noch in das Jahr 1518 datiert und wäre damit kurz vor der Besprechung mit Kardinal Cajetan geschrieben worden. Er wird allerdings manchmal auch erst für 1519 angesetzt [126]).

In Salzburg verblieb Staupitz, wie erwähnt, im Winter 1518, ebenso wie im Winter 1519. Im Jahre 1519 kam bekanntlich die Angelegenheit Luthers etwas zur Ruhe, da nach dem Tod Kaiser Maximilians I. am 12. Jänner 1519 sich die allgemeine Aufmerksamkeit der Frage der Wahl eines neuen Kaisers zuwandte. Noch war es nicht zum endgültigen Bruch zwischen dem Reformator aus Wittenberg und der Katholischen Kirche gekommen. Wir wissen nicht, wie damals Staupitz über Luther dachte; wir wissen nur, daß Luther unter der Abwesenheit seines Vorgesetzten und Freundes litt und diesen gerne gesehen hätte, wie er in einem Brief vom 21. Februar 1519 an den wohl noch in Salzburg weilenden Staupitz schrieb [127]).

[125]) *Ebenda*, S. 223.

[126]) Staupitz an Luther, Salzburg, 14. September 1518 oder 1519: ... *Videtur mihi mundus contra veritatem exasperatus: olim in tanto odio fuisset crucifixus Christus: et quod hodie praeter crucem te maneat, non video quicquam. ... Paucos habes patronos: et utinam non sint occulti propter metum adversariorum. Placet mihi, ut Wittembergam ad tempus deseras meque accedas, ut simul vivamus moriamurque. Id ipsum et Principi complacitum est* (!). — GRIMM, S. 121, wo in Fußnote 7 auch die Frage der Datierung behandelt wird. — KOLDE, S. 443, datiert den Brief auf 1518, JEREMIAS, S. 344 f., datiert ihn auf 1519. — An der Tatsache des Wohlwollens Staupitz' für Luther ist auch auf Grund anderer Briefe dieser Zeit nicht zu zweifeln. (Vgl. JEREMIAS, S. 326-345).

[127]) GRIMM, S. 80, Fußnote 76: Luther an Staupitz, 21.2.1519: *Etsi tu multum nobis et distas et taces, R(everenda) P(aternitas), nec expectantibus expectatissimas litteras scribis: nos tamen rumpemus silentium. Optamus nos, optant omnes te in hac plaga coeli aliquando videre.*

Im Juli 1519 jedenfalls hatte Luther in seiner berühmten Leipziger Disputation mit dem Ingolstädter Universitätsprofessor Johann Mayer genannt Eck seine Auffassungen bekräftigt, die nicht mehr mit der katholischen Lehre konform gingen. Nach der Disputation hatten sich Staupitz und Luther in Grimma noch persönlich getroffen [128]). Doch scheint der Reformator gespürt zu haben, daß die Entwicklung einen Punkt erreichte, an dem es zur Trennung zwischen den beiden Männern kommen mußte. In gewisser Hinsicht ergreifend ist der Brief, den Luther am 3. Oktober 1519 an seinen wohl in Salzburg weilenden einstigen Seelenführer und väterlichen Freund, der noch sein Vorgesetzter war, schrieb :

> « ... *Ihr verlasset mich gar zu sehr. Ich bin über Euch heute so betrübt gewesen, wie ein entwöhntes Kind über seine Mutter... Diese Nacht hat mir von Euch geträumt. Es war, als wenn Ihr von mir Abschied nähmt. Da habe ich bitterlich geweint und gewehklagt. Da hobt Ihr die Hand auf und sagtet : Ich sollte stille sein. Ihr wolltet bald wieder zu mir kommen...* » [129]).

1520 war das bedeutungsvollste Jahr in den Beziehungen zwischen Luther und Staupitz. In Rom war Anfang 1520 der Prozeß gegen Luther wieder aufgenommen worden. Eck hatte ja auch von den Anfängen der Leipziger Disputation dort berichtet. Der General Gabriel della Volta versuchte noch in einem langen Schreiben vom 15. März 1520 an Staupitz die Lage zu retten. Möglicherweise erreichte dieses Schreiben Staupitz in Salzburg, der zumindest noch am 11. März 1520 in Salzburg nachzuweisen ist [130]). Der General bedauerte, daß er die Angelegenheit nicht mit Staupitz habe besprechen können, weil dieser nicht zum Generalkapitel im Juni 1519 nach Rom gekommen sei. Luthers Vorgehen bedeute eine Schmach für den Orden, der noch nie einer Irrlehre bezichtigt worden sei, und eine Gefahr für die Reformkongregation. Besonders peinlich seien die Angriffe

[128]) Heinrich Boehmer, Martin Luther. Road to Reformation. New York 1960, S. 290.

[129]) ... *Nimis me relinquis. Ego super te, sicut ablactatus super matre sua, tristissimus hac die fui ... Hac nocte somnium de te habui, tamquam recessuro a me, amarissime me flente et dolente : verum te manu mota mihi dicente, quiescerem, te reversurum esse ad me : hoc certe verum factum est hoc ipso die.* — (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe. Briefwechsel. 1. Band. Weimar 1930. Neudruck Graz 1969. Nr. 202. S. 514 f.; Grimm, S. 80; deutscher Text in Jeremias, S. 346-349).

[130]) Kolde, S. 444. — Am 21. April 1520 mußte Staupitz dann in Kulmbach sein. (Kolde, S. 326).

auf Papst Leo X., der sich immer als Freund und Wohltäter des Ordens erwiesen habe. Staupitz solle doch zum mindesten erreichen, daß Luther zu schweigen verspreche. Schließlich fügte er noch hinzu, er habe gehört, « die Axt sei schon an die Wurzel gelegt » [131]).

Staupitz suchte Luther tatsächlich von der Herausgabe weiterer Schriften gegen Kirche und Ablaß abzuhalten, aber er kam schon zu spät. Es waren bereits 4.000 Exemplare der Schrift an den Adel abgezogen [132]). Luther lenkte nicht ein, und sein Prozeß in Rom endete mit der Feststellung der Häresie. In der Bulle *Exsurge Domine* vom 15. Juni 1520 wurde ihm der Bann angedroht, wenn er nicht 41 Sätze, die aus seinen Schriften ausgezogen worden waren, innerhalb von 60 Tagen widerrufe. Eck brachte die Bulle nach Deutschland.

Staupitz, dem es nicht gelungen war, den Bruch Luthers mit der Kirche zu verhindern und dem sicherlich nicht unbekannt war, daß Luther im August 1520 die erste seiner drei großen Reformschriften herausbringen würde, fühlte sich dem Ganzen nicht mehr gewachsen. Er legte auf einem vorgezogenen Kapitel der Kongregation in Eisleben am 28. August 1520 sein Amt nieder. Ein letztes Mal sollte es noch zu einer persönlichen Begegnung zwischen Staupitz und Luther kommen, als sich der erstere, begleitet von Wenzel Link, seinem Nachfolger als Generalvikar, und einigen anderen Mitbrüdern nach Wittenberg begab, um Luther zu bewegen, in einem Schreiben an den Papst öffentlich zu erklären, er habe niemals persönlich den Papst angreifen wollen. Tatsächlich weigerte sich Luther keinen Augenblick, dem Wunsche seiner Oberen nachzukommen [133]). Es war dies die letzte persönliche Begegnung zwischen Staupitz und dem Reformator.

7. *Staupitz als Stiftsprediger in Salzburg und seine Stellung zu Luther bzw. zur Reformation*

Staupitz, nunmehr seiner Führungsaufgaben entbunden, wandte sich nun nach Salzburg, wo er ja schon lange bekannt war. Seit 1519 regierte hier Matthäus Lang von Wellenburg, der ihm nach dem bisher Gesagten ja kein Unbekannter war. Möglicherweise sind Staupitz und Lang im Jahre 1518 auf dem Augsburger Reichstag

[131]) Kolde, S. 324 f.; Zumkeller, S. 277; Delius Walter, Der Augustiner-Eremitenorden im Prozeß Luthers. In: Archiv für Reformationsgeschichte, 63.Jg. (1972), S. 27 f.

[132]) Kolde, S. 327.

[133]) Kunzelmann, V, S. 480-482; Kolde, S. 327 f.; Zumkeller, S. 277.

zusammengetroffen; in jenen Anfängen des Reformationszeitalters hatte übrigens Lang die Auseinandersetzungen zwischen Luther und Eck noch als eitles Mönchsgezänk abgetan [134]). Lang, der wegen diplomatischer Tätigkeiten erst 1521 persönlich nach Salzburg kam, hatte Anfang 1520 den Prediger der Stadtpfarrkirche (der heutigen Franziskanerkirche), Paulus Speratus, ausweisen lassen. Speratus war von Würzburg gekommen, wo er sich als Anhänger Luthers bekannt und geheiratet hatte. Die durch den Weggang Speratus' freigewordene Stelle des Stiftspredigers nahm nun Staupitz ein [135]). Vielleicht wollte Staupitz durch seinen Weggang nach Salzburg den heftigen Auseinandersetzungen um den Wittenberger Reformator aus dem Weg gehen.

Doch dazu war die Erregung, die durch den Reformator entfacht worden war, viel zu groß. Staupitz mußte erkennen, daß die Welt voll von Lärm um Luther war, wie er in einem Brief vom 4. Jänner 1521 [136]) aus Salzburg an seinen Amtsnachfolger Wenzel Link klagend schrieb. Er war also bestenfalls ein Vierteljahr in Salzburg und mußte nun Link berichten, daß man den Kardinal Matthäus Lang bewogen habe, von Staupitz eine klare Distanzierung zur Lehre Luthers zu verlangen. Er solle erklären, daß die Lehre Luthers häretisch und irrig, ja eine Beleidigung für fromme Ohren sei und diese Erklärung öffentlich vor Zeugen abgeben. Staupitz zog sich aus der Affäre, indem er darauf hinwies, daß die inkriminierten Äußerungen von Luther und nicht von ihm stammten. Der Text des Briefes läßt darauf schließen, daß Staupitz in Salzburg vor allem Frieden suchte, offensichtlich noch eine gute Meinung von Luther hatte und sich zu dieser Zeit in Salzburg nicht besonders wohl fühlte. Es mag gerechtfertigt sein, diesen Brief Staupitz' an Link, einen guten Freund Luthers [137]), im vollen Wortlaut in deutscher Übersetzung hier wiederzugeben [138]):

An Wenzeslaus Link der treue Sohn Johannes von Staupitz, der Diener Christi.

[134]) Widmann, III, S. 44.

[135]) Widmann, III, S. 47.

[136]) Lateinischer Text bei Grimm, S. 123 f.

[137]) Link und Luther tauschten öfters Geschenke aus, Link trat 1523 zum Protestantismus über. (Claus-Jürgen Roepke, Die Protestanten in Bayern, München 1972, S. 40; Kunzelmann, V, S. 512).

[138]) Deutsche Übersetzung bei Jeremias, S. 352 f.

Heil und Empfehlung! Unser Land ist voll von Gerüchten über Martinus (repleta est terra nostra Martinianis rumoribus), und unsere Augen sind unsicher und voller Erwartung, was siegen wird, Macht oder Wahrheit! Aber auch bis zu uns ist das Brüllen des Löwen gedrungen, und er sucht ein Opfer, das er verschlingen möchte. So ist dem ehrwürdigsten Kardinal (Matthäus Lang) auferlegt worden, mich zu der Erklärung zu zwingen, daß die Thesen des Martinus (Luther) ketzerisch, irreführend und anstößig für fromme Ohren seien und daß ich sie vor Notar und Zeugen ableugnen soll.

Da ich aber außerstande bin, etwas zu widerrufen, was ich nicht selbst behauptet habe, habe ich den Herrn Kardinal gebeten, mich als entschuldigt anzusehen. Was nun geschehen wird, ist mir noch unklar.

Soviel möchte ich Dir als meinem Vater in bezug auf meine Person schreiben. Aber eins möchte ich hinzufügen. Ich hatte geglaubt, nun besser Frieden zu haben. Und da kommt diese dunkle Versuchung. Ich kann nicht fliegen, denn ich glänze weder durch Gelehrsamkeit noch durch Heiligkeit. Gleichwohl halte ich es für das größte Unrecht, von der Wahrheit abzuweichen. Deshalb will ich den heilsamen Kelch nehmen und des Herrn Namen predigen. Und Du, ehrwürdiger Vater, stehe mir mit Rat und Hilfe bei. Martinus hat Schweres begonnen, und er handelt mit großem Mut, von Gott erleuchtet; ich aber stammle wie ein Kind und verlange nur nach Milch. Lebe wohl, ehrwürdiger Vater, und verlaß uns nicht (in der Herberge) « Zum finstern Stern » am Ende der Welt [139]*. Es grüßen Dich meine Mitgefangenen, die Patres Mayer und Besler* [140] *und verlangen das Angesicht Eurer Paternität zu*

[139]) *Valeat Tua Reverenda Paternitas, et nos zum finstern Stern in culo mundi ne deseras.* (Grimm, S. 124). Das deutsch eingefügte « *Zum finstern Stern* » und der nicht sehr feine Ausdruck « culus » (After) lassen darauf schließen, daß sich Staupitz zu diesem Zeitpunkt in Salzburg nicht sehr wohl fühlte.

[140]) Der als « Mitgefangener » bezeichnete P. Nikolaus Besler war von Staupitz häufig als Mitarbeiter herangezogen worden. Im Dezember 1519 war er nach Salzburg gekommen, um eine neue Terminei für das Münchner Augustinerkloster zusammen mit Staupitz einzurichten. Auf dem Kapitel in Eisleben hatte er eine Reihe von Prioraten ausgeschlagen, die man ihm anbot. Im Jänner 1521 bat er Staupitz um Enthebung von seinem Posten in Salzburg. Er begleitete Staupitz, als dieser 1521 zu seinem Nachfolger Link nach München reiste. (Kunzelmann, V, S. 508). Gerade die Tatsache, daß Staupitz und Besler zu Ostern 1521 nach München fuhren und Besler dann mit Link auf weitere Visitationsreisen ging, ohne nach Salzburg zurückzukehren, widerspricht der These, daß der Ausdruck « Mitgefangene » als Ausdruck einer gewaltsamen Festhaltung verstanden werden dürfe, wie dies Jeremias, S. 71 f., tut.

sehen[141]*; und sie möchten Wein mit Dir trinken, wie er besser als in Salzburg gefunden werden kann (!)*[142]*; versprechen aber auch, Widriges geduldig mit Dir zu tragen ».*
Aus Salzburg, 4. Jänner 1521 ».

Aus einem weiteren Schreiben von Staupitz an seinen Freund und Generalvikar Link erfahren wir, daß noch zu Anfang März 1521 durch Kardinal Lang, den Regenten Salzburgs seit 1519, noch keine ernstlichen Maßnahmen gegen die Lehre Luthers unternommen worden waren[143]). Zwar hatte Kardinal Lang sehr wohl schon Reformvorschläge ausarbeiten lassen, die bereits Ende 1519 vorgelegen haben, aber offensichtlich sind vor dem Jahr 1522 tatsächlich keine weiterführenden Maßnahmen ergriffen worden[144]). Staupitz hielt auch offensichtlich, in dieser Zeit oft noch unklarer Positionen auch anderer Persönlichkeiten, Kontakt mit Luther, der die Ängstlichkeit des ehemaligen Generalvikars und die Anerkennung des päpstlichen Lehramtes durch Staupitz tadelte. Noch am 14. Jänner 1521[145]) und am 9. Februar 1521 schrieb Luther selbst ausführlich an Staupitz nach Salzburg[146]), und letzterer zeigte sich an Neuigkeiten aus Wittenberg durchaus interessiert[147]).

Man gewinnt überhaupt den Eindruck, daß auch noch zu dieser Zeit nicht nur Staupitz, sondern auch der Kardinal und andere Fürsten die Bedeutung der Lehre und des Auftretens Luthers nicht

141) JEREMIAS übersetzt den Ausdruck « Paternität » unpassend mit « Väterlichkeit ». Paternität war der Titel, der den Provinzialen sowie dem General bzw. Generalvikar zustand.

142) JEREMIAS übersetzt die Stelle *vinum, quod et quale Salzpurgae melius inveniri poterit* mit « Wein, wie er in Salzburg besser gefunden werden kann » und bezieht die schlechte Weinqualität auf die Lage Staupitz'. Es wird wohl richtiger heißen : « Wein, wie er anderswo besser als in Salzburg gefunden werden kann ». Zu jener Zeit war Weinbau in der Salzburger Gegend noch möglich. (Vgl. GRIMM, S. 124 u. JEREMIAS, S. 353).

143) GRIMM, S. 125: Staupitz an Link, Salzburg, 5.3.1521: *Reverendissimus Dominus Cardinalis prorsus nihil contra Martinum hucusque in Dioecesi Saltzpurgensi tentavit, speramus ita supersedere in pace...* ». JEREMIAS, S. 360 f.

144) Vgl. Georg PFEILSCHIFTER (Hrsg.), Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Band I : 1520 bis 1532. — Regensburg 1959, S. 3, 18 ff. bzw. 42 ff.

145) JEREMIAS, S. 353-355.

146) *Ebenda*, S. 356-359.

147) GRIMM, S. 125 : Staupitz an Link, Salzburg, 5.3.1521 : ... *Rogo, si quid novi venerit ex Witenberga, participes nos facito .*

ganz begriffen haben. Noch stand ja erst der Auftritt des Reformators auf dem Reichstag in Worms im April 1521 bevor, der das reichsrechtliche Verfahren gegen Luther in Gang brachte. Die Ansicht, daß Staupitz, der noch zu Ostern 1521 mit Link in München zusammentraf, die Lehre und Bedeutung Luthers nicht erfaßt hat, gewinnt man auch aus einem weiteren Schreiben Staupitz' an Lang vom 16. Oktober 1521, wo der einstige Generalvikar seinem Nachfolger berichtet, daß er augenblicklich im Kloster der Augustiner-Chorherren in Herrenchiemsee weile und dort mit Herzog Ernst von Bayern zusammengetroffen sei. Herzog Ernst war bekanntlich seinerzeit ein Rivale Kardinal Langs bei den Bemühungen um die Nachfolge in Salzburg gewesen (vgl. S. 131) und nunmehr Administrator des Bistums Passau. Zu unserem Erstaunen erfahren wir, daß auch dieser Wittelsbacher als großer Förderer Luthers (*magnus valde et integer Lutheri fautor*) bezeichnet wird. Diese Nachricht verdient Beachtung, da Herzog Ernst, der von 1516-1540 das Bistum Passau und von 1540 bis 1554 als Nachfolger Kardinal Langs das Erzstift Salzburg administrierte, ohne allerdings jemals die geistlichen Weihen zu empfanggen [148]), wie die übrigen bairischen Wittelsbacher der katholischen Kirche treu ergeben blieb. Man muß allerdings beachten, daß er zu jenem Zeitpunkt, als er mit Staupitz auf Herrenchiemsee zusammentraf und großes Interesse für Luther bekundete [149]), ein junger Mann von 21 Jahren war, der theologisch wenig gebildet, die Bedeutung Luthers nicht richtig würdigen konnte.

Aber Staupitz konnte die Bedeutung Luthers genau so wenig richtig würdigen. Da dieser in seinem Brief aus Herrenchiemsee Wendungen benützte, die den Eindruck erwecken, als kehre er « fast gezwungen » (*fere coactus*) nach Salzburg zurück [150]), und angesichts

[148]) Konrad Eubel u. Wilhelm von Gulik, Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive Summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, ecclesiarum antistitum series, 3. Band, 2. Aufl., Münster 1923, S. 271; Widmann, III, S. 72-83.

[149]) Grimm, S. 125: Staupitz an Link, Salzburg, 16. Oktober 1521: ... *Stetit hic nobiscum Princeps Bavariae, Ernestus, Pataviensis Episcopus seu administrator, magnus valde et integer Lutheri fautor. Is, ni fallor, conversationem in illis, quae Lutherianae dicunt, pro deliciis amplectitur. Sunt et multi alii, quibus gloriosum est nomen Lutheri.* — In einer Denkschrift aus dem Jahre 1523 für Papst Hadrian IV. rechnet Dr. Eck Herzog Ernst unter die dem Luthertum gegenüber « Neutralen ». (Pfeilschifter, Acta Reformationis Catholicae, I, S. 138, Fußnote 63).

[150]) Grimm, S. 126: Staupitz an Link, Salzburg, 16. Oktober 1521: Bezüglich der Einladung Links an Staupitz, nach Nürnberg zu kommen: ... *Ego quoque nihil*

seiner schriftlichen Verbindung mit Luther wurde von Kolde, Keller und Jeremias die Ansicht vertreten, man habe Staupitz nach Salzburg gelockt und hier mit mehr oder weniger Druck festgehalten. Im Grunde sei Staupitz protestantisch gesinnt gewesen [151]). Dieser Ansicht trat Nikolaus Paulus im Jahre 1891 mit guten Gründen entgegen. Paulus weist auf eine Feststellung hin, die schon Döllinger wie folgt ausgedrückt hat:

> *« Selbst Männer, die nachher ihr ganzes Leben der Bekämpfung des Protestantismus widmeten, gehören in den Jahren 1518 und 1519 zu Luthers Bewunderern, und verhehlten es nicht, wie viele Sympathie sie für seine Sache hegten... Jetzt... hat man Mühe zu begreifen, wie damals manche Männer, bei aller Anhänglichkeit an die Kirche, doch noch selbst in den Jahren 1521 bis 1525, ja zum Teil noch länger, die Unternehmungen der Reformatoren mit solcher Teilnahme betrachten, ihre Schriften begierig lesen und empfehlen konnten »* [152]).

Paulus betont, daß Staupitz bis zu seinem Tod dem katholischen Glauben treu geblieben ist und Luthers Ansichten schließlich zurückgewiesen hat, und führt hiefür zahlreiche Gründe an [153]).

Es muß in diesem Zusammenhang schließlich auch erwähnt werden, daß noch 1521 im Auftrag des Ordensgenerals der Pariser Studienrektor Arnaldus de Borosio nach Wittenberg kam, um auf Luther einzuwirken, den er allerdings nicht antraf. Man hielt also auch bei der Ordenskurie eine Einigung mit Luther noch für möglich [154]), umsomehr als Luther noch bis zum 4. Oktober 1524 das Ordenskleid getragen haben soll [154a]).

libentius facerem, sed, qui modus faciendi sit, ignoro. Accedit Adventus Domini (gemeint wohl die Adventzeit), et non est alius subintrans labores meos. Non timui valde, quando reliqueram Salisburgam. Reditus mihi gravior est, et, ut aiunt, periculosior. Sed scriptum est: Cum esses iunior, cingebas te, et ambulabas, ubi volebas; cum autem senueris, alius te cinget, et ducet, quo tu non vis. (Zitat aus Johannes 21,18; die Stelle wird auf das Martyrium des Hl. Petrus bezogen). *« Exivi persuasus, introibo fere coactus ».*

[151]) Auf Kolde und Keller antwortet Nikolaus Paulus, Johannes von Staupitz. Seine vorgebliche protestantische Gesinnung, in: Historisches Jahrbuch, 12 (1891), S. 309-346. Jeremias stellte diese These in seinem 1926 erschienenen Buch wieder auf.

[152]) Paulus, S. 329 f.; Ignaz Döllinger, Die Reformation. Ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses, Band 1, Frankfurt 1848 (Neudruck 1962), S. 510 f.

[153]) Paulus, insbesondere S. 328-346.

[154]) Kunzelmann, V, S. 481 f.

[154a]) Delius, S. 41.

Noch vier Jahre nach Luthers sogenanntem Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517 hat man also im Orden an eine Möglichkeit zur Umkehr oder Beschwichtigung des Reformators geglaubt und hat auch sein einstiger Vorgesetzter Staupitz Sympathien für diesen gezeigt. Deutlich änderte sich aber die Beziehung im folgenden Jahr 1522.

8. *Staupitz tritt zum Benediktinerorden über und wird Abt von St. Peter in Salzburg*

Am 22. April 1522 trat Staupitz vom Augustinerorden in den Benediktinerorden über [155]). Welche Gründe dazu Staupitz bewogen haben, ob dies völlig aus eigenem Antrieb geschah oder vielleicht von seiten des Erzbischofs Matthäus Lang Druck in dieser Richtung ausgeübt wurde, wissen wir nicht. Auf jeden Fall war dazu eine päpstliche Dispens nötig. Diese Dispens hatte Matthäus Lang in Rom erlangt, und zwar ohne Nennung eines Namens für irgendeinen Religiosen irgendeines Ordens, auch eines Mendikantenordens, den Matthäus Lang in den Benediktinerorden transferieren könne und der auch zur äbtlichen Würde aufsteigen könne. Diese ganz offenkundig auf Staupitz bezogene Dispens wird im Original im Stiftsarchiv St. Peter aufbewahrt. In erweiterter Form wurde die Dispens dann am 14. Juni 1522 von der päpstlichen Pönitentiarie noch einmal ausgesprochen [156]).

In dieser Zeit meldete sich Luther brieflich wieder bei Staupitz. Am 27. Juni dieses Jahres schrieb der Reformator an seinen früheren Vorgesetzten: Er habe *ex vulgata fama* erfahren, daß Staupitz Abt von St. Peter werden solle; er wolle über Staupitz' Entschluß, Abt zu werden, nicht richten [157]); der Reformator konnte es sich aber

[155]) Pirmin Lindner, Profeßbuch der Benediktiner-Abtei St. Peter in Salzburg (1419-1856), in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, 46 (1906), S. 23, Nr. 123.

[156]) Beide Dispensen befinden sich im Original und in Abschrift im Stiftsarchiv St. Peter unter der Urkunden-Nr. 1988.

[157]) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1931. Briefwechsel, 2. Bd., S. 567: Luther an Staupitz, 27. Juni 1522: ... *Et quamquam nec ego velim Dei voluntati subtrahi, tamen pro mea ruditate plane nondum capio, si voluntas Dei esse possit, ut abbas fieres, neque mihi consultum videtur; verum tuo spiritui neque reluctator neque iudex esse volo.* — Deutsch bei Jeremias, S. 364-366.

nicht versagen, im Anschluß daran mit starken Worten seine Einstellung gegen den Zölibat, die Messe und die Mönchsgelübde zu bekräftigen. Aus diesem Brief erfahren wir zum erstenmal, daß Staupitz nunmehr Vorwürfe an Luther gerichtet hat, daß er abgefallen sei und viele Skandale wegen der Schriften Luthers entstanden seien [158]). Zu jener Zeit war die wohlwollende Stimmung zwischen Staupitz und Luther wohl bereits eine Sache der Vergangenheit oder zumindest schon stark getrübt.

Am 1. August 1522 legte Staupitz seine Profeß als Benediktiner der Abtei St. Peter in Salzburg ab [159]). Nun folgte der nächste Schritt: Erzbischof Matthäus Lang wollte mit Staupitz dem Stift St. Peter einen neuen Abt geben, da er mit dessen altem Abt Simon Garchanetz sehr unzufrieden war. Es hatten nämlich die Mönche in Rom einen Streit um den Vorrang vor dem Domkapitel anhängig gemacht, und der deshalb erzürnte Kardinal hatte daraufhin den Abt absetzen lassen. Staupitz sollte der neue Abt werden [160]).

Bereits am 2. August 1522, nur einen Tag nach seiner Profeß, ist Staupitz von den durch harte Behandlung von seiten des Erzbischofs [161]) eingeschüchterten Mönchen zum neuen Abt von St. Peter gewählt worden [162]). Am 6. August dieses Jahres bestätigte

[158]) *Ebenda*, S. 567: Luther an Staupitz, 27. Juni 1522: ... *Nam quod tu scribis, mea iactari ab iis, qui lupanaria colunt, et multa scandala ex recentioribus scriptis meis orta, neque miror neque metuo. Certe nos hic egimus et agimus, ut sine tumultu purum verbum publicemus apud homines, quo et boni et mali utantur, scis, quam non sit in nostra potestate. Nam caelibatum istum immundum, tum missarum impietatem, et religionum tyrranidem, et quicquid per homines invectum et adversus sanam doctrinam erectum est... Destruendum est mihi, mi pater, regnum illud abominationis et perditionis Papae, cum toto corpore suo.*

[159]) Lindner, S. 23, Nr. 123. Die Originalprofeßurkunde auf Pergament ist unter der Urkunden-Nr. 1994 im Stiftsarchiv von St. Peter noch vorhanden.

[160]) Widmann, III, S. 48.

[161]) Fünf Patres wurden sogar eingekerkert. Sie kamen zuerst auf die Feste Hohensalzburg, dann in die Residenz, zuletzt wurden sie, bis der Ausgleich erfolgte, in verschiedene Klöster verbannt. (Lindner, S. 21, Fußnote 1).

[162]) Stifsarchiv St. Peter, Urkunde Nr. 1995: Unter dieser Urkunden-Nr. befindet sich noch im Stiftarchiv von St. Peter die Bitte des aus 25 Personen bestehenden Konvents, anstelle Garchanetz' Staupitz zum neuen Abt zu erhalten bzw. die geschehene Wahl Staupitz' zu bestätigen. Vielleicht geschah dies auf Betreiben Matthäus' Langs: Die auf diese Weise vom Konvent erbetene Wahl konnte somit später kaum noch angefochten werden.

Matthäus Lang die Wahl[163], und am 17. August 1522 wurde der ehemalige Generalvikar der Augustiner durch den bekannten Chiemseer Bischof Berthold Pürstinger zum Abt benediziert[164]). Damit war Staupitz durch die Stabilitas loci der Benediktiner endgültig in Salzburg seßhaft geworden.

Bei dieser Gelegenheit soll des Augustiners P. Johannes Palckhmacher Erwähnung getan werden, der vielleicht seinem einstigen Oberen Johannes von Staupitz hinsichtlich seines Übertrittes vom Augustinerorden in einen anderen Orden zum Vorbild gedient hat. Palckhmacher, der aus Bamberg stammte, war unter Staupitz Prior des Münchner Klosters gewesen und hatte zusammen mit diesem die Stiftung von jährlich 100 Gulden von seiten des Herzogs Wolfgang IV. von Bayern (1508-1550) entgegengenommen[165]). Er, der vermutlich schon vor 1512, gewiß aber vom Mai 1512 bis Mai 1515 Prior in München gewesen war, verließ nämlich mit päpstlicher Erlaubnis den Augustinerorden und trat am 25. März 1519 in den von der Hl. Birgitta von Schweden als Doppelorden gegründeten und 1370 von Urban V. bestätigten Birgittenorden[166]), und zwar in das einzige Haus dieses Ordens auf altbairischem Gebiet, in das zwischen München und Augsburg gelegene Kloster Altomünster, über[167]). Laut der

[163]) *Ebenda*, Urk.-Nr. 1995. Als Zeugen der Wahl hatten der Chiemseer Bischof Pürstinger, Abt Johann von Mondsee und der Domdekan Andreas von Trauttmansdorff, der auch Generalvikar bzw. Offizial war, sowie Dr. Ägyd Rem fungiert.

[164]) Widmann, III, S. 48.

[165]) Hemmerle, Archiv, S. 46 f., Urkunden 93 u. 94 von 1514 Februar 27 und 1514 April 19.

[166]) Beim Birgittenorden, auch Erlöserorden (Ordo Sanctissimi Salvatoris) genannt, sollte jedes Kloster aus einem Mönchs- und einem Nonnenkonvent bestehen mit je einem Haus, aber einer gemeinsamen Kirche. Dem Doppelkloster stand eine Äbtissin vor, und ein Generalbeichtiger (Generalkonfessor) hatte die geistliche Leitung. Jedes Kloster sollte 60 Nonnen, 13 Mönche, 4 Diakone und 8 Laienbrüder haben (entsprechend den 12 Aposteln samt Paulus und den 72 Jüngern Jesu) und unter Aufsicht des Diözesanbischofs stehen. (H. Jägerstad, Birgittenorden, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Freiburg i.B. 1958, Band 2, Spalten 486 f.). Im erst 1497 gegründeten Kloster Altomünster gab es im Jahr 1503 allerdings erst einen kleineren Konvent: 13 Mönche, davon 8 Priester, und 28 Nonnen. (Tore Nyberg, Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns 1420-1570, München 1972, S. 70; Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, Neue Folge, Band 26, 1. Teil).

[167]) Adolar Zumkeller, Der Münchener Augustiner und Wittenberger Theologieprofessor Wolfgang Ostermair und seine Karfreitagspredigt vom Jahre 1514, in: Analecta Augustiniana, 29 (1966), S. 233 f.; Kunzelmann, VI, S. 340 u. 363. Im

Chronik von Altomünster erfolgte sein Übertritt durch herzogliche Vermittlung; Tore Nyberg, der Erforscher der Geschichte der deutschen Birgittenklöster, ist der Meinung, daß der Übertritt Palckhmachers zu diesem Orden wohl mit dem Auftreten Luthers zusammenhängen könne [168]).

Das ist auch durchaus denkbar; zwar liegen Nachrichten über die Einstellung der Münchner Augustiner zur Reformation erst für 1522 vor [169]); man wird jedoch nicht in der Annahme fehlgehen, daß auch in München erbitterte Diskussionen hinsichtlich des Gedankengutes Luthers stattgefunden haben; diese könnten Palckhmacher — ähnlich wie drei Jahre später Staupitz — bewogen haben, dem Augustinerorden den Rücken zu kehren und zu einem anderen Orden überzuwechseln [170]).

Ähnlich wie Staupitz hat Palckhmacher in seiner neuen Ordensgemeinschaft übrigens rasch die Führung erlangt, nachdem der Vorgänger Palckhmachers, P. Stephan Ehemann, nach siebenjähriger Amtszeit unter dem Druck des Landesfürsten von seinem Amte hatte weichen müssen. Auch hier also eine gewisse Parallele zu Staupitz in Salzburg: Nur zwei Monate nach seinem Eintritt in Altomünster wurde Palckhmacher zum Generalkonfessor auf Lebenszeit « erwelt und bestät » [171]); er erhielt damit die Führung der Kleriker und zusammen mit der gleichzeitig mit ihm neu gewählten Äbtissin Ursula Klöbel die Führung des Gesamtklosters. Palckhmacher hat Staupitz um viele Jahre überlebt, er starb erst 1542 [172]).

Donauraum gab es drei Birgittenklöster: Gnadenberg in der Oberpfalz, Maihingen in Bayerisch-Schwaben und Altomünster.

[168]) Nyberg, S. 77.

[169]) Claus-Jürgen Roepke, Die Protestanten in Bayern, München 1972, S. 17.

[170]) Beim Übertritt P. Palckhmachers ist allerdings auch zu bedenken, daß die Birgitten damals wie heute nach der Augustinusregel leben und ihnen schon bei ihrer Gründung vom Hl. Stuhl eine Gemeinschaft der Ablässe und Indulgenzen mit dem Augustinerorden gewährt wurde. (Siehe Adolar Zumkeller, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens, Würzburg 1966, S. 624-626, Nr. 1392 u. 1392a). Es könnten daher auch Notwendigkeiten des Birgittenklosters eine Rolle gespielt haben und nicht nur persönliche Motive P. Palckhmachers.

[171]) Nyberg, S. 77 f.

[172]) *Ebenda*, S. 78. — Über Geschichte und Struktur des Birgittenordens unterrichtet außer dem genannten Werk von Tore Nyberg in ausgezeichneter Weise Norbert Backmund, Die kleineren Orden in Bayern und ihre Klöster bis zur Säkularisation, Windberg 1974, S. 30-38.

9. *Die Beziehungen Staupitz' als Abt von St. Peter zu Luther*

Es soll hier nicht die Tätigkeit Staupitz' als Abt von St. Peter beleuchtet werden, sondern nur seine Beziehung zu Luther und seinem einstigen Orden. Nunmehr zeigte Staupitz sehr deutlich seine Abgrenzung zur Lehre seines einstigen Schützlings. Der Reformator, dem er — offensichtlich auch als Abt — geschrieben hat, fand dafür kein Verständnis. In einem Brief an Link vom 19. Dezember dieses Jahres bezeichnete der Wittenberger Staupitzens Brief als « überaus geistlos » (*spiritu inanissimas*) [173]).

Mit anderen Worten als in diesem Brief an Link schrieb Luther Staupitz noch einmal am 17. September 1523, indem er Staupitz bat, er möge etwas aus dem Vermögen des Klosters für einen ehemaligen Konventualen von St. Peter geben. Es handelte sich dabei vermutlich um P. Achatius von Welsperg. Staupitz wurde hier mit freundlichen Worten bedacht. Der oft so angriffslustige Reformator fand für seinen einstigen Vorgesetzten Worte, die zeigen, daß Staupitz noch immer von Luther hochgeschätzt wurde: « Wenn wir aber auch Euer Ehrwürden nicht mehr lieb und angenehm sein sollten, so dürfen wir doch auch dem nicht undankbar sein, durch den zuerst das Licht des Evangeliums aus der Finsternis zu scheinen begonnen hat ». Luther setzt fort: « Ich muß allerdings gestehen, daß es uns lieber gewesen wäre, wenn Ihr nicht Abt geworden wäret. Nun Ihr's geworden seid, müssen wir es geschehen sein lassen und müssen jedem seine Meinung lassen. Mir wie Euren besten Freunden tut es nicht so leid, daß Ihr Euch von uns abgewendet habt, als daß Ihr Euch dem Monster, Eurem Kardinal, in die Hände gegeben habt... » [174]).

Kein böses Wort fiel gegen Staupitz, den Luther lediglich bat, sich von Kardinal Lang, « jenem berühmten Ungeheuer », und vom Papsttum zu trennen. Es ist möglich, daß Luther die Stimmung Staupitz' erkunden wollte, der nunmehr offensichtlich nicht mehr

[173]) Grimm, S. 80, Fußnote 76.

[174]) Jeremias, S. 366-368; D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1933, Briefwechsel, 3. Band, S. 155 f.: ... *Sed nos certe etiamsi desivimus tibi grati ac placiti esse, tamen tui non decet esse immemores et ingratos, per quem primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris. Sed hoc etiam verum esse fatear, nobis fuisse acceptius, te non esse factum Abbatem; nunc, cum factus sis, utrinque boni consulamus, unumquemque sensu suo abundare permittamus. Ego sane cum tuis optimis amicis non tam aegre ferimus, esse te alienum a nobis, quam quod monstro illo famoso, Cardinali tuo, proprius factus es...*

mit ihm in Verbindung stand [175]). Über die Einstellung Kardinal Langs zur Reformation konnte hingegen zu jener Zeit keine Unklarheit mehr bestehen, hatte der Kardinal doch mit der Mühldorfer Synode vom 31. Mai 1522 ganz klar Stellung gegen Luther bezogen und Ende 1522 auf dem Reichstag zu Nürnberg offen zur Gewalt gegen dessen Anhänger geraten [176]).

10. *Staupitz und Agricola*

Ungefähr zur selben Zeit, in der also Luther an Staupitz dieses Schreiben richtete, wurde der ehemalige Generalvikar der Augustiner und nunmehrige Abt von St. Peter noch einmal mit dem Schicksal eines Augustiner-Eremiten konfrontiert. Am 26. August 1523 wurde in Salzburg eine Ratssitzung abgehalten, wozu neben Staupitz auch der Domdekan Andreas von Trauttmansdorff und mehrere Juristen und Beamte geladen waren. Es ging hiebei um den im salzburgischen Mühldorf am Inn gefangengehaltenen Augustiner-Eremiten des Klosters Rattenberg am Inn, P. Stephan Kastenbauer, der sich nach humanistischer Art selbst Agricola nannte.

P. Agricola war ein gebildeter Mann. Er stammte aus Abensberg bei Regensburg, wo er 1491 geboren worden war [177]). Er dürfte wohl in Regensburg in den Augustinerorden aufgenommen worden sein. 1513 studierte er, unterstützt von Kardinal Matthäus Lang, in Wien. 1515 wurde er Lektor, 1517 erschien von ihm in Basel ein fünfbändiges Werk über die Taten des Erlösers; 1517-1519 lebte er in Italien und vertrat die bairische Provinz auf dem Generalkapitel in Venedig im Jahre 1519 als Definitor. Im Anschluß an dieses Kapitel wurde er vom General am 18. Juni 1519 zum Doktor der Theologie promoviert und kehrte dann als Lektor in sein Heimatkloster Regensburg zurück. Hier predigte er schon seit 1520 — wahrscheinlich gegen die Erwar-

[175]) D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1933, Briefwechsel, 3. Band, S. 155 f.: ... *Iniustum est nimio silentium tuum, de quo ut nos cogitare debeamus, ipse facile perspicis... Vides itaque, reverende Pater, quam ambigue scribam, quod tuo silentio tanto nos incertos tamdiu relinquis, quis sit tuus animus, ... Ego plane non desinam optare et orare, quam ut alienus a Cardinale tuo et papatu fias, sicut ego sum, imo sicut et tu fuisti...*

[176]) Widmann, III, S. 51 f.

[177]) Matth. Simon, Agricola Stephan, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl., 1. Band, Tübingen 1957, Spalte 188 f.

tungen — im lutherischen Sinne, was vermutlich der Grund seiner Versetzung in das kleine Tiroler Augustinerkloster Rattenberg war [178]).

Hier in Rattenberg und Umgebung entwickelte P. Agricola eine rege Predigttätigkeit und tat sich bald durch reformatorischen Geist hervor. Schon 1520 erschien von ihm eine Flugschrift, wodurch er diesen Geist bekundete. Besonderes Ärgernis erregte er durch eine Predigt am Allerseelentag (wohl 1521) und noch mehr durch Auslassungen über eine Salvatorstatue und die Vorkommnisse bei der Himmelfahrtsfeier (wohl am 22. Mai 1522) [179]). Die dabei ausgelöste Unruhe dürfte der Grund dafür gewesen sein, daß man P. Agricola, den das Provinzkapitel 1522 zum Prior von Rattenberg gewählt hatte [180]), in den Gewahrsam des Salzburger Erzbischofs bringen wollte, zu dessen Diözese Rattenberg gehörte. Man tat dies, indem man vermutlich der Einfachheit halber den gefangengesetzten Prior mit einem Schiff innabwärts in die von bairischem Gebiet umgebene salzburgische Enklave Mühldorf am Inn bringen ließ. Es dürfte dies im Sommer oder Herbst 1522 gewesen sein.

Da sich P. Agricola nicht als schuldig bekannte — er berief sich insbesondere auch auf Schriften seines Ordensvaters Augustinus [181]) —, wurde im Frühjahr 1523 beschlossen, den in Mühldorf arretierten Mönch eventuell nach Salzburg zu bringen, damit er durch den Abt Johann von Staupitz zur Abschwörung von seinen lutherischen Ansichten gebracht werden möchte. So wurden die Antworten P. Agricolas Staupitz vorgelegt, der zwei Gutachten erstellte: In einem ersten drückte er sich seinem milden Charakter entsprechend sehr nachsichtig aus, warf aber dem Beklagten in mehreren Punkten Unbescheidenheit und in manchen auch offenbare Irrtümer vor. Viel schärfer wurde jedoch das zweite Gutachten, das wohl in den November 1523 gehört. Hier führte Staupitz als allgemeine Grundsätze auf: 1. Die Häretiker sind zu bestrafen, denn man müsse die Schafe vor dem Wolf schützen; 2. die Anhänger Luthers sind auf

[178]) Kunzelmann, III, S. 367 u. 17, Fußnote 63 bzw. S. 21, Fußnote 84.

[179]) Willibald Hauthaler, Cardinal Matthäus Lang und die religiös-sociale Bewegung seiner Zeit. Zumeist nach Salzburger Archivalien. II. Teil: Vom Religionsmandat des 22. Juli 1523 bis zur Publication der Beschlüsse des Regensburger Conventes (September bis October 1524). In: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 36 (1896), S. 323.

[180]) Kunzelmann, III, S. 367.

[181]) Hauthaler, S. 324-327.

Grund der päpstlichen Bulle und des kaiserlichen Edikts für Häretiker zu halten; 3. wer auch nur in einem Punkte der Häresie überführt wird, ist als Häretiker zu betrachten, und 4. dieser (Stephan Kastenbauer) ist in vielen Punkten überführt worden [182]).

Auf Grund dieses Gutachtens wurde beschlossen, Agricola eine Abschwörungsformel vorzulegen, bei deren Ablehnung gerichtlich gegen ihn vorgegangen werden solle. In diesem Fall müsse er nach Salzburg überführt werden. Dazu kam es allerdings nicht, Agricola blieb vielmehr weiterhin in Mühldorf gefangen. Ende 1523 wurde er dort von dem mit seinem Fall betrauten salzburgischen Rat Dr. Nikolaus Ribeisen aufgesucht. Der Augustiner erklärte sich hiebei für unschuldig. Er beteuerte, daß er seine Hoffnungen auf die Gnade des Kardinals setze; er habe immer auf Dr. Staupitz und den Chiemseer Bischof Pürstinger vertraut und begehre die beiden letzteren zu Richtern.

Über seine Bitte wurde im Jänner 1524 beraten; Bischof Pürstinger und Abt Staupitz waren dafür, Agricola nach Salzburg bringen zu lassen. Ein großes Problem war aber die Frage des freien Geleites durch bairisches Gebiet, worum man in diesem Fall hätte ansuchen müssen, was man aber vermeiden wollte. Auch hatte bereits Erzherzogin Anna, die Gattin des späteren Kaisers Ferdinand I., für Agricola Fürbitte eingelegt. So entschloß man sich, P. Agricola nach fast zweijähriger Gefangenschaft im Sommer 1524 freizulassen, gegen die Verpflichtung, nie mehr in die Erzdiözese Salzburg oder in das Land Tirol zurückzukehren [183]). Der damals ca. dreißig Jahre alte P. Agricola wandte sich nach Augsburg und wurde nach Zwischenstationen in Hof i.B. und Sulzbach zuletzt 1545 Prediger in Eisleben, wo Luther geboren worden war und 1546 auch starb [184]).

Agricolas Freilassung aus der salzburgischen Gefangenschaft in Mühldorf hat Staupitz die Gegenüberstellung mit seinem einstigen Mitbruder erspart. Man darf wohl annehmen, daß er versucht hätte, gemäß seiner milden Natur einen Kompromiß zu finden, so wie er auch im Streit zwischen der Stadt Salzburg und dem Erzbischof Matthäus Lang von Wellenburg eine Vermittlerstellung einnahm [185]).

[182]) *Ebenda*, S. 329-330.

[183]) *Ebenda*, S. 331-349; Pfeilschifter, Acta Reformationis Catholicae, I, S. 98; 140, Fußnote 68; 211.

[184]) Simon, in RGG, Spalte 188 f.

11. *Staupitz in seinem letzten Lebensjahr 1524*

Auf Luthers Brief vom 19. September 1523 ließ Staupitz fast ein Jahr verstreichen, bis er dem Reformator antwortete. Dieser Brief vom 1. April 1524 beweist uns am besten den gütigen Sinn des einstigen Generalvikars der Augustiner, der Luther so sehr gefördert hatte. Staupitz fand für seinen ehemaligen Untergebenen und Schützling herzliche Worte. Er beteuerte sein Festhalten am Evangelium und auch seine Zuneigung zu Luther [186]). Zugleich tadelt er aber auch das Abtun vieler katholischer Übungen, besonders das Verwerfen der Gelübde und das Ablegen des Mönchshabits. Er könne dies nicht billigen, auch wenn es früher zu Mißbräuchen gekommen sei; man müsse deshalb nicht gleich die Sache an sich verwerfen [187]). Staupitz schreibt, daß auch er Luther viel verdanke, der gepflanzt und begossen habe [188]); er wünsche, daß es ihm doch nur vergönnt sein möge, wenigstens eine Stunde mit Luther zu sprechen und diesem die « Geheimnisse seines Herzens » zu eröffnen [189]).

Insbesondere diese letzten milden Äußerungen Staupitz haben zu der bereits erwähnten Ansicht (vgl. S. 141) geführt, Staupitz sei im Herzen zumindest teilweise ein Anhänger der Reformation ge-

[185]) Widmann, III, S. 10; Karl Lackenbauer, Der Kampf der Stadt Salzburg gegen die Erzbischöfe 1481-1524. Phil. Diss. Salzburg 1973. S. 183.

[186]) Kolde, S. 446, Staupitz an Luther, Salzburg, 1. April 1524: ... *Fides mea in Christum et evangelium integra perseverat, tametsi oracione opus habeam, ... In te constantissimus mihi amor est eciam... semper infractus. Sed parce mihi, si quandoque ob tarditatem ingenii mei tua non capio atque ita silencio pertranseo.*

[187]) *Ebenda*, S. 446: ... *Videmini mihi damnare multa prorsus externa, quae ad fidem et iusticiam nihil faciunt, neutra sunt, et in fide domini nostri Ihesu Christi facta minime conscienciam gravant. Cur igitur turbantur simplicium corda, et quid monachorum habitus naribus tuis odio fecit, quem plerique in sancta fide Christi gestant. Intervenit proh dolor fere in singulis humanis exerciciis abusus et rari sunt qui fide metantur omnia, sunt nihilominus aliqui, ideo non est rei substancia reprobanda propter accidens malum, quod in aliquibus est.*

[188]) *Ebenda*, S. 446: ... *Debemus tibi Martine multa, qui nos a siliquis porcorum reduxisti ad pascua vite, ad verba salutis. Dominus Ihesus tribuat incrementum, quatenus evangelium, quod nunc auribus percipimus, quod in ore multorum volvitur, tandem vivamus, si quidem ad libertatem carnis video innumeros abuti evangelio. Sed spiritus ubi vult spirat, vobis debemus gracias quia plantastis et rigastis, deo servantes gloriam, cui soli damus potestatem etc. ...*

[189]) *Ebenda*, S. 446: ... *Sat scripsi, utinam vel unica hora liceret tibi colloqui et aperire secreta cordis.*

wesen [190]). Wie ebenfalls bereits ausgeführt, wurde vor allem von Nikolaus Paulus diese Ansicht mit Entschiedenheit zurückgewiesen [191]). Das hier vorgelegte Faktum des Einsatzes Staupitz' zugunsten des Verbleibens des Salzburger Domkapitels unter der Regel der Augustiner-Chorherren vermag diese Behauptung nur zu bekräftigen. Wenn Staupitz in seinem letzten Brief an Luther schrieb, es möge ihm vergönnt sein, wenigstens eine Stunde mit Luther zu sprechen, so ist dies wohl nicht als Wunsch zu werten, aus der « Gefangenschaft » in Salzburg zu entfliehen [192]), sondern wohl eher — angesichts der früheren menschlichen Bindung — als Wunsch, Luther zur Umkehr zu bewegen und sich mit diesem auszusprechen. Jene Forscher, die sich als letzte sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite mit Staupitz beschäftigt haben, stimmen heute in zweierlei Hinsicht überein; nämlich, daß Staupitz Luthers Lehre nicht klar erkannt habe, und auch darin, daß er sich letztlich deutlich davon distanziert hat [193]).

Auch als Abt von St. Peter scheint Staupitz gern gepredigt zu haben. Die Vorträge, die er den Nonnen des mit der Abtei St. Peter verbundenen Frauenklosters in der Zeit vom 24. Februar bis 15. März 1523 gehalten hat, hat eine der Schwestern aus dem Gedächtnis aufgezeichnet, und noch im Jahre 1548 hat eine Chorfrau des Stiftes Nonnberg Predigten aus dem Jahre 1520 wieder abgeschrieben [194]). Man darf also annehmen, daß seine Ansprachen viel Anklang gefunden haben.

190) Kolde, S. 351-354, nennt Staupitz eine anima naturaliter evangelica; vgl. auch Keller, S. 170 f.; Jeremias, S. 66, weist insbesondere darauf hin, daß Staupitz in seinem letzten Brief Luther den Überbringer des Schreibens empfiehlt mit den Worten, er solle ihn als Schüler nehmen und als Magister zurücksenden. (vgl. Kolde, S. 447, u. Jeremias, S. 371).

191) Paulus, S. 328-346 u. 773-777.

192) vgl. die Erörterungen auf S. 138-141.

193) R(einold) Weijenborg, Staupitz, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. (1964), 9. Band, Spalte 1026; Ernst Wolf, Staupitz, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. (1962), 6. Band, Spalten 342 f.; Steinmetz, S. 131: « Staupitz remained within the framework of medieval catholic theology ».

194) H. Aumüller, Die ungedruckten Staupitzpredigten in Salzburg, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 2 (1881), S. 49-60 u. 11 (1890), S. 113-133. — Lindner, S. 241-247. (Die bei Lindner angeführten Signaturen der Nonnberger Codices wurden in der Zwischenzeit neu signiert).

Als Abt von St. Peter war Staupitz keine lange Regierung beschieden. Er war noch nicht zwei Jahre Abt, als er — wenige Tage nach seinem letzten Brief an Luther — aus Braunau am Inn an P. Kilian Püttricher in St. Peter schrieb, daß er sich unwohl fühle und sein Zustand eine sofortige Rückkehr nach Salzburg ausschließe; er hoffe aber unter ärztlicher Leitung bald wieder gesund zu werden. Der Arzt Georg Obsinger kümmere sich um ihn und verordne ihm täglich die Medikamente [195]). Doch sollten seine Tage bald gezählt sein. Auf einer Fahrt verstarb er am 28. Dezember 1524 in einem Dorf im Unterinntal [196]). Er wurde im Stift St. Peter beerdigt, wo in der St.-Veits-Kapelle sein Grabstein noch erhalten ist. Geschmückt mit einem Doppelwappen, nämlich dem Familienwappen der Staupitz, einem Jägerhorn [197]), und dem Wappen des Stiftes St. Peter, trägt Staupitz' Grabstein folgende in Hexametern verfaßte Inschrift:

Adspice, mortalis, praesentia busta iacentum,
Quid valeat fastus divitiaeque, vide.
Arida comperies exhaustis ossa medullis,
Fidere quid possis, ipse videre potes.
Quem probitas, quem cana fides, quem cinxit honestum,
Qui tenuit, quidquid sacra pagina docet,
ABBAS STAUPITIUS tumulo requiescit in isto.
Sit, precor, huic requies in regione poli [198]).

[195]) Kolde, S. 350 bzw. 448; Jeremias, S. 67 bzw. 372.

[196]) Kolde, S. 351; Jermias, S. 68; Keller, S. 195; Steinmetz, S. 15; Widmann, III, S. 49.

[197]) Das erneuerte und vermehrte Teutsche Wappenbuch, 1. Teil, Nürnberg 1657, Tafel 151 (meißnische Herren und Freiherren), beschreibt das Staupitz'sche Wappen genauer: Rotes Posthorn mit Kordel auf silbernem Grund; das Wappen wird bekrönt von einem Helm mit geschlossenem Visier mit einem springenden Hirsch als Helmzier. (Für diesen Hinweis dankt der Verfasser Herrn Dr. Adolf Hahnl, Salzburg).

[198]) Lateinischer Text in Joseph, Franz u. Paul Mezger, Historia Salisburgensis, Salzburg 1692, S. 538; Grimm, S. 84. — Deutsche Übersetzung der Grabinschrift bei Widmann, III, S. 49 u. Jeremias, S. 68. Letztere lautet wie folgt: « Siehe die Gräber, o Mensch, der Sterblichen, welche hier ruhen, Und bedenke den Wert menschlichen Stolzes und Glücks: / Alles ein Haufe gar dürr von vertrockneten marklosen Knochen; / O erkenne daraus, worauf dein Hochmut sich stützt. / Den Rechtschaffenheit, den Glaube und Tugend erfüllte, / Der, was die heilige Schrift lehrte, im Glauben besaß: / Staupitz, der Salzburger Abt, er liegt und ruht hier im Grabe, / Werd' ihm, ich flehe darum, himmlische Ruhe zuteil ».

11. *Zusammenfassung*

Zusammenfassend kann bezüglich der Beziehungen Staupitz' zu Salzburg gesagt werden: Die erste Berührung zwischen ihm und Salzburg fand wohl über das Terminierhaus der Münchner Augustiner in Salzburg statt. Als Prediger bekannt geworden, wurde er auch mit der wichtigen Angelegenheit der Säkularisierung des Domkapitels befaßt. Er gewann hohes Ansehen, sodaß er möglicherweise sogar ausersehen war, Bischof von Chiemsee zu werden. Gerade in der Zeit, in der die Auseinandersetzungen um Luther erste Höhepunkte erreichten, weilte Staupitz oft in der Bischofsstadt an der Salzach. Seine ständige Niederlassung in Salzburg, zuerst als Stiftsprediger an der Stadtpfarrkirche, dann als Abt von St. Peter, entsprang wohl dem Wunsch nach Frieden vor den Auseinandersetzungen um Luther, mit dem er gleichwohl Kontakt hielt. Von einer Quasi-« Gefangenschaft » in Salzburg zu sprechen, ist wohl nicht berechtigt. Als Abt von St. Peter vollzog Staupitz eine deutliche Distanzierung zu den Anhängern der Reformation und zu deren Führer Martin Luther, der noch in seinem letzten Brief an Staupitz seinem einstigen Seelenführer und Vorgesetzten dankbare Worte gewidmet und dies auch später in seinen Tischreden noch öfters getan hat [199]). Es ist sehr zu bedauern, daß der Nachlaß Staupitz' nicht mehr erhalten ist, der auch Originalbriefe Luthers beinhaltet haben muß [200]). Man darf jedenfalls unter Einbeziehung all dessen, was über Staupitz bekannt ist, behaupten: Sein Weg nach Salzburg ist wohl nicht als « Gefangennahme » zu werten, sondern eher als eine bewußte Abwendung von seinen einstigen Mitbrüdern und als Abschied von der Sächsischen

[199]) Zahlreiche Belege, in denen sich Luther vor allem in seinen Tischreden besonders in den Jahren 1532 bis 1542 rühmend über Staupitz äußerte, bringt GRIMM, S. 88, Fußnote 95, u. S. 112, Fußnote 123, u. JEREMIAS, S. 379-398.

[200]) Da durch den Index auch diejenigen betroffen wurden, die häretische Bücher heimlich verwahrten, ließ Abt Martin Hattinger, ein Konvertit aus Brünn, im Jahre 1584 den Nachlaß Staupitz' an Büchern und Manuskripten, unter denen sich besonders viele von Luthers Hand befunden haben sollen, auf dem Klosterhof den Flammen übergeben. (MEZGER, S. 537 f.; KOLDE, S. 352; JERMIAS, S. 68 f.; WIDMANN, III, S. 49, Fußnote 2).

Reformkongregation, die nach Staupitz' Rücktritt als Generalvikar immer mehr der Selbstauflösung verfiel [201]). Johann von Staupitz mag diese Entwicklung geahnt haben [202]).

Johann Sallaberger

[201]) Über den Untergang der Sächsischen Reformkongregation bis um die Mitte des 16. Jahrhunderts unterrichtet Kunzelmann, V, S. 508-516.

[202]) Zum Abschluß seien noch zwei prägnante Zitate Luthers angeführt, in denen sich dieser nach Staupitz' Tod lobend über seinen einstigen Vorgesetzten ausspricht: In einem Brief an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen für Staupitz' Schwester Margarethe vom 27. März 1545 heißt es: ... *Doctor Staupitz, welchen ich rhümen mus (wo ich nicht ein verdampter, undanckbar Bepstlicher Esel sein will), das er erstlich mein Vater ynn dieser lehre gewest ist und ynn Christo geboren hat* (zitiert nach Wolf, S. 46; desgl. in Jeremias, S. 376). — Eine andere Überlieferung aus den Tischreden Luthers lautet: *Ex Erasmo nihil habeo. Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz; der hatt mir occasionem geben.* (Luthers Werke in Auswahl. 8. Bd.: Tischreden. Hrsg. v. Otto Clemen. 3. Aufl. Berlin 1962. S. 28, Nr. 173).

Die Geschichte des Augustiner-Eremitenklosters Mariakron von der Gründung bis zu seinem Untergang*

3. *Das Augustinereremitenkloster Mariakron in der Zeit der hussitischen Wirren und in den nachfolgenden Jahrzehnten.*

Die Entstehung der hussitischen Bewegung weist zwei Komponenten auf, eine religiös-kirchliche und eine politisch-nationale. Die lange und im allgemeinen friedliche Regierungszeit Karls IV. brachte beiden Völkern des böhmisch-mährischen Raumes, den Deutschen wie den Tschechen, Wohlstand und Aufwärtsentwicklung. Doch lässt sich nicht leugnen, dass die Deutschen auf allen Gebieten, auf kulturellem, kirchlichem, wirtschaftlichem, rechtlichem und politischem Gebiet ein Übergewicht besassen. Gegen dieses Übergewicht der der Deutschen richtete sich unter Betonung nationaler und wirtschaftlicher Gesichtpunkte der Widerstand der Tschechen.

Im Gegensatz zu dem Fortschritt auf allen Gebieten des staatlichen Lebens herrschte in diesen Jahrzehnten unter den Christen der lateinischen Kirche — auch in Böhmen und Mähren — ein tiefes und starkes Unbehagen gegenüber der obersten kirchlichen Gewalt und ihrer Organe. Der Überredungskunst Karls IV. war es zwar gelungen, Papst Urban V. zu bewegen, im Jahre 1367 das von den Päpsten seit dem Jahre 1305 selbst gewählte Exil in Avignon zu verlassen und nach Rom zurückzukehren. Aber bereits im Jahre 1370 war Urban V. enttäuscht nach Avignon zurückgekehrt. Die Folge davon war, dass die in Rom zurückgebliebenen Kardinäle einen Gegenpapst wählten und damit die Kirche in eine unheilvolle Spaltung — Schisma — stürzten. Beide Päpste, der rechtmässige und der Gegenpapst standen einander feindlich gegenüber und bekämpften

*) Siehe *Augustiniana* 27 (1977), 431-477.

sich und die Anhänger des anderen Papstes mit Bannfluch und Verhängung anderer Kirchenstrafen. Es ist nicht verwunderlich, dass das schlechte Beispiel der obersten kirchlichen Leitung beim Klerus und Volk weithin den Verfall von Ordnung und Disziplin, kirchlicher Gesinnung, religiöser Glaubensüberzeugung und Moral zur Folge hatte. Da nach dem Tode des jeweiligen Papstes die Kardinäle beider Parteien ihr neues Oberhaupt wählten, dauerte das Schisma und damit der traurige Zustand der Kirche fort. Das Konzil von Pisa, das ohne Zustimmung des rechtmässigen Papstes im Jahre 1409 zusammengetreten war und der Kirche durch Absetzung beider Päpste und die Wahl eines neuen Oberhauptes die Einheit zurückgeben wollte, musste misslingen. Ja, es verschlimmerte noch die Lage der Kirche, weil es von da an drei Päpste gab. Erst die Kirchenversammlung in Konstanz (1414-1418) brachte der Kirche die Einheit, wurde aber auch Veranlassung zum Ausbruch der Hussitenwirren.

Nicht nur Kleriker, sondern auch Laien litten unter den geschilderten, traurigen Zuständen der Kirche und der Ruf nach kirchlicher Einheit und Rückkehr zu einem vertieften Glaubens- und verantwortungsbewussten, strengeren sittlichen Leben wurde unüberhörbar. Vor allem war es der tschechische Priester und Hochschullehrer Magister Johannes Hus, der seit dem Jahre 1403 mit grosser Sprachgewalt zunächst in der Prager Bethlehemskapelle, der Universitätspredigerstelle, und später im Lande seine Zuhörer zu einem Leben nach dem «reinen Evangelium» aufrief und gegen die «sichtbare Kirche» mit ihren Ämtern, Einrichtungen und Besitzungen immer ungehemmter und verbissener kämpfte. Seine Forderung nach Säkularisierung allen kirchlichen Besitzes mit Hilfe der weltlichen Macht sicherte ihm die Sympathie und die Anhängerschaft vor allem der verarmten Ritter und Landadeligen. Da Hus zugleich in seinen Predigten an das Nationalbewusstsein seiner tschechischen Zuhörer appellierte und es aufreizte, bekamen seine Predigten eine stark emotionale Note. Ohne Zweifel waren die Kritik und die Forderungen des Hus gegenüber der zeitgenössischen Kirche vielfach berechtigt. Aber selbst ihm zunächst wohlgesinnte Personen, wie der Erzbischof von Prag, Zbynko von Hasenburg, mussten bald erkennen, dass Hus in seiner Kritik weit über die mit Recht zu tadelnden Missstände in der Kirche hinausging und bereits den Boden des christlichen Glaubens verlassen hatte. Hus war kein selbständiger Denker. Vielmehr bezog er seine philosophischen, theologischen und reformatorischen

Gedanken von dem Engländer Wiclif, der von einer englischen Synode bereits im Jahre 1382 wegen häretischer Lehren verurteilt worden war. Für Hus und die tschechischen Magistri an der Prager Universität war Wiclif jedoch zum « evangelischen Lehrer der böhmischen Nation » geworden, mit dessen Lehre zugleich der Einfluss der nominalistisch eingestellten und so lehrenden deutschen Magistri auf der Universität gebrochen werden sollte. Es ist daher kein Zufall, dass gerade die deutschen Magistri und Hochschullehrer als erste erkannten, wie gefährlich Wiclif nicht nur der Kirche, sondern auch den Deutschen in Prag geworden war. Die Widerstände in den kirchlichen, und vor allem in den deutschen Kreisen Prags gegen die von Hus verbreiteten Lehren Wiclifs wurden daher immer entschiedener und zwangen schliesslich den Erzbischof, gegen das weitere Umsichgreifen des Wiclifismus in Böhmen einzuschreiten. Der Erzbischof, der wie die Deutschen dem rechtmässig gewählten römischen Papst treu geblieben war, während König Wenzel IV. aus staats- und kirchenpolitischen Gründen sich von der römischen Obedienz gelöst hatte und zum Gegenpapst hinübergeschwenkt war, übte Druck auf die Universität aus, damit diese dem Treiben Hus' ein Ende bereite. Während die drei deutschen Nationen der Universität Wiclif ohne Vorbehalt verurteilten, rief die böhmische Nation für den 20. Mai 1408 zu einer Massenversammlung auf, bei der es zu einer sehr zweifelhaften Erklärung gegenüber Wiclif kam. Ein schwerer Schlag für die Deutschen Prags war das Jahr 1409. König Wenzel IV., der zur Verwirklichung seiner kirchenpolitischen Pläne auf die tschechischen Magistri angewiesen war, änderte in diesem Jahr durch das Kuttenberger Dekret die Prager Universitätsstatuten, indem er der böhmischen Nation 3 Stimmen, den übrigen Nationen aber nur noch eine Stimme beliess. Die Folge davon war, dass alle deutschen Hochschullehrer und Studenten die Prager Universität verliessen und eine neue Universität in Leipzig gründeten. Trotz schliesslich erfolgten Ausschlusses von Hus aus der Kirche, predigte dieser, geschützt vom tschechischen Landadel weiter, bis er vor das im Jahre 1414 einberufene Konzil nach Konstanz geladen wurde. Hus folgte der Vorladung, wurde verurteilt und hingerichtet. Die wenigen Freunde, die ihn nach Konstanz und auf seinem letzten Gang begleitet hatten, wie der junge Peter Mladenowitz, eilten heim nach Böhmen. Rasch verbreitete sich hier die Nachtricht vom Feuertod des Magisters Jan Hus und erregte Entsetzen und ungeheuere Verbitterung. Hus, der National-

held, war als Ketzer schmählich hingerichtet worden. Das tschechische Volk empfand diese Hinrichtung als eine ihm selbst angetane Schmach. Der Adel machte sich zum Sprecher des Volkes und sandte ein mit Sigel und Unterschriften von 452 Unterzeichnern verfertigtes Protestschreiben an das tagende Konzil. Der Tod des Jan Hus wurde schliesslich der Anfang zu einer religiös-kriegerischen Auseinandersetzung, zu einer Bewegung, die noch jahrzehntelang weite Teile Europas in Atem hielt [1]) und besonders den Deutschen und den Klöstern des böhmisch-mährischen Raumes unermesslichen Schaden zufügte.

Die durch Hus' Tod gegen die Kirche und das Deutschtum ausgelöste feindliche Bewegung fand in Mähren, wenn auch nicht in dem Ausmass wie in Böhmen, beim tschechischen Landadel Zustimmung. Die Zeitverhältnisse, aber auch die weithin verweltlichte und ihrer eigentlichen Aufgabe entfremdete Geistlichkeit, hatten nicht wenig dazu beigetragen, den Boden für den Hussitismus vorzubereiten.

Das letzte Viertel des 14. Jahrhunderts war auch in Mähren von Fehden und kriegerischen Unternehmungen erfüllt gewesen. Nach dem Tod des Markgrafen Johann (1375) waren ihm die beiden Söhne Jost und Prokop in der Herrschaft der Markgrafschaft Mähren gefolgt, die sich bald untereinander auf das heftigste bekämpften. Zugleich aber gerieten sie auch mit dem Bischof von Olmütz, Johann XI. in einen Streit, dessen Besitzungen von ihren adeligen Parteigängern in den Jahren 1381, 1382 und 1394/95 verwüstet wurden. Die vom Olmützer Bischof am 30. November 1399 dem Moleteiner Erbrichter mit der Begründung, das Original sei während der kriegerischen Ereignisse mit dem Moleteiner Erbgericht verbrannt, erneuerte Handfeste, lässt schliessen, dass auch der Schönhengstgau solche Verheerungen erlitten hatte [2]). Der langjährige Bruderzwist der beiden Markgrafen führte zu einer weitgehenden Sittenverwilderung und zu einem Absinken des religiösen Lebens bei Klerus und Volk in Mähren. Das Statut des Olmützer Bischofs vom Jahre 1400 zählt in sehr freimütiger Weise die eingerissenen Missbräuche auf und droht den Geistlichen, welche die Bestimmungen des Statuts in Zukunft nicht beobachten würden, schwere Strafen, selbst öffentliche Bussen

[1]) Winter, *Tausend Jahre...*, S. 101ff. Ryschawy, Die erste Hussitenmission des hl. Johannes von Capestrano in Mähren (1451). In : *Franziskanische Studien.* Münster (1932), S. 225-231.

[2]) Korkisch, *Geschichte...*, I., S. 107 mit Anm. 60.

an. Allein das an sich strenge und gut gemeinte Statut wurde nicht mit der angedrohten Strenge durchgeführt und die natürliche Folge war, dass auch das Volk am ernsten Willen der Kirchenleitung zweifelte und dem sittenstrengen Jan Hus und seinen Anhängern Sympathien entgegenbrachte.

Es wäre jedoch trotzdem falsch, wollte man von einem *allgemeinen* Verfall des kirchlich-religiösen Lebens in Mähren zu jener Zeit sprechen. Das Statut des Olmützer Bischofs zeigt, dass die kirchliche Leitung wirklich bemüht war, Missbräuche abzustellen und das religiöse Leben zu heben. Vor allem aber war das innere religiöse Leben der mährischen Augustinereremitenklöster im allgemeinen gut, als die Lehre des Jan Hus, der die Klöster als « Sitz der Trägheit und Finsternis » bezeichnete, die Leidenschaften des Volkes entfesselte und den Sturm, der sich besonders gegen die geistlichen Ordensgemeinschaften richtete, hervorrief [3]).

Alle mährischen Klöster haben unter den Hussitenkriegen schwer gelitten, am meisten aber wurde der Augustinereremitenorden in Mähren heimgesucht und geschädigt. Das ist nicht verwunderlich, wenn man die klare Frontstellung des Ordens gegen die Irrlehre des Hus kennt.

Auf dem Konzil in Konstanz spielten nämlich die Augustinereremiten eine sehr bedeutende Rolle. Neben dem Ordensgeneral P. Petrus de Vena waren noch weitere 17 Augustinereremiten anwesend, die an den Verhandlungen des Konzils teilnahmen. Unter diesen taten sich drei uns namentlich bekannte deutsche Augustinereremiten besonders hervor, nämlich : Fr. Johannes Zacharias, Fr. Angelus Dobelin, beide Professoren an der Universität in Erfurt und Dietrich von Vrie (Frey). Die Verdienste, die sich Fr. Johannes Zacharias erworben hatte, schätzte der in Konstanz neu gewählte Papst Martin V. so hoch ein, dass er ihm eine Auszeichnung zuteil werden liess, wie sie sonst nur Fürsten und hohen Würdenträgern verliehen zu werden pflegte. Von allen Teilnehmern des Konzils erhielt er als einziger die goldene Rose überreicht [4]), die er fortan an seinem Barett trug [5]). Dieser Fr. Johannes erhielt den Beinamen

[3]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 55ff.

[4]) Ossinger, *Bibliographia Augustiniana.* S. 975.

[5]) Motschmann, Just Christoph, *Erfordia literata oder Gelehrtes Erfurth.* Sammlung 1-6. Erfurth (1729-1732). Hier S. 60ff. Vgl. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 54.

« Hussomastix », was seine Einstellung gegenüber Hus auf dem Konzil wohl hinreichend kennzeichnet. Fr. Angelus Dobelin fesselte durch seine Vorträge während des Konzils den Papst derart, dass dieser ihn « einen wahren Engel » nannte. Fr. Dietrich von Vrie, der Konventuale des Klosters in Osnabrück war, nahm schliesslich als Augenzeuge am Feuertod von Hussens bestem Freund, Hieronymus von Prag, teil [6]). Er veröffentlichte eine dem König Sigismund gewidmete Schrift « De consolatione ecclesiae », in der er die Glaubensspaltung als die Hauptursache der zerrütteten kirchlichen und staatlichen Verhältnisse bezeichnete [7]).

Aber nicht nur beim Konstanzer Konzil waren die Augustinereremiten als entschiedene Gegner der Lehre Hus' aufgetreten, sondern schon in Prag hatten sie sich Hus energisch entgegengestellt. Fr. Johannes Bloch, Fr. Adam von Schwabach und Fr. Augustinus Smatzcki, der « Böhme » — Bohemus — genannt, sind die bekanntesten Prager Gegner Hussens aus dem Augustinereremitenorden. Wen darf es da wundern, dass schon beim ersten Prager Aufstand der Anhänger des hingerichteten Hus, am 17. April 1420, das Kloster der Augustinereremiten niedergebrannt wurde und in Flammen aufging [8]) ?

Wenn wir den entschiedenen Widerstand der Augustiner, sowohl auf dem Konzil in Konstanz, als auch in Prag gegen die hussitische Bewegung in Erwägung ziehen, dann wird es verständlich, weshalb die Hussiten in erster Linie die Augustinereremitenklöster in Böhmen und Mähren verwüsteten, obwohl die Hussitenkriege längst den Charakter eines Religionskrieges verloren und den eines ausgesprochen nationalen Vernichtungskrieges gegen die verhassten Deutschen angenommen hatten. Mit dem Jahre 1420 begann für die mährischen

[6]) Palcky, *Geschichte...*, III. 1. Abt., S. 388.

[7]) Kolde, *Die deutsche Augustiner-Congregation.* S. 54-57. Ossinger, *ebenda*, S. 951. Zumkeller, Adolar, OSA, Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus, ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel, in *Analecta Augustiniana* (1965), S. 5-56 Die Arbeit Zumkellers bietet einen umfassenden Einblick in die Bedeutung der Augustinereremiten bei den Konzilsarbeiten in Konstanz und Basel. Der Umstand, dass König Sigismund während seiner Anwesenheit in Konstanz im dortigen Augustinerkloster wohnte und zum Dank die Klosterkirche ausmalen liess, mag zusätzlich den Einfluss der Augustiner beim Konzil unterstreichen. An dieser Stelle danke ich H. DDr. Zumkeller für seine Hinweise bezüglich der einschlägigen neueren Literatur.

[8]) Crusenius, *Monasticon Augustinianum.* S. 167. Vgl. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 55.

Augustinereremitenklöster die schwerste Zeit seit ihrer Gründung. Die kleine Residenz St. Clemens in Osvetiman bei Welehrad wurde ganz zerstört und konnte nicht wieder aufgebaut werden. Die Klöster in Mähr. Kromau und Mariakron erholten sich niemals mehr von den ihnen zugefügten Wunden und gingen schliesslich ein. Das Gewitscher Kloster vermochte nur dadurch gerettet werden, dass ihm das St. Thomaskloster in Brünn, obwohl selbst hart bedrängt, seine hilfreiche Hand bot.

Es besteht kein Zweifel darüber, dass Kirche und Kloster Mariakron während der Hussitenwirren schwer beschädigt und verwüstet wurden, dass ferner die Mönche das Kloster verlassen hatten und spätestens um das Jahr 1430 zumindest der grösste Teil der Klostergüter sich in fremder Hand befand. Über den genauen Ablauf der Ereignisse bestehen jedoch unterschiedliche Auffassungen, da die zeitgenössischen Quellen zu spärlich sind. Das bereits wiederholt erwähnte historisch-diplomatarisch-chronologische Jahrbuch der Stadt Trübau berichtet folgendes : « Die Hussiten überfielen von der Landskroner Seite das Kloster Mariakron. Der grösste Theil der Mönche floh nach Gewitsch zu ihren Ordensbrüdern und die zurückgebliebenen Mönche wurden sogleich, als das Kloster erstiegen war, ermordet, die Kirchenschätze, Kelche, Ornate und sonstige Habschaft geraubt und bei ihrem Abzug das Kloster angezündet; das Feuer verzehrte ganz die Kirche und das Kloster war in eine öde Brandstätte verwandelt. Die Mönche blieben in Gewitsch bis zum Jahre 1427, wo sie während der Zeit, als die Taboriten umherschwärmten, nach Brünn gezogen und dort während der hussitischen Kriege wohnten » [9]).

Nach Janetschek fällt der Überfall der Hussiten auf das Kloster Mariakron erst in das Jahr 1422 und der Aufenthalt der Mariakroner Ordensbrüder in Gewitsch dauerte nur bis zum Jahre 1423. Er schreibt : « Im Jahre 1422 wurde, nachdem das Augustiner Chorherrenstift in Landskron geplündert worden war, das Kloster Mariakron samt Kirche niedergebrannt und jene Mönche, welche nicht entrinnen konnten, verbrannt. Als die Hussiten im Jahre 1423 vor Gewitsch erschienen, flüchteten die Augustiner von Gewitsch und Mariakron, welch letztere in Gewitsch eine Zufluchtsstätte zu finden gehofft hatten, nach Brünn. Was in Gewitsch noch im Jahre 1423 verschont

[9]) *Hist. dipl. Jahrbuch I.* zum Jahre 1421, S. 144. Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 4.

geblieben war, vernichtete Gallus Drastil von Kojetein »[10]). Dass das Kloster Mariakron im Jahre 1423 wirklich verlassen war und die Ordensbrüder auswärts leben mussten, besagt auch die Bemerkung, wonach die Augustiner von Gewitsch gerade so wie die Ordensbrüder von Mariakron in der Verbannung hätten leben müssen, wenn sich ihrer das Augustinerkloster St. Thomas in Brünn nicht angenommen hätte. Im Extractus memorabilium de Vicariatu Moraviae Eremit. O.S.A. fol. 123 heisst es : « Nachdem die Kirche mit dem Konvent — in Gewitsch — ausgeplündert war und die Brüder vertrieben wurden... hätten die Brüder — aus Gewitsch — ebenso wie die aus Mariakron in der Fremde leben müssen, wenn nicht der Brünner Konvent seine hilfreiche Hand ihnen geboten hätte »[11]). Korkisch erwähnt noch, dass die Mariakroner Brüder mit ihrem Propst Laurenz geflohen seien[12]). Ein Mariakroner Prior mit Namen Laurenz ist mir in keiner der erreichbaren Quellen begegnet.

Trotz mancher kleinerer Abweichungen in den zitierten Berichten, steht zweifelsfrei fest, dass die Ordensbrüder von Mariakron und Gewitsch im Brünner St. Thomaskloster Unterschlupf und einigermassen Sicherheit fanden, da die hussitische Bewegung unter der vorwiegend deutschen Bevölkerung Brünns keine Anhänger hatte. Das Brünner St. Thomaskloster wurde in diesen Jahren im wahrsten Sinne des Wortes zum Mutterkloster aller mährischen Augustinereremiten. Bereits am 19. April 1421 waren die Augustinermönche von Leitomischl mit ihrem ganzen beweglichen Vermögen, ihrer Bibliothek und ihren Urkunden teils nach Gewitsch, teils unmittelbar nach Brünn geflüchtet, wo sie verblieben, nachdem ihr Kloster völlig eingeäschert worden war und an eine Rückkehr nicht mehr gedacht werden konnte. Im gleichen Jahr flüchteten auch die Augustiner von St. Clemens in Osvetiman nach Brünn, ohne dass sie je wieder in ihr Kloster, das die Hussiten unter Führung des Friedrich von Straznitz vernichtet hatten, zurückkehren konnten.

[10]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 58. Die Eroberung der Stadt Gewitsch erfolgte im Jahre 1423, nachdem « die landesfürstliche Stadt Gewitsch » bereits im Jahre 1423 und nochmals 1429 ausgeplündert wurde. (Korkisch, *Geschichte...* I., S. 113 mit Anm. 12 und S. 114, beruft sich auf Czerny, Alois, *Der politische Bezirk Mähr. Trübau.* Mähr. Trübau (1904²), S. 236).

[11]) « Expilata ecclesia cum conventu (in Gewitsch) pulsisque fratribus... fratres, nisi conventus Brunnensis manum auxiliatricem porrexisset, pene ac Coronenses exulare debuissent ». Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 5.

[12]) Korkisch, *Geschichte...* I., S. 111.

Schliesslich suchten auch noch als letzte die Augustiner des Klosters Mähr. Kromau Zuflucht in Brünn. So finden wir, wie Janetschek feststellt, tatsächlich « die Augustiner aus allen mährischen Klöstern bei St. Thomas vereinigt und in diese aufgeregte, unheilvolle Zeit, (am 23. November 1423) fällt der Tod des Priors Johannes de Corona » [13]), des vormaligen Priors von Mariakron. Infolge der zahlreichen geflüchteten Ordensbrüder, die im Brünner Kloster Aufnahme gefunden hatten und die nun erhalten werden mussten, kam das St. Thomaskloster in wirtschaftliche Schwierigkeiten, zumal es selbst schon einige ausserhalb von Brünn gelegene grössere Besitzungen verloren hatte. Dazu kam, dass Brünn im Jahre 1428 von den Hussiten belagert und das Kloster St. Thomas dabei schrecklich verwüstet wurde, weil sich der Kampf zwischen den Belagerern und den Belagerten in unmittelbarer Nähe des Klosters, das an der äussersten Peripherie der Stadt lag, abspielte. Die Möglichkeit, die überzähligen Ordenspriester in der Seelsorge der Pfarreien einzustellen und damit die schwierige Lage des Klosters St. Thomas zu mildern, war nicht gegeben, da eine vom Olmützer Bischof, Johann dem Eisernen am 1. September 1412 einberufene Synode in Wischau, das Verbot erlassen hatte, Ordenspriester in der normalen Pfarrseelsorge einzusetzen. Ausgenommen von diesem Verbot waren die Pfarreien, die seit langer Zeit immer von Ordensleuten schon betreut worden waren [14]).

Wer wollte sich da wundern, dass in jenen stürmischen Zeiten Geistliche und auch einige Augustinereremiten zu den Hussiten abfielen ? So erhielt der Brünner Prior Johannes de Corona am 9.1.1424 vom Ordensgeneral Augustinus Romanus die Vollmacht, den Diakon Fr. Johannes und den Subdiakon Fr. Aegidius in den Orden wieder aufzunehmen, wenn es ihm gelingen sollte, die beiden Abtrünnigen zu gewinnen. Diese Vollmacht erreichte ihn nicht mehr, da er bereits verstorben war. Die gleiche Vollmacht erhielt am 25.4.1427 der Distriktsobere der mährischen Klöster, Fr. Andreas von Kromau, bezüglich eines abtrünnigen und abgefallenen Ordensbruders, namens Fr. Johann de Bruna [15]). Auch ein mit Namen nicht genannter ehe-

[13]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 59.

[14]) Fosseau. I., S. 24ff. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 61.

[15]) Cod. 8423, 177. Vgl. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 63, Anm. 3.

maliger Prior von Mariakron war, wie wir noch hören werden, zur hussitischen Lehre übergetreten.

Es ist verständlich, dass die aus den mährischen Augustinereremitenklöstern in das St. Thomaskloster nach Brünn geflüchteten Ordensbrüder den Wunsch hatten, sobald irgendwie möglich, wieder in ihre verlassenen Klöster zurückzukehren, sofern diese nur einigermassen bewohnbar geblieben waren. Dies traf für das Kloster Mariakron zu. Wir können mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Kirche und Kloster von Mariakron zwar arge Verwüstungen erlitten hatten und Plünderungen ausgesetzt gewesen waren, aber nicht in Schutt und Asche gelegt und dem Erdboden gleich gemacht wurden. Nach der Rückkehr der Ordensbrüder hören wir nichts von einem Wiederaufbau der Gebäude, der auch gar nicht möglich gewesen wäre, da dem Kloster alle Mittel dazu fehlten und eine Unterstützung vom Brünner St. Thomaskloster nicht erwartet werden konnte.

Neben dem allgemeinen Wunsch nach Rückkehr in das eigene Kloster, zwang aber ein besonderer Grund die Ordensbrüder zu einer baldmöglichen Heimkehr, nämlich die Notwendigkeit, die dem Kloster bereits verloren gegangenen Besitzungen wieder zurückzugewinnen und zu retten. Das genaue Jahr der Rückkehr der Augustinereremiten in ihr Mariakroner Kloster kennen wir nicht. Auch dürfte eine wesentlich kleinere Anzahl von Mönchen die Wiederbesiedlung des Klosters in Angriff genommen haben. Ein Umstand jedoch scheint mir die Berechtigung zur Annahme zu geben, dass die Rückkehr der Mariakroner Mönche in das Jahr 1434, spätestens 1435 fällt. Nach dem Sieg über den radikalen Flügel der Hussiten bestimmte nämlich der mährische Landtag, der im Jahre 1435 in Anwesenheit König Sigismunds in Brünn tagte, dass « jeder, der an fremdes Gut, sei es kirchliches oder weltliches, Gewalt angelegt, der einen solchen Räuber schützt, als Störer des Landfriedens mit den Waffen des Vaterlandes bestraft werden soll » [16]). Ausserdem wurde auf dem Landtag auch über die Rückgabe der während der hussitischen Wirren geraubten Klostergüter verhandelt, wobei sich der Olmützer Weihbischof, Wilhelm von Köln, der einst Prior des Augustinereremitenklosters in Brünn gewesen war, des Klosters Mariakron wärmstens angenommen hat. Auf diesen Landtagsbeschluss gestützt, konnte und musste das Kloster Mariakron den Versuch unternehmen,

[16]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 69.

die Verwaltung über seine Besitzungen wieder zu erlangen und in den Fruchtgenuss seiner Güter zu kommen. Dass die Durchführung dieses Landtagsbeschlusses unter den tatsächlichen politischen Verhältnissen kaum möglich war, ist eine andere Sache!

Urkundlich gesichert ist, dass im Jahre 1437 einige Augustinermönche unter dem Prior Budislaus in Mariakron lebten. Der Prior Budislaus scheint, seinem Namen nach zu schliessen, ein Tscheche gewesen zu sein. Da die neue Grundherrschaft sich betont tschechisch national gab, war es wohl ein Gebot der Klugheit, einen Tschechen zum Prior des Klosters zu wählen [17]).

Die Gesamtlage der nach Mariakron zurückgekehrten Mönche war alles andere als gut. Der grösste Teil der Klostergüter blieb ihnen entzogen. Nur ein ganz kleiner Teil der Besitzungen auf der Triebendorfer Gemarkung scheint ihnen überlassen worden zu sein. Die neue Grundherrschaft selbst war tschechisch national und hatte sich dem Hussitismus, wenn auch in seiner gemässigten Form, zugewandt. Der soziale Status der Mönche war zu dieser Zeit nicht besser, als der ihrer ehemaligen Bauern. Beide waren der Willkür der Grundherrschaft ausgeliefert. Die ganze Gegend blieb zudem unsicher, da sich immer noch versprengte Haufen radikaler Hussiten herumtrieben und das Land beunruhigten. Schon im Jahre 1438 bekamen dies die Mönche am eigenen Leib zu spüren. Mit Berufung auf eine Eintragung im Totenbuch (Necrologium) des Klosters Mariakron zum Jahre 1438 berichtet J. E. Horky, dass das Kloster in diesem Jahr von einer plündernden Horde, die sich nach der Schlacht bei Lipan in der böhmischen Burg Krottenful eingenistet hatte und die ganze Umgebung in Schrecken versetzte, überfallen und ausgeplündert worden sei, wobei einer der Ordensbrüder « feria quinta in die cene domini » — also am Gründonnerstag — ermordet wurde. Die Klosteruntertanen im Dorfe Triebendorf seien durch die Gewalttätigkeiten in eine solche Not geraten, dass sich der Prior Budislaus und sein Konvent gezwungen sahen, ihnen 2 Mark des jährlich zu entrichtenden Zinses nachzulassen [18]). Aus den geschilderten Vorgängen

[17]) Janetschek, *Die ehemaligen...*, S.5.

[18]) Haura, *Annales mon. S. Thom. Brunn.* ad. annum 1438. Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 5. *Brünner Wochenblatt.* S. 39 und 96. Vgl. Korkisch, *Geschichte...*, I., S. 117, Anm. 27. Korkisch gibt als Quelle eine Randbemerkung im Original eines Kirchenkalenders des Klosters Mariakron aus dem Jahre 1345 an, der sich in der Horky-Sammlung unter — M — im mähr. Landesarchiv in Brünn befinden soll. Bei diesem

dürfen wir schliessen, dass das Kloster Mariakron nach der Rückkehr der Ordensbrüder einen, wenn auch nur geringen Rest seines Besitzes und der darauf ruhenden Rechte in Anspruch nehmen konnte, was jedoch kaum für die allernötigsten Bedürfnisse der Klosterinsassen ausreichte.

Wie misslich die wirtschaftliche Lage des Klosters gewesen sein muss, ersehen wir aus einem Notverkauf, zu dem sich der Nachfolger des Budislaus im Prioramt, Fr. Gabriel, gezwungen sah. Das Kloster Mariakron besass in Mähr. Trübau eine Fleischbank — macellum —, über die es noch frei verfügen konnte. Diese Fleischbank verkaufte der genannte Prior im Jahre 1442 dem Trübauer Fleischer Martin Fleckenhans um die Summe von 7 Mark. Am Freitag nach Pfingsten « feria sexta post Pentecosten » des gleichen Jahres bestätigte der Brünner Prior Laurentius Pannafiel, der, wie alle Brünner Prioren zugleich Provinzvikar der mährischen Klöster des Ordens war, die Verkaufsurkunde [19]). Das Kloster Mariakron fristete wirklich nur noch ein kümmerliches Dasein. Es war nicht mehr das wohlausgestattete und voll besetzte Kloster von einst. Bereits in der von P. Laurentius Pannafiel bestätigten Urkunde wird das Kloster nur noch « claustrellum » und in späteren deutschen Urkunden « Klösterle », in tschechischen Urkunden « Klasterec » genannt. Diese für das Kloster verwendeten Namen kennzeichnen hinlänglich die Verarmung von Mariakron.

Aber nicht nur unter der wirtschaftlichen Unsicherheit litten die Ordensbrüder, auch der religiöse Druck der hussitisch gewordenen Grundherrschaft muss in diesen Jahren auf das Kloster stark gewesen sein. In die Jahre zwischen 1439 und 1442 fiel nämlich der Abfall des nicht namentlich genannten Priors von Mariakron zum Hussitismus. Wahrscheinlich war es Budislaus, der im Jahre 1438 noch als Prior genannt wird, im Jahre 1442 aber dieses Amt nicht mehr versehen hat und dessen Name auch im Necrologium — im Totenbuch — von Mariakron nicht zu finden ist [20]).

Kirchenkalender dürfte es sich wahrscheinlich um das vom jüngeren Horky erwähnte Necrologium des Bischofs Hurdalek handeln.

[19]) Originalurkunde im einstigen Archiv von St. Thomas in Brünn : Heute : Staatl. Landesarchiv in Brünn. Vgl. JANETSCHEK, *Die ehemaligen...*, S. 5. *Brünner Wochenblatt.*, S. 112, Anm. 14.

[20]) JANETSCHEK, *Necrologia...* Der Name des Priors Budislaus kommt nicht vor!

Den zurückgekehrten Augustinermönchen gelang es zunächst nicht, wieder in den Besitz ihrer früheren Güter zu kommen. Ebenso wenig vermochten sie die zerstörten Gebäude ihres Klosters und die Kirche instand zu setzen. Vielmehr wurde die Not immer grösser und wohl auch der Druck der Grundherrschaft immer unerträglicher, so dass sie abermals gezwungen waren, ihr Kloster in Mariakron zu verlassen und in Brünn bei ihren Ordensbrüdern um Aufnahme zu bitten, die ihnen auch im Jahr 1444 gewährt wurde [21]).

Die Besitzungen des Klosters Mariakron befanden sich zu dieser Zeit in den Händen des Johann Tunkl von Brniczko-Brünnles, der ein Parteigänger der Hussiten-Kalixtiner-war. Das Geschlecht der Tunkl soll gegen Ende der Hussitenkriege aus Schlesien nach Mähren eingewandert sein. Wann und unter welchen Umständen Johann Tunkl in den Besitz der Klostergüter von Mariakron gekommen war, lässt sich nicht genau feststellen. Es scheint aber, dass er sich anfangs der dreissiger Jahre des 15. Jahrhunderts mit Gewalt und widerrechtlich des Besitzes der Mariakroner Klostergüter bemächtigte, über die die Herren von Sternberg — Hochstein das Schutzrecht ausgeübt hatten. Denn im Jahre 1437 verklagte Albrecht von Sternberg den Johann Tunkl auf Zahlung von 1000 Mark beim Landrecht mit der Begründung, dass er das Gebiet von Hochstein sich widerrechtlich angeeignet habe [22]). Die Klage scheint erfolglos geblieben zu sein, da die Söhne des Johann Tunkl, Georg und Johann Tunkl im Jahre 1453 das Gebiet von Hochstein immer noch besassen und es schliesslich von den früheren Besitzern kauften. Aus einer Eintragung in der Olmützer Cuda — Landtafel — ersehen wir, dass Puta von Sovinec (Eulenberg) im Jahre 1453 den beiden Brüdern, Georg und Johann Tunkl, das Dorf Tattenitz, das er selbst von Margarethe von Sternberg aus dem Sternberg'schen Besitz erhalten hatte, verkaufte [23]). Zugleich verkaufte ihnen Mathäus von Sternberg neben anderen Orten die verödete Burg Hochstein, das Dorf Krasikov-Budigsdorf, das Kloster an der Zohsee « Classterzecz in Sazawa » samt der dazugehörigen Mühle und die Hälfte von Triebendorf mit dem Schutzrecht über den erworbenen Besitz. Mathäus von Sternberg sorgte auch dafür, dass der verkaufte Besitz für die neuen Besitzer landtäflich intabuliert

21) Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 5.

22) Brandl, *Libri citationum et sententiarum.* III., 716.

23) OC. VI. 58.

und sicher gestellt wurde [24]). Gegen diese landtäfliche Intabulierung erhob zwar Karl von Wlaschim, der das Amt des mährischen Unterkämmerers innehatte, im Namen des Königs und des Augustinereremitenstiftes St. Thomas in Brünn Einspruch — « super tuicioni hereditaria in villis Krassikov et Classterzecz in Sazawa et omnibus pertinenciis ad dictum claustrum et bona spectantibus » — [25]). Dieser Einspruch blieb jedoch wieder ohne Erfolg, denn Georg und Johann Tunkl vermochten den Besitz dieser Güter durchzusetzen.

Die geschilderten Vorgänge zeigen eindeutig, dass das Kloster Mariakron seine Besitzungen — kleinere Objekte, wie etwa die Fleischbank in Mähr. Trübau ausgenommen — verloren hatte. Der Verlust war eingetreten, nachdem die Mönche vor den sengenden und plündernden Hussiten zunächst nach Gewitsch und kurze Zeit später nach Brünn geflohen waren. Die verlassenen « herrenlosen » Güter wurden wahrscheinlich vom Grundherrn, den hussitisch gewordenen Sternbergern, übernommen und kamen schliesslich unter uns unbekannten Umständen unrechtmässig in die Hand des älteren Johann Tunkl. Es wäre nicht ausgeschlossen, dass sich die Mariakroner Ordensbrüder, die sich weiterhin als Eigentümer ihrer Güter betrachteten und es auch waren, vor ihrer zweiten Flucht entschlossen hätten, ihre Güter zum Schein an Johann Tunkl zu verkaufen, in der Hoffnung, wieder zurückkehren zu können und auf diese Weise ihren Besitz zu retten. Wenn dies so gewesen wäre, hätten wir eine einfache und einleuchtende Erklärung dafür, dass Johann Tunkl der Ältere, wie wir noch sehen werden, seine beiden Söhne Georg und Johann in seinem Testament verpflichtete, wenigstens einen Teil der Klostergüter an seine rechtmässigen Eigentümer herauszugeben, und dass die Söhne tatsächlich diesen testamentarisch zum Ausdruck gebrachten Willen ihres Vaters erfüllten, ja sogar einige Jahre später auch den noch in ihren Händen verbliebenen Rest der Klostergüter, trotz des im Jahre 1453 getätigten Kaufes und der landtäflichen Intabulierung, zurückgaben. Aus Gewissensgründen werden sie das kaum getan haben. Es ist mir bewusst, dass eine solche Annahme nur eine Hypothese sein kann, die mir aber nicht aus der Luft gegriffen erscheint, da wir einen ähnlichen Vorgang urkundlich bestätigt finden.

[24]) OC. VI. 61.
[25]) OC. VI. 73.

Im Archiv des St. Thomasklosters in Brünn lag eine Urkunde vom 13.9.1428 vor, welche über eine ähnliche Scheinverpfändung berichtete. Das Dorf Czechen war zunächst Besitz der beiden Augustinereremitenklöster in Brünn und Leitomischl. Später jedoch war das Dorf in den alleinigen Besitz des Leitomischler Klosters übergegangen. Zur Zeit der Vertreibung der Leitomischler Ordensbrüder war also das Dorf im alleinigen Besitz des Leitomischler Klosters. Diesen Besitz versuchte nun der damalige Leitomischler Prior Simon [26]) seinem Kloster, in das man wieder zurückzukehren hoffte, zu erhalten. In der oben genannten Urkunde heisst es diesbezüglich : « Vor einigen Jahren » habe Prior Simon das Dorf Czechen dem Jobst Hecht von Rossitz um 300 Schock Groschen verpfändet, aus Furcht, König Sigismund († 1437), der aus den Geldschwierigkeiten nicht herauskam, könnte es — als landesherrliches Lehen — verpfänden. In der erwähnten Urkunde erklärt nun Jobst Hecht, dass die Verpfändung nur zum Scheine abgeschlossen wurde und er keinen Groschen von obiger Summe — 300 Schock Groschen ! — ausbezahlt habe, weshalb auch seine Erben auf das gesamte Dorf keinerlei Anspruch erheben könnten, selbst dann nicht, wenn sie die Verpfändungsurkunde in ihren Händen hätten [27]). Es scheint also nicht unüblich gewesen zu sein, derartige Manipulationen zur Rettung des Besitzes vorgenommen zu haben und selbst kirchliche Stellen haben darauf nicht verzichtet. Janetschek meint dazu : « Wir können seine (Simons) Handlungsweise begreifen, aber nicht gut heissen » [28]).

Die Frage, ob die Klostergüter von Mariakron während der Hussitenkriege verloren gegangen waren oder dem Kloster verblieben sind, eine Frage, die von den Heimatforschern teils bejaht, teils verneint wurde [29]), scheint mir grundsätzlich geklärt zu sein. Das Kloster Mariakron blieb stets der rechtmässige Eigentümer der Güter,

[26]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 8, berichtet : « Simon, ultimus prior conventus Augustiniani Leitomyslii ab Hussitis destructi ». Simon war also der letzte Prior des von den Hussiten zerstörten Leitomischler Augustinerklosters und war im Jahre 1441 in Brünn gestorben.

[27]) *Transsumpta Originalia.* II. fol. 126 im Archiv von St. Thomas in Brünn, jetzt im Brünner Staatsarchiv. Vgl. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 66.

[28]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 65.

[29]) Schwoy : *Topographie.* I., S. 261, spricht vom Verlust aller Güter. Horky, im *Brünner Wochenblatt.* S. 39, spricht sich dagegen aus. Abt Cyrill Napp, *Brünner Wochenblatt.* S. 96 ist der gleichen Ansicht wie Schwoy !

verlor aber vorübergehend deren Besitz, der in andere Hände gelangt war. Im Jahre 1453 glückte es den Brüdern Georg und Johann Tunkl sogar, gegen den Protest des königlichen Vertreters und des Priors von St. Thomas in Brünn als dem rechtmässigen Vertreter des Mariakroner Klosters, die Eintragung der von den Sternbergern durch Kauf erworbenen Klostergüter in die mährische Landtafel zu erreichen und damit ein Scheineigentum zu begründen. Dass dieser offensichtlich ungesetzliche Akt möglich war, erklärt sich aus der Zeitlage und den damaligen Machtverhältnissen.

Nach der Niederwerfung der radikalen Hussiten-Taboriten — vermochte sich eine gemässigte Richtung, deren Anhänger wegen der Forderung des Laienkelches beim Kommunionempfang Kalixtiner genannt wurden, eine starke Position gegenüber der katholischen Kirche zu schaffen. Die massgeblichen Mitglieder kamen aus dem tschechischen Herrenstand Böhmens und Mährens. Diesen gemässigten Hussiten, die eine Einigung mit der katholischen Kirche grundsätzlich anstrebten, gelang es in Verhandlungen mit den Abgesandten des Basler Konzils (1431-1439), welches von Papst Eugen IV. bereits aufgelöst worden war, das aber gegen den päpstlichen Willen dennoch weiter tagte, wichtige Zugeständnisse auszuhandeln. Das Ergebnis dieser Verhandlungen wurde in den sogenannten Prager Kompaktaten niedergelegt und am 5. Juli 1436 in Iglau veröffentlicht. Da jedoch Papst Eugen IV. die Kompaktate niemals anerkannt hatte und auch seine Nachfolger sich ablehnend verhielten, dauerten die Auseinandersetzungen zwischen den Hussiten-Kalixtinern-und den Katholiken weiter. Noch um 1450 und später kam es zu schweren Zusammenstössen [30]). Während das böhmische Königtum unter Sigismund († 1437), Albrecht II. († 1439), Ladislaus Posthumus († 1457) und Georg von Podiebrad (1458-1471) sehr geschwächt war und die Vormachtstellung der katholischen Kirche in den böhmisch-mährischen Ländern zurück gedrängt erscheint, vereinigte der tschechisch-hussitische Herrenstand die politische Macht in seiner Hand, die oft genug dazu missbraucht wurde, sich gegen Gesetz und geltendes Recht am Kirchen- und Klostergut zu bereichern. Zu den rücksichtslosesten Vertretern des tschechischen Herrenstandes gehörte das uns bereits bekannte Geschlecht der Tunkl, dem « der Ruf der Grausamkeit und Habsucht anhaftet ». Trotzdem gaben die Prioren der Augustiner-

[30]) Darüber näheres bei Ryschawy, *Die erste Hussitenmission...*, S. 231-256.

eremiten ihren Rechtsanspruch auf den ihnen genommenen Besitz niemals auf. Sie versäumten es nicht, beim jeweiligen böhmischen König um die Bestätigung ihrer Güter, Privilegien und Rechte nachzusuchen. Eine solche Bestätigung erwirkte der Prior Christinus am 28. Juni 1453 in Wien von König Ladislaus [31]) für sein Brünner und Mariakroner Kloster [31]). Und als Georg von Podiebrad nach dem Tode Ladislaus' am 2.3.1458 zum böhmischen König gewählt worden war, hielt es wiederum der damalige Brünner Prior Wenzel für gut, selbst von diesem hussitisch eingestellten König die Bestätigung für die dem Kloster gemachten markgräflichen Stiftungen zu erbitten, die auch am 1. Februar 1460 in Olmütz gewährt wurde [32]). Die Mariakroner Augustinereremiten vertraten auch nach dem von den Brüdern Tunkl getätigten Kauf ihrer Güter und deren landtäflicher Intabulierung ihren Anspruch auf den Klosterbesitz. Sie erhoben im Jahre 1463 durch den Prior Wenzel gegen die Brüder Johann und Georg Tunkl von Hohenstadt und Brniczko Klage beim Landrecht und verlangten von ihnen die Bezahlung von 1100 Mark, weil sie das gesamte Klostervermögen an sich gerissen hätten — « ze nam drzi vsecko zbozi nase a naseho klastera » — [33]). Eine Klage der gleichen Art brachte auch der Prior Ulrich von St. Thomas in Brünn gegen Georg Tunkl beim Landrecht ein [34]). Georg Tunkl wurde auf Zahlung von 600 Mark verklagt, weil er « uns das Kloster in Krasikov — Budigsdorf — mit allem Zubehör vorenthalte » — ze nam drzi klasterec v Krasikov e se vsim prislusenstvim —. Es ist uns nicht bekannt, wie diese Klagen ausgingen, wir dürfen jedoch annehmen, dass auch sie ohne Erfolg geblieben sind. Auffallend an diesen Klagen aber ist, dass nicht mehr die Herausgabe der Güter gefordert wird, sondern nur noch eine Entschädigung für das verlorene Besitztum. Hatten die Mariakroner Ordensbrüder die Hoffnung aufgegeben, jemals wieder in den Besitz ihres Klosters zu kommen? Wollten sie sich mit einer Entschädigung zufrieden geben? Janetschek meint zwar, die im Jahre 1463 von Prior Wenzel eingebrachte Klage beweise, dass

31) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 76.

32) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 78.

33) Brandl, *Libri citationum et sententiarum.* IV., S. 518. Janetschek, *Das ehemalige...*, S. 5.

34) Brandl, *Liber cit. et sent.* IV., S. 735. *Das Necrologium* — Janetschek, *ebenda*, S. 9 — nennt als Todestag des Ulrich den 19.8.1464 und bezeichnet ihn als Sohn eines Brünner Wagners. Er war der XII. Prior und leitete das Kloster von 1461-1464.

sich die Mönche in diesem Jahr wieder in Mariakron aufgehalten hätten. Dieser Ansicht kann ich mich nicht anschliessen, denn in keiner schriftlichen Nachricht begegnet uns in diesen Jahren ein Mariakroner Prior dieses Namens. Wohl aber leitete ein Prior Wenzel von 1458-1461 das St. Thomaskloster in Brünn [35]). Es dürfte sich also bei diesem Kläger von 1463 um den Brünner Prior Wenzel handeln, wie ja auch die zweite Klage beim Landrecht vom Brünner Prior Ulrich erhoben worden war. Die einzige Schwierigkeit, die meinem Argument anhaftet, besteht darin, dass P. Wenzel bereits am 14. Januar 1461 gestorben war [36]). Aber auch diese Schwierigkeit löst sich, wenn man annimmt, dass die von Prior Wenzel eingebrachte Klage zusammen mit der Klage des Priors Ulrich, die ja den gleichen Gegenstand betraf, behandelt wurde. Es ist unwahrscheinlich, dass im Jahre 1463 mehrere Ordensbrüder das Mariakroner Kloster bewohnten, dann wieder abzogen, um im Jahre 1466 erneut dorthin zurückzukehren, wie aus einer Urkunde, die uns noch beschäftigen wird, einwandfrei hervorgeht.

Nicht nur die Klostergüter von Mariakron hatten die Begierlichkeit und Habsucht der Brüder Tunkl geweckt. Auch der Prior des Augustinereremitenklosters in Gewitsch, Fr. Linhard, musste gegen Georg Tunkl als Kläger auftreten. Hier hatte Georg den klösterlichen Untertanen des Dorfes Zavoric die Wiesen geraubt und sie, als sie sich zur Wehr setzten, misshandelt. Ferner hatte er ohne Anfrage beim Kloster Gewitsch einen Teich angelegt, der dem klösterlichen Grundbesitz grossen Schaden zufügte [37]). Schliesslich sah sich auch einer seiner Standesgenossen Procek von Kunstadt veranlasst, gegen Georg Tunkl Klage zu erheben, weil er seinen Untertanen das Vieh geraubt habe, sie selbst ins Gefängnis werfen und dort so lange hungern liess, bis er deren Wiesen abgemäht hatte [38]).

Aus den angeführten Klagen, die noch vermehrt und ergänzt werden könnten, wird es möglich, uns eine Vorstellung von der Rücksichtslosigkeit und Gewalttätigkeit der Brüder Tunkl zu machen.

Es muss daher überraschen, dass der gleiche Georg Tunkl dem Kloster Mariakron im Jahre 1466 einen Teil der an sich gerissenen

[35]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 9.
[36]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 9.
[37]) Brandl, *Libri cit. et sent.* IV., S. 735.
[38]) Brandl, *Libri cit. et sent.* IV., S. 877.

Klostergüter zurückgab. Eine in tschechischer Sprache am Feste des hl. Vinzenz (22.1.) im Jahre 1466 in Olmütz ausgestellte Urkunde berichtet uns darüber eingehender [39]). In dieser Urkunde erklärt Georg Tunkl von Brniczko und Zabrech (Hohenstadt), dass er in Befolgung des von seinem verstorbenen Vater « seligen Andenkens »-, erhaltenen Auftrages, einen Vertrag mit dem Prior und dem Kloster von St. Thomas in Brünn wegen der Rückgabe des Grundbesitzes und des Klosters in Krasikov-Budigsdorf — oder « Mariakron » abgeschlossen habe — « o gegich Grund a napad Klasstera Krasikowa » —, damit sich die Priester dieses Ordens in dem letztgenannten Kloster wieder ansässig machen können — « aby ony jiz psany Kniezy v psanem Classterze si osadyly k pracowanye a ke czti a k chwale Panu Bohu a Pannie Marigi Sluzbu, kteruz gsou nawykly od dawna cziniti, czinily... » —, um zu arbeiten und ihren Dienst zur Ehre und zum Lobe Gottes und der Jungfrau Maria, den sie seit altersher verrichteten, wieder aufzunehmen. In der Urkunde werden dann im einzelnen die Güter aufgezählt, die dem Kloster im Jahre 1466 zurückgegeben wurden. Das Kloster erhielt danach : das halbe Dorf Triebendorf mit allen darauf ruhenden Rechten und Zubehör, dazu ein Feld samt einer Wiese in unmittelbarer Nähe des Klosters, ferner die Mühle an der Zohsee mit einem dazugehörenden Feld und acht Fuhren Heu, « wie dies von altersher gewesen war » — « jakoz od starodawna k tomu byl prislussal » —. Dagegen sollten die Klosterwälder bei Triebendorf — « Lesy kterez gsu k tomu predepsanému Klassteru byli » —, ebenso wie das Dorf Krasikow — Budigsdorf — mit allen Feldern, Wiesen, Teichen und Wäldern erst nach dem Tode Georgs an das Kloster zurückgegeben werden [40]). Eine für das Kloster sehr wichtige Verfügung wurde noch in den Vertrag hineingenommen. Georg Tunkl verpflichtete die jeweiligen Besitzer von Hochstein als Inhaber der Schirmvogtei von Mariakron, die Klostergebäude instand zuhalten — « Take to sobie a budouczim potokom vymienugi, kteryz by toho zbozie Hosstanskeho v drzeny bily, aby oprava przedepsaneho Classtera Krassikow k nim patrzila » —.

Der damalige Prior von St. Thomas, mit dem Georg Tunkl den Rückgabevertrag abgeschlossen hatte, hiess Johannes Bergmeister.

[39]) *Transsumpta Originalia...* II., fol. 251. Im Archiv des St. Thomasstiftes. Jetzt : Staatsarchiv in Brünn. Vgl. dazu : *Brünner Wochenblatt.* S. 96.

[40]) *Brünner Wochenblatt.* S. 96 mit Anm. 11.

Er war, wie das Necrologium zu berichten weiss [41]), der dreizehnte auf Lebenszeit gewählte Prior von St. Thomas in Brünn und leitete das Kloster in den Jahren 1464 bis 1479. Rühmlich wird von ihm hervorgehoben, dass er ein guter Okonom gewesen war, der den « Liber rationum », ein Rechnungsbuch für die täglichen Einnahmen und Ausgaben im St. Thomaskloster verpflichtend eingeführt hat.

Es ist nicht bekannt, wieviele Mönche im Jahre 1466 in das verlassene Kloster zurückgekehrt sind. Ebenso wenig wissen wir über ihre Arbeiten in den folgenden Jahren. Es scheint aber, dass die Mönche sich grossen Schwierigkeiten gegenüber sahen und dass auch die wirtschaftliche Lage des Klosters trotz des teilweise zurückgegebenen Besitzes sehr schlecht war. Vor allem muss der bauliche Zustand der Kirche und des Klosters ganz herunter gekommen gewesen sein. Die unruhigen Zeiten — wir kommen am Ende dieses Kapitels noch kurz darauf zu sprechen — und der Mangel an Mittel, sowie das Ausbleiben der vertraglich zugesicherten Hilfe zur Instandhaltung der Gebäude seitens des Schirmvogtes, liessen eine Besserung nicht erhoffen. Es zeigte sich, dass die bisher restituierten Klostergüter nicht ausreichten, um den Bestand des Klosters zu sichern und die anstehenden Aufgaben zu erfüllen. Dies hat wohl auch der Grundherr, Georg Tunkl einsehen müssen. Das mag der Grund gewesen sein, weshalb er elf Jahre später, in einer in tschechischer Sprache abgefassten Urkunde, die am Feste des hl. Benedikt (21.3.) 1477 ausgestellt wurde, noch zu seinen Lebzeiten dem Kloster Mariakron die restlichen, in seiner Hand verbliebenen Klostergüter zurückgab. Es waren alle Teiche, Wiesen, sowie die Zinsleistungen der auf Klostergrund ansässigen Bauern und sonstige Einkünfte. Nur einen Jahreszins von 5 Mark aus Budigsdorf, worüber der damalige Mariakroner Prior Ernst mit Einwilligung des Priors Johannes Bergmeister von St. Thomas in Brünn eine Urkunde ausstellte, behielt der Grundherr, Georg Tunkl bis zu seinem Tode [42]).

In der Urkunde vom Jahre 1477 heisst es : « Da es mir wohl bekannt ist, und ich den grossen Untergang des Klosters Mariakron, das der hochwürdigen Jungfrau und Mutter Maria geweiht ist, kenne, so gebe ich und stelle ich wieder zurück dem Priester und Prior und

41) Janetschek, *Necrologica...*, S. 9.

42) *Transsumpta Originalia.* II., fol· 252. Archiv des St. Thomasstiftes in Brünn. Jetzt im Staatsarchiv in Brünn. Vgl. *Brünner Wochenblatt.*, S. 96, Anm. 12.

den Brüdern des Einsiedlerordens vom hl. Augustinus» — « wida a znage weliku zahubu Classtera sweho diedicznehо v Krassikowie Swatey Bozie Coruny a dustoyne Pany Marie Matky jeho kniezi Arnossti Przeworowi dal gsem a zase nawratil» — alle Teile, die grosse Wiese und alle Renten und Nutzungen — « duchody a vzytky» —, welche zu dem Budigsdorfer — Krasikower — Kloster von altersher gehört haben, mit Ausnahme eines Zinses von 5 Mark in Budigsdorf, welchen obiger Prior Ernst mit Zustimmung des Priors zu St. Thomas verbriefte. Wenn wir die beiden Rückerstattungsurkunden vom Jahre 1466 und vom Jahre 1477 miteinander vergleichen, dann fällt auf, dass erstere nur mit dem Brünner Prior vereinbart worden war, während die zweite mit dem Prior von Mariakron abgeschlossen wurde, nachdem dieser mit dem Brünner Prior zuvor die Einzelheiten des Vertrages durchbesprochen und dessen Genehmigung eingeholt hatte. In dem von Johannes Bergmeister, dem Brünner Prior angelegten Rechnungsbuch findet sich zum Jahr 1477 eine Notiz, die besagt, dass aus « Anlass der Anwesenheit des Priors von Mariakron für Wein zwei Brünner Groschen und 4 Denare ausgegeben» wurden [43]). Wir werden nicht fehl gehen in der Annahme, dass dieser Besuch des Mariakroner Priors Ernst in Brünn dazu diente, den Provinzvikar der mährischen Augustinereremitenklöster, Johannes Bergmeister, über die Verhandlungen mit Georg Tunkl zu informieren und seine Zustimmung zum Abschluss des Vertrages einzuholen. Dass hingegen beim ersten Vertrag aus dem Jahre 1466 kein Prior aus Mariakron als Vertragspartner erscheint, lässt darauf schliessen, dass das Kloster noch verlassen war und es einen Prior deshalb nicht gab. Es wäre aber falsch, die Mitwirkung des Brünner Priors beim Zustandekommen der beiden Verträge als « Bevormundung» des Mariakroner Klosters zu bezeichnen, wie es Janetschek tut. Ich stelle nochmals fest, dass die Brünner Prioren in Wahrnehmung ihres Amtes als Provinzvikare der mährischen Augustinereremitenklöster und wohl auch in Anbetracht ihres hohen Ansehens seit langem bei allen die mährischen Klöster des Ordens betreffenden Angelegenheiten mitentschieden, beziehungsweise Urkunden mitunterzeichnet haben, und dass sie in den Jahren, als alle Klöster ihres Ordens in Mähren untergegangen waren, die einzige legitime Instanz zur Wahrnehmung der Ordensinteressen in Mähren darstellten.

[43]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 87 mit Anm. 1.

Obwohl nun das Kloster Mariakron alle seine Güter und Rechte zurückerhalten hatte, blieb es den Brüdern versagt, sich am ruhigen Genuss ihrer Besitzungen zu erfreuen. Das schon erwähnte « Liber rationum » des Brünner Priors Johannes Bergmeister erwähnt den Tod des « frommen » Laienbruders Johann Frank, der, während Prior Ernst in Brünn weilte, im Mariakroner Kloster gestorben war [44]).

Neue Schwierigkeiten entstanden dem Kloster Mariakron, als Albrecht der Ältere von Sternberg, dem Johann von Dalcic, das Städtchen Schildberg zusammen mit anderen Orten verkaufte und ihm diese landtäflich intabulieren liess [45]). Zu diesen dem Johann von Dalcic verkauften Orten gehörte auch Tattenitz. Kaum war Johann in den Besitz von Tattenitz gelangt, da bemächtigte er sich mit Gewalt des gesamten dortigen Klosterbesitzes und des Klosterwaldes « Huppus » — Hutbusch — genannt, verletzte das Fischrecht des Klosters und fügte dem Kloster, wo immer er nur konnte, grossen Schaden zu. Johann von Dalcic war ein fanatischer Anhänger des Hussitismus, dem das Kloster Mariakron ein Dorn im Auge war. Da sich der Prior Ernst gegen die Gewalttätigkeiten und die dem Kloster zugefügten Schädigungen des Johann von Dalcic energisch zur Wehr setzte, wurde er von diesem mit einem solchen Hass verfolgt, dass er im Jahre 1482 Mariakron verlassen musste.

Der Prior Ernst fand, wie so viele seiner früheren Ordensbrüder, gastliche Aufnahme bei St. Thomas in Brünn. Hier versah er bis zu seinem Tod im Jahre 1503 das Vertrauensamt eines « Sacrista », wozu wegen des Gnadenbildes und der zahlreichen oft sehr kostbaren Weihegaben immer nur vollkommen verlässliche Ordensbrüder bestimmt wurden [46]). Das Necrologium nennt ihn « den letzten Prior von Mariakron, der von Häretikern im Jahre 1482 vertrieben, bis zu seinem Tode das Amt des stellvertretenden Sakristans ausübte ». Diese Bemerkung im Necrologium bestätigt die schwierige Lage,

[44]) *Liber rationum ad s. Thomam.* ad annum 1477. Archiv St. Thomas in Brünn. Jetzt : Staatsarchiv in Brünn. Vgl. JANETSCHECK, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 6. *Brünner Wochenblatt.* S. 39.

[45]) OC. XII., 20.

[46]) HAURA, *Annales mon. s. Thom.* ad annum 1482. Handschrift i. Archiv d. Thomasstiftes in Brünn. Jetzt : Staatsarchiv in Brünn. Hier heisst es : « exulare debuit a conventu suo ». Im *Necrologium* von JANETSCHEK S. 11 heisst es von ihm : « Ernestus, ultimus prior Coronensis, qui anno 1482 ab haereticis pulsus, usque ad obitum vices sacristae Brunnae egit... ».

in der sich das Kloster Mariakron und seine Mönche befanden. Die hussitischen Herren der Umgebung suchten dem Kloster nicht nur wirtschaftliche Schäden zuzufügen, sie bedrängten die Ordensbrüder auch in ihrem religiösen Bekenntnis und Leben. Der Druck und die Bedrohung des hussitischen Johann von Dalcic war so stark geworden, dass nach der gewaltsamen Vertreibung des Priors Ernst das Kloster Mariakron zunächst keinen eigenen Prior mehr erhielt, sondern vom Prior in Gewitsch mitverwaltet wurde. Diese Massnahme war wohl deshalb notwendig geworden, weil jeder neue Prior in Mariakron das gleiche Schicksal wie P. Ernst erfahren hätte. Bereits im Jahre 1484 begegnet uns der Gewitscher Prior Johannes Geyer zugleich als Prior des Klosters Mariakron. In diesem Jahre verkaufte er nach einer am Freitag nach dem Fronleichnamsfest ausgestellten Urkunde den sogenannten « Neukamshof » in Budigsdorf dem Stefan Bartosch um den Preis von 27 Mark und einen jährlich an das Mariakroner Kloster zu entrichtenden Getreidezins von je 6 Scheffel Korn und Hafer. Dieser Getreidezins wurde im Jahre 1570 in einen Geldzins von 36 Groschen umgewandelt, der an das Augustinereremitenkloster in Gewitsch zu entrichten war [47]). In die Zeit, als das Priorenamt von Mariakron und Gewitsch vom Prior in Gewitsch in Personalunion verwaltet wurde, fällt die Überschreibung aller in Budigsdorf befindlichen Mariakroner Klostergüter auf das Gewitscher Kloster desselben Ordens. Diese Massnahme wurde wohl deshalb getroffen, weil man von Gewitsch aus die Rechte auf den klösterlichen Besitz in Budigsdorf besser verteidigen konnte und zudem die Zahl der Ordensbrüder in Mariakron sehr zurückgegangen war. Nach Aufzeichnungen des St. Thomasklosters in Brünn sollen nach der Wiederherstellung des Klosters in Mariakron dort etwa vier bis fünf Brüder gelebt haben [48]). Dass die Übertragung der Budigsdorfer Klostergüter auf das Gewitscher Kloster richtig war, zeigte die Zukunft. Denn nach der Auflösung von Mariakron, verblieb der Budigsdorfer klösterliche Besitz dem Augustinereremitenkloster in Gewitsch.

Prior Johannes Geyer vertrat die Rechte des Mariakroner Klosters mit grosser Tatkraft. Immer wieder erhob er in den Jahren 1490 bis 1493 Klage gegen Johann von Dalcic wegen der geraubten Kloster-

[47]) Haura, *Annales...*, S. 54. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 95. *Brünner Wochenblatt.* S. 123 mit Anm. 18.

[48]) *Brünner Wochenblatt.* S. 112.

güter, jedoch ohne sichtlichen Erfolg. Noch einmal wird Prior Johannes in einem Testament des Mähr. Trübauer Bürgers Flemink Schmidt genannt, der im Jahre 1490 « dem Prior vom Klösterle » 25 Goldgulden vererbte [49]). In das Jahr 1493 fällt dann sein Tod [50]). Im gleichen Jahr starb auch Georg Tunkl, der bei einem Zusammenstoss mit seinen aufständischen Bauern so schwere Verletzungen erlitten hatte, dass er ihnen bald erlag [51]).

Dem Kloster Mariakron war aber auch von einer ganz anderen Seite ein unerwarteter Streit erwachsen. Borso von Riesenburg-Osseg beanspruchte plötzlich als Nachkomme des Mariakroner Klosterstifters die Schutzvogtei über das Kloster. Zunächst stellte er an Prior Johannes Geyer das Ansinnen, ihm die Klosterstiftungsurkunden herauszugeben. Da der Prior die Herausgabe verweigerte, erhob er gegen ihn Klage. Ebenso verklagte Borso von Riesenburg und Osseg den Georg Tunkl wegen unbefugter Ausübung des Schutzrechtes über das Kloster Mariakron. Im Verlauf dieses Rechtsstreites stellte sich heraus, dass Albrecht von Sternberg bei dem seinerzeitigen Verkauf der zu Hochstein gehörigen Güter mit den darauf ruhenden Rechten es unterlassen hatte, dem Georg Tunkl das Schutzrecht über das Kloster Mariakron ausdrücklich intabulieren zu lassen. Das wiederum nahm Georg Tunkl seinerseits zum Anlass und verklagte Albrecht von Sternberg wegen dieser Unterlassung [52]). Im Jahre 1500 wird ein Martinus als Prior von Mariakron erwähnt [53]). Es ist nicht feststellbar, ob Mariakron nun wieder einen selbständigen Prior hatte, oder dieser Martinus zugleich Prior von Gewitsch war.

Nach dem Tode Georg Tunkls, trat sein Sohn Heinrich die Nachfolge in der Herrschaft Hohenstadt-Hochstein an. Wegen hoher Verschuldung musste Heinrich bereits im Jahre 1510 das Hohenstädter Gut an Nikolaus Trzka dem Jüngeren von Lippa und Lichtenburg verkaufen [54]). Aber schon am 24. Juni 1513 verkaufte Nikolaus von Lichtenburg diesen Besitz « samt der Oberhoheit über das Kloster-

[49]) Horky, *Hist. dipl. Jahrb.*... I., Abschrift des Testamentes Vgl. Horky, *Brünner Wochenblatt.* S. 39.

[50]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 10. Vgl. Korkisch, *Geschichte...* I., S. 224 mit Anm. 375.

[51]) Palacky, *Geschichte von Böhmen.* S. 432.

[52]) *Olom. Puhon.* ad annos 1390-1492. Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 6.

[53]) Horky, *Hist. dipl. Jahrb....*, letzte Seite.

[54]) Korkisch, *Geschichte...* I., S. 179 mit Anm. 202.

gut Krassikow» an Ladislaus von Boskowitz weiter [55]), der im Jahre 1518 auch noch Tattenitz dazu erwarb [56]).

Wie das Mariakroner Kloster nach den Hussitenwirren wieder besiedelt werden konnte, so gelang es auch, die Augustinereremitenklöster in Gewitsch und in Mähr. Kromau zu retten. Unter dem uns bereits bekannten X. Prior von St. Thomas in Brünn Christinus kehrten im Jahre 1447 die Augustinereremiten nach Gewitsch zurück und behaupteten sich dort dank der tatkräftigen und nachhaltigen Hilfe des Brünner Klosters bis zur Säkularisierung unter Josef II. Im Jahre 1455 kehrten auch die Ordensbrüder in ihr Mähr. Kromauer Kloster zurück, konnten sich aber dort nicht halten, so dass das Kloster aufgegeben wurde.

Die letzten acht Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts waren für Mariakron, wie für alle mährischen Augustinereremitenklöster Jahre schwerster Bedrängnis und Not. Flucht vor der Kriegsfurie, vor den die Kirchen und Klöster zerstörenden und Priester und Mönche, mordenden hussitischen Haufen, Verlust aller Besitzungen, Jahre des Exils im Brünner Thomaskloster, wiederholte Versuche zur Rückkehr in das verlassene und ausgeplünderte Kloster Mariakron, Bemühungen und gerichtliche Klagen zwecks Rückgewinnung der verloren gegangenen Klostergüter nach der Rückkehr, unwürdige Abhängigkeit und Verfolgung durch die hussitisch gewordene Grundherrschaft und (nach der Rückkehr in das verödete Kloster) grosse wirtschaftliche Not; dazu die labilen, politischen und kirchlichen Verhältnisse, der Streit um die Anerkennung der Iglauer Kompaktate, die Exkommunikation des böhmischen Königs Georg von Podiebrad im Jahre 1462 und die Entbindung der Untertanen von dem ihm geleisteten Eid, die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Mathias Corvinus und den utraquistischen Standesherren im mährischen Raum, die sich bis in den Schönhengstgau hinein erstreckten, das sind nur Stichworte, um den ganzen Umfang von Elend und Leiden jener Jahrzehnte anzudeuten.

Es ist verständlich, dass solche Ereignisse das äussere Bild einer Zeitepoche prägen, und dass in solchen turbulenten Zeiten vor allem das sittliche Empfinden der Menschen abgestumpft erscheint

[55]) OC. XVII., S. 21.
[56]) OC. XVII., S. 11.

und auch in der Kirche und in ihren Institutionen Verfallesrscheinungen sich zeigen.

Wie stand es in diesen Jahrzehnten um den religiösen Ordensgeist und die kirchliche Treue bei den mährischen Augustinereremiten, die jahrelang im Brünner Thomaskloster als Vertriebene eng zusammengedrängt leben mussten? Es erscheint mir wichtig, zum Abschluss dieses Kapitels dieser Frage nachzugehen!

Es ist nicht zu leugnen, dass es auch unter den Augustinereremiten Ordensbrüder gegeben hat, die ihrem klösterlichen Beruf und der Kirche untreu wurden und abfielen. Einige dieser Fälle haben wir kennen gelernt. Aber, derartige Erscheinungen blieben eine Ausnahme. Dass trotz der schweren Notzeiten ein guter und religiöser Geist bei den mährischen Augustinereremiten herrschte, beweist die Tatsache, dass das Brünner St. Thomaskloster im Jahre 1437 eine Ordensreform durchführte. Bereits auf dem Basler Konzil im Jahre 1431 war der General des Augustinereremitenordens Gerard von Rimini für eine Ordensreform gewonnen worden. Die allgemeine Durchführung dieser Reform im Orden stiess jedoch auf grosse Schwierigkeiten. So war beispielsweise an die Einführung der Reform in den böhmischen Klöstern, soweit sie überhaupt noch bestanden, gar nicht zu denken. Das Brünner Thomaskloster jedoch nahm die Reform an und zwar für alle zu jener Zeit dort weilenden Ordensbrüder, auch für die, welche aus ihren Klöstern hatten fliehen müssen. Der Brünner Prior, der uns bekannte Laurentius Ponnafiel (1433-1442) führte die Reform erfolgreich durch.

Einen weiteren Beweis für den guten Geist der mährischen Augustinereremiten und für das hohe Ansehen, das einige von ihnen bei der obersten Ordensleitung in Rom und bei der Hierarchie genossen, darf man darin erblicken, dass mährische Augustinermönche in diesen Jahrzehnten mit schwierigsten Aufgaben für den Orden und für die Kirche betraut wurden. Zu ihnen zählt der uns ebenfalls schon bekannte Brünner Prior Christinus. Der Ordensgeneral P. Julius Salensis bestimmte ihn am 22.5.1452 zum 2. Vorsitzenden des Kapitels, das in der bayerischen Ordensprovinz abgehalten werden sollte, nachdem zuvor der amtierende Provinzobere, Erasmus Gunther von München seines Amtes enthoben worden war [57]). Zu den hervorragend-

[57]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 64f.

sten Männern der mährischen Augustinereremiten in jenen Jahren zählt ohne Zweifel Andreas Bysmann, der im Jahre 1434 in Brünn geboren wurde. Schon in jungen Jahren erwarb er sich in Rimini die Würde eines Magisters der Theologie und wurde bereits im Jahre 1458 als Hochschullehrer der Theologie an die Universität in Toulouse berufen. Um das Jahr 1468 leitete er dann als Direktor das Generalstudium in Wien. Aber nicht nur durch Lehre und Wissen machte er sich einen Namen. Er wurde auch in der Verwaltung und Leitung seines Ordens an entscheidenden Stellen eingesetzt. So präsidierte er dem nach Ramsau einberufenen Provinzkapitel der bayerischen Provinz, zu der die mährischen Klöster gehörten, als Vorsitzender. Im Jahre 1473 wurde er einstimmig zum Provinzial der bayerischen Ordensprovinz gewählt [58]). Als solcher wurde er am 29. Mai 1476 vom Ordensgeneral Jakob von Aquila mit der Durchführung der Reform im Wiener Kloster betraut. Schliesslich erhielt er im Jahre 1482 vom damaligen Ordensgeneral Ambrosius Coranus den weiteren Auftrag, die Reform in allen Klöstern der Provinz durchzuführen [59]). Bereits im Jahre 1479 hatten ihn die eigenen Mitbrüder des Brünner Klosters zum 14. Prior auf Lebenszeit gewählt. Aber nur drei Jahre hatte er dieses Amt inne, da er nun die Nachfolge seines Mitbruders, des am 12. Februar 1482 verstorbenen Olmützer Weihbischofs Wilhelm von Köln antreten musste. Wilhelm von Köln selbst hatte zu den Führern der Katholiken in Mähren gehört. Nachdem er in den Jahren 1423 bis 1433 das St. Thomaskloster als VII. Prior geleitet hatte, wurde er zum Weihbischof von Olmütz ernannt und konsekriert. In der Frage nach der Gültigkeit der Kompaktate war er von Anfang an ein Parteigänger des Papstes Eugen IV., der ihm die Würde eines päpstlichen Kaplans verliehen hatte. Und als im Jahre 1451 der Franziskanerobservant Johannes von Capistrano im Auftrag des Papstes und auf Bitten des deutschen Königs Friedrich III. in Mähren gegen die Gültigkeit der Kompaktate predigte, war Wilhelm von Köln sein Begleiter und Dolmetsch.

[58]) Höggmayr, Angelus, *Catalogus Priorum prov. p. Prov. Bav.* Monaci (1729). Elssius, *Encomiasticon Augustinianum.* Bruxellis (1635), S. 50. Lanteri, *Eremus Sacra Augustiniana,* II., S. 55. Keller, *Index episcoporum O.S.A. Germanorum.* Münnerstadt (1876). Janetschek, *Das Augustinereremitenstift...*, S. 89. Janetschek, *Necrologia...*, S. 11 mit Anm. 2.

[59]) Cod. 8423, 333 (München).

Es war der Olmützer Bischof Prothas von Czernahora, der sich Dr. Andreas Bysmann zum Hilfsbischof für die Olmützer Diözese erbat. Bysmann wurde am 7.7.1482 in Rom zum Bischof geweiht! [60]).

Der Umstand, dass zwei Prioren von St. Thomas in Brünn nacheinander Hilfsbischöfe und Generalvikare der mährischen Diözese Olmütz wurden, spricht deutlicher als alles andere für den guten Geist der Augustiner in Mähren. Es wäre leicht, noch weitere Augustiner zu nennen, die in diesen schweren Jahren des 15. Jahrhunderts sich durch Frömmigkeit, Bekennermut und Gelehrsamkeit ausgezeichnet haben. Einer von ihnen war der schlichte, aber «fromme» Laienbruder Johann Frank aus Mariakron.

(*Fortsetzung folgt*) F. Ryschawy

60) Crusenius, *Monasticon Augustinianum*. S. 178.

St. Augustine's «notitia sui» Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists *

IV. Augustine and Self-Knowledge

a) General principles of epistemology

Always prepared critically to accept or critically to reject what he found in neo-Platonism, Augustine seems to have discovered his bearings from the moment of his conversion. The arrival in North Africa of the devout neo-Platonist minded pagans presented a potentially greater problem than could be faced up to in earnest argument with them in the salons of Carthage. There was the possibility of a greater pagan reaction than under Julian : a widespread apostasy of the intellectual classes as they struggled to make sense of their experiences of invasion. The enthusiasm with which some had embraced the half-way position of Arianism was threatening. Serious consideration was necessary in order to establish a position at once orthodox and philosophically reputable, which would also include a critique of neo-Platonism in two respects.

Firstly it ought to be able to show, even with its demythologising of paganism, the resultant philosophical structures still contained a mass of contradictions, and that therefore only a thorough renewal of philosophy through contact with Christian inspiration held out any promise of finding coherence; and secondly that it contained grave misconceptions about the constitution of the individual. Augustine's problem was to prevent the possible concentration of all the remaining energies of Graeco-Roman philosophy into what would have been an oppositionless Averroism, seven hundred and fifty years before its time, with consequences from its conception of the individual as needing to be transcendently absorbed, disastrous for religious and social life.

*) Continuation of *Augustiniana* 27 (1977), pp. 70-132 and 364-401.

It is possible to read every page of the *De Trinitate* VIII onwards as if neo-Platonist thought were in his mind and as if he were deliberately and critically restructuring it to make it acceptable; and in particular to make its reflections on the self-knowing and self-loving of νοῦς and the One as the basic metaphysical structure of the individual human mind. A mass of probable textual allusions to Plotinus can be found to justify this theory. The disappearance of so much of Porphyry's writings has almost certainly deprived us of the possibility of confirming the presence of allusions to them. Augustine's critique seems to be in two lines. One was by an implicit attack on the transcendent hypostases through a restructuring of the human personality on a model not unlike those of Aristotle's *Parva Naturalia* and *Nicomachean Ethics*, with the unequivocal assertion of the independence of each individual *mens*, characterised by the integrating and delimiting function of the individual *memoria*. The other line of critique lay in the use of modified neo-Platonist triads. Whilst his principle for modifying the triads of Plotinus is clear, our ignorance of Porphyry is a great hindrance. In those next two chapters the position of Augustine will be described, firstly with regard to his general teaching on epistemology, and then with regard to his triadic teaching.

Mens and Memoria in the Individual

The term *mens* brought together into a human unity concepts which in νοῦς and ψυχή of the Greek of neo-Platonism had at best an ambivalent but essentially transcendent meaning; it not only unified the faculties but individualised their possessor. As well as its use by Cicero [1]), its occurrence in Chalcidius's commentary on Plato's *Timaeus* would have commended itself to Augustine. Here it was used of God : « est igitur mens Dei intelligendi aeternus actus » [2]); and yet without any merging or identification it could be found in man, equated with his intellect, and made the highest part of the

[1]) According to V. D'AUGUSTINO *mens* can include the will and sometimes be equivalent to *νοῦς* : 'Studi sul significate delle voci *animus, anima* e *mens* e sui loro reciproci rapporti' in : *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, Classi di scienze morali, storiche e filologiche* 73, 1937/8, p. 123.

[2]) CLXXVI, WASZINK edition, p. 205.

soul : « animae pars altera sanctior diviniorque, quae mens atque intellectus est » [3]).

Augustine's discussion of the memory include some most delicately sensitive passages of subjective self-analysis, especially in the *Confessions*. They are far more nuanced and of wider scope than his possible sources to which some commentators have drawn attention in Latin rhetor literature [4]). His training would have made him very memory-conscious, but his reflections later were metaphysical in range. Significant as was the rhetor's consciousness of memory, more significant are the parallels between Augustine's and Aristotle's teaching on it [5]).

Firstly, for both the basis principle establishing the existence of memory is substantially identical. Aristotle insists on the existence of memory because there must be an original implantation of a perception which persists, so that subsequent remembering can draw on it. If it did not persist in a memory, it could not be recalled [6]). Augustine speaks of something ultimate and first which lies in the memory,

> « where we also find those contents which we think of for the first time, and where the inner word is begotten... from the understanding which already existed in the memory, but was latent there, although even thought itself, unless it had a memory of its own, would not return to those things which it had left in the memory when it thought of other things » [7]).

Secondly, even though Aristotle's position that « one does not remember in the present what one experiences in the present » [8]) seems to be contradicted, even conceivably deliberately contradicted, by Augustine's paradoxical assertion of the possibility of

[3]) *ib.* CCVII, p. 225.

[4]) See F. A. Yates, 'The Ciceronian Art of Memory' in : *Medioevo e Rinascimento, Studi in Onore di Bruno Nardi* II, Florence 1955, pp. 878 ff; W. Schmidt-Dengler, 'Die 'Aula Memoriae' in den Konfessionen des heiligen Augustin', in : *Revue des Études Augustiniennes* 14, 1968, especially pp. 81 ff.

[5]) Commentaries or Latin doxographic works could have provided the link.

[6]) *De Memoria et Reminiscentia* I, 451 a 23 ff.

[7]) *De Trinitate* XV, 21, 40 : '... hoc etiam primum cum cogitaremus invenimus, et gignitur intimum verbum... de intelligentia quae in memoria jam fuerit, sed latebat quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret'.

[8]) *op. cit.* I, 451 a 31. cf. *ib.* 449 b 13 : 'nor is there memory of the present, but only perception'.

a memory of the present [9]), and even though Aristotle *a fortiori* denies there to be a memory of the future [10]) whilst Augustine even more paradoxically asserts the rôle of memory with regard to the future [11]), there was the possibility of taking the words of Aristotle — that one does not remember in the present what one experiences in the present [12]) — in a different sense from their evident one. If the present is to be just moving point of an unextended 'now' which is the boundary between past and future according to Aristotle's *Physics* [13]), the experience of time would have only the unselfconscious intensity of the dancers of Plotinus's image [14]). But if it were admitted that time *as experienced* was essentially not of a point but of brief *continuum* through which the intention of the mind continues [15]), in which one got one's bearings and in which self-consciousness was involved, and if it were conceded that the centre of attention was always temporally a little behind what it perceived, not only because it was engaged in linking up its actual experience with past experiences but also because time was involved in expressing to itself what it was experiencing, and if the explanation of this time-involvement lay in the memory which would become the *sine qua non* of coherent experience, then the Aristotelian principle, *praeter intentionem auctoris*, could justify the giving to the

[9]) *De Trinitate* XIV, 11, 14: 'in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicanda est'.

[10]) *op. cit.* 449 b 10-11: 'It is impossible to remember the future, which is an object of conjecture or speculation'.

[11]) *Confessiones* X, 8, 14: '... in aula ingenti memoriae meae... ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor'.

[12]) See n. 8.

[13]) VIII, 263 a 23-25.

[14]) Cf. *Ennead* IV, 4, 8: '... if this chorus dances always (ἀεί), its dance is completed at each instant; there is thus no instant nor place in which it will not be complete; and thus there will be no desire and it will measure neither space nor time in its dance; in consequence, it will not remember it at all' (following Bréhier).

[15]) Cf. Augustine on the evanescence of the present: 'id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur... praesens autem nullum habet spatium' (*Confessiones* XI, 15, 20). But 'Et tamen perdurat intentio' (*ib.* 28,37); and length of time is measured in its expectation or in the memory (*ib.*). For time as a 'distensio animae', see *Confessiones* XI, 26,33. 29, 39. cf. also *Commentary on Psalm* XXXVIII, 7-9.

memory of a central epistemic rôle and, of necessity, an involvement in experience of the present.

Thirdly, the teaching of the *De Memoria et Reminiscentia* II [16]) that memory is self-conscious is strikingly parallel to Augustine's teaching on *memoria sui* [17]). Fourthly, there is a surprising number of detailed textual similarities between Augustine's treatment on memory and the *De Memoria et Reminiscentia*. The comparison of perception by the sense powers to wax receiving a seal is one of the normal Stoic images, but it does occur in Aristotle's text [18]). The impossibility of water receiving an impression occurs in both [19]). Both agree that the process of recollection is not under the control of the will [20]); and both consider in connection with memory, states of madness and conditions of confusion between what is real and imaginary [21]). Finally, Augustine states that he arranged his material in form which is consistent and consecutive and that it could easily be re-learnt if forgotten, and this is reminiscent of the desiderata for recollection of Aristotle [22]).

But despite these similarities, which cannot have been mediated to Augustine by neo-Platonism because its hermeneutic transformation of Aristotelian themes had relegated the *memoria* to ψυχή: partly in its memory of νοῦς, but partly in its attachment to what was unreal, there are undoubtedly differences from Aristotle's teaching. The most striking is that for Aristotle memory is not in νοῦς [23]).

Commentators have tried to characterise the nature of the Augustinian *memoria* over and above its Aristotelian counterpart.

For M. Schmaus it is « near our conception of 'consciousness', 'the range of one's mind' » [24]). For G. Söhngen, « in fact the *memoria*

16) 452 b 26-28.

17) *De Trinitate* XIV, 6, 9: 'mentem semper sui meminisse'. As for Augustine self-knowing and self-loving were a condition of knowing or loving anything else, self-remembering would probably be a condition of remembering anything else.

18) *De Trinitate* XI, 2, 3; *De Memoria et Reminiscentia* I, 450 a 32 (also in *De Anima* II, 12, 424 a 19, and III, 12, 435 a 9).

19) *De Trinitate ib.*; *De Memoria...* I, 450 b 3.

20) *De Trinitate* XI, 4, 7; *De Memoria...* 2, 453 a 14 ff.

21) *De Trinitate ib.*; *De Memoria...* I, 450 b 31 ff.

22) *De Trinitate* XV, 3, 4; *De Memoria...* 2, 452 a 2.

23) It is another case of the divide between mind and body which Aristotle could not bridge: *De Memoria...* I, 450 a 9 ff: νοῦς cannot make itself dependent on phantasms or involve itself in time.

24) 'Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus', Münster 1927, p. 324: 'kommt unserem Begriffe 'Bewusstsein', 'Gedankenkreis' nahe'.

performs in the *Confessiones* what *intellectus* does in the Aristotelian system of Thomas » [25]). For J. Guitton « in a general way, the memory is the faculty by which the soul is present to itself » [26]). For L. Cilleruelo, it is the « organo de perduración, distensión, unificación y conservación » [27]).

It is all of these things, and something more. If it does overlap with the place of intellect in the Thomist part of the Aristotelian tradition, it still has its pure memory aspect. It is that from which knowledge which is not under consideration is called to be present; and perhaps here in the least elegant part of the theory : its content includes together intellectual and other notions [28]). For the memory always has its content, whether cogitating it or not, even if it is only memory of the self « ... we betake ourselves to the inner memory of the mind by which it remembers itself, and to the inner understanding by which it understands itself and to the inner will by which it loves itself, where these three things are always together at the same time, and always have been together at the same time, from the moment when they began to be, whether one thought of them or whether one did not think of them » [29]).

The mind, being incorporeal, is already known to itself; as with Aristotle's transcendent mind its self-presence is complete. From the memory which contains it, it has to make this self-knowledge conscious [30]). However, that it should consciously know itself, it has with the deliberation of Aristotle's embodied mind to express

[25]) 'Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre, Confessiones X, 6-27' in : *Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952, p. 72.

[26]) J. Guitton, 'Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin', Paris 1959[3], p. 244. Based on *De Trinitate* XIV, 7, 10 : 'Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit'.

[27]) 'Pro Memoria Dei', in : *Revue des Études Augustiniennes* 12, 1966, p. 69.

[28]) *Confessiones* X, 9, 16 : 'quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt'; *ib.* 12, 19 : 'continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles'.

[29]) *De Trinitate* XIV, 7, 10 : (cf. n. 26) '... ubi haec tria simul semper sunt, et semper fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur', cf. the child's self-knowledge : 'non ignorare se potest, sed cogitare se non potest' (*ib.* 5, 7).

[30]) cf. *ib.* 6, 9 : 'Res quippe incorporea intellecta conspicitur et intelligendo cognoscitur... ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur'.

itself to itself [31]). But the difference from Aristotle is very clear: for him the self-presence of νοῦς was in undistended timelessness, hardly relatable to a human embodiment. For Augustine, even though the *mens* was time-distended, it was still present to itself. But this distension imposed upon it the duty of tending, through ecstasy, to eternity conceived in Christian terms [32]).

Taking over the function of νοῦς in Plotinus with its complete self-presence, the *memoria* also took over the function of ψυχή with its function of bringing together the multiplicity of experiences into a unity, not only as the common sense of Aristotle relating simultaneous but separate *sensata* but bringing together experience spread out through time. Gathering these together and self-gathering, it reproduced at the level of the individual *mens* the desire of ψυχή to emulate the timeless intense contemplation of νοῦς [33]). If Augustine swung unmistakably in the Roman-Stoic tradition of individual *mens* away from the Greek-Aristotelian tradition of transcendent νοῦς, he consented to speak in a language acceptable to both. Eclectic tradition had faced here an impasse exactly parallel to Aristotle's own. Augustine's traversing of this impasse could go even a little further and find a place for one-in-many transcendence of the neo-Platonist type in an explanation of the inherence of men in the Christian Godhead. Plotinus made memory an indication of being earthbound and weak [34]); Augustine found a weakness in memory which he wished to rectify — a weakness which arose out of its involvement in time; so forgetfulness was a regrettable part of human life: « For with us to be is not the same as to know. For we know many things which live in some manner through our memory, and also die in some manner through forgetfulness, and, therefore, they are no longer in our knowledge, yet we are; and when our knowledge

[31]) *ib.* IX, 11, 16: '... cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino atque aequale, atque identidem...'.

[32]) References to ecstasy in *Commentaries on Psalms* XXX (II, I, 2; II, III, 10), XXXIV (II, 6); LXVII (36), CIII (III, 2). For Augustine's search for timelessness, see *Commentary on Psalm* XXXVIII, 7: 'Est illud simplex quaero', and on *Psalm CI* (II, 10): '... aeternitas, ipsa Dei substantia est... quidquid ibi est nonnisi est'. The reference to exstasy clearly alludes to neo-Platonism. For parallels to 'est' cf. *Enneads* III, 7, 3, V, 1, 4 (of νοῦς), V, 5, 13 (of the Good), VI, 7, 38 (as said of the Good is not as said of any other thing), VI, 8, 19 (of the One).

[33]) Cf. previous note 32.

[34]) See *Ennead* IV, 3, 32: 'the good soul is the forgetful'.

has slipped from us and perished out of our mind, yet we live» [35]). It was at once a brilliant insight into the means of a wholesale unification of knowledge and an inversion of neo-Platonist speculation to give to the despised human memory the same function as the self-gathering and knowledge unification of their ψυχή and providing the possibility of the presence to self of their νοῦς. As we shall see it was another brilliant and parallel insight to take from the neo-Platonist hypostases the conception of their being the ultimate centres of consciousness, and therefore to be the conditions of meaningfulness and intelligibility by linking together the disparate, and to apply this to the human *mens*. In making the memory in the individual *mens* [36]) play substantially the same rôle in knowing as the hypotases, with a deep, often undisclosed, self-consciousness as a condition of consciousness of anything else, Augustine in fact had reconstructed the elements of Aristotelian analysis in the *De Anima* III in such a way that it embraced the phenomena of the other Aristotelian subjectivity structures. For this comprehensiveness the price to be paid was the indistinction of sense contents from intellectual contents, and the assertion of illumination as the source of intelligibility — but with no stated limit on how far into sense experience it would penetrate.

Fundamentally important in Augustine's thinking, the *memoria* is displayed in two different ways which correspond with two qualitatively different approaches to the question of self-knowledge. In the *Confessions* particularly and the *Commentaries on the Psalms*, memory is continually being related to the consciousness of the passage of time; the interest lies in coming to a kind of self-knowledge which is more empirical: a knowledge of one's own qualities, pursued under a moral compulsion. For this kind of knowledge there is no ending: « nec ipse capio totum quod sum » [37]).

[35]) *De Trinitate* XV, 15, 24: 'quia non hoc est nobis esse, quod est nosse. Multa quippe novimus quae per memoriam quodam modo vivunt, ita et oblivione quodam modo moriuntur: atque ideo cum illa jam non sint in notitia nostra, nos tamen sumus; et cum scientia nostra animo lapsa perierit a nobis, nos tamen vivimus'.

[36]) Some triadic structures are based on *mens*, others include *memoria*. Schmaus writes that *memoria* 'is a direction of the activity (eine Tätigkeitsrichtung) of *mens*' ('Die psychologische Trinitätslehre...', p. 313).

[37]) *Confessiones* X, 8, 15. cf. J. M. le Blond on the orientation of the memory-teaching of the *Confessiones*: 'St. Augustine grasped before Bergson that the funda-

This personalism and this sensitivity to the passage of time and its bearing on self-consciousness is quite different from the philosophical quality of *De Trinitate* VIII-XV. Here another genre of writing is evident : metaphysical, non-empirical, non-anecdotal, and almost timeless. Far from speaking of the disproportion of subject to object it speaks of their equality : « mens et amor et notitia eius... cum perfecta sunt aequalia sunt » [38]). The content and its continual allusiveness have in mind always the neo-Platonism which he wished to combat, to make certain that the superior insight of Christian philosophy would make it the legitimate heir of Graeco-Roman philosophical tradition. The ultimate subject matter — the eternal Godhead — and the type of analysis impose an immobility on the content, just as they did with the neo-Platonists.

Augustine was certainly aware of the difference between the two approaches which, under the aspect of self-knowledge, is contained in the distinction between *totum* and *tota*. This corresponds approximately to the difference in English between « all » and « whole » ; one can give one's attention to the whole of an object without taking all of it in. So Augustine writes :

> « ... it is absurd to claim that the mind (= *mens*) does not know as a whole what it knows. I do not say that it knows all, but that what it knows it knows as a whole. When it, therefore, knows something of itself which it cannot know except as a whole, it knows itself as a whole. But it knows itself as knowing something, and it cannot know something except as a whole. Therefore, it knows itself as a whole » [39]).

mental condition of all conscious activity is to continue in duration, and that it is conscious is due to this duration' ('Les Conversions de saint Augustin', Paris 1950, p. 183). But the *De Trinitate* considers simultaneity as well as duration.

[38]) *Op. cit.* IX, 4, 4. J. M. LE BLOND'S unawareness of the divergence of genres of Augustine's works accounts for the mistake in his plausible judgement that 'Unlike Plato, Aristotle and Plotinus, Augustine could not draw on a deep knowledge of philosophers who had preceded him; so it was natural that he was led to draw much more on his own background, reflecting less on books than on things and on himself'. (*Op. cit.* pp. 47-48). Whatever the *De Trinitate* is, it is certainly not a development only out of his own inner experience.

[39]) *De Trinitate* X, 4, 10 : 'Sed absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit. Non dico : totum scit; sed quod scit tota scit. Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit se aliquid scientem, nec potest quiquam scire nisi tota. Scit se igitur totam'.

Yet Augustine proposed a connection between all-ness and whole-ness, and it is possible to use this as a means of reconciling the self-knowledge of the *De Trinitate* (whole-ness) with that of the *Confessiones* (all-ness) :

> « when the mind knows itself as a whole, that is, knows itself perfectly, its knowledge extends through all of it » [40]).

That it should know itself as a whole makes it possible to know all of itself; the distinction into kinds of self-knowledge does not correspond to a distinction in the subject matter.

Augustinian Noetic

Similar to Aristotle's in many respects, Augustine's epistemology yet lacks a clear account of the nature and mode of formation of universals. This has been noted by E. Gilson and U. Alvarez [41]). In general terms, the teaching on intellectual knowledge of Augustine would be related, one would suppose, to two of his characteristic teachings : his doctrine of illumination, and his teaching on the eternal reasons.

Augustine certainly accepted that there were intelligible entities, but he did not seem to say that the mind made them : in terms of the Aristotelian structures they would be relatable to that of *Metaphysics* XII (on which Porphyry had written a commentary [42])) and his analogy with the mediation of light more like Plato's than that of *De Anima* III 5. « But we ought rather to believe that the nature of the intellectual mind is so formed as to see these things, which, according to the disposition of the Creator, are subjoined to

[40]) *Ib.* IX, 4, 7 : 'mens vero cum totam novit, hoc est perfecte novit, per totum eius est notitia eius'.

[41]) E. Gilson, 'Introduction à l'étude de saint Augustin" Paris 1943, pp. 115 ff'; U. Alvarez, 'El conocimiento racionel y la abstracción en san Agustín', in : *Ciudad de Dios* 77, 1961, pp. 241 ff. U. Alvarez plausibly proposes that the place of universalising in Augustine was in the area where the memory relates its sense impressions to the eternal truths, the basis of all knowledge, and then conveyed the resultantly formed intelligibles to the intellectual memory.

[42]) There are however no means of confirming that Augustine learned of the Aristotelian problematic in this way; the existence of the commentary is only known from a remark in Simplicius's sixth century commentary of the *De Coelo* ('In Aristotelis de Coelo Commentaria', edited I. L. Heiberg, Berlin 1893, p. 503, line 34). Cf. R. Beutler, 'Porphyrios', in : Paulys-Wissowa R.E., XXII, 1, column 284.

intelligible things in the natural order, in a sort of incorporeal light of its own kind » [43]). Though he certainly believed in special illumination from divine wisdom in what properly belonged to divine revelations [44]), he also certainly believed that an illumination from divine truth was necessary in all human knowledge [45]). The position which Augustine set out in the early dialogue, *De Magistro*, remained substantially unaltered :

> « when it is a question of things which we behold with the mind, namely, with our intellect and reason, we give verbal expression to realities which we directly perceive as present in that inner light of truth by which the inner man, as he is called, is enlightened and made happy. But, here again, if the one who hears my words sees those things himself with that clear and inner eye of the soul, he knows the things whereof I speak by contemplating them himself, and not by my words. Therefore, even when I say what is true, and he sees what is true, it is not I who teach him. For he is being taught, not by my words, but by the realities themselves made known to him by the enlightening action of God from within » [46]).

Of the understanding of revealed Christian teaching he could write : « (Deus) docet scientiam insinuando cognitionem ».

[43]) *De Trinitate* XII, 15, 24 : 'sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea'.

[44]) *Commentary on Psalm* CXVIII, 18, 4 : 'Deus itaque per seipsum quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur vel ostenduntur, intelligant'.

This illumination could be quite personal : 'Domine Deus une, Deus Trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo, agnoscant et tui : si qua de meo, et tu ignosce, et tui. Amen' (*De Trinitate* XV, 28, 51). Those who are puzzled over what they ought to expect of this illumination will have to be satisfied with the answer of a deeper insight and a surer judgement — over a scripture-philosophy relationship.

[45]) Cf. *Commentary on Psalm* CXVIII, Sermon 23, 1 : 'Nulla quippe creatura, quamvis rationalis et intellectualis, a seipso illuminatur, sed participatione sempiternae veritatis accenditur'.

[46]) *Op. cit.*, 12, 40 : 'Cum vero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustretur et fruitur; sed tum quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici verbo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus Deo intus pandente manifestis'.

[47]) *Commentary on Psalm* CXVIII, Sermo 17, 3. Cf. *ib* : 'Deus, quando vult docere,

The place of divine illumination in other epistemological contexts was the discernment of unchanging intelligible realities and in the assistance for the judgement to assent to what was correct.

> « It is the province of the superior reason to judge of these corporeal things according to incorporeal and eternal reasons which, if they were not above the human mind, would certainly not be unchangeable; and yet unless something of our own were subjoined to them, we should not be able to employ them as standards by which to judge of corporeal things. But we judge of corporeal things according to the standard of dimensions and figures, which as the mind knows, remain unchangeable » [48]).

The background to this lies in both the noetic of Plato and Old Testament Wisdom speculations, but the neatness of the conception bears the mark of the systematisation of the neo-Platonist conception of *νοῦς* and *νοητά*. It would be misleading to separate religious inspiration entirely from the normal illumination of the mind, for the same God gives light in both. Following Plato Aristotle made a speculative identification of the religious and philosophical conceptions of mind and its activity, identifying thinking with the « divine ». Neo-Platonist demythologisation had the same intention. The case with which Augustine passed in his early works between religious and philosophical categories indicates the continuity and unity in his knowledge. Again in the *De Trinitate* he speculatively identified philosophical with doctrinal religious positions.

Where Augustine's position had ground in common with philosophical speculation he systematically opposed the kind of transcendence given by neo-Platonism to the hypostases. In the matter of epistemology it meant in fact a return, whether consciously or not, to a position nearer to Aristotle's.

prius dat intellectum, sine quo ea quae ad divinam doctrinam pertinent, homo non potest discere... quando Deus ea docet, sic docet... aperiendo veritatem'.

[48]) *De Trinitate* XII, 2, 2 : 'Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas : quas nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum non secundum eas possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum quam incommutabiliter manere mens novit'.

Aristotelian rather than neo-Platonist Epistemology

a) Because the being of man was not identical with knowing [49]), and the intelligence not already filled, because identical with all intellectual knowledge upon which it was always actively intent, he in fact asserted against neo-Platonism the Aristotelian position of a potentiality for knowledge [49a]). Even the *De Magistro*, which speaks of knowledge existing before instruction [50]), also quite clearly speaks of a potentiality to be instructed by Christ, the only true teacher [51]). And man can be possessed by the desire to know sense objects and to learn a science of which he was hitherto ignorant [52]).

b) Augustine's explanation of the manner in which involvement with material things harms the soul is in fact a moralising embroidery of the basis of Aristotle's conception of sensation

> « because they are bodies which it has loved outside of itself through the senses of the body, and with which it has become entangled by a kind of daily familiarity, it cannot bring them into itself as though into a country of incorporeal nature, and, therefore, it fastens together their images, which it has made out of itself, and forces them into itself. For in forming them it gives them something of its own essence (Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae), but it also keeps something by which it may freely judge of the species of these images; this is what is called more precisely the mind, namely, the rational understanding which is kept in order to pass judgement. For we perceive that we have, in common with the beasts, those parts of the soul that are informed by the images of bodies (quae corporum similitudinibus informantur) [53]).

There is a passage in *De Anima* II, of which this may be an extended interpretation; « sense is that which is receptive of the form of

[49]) *Id.* XV, 15, 24 : 'non hoc est nobis esse, quod est nosse'.

[49a]) Cf. *Ennead* IV, 6, 2 : which accepts some potentiality in the senses but not in intellectual knowledge. It is possible to see a limited parallelism between Aristotle's and Augustine's ideas of the activity of knowing. In *De Anima* III the mind must make what it has to know; in Augustine the mind must *cogitare* (cf. his etymology of *cogitare* in *De Trinitate* XI, 3, 6) and *creare* from its inner memory an expressed *verbum*.

[50]) *Op. cit.*, 12, 40 : '... qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere'.

[51]) *Id.* 14, 46 : '... ille, quia tu adhuc non potes discere'.

[52]) See *De Trinitate* X, 1, 1-2.

[53]) *Id.* X, 5, 7.

sensitive objects without the matter, just as the wax receives the impression of the signet ring without the iron or the gold... » [54]) Thus he did not follow Plotinus's explicit rejection of sensation as passive reception of a form [55]), and his attempted explanation of it in terms of a shock of an external object [56]).

c) The similarities between Augustine's account of the memory and Aristotle's have already been drawn, and its absence from νοῦς has been noted as a difference [57]). Plotinus followed Aristotle's transcendent subjectivity structure faithfully in making its activity timeless and a memory for it unnecessary. Even though Augustine made the self-reflecting memory take over the rôle of self-knowing νοῦς as the ultimate centre of subjectivity, and even though he followed the neo-Platonists in making free use of the basic principle of the common sense as Aristotle conceived it as a means of noetic systematisation, this extension of the latter and the dissimilarities of the former are insufficient to make Augustine's subjectivity structure far removed from Aristotle's empirical structures. In Augustine the memory embraces the activity of Aristotle's internal common sense — embracing as well in continuity what the common sense does in simultaneity. Aristotle left the sense powers with considerable independence, and only impressionistically related them to an overall principle. That the imagination functioned in conditions of unconsciousness (in dreams or when the sight was not functioning), and was capable of making mistakes, inclined him not to treat it as an indubitable internal sense power [58]). The inaccuracies of the imagination (conceiving black swans and quadruped birds) were, for Augustine, an argument for the presence of the imagination within the memory on which it drew [59]), as was its contribution to reminiscence [60]). Doubly unlike Aristotle in its confident systematisation and its memory-centredness, Augustine's structure was yet more like it in his rejection of the rigidities of superhuman neo-Platonism and in its acceptance into human activity of a lively variability — accounted

54) *Op. cit.*, 12, 424 a 18-19.
55) *Ennead* III, 6, 3 (explicitly rejects the image of wax receiving a form); IV, 6, 1.
56) *Ib.* I, 8, 14.
57) See *supra* pp. 187-188.
58) *De Anima* III, 3.
59) *De Trinitate* XI, 10, 17. Cf. *ib.* 3, 6.
60) *Ib.* 7, 12 and 8, 13.

for not by the independence of the faculties but the adaptability of the containing memory itself.

d) Most like Aristotle is Augustine's discussion on what prompts cognitive activity into action. In sense knowledge, even if the power has to be directed to the object by the intention of will, there is no question but that the sense power receives the form of its knowledge from the object [61]). That intelligible realities are apt to be received by the intellect [62]) dispenses with the need for an agent intellect. The acceptance of passivity in the cognitive powers sets him quite apart from Plotinus's view. He can be credibly supposed to be familiar with the difficulties of Aristotle's commentators in reconciling the accounts of knowledge in *Metaphysics* XII and *De Anima* III [63]). That he was for the former can be inferred from two texts in the *De Trinitate* :

> i) '... we must obviously hold fast to this principle that everything which we know begets the knowledge of itself within us at the same time. For knowledge is born from both, from the one who knows and the object that is known' [64]).
>
> ii) '... knowable things, whether they precede in time or begin to be at the same time, beget knowledge and are not begotten by it' [65]).

The alternative positions in the second extract correspond with the positions in the long-standing debate among Aristotle's commentators over the seemingly opposed positions taken up in *De Anima* III and *Metaphysics* XII. His option for the position that intellectual objects are not created by the mind but themselves create the knowledge, in making it the fulfilment of a potentiality of mind, oposes him to the neo-Platonist denial of there being any potentiality in knowing. Awareness of this debate would demand a far deeper appreciation for the reconciliation of the two texts together than that provided by A. Stöckl : 'Without an object no knowledge.

61) *Ib.* X, 5, 7.

62) *Ib.* XII, 15, 24 : '... ista videat in quadam luce sui generis incorporea...'

63) Cf. *supra* p. 192 and n. 42.

64) *De Trinitate* IX, 12, 18 : '... liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito'.

65) *ib.* XIV, 10, 13 : '... sive tempore praecedentia, sive simul esse incipientia, cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur'.

But the subject must be active in this knowledge' [65]). The first extract has the same idea that the object actively produces knowledge, but *congenerat* [67]) does not mean that the mind is passive to the object's activity : that would make the object alone truly 'generate' the knowledge. In the activity of the subject (also present in sensation) might there not be an eclectic proposal for the inclusion of a residuum of activity from the νοῦς of *De Anima* III, now shorn of the transcendent divine nature which had harassed the commentators for so long ?

[66]) 'Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter', Mainz 1891 and Aalen 1968, p. 303.

[67]) 'Congenerat...' is reminiscent of a passage in the *Adversus Arium* of MARIUS VICTORINUS : 'sed quoniam tunc cognoscibilia et habetur et dicitur, cum est cognoscentia : relativa sunt enim, et *se invicem* tenent et *pariunt* aut invicem interimunt' (IV, 23. Text edited by P. HENRY and P. HADOT, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LXXXIII part I, Vienna 1971). Elsewhere HADOT has thrown doubt on whether Augustine had read this (v. « L'Image de la Trinité dans l'Ame chez Victorinus et chez Augustin », in : *Studia Patristica* VI = Texte und Untersuchungen Vol. 81, Berlin 1962, p. 433).

Additional evidence that Augustine may have read the *Adversus Arium* comes from the way in which he rejects self-knowledge as a kind of twinning : 'An quasi geminatur, ut et illic sit et hic, id est, et ubi conspicere, et ubi conspici possit; ut in se sit conspiciens, ante se conspicua' (*De Trinitate* XIV, 6, 8). The *geminatur* could well have in mind the innocently expressed view of VICTORINUS, so intent in defending the equality of the Father and the Son, and using the language of noetic, which would have denied the unity of the Trinity by making the Son to be produced outside the Father. Cf. *op. cit.* : 'cum autem se videt, geminus existit et intelligitur videns et quod videtur' (III, 2); '... (intelligentia) intellexit semetipsam, hoc quodam modo gemina facta, velut intus et foris, filius est genitus ab existentia Patris' (IV, 31). More radically, Augustine's criticism bears on PLOTINUS's idea that the self-thinking of νοῦς was inevitably a loss of simplicity. HADOT has draw attention to parallel texts (e.g. *Ennead* VI, 7, 39) in his commentary on the *Adversus Arium* (VICTORINUS, 'Traités Théologiques sur la Trinité' II, Sources Chrétiennes 69, Paris 1960, p. 935). R. MARKUS agrees with HADOT's negative conclusions about Augustine's knowledge of VICTORINUS's text ('Marius Victorinus and Augustine', in : *Cambridge Philosophy*, Cambridge 1967, p. 340). There he incautously characterises Augustine's trinitarian theology as being, by comparison with VICTORINUS's, 'at once more scriptural in its approach and less metaphysical in procedure'. But the metaphysical approach is of the highest importance, and the scriptural setting as much of the metaphysics had the same writer in mind : PORPHYRY, the writer of *Contra Christianos*, for whom the gospels were a tissue of contradictions.

The Aims of the De Trinitate

The principle purpose of this essay is the elucidation of the significance of the *De Trinitate* in its teaching on self-knowledge. Before beginning this task it will be to the point to sum up the number of related aims which Augustine had from the moment when he evidently makes a new beginning at the opening of Book VIII :

> « Let us turn our attention to these subjects which we shall analyse in a more interior manner than the way in which we have treated them before » [68]).

a) The work began as anti-Arian writing, and that intention continued. Arians had brought together neo-Platonist subordinationist triads and scriptural texts which seemed to have a subordinationist meaning. By demonstrating a non-subordinated trinity on the human mind Augustine could construct a case for the likelihood of a non-subordinated Trinity in the Godhead. An effective critique of neo-Platonism would deprive Arianism of its intellectual support.

b) Probably more important in the second part was the need to compose a statement of orthodox Christian belief in the Trinity in terms of the Graeco-Roman philosophical tradition i.e. with relationship to the strongly structured and comprehensive neo-Platonism of Plotinus and Porphyry, showing at the same time that this belief was the product of the Christian scriptures [69]).

c) This meant in some respects a critical rejection of neo-Platonist themes and expressions, and in other respects a deliberate critical acceptance of its ideas into the system. The spirit was at once orthodoxly Christian and philosophically eclectic — that eclecticism which offered a model in its philosophical structuring of how

[68]) *Op. cit.*, 1, 1 '... quae modo interiore quam superiora tractabimus'.

[69]) For example, the three scriptural extracts in *De Trinitate*, XI, 5, 8 are most pertinently placed to relate the argument to orthodox Christian teaching in a way most likely to attract the attention of a neo-Platonist reader. They come not so much as conclusions but, as in music, the intervention of a repeated high transcendent note after the development of a lower and busily groping passage, which they answer : the first two as a reassuring echo, but the third as a sharp and criticising dominant

'... 'Nolite conformari huic saeculo' ...'

'quandoquidem Deus fecit omnia bona valde' ...'

'Eritis sicut dii' ...'

With the first two neo-Platonists would be agreed; but the third was a criticism of neo-Platonist presumption : their search for ecstasy equated with original sin.

religious and philosophical conceptions might be brought into a single construct, and at the same time provided Augustine through complete works, translations, commentaries and doxographies, with encyclopaedic collection of philosophical ideas from the past. Particularly necessary was the replacement of the continuity between divine and human with the separation of individual *mens* and transcendent God, as in the conception of an 'exchange of natures', the Christian doctrine of grace, quite scripturally based, taught a less than substantial divinisation of man.

d) Consequently there had to be a quite fresh beginning in the accounting for the structure of personality. Consciousness and self-consciousness were to be made personal. Against Plotinus, though not Porphyry, they had to be insisted on as a characteristic of God. As for man, it had to be unequivocally maintained that his mind was an absolute principle of his own mental activity. Triadic activities attributed to both the One and νοῦς were unequivocally and deliberately asserted of the human mind in its own right and associated with the characteristics of ψυχή; and together they were posited in the *mens* of Stoicism and the *memoria* of composite origin. The conception of self-knowledge as a condition of knowledge of anything else, taken from the Aristotelian tradition, was shorn of any transcendence in its source and neo-Platonist developments, and applied to a structure individually complete — as in the *Parva Naturalia* and *Nicomachean Ethics* of Aristotle. And in this autonomous structure, treated timelessly and unanecdotally, there is a comprehensive reference to cognition of every kind. Of the time-bound, richly anecdotal view of the *Confessions* there is no space to treat in this thesis.

Subjectivity unassisted by friendship

As a consequence of the autonomy which he attributed to every individual, without undervaluing friendship Augustine dispensed with the place of a friend in coming to self-knowledge; only when one had come to true self-knowledge could one correctly value one's friend. A *De Trinitate* text probably alludes to the section in Plato's *Alcibiades* I which compares the friend's rôle with seeing oneself reflected in his eye-pupil [70]). The idea is rejected on the grounds

[70]) See *Augustiniana* 27, 1977, 380.

that the highest clarity must be the knowledge of the self to itself; as with the primacy of self-love, the primacy of self-knowledge was a metaphysical necessity. (Provided they were related to the love and knowledge of God there was not necessarily any pride about them; and the priority of self-love over love of neigbour could even claim divine warrant [71]).

> « The mind cannot love itself unless it also knows itself, for how can it love what it does not know? Or if anyone says that the mind by a general or special knowledge believes that it is such, as it experiences others, he is speaking in a very foolish manner. For whence does a mind know another mind if it does not know itself? (Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit?)
>
> For not as the eye of the body sees other eyes without knowing itself, does the mind know other minds and does not know itself, For we see bodies through the eyes of the body, because we cannot refract the rays which shine through them and touch whatever we see, and reflect them back into the eyes themselves, except when we are looking into a mirror. But this is a subject that is discussed very subtly and very obscurely, until it can be clearly shown whether it is actually so, or whether it is not so. But whatever may be the nature of the power by which we see through the eyes, we certainly do not see the power itself, whether it be rays or anything else, with the eyes, but we seek it in the mind; and if it is possible, we comprehend it in the mind. As the mind itself, therefore, gathers the knowledge of corporeal things through the bodily senses, so it gains the knowledge of incorporeal things through itself, since it is incorporeal. (Mens ergo ipsa sicut incorporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per ipsam novit, quoniam est incorporea) » [72]).

It is hardly possible that a later passage does not allude to *Alcibiades* I. Here he sees a real danger that in being over-impressed by what

[71]) 'Thou shalt love thy neighbour *as thyself*', *Leviticus* 19, 18 and *Matthew* 22, 39 (and parallels). Cf. *Sermo* CXXVIII, 3, 5 : 'Si autem nondum nosti diligere te, timeo ne descipias proximum tuum sicut te' (PL 38, 715), and *Commentary on Psalm* CXVIII, 8, 2 : 'Quomodo ergo diligit proximum tamquam seipsum, qui nescit et seipsum'.
J. Burnaby considers the controversial aspect of the priority of self-love ('Amor Dei', London 1938, pp. 116 ff).

[72]) *De Trinitate* IX, 3, 3. Cf. M. Chastaing, 'St. Augustin et le problème de la connaissance d'autrui' : a study in three parts in a meditative style, written as from the first person, based on a wide range of texts. (*Revue Philosophique* 151, 1961, pp. 109ff; 152, 1962, pp. 90 ff; 153, 1963, pp. 223 ff).

one thinks one sees in other people, one may apply a quite unreal conception of oneself to oneself. And as to searching into the eyes of others it is only satisfactory to look into a mirror to obtain a good reflection of oneself; but the immediate way in which the mind knows itself has no analogy with this.

> « Behold ! the mind seeks to know itself and is inflamed with this desire. Therefore, it loves, but what does it love ? Itself ? But how, since it does not yet know itself, and no one can love what he does not know ? Or has it become acquainted with its own beauty in the same way as we usually hear about people who are absent by means of a report ? Perhaps, then, it does not love itself at all, but the image which it forms of itself, and which may be far different from itself. Or if the mind forms an image that is like itself, and, therefore, when it loves this fancied image it loves itself; then, perhaps, it knows other minds from which it forms an image of itself, and so it is already known to itself generically (genere ipso). But why then does it not know itself, since it knows other minds, if nothing can be more present to itself than itself ? But if it were with the mind as with the eyes of the body, to which the eyes of others are better known than its own eyes to themselves, then let it not seek itself for it will never find itself. For eyes will never see themselves except in a mirror; nor are we to believe in any way that such means may be also used for the contemplation of incorporeal things, or that the mind should know itself as it were in a mirror » [73]).

Admittedly the parallelism is not complete : in *Alcibiades* I it was a question of seeking the reflection of oneself in the eye of a friend, not just searching the eyes of others. But the principle of Augustine undercuts its argument : the friend, the *alter ego*, cannot possibly be known to one as one is able to be known to oneself; and here he agrees with Plotinus that the mind can in no way look at itself from outside [74]).

The place of friendship is not absent from Augustine's account of self-knowledge, but it does not have the sense of dependence on the other which Plato gave it. He is primarily concerned with how it is possible to recognise another soul as just, and therefore lovable [75]) :

[73]) *De Trinitate* X, 3, 5.

[74]) Cf. *Ennead* V, 8, 11 : 'νοῦς ... can never stand away and with bodily eyes apprehend itself'.

[75]) *De Trinitate* VIII, 6, 9. Here there is a parallel in *Aristotle* who taught that 'friendship is a virtue, or involves virtue' (*Nicomachean Ethics* VIII, 1155 a 4), and

> « He therefore who loves men ought to love them, either because they are just or that they may be just. So ought he to love himself also, either because he is just or that he may be just, for in this way he loves his neighbour as himself without any danger ».

For Augustine the man capable of friendship will make certain that he has something to contribute before making a friendship and that they will be united in the possession of the highest of ideals.

Augustine's Structure of Subjectivity

In the setting of an individual *mens*, human subjectivity is considered without either attention to the obscuring of knowledge through sin and evil or a place for the need of divine illumination [76]). Eclectic systematising of subjectivity, especially the neo-Platonist transcendent hermeneutic of Aristotle, had already placed self-knowledge at the centre of all other knowing; Augustine's transposition of transcendent categories to the individual *mens* took this as proven.

As always insisting on the priority of self-knowledge consequent on the immediacy of self-presence, and with this self-knowledge as the only means of knowing other souls, Augustine begins his examination of self-knowledge in Book VIII.

> 'For what is so intimately known, and what knows itself to be itself (seque ipsum esse sentit), than that through which all other things are likewise known, that is, the soul (animus)

that the best kind of friendship is not just out of personal usefulness or common pleasure, but, more rarely, among those who love each other for the sake of the other (*ib.* ch. 3). Cf. also sharing a 'friend's consciousness of his existence' (*ib.* IX, 1170 b 11-12. see *Augustiniana* 27, 1977, p. 127).

HADOT suggests of this and other similar *De Trinitate* texts that 'the philosophical source from which Augustine borrowed the conceptual material of the *De Trinitate* had some relationship with the *Nicomachean Ethics*', and he thinks in terms of Popphyry's lost commentary ('L'Image...' in : *Studia Patristica* VI, p. 440. Cf. *Augustiniana* 27, 1977, p. 76).

[76]) Here a hastily finished dissertation by M. STUMPF, 'Selbsterkenntnis und Illumination bei Augustinus', Munich 1944, is really an attempt to say how Augustine should have written on self-knowledge in the *De Trinitate* if he had related it to illumination. His conclusions are in the spirit of Augustine — though unsupported by any references. 'Self-knowing as an act of knowledge is therefore a spiritual (geistiges) light through which the soul becomes aware of itself' (p. 39); and 'When the mind (Geist) shines its light, then the light of the Logos shines as well' (p. 103).

The dissertation has very few references to neo-Platonism.

itself. For we recognise the movements of bodies also from their resemblance to ourselves, and from this fact we perceive that others live beside ourselves, since we also move our body in living as we observe these bodies to be moved. For even when a living body is moved... we notice that something is present within that bulk (moles), such as is present in us, so that we are able to move our bulk in a similar way, and this is the life and the soul. Nor is this the property, so to speak, of human prudence and reason. For even beasts sense the fact that not only do they themselves live, but also that they live with others like them and with one another, and that we ourselves do so. Nor do they see our souls except through the movements of our bodies, and that at once and very easily by a sort of natural familiarity (quadam conspiratione naturali). Therefore, we know the soul of anyone at all from our own, and from our own we believe of him whom we do not know. For we are not only conscious of our soul, but we can also know what our soul is by studying our own, for we have a soul'.

Unaware of the variety of subjectivity structure in Aristotle's works, R. Schneider proposed that 'self-feeling' from an inner sense characterised Aristotle, Stoicism and Augustine together as 'the specific form of sensitive life' [78]). However, the place he refers to in Aristotle ('*De Anima* III, 2 Anfang') explicitly denies the existence of any self-conscious sense besides the sense powers themselves [79]), whilst the passage he refers to in Augustine, almost as if he had heard of this Aristotelian theory, explicitly denies the self-consciousness of each external sense and proposes that in man this function is performed by the reason [80]). Against Aristotle's assertion that if self-consciousness is taken away from the individual senses there would be an infinite regress [81]), Augustine asserts that the process terminates with the reason. This certainty, so unlike the divergence of Aristotle's structures with their perceptiveness and greater elegance, was prepared for by centuries of eclectic systematisation. Eclecticism and Romanitas in their hermeneutical transformation of Aristotelian variety and profundity were guided by two unquestioned

[77]) *Op cit.*, VIII, 6, 9.

[78]) 'Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles', Stuttgart 1957, p. 167.

[79]) 425 b 15-16.

[80]) *De Libero Arbitrio* II, 3, 9: 'non enim quo sens colorem vides, hoc eodem vides etiam ipsum videre... Quidquid est aliud quo sentiri potest omne quod scimus, ministerium rationis est'.

[81]) 425 b 16.

epistemological criteria. First, the desire for a simple form in which all knowing could be comprehended; in sensation and in intellection that meant the control of activities conceived of as peripheral or outer by an inner centre of reference and self-consciousness. Secondly, there was the presumption that this form applied analogously to both. Therefore Porphyry saw no incongruity in applying the pattern of the common sense as embodying an epistemic principle of the most universal significance even to the level of the One itself [82]). Conversely, Augustine felt himself free to apply neo-Platonist noetic and erotic principles attributed to the hypostases to the individual *mens*. But theoretical comprehensiveness was not enough : the range of the presiding reason could be made to include moral activity as well as thinking. Therefore when the judging activity of reason is described it is not just an epistemic judgement of separating and uniting, but a moral judgement of value as well.

> '... in regard to those things which are below reason, that is of bodily things and the bodily senses and the inner sense, what else but reason (ratio) tells us how one is better than another, and how reason is nobler than any of them ? This could not happen unless it judged them' [83]).

It is true that a precedent can be found for this in the aberrant structure of *De Anima* III [84]), with which Augustine's utilitarian product has so much in common; but style and method are widely apart. The eclectic spirit was impatient of anything but the final result of reflection, reduced to its simplest expression; and inner self-consciousness could be given with complete ease a place in this pattern.

In *De Trinitate* IX this pattern is developed into a generalised

[82]) Cf. *Commentary on the Parmenides*, fr. XIII, 23 to XIV, 4, following HADOT's version ('Porphyre et Victorinus II', Paris 1968, pp. 108-9) : 'in the same way that the power of sight does not attain the audible (etc.) ... but there is a power which transcends them, which distinguishes their object, which knows their identity and their difference... in the same way one can say that the power according to which the νοῦς that cannot return to itself sees is different, superior to the distinction between knowing and known and beyond these two by its majesty and power'.

[83]) *De Libero Arbitrio* II, 6, 13 (translation by M. PONTIFEX, O.S.B., Westminster and London 1955, pp. 90-1).

[84]) See ch. 4 : 'by mind I mean that part by which the soul thinks and forms judgements' (429 a 23); ch. 7 : 'when (the thinking soul) asserts or denies that they are good or bad' (431 a 16-17).

theory of the necessity of self-knowledge as a condition of knowledge of anything else. It was not Augustine's personal discovery but a transformation of neo-Platonist conceptions according to the status of an individual mind, perhaps intent on eternity, but involved in time. For Plotinus and Porphyry self-knowledge and other knowledge in νοῦς were essentially identical not only conditionally inseparable, with an ontological, though not temporal, priority of self-knowledge over knowledge of anything else. The movement of return upon oneself, was the condition of identity, integrity, completeness — though its self-knowledge was fundamentally a consequence of knowledge of the One and the sense of separation from it. The transposition of the characteristics of this hypostatic self-knowledge to the individual involved the need to develop the memory as the faculty of time-bound self-knowledge and consciousness to connect what was separate in time as well as diverse. As the essential identity of self-knowledge and object-consciousness is transformed into self-knowledge as a condition of object consciousness, the ontological priority of self-knowledge becomes a temporal priority; it exists in the child [85]) and the unselfconscious before its presence is adverted to. Partly as a consequence of characterising the function of *ratio* as a faculty of judging, the complete identity of subject and object in the original structure of Aristotle is replaced by a dianoetic superiority, remaining undivided over what it has to judge. This presidence may do no more than emphasise an element already in Aristotle [86]), but *judging* between opposites did not arise in the cognitive activity of νοῦς. *Notitia sui* is an interior citadel whose existence is a condition of there being any knowledge of anything else, because it becomes identified with *mens* itself.

De Trinitate Book IX : Self-Loving and Self-Knowing

Book IX begins with a scripturally-based statement of the Christian conception of the search for God, affirming the coherence of belief based on authority with truth as sought by the understanding,[87]), after which an account of the Trinity ends with the statement

[85]) *De Trinitate* XIV, 5, 7.

[86]) Cf. *De Anima* III, 7, 431 a 18-20 : 'The last thing to be affected is a single entity and a single mean, although it has more than one aspect'.

[87]) *Loc cit.*, 1, 1. 'De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus; in illis auctoritas tenenda est, in his veritas exquirenda'.

from *1 John* IV : « Deus charitas est ». Augustine's intention is to build bridges with neo-Platonist thinking, for the Evangelist's statement has its counterpart in Plotinus's description of the One : « ... desire and substance are one and the same thing with him » [88]). Though the One is remote from man, Plotinus said (broaching the theme which is Augustine's own) « we can sometimes see in ourselves a nature like his » [89]). Therefore to go from the image to the supreme principle was to pursue a relationship sought by Plotinus himself :

> « We are not yet speaking of heavenly things, not yet of God the Father, the Son and the Holy Spirit, but of this imperfect image (de hac impari imagine), which is an image nevertheless, that is, of man » [90]).

That Augustine should begin this book with an account of God in terms of love and speak of the divine image in man firstly in terms of love is probably a deliberate counterpart to the Platonic doctrine of ἔρως which reappears strongly in Plotinus as the way to God and ecstasy : ἔρως is born from the soul in its effort at the contemplation of the One ; it is « a being worthy of the object it contemplates » [91]). And « one arrives there if one is of a loving nature, and if from the beginning one has the disposition of a true philosopher » [92]). Justified by the Plotinian text that we can sometimes see in ourselves a nature like that of the One he applies the triad of loving which is attributed to the One as 'Father of Reason' in *Ennead* VI [93]), who is « at the same time object loved, love, and self love » [93a]) to the human *mens*, slightly changing its order : « Ego et quod amo et ipse amor » [94]). Initiating a type of analysis with concordant totalities of *mens*, *notitia* and *amor* (so unlike the empiricism of the *Confessions* with its self-mystery), Augustine asserts that in the case of self-love, as in self-willing, the love or will is equal to the *mens*.

[88]) *Ennead* VI, 8, 15 : ταὐτὸ ἡ ἔφεσις καὶ ἡ οὐσία. Translation follows Bréhier.

[89]) *Ennead* VI, 8, 15 (following Bréhier).

[90]) *De Trinitate* IX, 2, 2.

[91]) *Ennead* III, 5, 3 : all of *Ennead* III, 5 is concerned with ἔρως.

[92]) *Ib.* V, 9, 2.

[93]) *Op. cit.*, 8, 15 : The triad is repeated again in *De Trinitate* XV, 6, 10.

[93a]) καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως (ib., translation follows Bréhier).

[94]) *De Trinitate* IX, 2, 2.

> « But what does to love oneself mean, other than to wish to be with oneself to enjoy oneself. And when anyone wishes himself to be just as he is, then the will is equal to the mind, and the love is equal to the lover » [95]).

And this love, which is equal to the self of the lover, is not extrinsic equality but a substantial identity. Augustine argues :

> « And if love is a substance, it is certainly not body but spirit; the mind is not body but spirit. Yet love and mind are not two spirits, but one spirit; not two essences but one essence » [96]).

Only after this exercise, based on the primacy of love in the commandments of Scripture but concessive at once to the Platonic tradition of the primacy of ἔρως and to the spirit of Romanitas in style, does Augustine turn to the question of self-knowledge for « the mind cannot love itself unless it also knows itself, for how can it love what it does not know ? » [97]) The simplicity of the later expression does not quite lose its allusiveness to the rambling, unrelated Greek themes of daimonic ἔρως and the precept to « Know Thyself ».

The *mens* knows itself through itself : 'ergo et semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea' [98]); and this means there is an equality between itself and its self-knowledge. This is reminiscent of a passage in Plotinus which makes the self-knowledge of the One depend on the absence of otherness — i.e. that there is a perfect coincidence between itself and its self-knowledge : 'he who has no difference in himself is always present (to himself)' [99]).

[95]) *Id.* 'Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se ? Et cum tantum se vult esse, quantum est, par menti voluntas est, et amanti amor aequalis'. To complete the parallelism of the account there is also a text in Plotinus which equates the One with his will : 'He is entirely will... His will is himself' (*Ennead* VI, 8, 21). By contrast the will of ψυχή is uncertain (*ib.* IV, 4, 17).

[96]) *De Trinitate, loc. cit.* : 'Et si aliqua substantia est amor, non est utique corpus, sed spiritus : nec mens corpus, sed spiritus est. Neque tamen amor et mens duo spiritus, sed unus spiritus; nec essentiae duae sed una'. There is a partial parallel to this in Plotinus : 'That our good is there is shown by the very love inborn (σύμφυτος) with the soul' (*Ennead* VI, 9, 9).

[97]) *De Trinitate* IX, 3,3 : 'Mens enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit : nam quomodo amat quod nescit ?'

[98]) *Ib.* 3, 3.

[99]) *Ennead* VI, 9, 8. *Sententia* XV of Porphyry develops Plotinus's thought; — for this as a source of *De Trinitate* IX, 3, 3 cf. *Augustiniana* 27, 1977, p. 393, n. 146. Cf. also *infra* chapter V for Stoic associations.

And so there is the same equality between the human *mens* and its self-knowledge as there was between itself and its self-love. In both cases there can be a dyad : 'But just as there are two things, the mind and love, when it loves itself, so there are two things, the mind and its knowledge, when it knows itself' [100]). And the two dyads can be conflated to form a triad, embracing together knowledge and love in a way that Greek thought never had done : 'Therefore, the mind itself, its love and its knowledge are a kind of trinity ; these three are one, and when they are perfect they are equal' [101]).

Thus two neo-Platonist conceptions of the self-love and the self-knowledge of the One are simplified in themselves and are interrelated and then applied to the human *mens*. Its self-knowing and self-loving are detached from divine self-knowing and self-loving. The possibility of attainment of this perfect equality in the human *mens* makes it clear that there is no need for a man to seek absorption of mind and soul into a transcendent whole ; it became conceivable too that the mind could generate its norm of truthfulness in self-knowing, and a moral norm through its self-loving. So it set up a moral ideal as clearly as the neo-Platonist, but unmistakably human.

Important consequences follow from this conception of a mental triad-in-unity. If mind, its self-knowledge and self-love can be identified — mind completely present to itself in self-knowledge, and in self-love not two spirits but one — it follows that the knowledge by *mens* of other things and its love of other besides itself are extensions of its self-knowledge and self-love. So consciousness presupposes self-consciousness : not as the binding structure of the entire noetic cosmos, not as an insight into the nature of thought, but as a consequence of the realisation that self-love and self-knowledge mean the complete presence of *mens* to itself. Derived from the more transcendent conceptions, the rejection of a transcendent

100) *De Trinitate* IX, 4, 4 : 'Sicut autem duo quadam sunt, mens et amor eius, cum se amat ; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit'.

101) *Ib.* 'Igitur ipsa mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt et haec tria unum sunt ; et cum perfecta sunt aequalia sunt'. Love and knowledge are brought together by PLOTINUS, though not systematically, in the contemplation of the One by νοῦς : νοῦς ἐρῶν ... ἐρῶν γίνεται (*Ennead* VI, 7, 35). A possible origin in PORPHYRY for the description of the unity of the triad is given by J. PÉPIN, 'Une Nouvelle Source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre sur l'Union de l'âme et du corps', in : *Revue des Etudes Anciennes* 66, 1964, pp. 92-100.

and separated faculty alone made possible an integrated structure of subjectivity. Similarly there would be no loving of anything else unless there were first self-loving :

> 'the mind can also love something else beside itself by the same love by which it loves itself. Similarly, the mind does not know itself alone, but also many things. Therefore, love and knowledge are not in the mind as in a subject, but they are also there substantially as the mind itself is' [102]).

And so,

> 'if the love by which the mind loves itself ceases to be, then the mind will also cease to love at the same time; likewise, if the knowledge by which the mind knows itself ceases to be, the mind will also cease to know at the same time' [103]).

Thus self-love and self-knowledge search for that equality with themselves which Plotinus made out to be the law of knowing, and striving after knowing, and the measure of truth [104]).

> « When the mind, therefore, knows itself fully and nothing else with itself, then its knowledge is equal to it, because its knowledge is not from another nature when it knows itself. And when it perceives itself fully and nothing more, then its knowledge is neither less nor greater than itself » [105]).

When the mind knows itself, and takes complaisance in itself — loves itself, it has to express itself to itself in a *verbum* which is none-the-less, through its substantial presence to itself, identical and equal to itself :

[102]) *De Trinitate* IX, 4, 5 : 'Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se sola cognoscit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subjecto insunt menti; sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens'.

[103]) *Ib.* 5, 6 : 'Amor autem quo se mens amat, si esse desinat, simul et illa desinat esse amans. Item notitia qua se mens novit, si esse desinat, simul et illa nosse desinat'.

[104]) *Ennead* VI, 6, 1 : 'everything seeks not the alien but itself'; *ib.* V, 5, 2 : 'essential truth is not accord with anything else, but accord with itself' (following Bréhier). The theme of mind in equality with itself and its Stoic origin are discussed in the next chapter.

[105]) *De Trinitate* IX, 4, 4 : 'Mens vero cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio, cum se ipsam cognoscit. Et cum se totam nihil amplius percipit, nec minor nec major est'.

« When the mind knows itself and approves what it knows, this same knowledge is in such way its word, that it is wholly and entirely on a par with it, is equal to, and identical with it, because it is not the knowledge of a lower essence, such as the body, nor of a higher essence such as God. And since knowledge has a likeness to that thing which it knows, namely that of which it is the knowledge, then in this case it has a perfect and equal likeness, because the mind itself, which knows, is known. And, therefore, knowledge is both its image and its word, because it is an expression of that mind and is equalled to it by knowing, and because what is begotten is equal to its begetter » [106]).

In this way neo-Platonist concepts of knowing and loving can be satisfactorily employed for Christian conceptions. The model for human knowing is not the One with its purity of self-love, self-willing and self-knowing nor the transcendent all-knowing, self-knowing νοῦς, drawing men by love into an ecstasy knowledge; the human mind has an independence and the measure of its knowing is equality with itself, as the measure of its morality is a love and a will which exactly corresponds with itself, in relationship to which all other knowing and all other willing should fall into their natural place.

De Trinitate X : « eine Interpretation des delphischen γνῶθι σεαυτόν »

Theiler has written that « the greater part of Book X up to section 16 is without relationship to the Trinity; there is found an interpretation of the delphic oracle's 'γνῶθι σεαυτόν' » [107]).

But Augustine had concerns in view far more contemporary than the *Oracle* : perhaps, though Theiler does not say so, Porphyry's own commentary on 'Know thyself' addressed to Iamblichus, of which only a few fragments remain [108]).

[106]) *De Trinitate* IX, 11, 16 : 'Ex quo colligitur, quia cum mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et aequale, atque inferioris essentiae notitia est, sicut corporis; neque superioris, sicut Dei. Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est, cuius notitia est; haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa, quae novit, est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur, et est gignenti aequale quod genitum est'.

[107]) W. Theiler, 'Porphyrios und Augustin', republished in : *Forschungen zum Neu-Platonismus*, Berlin 1966, p. 220.

[108]) See *supra Augustiniana* 27, 1977, p. 392, n. 143.

Speculatively synthetic though it was, the rigour of the metaphysical reflection on self-knowing and self-loving in Book IX kept itself within neo-Platonist terms of reference. Yet Plotinus's concern in self-knowledge extended to loss of oneself and re-discovery. These interests are also pursued in Book X, yet without the heart anguish of the *Confessions* or the moralising of the *Sermons* : in fact with that combination of ethical with metaphysical outlook which was neo-Platonism's own.

The difficulty in self-knowing is due to the unnecessary obscurity which comes from looking for the self as for something unknown and strange :

> « What does the mind love therefore, when it ardently seeks to know itself while it is unknown to itself... ? »
> « ... has it become acquainted with its own beauty in the same way as we usually hear of people by means of a report ? Perhaps then, it does not love itself at all, but the image which it forms of itself, and which may be different from itself » [109]).

Augustine insisted that the self was not so remote nor was the process so difficult. If the mind is present to itself so completely, the search for true self-knowledge, even where it does not seem succesful, is in fact self-knowing :

> « this is indeed very remarkable, that it does not yet know itself, and it already knows how beautiful it is to know itself ! ... But where does it know its own knowing if it does not know itself ? ... For it knows itself as seeking and not knowing, while it seeks to know itself » [110]).

Reminiscently of a passage in Plotinus where he insists that a being which knew itself in part by another part could not know all (τὸ πᾶν) of itself [111]), Augustine continues that this line of argument would lead to a contradiction :

[109]) *De Trinitate* X, 3, 5 : 'Quid ergo amat mens, cum ardenter seipsam quaerit ut noverit, dum incognita sibi est ? ... An ei fama praedicavit speciem suam, sicut de absentibus solemus audire ? Forte ergo se non amat, sed quod de se fingit, hoc amat, longe fortasse aliud quam ipsa est...'

[110]) *Ib.* 'Et hoc quidem permirabile est, nondum se nosse et quam pulchrum sit se nosse, jam nosse ! ... Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit ? ... Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit'.

[111]) *Ennead* V, 3, 1.

'What shall we, therefore, say? That the mind knows itself in part, and does not know itself in part?' [112]).

Here he makes the distinction between 'whole' and 'all' referred to above:

'When (the mind), therefore knows something of itself which it cannot know except as a whole (tota), it knows itself as a whole (totam)' [113]).

The apparent difficulty in self-knowledge comes about through an inaccurate conceptualisation of what it entails. The metaphysical approach with its grasp on the principle which lies within every search for self-knowledge is the only means of giving meaning to the multiplicity of these searches and, in fact, of making clear the kind of knowledge which they look for but fail to find.

The possibility of being wholly self-concerned produces the best answer to the question

'why was (the mind) commanded to know itself? It was, I believe, that it might consider itself and live according to its nature, that is, that it might desire to be ruled according to nature, namely under Him to whom it must be brought into subjection, and above those to whom it must be preferred: under Him by whom it must be governed, above those whom it must govern. For it does many things through evil desires, as though it had forgotten itself' [114]).

Perhaps not only neo-Platonist noetic was present in this reflection, but its bearing on it was immense: Augustine was in fact proposing again that complete change in focus which we are finding repeatedly in the thought of the *De Trinitate*. According to Plotinus and Porphyry self-equality, even in this life, was only possible in ecstatic union with the One; even *νοῦς* did not completely possess it. And in his embodied condition, man had an illusory nature, incapable, because not independent, of finding complete coincidence with itself. In place of absorption into the divine, Augustine insisted on

[112]) *De Trinitate* X, 4, 6: 'Quid ergo dicemus? an quod ex parte se novit, ex parte non novit?'

[113]) *Ib.* cf. *supra* p. 192 and nn. 39 and 40.

[114]) *Ib.* 5, 7: 'Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet'.

the status of subjection in which the human mens remained the centre of its personal activity. That fall towards not-being which Plotinus described [115]) would not be a cosmic flaw, a diffusion into multiplicity of everything outside the One : there would indeed be a fall ('labitur in minus et minus quod putat amplius et amplius'), but it would specifically be a moral decline ('perdit securitatem'); for to live according to its nature meant to live in subjection to God, outside of whom there is no possibility of finding this self-equality ('nec ipsa sibi, nec ei quiquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit') [116]).

In place of an ascesis leading to an awareness of the self-knowing of νοῦς through the self-knowing of ψμχή, Augustine proposed the possibility of the mind's discerning a self-thinking which it has never not been without. The way to discern this self-thinking is deliberately to discard every sense- and bodily-related experience and the burden of imagery which accompany them, and so to become aware of one-self as within.

> 'Let the mind, therefore, know itself, and not seek itself as though it were absent : let it fix the attention of its will, by which it formerly wandered over many things, upon itself, and think of itself. So it will see that there never was a time when it did not love itself, and never a time when it did not know itself; but because it loved another thing with itself, it has confused itself with this other thing, and as it were grown together with it. And so while it embraces diverse things as though they were one, it came to regard as one, things that were diverse' [117]).

The mind can be certain that, when, without any imaginative construction (*imaginale figmentum*), it thinks that it lives, that it remembers, understands and loves itself, it is knowing itself; for then, as with the Husserlian ἐποχή, only itself is left :

> 'And if it adds nothing from these thoughts (of material things)

[115]) *Ennead* VI, 6, 1.

[116]) *De Trinitate* X, 5, 7.

[117]) *Ib.* 8, 12. 'Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit : sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt'.

to itself, so as to regard itself as something of the kind, then whatever still remains to it of itself, that alone is itself' [118]).

From this reflection he takes self-memory, self-knowledge and self-love as related essentially. This is the first entry of *memoria sui* into the argument: it would be challenging to neo-Platonists to have the memory, despised except for its recollection of what was above it [119]), fit only to be discarded [120]), introduced as an image of a fully conscious and self-conscious deity. It takes the place of *mens* in the triad of Book IX: three mutually comprehensive activities were to be a better image of the Christian divine triad than a faculty and two equivalent powers.

Firstly he expresses their mutual embracement in terms of a complete account of all possible pairings of their activities.

> 'For I remember that I have a memory, understanding and will; and I understand that I understand, will and remember; and I will that I will, remember and understand; and at the same time I remember my whole memory, understanding and will... Wherefore when all are mutually comprehended by each one, and are comprehended as wholes, then each one as a whole is equal to each other one as a whole, and each one as a whole is equal to all together as wholes; and all these three are one life, one mind and one essence' [121]).

That this statement is in enneadic form [122]) is significant with relation

[118]) *Ib.* 10, 16: 'Ex quorum cogitationibus, si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putat, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipse est'.

[119]) *Ennead* IV, 4, 4.

[120]) *Ib.* IV, 3, 32.

[121]) *De Trinitate* X, 11, 18: 'Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini... Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia.

[122]) Noted by P. Hadot: 'L'Image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Augustin', in: *Studia Patristica* VI, Berlin 1962, p. 436. According to Lydus, in whom the fragment is conserved, Porphyry had written of a Chaldaean Oracle, 'Divine is the number of the ennead, being formed as three triads and constituting the summits of the theology of Chaldaean philosophy' (cf. H. Lewy, 'Chaldaean Oracles and Theurgy' (Recherches d'Archéologie, de Philosophie et d'Histoire XIII), Cairo 1956, p. 105, n. 163); Porphyry's enneadic arrangement of Plotinus's writings is significant here (Hadot, 'Porphyre et Victorinus' I, Paris 1968, p. 262 and n. 1).

to the thesis that Augustine had Porphyry's philosophy in mind. Whilst leaving to the next chapter [123]) a speculative appreciation of Augustine's ennead, these historical observations can be made here. Hadot has pointed out the likelihood that Porphyry constructed an ennead reducible to a grill whose horizontal elements of being — life — thought have the vertical elements of Father — Life — Intellect [124]). Elsewhere he has also linked Augustine's ennead with one in Victorinus :

'Triplex igitur in singulis singularitas et unalitas in trinitate' [125]).

The mutual containment of the three powers in Augustine's ennead and their embracement by the memory, commended itself as a model for the Christian triad-in-unity [126]), whereas Porphyry could not reduce nine-foldness to a unity, and Victorinus could only assert it without justification by argument.

Secondly, he expresses their mutual embracement in terms of a coincident unity of all three together :

> « We have found the mind in the memory, understanding and will of itself in that just as it was always understood to know and always to will itself, so at the same time it always remembers itself, always understands itself, and always loves itself » [127]).

This inner triad is the irreducible nucleus, the essential self-knowing activity of the human mind. Presupposed in any *cogitatio*, awareness of it derives from it without altering it; but it always exists regardless of awareness of it : unvarying, always complete and continuous through time.

123) See the next chapter V.

124) 'Porphyre et Victorinus' I, pp. 262-7, especially 267.

125) *Adversus Arium* IV, 21, 30 (C.S.E.L. edn., p. 258). Cf. HADOT, 'L'Image...', p. 435-6. A triad of esse — vivere — intelligere is found in triplicate.

126) H. EIBL ('Augustin und die Patristik', Munich 1923, p. 324) considers the possibility of an ennead with a grill whose horizontal members are both identified with the vertical ones of esse — intelligere — amare and identified with Father, Son and Holy Spirit. He sees a resemblance with a possible ennead in Plato. But it is not Augustine's authentic ennead, whose mutual embracement of *memoria sui — notitia sui — voluntas sui* gives it at the same time a simple unity.

127) *De Trinitate* X, 12, 19 : 'Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate suimetipsius talem reperiebamus, ut quoniam semper se nosse, semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse, semperque se ipsam intelligere et amore comprehenderetur...'.

De Trinitate XIV : Similarities to De Anima III,4 on Self-Knowledge

For Plotinus, if the body were thrown out of harmony, there might be an activity of reason or mind, but it could pass without there being awareness of the fact [128]); for Augustine it was normal and human for there to be knowing in the mind which would not become conscious unless there were deliberate *cogitatio*. This was the natural way of knowing; this division was not in itself the consequence of a flaw in man's powers. Even though the mind is immediately known to itself, it is in need of *cogitatio* in order consciously to think of itself :

> 'But so great is the power of thought (cogitationis) that not even the mind itself may place itself, so to speak, in its own sight, except when it thinks of itself. And consequently nothing is so in the sight of mind, except when one thinks of it (cogitatur), that not even mind itself, by which is thought whatever is thought, can be in its own sight in any other way than by thinking of itself' [129]).

That this self-thinking requires an *interior verbum* we have already seen [130]) but it would be inaccurate to conceive this formation of a thought of the self as making a division in itself :

> '... is it, as it were, doubled, so that it is both there and here, that is, both where it can see and where it can be seen... ? When the truth is consulted it does not give any of these answers...' [131]).

But this is not the activity of the triad of mutual equivalences of *mens*, *notitia sui* and *amor sui* of Book IX, nor the ennead of mutual containment of the pairings of *meminisse sui*, *se nosse* and *se velle* of Book X [132]). For therein lies the essence of Augustine's subjectivity structure : irrespective of its ever becoming conscious, the inner activity of mind is continuous through time from the moment

[128]) *Ennead* I, 4, 10.

[129]) *De Trinitate* XIV, 6, 8 : 'Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat; ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando'.

[130]) *Ib.* IX, 11, 16. See *supra* p. 210-211 and n. 106.

[131]) *Ib.* XIV, 6, 8 : '... an quasi geminatur, ut et illic ait et hic, id est, et ubi conspicere, et ubi conspici possit... Nihil horum nobis veritas consulta respondat'.

[132]) See *supra* pp. 215-216.

of its coming into existence; and the outer and conscious activity of knowing and willing other objects besides the self is dependent on the inner and unceasing self-remembering, self-knowing and self-loving. To a remarkable degree the conscious, deliberate self-thinking corresponds to the kind of self-knowledge in Aristotle's *De Anima* III when the mind deliberately turns its attention to itself [133]); the deep continuity of *se nosse* is a counterpart to the timeless self-thinking of pure thought [134]). And this is in accord with the comprehensiveness of Augustine's structure which attributes to *mens* a limited element of the divine *νοῦς* of Aristotle and the neo-Platonists.

Consciously or unconsciously, Augustine followed Aristotle's thought in recognising simultaneous [135]) and continuous time-awareness [136]) as necessitating a faculty as the medium of coherent experience. But the conclusions went beyond Aristotle's in proposing the memory as the necessary container of all experience, the total co-ordinator of cognition. So primary did it become in his thought that he felt obliged to ask whether *memoria sui* were in fact by itself the essential activity of the mind so that *notitia sui* and *voluntas sui* came after it even temporally as derivative *cogitatio*. 'For if this is so, then the mind does not have these three things, so that it remembered itself, understood itself, and loved itself; but it only remembered itself, and afterwards when it began to think of itself (*cogitare se*), then it understood and loved itself' [137]). And this would mean that the image of the Trinity could not be found in self-knowing and self-loving, but only in self-remembering [138]).

[133]) *De Anima* III, 430 a 2-4 Cf. *supra Augustiniana* 27, 1977, pp. 113, 122, 128-129.

[134]) In 429 b 5-10 is an attempt to bridge the distance between divine, timeless pure (self-conscious) thinking and its human counterpart.

It has been interpreted along with Metaphysics XII, 9 (1072 b 20-23) as asserting that object thinking is at the same time self-thinking. And this self-thinking is at least something like, perhaps identical with, the divine state of full self-knowing. Cf. *Augustiniana* 27, 1977, 123, also 113, 121, 130.

[135]) *De Anima* III, 2, 426 b 28 : *De Sensu et Sensibilibus* 7, 447 b 11.

[136]) *De Sensu et Sensibilibus* 7, 448 a 27.

[137]) *De Trinitate* XIV, 6, 9 : 'Si enim hoc ita est, non habebat haec tria, ut sui meminisset, et se intelligeret, et amaret : sed meminerat tantum sui, et postea cum cogitare se coepit, tunc se intellexit atque dilexit'.

[138]) *Ib.* 7, 10 : 'videbatur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere'.

He grants that actual thinking may draw on the resources of the memory :

> 'the gaze of the mind is formed in remembering from those things which are contained in the memory, and... some such thing was in him when he remembered before he thought... I am now referring to understanding as that whereby we understand when actually thinking, that is whereby our thought is formed after the finding of those things which had been present in our memory, but of which we were not thinking' [139]).

In this case there is an object in the memory which, with the loving attention of the knower, produces knowledge in him : 'I am referring to will, love, or dilection as that which unites this child with its parent, and is in some way common to both' [140]). This is very like the deliberate self-thinking of *De Anima* III which required the interpretation of choice and will.

But in the case of inner self-knowing, and continuing in the same imagery, there is an exception to the principle 'cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur' : with complete self-presence this knowing is as divisionless as that of Aristotle's divine νοῦς. From this principle of self-knowledge of mind through its self-presence it is clear that the inner element in mind cannot be self-memory alone :

> 'For (mind) is not adventitious to itself, as if to the mind already existing, there were to come from somewhere else that same self not already existing; or as if it did not come from somewhere else, but in the mind already existing, there were born the mind itself not already existing, just as there arises in the mind which already existed, the faith which did not exist; or as if the mind sees itself, as it were set up in its own memory, after it had learned to know itself by recollection; just as if it were not there before it knew itself, since from the moment that it began to be, it has certainly never ceased to know itself, never ceased to remember itself, never ceased to love itself' [141]).

[139]) *Ib.* : '... ex iis quae memoria continentur, recordantis acies informetur... et (tale)... in illo erat ubi ante cogitationem meminerat... Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur'.

[140]) *Ib.* : '... et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae istam prolem parentemque conjungit, et quodam modo utrisque communis est'.

[141]) *Ib.* 10, 13 : 'neque enim adventitia sibi (mens) est, quasi ad se ipsam quae jam erat, venerit aliunde eadem ipsa quae non erat; aut non aliunde venerit, sed in

It is ridiculous to suppose that self-knowing would have to come into existence at a later time within the memory of the self. Without any necessity to go above itself in order to discover itself and without any circular thinking of out-going and return upon itself [142]) (as the neo-Platonists supposed), this thinking, whether consciously or not, offered eirenically a modification to the two self-knowledge situations of Aristotle's *De Anima* III in order to create a subjectivity structure which was humanly complete. In its consummate eclecticism Augustine's structure could take in and interrelate other elements (in the nature of memory and will) which may be traced to an indirect, even conceivably direct, knowledge of Aristotelian texts. 'Human nature, therefore, has been so formed that never does it not remember itself, never does it not know itself, never does it not love itself' [143]). Such a lapidary statement, though, breathes forth a non-Greek spirit: a 'claritas' and a 'Romanitas', which yet conveyed more authentically than Cicero and Varro the impression of that power and modesty of mind which goes with a connatural grasp, like Aristotle's himself, of those realities treated by him as 'meta-physical'.

Conclusion

Augustine's conception of self-knowing in the *De Trinitate* is in fact a resolution of the Aristotelian problematic whose transcendent side had come to him in the completely rigorous and all-inclusive form of neo-Platonism. Rejecting their transcendent conception of mind, he yet incorporated the characteristic of primary self-knowing into his conception of the individual *mens* which, though it had in part a Roman Stoic background, kept an Aristotelian rôle of judging,: not only the value, whether good or bad, of its objects, but also separating and uniting the objects of experience.

se ipsa quae jam erat, nata sit ea ipsa quae non erat; sicut in mente quae jam erat, oritur fides quae non erat: aut post cognitionem sui recordando se ipsam velut in memoria sua constitutam videt, quasi non ibi fuerit antequam se ipsam cognosceret; cum profecto ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse, nunquam se intelligere, nunquam se amare destiterit'.

142) See the next chapter V.

143) *De Trinitate* XIV, 14, 18: 'Sic itaque condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat'.

In addition, from the material principally as presented to him by eclectic neo-Platonism (and with a degree of awareness of its ultimate sources for which we can only conjecture), he did in fact pursue the eclectic path further. He brought into an ordered arrangement the Aristotelian teaching of self-knowing and the Platonist teaching on ἔρως, already linked together but only hesitantly interrelated by Plotinus. And he did this with a deliberate hermeneutical change : scaling down their notions as re-thought out by the neo-Platonists to the level of the individual with his mens, his knowing integrated together over his time-bound experience through his *memoria*. The individual man in terms of whom Augustine reinterprets this philosophical data is not, like the neo-Platonist hypostases, timelessly thinking and self-thinking, nor, like the neo-Platonist initiant, finding that at the higher stages of his union with the Good, his will is transformed into pure thought. The true constitution of the self is that it exists and acts through these faculties :

> 'Ego memini per memoriam, intelligo per intelligentiam, amo per amorem... Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habeo' [144]).

At its centre the self is always and has always been self-remembering, self-thinking and self-loving, whether it has averted to the fact or not. Here its inner unvaryingness resembles the changelessness of the neo-Platonist conception; but it is not against its nature to embrace the variety of its other experience as it passes through time.

(*to be continued*) Edward Booth,

[144]) *Ib.* XV, 22, 42.

Boekbesprekingen — Comptes rendus

Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation, bearb. und hrsg. von Egon Gindele unter Mitarbeit von Heinke Geiter und Alfred Schuler (Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen 1). Berlin-New York, W. de Gruyter, 1976, xxvi-353 S., DM 158.

It was a good idea of the « Institut für Spätmittelalter und Reformation » of Tübingen University and its director Prof. Heiko A. Oberman to start the series of Texts and Studies on Mediaeval and Reformation Thought and Theology with a bibliography on the history and theology of the order of St. Augustine, the so-called Hermits of St. Augustine, from its beginning (1256) until the Reformation. Being the great reformer Martin Luther a member of that order, it is worthwhile to investigate its history and Luther's spiritual and theological background. As Oberman points out in the Introduction to the series (p. V-XIII), the doctrine of St. Augustine was especially promoted by the Hermits of St. Augustine as an inheritance of their spiritual father. A survey of books and articles on this field is therefore most useful and necessary for scholars who wish to study and consult it. As yet the vast material had not been collected into a publication easy to consult, and we have to thank the editor and his staff that they undertook such an enormous work.

The bibliography comprises 2646 numbers divided into five main sections : 1. General works (pp. 1-6) ; 2. History of the Augustinian Order (pp. 25-32) ; 3. Theology and Philosophy of the Augustinians (pp. 91-130), which is subdivided into different subjects, as e.g. Holy Scripture, Christology, Ecclesiology, etc. ; 4. The Augustinians until the end of the council of Trent, alphabetically arranged (pp. 131-290) ; and 5. The Augustinians in the time of the Reformation, with a great attention for Martin Luther (pp. 291-307). An index of authors (pp. 308-341), and an index of the Augustinians (pp. 342-353) conclude the work. The book presents itself nicely, though the price is rather expensive.

The making of a bibliography is a hard work which demands a great deal of accuracy. It is therefore annoying to find so many mistakes (we counted over 70) in not-German titles and names ; five times we found the French word *Ermites* printed *Eremites* (nn. 189, 190, 448, 893 and 1603). It would have been easier for consultation if the local Augustinian history (nn. 316-737) had been divided according to countries and not alphabetically according to the authors,

considering also the fact that there is no index of countries and places. The index of authors is supplied with references to the numbers, but the index of the Augustinians is destituted of such help. The alphabetical setting of the Augustinians in part 4 is not giving a so rapid view, as is suggested in the introduction, certainly not if the numbers for one Augustinian, e.g. Giles of Rome, cover several pages.

Concerning to the third part: Theology and Philosophy of the Augustinians (nn. 900-1205), I think the number of general studies is somewhat too extensive; perhaps it would have been better if the editor had noticed the portion the Augustinians have in it. In the subdivision « Summen, Sentenzenkommentare » (nn. 978-83) the OSA does not even figure.

The bibliography is limited to the beginning of the Reformation, but why do we find studies on the Augustinians of the 17th century: nn. 116 (Herentals was founded in 1613), 452, 453, 455, 2327; of the 18-19th century: nn. 322-23 and 773 (the Escorial was given to the OSA in 1885), 372 (the brothers Engramelle died in the beginning of the 19th century and were scientists), 638, 824 (the first Augustinian professor at Graz was J. B. Cortivo in 1760); and even of the 20th century: nn. 448 (the OSA returned to Hippo in 1933), 700 (acting about the martyrs of the Spanish civil war), and 2480 (Damasus Martínez Vélez: 1885-1936)?

The subject of this bibliography is the order of the Augustinian Hermits, as the title clearly states. This order, however, is distinct from the Augustinian Canons Regular in their different congregations, so the nn. 316, 340, 364, 375, 388-89, 396, 434, 485, 511, 545, 570, 609, 615, 626, 680-81, 690, 703 and 715 are beyond the plan of this bibliography.

Not belonging to the OESA are the following persons: William Courtenay (409), Andreas von Santacroce (1545), Pope Eugenius IV (1782), Johannes von Glogau (2086), Jordan von Sachsen (2270-71, this is a Dominican), Laurentius Justinianus (2279), Maffeo Vegio (2297), Martin Azpilcueta (2312), Richard of Chillington (between nn. 2384-85) and Richard Rolle (between nn. 2385-86).

The editor says (p. XVII) that all material published between 1945-1972 has been gathered — though we found some items published after 1972 (nn. 79, 221, 531, 2012, 2117, 2325, 2519) — but of a so important 16th century's Augustinian as Luis de Léon the bibliography has only six numbers (2291-96), and two references. We think it therefore useful to draw the attention of the reader to the also indispensable *Bibliographie historique de l'ordre de Saint Augustin 1945-1975* which is published in *Augustiniana* 26 (1976), 39-340. For Luis de León he will find 126 items (nn. 2056-2181), but he is also mentioned under other numbers (cf. the *Table des personnes*).

Finally some obvious errors have to be noted. We do not understand the meaning of n. 142. Lanteri's *Eremi sacrae* (nn. 161-62) appear again under the name of G. Marinelli (n. 183), but he is the

man to whom the work was dedicated. The n. 341 = n. 379; n. 390 = n. 432, this article, signed A. F., is probably written by the historian Ambrose Franke (1894-1970), who lived at that time at Brünn, but his name certainly is not A. F. Brünn, as is also noted in the index (cf. p. 312). In n. 698 nothing alas is to be found about the OSA. Emden's Biographical Register of the University of Cambridge to 1500 (n. 808) is mentioned, but not his equally important *Biographical Register of the University of Oxford to 1500* (Oxford 1957-59), 3 vols. The n. 988 deals with hagiography and not with Quodlibeta. The Costiuzioni (read *Costituzioni*) egidiane (n. 1282) are not written by Giles of Rome, but by card. Giles Albornoz in 1357. Dionysius dei Restani of Modena, or Mutinensis (n. 1708) is not the same as Dionysius of Montina (nn. 1709-12). In the nn. 1818-19, 1821, 1824, 1838 read *Stroick*; in n. 1984 read *Bussolaro*. The Johannes Bono (n. 2051), who died in 1476, is distinct from the blessed Johannes Bonus (nn. 2048-54), who died in 1249. In n. 2066 read *Edmund* Colledge; in n. 2069 read Cambridge *1969*; in n. 2307 read *Rubio Alvarez*, Fernando; in n. 2339 read Rom-Mailand *1955*; between nn. 2348-49 read Nikolaus Witte (von *San Pablo*); in n. 2366 read Paulus Weigel von *München*; in n. 2368 read *Amelius*, Petrus, who is the same as Petrus Ameilh (n. 2367). Philipp von Siena (nn. 2376-78) is the same as Philipp Agazzari. In the heading of nn. 2388-92 read Sebastian *Toscano* in stead of *der Toskaner*, he is a Portugese. Agustín Antolínez (n. 2442) is erroneously placed between the items of Thomas a Villanova, this item is the same as n. 1565. In n. 2475 read Antwerpen *1660*; in n. 2500 Colledge, Eric (read Edmund)-Chadwick Noel have to be cancelled, and in n. 2531 (!) read *1524/25*.

The reviewer, however, will not belittle the value of the present bibliography, for it has a tremendous amount of information, for which it will be a source of continuous consultation. Nevertheless a little more accuracy would have brought more praise to the editor and his staff.

A. De Meijer, O.S.A.

Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer. Bd. III. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1977, 576 S.

Ce volume contient « *Ehe und Begierlichkeit* », « *Natur und Ursprung der Seele* » et « *Gegen zwei pelagianische Briefe* ». Ces ouvrages ont été traduits respectivement par A. Fingerle †, A. Maxsein † et D. Morick OSA. Les introductions et les explications sont de la main d'A. Zumkeller OSA. Il est dommage que le texte latin ne figure plus en face de la traduction allemande comme dans les tomes précédentes. En ce cas-là l'édition serait devenu trop chère. La tra-

duction, par des traducteurs qualifiés, est d'une qualité excellente. Un certain nombre de sondages le montre clairement. Comme les volumes précédents celui-ci n'est pas simplement une traduction. Grâce aux introductions et explications, à peu près 250 pages, ce volume est devenu un livre d'érudition. A côté d'un texte latin il peut rendre grand service aux historiens et théologiens. Les introductions ont été consacrées à l'origine de ces ouvrages dans le cadre historique et à l'histoire de la transmission des textes. Les explications concernent plutôt les aspects théologiques aussi bien dans l'ensemble doctrinale de Saint-Augustin que dans le cadre du développement antérieur. Dans les deux cas l'auteur se réfère et renvoie à la littérature spécialisée presque complète. Il souligne à juste titre que le point de départ de Saint-Augustin est la situation historique-concrète et non spéculatif-abstraite. Ainsi dès le début certains concepts, par exemple *peccatum, natura* etc. obtiennent une signification plus ou moins différente de celle qu'ils ont plus tard dans la théologie scolastique. La signification était encore tout près du langage quotidienne que l'ancien professeur de rhétorique Augustin connaissait si bien. Ils ont reçu cette spécification théologique seulement au cours d'un longue développement. A cause du fait que le latin n'était plus une langue vraiment vivante, on n'était plus conscient du sens original des mots. Le terme *venialis* n'aurait-il pas dû être traité de la même façon ?

E. Hendrikx O.S.A.

Johannes Gavigan OSA, *The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars, 1646-1820.* Vol. I. *Founding, External Development, and Superiors, 1646-1683.* Vol. II. *Development, Studies, Baroque Brilliance, 1646-1725.* Vol. III. *State Absolutism and Disappearance of the Province, 1725-1820.* (Studia Augustiniana Historica 1, 3, 4). Roma, Analecta Augustiniana, 1975-1977; xv-150 pp., xiv-343 pp., xviii-496 pp. + 2 pl.

L'A. nous fait connaître dans la préface du premier tome qu'il s'est proposé de raconter l'histoire des augustins chaussés en Autriche. A vrai dire ceux-ci ne vécurent pas en parfaite intelligence avec leurs confrères déchaux, qui s'y établirent en 1630, c.-à-d. trois cents ans après les premiers. Quand le territoire germanique de l'Ordre de Saint Augustin fut divisé vers 1299, l'Autriche devint un district de la province bavaroise. Vu que les augustins s'opposèrent fortement au luthéranisme naissant, les villes protestantes confisquèrent leurs couvents. Une situation semblable eut lieu dans d'autres districts de la dite province. Seulement Vienne resta en 1550; Baden fut regagné en 1584. Pendant ce même temps la province hongroise fut

supprimée. De là on sentit la nécessité de créer cette fois une province autrichienne. Au début l'Autriche et la Bohème formèrent une seule province (1604-1636/37). La préparation prit encore du temps avant que la province austro-hongroise, jusqu'ici un vicariat, ne fût reconnue officiellement en 1646. A ce moment la nouvelle province compta quatre prieurés, qui représentèrent environ cinquante membres. Du temps de la Grande Guerre Turque (1683) il y eurent déjà douze cloîtres, hébergeant plus de cent frères. Quelques monastères sont plus près étudiés au point de vue administrative : de toute évidence l'A. appelle la plus grande attention sur Vienne; puis suivent Baden, Korneuburg, Lockenhaus, Gratz, Fürstenfeld et Lubiana.

Dans le deuxième tome l'A. décrit la vie intérieure de la province, d'abord toujours durant la période de 1646 à 1683 : e.a. l'acroissement et la distribution des membres; le rôle considérable de quelques confrères non-autrichiens; la discipline; la correction des délinquants; les visitations; le noviciat (les novices durent le remplir dans plusieurs couvents par suite de l'état pauvre de la province); la pauvreté religieuse; les tâches paroissiales des prieurés à Lockenhaus, Bruck an der Leitha, Fürstenfeld, Korneuburg et Vienne; les confréries; l'administration provinciale gouvernée des fois par des étrangers. L'A. étudie amplement l'organisation de l'enseignement au XVII^e^ siècle comparée au niveau des études dans d'autres provinces plus florissantes; le fait que les augustins changèrent fréquemment de maison d'études fit tort à la plausibilité du système; aussi il parle des *doctores*, *magistri* et *regentes* (avant 1673 uniquement des étrangers). Ensuite les derniers chapitres racontent l'histoire des années 1683-1725. Après la destruction turque de 1683 les maisons de Vienne et de Baden furent rebâties. L'A. prête attention au développement du prieuré à Graz et des monastères slaves. Il souligne l'importance de Lockenhaus pour la Hongrie. D'ailleurs dans cette partie de la province quelques nouvelles 'résidences' (surtout Budapest et Pécs) furent fondées. À nouveau il examine à fond l'administration des recteurs provinciaux et l'intelligentzia augustinienne.

Enfin, l'A. continue à étudier la vie intellectuelle (par exemple la *Societas litteraria augustiniana*) ainsi que la vie conventuelle par rapport aux mesures que les rois despotiques Marie-Thérèse et son fils Joseph II ont prises contre celle-ci. À la veille du règne de l'impératrice il y eut deux cent quatre-vingt-dix membres en Autriche. À la fin du gouvernement de Joseph II (1790) l'Ordre de Saint Augustin n'y compta que cinquante frères répartis sur quelques monastères. Au contraire le couvent de Lockenhaus seul logea déjà soixante-quinze hommes. En tous cas la force numérique des prieurés ne fut pas suffisante pour garantir la charge d'âmes. Le joséphinisme survécut à son fondateur malgré la suppression de beaucoup de restrictions. À l'époque napoléonienne une invitation aux frères de poursuivre leur vie monastique à Lockenhaus en Hongrie ne fut très opportune. Les deux cloîtres restants, Vienne et Baden, furent supprimés en

1816. Du même coup la province austro-hongroise prit fin. Les augustins de Lockenhaus s'efforcèrent vainement de prolonger son existence (1820). L'A. finit son œuvre remarquable en donnant une liste des *expositi* : ce sont les augustins qui se sont faits curés diocésains en conséquence du joséphinisme.

F. Hendrickx

Berndt Hamm, *Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (Beiträge zur historischen Theologie, 54). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977, xvi-527 S., DM 86.

B. Hamm presented this work in 1974 as a dissertation. The author was born in 1945, and is now working in Tübingen on the preparation of a critical edition of Johannes van Paltz' *Supplementum Coelifodinae*. It is his intention to show a tradition in the doctrine of grace and merit, beginning from Augustine and passing through the early-, high- and late-Scholastic periods to Luther. The point of departure of this tradition is not an ontological one based on God's unchangeable essence, but a personalistic one. The expression, « God's free pledging of himself » or « God who voluntarily obliges himself », is not a contradiction. It concerns God's relationship to the world; creation itself is already a divine choice, and the continuing creation a continuation of God's choosing. In the spacious field of his *potentia absoluta* God makes a choice, the *potentia ordinata*, which he himself is prepared to stand by. This latter order (*potentia ordinata*) is not deducible a priori, but can be seen principally in the message and promises (*promissio*) of God. The dialectic *potentia Dei absoluta-potentia Dei ordinata* is not the monopoly of late medieval Nominalism, even though this movement did indeed use it a great deal.

In this review we will concentrate especially on the position of Augustine (pp. 8-18, 491-495). According to Hamm Augustine succeeded in preserving the unity between God's transcendence (sovereignty) and his being in debt to men by means of the concepts *promissio* and *gratia*. God is *debitor* not because men have anything to offer him, but because God himself has freely made men a promise. And, being essentially unchangeable, what God promises he has to do. In this way Augustine expresses the incontrovertible certainty of future salvation. Just as God is not a debtor, so it is not the work of men he crowns through grace, but his own work begun by him in men. God is first gracious, and this grace given obliges his goodness to complete the work he has begun. God's being in debt, however, lasts only as long as man does not fall away or become unfaithful. In this way the *gratia*-argument is an unfolding of the *promissio*-argument, and Augustine succeeds in integrating God's pledging of himself in his transcendence. They are not rivals. In grace promise

is concretized. From the 12th century onwards this connection between promise and grace was lost. On the one side, the causal link between the inner worth of good works and the reward of eternal life is excluded. Hamm refers to this as the exclusive approach. On the other side, the causal link is acknowledged but limited by the idea of God's *free* pledging of himself. This Hamm calls the restrictive approach. A third approach, within which Hamm situates Thomas Aquinas, leaves the thought of God's free pledging of himself out of consideration. In Aquinas' case this comes about under the influence of his emphasis on the *gratia*-argument in an ontological framework. Scotus, on the contrary, stresses the *promissio*-argument and sees grace as the consequence of a divine order, but he is unable to sketch clearly the link between promise and grace. We might remark that Augustine's view of God's free pledging of himself could have been elaborated with the help of the idea of *desiderium naturale* : man's desire for God, because God has created man for Himself; this desire may not remain unfulfilled (H. DE LUBAC, Surnaturel. Paris, 1946; *id.*, Augustinisme et théologie moderne. Paris, 1965). Augustine's idea of the free self-pledging of God influenced the doctrine on God (*potentia Dei*), soteriology (the necessity of the incarnation and the death of Christ), the doctrine of grace (God as *debitor*) and ecclesiology (the Church as medium of salvation).

In the first part Hamm deals with the positions of the following theologians (p. 20-390) : Bernard, Peter Lombard, the school of Gilbert Porretanus, Cardinal Laborans, Petrus Cantor, Stephen Langton, William of Auxerre, Hugo of St. Cher, Roland of Cremona, pseudo-Alexander of Hales, Geoffrey of Poitiers, William of Auvergne, Odo Rigaldi, Bonaventure, Thomas Aquinas, Duns Scotus, William Ockham, Gabriel Biel, and Martin Luther. In the second part the positions of these theologians are presented thematically, (p. 391-466) in such a way that the influence of Roman and canon law on the terminology of the self-pledging tradition is made clear.

The names of the following Augustinians appear in passing : Giles of Rome, Alphonsus Vargas, Bartholomeus Arnoldi of Usingen, Augustinus Favaroni, Gregory of Rimini, Hugolin of Orvieto, John of Retz, John of Paltz, John Staupitz, Thomas of Strasbourg, Gregory of Bellano-Feltre, John Paynhota, and Dionysius de Montina. Hamm discerns two currents in their attitude to the self-pledging of God, the one beginning with Giles of Rome, and the other with Gregory of Rimini who was much influenced on this point by Scotus and Ockham.

A comprehensive bibliography, an index of biblical citations, and an index of the medieval theologians quoted enhance Hamm's work. It appears to us to make an excellent contribution to the knowledge of Augustinism in the Middle Ages, especially with regard to the doctrine of grace and merit. It provides a good complement to

the work of Bannach (reviewed below), which Hamm explains he was unable to incorporate into his own study in the time available.

M. Schrama O.S.A.

Klaus Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 75). Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1975, viii-424 S., DM 88.

In his thesis defended in 1974 in Munich, K. Bannach has demonstrated very well the dialectic relation between the *potentia absoluta* and the *potentia ordinata* of God in the context of Ockham's doctrine of creation. Among other things, suggestions made by P. Vignaux and H. Oberman encouraged him to undertake this work. It is a pity that in the title the importance of the doctrine of creation is described only formally as « *Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* ». Moreover, the author speaks of the « *doppelte Macht Gottes* », a term which he certainly did not find in Ockham who precisely contests the double character of God's power (p. 273).

The work itself is thoroughly constructed. After a *status quaestionis*, the author reviews Ockham's life and works in the context of the history of ideas (Ch. I). He emphasizes the methodical-critical aspect of Ockham's work. In the second chapter he gives a historical survey, beginning with Augustine, of the doctrine of the divine ideas. This is important because the creation portrays these ideas. The creation in turn is of importance, because it is precisely in the order of creation and the order of salvation (the new creation) that the concepts *potentia absoluta* and *ordinata* are used. Augustine's doctrine of ideas was particularly useful in making the relation between divine unity and the multiplicity of creatures understandable over against the emanations of neo-Platonism. Augustine sees the multiplicity of creatures as already present in the multiplicity of divine ideas, but as ideas they maintain God's immutablity and unity. From Augustine the author passes by way of Boethius, Etienne Tempier's condemnation of heterodox Aristotelianism, Alexander of Hales, and Bonaventure, to Thomas Aquinas, for whom the great question is how God can know a multitude of things without losing his unity. From the time of Henry of Ghent there is a growing tendency to limit the coerciveness of the doctrine of ideas in favour of God's contingent creative action. Duns Scotus carries on Henry's attempt. God's ideas no longer precede individual creatures but they become a divine reflexion on things already existing. His doctrine of creation has a more strongly biblical character, although there remains a certain lack of clarity on some points. These are cleared up by Ockham.

According to the Inceptor Venerabilis God's immutability must be understood in such a way that God remains identical with himself in each moment of his activity. God remains true to himself and in that sense he is not arbitrary. The divine idea is the known model of what can be brought to being in an act of creation. Ockham is distinguished from his predecessors in that he is consequent in his use of the idea as *model*: the model possesses the same individuality and determinateness as the created thing itself; this follows from his doctrine of universals. The ideas are not identical with God, for they too are created. In this way the divine ideas do not coincide with the divine act of knowing. For in God a plurality of objects of knowledge does not mean a plurality of acts of knowing. In Ockham's doctrine of creation God has an immediate relationship to every creature. The doctrine of God's knowledge brings us to the problem of divine freedom. Can God act differently than he knows? In this connection, the *potentia absoluta* appears to be a condition of possibility for the *potentia ordinata*. God's freedom consists in this: time and again making the transition from *absoluta* to *ordinata*. This is not arbitrariness or unrecognizable discontinuity, because his essence guarantees the coherence of his activity.

In the third chapter the author describes the applications evoked by the idea of *potentia absoluta* in Ockham's theology of creation: the immediate influence of God in creation and the problem of causality; the doctrine of knowledge; the Holy Spirit and human spontaneity. The fourth and final chapter summarizes and reflects upon the material presented in the first three; here B. clarifies the place and meaning of Ockham and compares him with Luther. B.'s work offers a thorough study of the texts; he is concerned to present Ockham's own assertions in order to show how the Inceptor Venerabilis tried to free the concept of God of deterministic features and to go back to the Augustinian tradition's representation of God, the chief characteristic of which is the spontaneity of divine love. The author's critique of some of the opinions of P. Boehner (p. 350, 351, 358, 359), however, does not convince us. For example, the distinction between the *intellectio* theory and the *qualitas mentis* theory does not seem to us to be correct. An index of the authors quoted would have been very useful. On p. 258 we should read: Gregorius de *Arimino*, and on p. 420, *Guelluy* instead of *Guelly*.

M. Schrama O.S.A.

Psychohistory and St. Augustine's Conversion Process

An Historiographical Critique

The classic scene in the garden is most probably what immediately comes to mind at the mention of the conversion of St. Augustine. There, in the late summer of 386, after years of much inner turmoil and conflict, Augustine finally arrived at his « moment of truth » when, responding to a child's voice, he took up and read a passage from Paul's Epistle to the Romans. Suddenly released from the ambivalence that had plagued his way and paralyzed his will for almost two decades, he made the decision to commit himself fully to Catholic Christianity. It was, of course, an intense personal experience, as any reading of the *Confessions* reveals and confirms. Although written eleven years afterwards, that autobiographical account of the turning point in his life recaptures the mood as much as it recalls the manner of its occurrence. Indeed, no less than centuries of readers since, even the author of that intimate and vivid self-analysis long remained deeply moved by his own reconstruction of the first critical passage of adulthood : « Thirteen books of my *Confessions*, which praise the just and good God in all my evil and good ways, and stir up towards Him the mind and feelings of men : as far as I am concerned, they had this effect on me when I wrote them, and they still do this, when now [twenty-nine years later] I read them » (*Retractiones* II.32).

It is just this intensity of experience and honesty of expression that make the *Confessions* such a remarkable and valuable piece of literature. For, unlike most people, Augustine is hardly reluctant in recognizing and probing the subtle relationship between emotions and actions. The emphasis he places on the affective as well as cognitive aspects of that particular incident in the garden in Milan likewise characterizes his treatment of the whole skein of events constituting the process of conversion. Emotional impact becomes the criterion of crisis :

> An intellectual event, such as the reading of a new book, is registered only, as it were, from the inside, in terms of the sheer excitement of the experience, of its impact on Augustine's feelings: of the *Hortensius* of Cicero, for instance, he would never say « it changed my views » but, so characteristically, « it changed my way of feeling » — *mutavit affectum meum* [1]).

Given that capacity for relating the external and internal dimensions of his being, it is little wonder that Augustine is often seen as somehow the precursor of the modern behavioral scientist. Thus, as A. C. Outler observed, Augustine

> was far and away the best — if not the very first — psychologist in the ancient world. His observations and descriptions of human motives and emotions, his depth analyses of will and thought in their interaction, and his exploration of the inner nature of the human self — these have established one of the main traditions in European conceptions of human nature, even down to our own time. Augustine is an essential source for both depth psychology and existentialist philosophy [2]).

Despite the obvious, if not outrageous, hyperbole, such claims do point up the fact that a central feature of the *Confessions* is its psychological orientation. This is not to say that Augustine himself was in any way a professional psychologist with empirical and theoretical expertise; rather, the point is that, since he seems to have realized intuitively that feeling as much as thinking is an integral part of living and acting, his observations regularly included the emotional as well as the intellectual factors at work in his development. Therefore, because of Augustine's fascination with the complexity of human behavior and the frankness of his explicitly introspective autobiography, there is available a wealth of data from his own hand and heart for configuring the personality of a man trying to cope with a difficult environment.

The *Confessions* provides, in short, the makings of the psychological profile of Augustine. Seen from this perspective, Augustine's conversion is not a product but a process, a series of events constituting a dialectic encounter over time between self and society that was rooted in his past and reached into his future. What came to a conclusion, then,

[1]) Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), 169; the citation is from Conf. III, 4, 8.

[2]) A. A. Outler, ed. & trans., *Augustine: Confessions and Enchiridion* (« Library of Christian Classics », Vol. VII; Philadelphia: The Westminster Press, 1955) 15.

in Augustine's thirty-second year was the integration of basic behavioral patterns of his identity : self-image, world view, and style. Put another way, Augustine had discovered at last, during his stay in Milan, who he was, what his normative and existential postulates were, and how he would accordingly function. As such, it represented the critical transition in his life and career, something that he not only acknowledged but also analyzed. In their handling of this crucial phase of Augustine's biography, however, historians have generally shied away from taking the psychological dimension into account. Even a sensitive scholar of the calibre of Henri-Irénée Marrou, while acknowledging « l'importance de cette crise... dans l'évolution psychologique d'un homme », fails to include it in his suggested mode of inquiry into that phenomenon : « Précisément à cause de son caractère total, cette 'conversion' offre plusieurs aspects que l'analyse peut et doit séparer, mais dont il ne faut pas oublier la commune présence » — namely, the religious, the moral, the social, the philosophical, and the cultural [3]). Although one cannot quarrel with their inclusion, one may seriously question whether, given the exclusion of the psychological aspect, any sufficient realization of « la commune présence » of those external influences can be achieved. For what especially ties together the forces that impinged on Augustine from so many directions and at various degrees is, quite simply, the man himself. His interior world engaged no less than it encountered the exterior world. Construed in that light, Augustine's conversion can be interpreted as a web of decisions involving the nonconscious and non-rational as well as the conscious and rational. Furthermore, the psychological frame-of-reference thereby opens up another avenue of research for explaining that conversion. The perspective is focused in the kind of question posed by the psychoanalyst James Dittes :

> How did Augustine happen to come finally to make a particular set of affirmations ? To answer this question, the intellectual historian can trace the influence of particular people, schools, and books. But with so many potential influences available, this only pushes the question a step or two back : why should Augustine respond to *these* influences ? Can there have been something about the person of Augustine... which was parti-

[3]) Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (4th ed.; Paris : Éditions E. de Boccard, 1958) 164-165.

cipating in the process of screening and selectively responding to the range of intellectual positions available to the growing young man ? [4]).

Working from the proposition that the subjective elements are much more contributory than the objective to determining human fate, the psychoanalytic approach answers that question in terms of a basically Freudian theory of behavior. But to frame an explanation of Augustine's conversion process in those terms, it might be argued, challenges not only the ordinary conventions of history-as-story but also the very convictions about history-as-inquiry.

At first glance, the kind of investigation proposed by Dittes would not appear to be all that threatening to the canons of historical scholarship. A sampling of Augustinian historiography, for example, indicates general subscription to R. G. Collingwood's injunction that the historian « is investigating not mere events... but actions, and an action is the unity of the outside and inside of an event » [5]). The problem, however, is that the historian employs different conceptions of « inside » and « outside » from the psychoanalyst — and, consequently, a different causal scheme in relating the twin aspects of a single phenomenon. To be sure, both agree that it involves a temporal process. But where the former concentrates on the intellectual, the other probes the emotional; and what the one sees as the social and cultural, the other defines as the individual and familial. The different approaches are most evident from how Augustine's conversion is treated by historians, for theirs has been the compelling as well as prevalent interpretation. Accordingly, three reputable and representative studies will be briefly considered : A. D. Nock's *Conversion : The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (1933), John J. O'Meara's *The Young Augustine : The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion* (1965), and Peter Brown's *Augustine of Hippo : A Biography* (1967).

Although his work is premised on the idea that conversion means « the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that

[4]) James E. Dittes, « Continuities between the life and thought of Augustine », *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 (1965), 130.

[5]) R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York : Oxford University Press, 1965) 213.

the old was wrong and the new is right » [6]), Nock's abbreviated case study of Augustine's experience conveys neither the intensity nor the profundity of the crisis that the convert himself remembered. Instead, it is presented as a matter of rational calculation of options, a choice made without any urgency or involving any complexity of feeling. The gist of Nock's interpretation is that what occurred in Milan was the final and logical working out of a problem that had more to do with fate than faith :

> From early manhood Augustine sought to find an adequate theistic scheme of the universe. This quest fascinated him, and he could not escape from it. The various things which interested him — Manichaeism, Neoplatonism, Christianity — did so in so far as they contributed to this problem... So his quest ran its way to an intellectual conviction [that Christianity was intellectually respectable], and this conviction gradually acquired an emotional strength sufficient to bring him to decisive action... it is like a chemical process in which the addition of a catalytic agent produces a reaction for which all the elements were already present [7]).

O'Meara, on the other hand, maintains that what happened to Augustine was more than the recognition and adoption of some abstract world view. Conceived as « a new study of the development of Augustine's mind » [8]), his monograph nonetheless can perceive that moral conflict was as much a part of his conversion as intellectual confusion. Discovery of the truth was only penultimate to the decision to live by it : « In point of fact conversion came... not in the assent to propositions but in the acceptance of an Authority which guaranteed the truth of mysteries which [he] could never be expected to under stand... conversion ultimately was not a question of understanding, but of submission » [9]). In that vein, O'Meara entitles the two chapters (XI and XII) concerned with the final stages of Augustine's religious evolution « Submission of Intellect » and « Submission of Will ». Yet,

[6]) A. D. Nock, *Conversion : The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (London : Oxford University Press, 1955) 7.

[7]) *Ibid.*, 262 & 265. The alomst passive character that Nock ascribes to Augustine's conversion is summed up on p. 261 : « Augustine thus grew up 'Between two worlds, one dead, / The other powerless to be born' ».

[8]) John J. O'Meara, *The Young Augustine : The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion* (Staten Island, N.Y. : Alba House, 1965) 9.

[9]) *Ibid.*, 166.

despite some incisive references to the agitation and excitement that seized Augustine at the time of his experience in the garden and thereafter colored its recollections [10]), O'Meara's analysis remains locked in to the « history of ideas » explanation form, a mode of inquiry much more concerned with the rationality of the action than the personality of the actor. Convinced that « it is our duty to explain what we can of the change that came upon Augustine in terms of human reason alone » [11]), he has perforce limited himself to giving a constricted view of his subject's total growth and development. Peter Brown, however, has no such compunctions or constraints — and, therefore, more compassion and comprehension. Perhaps because his biography is, to quote W. H. C. Frend, « one in which the scholar's full range of skills, those of the historian, the philosopher, and human psychologist have been brought to bear » [12]), he has captured the context no less than the content of Augustine's life and world. At any rate, Brown presents a man with a mind *and* a milieu. A public as much as a private person, Augustine belonged to a generation fashioned by old patterns and faced with new pressures. In North Africa as well as the rest of the Latin West — not to mention the Greek East — the dominant culture of fourth-century society was both traditional and transitional, with the momentum clearly running with change. Given that environment, Augustine's conversion process was not at all untoward; indeed, in comparison with the radical shifts in behavior of an Ambrose, a Paulinus, and a Jerome, his experience seems, Brown notes, almost unexceptional: « A sense of purpose and continuity is the most striking feature of Augustine's 'Conversion'. Seen in his works at Cassiciacum, this 'conversion' seems to have been an astonishingly tranquil process. Augustine's life 'in Philosophy' was shot through with S. Paul; but it could still be communicated

[10]) *Ibid.*, 182 ff.

[11]) *Ibid.*, ix. Obviously, O'Meara is saying that he is going to use his own human reason — in contradistinction to the credulity of hagiography — to explain Augustinian behavior. Nonetheless, his treatment becomes exclusively concentrated on just the rational or intellectual aspect of his subject, as a statement on p. 208 clearly indicates : « ... he was intellectual, even if he was not primarily interested in philosophy. His constant absorption in the beginning was neither Religion nor women, but truth : he was always interested in ideas, and captivated by them ».

[12]) W. H. C. Frend, Review of *Augustine of Hippo* by Peter Brown, in *Journal of Theological Studies*, N.S. 19 (1968), 654.

in classical terms » [13]). The upshot of Brown's analysis of Augustine's reorientation — particularly when coupled to the curious fact that it is defined as conversion only within inverted commas in a chapter entitled « Philosophy » — would appear to be, in essence, intellectually centered, albeit much more situationally grounded, and consequently not substantially different from the treatments already cited. Yet, if he speaks of that experience as « the tranquil synthesis of great [classical and Biblical] traditions », Brown can also see at the same time that this impression is perhaps deceiving. « Augustine's own tranquility of mind, however, may have had deep, personal roots », he allows.

> These are only revealed ten years later in Augustine's *Confessions*, that work of deep psychological authenticity, rather than in the formal, literary works of the time of his 'conversion'. In his formal works Augustine wrote as one public figure to other public men : he is a professor in retirement, and so his illness, the reason for this retirement, is mentioned, as are the effects of his retirement on his public career, that is, his abandonment of a rich marriage and the prospects of a governmental post : but the classic scene in the garden in Milan is passed over in silence. Yet it is only in this scene that we can glimpse the depth of the reorientation which was taking place in Augustine. It affected parts of him which bore little relation to his public life as a literary man : it affected the nature of his painful involvements with women, and, of course, his even more intimate relation with his mother [14]).

Unfortunately, that insight is not elaborated. What was broached is not bridged.

The unexplicated reference to Monica is typical of historians' failure to span the false dichotomy between feeling and thinking. Although Nock insists that « This is a conversion which rests in the last resort on the permanence of an early impression and of the religious atmosphere with which his mother had invested his childhood », he completely ignores her role in what, admittedly, « was an emotional background for conversion » [15]). Even O'Meara's admission that the « *Confessions* portray her as playing a dominant part in his life and in this they doubtless only represent the truth » does not

[13]) Brown, *op. cit.* (n. 1 above), 113.

[14]) *Ibid.*, 113-114.

[15]) Nock, 265-366.

prompt any effort to link up Augustine's external and internal worlds by means of the mother-son relationship. Granted that Monica was a major figure, still

> her efforts were not the decisive factor in his conversion and in his life. One can rule out of account any notion that Augustine was completely dominated by his mother. In point of fact he had defied her in his whole manner of life and more than once in important issues. Naturally, however, she had considerable influence on his actions [16]).

Yet that judgment betrays the same ambivalence about the maternal role shared by Augustine himself throughout his autobiography. As Brown has correctly observed, « What Augustine remembered in the *Confessions* was his inner life; and that inner life is dominated by one figure — his mother, Monica » [17]). This is not to say that it was a unilateral bond, in which Augustine merely played a subservient and resentful role. His own anguished recognition, at the time of Monica's death, that « her life and mine had been as one » (*Conf.* IX. 12, 30) is a revealing as it is touching. Accordingly,

> The relationship between mother and son that weaves in and out of the *Confessions*, forms the thread for which the book is justly famous. Yet it takes two to make such a relationship. What Augustine says about Monica throws as much light on his own character as on that of his mother; and what he says is less important than the way in which he says it [18]).

The same insight, too, could be applied, it seems, to fleshing out the identity of Augustine's father and defining more precisely the nature of their affiliation. Though hardly as prominent and certainly not as pivotal a figure in Augustine's life as Monica was, nonetheless Patricius did contribute, positively or negatively, to the configuration of his son's personality. The commonplace observation that Augustine's almost indifferent report of his father's death (*Conf.* III. 4, 7) stands in marked contrast to the very deep hurt he expressed concerning the deaths of friends as well as of his mother may conceal but cannot cancel out the more sympathetic composite of Patricius to be gleaned from references scattered throughout the *Confessions*. To stress the impetus of the relentless Monica need not result in glossing over

16) O'Meara, 205.

17) Brown, 29.

18) *Ibid.*

Patricius' impact. In any event, they both left their imprint on his sensitive disposition and sensible character — and, to that extent, the saint's own feelings about his parents belie the claim, made to discourage psychological speculation, that « Augustine was different from his parents and greater than them » [19]).

Not surprisingly, it has been by his frank intimations of that « subterranean tension » between Monica and Patricius that « Augustine has deservedly brought down upon his own head the attentions of modern psychological interpreters » [20]). They, in turn, have incurred at least the skepticism of historians. O'Meara is particularly critical of, if not hostile toward, their claims; on several occasions he severely censures what he considers the « crudely drawn picture » psychoanalysts have constructed of Augustine's conversion process. « Some writers », he complains, « have been less than fair to Patricius and more than fair to Monica ».

> They represent Augustine as never saying anything but evil of his father, and tell us even that that father was the sole author of Augustine's lust. Contrariwise, they commend Augustine's praise for his mother and make her the human author of what was good in him. They speak of Augustine's dual heredity, of his nature harbouring both the unbridled sensuality of his father and the gentle mysticism of his mother, and of his having within him a tangle of seething, overflowing passions, yet as being also possessed of the power to raise himself to the *templa serena* of metaphysics. They see a radical division of Augustine's *ego*, due to his parents, a dualism within him which kept him stranded for nine years in the dualistic heresy of Manicheism [21]).

Viewing the complexity of traits associated with such a portrait as inherently contradictory and therefore absurd, he concludes his running criticism with a sweeping condemnation of the value and validity of the psychoanalytic treatment of Augustine's relationships with his parents : « In short, too much has been made in this matter of questionable psychological theories, too little care has been taken in their application, and not enough attention has been paid to the evidence » [22]). Brown, by contrast, is much more restrained, eschewing O'Meara's reproachful attitude. He doubts rather than dismisses the

19) O'Meara, 205.
20) Brown, 31.
21) O'Meara, 50-51.
22) *Ibid.*, 207.

efficacy of the psychological perspective and approach for historical inquiry :

> It is... one thing to take due note of a blatant childhood tension, that was still very much alive in Augustine's mind as he wrote the *Confessions* in middle age; and it is quite another, to follow this tension through, from its roots in Augustine's childhood, throughout a long and varied life. The unexpected combinations, ramifications and resolutions that a properly sophisticated knowledge of modern psychology would lead us to expect, escape the historian [23]).

Yet his reservations are stronger than his reasons; the former are beyond quarrel but the latter are open to question. « The studies known to me », Brown declares in an explanatory footnote, « ... show that it is as difficult as it is desirable to combine competence as an historian with sensitivity as a psychologist » [24]). It is both a curious and an incongruous statement. Curious because, apart from the citation of three works (none of which, significantly, is by an historian), it stands without any argument and substantiation, much less any elaboration of what it is that he expects from « a properly sophisticated knowledge of modern psychology ». Thus, the conclusion can be faulted for failing to demonstrate why the very data that invite psychological speculation inhibit historical explanation. The incongruity is that Brown's own biographical study not only disproves the improbability of combining in a single scholar the competence and sensitivity he posits, but also provides how it is possible to achieve it. Quite frankly, all that prevented Brown himself from fully realizing that combination was not doing explicitly and systematically what, in fact, he was doing intuitively and implicitly. Consider, for example, his characterizations of the *Confessions*, which he has defined as « a manifesto of the inner world » : on the one hand, « The *Confessions* are a masterpiece of strictly intellectual autobiography »; on the other, « The *Confessions* are, quite succinctly, the story of Augustine's 'heart', or of his 'feelings' — his *affectus* » [25]). The point is not that

[23]) Brown, 31.

[24]) *Ibid.*, n. 4. The cited works are « notably B. Legewie, *Augustinus : Eine Psychographie*, 1925, E. R. Dodds, 'Augustine's Confessions : a study of spiritual maladjustment', *Hibbert Journal*, 26, 1927-1928, pp. 459-472, Rebecca West, *St. Augustine*, 1933 and C. Klegemann [*sic*], 'A psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine', *Journal of the American Psychoanalytic Association*, V, 1957, pp. 469-484 ».

[25]) *Ibid.*, 168, 167, 169.

Brown is being contradictory but that the cognitive and affective sides of Augustine's « inner world » are complementary; they can be distinguished but not separated from his personality. Of course, Brown knows this very well and hence employs both extrinsic and intrinsic analysis of the *Confessions* and other Augustinian literature in his composition; again, it is just that he does not « put it up front ».

At any rate, whether because of hostility or hesitancy on their part, the fact is that historians have shied away from any explicit and systematic analysis of the mental state of Augustine at the time of his conversion. Though their resistance or reluctance may not be unwarranted, what is disturbing has been the failure even to consider seriously and critically the studies available regarding the connection between internal and external reality in an individual personality. A relevant case in point, *inter alia*, is Brown's attribution of *dolor pectoris*, a physical impairment Augustine suffered only during the summer of 386, to possible psychosomatic causes [26]). But the question remains, Was that condition a function of this conversion? Nor is it sufficient to reply that an area like that lies outside the historian's expertise. Anything that elucidates the circumstances or explicates the causes of change in human behavior is within his province. Moreover, as sociologists have already been informed, « ... the body of [psychoanalytic]theory exists for *anyone* to use. Neither personal analysis nor clinical training is a guarantee of superior insight » [27]). Accordingly, both the empirical data and the theoretical constructs for a psychohistorical analysis of Augustine's conversion process are

[26]) *Ibid.*, 109-110 : « During the summer he had developed some illness of the chest, a *dolor pectoris*, which affected his voice, and so would have made it impossible to continue his work [*Conf.* VIII, 12, 28-30]. It would be of great importance to know the exact nature of this sudden development : such knowledge might reveal the stress under which Augustine had been living. Some, for instance, have suggested that this 'pain' was a bout of asthma, which is often a psychosomatic illness; and it more than probable that in these tense months, Augustine had come to develop the physical manifestations of a nervous breakdown. It is perhaps most revealing, that although Augustine suffered from frequent ill-health in his later life, this 'pain in the chest,' a pain which seemed to strike him just where he was most implicated in his career as a public speaker, and in just that part of the body which he later came to regard as the symbolic resting-place of a man's pride, is never again mentioned ».

[27]) Fred Weinstein and Gerald M. Platt, *Psychoanalytic Sociology : An Essay on the Interpretation of Historical Data and the Phenomena of Collective Behavior* (Baltimore and London : The Johns Hopkins University Press, 1973) 1, n. 1 (emphasis added).

at hand. But the problem is that they have yet to be used with competence and sensitivity.

One of the earliest interpretations of Augustine's conversion in terms of a psychological frame-of-reference is William James' citation of it in his treatment of « some typical cases of discordant personality, with melancholy in the form of self-condemnation and sense of sin ».

> Saint Augustine's case is a classic example. You all remember his half-pagan, half-Christian bringing up at Carthage, his emigration to Rome and Milan, his adoption of Manicheism and subsequent skepticism, and his restless search for truth and purity of life; and finally how, distracted by the struggle between the two souls in his breast, and ashamed of his own weakness of will, when so many others whom he knew and knew of had thrown off the shackles of sensuality and dedicated themselves to chastity and the higher life, he heard a voice in the garden say, « *Sume, lege* » (take and read), and opening the Bible at random, saw the text, « not in chambering and wantonness », etc., which seemed directly sent to his address, and laid the inner storm to rest forever. Augustine's psychological genius has given an account of the trouble of having a divided self which has never been surpassed [28]).

Granted that it was published in 1901 and hardly constitutes an in-depth analysis, nonetheless James' interpretation deserves extended quotation because it contains what is both desirable and difficult about the psychoanalytic approach. On the one hand, it apparently explains the phenomenon of Augustine's conversion with a theory of the discordant personality or divided self that makes it a simple and predictable thing. His behavior, otherwise so odd and bewildering to the modern mind, becomes intelligible; its cause, course, and cure are encapsulated in a single idea whose imposition reduces complexity to simplicity. Reality, on the other hand, is not so easily constrained. The perceptive reader familiar with Augustine's life and career notes discrepancies in the portrait — for example, the sloppy handling of events (adoption of Manicheism put after emigration to Italy), the vague description of his problem (« the struggle between the two souls in his breast »), and the absolute certainty of judgment (the Scripture reading « laid the inner storm to rest forever »). Worse still, Augustine's condition is presented in isolation; there is no consider-

[28]) William James, *The Varieties of Religious Experience* (repr.; New Hyde Park, N.Y. : University Books, 1963) 171-172.

ation, much less incorporation, of such key biographical data as his social background, intellectual interests, and religious experiences. As a result, James is unable to explain how that condition came to be, how it reacted to experience, and how it changed.

Perhaps because he comes out of a Freudian paradigm that James did not belong to, E. R. Dodds is better equipped to try to answer those questions about the structure, function, and process of Augustine's psychological state at the time of his conversion. In an article published in 1927, Dodds, picking up the notion though not the term of divided self, identifies the condition as neurotic, its source as familial conflict, and the resolution as achieved in conversion [29]. The origin and definition of the saint's « spiritual maladjustment » were rooted in the circumstances of early childhood — and therefore beyond his control, though not his consciousness.

> *Duae voluntates meae confligebant inter se* (« two wills were at war within me ») : this is the recurrent ground-theme of the *Confessions*, as of most of its successors in the same kind. The origins of the conflict are to be looked for in Augustine's family history. His mother, Monica, was a pious countrywoman who had been reared by an old nurse in a tradition of fervent Catholicism, at a time when paganism was still in the ascendant in Roman Africa... While still in her teens this devout and sensitive child was given in marriage to a small country squire named Patricius, a pagan by tradition and temperament if not also by conviction... Of this ill-assorted union Augustine was the fruit. It was his tragic destiny to combine in a small and sickly body the warring souls of both his parents and a fastidious intellect which served each soul in turn [30]).

Thus, the strain of their incompatibility engendered the neurosis that plagued Augustine from childhood into manhood. The tensions were always at work, affecting his outlook and effecting his growth. In the end, Dodds argues, Augustine was forced, after much confusion in his personal and intellectual wanderings, to make a choice between the competing identities of the paternal and maternal presences. « The natural man — the soul inherited from his father — was now dominant in Augustine ; but it was not long to remain in undisturbed

[29]) E. R. Dodds, « Augustine's Confessions : A Study of Spiritual Maladjustment », *The Hibbert Journal* 26 (October 1927-July 1928), 459-473.

[30]) *Ibid.*, 460-461.

possession » [31]). For Monica, « the only member of his family who counted for him » [32], succeeded because she survived her husband and stayed close to her son. Throughout his Aeneas-like travail, her pressure as well as presence was insistent. Coinciding, moreover, with the submission taking place to his mother's domination was the clarification of the search of truth that had taken him from the company of the Manichees to the coterie of the Neo-Platonists. And it was this not coincidental termination of his emotional and intellectual pursuits that set the stage for the dramatic finale which would resolve his conflicts. « Once furnished with the framework of a theology which his intellectual conscience accepted as rational », Dodds argues,

> Augustine could not long postpone the final trial of strength between the two souls which shared the tenancy of his body. Their conflict had already reduced that body almost to a ruin. The last stage of the struggle was fought out in bodily sickness and mental anguish. A decision had to be reached, but the old Adam resisted stoutly to the end; after all argument spent, *remanserat muta trepidatio.* We can sympathize with that « dumb panic », for the battle ground had by this time shifted from the intellectual to the moral field. On the one side stood arrayed his bodily pleasures, his worldly ambitions, his professional interests, his joy in free discussion with his fellows, in a word, most of the dispositions acquired in thirty years of rich intellectual and sensuous experience. On the other side stood Monica, and the monastic ideal. He had reached, as it were, the watershed between the ancient and the mediaeval world. Once and again he cried « It is decided! I will do it now »; but his own will refused to obey him. So it goes on, day after day, page after page; in all literature there is no more faithful and arresting picture of a neurotic crisis [33]).

Unlike James, however, Dodds does not think that the experience in the garden ended the conflict once and for all. Viewing the conversion more as a suppression than a resolution of Augustine's neurosis, he finds « it is difficult to believe that this man had found within the Church the true mental balance which he had failed to achieve outside it » [34]). Rather, the introspective autobiography itself is evidence of

[31]) *Ibid.*, 464.
[32]) *Ibid.*, 465.
[33]) *Ibid.*, 471.
[34]) *Ibid.*, 472.

the continuing neurotic conflict, for « no man faces the anguish of self-analysis unless there be grave trouble in his soul... its *raison d'être* is a condition of spiritual maladjustment which must be laid bare before it can be fully dealt with » [35]). In effect, there was no conversion at all. As proof of the persistence of « the old Adam » he alleges the misogyny and asceticism of Augustine's episcopal life, purportedly the permanent effects of his abnormal love for his mother [36]). « From this springs the inability to find happiness in the love of women; from this his desperate pursuit — in philosophy, in friendship, at last in religion — of an elusive substitute for that happiness » [37]).

The deleterious impact of Monica on Augustine's personality from nursery through episcopacy is the *idée fixe* of psychoanalytic interpretations of his conversion process. « One need not have studied Freud », Dodds rightly observes, « to recognise in this exceptional relationship to his mother one of the determining factors in Augustine's life-history » [38]). More to the point, given what Dodds has done implicitly and the psychoanalysts explicitly, Monica is actually treated as *the* cause, period. The mother-son relationship is emphasized alone, at the expense of any other considerations. Augustine's social environment, intellectual evolution, and religious experiences are neglected or slighted, except only insofar as they might be used to illustrate that « exceptional relationship ». This concentration on the internal to the exclusion of the external side of Augustine's crisis explains, though it does not excuse, the psychoanalysts' unfamiliarity with, much less reference to, the scholarly literature covering all aspects of his life and thought. Even granted the obviously questionable assumption that an individual's personality is permanently fixed in the early years, logic demands that serious attention be paid to the cultural context, uniquely defined by temporal and spatial dimensions, in which those alleged influences developed and operated. If, because orthodox Freudians fail to take historical factors into account in their conceptual schemes of human begavior, « no sound theory of change has ever emerged from psychoanalytic thought » [39]),

[35]) *Ibid.*, 460.
[36]) *Ibid.*, 472.
[37]) *Ibid.*, 461.
[38]) *Ibid.*, 466.
[39]) WEINSTEIN and PLATT, 57.

by the same token none has ever been incorporated into it. Divorced from external reality, Augustine's internal development is — and can be — only analyzed within the restricted confines of libidinal and narrowly familial theoretical frameworks. Ironically, as a result of their ahistorical stance, one can fault the Freudian analysts with Augustine's essential complaint against the books of the Platonists : they are too abstract and theoretical, insisting on the eternal state of being and ignoring the actual state of becoming [40]).

Typical of the failing is Charles Kligerman's analysis [41]). Terming Augustine « possibly the greatest introspective psychologist before Freud », he holds a similar high regard for his *Confesiisons* :

> the book is essentially a psychiatric personal history without the contaminating presence of an interviewer. This history is particularly suitable because Augustine is not rigid and systematic, but emotionally labile and speaks from the heart in a rhapsodic fashion. Thus, the text has the spontaneous quality of free association, and in this spirit we shall follow the continuity and be alert for clues [42]).

His key to defining and explaining that continuity is, of course, Freud's concept of the oedipal complex. Put within the psychosexual frame of reference, Augustine's neurotic behavior is rooted in the intractable (and inevitable) contrariety of having a pagan father and a Christian mother. « This religious difference », Kligerman maintains, « led to intense parental conflict which was decisive for Augustine's entire development » [43]). Because of her incompatibility with Patricius, Monica transferred her erotic needs to her son, an incestuous affection translated into frustrating demands on his divided loyalties. Thus, at the death of his father, the young Augustine's latent hostility toward his domineering mother surfaced when he went to Carthage, where he lived in concubinage and joined the Manichees. Such defiance, it is argued, had already manifested itself subconsciously with his preoccupation with Virgil's moving story of Dido and Aeneas.

[40]) See particularly *Conf.* VII, 9. It would not be remiss to indicate here that none of the authorities cited in this paper ever deals forthrightly, much less sympathetically, with Augustine's reaction to the core Christian doctrine of the Incarnation and its decisive role in his conversion.

[41]) Charles KLIGERMAN, M. D., « A Psychoanalytic Study of the Confessions of St. Augustine », *American Psychoanalytic Association Journal* 5 (1957), 469-484.

[42]) *Ibid.*, 470-1.

[43]) *Ibid.*, 470.

« It is my thesis », Kligerman declares, « that this story contains the nuclear conflict of Augustine's infantile neurosis and played a most decisive role in his subsequent career » [44]). But the relentless Monica was not put off, and so, in desperation, « Like Aeneas, Augustine left the seductive blandishments and entreaties of his widowed African queen; ... The parallelism is too striking to be coincidental; it was the compulsive repetition of his boyhood fantasy » [45]. In Italy Augustine was introduced to Ambrose and Neoplatonism, yet, despite what historians make of their influences on his final conversion, Kligerman insists that « another fact was more significant :

> Monnica came to Milan. When Monnica failed to commit suicide like Dido, but sailed the seas to rejoin her son, it proved to him that her magic was stronger, and from that moment he began to surrender — not without periods of violent struggle, but there is never much doubt about the outcome [46]).

Accordingly, Kligerman concludes that « the end result of his conversion experience was an identification with the mother and a passive feminine attitude to the father displaced to God » [47]).

Kligerman's interpretation is both distorted and contrived. The distortion is twofold. First, the psychiatrist posits a fundamental hostility between Patricius and Monica that the *Confessions* do not substantiate. Indeed, Augustine, while candidly admitting what Peter Brown has termed « subterranean tension » within his family, specifically states nonetheless that the circumstances of his parental relations, though strained, were more harmonious than in most other homes in Thagaste [48]). Cavalierly confusing tension with trauma,

[44]) *Ibid.*, 472. Psychoanalytic reference to Augustine's « preoccupation » with the story of Aeneas and Dido (Virgil, *The Aeneid*, Bks. I & IV) as symbolic of his inner neurotic conflict was first made by Dodds, *art. cit.* (n. 28 above), pp. 462 & 470.

[45]) *Ibid.*, 478.

[46]) *Ibid.*, 480.

[47]) *Ibid.*, 483.

[48]) See *Conf.* IX, 9 (R. S. Pine-Coffin's trans. in Penguin ed.): « ... my mother was brought up in modesty and temperance. It was you [the Lord] who taught her to obey her parents rather than they who taught her to obey you, and when she was old enough, they gave her in marriage to a man whom she served as lord. She never ceased to try to gain him for you as a convert, for the virtues with which you had adorned her, and for which he respected, loved, and admired her, were like so many voices constantly speaking to him of you. He was unfaithful to her, but her patience was so great that his infidelity never became a cause of quarrelling between them.

Kligerman seriously misconstrued the nature of the parental conflict and therefore its impact on the son. (Other than the misreading of the *Confessions* regarding Augustine's family situation, there is also a conspicuous absence of any informed knowledge of or reference to domestic relations — particularly the roles of parents therein — in fourth-century society.) Secondly, there is what can only be termed the gross distortion of Monica herself; indeed, the scandalous caricature of her as a castrating mother is outdone only by Kligerman's unfounded speculation that, due to Monica's wish to be buried in Italy rather than Africa, « Augustine exulted even as she lay dying. He had fulfilled the infantile oedipal fantasy of separating his parents forever, and was even able to rationalize it as an act of piety » [49]). The contrivance of Kligerman's approach is that the exclusive use of the oedipal complex permits the displacement of even legitimate conflicts within Augustine into the wider world. One instance of this is Kligerman's invention of a dichotomous culture externalized by Augustine's neurosis. « In the childish imagination of Augustine », he claims,

> Patricius represented the power and prestige of Rome, paganism, the religion of the ruling class, and masculinity. Monnica represented Africa, the mother country, whose great city was Carthage, Christianity, then more prevalent almong the ower classes, and femininity. His boyhood dreams of glory must have been associated with following in his father's footsteps leading him to Rome — magnificent center of the universe. Carthage was great, but it was not Rome; Africans were provincials [50]).

Much more captivated by the Aeneas-myth than Augustine, it

For she looked to you to show him mercy, hoping that chastity would come with faith. Though he was remarkably kind, he had a hot temper, but my mother knew better than to say or do anything to resist him when he was angry. If his anger was unreasonable, she used to wait until he was calm and composed and then took the opportunity of explaining what she had done. Many women, whose faces were disfigured by blows from husbands far sweeter-tempered than her own, used to gossip together and complain of the behaviour of their men-folk. My mother would meet this complaint with another — about the women's tongues... These women knew well enough how hot-tempered a husband my mother had to cope with. They used to remark how surprising it was that they had never heard, or seen any marks to show, that Patricius had beaten his wife, or that there had been any domestic disagreement between them, even for one day ».

[49]) KLIGERMAN, 483.

[50]) *Ibid.*, 478.

would seem, is Kligerman himself, for he declares that, since it proved impossible for Augustine to sublimate his tensions entirely in religion, « he fought the battle all over again in his monumental work, *The City of God*... Rome was still the city of his father, and the 'City of God' the province of his mother » [51]). Finally, coupled to and complementing those two shortcomings in Kligerman's interpretation (which are likewise in evidence in his treatment of the saint's Manichean phase) is a basic ignorance about the social conditions and intellectual climate of Late Antiquity. To think, for example, that Augustine's journeys to Carthage and Rome were merely flights from a relentless mother overlooks entirely the fact that education served as a major vehicle for ambitious men to climb the social ladder. Moreover, anyone who declares that Augustine's « study of Neoplatonic philosophy... led directly into Christianity » [52]) has not only not read carefully Book VII of the *Confessions* but has also no real understanding of either Neoplatonism or Christianity. Unfortunately, such shortcomings seem endemic to the Freudian model, with its emphasis on internal reality to the neglect of its social counterpart.

The other psychoanalytic study under review here — James E. Dittes' article in a journal volume carrying several other Augustinian contributions [53]) — simply confirms the judgment, made on other grounds, that « it is not possible to render an analysis of historical and cultural problems in terms of drives and psychosexual phases » [54]). In many ways a more sophisticated and compelling conceptualization of Augustine in Freudian typology than Kligerman's, Dittes' essay still suffers from the divorce between the environmental and psychological factors. The gist of Augustine's thought, says Dittes, is that it is not only monistic but also « mom-istic » [55]). And, of course, this interpenetration of philosophical and psychosexual tendencies stemmed from the infantile configuration of personality. « Augustine shared with Joseph of Egypt and with Freud of Vienna the fate of being

[51]) *Ibid.*, 484.

[52]) *Ibid.*, 480.

[53]) James E. Dittes, « Continuities between the Life and Thought of Augustine », *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 (1965), 130-140. Companion papers on the *Confessions* in this volume include articles by Paul W. Pruyser, Joseph Havens, Walter H. Clark, and David Bakan.

[54]) Weinstein and Platt, 47.

[55]) Dittes, 138.

the first-born son of a young woman and of an older and aloof father » [56]). The deduction, therefore, is that Monica, deprived of affection, sought gratification through her domination of Augustine. Aside from his testimony in the *Confessions*, there is also indirect evidence of the son's dependence on a strong mother in terms of what Dittes diagnoses as Augustine's oral preoccupation, supineness as « a cowering 'mama's boy' », narcissism, self-abasement, and the hint of homosexuality — all symptoms of a repressed frustration expressed in hostility and aloofness [57]). This internal conflict found expression in such behavior as Augustine's concubinage and Manichean association, both efforts to free himself from dependence on his mother and to establish his own autonomy. However, it all proved vain. « After years of the most vigorous assertion of his independence, Augustine submitted. He surrendered to his mother, and to her church and to her wishes... He abandoned, in short, the effort to be a father. Instead, he became an obedient son » [58]).

Reliance on the Freudian concept of the oedipus complex as the single explanatory principle of Augustine's lifetime behavior is, to be sure, the most characteristic feature of the psychoanalytic approach. Employing this preconveived image of Augustine as the point of reference for their orientation, the studies considered here deduce conclusions which are not fully substantiated either in fact or logic, even when couched carefully in qualifying terms like « may's » and « must's ». Dittes, however, goes further in imposing the tyranny of theory on the data. In a footnote speculating on the cause of Augustine's « conversion », he proposes, however tentatively, an interpretation that destroys the integrity of the text, the authenticity of the event, and the honesty of the author :

> The conversion may have been part of a guilt-filled reaction to his mother's death. A rebellion which goes so far as to kill the object of ambivalent feelings is sure to elicit counter-reaction. The conversion and the death of his mother are closely linked chronologically in Augustine's own account, with the conversion preceding. Is it possible that he has consciously or unconsciously reversed the sequence ? Such a reversal would not be too surprising for a man who now fervently wished that it were possible to tell her of his conversion and to fill her with « exultation and

[56]) *Ibid.*, 133.
[57]) *Ibid.*, 134-135.
[58]) *Ibid.*, 137.

> triumph » and to receive her blessing (VIII, 12). The account of the conversion episode in Book VIII already appears to be something of a stylized construction — not unlike the Gospel narratives themselves — not attempting actual historical chronology, but coalescing events of different times and the significances of events all into a more unified production intended to achieve particular impact and spurpoe [59]).

This is nonsense, sheer fantasy. It is also a sobering testimony to what can happen when external controls are absent from analysis. In response, one can point out that not only did Augustine categorically report otherwise in a document read by friends and contemporaries familiar with what transpired that summer but also the epitaph of Monica's tombstone, discovered in 1945 at Ostia, substantiates his account [60]). Accordingly, nothing in the evidence calls for, much less confirms, such « demytholigization » on Dittes' part, except his own fascination with a theory in search of universal validation.

The treatment which Augustine has received at the hands of those interpreters of his conversion process adopting a psychoanalytic approach deservedly earns the very scorn which the psychiatrist Leslie Farber has directed at members of his profession for callousness toward human subjects :

> Without examining these normative statements in detail, the reader can see why psychiatry is so often charged with being reductive. For while the creatures described above may bear some resemblance to animals or to steam engines or robots or electronic brains, they do not sound like people. They are in fact constructs of theory, more humanoid than human; and whether they are based on the libido theory or on one of the new interpersonal theories of relationships, it is just those qualities most distinctively human which seem to have been omitted. It is a matter of some irony, if one turns from psychology to one of Dostoyevsky's novels, to find that no matter how wretched, how puerile, or how dilapidated his characters may be, they all possess more humanity than the ideal man who lives in the pages of psychiatry [61]).

Although it is difficult to say whether it is a charade or a caricature, the format as well as substance of an essay by Paul

[59]) *Ibid.*, 138, n. 7.

[60]) Russell Meiggs, *Roman Ostia* (Oxford : The Clarendon Press, 1960), 399-400.

[61]) Leslie Farber, « Martin Buber and Psychiatry », *Psychiatry : A Journal for the Study of Interpersonal Processes* 19 (1956), 110.

W. Pruyser of the Menninger Foundation underscores the applicability of Farber's general criticism to Augustinian analysis [62]). Indeed, given the work done so far in this area, one is tempted to paraphrase Augustine's own famous plea : Give me psychology, Lord, but not yet ! This is not to deny the inherent advantage of a psychoanalytic perspective, *viz.* its explicit and sympathetic attention to the development of personality. Rather, the complaint is that this had been done with respect to Augustine in a vacuum. Thus, a strictly orthodox Freudian frame of reference has proved much too narrow because of a fixation of its own, to wit, that internal development is determined (*not* just disposed) during infancy and early childhood and that the reality of the external world plays no significant role thereafter. What is needed for any comprehensive inquiry into Augustine's conversion process is a recognition, on the parts of traditional historians and orthodox psychoanalysts, of the dialectical experience of any human mind as it engages and encounters reality within and without. Making adjustment for the postdictive nature of their enterprise, scholars investigating the major crisis in Augustine's development ought to heed the critique registered against the deductive mode of general categorizing according to psychological types : « One cannot predict a man's opinion by knowledge of his personality alone or of his environment alone. Both must enter into any predictive formula » [63]).

Despite the theoretical rigidity and historical insensitivity of the psychoanalytic studies reviewed here, a configuration of Augustine's personality still seems warranted. Without denying that « it is as difficult as it is desirable to combine competence as an historian with sensitivity as a psychologist » [64]), Augustinian historiography would do well to test at least the applicability of Erik Erikson's *Young Man Luther* as a model for conceptualizing and investigating the problem of Augustine's conversion process [65]). Eschewing the psychosexual as the exclusive explanatory principle, Erikson has provided such psychosocial concepts as « identity crisis », « negative

[62]) Paul W. Pruyser, « Psychological Examination : Augustine », *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 (1965), 284-289. It is presented as a clinical report, as though Augustine himself had been interviewed.

[63]) M. Brewster Smith, Jerome S. Bruner, and Robert W. White, *Opinions and Personalities* (New York : John Wiley & Sons, 1956) 39.

[64]) Brown, *Augustine*, 31, n. 4.

[65]) Erik Erikson, *Young Man Luther : A Study in Psychoanalysis and History* (New York : W. W. Norton & Co., 1958).

identity », and « moratorium » as well as the pattern of an eight-stage epigenetic cycle that, at first glance, appear quite appropriate for preliminarily construing a psychohistorical study of Augustine. Other than the very significant fact that Erikson's biographical studies do not assume that a subject's religiosity is *a priori* proof of neurosis indelibly fixed at childhood, the major advantage of Erikson's method over other approaches is that it extends the range of analysis beyond infancy to include the stages of adolescence and adulthood as independent foci of growth and change in the individual. « Psychoanalysis has tended to subordinate the later stages of life to those of childhood », Erikson has complained.

> It has lifted to the rank of a cosmology the undeniable fact that man's adulthood contains a persistent childishness : that vistas of the future always reflect the mirages of a missed past, that apparent progression can harbor partial regressions, and firm accomplishments, hidden childish fulfillment... In this book we will add... the historical concomitance which teaches us how, in the period between puberty and adulthood, the resources of tradition fuse with new inner resources to create something potentially new : a new person ; and with this new person a new generation, and with that, a new era [66]).

Adoption of such a model for an investigation of Augustine's conversion would require, of course, some theoretical adjustment and empirical accommodation. After all, not only is the world of the fourth century quite different from that of the sixteenth, but also Erikson, for all his insistence that one's identity is the result of interaction between the individual and his social environment, remains firmly, though not slavishly, within the Freudian tradition with its narrow familial orientation and cultural devaluation. Thus, any psychohistorical inquiry into Augustine's life and career would have to incorporate other theoretical and empirical findings. The former are available in psychological studies on adult behavioral changes that, for example, have been popularized in Gail Sheehy's recent best-seller, *Passages* [67]) ; the latter in historical works on the society and culture of Late Antiquity, one of the foremost of which is Peter Brown's *Augustine of Hippo*. And yet such a line of inquiry

[66]) *Ibid.*, 18-20.

[67]) Gail Sheehy, *Passages : Predictable Crises in Adult Life* (New York : E. P. Dutton, 1976).

promises to accomplish for Augustine and his age what Robert Bellah found most valuable about Erikson's biography of Luther (himself once an Augustinian monk) : « Erikson also contributed to the broader problem of religious change by indicating that Luther's solution, once it was embodied in communicable symbolic form, could be appropriated by others in the same society that had analogous identity problems arising from social-historical matrices similar to Luther's own » [68]).

LAWRENCE J. DALY

[68]) Robert BELLAH, *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York : Harper & Row, 1970) 13.

Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Büchlein De Catechizandis Rudibus *

2. Kapitel

DAS SUBJEKT DER BEKEHRUNG

Subjekt [1]) der Bekehrung sind nach *De catechizandis rudibus* die Nichtchristen. Als allgemeine Bezeichnung des Subjektes verwendet Augustinus hier mit Vorliebe das Wort *rudis*. Bei den *rudes* unterscheidet Augustinus zwei Gruppen : die Heiden und die Juden.

Die Heiden werden in seinem Büchlein *pagani* [2]) genannt, dem das Synonym *gentiles* [3]) entspricht. Während Ambrosius und Hieronymus sich der Verwendung des Wortes *paganus* widersetzen [4]), nimmt es Augustinus als geläufige Bezeichnung der Heiden auf [5]). *Gentilis* [6])

*) Siehe *Augustiniana* 27 (1977), 26-69, 333-363.

[1]) Mit Absicht geht hier vom « Subjekt » die Rede, da der Sich-Bekehrende vielleicht schon vor dem kirchlichen Kerygma gerechtfertigt, jedenfalls zu freier Glaubensentscheidung aufgerufen, « in Wahrheit dialogisches Mitsubjekt des missionarischen Tuns der Kirche ist ». RAHNER K., Das « Objekt » der Mission, in : *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/2, Freiburg-Basel-Wien 1966, 69).

[2]) *De cat. rud.* 25, 48 ; 27, 55. Über die Herkunft des Wortes *paganus* und seine Verwendung bei Tertullian, cf. GRÉGOIRE H. - ORGELS P., Paganus. Étude de sémantique et d'histoire, in : Mélanges Smets G., Bruxelles 1952, 363-400. Über die verschiedenen Deutungen von paganus, cf. ALTANER B., in : *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 58 (1939), 130-141 ; ZEILER M. J., Paganus. Étude de terminologie historique. Fribourg-Paris 1917 ; *id.*, Paganus : sur l'origine de l'acceptation religieuse du mot, in : *Compte rendu de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1940, 526 s. ; SAINIO A. M., Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der altchristlichen Latinität. Helsinki 1940, 96 ss. ; MOHRMANN Chr., Encore une fois : Paganus, in : *Vigiliae Christianae* 6 (1952), 109-121.

[3]) *De cat. rud.* 7, 11. Cf. *Epistula* 184 A, 3, 5 (CSEL 44/3, 734) : « Istorum sane infidelium, quod uel gentiles uel etiam uulgo usitato uocabulo paganos appellare consueiumus... » ; MOHRMANN Chr., Sondersprache, 110.

[4]) MOHRMANN Chr., Encore une fois : Paganus, *l.c.*, 115.

[5]) *Retractationes* II, 69, 2 (CSEL 36, 180-181) : « ... cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus... ».

[6]) Cf. BLAISE, 374 ; FORCELLINI, II, 588 ; *Thesaurus Linguae Latinae*, VI/2,

wird von Augustinus definiert: « gentilis ille est, qui in Christum non credit » (*Sermo* 17, 6, 6). Die Heidenvölker werden als *gentes* [7]) bezeichnet und dem auserwählten Volk der Juden sowie dem wahren Gottesvolke gegenübergestellt.

Ebenso wie die Heiden sind Subjekt der Bekehrung die Iudaei [8]), die Nachkommen des Volkes Israel (19, 33), denen es nichts nützt, Israel zu heissen [9]). Einst das ausgesonderte Volk Gottes [10]), wurden die Juden zu Verfolgern der Christusjünger (23, 42).

Juden und Heiden sind die beiden Grundmauern, die Christus als Eckstein in gemeinsamer Liebe verbindet [11]).

A. *Das Heidentum*

Zur Zeit Augustins war in Nordafrika das Heidentum keineswegs überwunden. Über den *limes* hinaus war das Christentum noch nicht vorgedrungen [12]). Ja, selbst diesseits des *limes* fanden sich noch heidnische Stämme, die kaum oder nur oberflächlich mit dem Christentum in Berührung gekommen waren, mochten sie auch einem Bischofssitz zugeteilt sein. In Augustins 199. Brief heisst es: « sunt enim apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum euangelium ex his, qui ducuntur inde captiui et Romanorum seruitiis iam miscentur, cotidie nobis addiscere in promptu est » [13]). Aber auch sonst gab es noch

1866-1872. Über die Beziehungen von *gentilis* zu ἔθνικος, vgl. Schmeck H., Infidelis. Ein Beitrag zur Wortgeschichte, in: *Vigilae Christianae* 5 (1951), 139-140 (Anm. 24); Schmidt, ἔθνικος, in: Kittel, II, 369-470.

[7]) *De cat. rud.* 19, 33; 20, 34; 21, 38; 23, 43; 27, 53. An anderen Stellen (2, 3; 3, 6; 19, 33; 22, 39; 23, 41) wird *gens* bezw. *gentes* im indifferenten Sinn gebraucht. Über *gens, gentes*, cf. Blaise, 374; Forcellini, II, 587-588; *Thesaurus Linguae Latinae*, VI/2, 1842-1865, bes. 1861-1864.

[8]) *De cat. rud.* 7, 11; 27, 55. Über Iudaei, cf. Blaise, 478.

[9]) *Sermo Guelf.* 10, 3 (Morin, Guelf., 12).

[10]) *De cat. rud.* 19, 33: « Ex illo (Abraham) natus est populus, a quo unus deus uerus coleretur, qui fecit caelum et terram; cum ceterae gentes simulacris et daemoniis seruirent ».

[11]) *De cat. rud.* 23, 43: « inserens eis Christum uelut lapidem angularem, sicut per prophetam praenuntiatus erat, in quo ambo quasi parietes de diuerso uenientes, de Judaeis uidelicet atque gentibus, germana caritate copularentur ».

[12]) Über den römischen *limes*, cf. Gautier E. F., Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs. Paris 1937, 210-214.

[13]) *Epistula* 199, 46 (CSEL 57, 284). Augustinus, der punisches Sprachgut verwendete, selbst jedoch nur Latein sprach, sorgte für Priester und Bischöfe, die beide

Heiden. Neben überwiegend christlichen Städten [14]) fanden sich gemischte und überwiegend heidnische. Die offene Reaktion der Heiden in Calama [15]), Madaura [16]) und im byzakenischen Sufes [17]) beweist, dass grosse Massen dem christlichen Glauben feindlich gegenüberstanden. Im übrigen gab es auch hier Unterschiede nach Gegenden und Stämmen. Am wenigsten scheint damals die Landbevölkerung den Weg zum Christentum gefunden zu haben. In Missachtung der der religiösen Gesetze wurden die alten Götter weiter verehrt [18]). Was die Städte betrifft, so waren die meisten Beamten zu Beginn des 5. Jahrhunderts noch Heiden. Forscht man nach den Ursachen dieser Zustände, so sieht man bald, dass sie in der Eigentümlichkeit der heidnischen Religion und auch zum Teil in den Christen lagen, in dem Firnis eines zwiespältigen und unechten Christentums. Die Heiden Nordafrikas aber hingen entweder den alten Landesreligionen oder der griechisch-römischen Religion oder auch beiden zugleich an [19]).

1. Die alten Religionen Nordafrikas hatten in der Vergangenheit ihre Eigenständigkeit gegenüber fremden religiösen Einflüssen bewiesen und in neuen synkretistischen Religionsformen ihren afrikanischen Charakter gewahrt [20]). Aus dem teilweise organisierten Polytheismus der praehistorischen Zeit bewahrte die berberische Grundbevölkerung gewisse religiöse Anschauungen, doch vollzog die phönizische Kolonisierung eine tiefgreifende Umformung. Das Götterpaar

Sprachen beherrschten. Cf. Lecerf J., Notule sur Saint Augustin et les survivances puniques, in: *Augustinus magister*, Paris 1954, I, 31-33; Pottier R., Saint Augustin le Berbère. Paris 1945.

14) *Sermo* 302, 21, 19 (PL 38, 1392).

15) *Ep.* 91, 9-10 (CSEL 34/2, 432-345).

16) *Ep.* 232 (CSEL 57, 511-517).

17) *Ep.* 50 (CSEL 34/2, 143); *Sermo* 24, 26 (PL 38, 166).

18) *Sermo* 62, 11, 17 (PL 38, 422-423).

19) G., Charles Picard, La civilisation de l'Afrique romaine. Paris 1959.

20) Trotz reicher epigraphischer Funde der letzten Jahrzehnte (cf. Julien/Courtois, Histoire de l'Afrique du Nord... Paris 1951, 2, 314-315) und wertvoller, religionsgeschichtlicher Forschungen fehlt eine Synthese der *vorchristlichen Religionen* Nordafrikas. Wertvoll bleibt das Werk des Altmeisters afrikanischer Geschichte: Gsell St., Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. 8 vol. Paris 1914-1928 (Paris 1921 ff.), ergänzt durch Toutain J., Les cultes païens dans l'Empire romain. Ire P., 3 vol. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 20; 25; 31). Paris 1907-1920, bes. III, 15-119. Auf epigraphischen Funden beruht die Untersuchung von G. Charles Picard, Les Religions de l'Afrique Antique. Paris 1954.

Tanit [21]) und Baal Hammon [22]) erlangte gegenüber den anderen, meist Lokalgottheiten, eine unumstrittene Vorrangstellung. Immer deutlicher zeichnete sich in Nordafrika ein Zug zum Monotheismus ab, der möglicherweise vom afrikanischen Judentum beeinflusst [23]), im Christentum seine Erfüllung finden sollte [24]). Man kann zwar auf eine ähnliche Entwicklung in anderen Ländern, besonders in Kreisen der Gebildeten hinweisen, doch ist der Monotheismus nirgendwo ausgeprägter und und konstanter in den breiten Volksschichten feststellbar als in Afrika [25]). Auch nach dem Verlust der Unabhängigkeit des Landes wahrte die nordafrikanische Religion diesen hervorstechenden Charakter.

Die Romanisierung, die in Nordafrika beschleunigt und besonders wirksam durchgeführt wurde, verbreitete den lateinisch-griechischen Götterglauben und den Kaiserkult [26]). Nicht nur römische Funktionäre und Kolonisten, Händler und Soldaten huldigten den Göttern Roms, auch ein Grossteil der seit dem 1. Jahrhundert rasch sich entwickelnden Stadtbevölkerung nahm mit der römischen Kultur den religiösen Glauben an. Neben dem Kapitol blieben die Tempel der *dii patrii* erhalten und weiterhin stark besucht. Nach der Gleichsetzung des Baal-Hammon mit Saturnus [27]) und der Bezeichnung der Göttin Tanit mit dem latinisierten Beinamen Caelestis wiesen deren Tempel und Kulte stärkeren Zustrom auf. Augustins Schriften erwähnen, ausser

[21]) Cumont, Caelestis, in : Pauly-Wissowa, RE III/1, 1247-1250; Gsell, *l.c.*, IV, 261 s.; Toutain, *l.c.*, III, 29-37; Picard, *l.c.*, 56-79.

[22]) Klauser Th., Baal-Hamman, in : Reallexikon für Antike und Christentum, I, 1073-1075; Toutain J., De Saturni Dei in Africa cultu. Paris 1904; Wissowa G., Religion und Kultus der Römer (Handb. d. klass. Altertums-Wissensch. hg. v. Iwan von Müller, V, 4. Abt.). München 1912², 207-208; Caquot André, Les Sémites occidentaux, in : Histoire des Religions I (Encyclop. de la Pléiade, 29). Paris 1970, bes. 332-335.

[23]) Simon M., Le judaïsme berbère en Afrique ancienne, in : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 26 (1946), 105-106.

[24]) Mit Recht weist Lapeyre/Pellegrin, *l.c.*, 216 hin auf die Überlegenheit und die Ideale der christlichen Religion, die zu ihrem Durchbruch führten.

[25]) Monceaux, Histoire littéraire, I, 10; Gsell, l.c., IV, 497; Picard, l.c., 257; Julien/Courtois, l.c., 185 spricht von « hénothéisme ».

[26]) Picard, l.c., 169-177.

[27]) Nach Marlin A., Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu. Paris 1910, 38 erfolgte die Gleichsetzung des Baal-Hammon mit Saturnus spätestens in der Mitte des 2. Jahrhunderts.

der römischen Götterwelt [28]), öfters die grosse Mutter Karthagos [29]) und Baal-Saturnus [30]).

Wenn auch in geringerem Masse als in Italien, fanden die orientalischen Mysterienkulte ihre Anhänger in Nordafrika [31]). Aus seiner Jugendzeit konnte Augustinus über öffentliche dionysische Tänze berichten, deren Zeuge er in Madaura gewesen [32]). Der starke Hang zum Mystizismus, der in Afrika, wie im übrigen Imperium, weite Kreise ergriff, knüpfte vom 2. bis zum 4. Jh. an punische Traditionen an und wurde durch afrikanische Eigenart geprägt. Während die gebildeten Kreise die alte religiöse Tradition durch neuplatonische Lehren erneuerten und läuterten, gerieten die Volksmassen immer mehr in den Zauberbereich magischer und abergläubischer Künste.

2. Dem Synkretismus der heidnischen Religionen gegenüber trat als neue geistige Macht das Christentum auf, dessen Intoleranz zu Verfolgungen führte, in hervorragenden Schriftstellern lateinischer Sprache jedoch glänzende Verfechter fand [33]). Konstantins Regierungsantritt und das Mailänder Edikt brachten, trotz der Vorzugsstellung des Christentums, keine Revolutionierung der religiösen Verhältnisse. Die Toleranz der ersten christlichen Kaiser schränkte den öffentlichen Kult der heidnischen Religion in Nordafrika nicht ein; es kam sogar vereinzelt vor, dass Christen heidnischen Drangsalen ausgesetzt blieben [34]). Die verschärften Massnahmen gegen das Heidentum unter

[28]) Cf. Madden M. D., The Pagan divinities and their worship as depicted in the works of Saint Augustine exclusive the City of God (Cath. Univ. of America. Patr. Stud. 24). Washington 1930, 8-85.

[29]) *En. in ps.* 62, 7 (PL 36, 752); *En. in ps.* 98, 14 (PL 37, 1270); *De civ. Dei* II, 4 (CSEL 40, 63).

[30]) *Conf.* IV, 3, 4 (CSEL 33, 66); *C. Faust.* XVIII, 2 (PL 42, 244); *ibid.*, XVIII, 5 (PL 42, 346); *De Gen. ad litt.* II, 5 (CSEL 28/1, 38); *De cons. ev.* I, 22, 30 (CSEL 43, 28-29); *In ev. Jo. tr.* 8, 11 (CC 36, 89); *En. in ps.* 34, s.l., 13 (PL 36, 331); *En. in ps.* 40, 6 (PL 36, 459); *En. in ps.* 93, 5 (PL 37, 1194); *En. in ps.* 98, 14 (PL 37, 1270).

[31]) Carcopino J., Sur les traces de l'hermétisme africain, in: Aspects mystiques de la Rome païenne. Paris 1941, 207-214; Picard Ch. G., Le mysticisme africain, in: *Compte rendu d. séances de l'Académie d. Inscr. et Belles-Lettres* 1946, 443-466; Picard, l.c., 185-206; Lapeyre/Pellegrin, l.c., 114-115; van der Lof L. J., Die Mysterienkulte zur Zeit Augustins, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 53 (1962), 245-251.

[32]) *Ep.* 17, 4 (CSEL 34/1, 43).

[33]) Momogliano A. (ed.), The conflict between Paganism and Christianity in the 4th century. Oxford 1963.

[34]) Cf. Passio Salsae (Franz. Übers. v. P. Monceaux, La légende dorée. Paris 1928, 299-326).

Konstantins Nachfolger wirkten sich besonders in Rom und im Orient aus [35]), in den noch stark heidnischen Provinzen Spanien und vor allem Afrika sind weitgehende Rücksichtnahmen feststellbar [36]). Nach beunruhigendem Wiederaufleben des Heidentums in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts verschärfte sich die antiheidnische Gesetzgebung nach dem Siege des Theodosius. Die Comites Gaudentius und Jovius liessen im Jahre 399 die karthagischen Tempel niederreissen [37]). Im gleichen Jahre wurde der berühmte Tempel der Caelestis in Karthago zerstört und im Jahre 421 in einen Friedhof verwandelt [38]); doch lassen die starken Proteste und Unruhen der Heiden auf ihre grosse Zahl schliessen. Nach neuen Zwischenfällen wurde 415 alles Tempeleigentum aufgehoben und die Götterbilder aus den Bädern entfernt [39]). Ein Gesetz aus dem Jahre 423 verbot dagegen Gewaltakte gegen die Person und den Besitz loyaler Heiden. Am hartnäckigsten erwies sich der Kaiserkult, da noch im Mai 425 ein eigenes kaiserliches Verbot die religiösen Feiern vor den Standbildern der Kaiser untersagen musste [40]). Schien auch dem öffentlichen Kult der alten polytheistischen Religionen der Todesstoss versetzt zu sein, in entlegenen Städten bestand der Kult weiter [41]). Wo die Weiterbenutzung heidnischer Tempel unmöglich war, flüchteten die Anhänger der alten Religionen mit ihren Götterbildern in die Verborgenheit [42]).

3. Mit der Christenheit freute sich Augustinus über diesen Umschwung der religiösen Lage [43]) und gestand seine Befriedigung über Staatsgesetze, deren Ziel die Eindämmung und Ausrottung des Götzendienstes war. « Wenn nämlich jetzt allenthalben die Bildnisse, Altäre, Haine und Tempel der falschen Götter zerstört werden, so lässt sich aus den Schriften der Juden beweisen, wie dies lange vorher schon

35) Monceaux, Histoire littéraire, III, 49.

36) Geffcken J., Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Religionswissensch. Bibliothek hg. v. W. Streitberg, VI). Heidelberg 1929, 180.

37) *De civ. Dei* XVIII, 54 (CSEL 40, 361).

38) *En. in ps.* 98, 14 (PL 37, 1270).

39) *Cod. Theod.* 16, 10, 20 (30 Aug. 415).

40) *Cod. Theod.* 15, 4, 1 (5. Mai 425).

41) *Ep.* 16, 1-3 (CSEL 34/1, 37-39).

42) *De cons. ev.* I, 27, 42 (CSEL 43, 41-42). Cf. P. Gauckler, in : *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1899, 158 über das Versteck von Kultfiguren in Dermèche.

43) *Ep.* 93, 5, 19 (CSEL 34/2, 643).

geweissagt war» (*De civ. Dei* IV. 34). Die Kaiser erfüllten nur ihre Pflicht gegen Christus, wenn sie Gesetze zugunsten Christi erliessen [44]). Obwohl Augustinus der staatlichen Obrigkeit das Recht zu gesetzlichem Vorgehen gegen die Heiden zugestand, erlaubte er weder dem Christenvolk noch Einzelpersonen eigenmächtiges Vorgehen, da nur zu leicht Unrecht und Rachsucht eine sinnlose Zerstörungswut zu rechtfertigen versuchten [45]). Gelegentlich mochte wohl die Genugtung über zerstörte Idole zum Ausdruck kommen und wie eine Ermunterung zu weiterem Vorgehen klingen [46]), doch empfahl Augustinus, die durch Polytheismus beschmutzten Kultstätten und Bilder zu erhalten und dem Dienst des wahren Gottes nutzbar zu machen [47]). Augustinus verglich den kaiserlichen, antiheidnischen Gesetzgeber mit dem Erzieher, der die im Schlamme spielenden Kinder zu nützlicher Beschäftigung anleitet [48]). « Nach Augustinus ist jedoch der Zwang kein selbständiges Missionsmittel, sondern erfüllt seinen Zweck nur in Verbindung mit der Belehrung... Augustinus will also keineswegs die Heiden zwangsweise taufen, sondern betrachtet die Gewaltmassnahmen, so strenge sie auch sein mögen, lediglich als Mittel, um den freiwilligen Übertritt vorzubereiten. Er widerspricht der Kultusfreiheit, will aber die Freiheit der Bekehrung unter allen Umständen gewahrt wissen» [49]).

Trotz der gesetzlichen Massnahmen und der Liquidierung des öffentlichen Kultes starb die alte Religion nicht widerstandslos ab, sie musste erst in zähem Ringen überwunden werden. Die heidnischen Priester, die zum Teil städtische Ämter bekleideten, schürten den Widerstand ihrer Anhänger. Ein kaiserlicher Erlass aus dem Jahre

44) *Ep.* 93, 2, 5 (CSEL 34/2, 449); *C. Gaud.* II, 12, 13 (PL 43, 749-750).

45) *C. litt. Petil.* II, 210 (CSEL 52, 136): « ... non enim auferenda idola de terra... posset quisquam iubere priuatus ». Cf. *Sermo* 62, 17 (PL 38, 422-423); *Sermo* 24 (PL 38, 162-167).

46) *Sermo* 24 (PL 38, 162-167).

47) *Ep.* 47, 3 (CSEL 32/2, 132).

48) *Sermo* 62, 12, 18 (PL 38, 423).

49) Walter G., Heidenmission, 194-195. Als grobe Verzerrung muss das Urteil C. Schneiders, Geistesgeschichte des antiken Christentums, I. München 1954, 638, Anm. 1 bezeichnet werden: « Zu den unangenehmsten schizothymen Erscheinungen der Kirchengeschichte gehören die nicht zu zählenden Hass- und Racheausbrüche Augustins, des unentwegten Predigers der caritas, gegen alles, was nicht seiner Meinung war, gegen Donatisten, Pelagianer, gegen die Nichtchristen von Calama (408) usw. « Schon die Tatsache, dass die Calamenser bei Augustin Schutz suchten vor der Strafe der Regierung und die freundschaftlichen Beziehungen zu vielen Heiden und Häretikern beweisen die Unhaltbarkeit willkürlicher Behauptungen.

415 suchte den Einfluss der Priester auf die religiöse Gesinnung einzuschränken [50]). In Gebildetenkreisen, besonders in der städtischen Aristokratie, gab es frivole Spötter und hartnäckige Gegner des neuen Glaubens [51]). Der rege Briefwechsel Augustins mit heidnischen Gebildeten [52]), wie manche Predigt [53]), sind das Echo auf Angriffe, die gegen den christlichen Glauben gerichtet waren. Ein wichtiges Dokument polemischer Auseinandersetzung mit dem Heidentum ist der 102. Brief an Deogratias [54]), eine scharf formulierte Antwort auf Schwierigkeiten, die Heiden gewöhnlich erhoben wegen der Auferstehung des Leibes, des späten Erscheinens des Christentums, des Opferdienstes, der Vergeltung in der Ewigkeit, der Gottessohnschaft und des Jonaswunders. Mag auch mancherorts ein Geist gegenseitiger Toleranz vorgeherrscht haben, täglich waren die Christen den Beschimpfungen und Übergriffen der Heiden ausgesetzt [55]). Gelegentlich konnte es sogar zu blutigen Ausschreitungen heidnischen Pöbels gegen eine christliche Minderheit kommen, wie die Vorfälle in Sufes, im Jahre 399, und 9 Jahre später in der Bischofsstadt Calama bewiesen. Im Jahre 409 sah sich Honorius zur Androhung strenger Strafen gezwungen, da die Klagen über Grausamkeiten und Verbrechen der Heiden und Donatisten sich mehrten [56]). Jeder Anlass war gehässigen Heiden willkommen, um die Religion der Christen zu diskreditieren. Bei ungünstiger Witterung, bei Seuchen und Unglücksfällen wurde die Schuld den Christen zugeschoben, und als im Jahre 410 Alarich Rom einnahm und ausplünderte, verstummten die heidnischen Vorwürfe nicht mehr gegen den machtlosen Christengott, der die Götter Roms vertrieben, den Ruin der *Roma aeterna* jedoch nicht verhindern konnte. Augustinsu parierte diese Angriffe und rechnete mit dem Wahn des alten Heidentums ab in seinem grossen Werke *De civitate Dei.*

[50]) *Cod. Theod.* 16, 10, 20.

[51]) De Labriolle P., La réaction païenne. Paris 1950[9], 437-464.

[52]) Cf. Bardy G., L'Église et les derniers Romains. Paris 1948, 58-66.

[53]) *Sermo* 81 (PL 38, 499-506); *Sermo* 105 (PL 38, 618-625); *Sermo* 296, 6 (PL 38, 1356).

[54]) *Ep.* 102 (CSEL 34/2, 544-578).

[55]) *En. in ps.* 30, s. 3, 5 (PL 36, 250): « Quotidie clamant contra Christianos, maxime humiles; quotidie blasphemant, quotidie latrant ». Cf. *En. in ps.* 34, s. 2, 8 (PL 36, 338); *En. in ps.* 80, 1 (PL 37, 1033-1034(; *De civ. Dei* II, 3 (CSEL 40, 62); *Sermo* 43, 5 (PL 38, 256).

[56]) *Cod. Theod.* 16, 5, 46.

Die Beurteilung des sittlichen Lebens seiner heidnischen Zeitgenossen durch Augustinus hängt eng zusammen mit seiner Auffassung des heidnischen Staatswesens, der *civitas terrena*, die im Widerspruch zur *civitas Dei* steht. Wenn er auch von den guten Eigenschaften der Römer spricht [57]), nimmt er dennoch an, dass Gott ihnen nur einen irdischen Lohn zuteil werden liess : « Die alten Römer also, die der ersten Zeit, haben nach dem Zeugnis ihrer Geschichte zwar, wie andere Völker auch, mit einziger Ausnahme des Judenvolkes, falsche Götter verehrt und nicht Gott, sondern Dämonen, Opfer dargebracht, waren aber « begierig nach Lob, freigebig mit ihrem Gelde; sie verlangten nach unbegrenztem Ruhm und nach ehrbarem Reichtum » (Sallustius, *Catil.*, 7) ; Ruhm liebten sie glühend, seinetwegen galt ihnen das Leben als lebenswert, für ihn starben sie ohne Zucken und Zaudern ; die übrigen Begierden drängten sie zürück aus unbegrenzter Begierde nach Ruhm und nichts als Ruhm » [58]). Vor allem fehlte den Tugenden der Heiden die *caritas* [59]). Neben der Aufforderung an die Römer, vom Kult der Götter abzulassen (*De civ. Dei* II, 29) steht Augustins Begründung : « darüber sind alle wahrhaft Frommen einig, dass ohne Frömmigkeit, d.h. ohne die wahre Verehrung des wahren Gottes niemand wahre Tugend besitzen könne » [60]). Erst die völlige Umkehr zum wahren Gott reinigt die natürlichen Tugenden des Menschen und verleiht ihnen ewigen Wert.

B. *Das Judentum*

Dem Christentum stand nicht bloss ein Heidentum gegenüber, das in den differenziertesten Formen weiterlebte. « Uauffällig und doch aufdringlich, geheimnisvoll und allgegenwärtig » wirkte das Judentum in Nordafrika [61]). Nach der Katastrophe des Jahres 70

[57]) *De civ. Dei* V, 15.

[58]) *De civ. Dei* V, 12. (BKV², I, 261).

[59]) Über Augustins Urteil über die Tugenden der Nichtchristen, cf. Camelot P., S. Augustin et les vertus des Romains, in : *Revue des Études latines* 28 (1950), 40-41 ; Capelle B., Augustinus, in : Reallexikon für Antike und Christentum I, 989-992 ; Mausbach J., Die Ethik des heiliges Augustinus, Freiburg Br. 1929², II, 258-299 ; Wang Tch'ang-Tche J., Saint Augustin et les vertus des païens. Paris 1938 ; Walter, Heidenmission, 27-32.

[60]) *De civ. Dei* V, 20. (BKV², I, 283).

[61]) Gautier, l.c., 225-226 ; 271 ; Juster J., Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. 2 vol. Paris 1914 ; Monceaux P., Histoire littéraire, I, 8-10.

wurden viele Juden nach Nordafrika verschlagen und siedelten in den Küstenstädten, mit Vorliebe jedoch bei den Berbern [62]), denen sie durch Verwandschaft der Sprache [63]) und Römerhass nahestanden. Während Christen und Juden zunächst brüderlich nebeneinander lebten, wie die christlich-jüdischen Grabstätten beweisen [64]), zeugen Tertullians [65]) und Cyprians [66]) heftige Angriffe von einem völligen Bruch seit dem Ende des 2. Jahrhunderts [67]). Die Verdächtigungen und den Hass der Heiden suchten die Juden mit allen Mitteln auf die Christen abzulenken. Sie verbündeten sich mit den Donatisten und den Circumcellionen [68]) und leisteten der neuen Staatsreligion geheimen Widerstand [69]). Im 4. Jh. besassen die Juden viele Synagogen [70]) und rivalisierten mit den Christen durch intensiven Proselytismus [71]), besonders unter der berberischen Bevölkerung.

Augustinus [72]) spricht öfters von der häretischen, jüdisch-christlichen Sekte der Symmachianer [73]), und sein *Tractatus adversus Judaeos* sowie der Brief an Bischof Asellicus [74]) zeugen von stark judaisierenden Tendenzen vor allem im afrikanischen Christentum. Die starken

62 Simon M., Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne, in : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 26 (1946), 1-31 ; 105-145.

63) Renan E., Histoire Générale des langues sémitiques. Paris 1870-78, 198; Gsell St., Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, IV, 179.

64) Monceaux P., Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique, in : *Revue Archéologique* 1903, II, 59-90, 240-256; 1904, I, 354-379. Harnack, Mission, 890 (Anm. 2) legt auf diese Gräberfunde kein Gewicht.

65) Cf. *Adv. Judaeos* (CSEL 70, 251-331).

66) *Testimonia ad Quirinum* (CSEL 3/1, 35-184).

67) Monceaux, Histoire littéraire, I, 8-10; 39-40.

68) Simon M., l.c., 21-22.

69) Simon M., Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425). (Bibl. d. Écoles Fr. d'Athènes et de Rome, fasc. 170). Paris 1948, 352-353.

70) Monceaux, Histoire littéraire, III, 58.

71) Simon M., Verus Israel, 352-353.

72) Cf. Alvarez J., St. Augustine and antisemitism, in : Studia Patristica 9 (Texte und Untersuchungen z. Geschichte der altchristl. Liter., 94). Berlin 1966, 340-349 ; Blumenkranz B., Die Judenpredigt Augustins (Baseler Beiträge z. Geschichtswiss., 25). Basel 1946 ; id., Die Juden als Zeugen der Kirche, in : *Theologische Zeitschrift* 5 (1949), 396-398 ; id., Augustin et les Juifs. Augustin et le judaïsme, in : *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), 225-241 ; Klatzkin J., Augustine, in : Encyclop. Judaica, III, Berlin 1929, 690.

73) *C. Cresc.* I, 31, 36 (CSEL 52, 355-356); *C. Faust. Man.* XIX, 4 (CSEL 25/1, 500); *De bapt. c. donatistas* III, 1, 1 (CSEL 51, 342); *Ep.* 196, 2, 8 (CSEL 57/4, 221).

74) *Ep.* 196 (CSEL 57/4, 216-230).

Judengemeinden in Hippo und besonders in Karthago, ihre Widerspenstigkeit und ihr Querulantentum, ihre Gesetzestreue und ihre Unmoral gaben Augustinus oft Gelegenheit, bald scharf und abrechnend, bald einladend und entgegenkommend über die Juden zu sprechen [75]), obwohl seine persönlichen Beziehungen zu ihnen nur äusserst oberflächlich gewesen zu sein scheinen [76]). In den Juden sah Augustinus nicht bloss eine ernstzunehmende Gefahr, vor der er seine Christen, besonders die Katechumenen [77]), warnte, er warb belehrend und einladend um ihre Bekehrung. Vom Stamme der Patriarchen abgeschnitten, sollen sie « kommen und Christus festhalten » (*In ev. Jo. tr.* 50, 4), da die Zeit der Umkehr auch für sie nicht vorbei sei (*Tr. adv. Jud.* 8, 11) Doch scheint sein Missionserfolg gering gewesen zu sein [78]) In Bosheit und Lügen verharrend, beantworteten sie seine Bekehrungsversuche mit Schimpf und Spott (*En in ps.* 34, s. 2, 8).

So war alles in allem in Nordafrika zur Zeit Augustins noch eine echt missionarische Situation. Das Heidentum blieb rege und lebendig, das Judentum widerspenstig.

75) Van der Meer F., Augustinus, 95-97; Blumenkranz, Judenpredigt, 62-68.

76) Blumenkranz, l.c., 59, 62.

77) *De cat. rud.* 7, 11; 25, 48; 26, 55; *De fide rerum quae non videntur* (PL 40, 180).

78) Blumenkranz, Judenpredigt, 11; dagegen Bérard P., Saint Augustin et les Juifs. Besançon 1913, 38.

3. Kapitel

DIE VORAUSSETZUNGEN DER BEKEHRUNG

Der Verlauf alles Geschehens hängt ab von bestimmten Voraussetzungen. Die Voraussetzungen der Bekehrung sind nach *De catechizandis rudibus*: a) das Böse und seine Entfaltung in der Welt und in der Menschheit bzw. die Unheilssituation der gottfernen Menschheit, b) die Möglichkeit der Bekehrung für die einzelnen Menschen.

A. Das Böse in der Welt und seine Entfaltung zur «Civitas Iniquorum»

1. *Die Gutheit Gottes und seiner Schöpfung*

Wie Plotin an die Spitze des Weltalls das unbeschreibliche Eine (το ἓν) stellt, das Gute, von dem alles stammt und zu dem alles zurückstrebt, von Stufe zu Stufe sich erhebend, bis zum Einswerden in der Ekstase, so macht Augustinus Gott zum Zentralpunkt seines weltanschaulichen Systems [1]). Gott, das Sein selbst, das *idipsum esse* [2]); das vollste und höchste Sein, ist in sich gut und vollkommen. Diese absolute Seinsfülle schliesst jede Veränderlichkeit und Wandelbarkeit aus und wird von Augustinus in *De catechizandis rudibus* als Ruhe Gottes bezeichnet [3]).

Das eigene vollkommene Ausgefülltsein ausströmend in wandelbares, unerfülltes und darum wesenhaft verschiedenes [4]), kreatürliches Sein wird Gott zum Schöpfer, nicht aus Mangel und Zwang, sondern aus überfliessender Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit [5]). Jedes

[1]) Cf. Galli D., Il teocentrismo di Sant'Agostino. Bologna 1963; Grabowski St. J., The All-present God. A study in St. Augustine. St. Louis 1954.

[2]) *De mor. eccl. cath.* I, 1424 (PL 32, 1321).

[3]) *De cat. rud.* 17, 28: «Fecit autem omnia per uerbum suum: et uerbum eius ipse est Christus, in quio requescunt angeli et omnes caelestes mundissimi spiritus in sancto silentio».

[4]) Dass der geschaffene Kosmos keine substantielle Teilnahme am Wesen Gottes hat, stellte Augustinus stets klar, so z.B. in *De natura boni* 27 (CSEL 25/2, 868); *Conf.* XII, 7, 7 (CSEL 33/1, 314).

[5]) *De cat. rud.* 18, 29: «Quoniam deus omnipotens, et bonus et iustus et misericors, qui fecit omnia bona, siue magna siue parua, siue summa siue infima». Cf. 1*Ep.* 155, 1, 2 (CSEL 44/3, 431); Christian W. A., Augustine on the Creation of the World,

dualistische Weltprinzip wird ausgeschlossen durch die Feststellung, dass nur Gutes (*omnia bona*) geschaffen wurde, das jedoch in verschiedener Stufenordnung an Gottes Seinsfülle teilhat. Der Grad in der hierarchischen Ordnung kreatürlichen Seins wird bestimmt durch die Trias: *modus*, *species*, *ordo* [6]). Die Stellung jeder Kreatur im Kosmos und ihre Bezogenheit auf den Schöpfer wird durch ihre Einordnung in den Weltplan festgelegt [7]). Nur insofern gibt es das Gute, die Natur überhaupt, als jedes Wesen an der ihm durch Gottes Vorsehung zugewiesenen Stelle steht [8]). Diese Erkenntnisse, die Augustinus dem Neuplatonismus verdankt und die er in christlicher Sicht in seinem in Cassiciacum verfassten Dialog *De ordine* niedergelegt hat, bleiben grundlegend für seine ganze Ontologie, die im Grunde Theologie ist [9]).

2. *Die Möglichkeit des Bösen*

Die Tatsache, dass Gott gut ist und nur Gutes schafft, stellt die schwierige Frage nach der Möglichkeit des Bösen.

Gottes vernunftbegabte Geschöpfe, Engel und Menschen, sind, weil von Gott geschaffen, gut, haben aber einen freien Willen und können deswegen sündigen. Gott, « der den Menschen den freien Willen gegeben hat, damit sie nicht in knechtischer Notwendigkeit, sondern in freier Selbstentscheidung Gott verehrten, hat jenen freien Willen auch den Engeln gegeben (*De cat. rud.* 18, 29). Diesen freien Willen haben Engel zur Sünde missbraucht.

Mehr sagt Augustinus über die Möglichkeit des Sündigens bei den Menschen. Gott hat den Menschen geschaffen, « damit wie er selber durch seine Allmacht die ganze Schöpfung beherrscht, so der Mensch

in : *Harvard Theological Review* 46 (1953), 1-25; De Blic J., Platonisme et christianisme dans la conception augustinienne du dieu créateur, in : *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940), 172-190; id., Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde, in : *Mélanges de Science religieuse* 2 (1945), 33-44.

[6]) *De natura boni* 3 (CSEL 25/2, 856).

[7]) *De civ. Dei* XIX, 13 (CSEL 40/2, 395) : « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio ». Cf. Thonnard F.-J., Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne, in : Augustinus Magister I, 317-327.

[8]) *De natura boni* 23 (CSEL 25, 865) : « tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est; ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est ».

[9]) Schneider R., Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins (Philosophische Abhandlungen, VIII). Frankfurt a.M. 1938, 18.

durch seine Vernunft (*intelligentia*), womit er zugleich seinen Schöpfer erkennt und verehrt, alle irdischen Wesen beherrsche» (*ib.* 18, 29). Gott allein ist das ewige unveränderliche, *summum esse*. Der Mensch hingegen ist ein *factus* (*ib.* 26, 52), eine Kreatur, ein Produkt der Tätigkeit Gottes, der allein das Sein aus sich hat. Aus dem vollkommenen Nichts heraus gestaltet, trägt der Mensch, ebensowenig wie jedes andere geschaffene geistige Wesen, in sich den Grund seiner Existenz; darum kann er auch kein autonomes Wesen sein [10]). Auch der Mensch, dessen irdisches Dasein durch Geburt und Tod begrenzt ist, gehört zu den *visibilia*, die vorübergehen (*transeunt*) (*ib.* 26, 55), im diametralen Gegensatz zu Gott, qui *non mutatur* (*ib.* 25, 49) [11]). Das Sein des Menschen, wie alles geschöpfliche Sein, verhält sich zur göttlichen Wirkkraft wie die Wirkung zur Ursache, wie das Akzidens zur Substanz [12]). Das *colere Deum* ist nur Ausdruck dieses Abhängigkeitsverhältnisses des Geschöpfes von seinem Schöpfer, der allein die Unruhe und Unerfülltheit des kreatürlichen Seins ausfüllen kann.

Dieses Abhängigkeitsverhältnis sollten Menschen und geistige Wesen in freier Entscheidung anerkennen. Nur geistbegabten Wesen konnte Gott die Möglichkeit freier Entscheidung und freiwilligen Sicheinordnens in die gottgewollte Ordnung geben. Alle anderen Wesen erfüllen seinsgemäss und mit unabänderlicher Notwendigkeit ihren Daseinssinn im Weltenplan. Dem geistigen Wesen ist aber mit dem freien Selbstentscheid die Möglichkeit gegeben, seine Hinordnung und Unterordnung unter Gott umzubiegen und sich selbst als höchstes Wesen und letztes Ziel zu betrachten. Die Willensfreiheit des Menschen [13]) ist keine absolute Vollkommenheit, sondern nur ein *medium bonum* [14]), doch wer möchte die Fülle und Grösse der Güte Gottes

[10]) « Der Mensch ist ein theologisches Wesen heisst, er steht in einem untrennbaren Zusammenhang mit Gott ». Volk H., Kreatürlichkeit, in : *Münchener Theologische Zeitschrift* 2 (1951), 197.

[11]) *In ev. Jo. tr.* 38, 10 (CC 36, 343).

[12]) Mausbach, Ethik, I, 146.

[13]) Huftier M., Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin. Louvain 1968; Clark M. T., Augustine, philosopher of freedom. New York-Tournai-Rome-Paris 1958; Barth H., Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins. Basel 1935; id., Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin, in : Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschr. z. 60. Geburtstag Em. Brunner's. Zürich 1950, 49-64; Daudin H., La liberté de la volonté (Bibl. d. philos. contemp.). Paris 1950.

[14]) *De lib. arb.* II, 19, 52 (PL 32, 1268) : « Voluntas ergo quae medium bonum est ». *Ibid.* II, 19, 50 : Die Tugenden « sind allerdings grosse Güter, aber du musst dich

tadeln, dass sie nicht nur grosse, sondern auch mittleren und kleinste Güter entstehen liess? « Lobenswürdiger ist Seine Güte in den grossen als in den mittleren, und lobenswürdiger in den mittleren als in den kleinsten Gütern; aber lobenswürdiger in allen, als wenn Er sie nicht alle gewährt hätte » (*De libero arbitrio* II, 19, 50). Zwar hätte Gott durch übernatürlichen Gnadenbeistand jeden abwegigen Willensentscheid verhindern können; aber der Vollkommenheit seines Schöpfungswerkes wurde Genüge geleistet, als er den Menschen mit allen Fähigkeiten ausstattete, das von Gott gesetzte Ziel zu erreichen, Wahl und Verantwortung jedoch ihm allein überliess. Gott wusste zwar voraus, dass sie das Gebot übertreten würden; « dennoch schuf er sie, um so mehr, da er ja auch die Tiere schuf, um so die Erde mit irdischen Gütern auszufüllen; denn er ist ja der Schöpfer und Urheber alles Guten. Auch im Stande der Sünde ist ja der Mensch fürwahr immer noch besser als das Tier. Und das Gebot, das sie nicht halten sollten, hat er ihnen auch mehr deshalb gegeben, damit sie keine Entschuldigung hätten, falls er sie zu strafen beginne; denn mag der Mensch auch handeln wie er will, Gott zeigt sich ihm bei seinen Handlungen immer preiswürdig; preiswürdig in seiner lohnenden Gerechtigkeit ,wenn der Mensch Gutes tut, preiswürdig aber auch in seiner strafenden Gerechtigkeit, wenn der Mensch seine Sünde bekennt und zu einem gerechten Leben zurückkehrt » (*De cat. rud.* 18, 30). Wir spüren, dass Augustinus hier an das tiefste Geheimnis der Erschaffung des Menschen rührt. Wir spüren zugleich, dass Augustinus hier ringt mit dem Problem der Willensfreiheit, mit dem er in seinem eigenen Leben zu tun hatte, und Gottes Entschluss, die geistbegabten Kreaturen vor freien Entscheid zu stellen, begreiflich zu machen sucht.

Die Möglichkeit der Sünde eines von Gott geschaffenen Wesens, der Einbruch des moralisch Bösen in Gottes Weltordnung und sein Anwachsen zu übermächtiger Macht stellten tiefergreifende Probleme, zu denen Augustinus bereits in *De libero arbitrio* Stellung nahm, und die ihn bis zum Lebensende (*De gratia et libero arbitrio*) beunruhigten. Trotz Vorauswissens des Missbrauches stellte Gott die geistbegabten Geschöpfe vor freien Willensentscheid. Was den Charakter des Bösen überhaupt betrifft, so hält Augustinus im Anschluss an Plotin daran

erinnern, dass nicht nur die grossen, sondern auch die kleinsten Güter ausschliesslich nur von Spender aller Güter stammen können, das ist von Gott ».

fest, dass dem Bösen an sich kein Sein eignet, dass es lediglich den « Abgang des Guten » bedeutet [15]). Es ist keine Substanz in der Natur; es liegt allein im Abfall des Willens von Gott. Wenn der böse Wille daher « keine wesenhafte Ursache hat » [16]), hat er doch einen Träger im sündigen Geschöpf.

3. *Der Sündenfall des Teufels und der anderen bösen Geister*

Von Anfang an ist jedoch das Böse nicht bloss eine Möglichkeit gewesen, sondern bald Wirklichkeit geworden, zuerst bei den rein geistigen Wesen. Gott, « der dem Menschen den freien Willen gegeben hat, damit sie nicht in knechtischer Notwendigkeit, sondern in freier Selbstentscheidung Gott verehrten, hat jenen freien Willen auch den Engeln gegeben (*ib.* 18, 30). Und diesen freien Willen missbrauchten die Engel zur Sünde. Angelus « cum spiritibus aliis satellitibus suis superbiendo deseruit oboedientiam dei et diabolus factus est » (*ib.* 18, 30). Der Teufel verleugnete sein kreatürliches Sein und wollte in der Nachäffung Gottes « göttliches Selbst, Ursprung seiner selbst sein » [17]). Worin Augustinus die Ursache dieser Sünde der Engel sieht, geht aus folgendem Text hervor : « Nur dadurch, dass ein böser Wille vorherging, kam es zur bösen Tat. Der Anfang des bösen Willens aber liegt im Hochmut und nirgends anderswo. « Der Hochmut ist der Anfang aller Sünde » (*Eccl.* 10, 15). Und Hochmut wiederum ist nichts anderes als das Streben nach verkehrter Hoheit. Denn verkehrte Hoheit ist es, den Urgrund zu verlassen, mit dem der Geist in Zusammenhang bleiben soll, und gewissermassen sich selbst zum Urgrund zu werden und zu dienen. Das geschieht, wenn der Geist ein übergrosses Wohlgefallen an sich selbst findet. Und ein solches

[15]) *De civ. Dei* XI, 22 (CSEL 40/1, 543) : « cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi priuationis boni ». Über Augustins Stellung zum Problem des Bösen, cf. E. zum Brunn, Le dilemme de l'être et du néant chez St. Augustin des premiers dialogues aux « Confessions », in : *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), 9-102; Besancon J.-N., Le problème du mal et la génèse de la pensée augustinienne (Thèse de doctorat). Paris 1961; Jolivet R., Le problème du mal d'après Saint Augustin. Paris 1936; Philips G., La raison d'être du mal d'après Saint Augustin. Louvain 1927; Soleri G., Il problema metafisico del male, in : *Sapienza* 5 (1952), 289-306 (bes. 304-306); 415-442 (bes. 438-441).

[16]) *De civ. Dei* XII, 9 (CSEL 40/1, 579) : « Cum ergo malae uoluntatis efficiens naturalis uel, si dici potest, essentialis nulla sit causa ».

[17]) Schneider R., Welt und Kirche bei Augustin (Christentum und Geistesleben hg. v. E. v. Cranach-Sichart, 6). München 1949, 25.

Wohlgefallen ist dann vorhanden, wenn der Geist sich abkehrt von jenem unwandelbaren Gute, das ihm mehr gefallen sollte, als er selbst »[18]). Die Selbstvergottung hatte ungeheuerliche Folgen. Zwar blieb der Teufel ein Geschöpf Gottes und insofern etwas Gutes, aber er wurde zur Verkörperung des Bösen, wenn er auch nicht das *summum malum* ist, da der Gegensatz zum *summum bonum* nur das Nichts sein kann. Man könnte noch die Frage aufwerfen, was dieser Sündenfall für Gott bedeutet. Augustinus ist hier folgender Ansicht: « jener Engel, der mit den anderen ihm anhängenden Geistern in Hochmut Gott den Gehorsam aufsagte und so zum Teufel wurde », hat « nicht Gott geschadet, sondern nur sich selbst. Denn Gott weiss auch die von ihm abfallenden Seelen seiner Ordnung zu unterwerfen und aus ihren gerechten Qualen für die niedrigen Teile seiner Schöpfung durch die angemessensten und weisesten Gesetze seiner wunderbaren Fügung Gutes zu ziehen » (*ib.* 18, 30).

4. *Die Ursünde des Menschen*

Auch die ersten Menschen vermochten nicht bloss zu sündigen, sondern sie haben tatsächlich gesündigt, verführt durch den Teufel. Es gebrach den Menschen nicht an Verstand zum Erkennen der Versuchung noch an Willenskraft, ihr zu widerstehen. Leider erlagen sie der Versuchung. Es ist ein historisches Faktum, dass « per unum hominem qui primus factus est, id est Adam, mors intrauit in genus humanum, quia consensit mulieri seductae a diabolo, ut praeceptum dei transgrederentur » (*ib.* 26, 52).

Was den Charakter der Ursünde betrifft, so meint Augustinus: Das Geschöpf, das *ens ex nihilo*, das ohne Gott nicht bestehen kann, wollte sich selbst zum *principium* machen[19]). Die Ursünde bestand also in der Überbewertung des eigenen Ich, « in der Abkehr von der Gottverbundenheit und Hinwendung zur Ichverhaftetheit, zur Selbst-

[18]) *De civ. Dei* XIV, 13. Cf. Green W. M., Initium omnis peccati superbia: Augustine on pride as the first sin, in: Univ. of California Publications in Classical Philology, 13, 407-432. Berkeley and Los Angeles 1949; Dazu Mohrmann Chr., in: *Vigiliae Christianae* 4 (1950), 127-128. Oberstar C. A., Sancti Augustini doctrina de vitio capitali superbiae. Lubliana 1940; Vigneaux G. P., Référence à Saint Augustin chez Reinhold Niebuhr, in: Augustinus Magister II, 1121-1128.

[19]) *De civ. Dei* XIV, 13 (CSEL 40/2, 31): « Quid est autem superbia nisi peruersae celsitudinis adpetitus? Peruersa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodam modo fieri atque esse principium ».

überschätzung, zum *seipse esse*» [20]). Aus diesen Feststellungen ergibt sich das Unerhörte der Sünde Adams, « als er freiwillig seinem vom Teufel verführten Weibe zu dem zustimmte, was Gott verboten hatte» (*ib.* 18, 30). Ursache der Ursünde war jedoch der Teufel. Die Erkenntnis der hoffnungslos verlorenen Existenz hatte den Teufel zu Neid und Hass gegen Gott und den Menschen getrieben; er war ihr Feind geworden. Er suchte « in seiner Bosheit zu seinem eigenen Troste in seiner Verdamnis nun wieder Mitgenossen seiner Verdamnis» (*ib.* 25, 48). So verführte er die Menschen und veranlasste sie zur Nachäffung seines Hochmutes. Hier offenbart sich eine ungeheure Dämonie, aber auch die Sünde, deren Schwere nicht übertrieben werden kann. « Denn was gibt es Abscheulicheres und was häuft mehr den Zorn Gottes für den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes auf, als wenn man sich in sündhafter Ähnlichkeit und Nachahmung des Teufels über das Böse am Nächsten freut? » (*ib.* 11, 16).

Auf die Folgen der Ursünde der Stammeltern geht Augustinus in *De cat. rud.* nicht ein, lässt aber ihre verheerenden Auswirkungen in der Menschheit durchblicken [21]).

Was schliesslich die Frage Ursünde und Gott betrifft, so schreibt Augustinus folgendes: Verführer und Verführte « sind nach den Gesetzen Gottes verworfen worden, Gott steht glorreich da in der Gerechtigkeit seiner Rache, sie aber stehen voll Schande da in ihrer schmachvollen Strafe: denn der Mensch, der sich von Gott abwendet, muss dem Teufel unterliegen und ihm unterworfen werden, der Teufel aber soll wieder in dem Menschen, der sich seinem Schöpfer wieder zuwendet, seinen Besieger finden; alle aber, die bis zum Ende in der Gemeinschaft mit dem Teufel ausharren, sollen mit ihm in die ewige Verdamnis eingehen, alle jedoch, die sich demütig unter Gott beugen und mit seiner Gnade über den Teufel Herr werden, sollen ewigen Lohn verdienen» (*ib.* 18, 30).

[20]) Dinkler E., Die Anthropologie Augustins (Forsch. z. Kirchen- und Geistesgesch. hg. v. E. Seeberg, E. Caspar, M. Weber, 4). Stuttgart 1934, 82-83.

[21]) Baumgartner Ch., Le péché originel. Paris 1969, 89-105; Rondet H., Le péché originel dans la tradition patristique et théologique. Paris 1967; Gross J., Das Wesen der Erbsünde nach Augustinus, in: Augustinus Magister, II, 883-787; Merlin N. A., Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce. Paris 1951; Gaudel A., Péché originel, in: Dictionnaire de Théologie Catholique XII/1, 275-606 (bes. 363-402); Staffner Hans, Die Lehre des H,l. Augustinus über das Wesen der Erbsünde, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79 (1957), 385-416).

5. *Die « civitas iniquorum »*

Die Sünde der Engel und die Ursünde der Menschen hat die Entstehung einer *civitas iniquorum* zur Folge gehabt. Es gelang dem Teufel nicht bloss, die ersten Menschen, sondern die Mehrzahl der Menschen auf seine Seite zu ziehen. So erwuchs dem Teufel ein gewaltiges Reich von Verworfenen. Das Böse ebenso wie das Gute wurden zum Kollektiv: « Duae itaque ciuitates una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur... » (*ib.* 19, 31) [22]). Beide Gemeinschaften verdanken ihr Entstehen der Gleichartigkeit der aus derselben Willensrichtung geborenen Liebe [23]). Wie in einem Theater Liebe oder Ablehnung eines Schauspielers die Zuschauer spaltet und Gruppen bildet [24]), so konstituiert die entgegengesetzte Zielrichtung des Strebens und Liebens zwei überzeitliche Reiche: die *civitas iniquorum* und die *civitas sanctorum.*

Zur *civitas iniquorum* gehören « alle Menschen, die an Hoffart und zeitlicher Gewalt, an eitlem Stolz und anmassendem Gepränge ihre Freude haben, sowie alle Geister, welche die gleiche Liebe hegen und ihren Ruhm darin suchen, sich die Menschen untertan zu machen... und wenn sie auch häufig untereinander um den Besitz solcher irdischer Güter streiten, so lassen sie sich doch alle von der auf ihnen lastenden Begierlichkeit dem gleichen Abgrunde zutreiben und bilden eine Gemeinschaft in bezug auf die gleiche Beschaffenheit ihrer Sitten und Verdienste » (*ib.* 19, 31).

Glieder dieser Gemeinschaft der Bösen sind Menschen und Geister, deren geistiges Streben durch Hochmut, Herrschsucht und eitles Gepränge bestimmt wird; geistige Wesen, die statt in Gott, dem höchsten Gut, in verkehrter Selbstliebe oder in irdischen Nichtigkeiten ihr höchstes Ziel anstreben. Mag auch ihre Begierlichkeit nach Irdischem sie entzweien, die eigensüchtige Verkehrtheit ihrer Weltliebe treibt alle in der gleichen Richtung des Verderbens. « Anderseits gehören zu einer Gemeinschaft alle diejenigen Menschen und Geister,

[22]) Nach *De civ. Dei* XV, 18 (CSEL 40/2, 98) ist *civitas*: « hominum societas ». Über die Bedeutung von *civitas* ,cf. CHRISTOPHER, First catechetical instruction. Westminster Maryl. 1962², 127-128; RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 255-257; 262-281.

[23]) Unberechtigt ist daher die Grundthese von H. SCHOLZ, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig 1911. — Dazu die Kritik von RATZINGER J., Volk und Haus Gottes, in: Augustins Lehre von der Kirche. München 1954, 290-293.

[24]) *De doctr. chr.* I, 29, 30 (PL 34, 30).

die in demütiger Unterwerfung die Ehre Gottes und nicht ihre eigene suchen und mit frommen Sinn Gottes Wege wandeln» (*ib.* 19, 31).

Völlig abwegig wäre nun die Ansicht, Augustinus hätte durch die Zweistaatenlehre jene dualistische Weltanschauung wieder eingeführt, die er im Manichäismus bekämpfte [25]). Beide Reiche werden nicht als gegensätzliche Substanzen konkretisiert; nur die Willensrichtung auf das Endziel ist verschieden (« Nunc permixtae corporibus, sed uoluntatibus separatae », *ib.* 19, 31) und der Gebrauch Gott geschenkter Kräfte. Zugleich wird auch die rein spiritualistische Auffassung der Zweistaatenlehre durch Augustinus bestimmt. Unsichtbar geht die geistige Trennung quer durch die Menschheit und die Geisterwelt, bis das Endgericht die Trennung auch äusserlich vollzieht. Dass beide *civitates* nicht als empirische Gebilde in Erscheinung treten, bestätigen auch die folgenden Ausführungen: « Dass diese beiden Reiche von Anbeginn des Menschengeschlechtes bis zum Ende der Welt zu den verschiedenen Zeiten untereinander gemischt sind und erst beim letzten Gericht voneinander geschieden werden sollen, davon haben wir kurz vorher gesprochen » (*ib.* 21, 37).

Der kurze Aufriss der Geschichte des Alten Testamentes, das über seine Eigenwirklichkeit hinaus Abbildcharakter [26]) gegenüber dem NT und der Geschichte der Kirche Gottes trägt [27]), bietet Augustinus Gelegenheit, das Drama der Weltseligkeit der grössten Massen [28]) und der Ewigkeitshoffnung einzelner Gerechter zu verfolgen. Während es zu keiner Zeit an Gerechten fehlte, « die frommen Sinnes Gott suchten und die Hoffart des Teufels überwanden » (*ib.* 19, 33), dehnte sich das Reich der Finsternis immer unheilvoller aus. Auch nach dem Strafgericht der Sintflut « hörte die Bosheit nicht auf, stets von neuem ins Unkraut des Hochmutes, der Begierlichkeit und der unerlaubten Lüste zu schiessen » (*ib.* 19, 32). Die Autarkie des selbstsicheren Menschen endete im Wahn des Götzendienstes; ihre Selbstvergottung erniedrigte sich vor leblosen Idolen.

25) Cf. Hofmann F., Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus. München 1933, 489; Marrou H.-I., L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin. Montréal 1950, 37-40.

26) Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 298.

27) *De cat. rud.* 20, 36 : « Multa in illa terra promissionis gesta sunt in figuram uenturi Christi et ecclesiae, quae in sanctis libris paulatim discere poteris ».

28) *De cat. rud.* 19, 31 : « Neque hoc nos mouere debet, quia multi diabolo consentiunt, et pauci deum sequuntur : quia et frumentum in comparatione palearum ualde pauciorem habet numerum ».

Auch in dem von Gott auserwählten Volk [29]) Israel war die grosse Masse fleischlich gesinnt und verehrte Gott nur irdischer Wohltaten wegen [30]). « Mehr von fleischlicher Furcht als von geistiger Liebe geleitet »)(*ib.* 20, 35, waren die meisten Juden ausserstande, den Sinn des ihnen auferlegten Gesetzes zu erfüllen und blieben ohne Verständnis für die Verkündigung des zukünftigen Gottesreiches. Im AT findet Augustinus seine Quellen der *civitas*-Lehre [31]), so in der allegorischen Deutung und Gegenüberstellung der Stadt Jerusalem und der Stadt Babylon. « Wie nun Jerusalem das Reich und die Gemeinschaft der Heiligen sinnbildet, so sinnbildet Babylon das Reich und die Gemeinschaft der Bösen; denn Babylon soll soviel bedeuten wie 'Verwirrung' » (*ib.* 21, 37). Die Begründung seiner typologischen Deutung findet Augustinus nur in der volksgebräuchlichen etymologischen Namensdeutung. « Jerusalem ist ein hebräisches Wort und bedeutet soviel wie 'Erscheinung des Friedens' » (*ib.* 20, 36). Für die *civitas*-Deutung im Gesamtwerk Augustins [32]) muss es von Bedeutung sein, dass Augustinus in *De cat. rud.*, wo er zum ersten Male [33]) seine Zweistaatenlehre entwickelt, eindeutig deren geschichtliche Konkretisierung ablehnt. Die in *De cat. rud.* 21, 37 vorgetragenen Gedanken

[29]) Über den Begriff *populus* ,cf. RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 257-262. ADAMS J., The « Populus » of Augustine and Jérome. A Study in the Patristic Sense of Community. New Haven 1971.

[30]) *De cat. rud.* 19, 33 : « Erat enim ibi multitudo carnalis, quae propter uisibilia beneficia colebat deum ».

[31]) Dazu KAMLAH W., Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums. Stuttgart 1951, 161; RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 262-264.

[32]) Aus der Fülle der Abhandlungen seien erwähnt : REUTER H., Augustinische Studien. Gotha 1887 (Neudruck 1967); AMARI G., Il concetto di storia in Sant'Agostino. Roma 1951; ADAM A., Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, in : *Theol. Literaturzeitung* 77 (1952), 385-390; BARDY G., La formation du concept de « Cité de Dieu » dans l'œuvre de Saint Augustin, in : *L'Année Théol. Augustinienne* 12 (1952), 5-19; ID., Définition de la Cité de Dieu, *ibid.*, 113-129; BOURKE V. J., Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee 1945; EIBL H., Augustinus. Vom Götterreich zum Gottesstaat. Olten u. Freiburg i. Br. 1951; GALLO C., La filosofia della storia nel De civitate Dei di Agostino. Bari 1950; GILSON E., Les métamorphoses de la Cité de Dieu. Louvain-Paris 1952 (bes. 37-74); MARSHALL R. T., Studies in the political and socio-religious terminology of the De civitate Dei. (The cath. Univ. of Am.-Patr. Stud., 86). Washington 1952; O'MEARA J. J., Charter of Christendom. The significance of the City of God. New York 1961; MORRISON K. F., Rome and the City of God. An Essay on the constitutional Relationships of Empire and Church in the IVth. Cent. Philadelphia 1964.

[33]) Die ersten Anklänge finden sich in *De vera rel.* 27, 50 (PL 34, 144).

über das Verhältnis der « Heiligen, welche dem himmlischen Jerusalem angehören » zur irdischen Staatsgewalt erlauben nicht, dass diese mit der *civitas terrena* identifiziert werde [34]). Sie sind nichts anderes als das unverfälschte Echo urchristlicher Missionspredigt, die in Staat und Kirche ihrem Wesen und Ziel nach durchaus verschiedene Einheiten sah [35]).

6. *Die Unheilssituation der von Gott abgefallenen Menschheit*

a) Durch die Sünde des Menschen wurde zunächst sein ontisches Verhältnis zu Gott grundlegend geändert [36]). Gott hatte den Menschen zum bevorzugten Geschöpf gemacht : « fecit et hominem ad imaginem suam » (*ib.* 18, 29). Dank der geistigen Seele und des dreifachen Seelenvermögens war der Mensch ein Abbild der göttlichen Trinität selber, Gegenstand der bevorzugten Liebe Gottes, und in ein besonderes Verhältnis zu Gott gestellt [37]). « Und auch in uns selbst erkennen wir ein Abbild Gottes, d.h. jener höchsten Dreifaltigkeit, freilich nicht ein ebenbürtiges, vielmehr eines, das sehr weit zurückbleibt, auch nicht ein gleich-ewiges und — womit in Kürze alles gesagt ist — nicht ein Abbild, das von gleicher Wesenheit wäre wie Gott, doch immerhin eines von der Art, dass unter den von Gott geschaffenen Dingen ihm nichts der Natur nach näher steht, wie es denn durch Verbesserung noch vervollkommnet werden soll, damit es ihm an

[34]) Über Augustins Staatslehre ,cf. Cayré F., La philosophie de la paix. Les conditions de la paix dans la cité humaine d'après saint Augustin, in : *L'Année Théol.*, 6 (1945), 148-173; Combès G., La doctrine politique de Saint Augustin. Paris 1927; Figgis J. N., The political aspects of St. Augustine's City of God. London 1921 (Neudruck : Gloucester/Mass. 1963); Thils G., Théologie des réalités terrestres. II : Théologie de l'histoire. Bruges-Paris 1949; Ehrhardt A. A. T., Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. 3 Bde. Tübingen 1959-1969; Paolucci H., The Political Writings of St. Augustine. London 1962; Cochrane Ch. N., St. Augustine and the Problem of Power, ed. by G. L. Keyer. Toronto 1969.

[35]) Ratzinger J., Volk und Haus Gottes, 309-318.

[36]) Cf. Bourke V. J., Augustine's View of Reality. Villanova 1964; zum Brunn E., Le dilemme de l'être et du néant chez s. Augustin. Des premiers dialogues aux « Confessions ». Paris 1969; Wohlfarth K. A., Der metaphysische Ansatz bei Augustinus. Meisenheim am Glan 1969.

[37]) Ausser dem gründlichen, bisher unüberholten Buche von Schmaus M., Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beitr. z. Theol., 11). Münster i.W. 1927, cf. Boyer C., L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne, in : *Gregorianum* 27 (1946), 173-199, 333-352; Gilson, Introduction, 286-298; Le Blond, Conversions, 294-296.

Ähnlichkeit ganz nahe komme. Nämlich wir existieren, wir wissen um unser Sein, und wir lieben dieses Sein und Wissen» (*De civ. Dei* XI, 26). Durch die Sünde des Menschen, seinen Abfall von Gott, wurde das Bild Gottes zwar nicht vernichtet, aber «verbraucht..., verdunkelt und entstellt» (*De Trinitate* XIV, 4, 6). Der von Gott abgefallene Mensch wird als «a suo creatore auersus» (*De cat. rud.* 18, 30) bezeichnet. Das lateinische Partizipium *aversus* [38]) entspricht jenem des griechischen Zeitwortes ἀποστρέφω und drückt die mit Wissen und Willen vollzogene Abwendung aus [39]), die böswillige Unordnung des Geschöpfes innerhalb der kreatürlichen Ordnung. Menschen, die der Ordnung Gottes ihre eigene voransetzen, werden *inordinati* (*ib.* 14, 20). Den schmählichen Verrat vernunftbegabter Menschen an ihrem Schöpfer spiegelt der Ausdruck *deserto creatore suo* (*ib.* 19, 31) ebenso wider [40]) wie das leichtsinnige Verschleudern des höchsten Gutes [41]), um sich mit Nichtigkeiten abzugeben. Aus der gottgewollten Seinsordnung herausgerissen, wird der Mensch *reprobus* (*ib.* 17, 20) [42]), zur wertlosen Spreu. Die sündigen Menschen haben ihre Würde zertreten, «ad creaturam quam deus condidit, lapsi sunt» (*ib.* 19, 32). In ihrer Gesinnung und in ihrem Tun sind sie *carnales* (*ib.* 4, 8) geworden.

Durch die Sünde Adams «mors intrauit in genus humanum» (*ib.* 26, 52), nicht bloss die «supplicia mortalitatis» (*ib.* 18, 30), der Verfall des leiblichen Lebens, sondern der weit verhängnisvollere Tod des übernatürlichen Lebens in der Menschenseele, der *uita spiritalis* (*ib.* 23, 42). Die lebensspendende geistige Verbindung der Seele mit Gott riss ab. Die Menschen wurden *peccatores* (*ib.* 20, 34; 27, 53). Die Sünden blieben in den Seelen der Menschen [43]) als *inimici* (*ib.* 20, 34) zurück [44]). Die bevorzugten Geschöpfe Gottes wurden zu *inimici* des Vatergottes. Der von Gott abgefallene Mensch wird zum

[38]) Thesaurus Linguae Latinae, II, 1323-1324.

[39]) Cf. *2 Tim.* 4, 4 : die Wahrheit nicht hören wollen.

[40]) Thesaurus Linguae Latinae, V/1, 675-677.

[41]) Thesaurus Linguae Latinae, V/1, 678-679.

[42]) Cf. Blaise, 714.

[43]) Über das Wesen der bleibenden Sünde bei Augustin, vgl. Mausbach, Ethik, II, 84-93.

[44]) An der zitierten Stelle umschreibt Augustinus die Wirkungen der Taufe : «per quod fideles in nouam uitam transeunt, peccata uero eorum tamquam inimici delentur atque moriuntur».

impius [45]), gottlos in Gesinnung und Handlung [46]), im Widerspruch zu Gottes Gesetz lebend [47]). In der *malitia* [48]) verharrend, wird der Sünder zum *malus* (*ib.* 7, 11; 19, 32), zum *iniquus* (*ib.* 19, 31; 21, 37; 24, 45) und *peruersus* (*ib.* 7, 11). Das Gotteskind wurde zum *filius gehennae* (*ib.* 14, 21).

b) Ausserdem führte der Abfall des Menschen von Gott zu einem Abirren des Verstandes von der Wahrheit. Wer Gott, den « fons incorruptibilis et incommutabilis [49]) sapientiae » (*ib.* 27, 55) verlässt, irrt unter dem Schein der Wahrheit von der Wahrheit ab (*ib.* 8, 12). Und wenn er nach Wahrheit sucht, ist sein Suchen nur *curiositas* (*ib.* 26, 52), das heisst nicht uneigennütziger Wissendurst [50]), sondern *vana curiositas* [51]), die das Wissen zum eigensüchtigen Selbstzweck [52]) setzt und die einzig notwendige Wahrheit über Sinngehalt und Bestimmung des Menschenlebens vergisst. Die von Gott abgefallenen Menschen haben die *sapientia* [53]) verloren, die in der Wahrheit, « in der das höchste Gut erkannt und erfasst wird » [54]), besteht. Nur jener Mensch, der um seine Existenz vor Gott und die Hinordnung alles Geschaffenen auf Gott weiss, lebt in der Wahrheit [55]). Wer die eigene Situation und die rechte Ordnung der Dinge nicht sehen will, verfällt der Torheit und der Finsternis [56]). Nur zu leicht entartet die *curiositas* in lüsterne Sensationslust und die verwerfliche und perverse Wahr-

[45]) *De cat. rud.* 7, 11; 17, 26; 17, 28; 19, 31; 20, 34; 20, 36; 24, 35; 25, 48; 27, 54.

[46]) Das lateinische *impius* entspricht dem griech. *ἀσεβής*. Cf. Thesaurus Linguae Latinae, VII/1, 622-623.

[47]) Cf. *1 Tim.* 1, 9 : *ἀνόσιος*.

[48]) *De cat. rud.* 19, 32.

[49]) Cf. Sauté Jacqueline, Le thème de la mutabilité et de l'immutabilité dans les Confessions de saint Augustin. Louvain 1973.

[50]) Cf. Marrou, St. Augustin, 148-150.

[51]) Über *curiositas*, cf. Thesaurus Linguae Latinae, IV, 1489-1492; *curiosus*, *ibid.*, 1492-1494.

[52]) In *De cat. rud.* 6, 10 wird *cupiditas* in der Bedeutung von *curiositas* gebraucht.

[53]) Über den Begriff der *sapientia* ,cf. Marrou, St. Augustin, 564-569; Cayré F., La notion de sagesse chez saint Augustin, in : *L'Année Théologique* 4 (1943), 433-456.

[54]) *De lib. arb.* II, 9, 26 (PL 32, 1254) : « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum ? ».

[55]) Cf. Scheler M., Vom Ewigen im Menschen. Bern 1954[4], 220 : « Weisheit aber ist das Wissen um die Werteinheiten und Wertqualitäten in der ihnen zukommenden objektiven Ordnung ».

[56]) *De lib. arb.* II, 19, 53 (PL 32, 1269) : « atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est ».

sagerei der schwarzen Künste [57]). Diese *curiositas*, im johanneischen Sinne der Augenlust verstanden, verwächst mit der *cupiditas* und enthüllt den Egozentrismus und Hochmut des von Gott abgefallenen Menschen. Die *curiositas* verliert sich in ausweglose Irrtümer, macht die Seele zur « animam miserandam et erroribus saeculi fatigatam » (*ib.* 12, 17) und endet in « erroris morte » (*ibid.*) [58]).

c) Schlimmer noch als die Verfinsterung und Verderbung des Verstandes ist die Perversion des Willens, welche die Sünde besagt und im Gefolge hat. Hier ist besonders hinzuweisen auf den Mangel an Liebe und seine Folgen, nämlich den Unglauben und den Mangel rechter Gottesverehrung.

Die Güte oder Schlechtigkeit des Willens wird bestimmt durch die Liebe des Menschen [59]). Augustinus, « der die Theologie der Liebe begründet hat » [60]), ist modernen Erkenntnissen [61]) durch seine Einsicht verwandt, dass die Liebe die gestaltende Grundkraft im Men-

[57]) Über die Verbindung von *curiositas* und Magie, cf. Blaise, 235.

[58]) Cf. 14, 21 : Christus « uolens eos pretio sanguinis sui ab errorum saecularium morte redimere... ».

[59]) *De civ. Dei* XIV, 7 (CSEL 40/2, 13) : « Recta itaque uoluntas est bonus amor, et uoluntas peruersa malus amor ». — *De gratia Christi* 20, 21 (CSEL 42, 141) : « Aliud est enim caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum tantumque inter se differunt quantum uirtus et uitium ».

[60]) Lütgert W., Ethik der Liebe, Gütersloh 1938, 94. — Über den Liebesbegriff bei Augustinus, cf. Arendt H., Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (Philosoph. Forschungen, 9). Berlin 1929; Boyer C., Augustin, in : Dictionnaire de Spiritualité, I, 1105-1112; Burnaby J., Amor Dei. A study of the Religion of St. Augustine. London 1947²; Combès G., La charité d'après Saint Augustin. Paris 1934; Demmer Kl., Jus caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre. Rom 1961; Hultgren G., Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation phil. et théol. d'après les écrits de la période 396-400. Paris 1939; Nygren A., Die Ehrenrettung von « amor » bei Augustin, in : Dragma (Festschrift M. P. Nilsson). Lund 1939, 367-373; Pétré H., Caritas. Études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spicilegium sacrum Lovaniense, 22). Louvain 1948.

[61]) Cf. Brunner E., Eros und Liebe. Berlin 1948; D'Arcy M. C., La double nature de l'amour. Paris 1948; Heinen W., Fehlformen des Liebesstrebens. Freiburg i.Br. 1954; Nédoncelle M., Vers une philosophie de l'amour. Paris 1946; Nygren A., Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations. (Trad. P. Jundt). (Coll. Les Religions, 2). 1re partie. Paris 1944; 2e partie. Paris 1952; Scholtz H., Eros und Caritas. Halle 1929; Solowjew W., Der Sinn der Liebe. Riga 1930; Warnach V., Agape. Düsseldorf 1952.

schen ist. In ihrem letzten Wesen undefinierbar [62]), ist die Liebe die Universaltriebkraft allen menschlichen Handelns, das durch sie seinen Auftrieb erfährt. « Ipsa dilectio vacare non potest. Quid enim de quoquam homine male operatur, nisi amor? » (*En. 2 in ps.* 31, 5). Die Liebe ist nach Augustinus der letzte Grund aller Ideale und Werturteile; sie ist für die Seele, was die Schwerkraft für den Körper [63]), was die Wurzel für die Pflanze [64]) ist. Sie entscheidet über den sittlichen Wert oder Unwert eines Menschen [65]), gibt der Seele ihre Schönheit oder Hässlichkeit [66]).

Da die Liebe « ein kraftvollerer Wille ist » (*De Trin.* XV, 21, 41), bestimmt ihre rechte Richtung den Wert der Tugend [67]). Die Tugend des Menschen aber besteht darin, dass er liebt, was zu lieben ist [68]), dass seine subjektiven Wertschätzungen der objektiven Wertordnung konform sind (J. Hessen). Wertgemässe Liebe aber kann nur in der Voranstellung des *summum bonum* bestehen [69]), in Gott, « denn er selbst wird unser voller Lohn sein und im Genuss seiner Güte und Schönheit werden wir im künftigen Leben unsere Beseligung finden » (*De cat. rud.* 27, 55) [70]). Alle Selbstliebe, welche die irdischen Güter

[62]) Ohm Th., Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailling 1950, 2 : « Die Urmacht Liebe gehört zu jenen Phänomenen, die sich andeuten und umschreiben, aber nicht befriedigend definieren lassen ».

[63]) *De civ. Dei* XI, 28 (CSEL 40/1, 555) : « Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur ». — *Conf.* XIII, 9, 10 (CSEL 33, 351) : « Pondus meum amor meus ».

[64]) *En. in ps.* 51, 12 (PL 36, 607) : « Radix nostra charitas nostra, fructus nostri opera nostra... ».

[65]) *In ep. Jo. tr.* 7, 8 (PL 35, 2033) : « Videte quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum, nisi de radice charitatis ». *Ibid.*, tr. 2, 14 (PL 35, 1997) : « talis est quisque, qualis ejus dilectio est ».

[66]) *In ep. Jo. tr.* 9, 9 (PL 35, 2051) : « quia ipsa charitas est animae pulchritudo ».

[67]) *De civ. Dei* (CSEL 40/2, 109) : « Unde mihi uidetur, quod definitio breuis et uera uirtutis ordo est amoris ».

[68]) *Ep.* 155, 4, 13 (CSEL 44/3, 443) : « Quamquam et in hac uita uirtus non est diligere, quod diligendum est ».

[69]) Durch die Kontroverse mit dem Manichäismus wandte sich Augustinus von einem extremen Intellektualismus, der sich in der Erkenntnis der Wahrheit in Gott das höchste Gut sah, zum Voluntarismus, der die *beatitudo* in den Besitz Gottes durch die Liebe verlegte. (*De mor. eccl. cath.* 14, 24 [PL 32, 1321-1322]).

[70]) *De cat. rud.* 27, 55 : « totum praemium nostrum ipse erit, ut in illa aeterna uita bonitate eius et pulchritudine perfruamur ». Cf. Lorenz R., Die Herkunft des augustinischen frui Deo, in : *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* 64 (1952/53), 34-60.

gebraucht (*uti*) [71]), ohne sich an sie zu verlieren und das eigene Ich zum Sichselbstgenügen zu erheben, sowie alle Menschenliebe muss der Liebe des höchsten und der menschlichen Seele allein seinsgemässen Gutes streben, der Liebe Gottes untergeordnet sein.

Diese Liebe, die für Augustine das Zentrale ist, wird durch die Ursünde und Erbsünde wie durch jede schwere Sünde zerstört. Gerade in diesem Mangel an Liebe gründet die Unheilssituation des gottfernen Menschen. Wo keine Liebe Gottes ist, herrscht der Gegenpol der Gottesliebe, die *cupiditas* [72]). Sie ist eine Versuchung des Teufels (*ib.* 27, 55) und wird zur unheimlichen Dämonie in Leben und Gesellschaft der Menschen. Die *cupiditas* bedeutet zügellose Gier nach Lust, rücksichtslosen Egoismus und führt zur tyrannischen Ausbeutung der Mitmenschen [73]). Sie treibt die Weltmenschen zu einer *multitudo carnalis* [74]) zusammen, die keinen Sinn hat für das Übersinnliche und Übernatürliche.

Die materialistische Gesinnung versperrte dem *carnalis populus* (*ib.* 22, 40) der Juden den Glauben an die übernatürliche Sendung des Messias [75]) und führte schliesslich zu seiner Verwerfung. Die irdisch gesinnten Heiden, die Augustinus im Anschluss an Paulus (*1 Cor.* 6, 6; 7, 15; 10, 27) als *infideles* [76]) bezeichnet, hatten nur Spott und Hohn für die christlichen Jenseitsoffenbarungen (*ib.* 7, 11). Sie hatten Hass auf alles, was Christus heisst und waren voll Grimm darüber, dass sich dieser Name schon den Erdkreis erobert hatte (*ib.* 25, 48). « Von seiten der ungläubig gebliebenen Heiden » erhoben sich schwere und heftige « Verfolgungen gegen die Kirche Christi und

[71]) Über *frui* und *uti*, cf. *Sermo* 177, 8 (PL 38, 958).

[72]) *Enchir.* 31, 117 (CC 46, 112): « Regnat enim carnalis cupiditas ubi non est dei caritas ». Zum Begriff der *cupiditas*, cf. MAUSBACH, Ethik, I, 222-263; Thesaurus Linguae Latinae, IV, 1411-1421; *ibid.*: *cupidus*, 1425-1428.

[73]) *De doctr. Christ.*, III, 10, 15: « Ich nenne aber Liebe die Bewegung der Seele dahin, Gott wegen seiner selbst, sich und den Nächsten aber wegen Gott zu lieben; Begierlichkeit aber heisse ich das Streben des Geistes, sich, den Nächsten und jeden Körper nicht wegen Gott zu geniessen ».

[74]) *De cat. rud.* 19, 31: « sed et si saepe aduersum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eamdem profunditatem praecipitantur ».

[75]) *De cat. rud.* 21, 38: « Dass der Befreier allerdings ein geistiger sein werde, das wollten sie nicht einsehen, ihr Verlangen stand nur nach der Befreiung vom irdischen Joch ».

[76]) Über *infideles*, cf. BLAISE, 441; Thesaurus Linguae Latinae, VII/1, 1416-1616; SCHMECK H., Infidelis. Ein Beitrag zur Wortgeschichte, in: Vigilae Christianae 5 (1951), 129-147.

tagtäglich ging das prophetische Wort in Erfüllung : Siehe, ich sende euch wie Schafe unter Wölfe » (*ib.* 23, 43).

Zu den traurigsten Verirrungen der gottfernen Menschen gehört der Götzendienst. Die dem wahren Gott allein gebührende Ehre wurde einer Vielzahl von Götzen erwiesen (*De civ. Dei*, VI, praef.). Es besteht für Augustinus, wie für Paulus (*1 Cor.* 10, 20), kein Zweifel darüber, dass zwischen Götzendienst und Teufel ein inniger Zusammenhang besteht [77]). Seinen grössten Triumph feierte Satan, als die Menschen ihm göttliche Ehren erwiesen. « Nachdem nämlich die Menschen einmal ihren Schöpfer verlassen hatten, sanken sie nicht bloss zu der von Gott erschaffenen Kreatur herab, so dass sie nicht Gott selbst, sondern nur die Werke Gottes verehrten. Sie erniedrigten sich sogar bis zu den Werken aus Menschenhand und zu Gebilden von Handwerkern, so dass der Teufel und seine Geister um so schmählicher über die Menschen triumphieren konnten; denn deren Freude ist es ja, sich unter solchen Trugbildern anbeten und verehren zu lassen und die menschlichen Verirrungen sind sozusagen die Weide für die Ihrigen » (*ib.* 18, 32). Selbst eine hochstehende Kultur vermochte nicht, die Heiden vor diesem dämonischen Blendwerk zu schützen. Sie werden von Augustinus als « gentes quae idola colebant » (*ib.* 27, 53) und als « ex idolorum cultu uenientes » (*ib.* 23, 43) bezeichnet [78]).

d) Zu dem Unheil, das durch die Sünde eingetreten ist, gehört schliesslich der Mangel an Ruhe. « Homo autem peccato lapsus perdidit requiem, quam habebat in eius (Christi) diuinitate » (*ib.* 17, 28). Als geschaffenes, unvollkommenes Wesen will der Mensch naturnotwendig seine Unerfülltheit durch Transzendieren auf andere Güter ausfüllen und aus der Unruhe des Herzens zur Ruhe kommen. Die *indigentia* des Menschen, der zu seiner Seinsvollkommenheit eines anderen Seienden bedarf [79]), kann nicht ausgefüllt, die Ruhe nicht bewirkt werden durch Güter, deren Seinsvollkommenheit tief unter der des Menschen liegt. Gerade die Unruhe und der Unfriede sind die untrüglichen Kennzeichen der von Gott getrennten Menschen, deren Seele jeden festen Halt verloren hat : « Uolunt enim requiescere in rebus inquietis et non permanentibus; et quia illae tempore subtra-

[77]) *De cat. rud.* 19, 33 : « cum ceterae gentes simulacris et daemoniis seruirent ».

[78]) Über idola, cf. Thesaurus Linguae Latinae, VII/1, 225-229. Über *cultus* : *ib.*, IV, 1329-1331 ; *colere* : *ib.*, III, 1685.

[79]) Schneider, l.c., 113.

hunter et transeunt, timoribus et doloribus eos agitant, nec quietos esse permittunt» (*ib.* 16, 24). Welche Güter Augustinus hier meint, zeigen die folgenden Ausführungen in *De cat. rud.*:

1. « Will sich aber der Mensch im Besitz von Erdengütern [80]) beruhigen, so machen sie ihn hochfahrend [81]), aber nicht zufrieden. Oder sehen wir nicht, wie viele ihren Reichtum plötzlich verlieren, wieviele andere zugrunde gehen, weil sie entweder nach ihm trachten [82]) oder weil sie mit seinem Verlust noch gierigeren Menschen zur Beute werden? Würde aber auch der Reichtum dem Menschen sein ganzes Leben lang bleiben und liesse er seinen Liebhaber nicht im Stiche, so müsste doch der Mensch bei seinem Tode ihn verlassen» (*ib.* 16, 24).

2. « Denn wie lange dauert das Leben des Menschen und wenn er noch so alt würde? Und wenn sich die Menschen ein hohes Alter wünschen, was wünschen sie sich damit anders als ein lang andauerndes Siechtum?» (*ib.*).

3. « Geradeso ist es mit den Ehren dieser Welt: was sind sie anders als leerer Stolz [83]) und eine stets drohende Gefahr des Verderbens? Denn also heisst es in der Heiligen Schrift: « Alles Fleisch ist nur Heu und die Herrlichkeit des Menschen ist nur eine Heublume. Das Heu verdorrt und die Blume fällt ab: das Wort des Herrn aber bleibt in Ewigkeit» (*ib.* 16, 25).

4. « Es gibt sodann auch Menschen, die zwar nicht reich sein wollen und die nicht nach dem eitlen Glanz der Ehre trachten, die aber ihre Freude und ihre Befriedigung in Schwelgerei und Unzucht, in Theatern und leichtfertigen Schauspielen suchen, wie die grossen Städte sie ihnen unentgeltlich darbieten. Aber auf solche Weise bringen auch diese Leute ihr bescheidenes Vermögen in ihrer Üppigkeit durch und von der Not lassen sie sich dann am Ende zu Diebstahl und Einbruch, ja häufig zu offenem Raub verführen; es überfällt sie dann oft auf einmal eine grosse Furcht, und während sie eben noch in der Kneipe jubelten, träumen sie nun schon von der Trübsal des Gefängnisses. In ihrer Leidenschaft für Schauspiele

[80]) Cf. Russell Rob P., Cicero's Hortensius and the Problem of Riches in Saint Augustine, in: Scientia Augustiniana (Festschr. Zumkeller). Würzburg 1975, 12-21; Galeani P., Providenza e beni temporali secondo S. Agostino. Roma 1952 (bes. 43-175).

[81]) Cf. *Sermo* 177, 7 (PL 38, 957); *Sermo* 85, 3 (PL 37, 521).

[82]) Cf. *Sermo* 61, 3 (PL 38, 410): « Et habes, ut concupiscis; et plenus es, et sitis ».

[83]) Cf. *Conf.* V, 9 (CSEL 33, 104); *De civ. Dei* XIX, 12 (CSEL 40/2, 390-394); *En. in ps.* 32, s. 2, 15 (PL 36, 293).

werden sie aber wie Dämonen : durch ihr Geschrei hetzen sie Menschen dazu auf, aufeinander loszuschlagen und miteinander auf Leben und Tod zu kämpfen, Menschen, die einander nicht beleidigt haben und nur dem wahnsinnigen Volk zu gefallen wünschen... Wie kann da der Geist die Gesundheit des Friedens finden, wenn er sich an Zwietracht und Kampf weidet? Denn nach der Nahrung, die man geniesst, richtet sich der Gesundheitszustand. Schliesslich sind freilich wahnsinnige Freuden eigentlich überhaupt keine Freuden : allein mag es damit auch sein wie immer und mag man sich noch so glücklich fühlen in der Prahlerei des Reichtums, in der Aufgeblasenheit von Ehrenstellen, in Völlerei und Schwelgerei, in den Kämpfen der Schauspiele, in dem Schmutz der Unzucht, in der Geilheit der Bäder : all diese Lust nimmt ein einziges Fieberchen hinweg, das, noch solang man lebt, die ganze falsche Seligkeit vernichtet; übrig bleibt dann das öde, blutende Gewissen, das nunmehr den Gott als Richter fühlen wird, den es nicht als Beschirmer haben wollte, und das nunmehr den als gestrengen Herrn kennen lernen wird, den es nicht als gütigen Vater suchen und lieben wollte » (*ib.* 16, 25).

Schliesslich sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Gott die Unruhe des Menschenherzens zulässt oder sogar will, damit der Mensch, enttäuscht von irdischen Gütern, seine Ruhe in Gott suche : « fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te » (*Conf.* I, 1) [84].

B. Die Möglichkeit der Bekehrung des gottfernen Menschen

Angesichts der Unheilsituation und der Gottesferne der gefallenen Menschheit erhebt sich nun die Frage, ob diese Situation von Grund aus wieder verändert werden, ob der gefallene Mensch wieder zu Gott und zum Heil gelangen kann.

Während der Teufel, durch seine innerste Gesinnung zum Träger des Bösen geworden, einem unwiderruflichen Strafgericht verfiel, wurde der gefallene Mensch von Gott nicht völlig verworfen. Auch dem in Gottesferne und Sündenelend lebenden Menschen bleibt der Weg der Rückkehr zu Gott offen, wenn er « seine Sünde bekennt

[84]) Cf. Cayré F., Les deux phases de l'inquiétude religieuse chez saint Augustin, in : *L'Année Théologique* 10 (1949), 116-132.

und zu einem gerechten Leben zurückkehrt» (*De cat. rud.* 18, 30). Der Mensch ist mehr aus Schwäche denn aus Bosheit gefallen; er ist ein Verführter. Die von Augustinus gewählten Ausdrücke deuten dieses Versagen des Menschen gegenüber den Verführungen des Teufels an. Viele Menschen *diabolo consentiunt* (*ib.* 19, 31) [85]; willenlos geben sie dessen Verlockungen nach (*cedere*) [86]. Der Teufel zieht die meisten Menschen an sich [87] die sich der Tyrannei dämonischer Mächte ausliefern. Dazu kommt, dass Gott trotz der Spaltung der Menschheit in zwei Reiche « überaus erbarmungsreich und langmütig auch gegen die Gottlosen « ist und ihnen Gelegenheit zur Busse und Besserung» (*ib.* 19, 31) lässt.

So unerbittlich auch die Folgen der Ursünde waren, so grauenhafte Verwüstungen auch die persönlichen Sünden der Menschen anrichteten, die Natur des Menschen wurde zwar verwundet und geschwächt, doch nicht in ihrem Wesen verdorben. Der sündige Mensch bleibt nicht nur ein Geschöpf Gottes, er bleibt auch sein Abbild. Auch die Gottlosen und die Heiden bleiben seinshaft auf das Göttliche angelegt.

Trotz Verdunklung des Verstandes gebrach es dem Menschen nie an der Fähigkeit, Gott zu erkennen. Trotz Abirrung in Götzendienst und Dämonenkult erkennt und verehrt der Mensch durch seine Vernunft (*per intelligentiam suam*) Gott als seinen Schöpfer (*ib.* 18, 29). Nur sündige Leidenschaft und Unverstand (*insania*) sind die wahren Hintergründe der Gottesleugnung, die übrigens selten ist [88]. Auch die Kenntnisse der Heiden umfassen « nicht bloss nachgeäffte und abergläubische Gebilde und schwere Lasten einer unnützen Arbeit..., sondern sie haben auch schöne Künste, die besser zum Dienste der Wahrheit passen. Dazu gehören z.B. einige sehr nützliche Sittenvorschriften; ja selbst über die Verehrung des einen Gottes kann man bei ihnen manches Wahre finden. Was sie so als ihr Gold und Silber besitzen, das haben sie sich nicht selbst gegeben, sondern sozusagen aus den Schächten der überall waltenden göttlichen Vorsehung (wie aus einem Bergwerk) gezogen, haben es dann aber verkehrt und ungerecht zum Dienst der bösen Geister miss-

[85] Cf. Thesaurus Linguae Latinae IV, 397.

[86] *De cat. rud.* 27, 55 : « quia si cesserit diabolo cum illo damnabitur ».

[87] *De cat. rud.* 19, 31 : « diabolus... secum plures... adtraxit ». *Ibid.*, 4, 7 : « se tanto magis tuendum et subiugandum superbis potestatibus addixerat ».

[88] *Sermo* 69, 2, 3 (PL 38, 441) : « Insania ista paucorum est ».

braucht » (*De doctr. christ.* II, 40, 60). « Auch im Stande der Sünde ist ja der Mensch fürwahr immer noch besser als das Tier » (*De cat. rud.* 18, 30). Durch die *anima rationalis* weiss der Mensch um sein Sein und die Seinsordnung, auch wenn er schuldhaft diese Ordnung stört.

Ebenso bleibt dem sündigen Menschen die Freiheit zu sittlicher Entscheidung. Es gibt nach Augustinus einen willensschwachen, der *concupiscentia* und den Leidenschaften ausgelieferten, aber keinen willenslosen Menschen. « Augustin ist zu keiner Zeit, auch wenn wir die allerungünstigste Auffassung seiner Lehre adoptieren wollen, Determinist gewesen im Sinne der Leugnung der Willensfreiheit » [89]). Auch dem schlechtesten Menschen schreibt Augustinus *aliqua bona opera* zu [90]), wie er bei den Heiden tugendhafte Werke trotz Einschränkungen anerkennt [91]).

Schliesslich birgt sich, wie schon hervorgehoben wurde, im Unfrieden des weltverhafteten Menschen, in seiner seelischen Zerrissenheit, das in allen Religionen übermächtige Erlösungsbedürfnis und das Heimweh der Seele nach Gott.

So ist eine Bekehrung des Menschen an sich möglich, im Gegensatz zu einer Bekehrung des Teufels. Es bleibt nur die Frage, wie, wodurch und durch wen diese Möglichkeit realisiert werden kann. Die Antwort lautet : durch Gott und seine Gnade.

Augustinus übersieht keineswegs die innere Anlage des gefallenen heilsbedürftigen Menschen und weiss um die Möglichkeit seiner Bekehrung, betont aber entschieden die Unfähigkeit und Hilflosigkeit der menschlichen Kräfte, sich aus eigener Kraft zu erheben und das rechte Verhältnis zu Gott wiederherzustellen. Die gefallenen Menschen sind Gottes *inimici* (*ib.* 4, 7) und ohne Gottes Hilfe der selbstlosen Liebe Gottes unfähig. Sie können nur bekehrt werden, weil Gottes Sorge (*ib.* 6, 10) über der Menschheit waltet, « quoniam prior dilexit nos » (*ib.* 4, 7) und weil er zu allen Zeiten die Menschheit umsorgt und liebt. Als Herr und Lenker weiss er auch das Böse, das zwar *contra voluntatem*, aber nicht *praeter voluntatem Dei* ist (*Enchiridion* 100),

[89]) Mausbach, Ethik, II, 247-248.

[90] *De spir. et litt.* 28, 48 (CSEL 60, 203). Cf. *De civ. Dei* II, 29 : « Was immer als treffliche Naturanlage dich auszeichnet, es wird nur durch wahre Frömmigkeit geläutert und vervollkommnet, durch Gottlosigkeit dagegen verderbt und strafwürdig ».

[91]) Vgl. Capelle B., Augustinus, in : Reallexikon für Antike und Christentum, I, 990.

seinem Weltplan so unterzuordnen [92]), dass das *pulcherrimum carmen* der Schöpfung durch diese Antithesen nicht gestört wird [93]). « Vor allem aber sah er zugleich auch voraus, dass aus diesem sterblichen Geschlechte einmal Heilige hervorgehen würden, die nicht das Ihrige suchten, sondern ihrem Schöpfer die Ehre geben würden und die in seinem Dienste von aller Verderbnis frei werden und sich ein ewiges, seliges Leben mit den heiligen Engeln verdienen würden » (*De cat. rud.* 18, 30). Bereits dringt die später immer klarer werdende Erkenntnis Augustins durch, dass das Böse in den Weltenplan Gottes hineingehört; dass Gott es zulässt, um dadurch das Gute zu wirken [94]).

(*Fortsetzung folgt*) JEAN-PIERRE BELCHE

[92]) *De nat. boni* 37 (CSEL 25/2, 873): « qui etiam iniustos iuste ordinare nouit ».

[93]) *De civ. Dei* XI, 18 (CSEL 40/1, 537): « atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithesis honestaret ».

[94]) *De civ. Dei* XXII, 1.

John Capgrave's « Life of St. Augustine »

I

In 1440 and 1445 John Capgrave, a member of the Austin convent at Lynn, Norfolk, and prior-provincial in Britain from 1453 to 1457, interrupted his exegetical commentaries to write long, rime royal lives of St. Norbert and St. Katherine. By 1451 he had turned to prose for his vernacular as well as his Latin works and found a medium more compatible with his natural inclination towards biography, theology, and moral instruction. His poetic lives are not insignificant examples of the genre, but the exigencies of rhyme and poetic decoration are foreign in many ways to the training he had undergone, to his interest in academic and theological issues, and to the literal mind and austere character he seems to have possessed.

There are several reasons why Capgrave might have been expected to choose the life of St. Augustine of Hippo for a subject and why he would have been prepared to undertake it. To begin with, his order claimed to have descended from the saint's original monastic establishment in Africa, and its members followed the rule they believed he had provided. Moreover, since Augustine is one of the four great Latin fathers of the church, his theological opinions, as they appear in his own works and as they influenced later scholastic commentators, were heavily impressed upon any student who followed the divinity course as Capgrave did. But, while his experience thus equipped Capgrave to adapt and expand his materials, he was not « meued » to compose this work by his own desires but by the request of an unnamed woman who happened to be born on Augustine's feast day [1]).

*) Internal references to Jordanus' *Vita* are from C. L. Smetana's 1948 M.A. thesis which contains a transcript; those to Capgrave's *Life* are from E.E.T.S., O.S., 140, ed. J. J. Munro (London, 1910). This volume contains both of the prose lives and the text is based on the only surviving manuscript, Capgrave's holograph, BM. Add. MS. 36704.

[1]) In the prologue to *The Life of St. Augustine*, Capgrave refers to his patroness only as « a gentill woman... browt forth in-to þis world in [Augustine's] solempne

Because Augustine's influence is so pervasive, any material concerning him draws scholarly attention, and Capgrave's *Life* has been no exception. However, commentaries on it have been basically limited to the enumeration of contents and the identification of sources. In addition, the old error describing the *Life of St. Augustine* as an original composition, begun by its E.E.T.S. editor Munro in 1910 and perpetuated by Gerrould in his history of the saint's life, is retained in even the most recent general studies [2]).

One reason critical notice is minimal is that *The Life of St. Augustine* was virtually unknown until it passed to the British Museum from private hands in 1902 [3]). In fact, although as early as 1748, Thomas Tanner had seen Capgrave's own reference to a vernacular life while he was examining the *Concordia* and suggested that it was related to Capgrave's other lost works dealing with Augustine and the Augustinians [4]), none of Capgrave's other biographers mentions it.

Thirty-three years passed after the publication of Munro's edition before George Sanderlin and Rudolph Arbesmann separately and almost simultaneously identified Capgrave's source as Jordanus of Saxony's *Vita S. Augustini* [5]). Certainly, the evidence of the parallel passages cited by Father Arbesmann seems conclusive, and, indeed,

feste » (p. 1, 11.15 - 16, 22). She is tentatively identified by C. L. Smetana as a *generosa femina*, Katherina James, grandmother of the Edmund Rede whom Capgrave formally recognized as the Lynn convent's founder during his term as provincial. No confirmation is possible, and, if the woman did belong to this family of benefactors, the date of composition makes it more likely that she was Rede's mother or wife.

[2]) See for example, T. Wolpers, *Die Englische Heiligenlegende des Mittelalters* (Tubingen, 1964), p. 405.

[3]) Ed. J. J. Munro, E.E.T.S., O.S., 140 (London, 1910), xi.

[4]) *Bibliotheca britannico-hibernica : sive De scriptoribus, qui in Anglia, Scotia et Hibernia ad saeculi XVII initium floruerunt* (London 1748), p. 152.

[5]) George Sanderlin, « John Capgrave Speaks Up for the Hermits », *Speculum*, III (1943), 358-362 and Rudolph Arbesmann, « Jordanus of Saxony's *Vita S. Augustini* : The Source of John Capgrave's *Life of St. Augustine* », *Traditio*, I (1943), 341-353. The major purpose of Sanderlin's brief article is to suggest that both Jordanus and Capgrave were motivated by an urge to press their order's claim to predate the Augustinian canons regular. Certainly in this longstanding dispute which ended only at papal command in 1484, the two friars would have supported their own group's opinion. On the other hand, neither the Latin nor the English version is argumentative in tone, and while there are a number of passages asserting Augustine's preference for the ascetic life he shared with his first chosen companions over the episcopal life where his closest associates were the recently instituted prototypes of the canons, they are not long or inappropriately introduced.

it is borne out by detailed analysis. It is strange that the connection went so long unnoticed, for Jordanus was a prominent fourteenth-century member of the Augustinian order, well-known for his executive ability, often given responsible assignments, and an important author besides [6]). Although the *Vita* was not printed until 1686, several of Jordanus' homiletic works are *incunabula*, and the basic reference for Augustinian history, his *Liber Vitasfratrum*, was in print in 1587/88.

Perhaps those who had seen both versions failed to perceive the relationship because Capgrave's *Life* begins with a prologue and five chapters which do not appear in the *Vita S. Augustini*. The possibility that leaves are missing from the opening of Jordanus' work is unlikely for the whole codex deals with St. Augustine, his mother, and his writings; and the complete manuscript (Codex de l'Arsenal 251, Paris) is preserved in the author's holograph [7]). Therefore, the abrupt opening must be regarded as intentional; but, if Arbesmann's conjecture that Jordanus prepared this collection as a preliminary to his *Vitasfratrum* is correct [8]), his divergence from the model of the longer Latin saint's life becomes explicable. Interested only in Augustine's literary and religious career, he ignores the saint's antecedents and birth and begins with the sixteen-year-old Augustine's desire for advanced rhetorical studies. Because this was not his purpose, Capgrave restored the early part of Augustine's history.

Well-acquainted with available materials, Jordanus relied on three lives — by Possidius, D'Harvengt, and Dacius — which he considered trustworthy, in addition to a number of genuine and spurious works attributed to Augustine [9]). The careful selection and balance of materials evident in the *Vita S. Augustini* reveal that Jordanus and Capgrave were alike in their historical and concrete turn of mind as well as in education and career. In Jordanus' case, both the pedagogical technique of the divinity schools and the historian's desire for accuracy lay behind the identification of sources in phrases opening with Latin tags such as *hec ipse* or *ut ipse*; but the consistency of their use, like Capgrave's constant refusal to commit himself on uncertain issues, gives the piece a tone of detachment. This suggestion of a temperamental similarity between the

[6]) Arbesmann, *ibid.*, surveys Jordanus' career pp. 341-344.
[7]) *Ibid.*, p. 344.
[8]) *Ibid.*, p. 347.
[9]) *Ibid.*, p. 345.

two authors is increased by Jordanus' clear decision to omit or abbreviate descriptions of Augustine's philosophical and emotional struggles. Similarly, though here as elsewhere he is ready to add physical details, Capgrave tends to excise lyrical and abstract expressions.

There is more than one explanation possible for Capgrave's acquaintance with Jordanus' work. From the point of view of neatness, it is attractive to adopt Arbesmann's suggestion that Capgrave paused at the Paris convent during his journey to Rome and either made his translation of the *Vita* then or procured a copy to take with him. It is equally likely, however, that transcriptions were made and disseminated as Jordanus had requested [10]) during the hundred and thirty years which separate the two versions. Indeed, other copies of the *Vita* do exist [11]), and many French friars who could have brought manuscripts with them came to the Oxford and Cambridge *studia generalia*.

The second alternative has as a corollary, of course, the possibility that Capgrave's first five chapters may be the work of some unknown intermediary. Furthermore, it was not Capgrave's habit to make major rearrangements of material he was translating. He added commentaries and omitted passages, but he seldom altered the sequence of the narrative. Thus, the division of the material into chapters with descriptive headings and the fact that five of the chapters do not even correspond with the beginnings of new paragraphs in the *Vita* lend circumstantial weight to the theory that the transmission was not direct [12]).

Nevertheless, apart from the addition of the five new initial chapters giving an account of Augustine's birthplace, parentage, and early schooling, and two later ones (12 and 24), all mainly derived from the *Confessions*, the Latin and English versions are basically congruent. Chapters six, seven, and eight concern his studies in Carthage and his nine-year adherence to the Manichean heresy; and

[10]) *Ibid.*, p. 347.

[11]) SAME, n. 33.

[12]) The five chapters are 8, 15 ,18, 36 and 45. They begin in what is the middle of a paragraph in the Latin version. It should also be noted that while nine of Jordanus' paragraphs do begin with a *de* or *qualiter* phrase equivalent to a chapter heading, only six accord with divisions Capgrave makes and only two of those have a marked similarity in the heading used.

chapters nine to twenty-four narrate the events of Augustine's sojourn in Italy, his reputation as a rhetorician, his conversion, his first compositions, and his decision to return to Africa. Of the remainder, three (26, 41, and 42) describe Augustine's writings; five (36-40), his characteristic behaviour and demeanour; and thirteen continue the biography with the institution of the various monasteries, his advancement to the episcopacy, and, finally, his death during the Vandalic invasions.

II

Such differences as the physical division of the contents and the inclusion of seven new chapters can be seen on the surface, but close analysis also reveals a wide range of minor deviations and alterations which change the direction of the work. Since his primary audience was a woman, educated enough to read the vernacular but not even a member of a religious community, Capgrave had a further reason to remove the scholarly apparatus. He would have regarded the citation of secondary sources as irrelevant to her education and his own purpose. Therefore, while he retains many of the references to Augustine's own works, Capgrave excises all those to Possidius and the *Legenda Famosa* along with the *hec ibi ipse* tags following quotations from Augustine's sermons [13]). There is only a single inconsistency in his practice [14]); otherwise, apart from occasions where he inserts his own notes from Augustine's work, there are only five pieces of documentation not found in the Latin. Moreover, as these additions cite Gregory's *Dialogues*, the Psalms and the Pauline epistles [15]), all well-known in the middle ages, they suggest

[13]) The following is a list of references in Jordanus' *Vita* omitted by Capgrave: p. 15, 11.10-11; p. 16, 11.11-12, 13-14; p. 18.11.4-5, 11-12, 18-19; p. 20, 11.10-11; p. 22, 11.5-6; p. 23, 11.19-18; p. 28, 11.24-25; p. 29, 11.12-13, 15-16; p. 31, 11.5, 8, 11; p. 32, 11.8-9; p. 33, 1.16; p. 35, 1.24; p. 36, 1.4; p. 40, 11.8-9; p. 41, 11.5, 12, 15; p. 42, 1.21; p. 43, 1.10; p. 44, 1.7; p. 47, 1.23; p. 45, 11.6-7; p. 46, 11.4, 23; p. 48, 1.18; p. 49, 11.9-10; p. 50, 1.20; p. 51, 11.1-2, 9-10; p. 52, 1.19; p. 53, 11.1-2, 8-9, 15; p. 53, 1.24; p. 54, 1.1; p. 58, 1.8; p. 59, 1.19; p. 60, 1.10; p. 61, 1.22; p. 63, 1.1; p. 64, 1.7; p. 70, 11.5-6; p. 72, 11.24-25; p. 73, 1-7; p. 74, 1.21; p. 77, 1.19; p. 78, 11.7-8.

[14]) He preserves the reference to Dacius, p. 26, 11.1-3.

[15]) These five occur p. 1, 1.1; p. 7, 1.8; p. 9, 1.22; p. 24, 1.27; and p. 52, 11.9-10. Capgrave's additional references to Augustine's works are: p. 2, 11.21-22; p. 4, 11.12-13, 23, 25-26, 29; p. 5, 11.6, 11-12, 23-22; p. 6, 1.31; p. 7, 11.14, 19-20, 26; p. 11, 11.30-31; p. 13, 1.10; p. 15, 1.6; p. 17, 1.22; p. 18, 1.22; p. 26, 1.10; p. 28, 1.25; p. 29, 1.23;

an author working to increase his audience's sense of familiarity with the material.

Similarly, where Jordanus gives the titles of several sermons or quotes Augustine's works to document his generalizations, Capgrave often reduces the number of examples or makes a summary comment. In most instances, only one or two sentences disappear [16]), and the one long omission of this kind shows Capgrave critically choosing to avoid repetition. In place of more than three pages (p. 54, 1.2-p. 57, 1.19) filled with Augustine's own statements concerning the establishment of his three monasteries, all of which repeat details recorded earlier in the *Vita* from the chronicler's reports, Capgrave's *Life* has only :

> Many þingis myth we plant in here, who þat he loued bettyr þe felauchip of þe heremites þan of þe prestis in þe cathedral cherch, and what grucching þe same prestis made a-geyn þis affection, but all þis I ley be-side and wil procede to þe oþir part of his lif. (p. 44, 1.35-p. 45, 1.4)

before returning to the narrative.

If Capgrave's sensitivity to the needs of his audience is a reasonable explanation for these two large groups of excisions, it probably also accounts for most of the additions he makes. All his elaborations tend to deflect the main course of the narrative, but before examining the precedents for such disruptions, their various forms must be examined. In all his works Capgrave digresses to define ecclesiastical terms; here he also interrupts the narrative to define the contents of Augustine's works, to explain the beliefs of various heretical groups, and, indeed, to insert asides whose pertinence is not always immediately clear.

Certainly, Jordanus would not have felt such elaborations necessary, for he made his collection while resident in one of the order's *studia generalia* and intended it for his own later use and for his fellow friars, most of whom underwent intensive theological training and were, therefore, familiar not only with technical terms but also with the subject matter of the major theologians' works.

p. 30, 11.6-8; p. 31, 11.12, 27; p. 33, 11.4-5, 9; p. 34, 11.17-18; p. 36, 1.20; p. 37, 11.4-5, 24; p. 38, 11.12, 22-23; p. 38, 1.33 - p. 39, 1.2; p. 40, 11.11-13; p. 41, 1.12; p. 44, 11.16, 20-21, 34-35; p. 45, 1.10; p. 46, 11.26-27; p. 48, 11.10-11; p. 49, 11.3, 12-13.

16) See *Vita*, p. 23, 11.7-10; p. 30, 11.10-11; p. 34, 11.5-6, 7-8; p. 35, 11.18-24; p. 45, 1.5; p. 47, 11.1-18; p. 53, 11.15-24; p. 64, 11.1-2.

However, Capgrave's less-educated audience would not have found the mere translation of Latin terms and the catalogues of writings into English illuminating. Thus, if he wished these portions to be instructive, as he so obviously did, Capgrave had to elaborate.

All of the examples show that Capgrave intended his definitions to be objective; they never become speculative or abstract. However, his concreteness was not the result of his natural proclivity for the literal alone. First, Capgrave apparently thought that description of philosophical arguments would have been inappropriate, for when he mentions Augustine's « þe quantite of þe soule », he says « sotil þinggis ar touched whech long not to þis maner of wryting þat is cleped narratyf » (p. 31, 11.19-20). A similar, though less explicit statement occurs several pages earlier : « Mech mor þing is touchid in þis book, speciali of þe knowlech of God, whech þing as now we may not declar » (p. 24, 11.14-16). Moreover, he believed that it was dangerous to expose the unlearned to heretical opinions which they might not be able to combat. When he first refers to the Manichees, for example, he says, « Many mo heresies held þei whech were ful perilous to be rehersed, specialy in our tonge » (p. 9, 11.32-33). Such a fear was common, and for Capgrave it was reinforced by the many attempts to suppress Lollardry in his time [17]).

In addition to these more general issues, of course, Capgrave had the particular needs of his patroness as a guide. Her desire to have a translation of the *Vita* attests to her piety, but it also suggests that she would not have been familiar with the details Capgrave explains. Moreover, theological questions were not the usual concern of a mid-fifteenth century « gentill woman »; she need only acecpt and adhere to the orthodox views. Therefore, not feeling that he had any reason to argue or explain philosophy, Capgrave simply stated errors and gave summaries of undefined terms.

The clearest cases of explanatory elaboration involve simple definitions. There are only two in *The Life of St. Augustine*; « cathecume » :

> ... a cathecume is as mech to seye as a newe receyuour of þe feith, for in elde tyme men had certeyn dayes assined be-twix her conuercion and here baptem þat þei myth lerne wel þe

[17]) The only contemporary reference other than those to his patroness in *The Life of St. Augustine* is to the immoral behaviour of the Wyclifites, p. 31, 1.15.

> articules of our feith or þei wer bounde þerto. And so schuld men do now, as I suppose, if þei schuld be baptiȝed as þat age. (p. 9, 11.1-5)

and « fluctuacion » :

> Fluctuacion calle we her whan a man is broute fro an euel entent, and ȝet þe same man stand in study wheither he schal to þe good wey or nowt. In þis plith stood our Austyn. (p. 16, 11.20-22)

Interestingly, neither is a mere exegetical interruption. Instead, the final sentence of each digression serves to reintegrate the commentary into the main flow of the narrative, in the first instance by relating the event to the reader; in the second, by drawing attention to Augustine again. Similarly, when he expands the reference to Ambrose's sermon on the incarnation, Capgrave includes a definition but makes it subordinate to the theological principle; « who þat for þe special loue whech he had to mankynde he disdeyned not to take þe flesch and blood of man with all þe infirmites, saue synne » (p. 15, 11.9-12).

The expansions associated with the titles of Augustine's works are much like the definitions. Though his alterations are not consistent with any discernible principles, Capgrave seldom uses a title without additional commentary. Apart from the Latin sermons, which he apparently regarded as a group and whose *incipits* he seldom translates [18]), Capgrave either gives only a Latin or an English title followed by a brief comment or he gives both and furnishes a longer note.

When the Latin alone appears, the summary of the subject which follows is, in fact, no more than a free and enlarged translation of the title [19]). Nevertheless, in doing so, Capgrave does provide his lay reader with important information [20]). On the other hand, Capgrave's additions are less integral to the subject when he uses

[18]) Most appear in Latin : p. 28, 1.25; p. 29, 1.23; p. 30, 11.7-8; p. 37, 1.24-p. 39, 11.1-2; p. 40, 11.11-12, 13; p. 41, 1.12; p. 44, 11.2, 35; p. 46, 1.27; p. 48, 1.11; p. 49, 1.13. Two have English titles only : p. 36, 1.20 and p. 45, 1.10.

[19]) See references to *De Immortalite Anime*, p. 25, 11.28-29; *De Genesi*, p. 34, 1.32 - p. 35, 1.1 and *De Vera Religione*, p. 35, 11.20-21.

[20]) Except in the case of his reference to *De Ordine* (p. 23, 11.31-32) where his erroneous statement on the contents demonstrates that he was not personally familiar with the work.

only English. Possibly a lay person would not know that the Sermon on the Mount contained the *Pater Noster*, and Capgrave's expansion (p. 42, 11.18-20) is not mere prolixity. However, his remarks on « of musik » (p. 35, 11.2-14), « of þe quantite of þe soule » (p. 31, 11.17-20), and « of þe Trinite » (p. 56, 11.3-7) — interesting though they are as asides on literature and education — are not connected with the main direction or intention of the narrative [21]).

Precisely the same distinction between the extraneous and the significant must also be made for his comments on the third group of titles, those containing both the Latin and an English translation. In every case, of course, the literal translation is useful, but only one of the additions is pertinent *per se*. Moreover, the kinds of irrelevance vary. For example, since *De Pulchro et Apto* was already lost in Augustine's time, Capgrave did not know it, and he could only elaborate by rationalizing the loss, « his bokes whech he mad aftir he was cristen be more in deynte þan þoo whech he mad be-fore » (p. 12, 11.12-13). Similarly, he had not seen *De Academicis* [22]), and so he used the assumed derivation of the title for the centre of his development (p. 23, 11.24-29).

On the other hand, though he had more knowledge of the three works in this group which are related to the two major themes of this version of Augustine's life, his activities as a defender of the faith against heretics and his role in the establishment of religious orders, Capgrave did not markedly change his treatment. Only with *De Libero Arbitrio* where he notes the Manichean belief in co-eternal principles of good and evil does he focus on a primary issue. In the case of *De Moribus Manicheorum et De Moribus Ecclesie Catholici*, he discusses the licentiousness of the heretics (p. 31, 11.12-15), and his addition to Jordanus' description of *De Opere Monachorum* is a purely digressive account of the altered meaning of the word « monk » (p. 54, 1.26-p. 55, 1.7).

The same lack of a concern for absolute relevance seems to prevail in other additions. Some, like the brief statements on the opinions of the Arian, Donatist, Pelagian, and Manichean heretics [23])

[21]) In the other two instances where English alone appears, p. 35, 11.15-19 and p. 56, 1.8 - p. 57, 1.2, Jordanus provided the commentary.

[22]) In fact, the *De Achademicis* and *Contra Achademicos* he so carefully distinguishes are the same book.

[23]) P. 27, 11.18-22; p. 31, 11.25-26; p. 42, 11.10-11; p. 52, 1.21 - p. 53, 1.11.

are not objectionable, for combatting such opinions was Augustine's concern; some, like the list of Roman gods (p. 56, 1.12), are too brief to be disruptive; others, however, like the pause to give the etymology and location of Hostie (p. 31, 11.31-33) and the passages on the origin of the Barbarian tribes (p. 58, 11.18-27) or Carthage's importance as a trading city (p. 34, 11.5-8), are by length alone too prominent to be read over or dismissed.

The intention behind what seems an undisciplined and irrational style begins to become apparent in the examination of the remaining short explanatory additions. Capgrave's constant aim is to clarify the meaning of his source. Thus, he stops to make certain that the importance of an event is not overlooked and that it is correctly interpreted, either to clear up a possible ambiguity before a question arises, or simply to make details more precise.

In the first category, for example, where Jordanus is satisfied to rèport the circumstances of Augustine's moves to Rome and Milan, Capgrave adds passages to show that God's providence, not fate, lay behind the decision (p. 13, 11.19-21; p. 14, 1.27). Similarly, he explains why Augustine used notaries when he debated with heretics (p. 42, 11.3-5), why Faustus was called to argue with Augustine (p. 12, 11.16-25), why God allowed Augustine to suffer illness (p. 25, 11.2-3), and why Ambrose composed hymns (p. 27, 11.10-16).

Occasionally, too, Capgrave foresees possible ambiguities and seeks to forestall them. Thus, because there might be some question about Augustine's right to make his first monastic establishment when he was not yet in holy orders himself, Capgrave states (p. 34, 11.23-25) that some of the hermits Augustine brought to Africa with him were priests. Later, when Jordanus notes that the hermits were permitted to preach and receive confession, Capgrave, perhaps mindful of charges of abuse in his own time, adds « not alle, but þoo whech were lerned in diuinite and custumablely vsed in good lyf » (p. 41, 11.10-11) [24]).

Finally, Capgrave lengthens certain passages in order to make the stages of a process more clear or to make details more precise. Thus, for example, following the attribution of the *Te Deum* jointly to Ambrose and Augustine, Capgrave explains, « Ambrose be-gan þe first vers, and Augustin þe secund, and þus þei said it to an ende »

[24]) See also p. 34, 11.15-16.

(p. 25, 11.35-36). On many other occasions, the extra detail is only a clarifying phrase. Thus, when Jordanus refers to Augustine's desire to leave his school and notes that it is fall, Capgrave adds « whan skole is wone to cese » (p. 23, 1.11); so, too, though the seven psalms which Augustine reads constantly while he awaits death would obviously be the penitential psalms, leaving no room for error, Capgrave says, « þoo same whech we rede with þe Letanye » (p. 60, 11.4-5).

One further substantial group of additions must also be taken into account. Since all of these involve enlarged descriptions of other figures in the *Life*, it is tempting to credit Capgrave with a desire to humanize his central figure by making his associates more vivid. Such a conclusion would, however, distort the quality of Capgrave's work in favour of modern standards of realism in characterization unknown to him and directly opposed not only to his own aim but to the general purpose of hagiography. Even allowing that the portrait of St. Augustine still fails to achieve more than two dimensions after all of Capgrave's changes, it can be shown that the new statements are directed outwards to instruct the reader rather than inwards to reflect facets of Augustine's character.

When Capgrave unites Simplician and Ambrose, the bishop of Milan, Augustine's two chief guides through his conversion, by adding that the bishop both supported the hermit during his life (p. 19, 1.1) and chose him as his successor (p. 19, 11.3-5), he is interested not in their relationship to Augustine but in them as further examples of the holy life, and his purpose here is consistent with the other additions he makes when they are mentioned. His method is similar when he elaborates on the activities of contemporaries closely associated with Augustine. When he describes Poncian's visit to Alipius and Augustine, Capgrave propounds a general moral precept — « cam on-to hem to se her welfar, as þe maner of men is whech he bore in straunge cuntre and dwelle fer fro hom » (p. 20, 11.2-3) — instead of elaborating the character presented. Moreover, the lengthy passages on Alipius' seizure for theft (p. 17, 1.20-p. 18, 1.24) and Vitalis' discovery of a bag of gold (p. 30, 11.5-27) neither provide insight into personality nor relate to the main themes of the *Life*. Capgrave says the purpose of the first event was « for to lerne him whech schuld be aftirward a iuge of mennes soules in þe cherch þat he schuld not deme ouyr sone of signes outward » (p. 18, 11.22-24),

and of the second to teach « What-so-euer þou fyndist and gyuyst not a-geyn, þou stelist » (p. 30, 11.26-27). Coming as they do at the end of the incidents, these are certainly statements of ethical principles to the reader rather than relevant comments on the characters concerned.

This didactic tone which was not present in Jordanus' work is even more emphatically revealed in Capgrave's last major series of changes — the elevation to prominence of Augustine's mother, Monica. The alterations are so many and so thoroughgoing that there can be no doubt that they were intended to increase Monica's role; and it may well be that Capgrave set out to provide a figure with whom his patroness could identify. Monica becomes an ideal of resolute piety in feminine form, and the traits Capgrave chooses to enlarge from the basic portrait are her grief for her son when he is in a degenerate state, her joy at his conversion, and her own deep and abiding faith.

In those early chapters which have no parallel in Jordanus' *Vita*, Capgrave fixes the characterization; and no elements enter later to alter or complicate it. In chapter two he says, « sche was a cristen woman fro hir childhood, and norchid in þe best condiciones and most plesaunt to God and to man » (p. 4, 11.20-22), and the major portion of the third chapter is devoted both to the good effects which the « governauns » and « moderacion » naturally found in such a woman have on her husband, other local matrons, and her mother-in-law and also to her desire to see her children become good Christians. It is this last aspect, chiefly manifested in her concern for Augustine, the Capgrave intensifies in later chapters.

To obtain his ends, Capgrave either expands with additional details and direct speech while excising Jordanus' more generalized statements, isolates Monica by placing her activities in separate chapters, or combines these two methods. Often the elaborations themselves seem slight but the change in tone is marked. For example, in the description of Augustine's riotous behaviour during his student days in Carthage, both the Latin and English lines contrast the responses of his parents. However, whereas Jordanus notes that Augustine dismissed his mother's admonitions as those of an old woman, *at ille matris monita quasi anicularia reputans* (p. 15, 11.8-9), Capgrave ignores this denigration and instead emphasizes Monica's own feelings as she rebukes her son « with ful sad countenauns » (p. 8, 1.29). So, too, the changes in the account of her daily devotions

after Augustine deceives her and leaves for Rome, though they amount only to a spelling out of ideas implicit in the Latin, place greater stress on the fact that all her actions are directed towards procuring the spiritual well-being of her son [25]).

Though the relationship between mother and son is obviously assumed to be a close one, it is never Monica's emotions which Capgrave develops. Instead, he demonstrates her natural wisdom and acceptance. For Jordanus, *De Beata Vita* is a scholastic topic separated from his immediate subject, and he summarizes the discussion in the phrase *et tandem diffinitum est inter eos quod beata uita non nisi in dei cognicione consistit* (p. 29, 11.10-11). Capgrave, on the other hand, not only corrects the reported definition in accordance with Augustine's actual words in his book — « All þe cumpany saue his moder saide it is a blessed lyf a man for to haue all þat he desireth » (p. 24 11.10-11); he also adds Monica's pious amendment « he hath a blessed lyf whech hath al þat he desirith and eke þat he desire no-þing but good þing » (p. 24 11.12-14). Her own belief in this premise is expressed in the short addition to the beginning of Chapter 21. There Jordanus reports only that Monica was the cause of Augustine's decision to return to Africa *instigante eius pia matre* (p. 34, 11.16-17), while Capgrave adds, « for sche had all her desire whech sche desired in þis world whan sche wist þat he was a trewe cristen man » (p. 29 11.12-13).

[25]) *Vita*

hoc mater nesciebat, sed pro illo orabat absens et maiore sollicitudine eum parturiebat spiritu quam carne pepererat, cottidie elemosinam faciens et obsequia sanctis nullo die pretermittens oblacionem. Bis in die mane et vespere ad ecclesiam sine ulla intermissione veniens non ad vanas fabulas, sed ut dominum audiret in suis sermonibus et deus illam in suis oracionibus pro salute filii sui. Recreatus ergo ex illa egritudine cepit sedule agere propter quod venerat ut doceret rome artem rethoricam, et congregabantur ad hospicium eius multi. (p. 20, 11.12-21)

Life

þouȝ he were absent sche prayed for him deuly þat our Lord schuld send her ioye of hir son, for in þis mater sche had mor sorow for him þan euyr sche had to bryng him forth on-to þe world. Euery day sche offered for him at þe auter; euery day sche gaf elmesse. Twyes on þe day went she to cherch, not for to telle veyn tales, but for to here tydingis of our Lord of heuene in deuoute sermones, or elles for her diuine seruyse that God schuld accept hir prayeres, whech wer principali for þe goostly helth of hir son Augustin. Be hir prayeres Austyn is now rered fro his seknesse and hath begunne for to do þing for whech he was come, þat is to seye, to tech rethorik; many disciples be gadered on-to his skole, ... (p. 14, 11.9-19)

Chapter 24 is the only one dealing with Monica which is new to Capgrave's life, but even here the prayer given by Augustine emphasizes not his sorrow or sense of loss at her death but rather her purity in life :

> Thi seruaunt, Lord, whom þou hast now take on-to þi mercy, as þou knowist & as I be-leue, aftir þat tyme þat sche had take þi feith and þi baptem, sche defouled neuer hir lippis with no vnclennesse whech schuld be offense on-to þi lordchip; no lesingis wer founde in hir tonge, no slaunder, no vice whech longith on-to þat membir... Sche bond hir soule on-to þe prys of thi blod whil sche lyued, for þere was no day left but sche wold be present where þe sacrifise and þe memory of þi holy blod schuld be had in mynde.
>
> (p. 33, 11.12-17, 27-30)

The other four chapters (7 9, 11 and 23) are all set off at least by paragraph divisions in the *Vita*, but they become testaments of Monica's faith and piety as Capgrave makes his characteristic expansions. The additions to Chapter seven, for example, provide illustrations of the three traits which dominate this portrait. The first reinforces the portrayal of her grief over Augustine by describing her appearance, « with ful heuy cher » (p. 10, 1.14); the second repeats her single, guiding desire, « þat sche hoped for to se him a trewe cristen man or sche deyid » (p. 10, 11.22-23); and the last reiterates her constant efforts on her son's behalf, « witȝ many menes and many exhortaciones was bisi nyth and day to bring him fro þis mischef » (p. 10, 11.7-8). Moreover, Capgrave emphasizes her steadfastness as he explains, « Thus was þe woman in her consolacion stabil and coude not be led oute for hir trewe beleue with no sophisticacion þat hir son coude make » (p. 10, 11.29-31). Finally, he excises the unfavourable suggestion found in the Latin that her importuning was tedious to the bishop (p. 18, 1.1).

Obviously, any work whose surface presents such eclecticism lacks unity and co-ordination of theme. And even if it is granted that nearly every addition can somehow be justified, their collective effect is nevertheless stylistically digressive, disruptive, and indiscriminate to the modern reader. If they are to be seen as anything more than the *minutiae* of detail collected by the voracious scholar and trained exegete, some artistic method, principle, or precedent must lie behind them.

Even a literate person in the middle ages heard rather than read much of the literature with which he came in contact, and, therefore, he did not demand the kind of precision so highly regarded by the modern reader. Further, as a genre, the saint's life tended to derive its internal unity from the eulogistic purpose of glorification, not from some controlling theme or thesis regarding the saint's personality or career. While many of them are extremely disorganized, both author and reader allowed the introduction of diverse elements because all redounded to the saint's honour. For the same reason the apparent lack of plan was not disturbing. Thus, though Jordanus' *Vita* appears to be unified because it follows a chronological order, in reality the continual focus on Augustine provides the centre which a plethora of quotation and citation of authorities cannot disrupt.

One medieval genre characteristically exhibits the particular combination of disruptive exegesis and moral exhortation found in Capgrave's *Life* — the sermon. It is precisely the appearance of this secondary motive, the preacher's desire to explain, which describes how Capgrave's work differs from the typical saint's life, and the following discussion will demonstrate that to call his technique disunified is to be governed by modern principles rather than by an understanding of the traditions within which he worked.

A brief comment on and an illustration from the contemporary vernacular sermon will make clear that such diversions from the narrative path would seem natural both to Capgrave, as a trained exegete and preacher, and to his reader. Many of the preserved Middle English sermons are as brief as the martyrologies, with their abbreviated accounts of the acts and passions of the saints, and they shed little light on Capgrave's style. However, sermons could also be, and academic ones were expected to be, highly structured.

Basically, this structuring consists of the elaboration and iteration of the main theme of the day — a Biblical text, the reasons for observing the feast, or praise of a saint. All the formal arrangements recommended in theoretical works [26]) are seldom present in vernacular examples, but their influence is observable throughout. The effect of any of the preferred means of discussion — *exempla*, the four-fold method of exposition, logical argument, and word defi-

[26]) See: *Middle English Sermons*, ed., W. O. Ross, E.E.T.S., O.S., 209 (London 1949), xliii-lv.

nition — is essentially static; the intended reference, the object of the digression, is always to get back to the original text after explaining it more fully; and thus, though there has been development, there has been no advance. Even when the major part of such a sermon is a saint's life, the narrative element is frequently checked by moral applications or admonitions, and it ultimately ends with an exhortation. In such cases the story, which itself is not the primary concern, remains subordinate to the ethical issues being presented.

A good example of the developed vernacular sermon is one on Christ's Ascension included in John Mirk's *Festial* [27]). After the initial announcement of the feast day and the explanation that this is why a light has been removed from the choir, the preacher describes Christ's final appearance to his disciples and the ascension. Here « to stegh up » (i.e., rise) becomes the keynote, and it is repeatedly used to recall the main text; but before the details of the ascension are given, a mention of the Mount of Olives calls forth a four-line digression on its suitability as a location, since olive oil « bytokenyþe mercy ». Then follow references to the angelic choir and the speed of the ascension accompanied by an interjection on Rabanus Maurus' calculation of the distance, a calculation which is scorned on the grounds that « he þat metyþe þis way, he can best telle þe myles and þe lengþe of hom » (p. 152, 11.26-28).

The preacher then gives two more details — Christ was accompanied by souls rescued from Hell and his wounds were fresh — before inserting Bede's five reasons why Christ appeared with his wounds still fresh. Then he moves to two additional reasons for man to rejoice on this occasion; he now has a « trew avoket » in heaven, and it increases his « dignyte » to have one of his own kind sit at the right hand of God. Returning to the narrative, he notes the marvelling of the lesser angels at the explanations of the higher orders, and at length he returns to the still upward-gazing disciples with whom his sermon began. And, finally, he exhorts his parishioners to ask mercy of Christ and provides one example of prayer rewarded.

Nowhere, of course, does Capgrave introduce such a disproportionate amount of digression into his narrative; but sermons like this one indicate that a model for his frequent lists of reasons or causes, for his interruptions on Alipius, Vitalis, Victorine, and for the prayer

[27]) Ross, p. 151, 1.23 - p. 154, 1.23.

on Monica's death was ready to hand. Such a blending of purposes and techniques helps to explain Capgrave's method of composition in all of his English works, but more remains to be said specifically of his prose style.

III

The Life of St. Augustine may not appear to be the best work to discuss in this context, for it is a relatively close translation, and, as such, it is governed largely by the style of the *Vita*. However, since this is the only one of his sources extant in its entirety and in prose, it provides the soundest basis for studying the differences between his style and that of the originals. In addition, since translations from Latin and French comprise a large proportion of the extant literary prose of this transitional period, measuring Capgrave's skill as a translator in a sense provides an index to his talent for prose.

The major contribution of medieval translation, as S. K. Workman sees it, was the shift from the composition of single phrases and clauses, frequently leading to such structural anomalies as changed subject and lack of parallelism, to organization by broader, more complex units [28]). Further, he establishes and demonstrates as a general rule that skill in complex sentences is directly proportional to the literalness of translation [29]). Interestingly, however, Workman singles out Capgrave's other prose saint's life, *The Life of St. Gilbert*, as an exception, wherein the style often improves rather than degenerates when the source is treated freely [30]). This evidence of Capgrave's skill is confirmed by an examination of *The Life of St. Augustine*.

This praise does not mean that Capgrave is never guilty of Latinisms or that his subordination and co-ordination are always perfect. There are a number of examples of incorrect or awkward structure based on a too literal translation. On the final page, for example, with « standyng his breþerin about him, and commendyng his soul to God, he ȝald » (p. 60, 11.14-15), the ablative absolute which so often caused English translators difficulties leads Capgrave into a

[28]) S. K. Workman, *Fifteenth Century Translation as an Influence on English Prose* (Princeton 1940), p. 35.

[29]) *Ibid.*, p. 84.

[30]) Same.

dangling modifier whose meaning is ambiguous. Elsewhere, however, he easily turns such constructions into « with » phrases. Secondly, the automatic urge to supply the missing personal pronouns for Latin verbs often leaves Capgrave with a pleonastic pronoun insertion. Some of these are as simple as « *Seynt Ambrose*, whan *he* lay at his last ende » (p. 51, 1.15) from *Beatus enim ambrosius cum in extremis esset* (p. 67, 1.6); but most are complicated by the intervention of modifiers between the subject and the pleonastic repetition. Occasionally, these modifiers occur in the Latin, as when Capgrave adds an extra « þei » in translating *ut et ipsi qui centum annorum sunt et amplius, pater noster sedendo in lectulo dicant* (p. 64, 11.3-5) as « þat *þei* þat drawe to þe age of a hundred ȝere, *þei* schal sitte stille in her beddis and sey her Pater-noster » (p. 49, 11.24-25). More often, however, it is Capgrave himself who introduces the modification of the subject, and as he fails to excise the repetition, he reveals in these places at least that the characteristic unit composition was still very much a feature of his style [31]). Similarly, the awkward placement of some of the other modifiers derives from the Latin. For example, « Faderles childyrn and widowes whan þei wer in ony tribulacion he wold visite » (p. 48, 11.31-32) comes from *Pupillos et viduas in tribulacione constitutos et egrotantes postulatius visitabat* (p. 62, 11.17-18) [32]), but many are his own afterthoughts disrupting the flow of the sequence.

On the other hand, the very errors he makes in changing structures or adding parallel members show Capgrave's conscious desire for subordination and thus mark him as a prominent transitional figure. Removing the rhetoric of Augustine's sermon *In omnibus operibus vestris* by abbreviating the *numquid* series (p. 34, 11.4-12), for instance, Capgrave fails in parallelism; the two sentences *Numquid non ipsi vere pauperes?... Numquid non mundum et pompas eius conculcauerunt?* become « Be not þei very pore men in Crist, and for his loue have for sakyn al þis world? » (p. 28, 11.32-33). The tension between the old and new methods is sometimes evident too when Capgrave tries to subordinate a series of events which he perceives as having a causal relationship to the following statement

[31]) See p. 10, 11.5-6; p. 12, 11.26-27; p. 13, 11.2-4 and p. 57, 11.13-14 for some obvious examples.

[32]) The awkward construction, p. 36, 1.34 - p. 37, 1.2 also comes from the Latin.

and finds he cannot extricate himself from the structure which he has begun. One example is the translation of

> ipse simplicianus... audiuit famam celeberrimam de augustini sapiencia et eius admirabili doctrina, eumque episcopum esse factum. Propter quod sibi misit quasdam questiones subtiles de sacra scriptura soluendas.
>
> (p. 70, 11.12-17)

as

> And *whanne he herd sey* þat Augustin was bischop at Ypone and famed þorw þe world as for þe grettest labourer in study and þe grettest dissoluer of qwestiones þat was leuand, — *heryng al þis* he sent to him certeyn questiones.
>
> (p. 54, 11.6-10, italics added)

Later, Capgrave uses the same structure when he sees Augustine's final sickness as the result of the destruction the barbarian invaders brought to Africa (p. 58, 1.33-p. 59, 1.5).

Thus, obvious as some of these errors are, they are all evidence of concern with prose style. Moreover, smooth rehandling and skilful transition are much more common marks of Capgrave's translation. The omissions and additions discussed earlier resulted from the differences in Capgrave and Jordanus' purposes, but there are two groups of changes which are primarily stylistic : transitional introductions to chapters and re-arrangement of material on more logical bases.

As has already been shown, the only chapter break which does not seem immediately necessary is that between chapters fourteen and fifteen; and even then, the former recounts the event which provides the impulse for Augustine's final acceptance of the orthodox faith in the latter. More important, however, is the fact that in eighteen of the thirty-eight openings Capgrave introduces some transitional statement. Of the remainder, eleven already contained an expression of time in the Latin, chiefly *inter hec*, *post hec*, *eo tempore*, or *interea* (chapters 6, 10, 11, 14, 19, 30, 32, 41, 43, 44, 45) and in six more cases the time and place are stationary (chapters 15, 22, 36, 37, 38, and 39).

The transitions Capgrave makes are of four kinds. In the opening sentences of chapters 7, 9, 13, 21 and 33, Capgrave supplies the reason for the actions or feelings of the person who is the subject. Thus, while the Latin says only *Mater autem eius pro eo multum flebat* (p. 16, 1.15), Capgrave gives the cause of Monica's grief — « His

modir, *whan sche herd þat he was falle on-to þis heresie*, sche wept » (p. 10, 11.5-6, italics added). At the beginnings of chapters 23, 25, 26, 27 and 31, on the other hand, he reiterates the main events of the preceding chapter. Sometimes he is merely expanding a condensation in the Latin, as when *Quibus peractis* (p. 38, 1.16) becomes « Whann his moder was ded and byried at Hostie, as we seid be-for » (p. 34, 11.3-4); sometimes he provides a new summary of what went before, as « Dwellyng þus in his own possession he wrot » (p. 34, 11.31-32) or « Thus lyued our maystir in holy study and contemplation » (p. 35, 1.22). Thirdly, Capgrave has a group of openings which suggest the passage of time; two chapters (34 and 42) use a phrase comparable to the Latin ones previously cited (p. 43, 1.31, and p. 56, 11.5-6) as a relevant aside. Two of the others (16 and 17) begin with a new statement focusing on Augustine's changed habit of mind, and chapter 28 makes the shift to the establishment of the monasteries with the bishop's help less abrupt by stating that « He had not longe dwelt at Ypone or he fel in aqweyntauns of Valery » (p. 36, 11.32-33). Into the fourth group fall the openings of chapters 8, 18, 35 and 40, only the second of which, giving the history of his liaison with Adeodatus' mother, seems altered for transitional purposes. The other three reflect Capgrave's own reading of the work before him, and all are minor [33]).

It is the freedom from slavish literalness these changes indicate which is the dominant feature of Capgrave's prose and which suggests his assurance as he works. The preceding examples illustrate the ways Capgrave amplified or reduced his source, changes he introduced to improve transition, and occasional failures as he tried to increase subordination. Further examples will demonstrate more clearly how the improvements overshadow failures.

Both large-scale revision and minor alterations figure in these changes; most often they are towards concreteness and conversational tone, leaving less to be inferred by the reader. Two variations he makes in the report of Monica's visit to the African bishop (p. 10, 1.31-p. 11, 1.23) serve to illustrate his techniques. First, Capgrave reduced the finite verbs and adds nouns so that *legendo et intellegendo quam fugienda esset cognovi et fugi* (p. 17, 11.22-23) becomes « with

[33]) P. 11, 1.26; p. 45, 11.7-9 and p. 52, 11.9-12. The last contains a metaphor studied in Arbesmann's article, « The 'Malleus' Metaphors in Medieval Characterization », *Traditio*, III (1945), 389-392.

long redyng of her bokes, I aspied þat it was a secte rather to be fled than folowid» (p. 11, 11.15-16). The nouns make the actual activity more concrete and the other changes both emphasize the perception of error and support it with alliteration of parallel forms. Second, with his repetition of the dismissal and explanation of the metaphor *filius... tantarum lacrimarum*, Capgrave makes the final speech more colloquial [34]).

The same principle of change towards concreteness, homeliness, expansion and moral exhortation which is evident in these examples, is also apparent in longer passages in *The Life of St. Augustine*. Thus, a large section of chapter 36 is altered. The single Latin sentence with careful parallelism and antecedent reference,

> Religiosis quippe honeste maturus, secularibus vero mature iocundus aderat, ut illos in sanctitate cepta exemplo sui confirmaret et istos ad sanctitatem congrua hylaritate inuitaret.
>
> (p. 59, 11.5-9)

becomes four with equal structural balance, the additional length deriving only from a care that his meaning be comprehended.

> To religious men and women he was in his exhortaciones sad and sobir, ȝeuyng hem grete ensaumple who þei schuld do. To othir seculer men þat were occupied in þe world he was familiar, and in his talkyng had on-to hem in maner of mery langage with stedfast cher of sadnesse. The o puple coumforted he with sad talking to conferme hem in her holinesse. The oþir puple gadered he on-to a perfeccion with goostly myrth and deuoute iocundnesse.
>
> (p. 46, 11.9-16)

A similar re-organization occurs at the beginning of chapter 43 (p. 57, 11.10-18) where Capgrave presents Augustine's three reasons for re-reading and revising his works in parallel form while the Latin has a less logical structure (p. 73, 11.8-15).

[34]) Thus, *Vade... secura*; *impossible enim est ut filius tantarum pereat lacrimarum* (p. 18, 11.2-3) becomes « Go fro me, woman, go fro me with þis sikyrnesse. It is impossible that a child whech hath so many teres wept for him schuld perisch » (p. 11, 11.19-21). Obviously, many of the other examples discussed in other connections demonstrate this method too. More which are concrete and literal compared to their sources are found : p. 15, 11.6-8; p. 15, 1.28 - p. 16, 1.5; p. 20, 11.4-7; p. 24, 11.22-25; p. 27, 11.5-7; p. 35, 11.8-10; p. 40, 11.16-19; p. 44, 11.3-5; p. 50, 11.17-18; p. 51, 11.1-7; p. 55, 11.19-24.

Finally, there are instances where Capgrave considers the rhetorical effect as he translates and re-orders his passage accordingly. For example, while he rejected the *numquid* series in his translation of one of Augustine's sermons as too shortened and abrupt, in this example Capgrave not only adds two iterations of the verb *came*, he also moves the verb to the beginning of his sentences, and divides the third sentence of the Latin so that the repetition becomes more prominent.

> Ego, sacerdotes dei altissimi, ut multi vestrum viderunt et audire potuerunt, *veni* ad hanc ciuitatem cum karissimis meis amicis, euodio, simplicio, alipio, nebridio et anastasio. Securus denique *ueni* quia sciebam presulari sanctum senem valerium. Propterea securus *accessi* non ut haberem in uos potestatem, sed ut abiectus essem in domo domini omni diebus uite mee, non ut ministrari deberem, sed ministrare et pacifice uiuere optabam in solitudine, ...
>
> (p. 42, 11.4-12, italics added)

and

> As ȝe know, *I cam on-to þis cyte* with my welbeloued frendis Euodio, Simplicio, Alipio, Nebridio & Anastasio. *I cam hidir* with a maner of sikirnesse, for I wist wel þat þe good fader Valerius was bischop her. *I cam hidyr*, not for to haue powere ouyr ȝou in dignite, but for to dwelle as an outcast in þe hous of our Lord all þe dayes of my lyf. *I cam hidir*, not for to receyue seruyse of oþer men, but for to lyue pesibily in desert with my breþerin.
>
> (p. 37, 11.5-12, italics added)

Such examples from the one work which can be compared to its source show that Capgrave was a careful composer despite his lapses and, above all, that he was aware of his audience. Such features of his style as the exegetical elaborations, translations, and references to authority figure in all of the prose works. But the differences in the nature of their sources and in the persons to whom they were directed make their surface effects highly varied.

Jane C. Fredeman

The Concept of Time in Giles of Rome

« What, then, is time? If no one asks me, I know; if I want to explain it to someone who asks, I do not know »[1]. Anyone who has puzzled over the problem of time has probably experienced at the outset the odd conjunction of commonsense understanding and analytical ignorance of time forcibly expressed in St. Augustine's often-quoted words. But this first bafflement is succeeded by a second, that arising from the clashing and collision of views in what purports to be analytical knowledge among diverse thinkers spread over some twenty-four hundred years of Western thought. After so long and prodigal an expenditure of concentration on time, the Western mind seems as far away as ever from any common consent on the meaning of time. Though most today would probably want nothing to do with Zeno's exposure of time as mere appearance or illusion, time for our contemporaries is often the victim of a reductionism, usually implicit, in which it is merged or identified with some ontic or psychic affiliate. Thus, for some, time becomes a pure mental construct; for others it is nothing but space considered as passage; for many others, chiefly enamored of process thought, time is one with creative change or process in its novelty. The advance of relativity theory (if it is indeed an advance[2]) has served rather to becloud rather than clarify the picture, at least in the sense that it has been the occasion for the outcropping of fresh curiosities bearing

[1]) *Confessiones*, ed. M. SKUTELLA, in Vol. 14 of *Œuvres de saint Augustin* (Desclée de Brouwer, 1962), XI, 14, 17.

[2]) In his introduction to Henri BERGSON, *Duration and Simultaneity*, trans. Leon JACOBSON (New York: Bobbs-Merrill, 1965; the French original appeared in 1922), pp. xv-xlii, Herbert DINGLE, an English astrophysicist, searchingly questions the validity of Einstein's celebrated theory. The asymetrical aging that the twins paradox demands is incompatible, Dingle holds (as Bergson earlier held), with the relativity postulate or principle. In other words, an asymmetrical aging (Peter traveling close to the speed of light grows two years older while Paul ages two hundred years) assumes a privileged frame of reference, whereas the relativity postulate requires that no coordinate system enjoy privileged status. After detecting other anomalies, he stresses that contrary to various claims, no experimental test has yet verified the constant velocity of light independent of its source (whether moving or not).

the appearance of a scientific cachet. In the name of relativity theory the unity and universality of time have been denied; simultaneity has been scouted as scientifically untenable; the irreversibility of time has been dropped by some in favor of an arrowless or directionless time; and time itself has been fused into its continuous correlate in the fiction called space-time [3]). Thus much contemporary wonderment about time leads not to satisfaction consequent upon understanding but to doubt of the densest sort. The pursuit may look so futile that some may want to rewrite St. Augustine's lines : « What, then is time? If I try to explain it to someone who asks, I do not know. If I try to learn it from the learned, I realize that I can never know ».

But this borders on despair, which is a luxury (since it leads to a dilettante skepticism) no serious thinker can afford. The spectacle of so many failures and so much confusion should elicit more than a depressingly negative reaction. Surely it should evoke a certain intellectual compassion and speculative sympathy (points to which we shall briefly advert later on) for those laboring to track down the meaning of time. Moreover, the current unresolved state of the time-question encourages a more respectful hearing for candidates to which earlier prejudices had denied entrance. More specifically, if we take the whole of modern philosophy as of a piece, if, consequently, we take the present deadlock over time as a sign that modern thinking, having run its course, is now near-sterile, we may be encouraged to go back beyond Hegel, beyond Kant, beyond Leibniz, and beyond Descartes to the general world view of the medievals, especially to their philosophy of nature, for a fresh look at the problem of time. Such a mental journey ushers us into a scientifically simple, less sophisticated noetic universe. But perhaps its way of thinking is more orderly in the technical sense that it is more sensitive to the need to handle problems according to the mind's natural mode of knowing and according to the priority of general to special knowledge. In particular, it posits and probes the question of time in the domain of general physical knowledge prior to any consideration of the special sciences. Thus in addition to trying to contribute a mite toward

[3]) Instead of citing a good number of works, it seems wiser to send the interested reader to J. T. Fraser (ed.), *The Voices of Time* (New York : Braziller, 1966), a wide ranging set of reflections by mostly philosophers and scientists that report or advocate some of the curious views just mentioned.

possibly an ample grasp of one medieval mind, these few reflections on Giles's theory of time may help throw some light on the meaning of time itself.

Many of the medievals felt able to supply an answer to someone who asks what is time. This reply is conveyed in general in the celebrated definition of Aristotle: time is the number of motion according to the prior and the posterior. But scrutinized in detail, the one answer fans out into many answers. Avicenna, Averroes, Aquinas, Albert the Great, and William of Ockham are in perfect accord on the formulation of the definition of time, but each goes his separate way over the specific import and implications of what they hold in common [4]). Giles of Rome shares with these thinkers the same physical outlook with its agreed-upon definition of time, but it should come as no surprise that his interpretation is not a direct rehearsal or pale carbon copy of one rigidly received view [5]).

[4]) For a brief look at some differences among medievals see Augustin Mansion, « La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux », *Revue néo-scholastique*, XXXVI (Mélanges de Wulf, 1934), pp. 275-307. Texts dealing with William of Ockham are available in Herman Shapiro, *Motion, Time and Place according to William of Ockham* (St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, 1957), pp. 91-112.

[5]) To forestall any disbelief or dismay that this compact appraisal may stir in the reader, we should hedge it about with a few qualifying remarks. We are not making the foolish claim that Giles's account of time is purely original. Nor are we trying to convey the impression that he departs radically from his predecessors and colleagues. We are confining ourselves to the much more modest proposal that Giles, in spite of his recognizable dependence on others, presents a subtly thought-through view that bears the stamp of his own first-rate analytical mind. Giles of course makes no bones about the fact that he receives leading ideas from Averroes. The distinction between the formal and material features of time that Giles exploits so consistently comes straight out of a passage in Averroes (though the Commentator does not capitalize on this distinction with the thoroughness of Giles). From time to time in the following notes we shall call attention to places in Averroes that have left their imprint on Giles's thinking. Yet, as the pages ahead will hopefully bear out, Giles's handling of time is far from a slavish reproduction of Averroes. After appropriating and making his own some main lines of Averroes, Giles does break fresh ground on a number of significant points.

St. Thomas, it now seems clear, commented on the *Metaphysics* in the light of and in reaction to the commentaries of Avicenna, Averroes, and Albert the Great (cf. James C. Doig, *Aquinas on Metaphysics* [The Hague: Nijhoff, 1972], p. xi); and, we may reasonably infer, he had weighty commentaries within reach while preparing his exposition of the *Physics*. (Intrinsic evidence, which it is inopportune to adduce here, shows that Aquinas had under his eye Averroes and Albert the Great; for one

Within the relatively short space of these pages, it seems profitable to accord more than passing attention to five points : the dialectic of time, its definition and corollaries, the meaning of the now, the existence or objectivity of time, and the unicity of time [6]). To these a few critical remarks are appended.

The Dialectic of Time

Excellent things are difficult, the old Greek saying goes, and among the most prized of objects in the human enterprise are propositions in demonstrated knowledge or scientific knowledge in the Greek and medieval sense of *scientia*. As valuable, the scientific what and why of things do not lie ready to hand. They are the outcome of groping, struggle, sweat, stern mental discipline. At the start of inquiry, we have to raise questions, sift what purports to be evidence, and discount misguided solutions. To this indispensable

confrontation with Averroes *nomination* see n. 134 below.) Similarly, it seems probable that while his work was in progress, Giles had close at hand more than one commentary on the *Physics*. Beyond a shadow of a doubt he studied Averroes at every step in his interpretation of Aristotle. What other expositors helped fashion, positively or negatively, Giles's account ? At this juncture we cannot hazard an overall guess about the number and names of these expositors, but it seems permissible to surmise that he consulted Aquinas's commentary. In nn. 27, 50, 55, 61, 69, 84, 94, 110, 117, and 148 below, we instance pointers to a probable influence of Thomas : a few somwhat marked ideational resemblances, some items of apparently minor dependence, and a few arresting verbal correspondences. Whereas the evidence for a dependence on Averroes seems abundant and strong, the case for reliance on Aquinas appears far less convincing. Yet it might be wrongheaded to skip over indications of some ideational and verbal parallels to Aquinas in the Aegidian text. Indeed if we put any stock in the considered opinion of Josef Koch, in his introduction to Giles's *Errores philosophorum*, ed. J. Koch and tr. J. Riedl (Milwaukee : Marquette U. Press, 1944), p. lvi, that Giles gained « an extensive knowledge of the writings of Aquinas », we may be disposed to expect, rather than be stubbornly skeptical about, some traces of Aquinas's physical ideas making their presence felt in Giles's outlook.

[6]) I have used a text reprinted in 1968 by Minerva G.M.B.H., Frankfurt, West Germany, with the title, *Aegidii Romani commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. The text was first printed in Venice on September 26, 1502 : Impressum in Venetiis per dominum Andream de Torresanis de Asula, In citing this, I have taken the liberty of designating as a, b, c, and d the four columns of each (for us, double) page. (We shall refer to Giles's commentary as *In phys.*) In the appropriate places we shall cite passages from other works that substantially concur with Giles's treatment of time in his commentary on the *Physics*.

stage of searching, the Greeks and medievals gave the name dialectic. After the merest glance at some features of dialectic, we shall consider the dialectic of the existence of time and the dialectic of the nature of time.

1. *Dialectic.* Taken doctrinally, taken as a branch of logic, dialectic consists of the general rules for approximating truth in every science, for raising questions and contriving tentative answers in every universe of discourse. Insofar as scientific method embraces hypothesis and trial-and-error or experiment, dialectic may be called, without exaggeration, a generalized scientific method. It achieves only extrinsic reasons; that is, its explanations are not exactly proportioned to the intrinsic nature of the object [7]). Here reasons only common and peripheral always fall short of accounts proper and central to the object. Hence dialectic is disputative, engaging in the give-and-take of sharp discussion. It proposes antinomies, points plausible solutions, prunes away errors in these solutions, and clears the way for a precise explanation of the matter at hand.

The precursive inquiry of dialectic as regards time bears on the existence and nature of time. Since time seems to be immediately known, difficulties about its existence are postponed until we determine its nature and attributes. Aristotelian realism relegates to the last chapter of analysis critical investigation into the veridical existence of givens of nature that seem genuinely interwoven into our commonsense and scientific experience. Time seems to be a massive fact coercively impressing itself on us throughout all of our waking life. Hence dark points concerning its existential character, especially its objective existence, are best tabled for later discussion, with the expectation that accurate determination of its meaning and leading features will provide enough light to dissolve the initial obscurities

[7]) *In phys.*, IV, 1.18, fol. 97 c (under *Consequens autem dictis*). The business of dialectic is « procedere opponendo et procedere per quasdam rationes extraneas et communes, ut Commentator exponit ». In his treatise on time this is the first of Giles's references to Averroes, the only medieval whom he mentions in connection with time. We will cite the edition of Averroes entitled *Aristotelis de Physico Auditu libri octo cum Averrois Cordubensis Commentariis* (Venice, 1562-1574; reprinted in Frankfurt, West Germany : Minerva, G.M.B.H., 1962 (henceforth designated Averroes, *In phys.*). The passage to which Giles refers is found in Averroes, *In phys.*, IV, com. 87, fol. 173 I. There does not seem to be an appreciable manifest dependence of Giles on Averroes in the dialectial portion. Averroes's consideration seems generally more compressed, and foregoes any attempt to anticipate later doctrinal solutions.

and antinomies. Questions posed about the nature of time, however, are more directly introductory to attaining a satisfactory definition of time. Prior opinions are weighed and found wanting, but instead of being discarded, are received with appreciation and with gratitude. Even while falling short of the mark or going awry, they offer pregnant suggestions toward an exact definition. Their errors harbor part-truths that can be exploited for further and consummatory light.

2. *Dialectic of the existence of time.* Time, if it is a whole, must consist of factors either divisible or indivisible. It is also usually viewed as dependent upon the existence of the now. One dialectical thrust dissipates the possibility of time by maintaining that time cannot be made up of parts or indivisible units. A second dialectical attack on time's existence focuses on incongruities in the now.

(i) Dialectical probing first provokes doubts about the existence of time. An initial line of reasoning supposes that time, probably because of its connection with the material universe, is in some sense composite [8]). But so considered, time turns out to be composed of nonexistent parts; that is to say, time is not composed at all and thus presumably does not exist, or, if it does exist, it eludes clear perception and precise conception. Two arguments establish this conclusion. Think of time, a first argument runs, stretching indefinitely into the past and endlessly into the future. Here the present is taken as a span of time such as this hour or this minute that does not physically exist all at once. The present does not exclude but is itself included in either past or future. If time consists of only past and future parts, it does not exist; for neither the past, which embraces what once was, nor the future, which refers to what will exist, has actual, explicit physical existence. A second argument puts emphasis on a composite time as divisible [9]). If time is a physical entity, it is divisible into its fundamental unit or factor usually designated the now. The now, however, is literally the atom, the indivisible of time. As is the case with other physical entities, time cannot be composed of or divided into indivisibles. As later analysis will make clear, the now does measure time but not in the fashion that a part measures a whole. Two, e.g., is a multipliable part of six and is therefore a measure of six. In other words, the

[8]) *Ibid.*, fol. 97d (under *Quod quidem igitur*).

[9]) *Ibid.*, fol. 97d-98a (under *Adhuc autem omnis*).

number six is exhaustively divided into three two's (the two is the simplest number into which six is divisible). But the whole that is time cannot be exhaustively divided into nows that are taken to be indivisibles.

Anticipating the determination to follow, Giles briefly digresses here to dogmatically state the case for the existence of time. Time is to be grouped not with permanent things, which enjoy a simultaneity of parts, but with successive things, which have an order of parts. It is misleading to dismiss time because it does not statically contain both past and future. The order of parts making up time is grounded in the now, which is the principle of one part of time and the term of another. Time has existence in the order of parts with a foundation in the now.

(ii) To return to dialectical matters, a second line of reasoning throws doubt on the existence of time by claiming that the now seems absurd. The now, it would appear, has to be one and the same or varied and pluralized; but both options betray internal contradictions in the now. A plurality of nows is judged impossible on two counts [10]). Pluralized nows may be related in one of two ways : they may be simultaneous in the sense in which a day contains and is simultaneous with an hour; or apart from simultaneity, new nows may arrive and the old depart by generation and corruption. A now that is indivisible cannot be simultaneous with any part that it embraces for the simple reason that it can have no parts. Self-contradiction is also fatal to the alternative possibility, that of generation and corruption [11]). Corruption must occur at some instant or now. We need not belabor the point that the prior now is unable to be corrupted in the prior now, for right then, being itself that very now, it exists rather than ceases to exist. The alternative supposition, that the prior now is corrupted in the posterior now, gets us no further. In imagining the corruption of the now and the generation of another now at a terminal, we are implying that the prior now and posterior now are right next to each other, with no third now in between the two. But two nows can come right after one another no more than two points can. We can conceive of an infinite number of points bounding an infinite number of line-segments

[10]) *Ibid.*, fol. 98a-b (under *Siquidem autem nunc*).

[11]) *Ibid.*, fol. 98b-d (under *In eodem quidem*).

into which a line is divisible. Thus the corruption of the prior now in the posterior now amounts to making the prior now simultaneous with the infinity of nows intervening between it and the posterior now. Such a simultaneity is of course absurd.

The other side of the disjunction also does not bear inspection. It is equally impossible to hold that the now remains one and the same throughout time [12]). The terminal role of the now clashes with an allegedly immutable now. A line cannot have only one term; a one-termed line collapses into a point. On the legitimate assumption that the now is a time-point bounding the prior and posterior of the time-line, each segment of the time-line must have two terms, i.e., two nows. Furthermore, the position that the now perdures unchanged through the whole of time involves the bizarre claim that the proclamation of the U.S.A. Declaration of Independence on July 4, 1776 was exactly simultaneous with its bicentennial celebration in 1976.

Giles sketches in rough strokes the key distinction he will develop later on to save the coherence of the now [13]). Along with the first set of reasons denying the plurality of nows we should maintain that *secundum rem* there is one and the same now throughout time. But along with the second set of reasons challenging a monolithically one now we have to concede that the now cannot be one in every respect : it is pluralized *secundum rationem*. As time parallels motion, so the now parallels the substance of the mobile thing. In any one motion a mobile thing remains the same *secundum rem* while being diversified *secundum rationem*. So with the now : it is one and the same *secundum rem* but pluralized *secundum rationem*. « Just as the one flowing mobile thing causes motion, so the one flowing now causes time » [14]). But we cannot allow attention to the oneness of the now to suppress its diversity. For, as we have just noticed, if the now were one and the same both *secundum rem* and *secundum rationem*, the whole history of nature and man would be incredibly compressed into one and only one instant.

3. *Dialectic of the nature of time.* Leaving off till later the full

[12]) *Ibid.*, fol. 98d-99a (under *At vero neque* and *Amplius si simul*).

[13]) *Ibid.* (under *De his quidem*). Here Giles anticipates a distinction for which warranty is furnished in the analysis of the now. See nn. 97-101 below and the related matter in our text.

[14]) *Ibid.* : « Sicut enim mobile fluens causat motum sic nunc fluens causat tempus ».

resolution of paradoxes dogging the existence of time and the now, we make a second dialectical inquiry, this a brief exposition and refutation of two defective ventures. One defines time as the movement of the heavens, and the second identifies time with the heavenly sphere itself.

(i) The first opinion seems unthinkable on two counts [15]). If time is equivalent to the rotation of the heaven, then a part of the circular motion is itself a circular motion; for a part of time is itself time. Since the arc of a circle is only a part and not the whole of a circle, the antecedent falls: time cannot be defined as a circular motion. Furthermore, taking circulation in the broad sense for celestial motion in any mode, we can suppose several heavens to exist. But a plurality of heavens would mean a plurality of circular motions, and, in turn, a plurality of times. A manifold of coexistent times, however, is impossible. Two times exactly simultaneous and uniformly alike in every respect are not two but come down to one time. The only acceptable simultaneity of times is that of two parts of the one time, the smaller segment being included in the larger.

(ii) The second opinion, that time is the heavenly sphere (the outermost in the universe), rests on reasoning of this sort: the sphere of the whole contains all things, because in ancient celestial mechanics the topmost sphere effectively regulates all things; time contains all things in nature; therefore time is the heavenly sphere [16]). Two flaws stand out immediately in this « more foolish », i.e., very weak, piece of argumentation. First, the argument violates an elementary rule of syllogistic form. A syllogism of the second figure, where the middle is the predicate in both premises, must have one negative premise. Here both premises are affirmative, terminating in a conclusion no less feeble than the claim that because every Communist is opposed to Fascism and every Catholic is likewise opposed to Fascism, every Catholic is a Communist. When its propositions are positioned in a conditional syllogism, the argument is judged guilty of the fallacy of consequent, that of affirming the consequent to affirm the antecedent. Second, the argument is vitiated by a gross equivocation, the confusion of containment in time, which is that of measure to measured, with containment in place, which is that of place to thing located.

[15]) *Ibid.*, fol. 99a-b (under *Quamvis circulationis est* and *Amplius autem si*).

[16]) *Ibid.*, fol. 99b (under *Totius autem sphaera*).

Though the elimination of these two false opinions sets us more firmly on the road to the truth about time, this counter-analysis remains in the realm of the dialectical. The clear intent of the counter-arguments is to controvert faulty human views, not to exhibit connections in nature. Their negative dress alone is enough to locate these arguments in the propositional mode. To argue that time is neither the first heaven's motion nor the first heaven itself is not to assert a necessary nexus in nature but a necessary disassociation of the parts of a proposition. This is as it should be : dialectic predisposes the mind to what is right in nature by negating what is wrong in human opinion.

The Definition of Time

The dialectical preliminary sets the stage for the construction of the definition [17]). An introductory part establishes that time is co-present with motion. This inseparable association with motion is specified in a second section that deals with the definition as such : deriving continuity from motion, time numbers the prior and posterior in motion. The two last sections here deal with questions consequent upon definition : the attributes of time and the respect in which time measures things other than motion.

1. *Introductory considerations.* Three statements preambulatory to the main elements in the definition initiate the determination of the truth about time. (i) Time is not the same as motion. (ii) Time

[17]) At this juncture Giles sees the discussion passing from dialectic to determination of the truth, i.e., to definition and demonstration. « Posteaquam philosophus determinavit de tempore opponendo, in parte ista determinat de eo veritatem determinando » : *ibid.*, fol. 99b (under *Quoniam autem videtur*), 1.19. Averroes is silent at this point about a transition into a scientific mode of discourse. For him, it seems, the proposition, « Time is not motion », still lies within the confines of dialectic. A little later, when dealing with the inseparability of time and motion, he seems to indicate that we are crossing the border into strict determination. « Cum declaravit quod tempus non est motus, incoepit innuere ipsum sequi motum et accidere ei... » ; Averroes, *In phys.*, IV, com. 97, p. 177L. For Aquinas both « Time is not motion » and « Time is not without motion » are reached dialectically. We are using P. M. Maggiolo, O.P.'s edition of Aquinas's commentary : *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* (Rome : Marietti, 1954). (This is henceforth referred to as T. A., *In phys.*) Aquinas begins the strict induction of time with reflection upon time as *aliquid motus*. « Postquam philosophus disputative inquisivit de tempore, hic incipit determinavit veritatem » ; T. A., *In phys.*, IV, l. 17, n. 1.

does not exist without motion. (iii) Time is *aliquid motus*, something of motion, an entity conjoined to motion.

(i) The nonidentity of time with motion springs, first of all, from incompatibility of attributes [18]). Time seems ubiquitous, present everywhere in the universe, subjectively unbounded in nature; it is not circumscribed by any one subject or set of entities. Motion, on the other hand, is subjectified in the recipient, the being that is moved, whether the change is substantial change (*mutatio*) or alteration or growth (here *motus ad formam*); and in the case of local motion, it is subjectified in the place where the mover comes in contact with the thing moved. Secondly, we speak of every motion as fast or slow. The comparative velocity expressed in these qualifiers is determined by reference to some time-scale. Fast and slow betoken the rate of change, i.e., the rate of distance covered to time elapsed. We say a body is fast moving when it travels a great distance in a relatively short span of time. We cannot then predicate fast or slow of spans of time. We cannot rely on time to ascertain time. To hold that time is fast or slow lands us in a vicious circle; after determining fast and slow by time, we have time determined by fast and slow. In modern language, to say fast and slow of time would be to posit a rate of time, i.e., the ratio of the time elapsed to the time elapsed. In other words, numerator and denominator would cancel out to the number one. A measure does not measure itself; it is simply identical with itself. Hence a disparity of attributes pertaining to subject and measure rules out an identification of time and motion.

(ii) Yet this disparity does not bar an indissociable pairing of time with motion [19]). The two are two in the sense that time is never found apart from some motion. Awareness of time is never separated from awareness of motion. Without a sense of motion we have no sense of time. When no change registers on our consciousness or when change vitally affecting us slips by our attention, we are unaware of any passage of time. This is illustrated by the fabled Sardinians who slept for a number of years in the presence of mythical Greek heroes revered as gods. Upon awakening from their marvelous dormition these individuals were not aware that time had elapsed while they were wrapped in slumber. The first instant of their sleep was for

[18]) *Ibid.*, fol. 99c-d (under *Quonian autem videtur* and *Amplius autem mutatio*).
[19]) *Ibid.*, fol. 99a-100a (under *At vero neque*).

them perceptually telescoped with the first moment of their awakening. The two time-points seemed as one because the time-interval in between had left no mark on their consciousness. The classic tale of the monk also seems to belong to this genre. After being transfixed in contemplation occasioned by the song of a nightingale, he returns to his monastery only to find himself unrecognized, his confreres now dead one hundred years [20]). More moderate echoes and realistic analogues of such fictional occurrence, it may be mentioned, are not uncommon in the lives of charismatic saints. While reciting None on Ascension Thursday, St. Thomas of Villanova was swept up into and stayed in ecstacy for some eleven hours, uncognizant throughout his transport of any lapse of time [21]). Whether the event is fictional or extranaturally factual, the lesson is the same : without a perception of change all seems to exist timelessly, suspended in an indivisible instant. If it is true that no awareness of time follows no awareness of motion, it is also true that we perceive the passage of time only when we sense motion and delimit it in some way; only when we in some way count the disappearing and emerging phases of motion; only when we in some way grasp the now as flowing and variegated in the making of the time-line. Lack of concomitance in awareness serves as an index of lack of concomitance in nature : time does not exist apart from motion.

Feeling the pressure of certain *dubitarets*, Giles briefly departs somewhat from the route of the austerely ordered commentary. The easily observable fact that time is closely associated with motion provokes insistent queries about the intricacies of their relationship and the precise ontic status of time. These problems will be faced and resolved in their proper places in the full exposition to follow, but Giles opts now for doctrinally vague answers that will immediately still the clamor of questioning. We may wonder, first, whether time is really distinguishable from motion. All that the notion of time contributes to that of motion is a certain intention of the soul. This intentional discrimination does not seem to justify a differentiation in the physical order. If we put the activity of the soul in brackets,

[20]) Cf. Jean PUCELLE, *Le temps* (Paris : Presses Universitaires de France, 1955), pp. 47-48. Also, Mary STURT, *The Psychology of Time* (London : Kegan Paul, 1925), p. 147.

[21]) « St. Thomas of Villanueva », in E. I. WATKIN, *Neglected Saints* (New York : Sheed and Ward, 1955), p. 171.

we are left with only the thing moved and the motion with which time physically coalesces : time as such has no existence in nature. This difficulty is indeed a crucial and troublesome one. The particular manner of overcoming it significantly shapes the analysis of time in Giles and other medievals who grapple with it. It is especially vexatious because inconveniences seem to lurk along no matter what road the mind tries. Stress on demarcating time from motion may threaten to forfeit the physical residence of time, while a contrary strong accent on time's indissociability from motion may tend to obliterate the lines of time's ontic autonomy. To solve this formidable difficulty Giles, following Averroes, distinguishes between the formal and material facets of time [22]). Materially time is identical with motion, but formally it parts company with motion. As observed in the concrete physical domain, motion is never found without its prior and posterior parts, but these pertain to motion only materially. Formally motion is defined as the act of mobile being. We arrive at the *ratio* or formal note in time when the soul numbers the prior and posterior in motion. Materially both motion and time possess prior and posterior parts, but the prior and posterior taken as numbered belong formally only to time. We may summarily put the differences between motion and time under three headings [23]). First, as regards subject : whereas the subject of moton is the mobile thing, the subject of time is motion (time, we shall prove later, is nothing other than the prior and posterior in motion insofar as these are numbered by the soul). Second, as regards nature : as we have just seem, motion is

[22]) *In phys.*, IV, l. 19, fol. 100a-b (under *At vero neque*). In support of the distinction Giles cites the Commentator, but it is only later on, in considering the attributes of time, that Averroes posits the formal-material distinction — the only place, by the way, in his exposition of time that he expressly sets down this distinction. In response to doubt as to how time can be both continuum and number, Averroes writes : « Dicimus igitur ad hoc quod extra mentem non est nisi motus, et tempus non fit, nisi quando mens dividit motum in prius et posterius : et haec est intentio numeri motus, i.e., motum esse numeratum. Ergo substantia temporis, quae est in eo quasi forma, est numerus, et quod est in eo quasi materia est motus continuus, quoniam non est numerus simpliciter sed numerus motus. Continuatio igitus accidit ei gratia materiae, et discretio, scilicet numerus, gratia formae, et est compositum ex duabus quantitatibus, scilicet discreta et continua » ; Averroes, *In phys.*, IV, com. 109, p. 187C. In his solution of the objectivity of time Averroes confines himself to the distinction between time as actualized (by the soul) and as in potency (in motion) ; *ibid.*, com. 131, p. 202F. We shall return to this latter text in n. 147 below.

[23]) *Ibid.*, fol. 100b.

formally *actus mobilis* while time is formally number. Third, as regards properties : as observed earlier, we can predicate fast and slow of motion but not of time. However, when we underline the intentional root of the proper *ratio* of time that is number, we are confronted by a second difficulty : is time merely something of the soul, i.e., is it only a constructural or second-intentional entity ? Preferring to postpone a more thorough discussion of this problem, Giles contents himself for the moment with stating that the relationship between time and motion resembles the connection between action and passion [24]). Action and passion materially merge but formally diverge; but since the *ratio* of neither is embraced by the other, we cannot, in spite of their material identity, predicate the one or the other. So seems to be the case with motion and time : materially the same, formally different, neither can be said of the other. The analogy with action-passion, we may add, appears to imply that the insertion of an intentional component in the *ratio* of time does not (no more than in the instance of the formally distinguished action and passion) sacrifice the physical status of time.

An opposite *dubitaret* contends that time is thinkable apart from motion because a measure is formally superior to what it measures. Real entities are the measure of human knowledge, and in a non Berkeleyan world what is knowable plainly does not drop out of existence when knowers depart. Hence if motion disappeared, time as measure should continue to exist. Giles's reply disputes the extent of the parallel [25]). Though formally superior as measure, time is existentially beholden to motion. Time is subjectified in motion, and no *passio* or proper attribute can abide apart from its subject. Again, as materially identical, motion and time are physically intertwined. No more than action and passion can time and motion dwell apart from each other. Furthermore, time is a unique measure : it is a successive measure, essentially dependent upon the motion without which succession is physically inconceivable.

A fourth *dubitaret* is much more slippery than at first appears : do we really perceive time when we perceive or imagine motion ? The nub of the difficulty lies in the fact, to be demonstrated later, that time is unique, i.e., it is concretely subjectified only in the

[24]) *Ibid.*

[25]) *Ibid.*, fol. 100b-c.

primary motion. The full thrust of the objection now becomes clear : if time subjectively resides only in the primary motion, anyone not aware of or not actually experiencing this primary motion cannot be truly aware of time. The unicity of time seems to nullify its perceptual ubiquity. We seem to experience time when we perceive the flight of a bird or the fall of a leaf. We seem to be aware of time also when we imagine motion, i.e., when, closeted off from external movements, we attend to internal movements of the imagination. Yet this cognition of time may be just that and no more — sheer seeming, for direct acquaintance with exterior or interior movements is a far remove from direct knowledge of the primary motion in which alone time has its concrete residence. Giles replies : « ... it is commonly held that by the very fact of imagining motion we perceive that we are in transmutable existence : and because every transmutation has its existence from the primary motion : therefore from this we perceive the time which is the proper attribute of primary motion » [26]). The terseness of Giles's response need not dismay us. A guiding thread to the implications of his view is furnished by the references, toward the end of his reply to the previous difficulty, to time as the measure of all motions other than the primary motion. We are bid infer, or work out for ourselves the inference, that because the one time measures all other motions, time exists effectively in

[26]) *Ibid.*, fol. 100c : « ... communiter ponitur eo ipso quod imaginamus motum percipimus nos esse in esse transmutabili et quia omnis transmutatio habet esse a primo motu : ideo ex hoc percipimus tempus quod est passio primi motus ». Giles's response summarizes in what amounts to a word or two the much more lengthy treatment in the Commentator (Averroes, *In phys.*, IV, com. 98, pp. 178F-179I). To Averroes apparently must go the credit for first clearly perceiving and vigorously posing the problem and for first providing an acute answer that most coming after him generally accepted. According to Mansion, *loc. cit.*, pp. 280, 284, Averroes explicitly makes a claim to originality toward the close of this particular consideration : « Et ista quaestio nunquam potuit dilucidari mihi, nisi post magnum tempus : et quicquid scripsi de tempore secutus sum expositores, sed hic non »; *ibid.*, p. 179G. Aquinas's analysis of the problem seems, in essentials, similar to that of Averroes; T. A., *In phys.*, IV, l. 17, nn. 3-4. In the opinion of MANSION, *loc. cit.*, p. 304, the approach of Albert the Great also broadly agrees with Averroes's position. The general concurrence of Albert and Thomas with Averroes here may be taken as a sign of a wider consensus that obtained when Giles was working on his commentary. Giles's words, « communiter ponitur », apparently denote such a consensus and explain why he gives short shrift to a vexatious question that cost Averroes a great deal of lucubration (light came to him only « post magnum tempus »).

all other motions. In other words, the unicity of time in the primary motion does not thwart but underpins the perceptual ubiquity of time. Because it is a measure *ad extra*, time as subjectified *ad intra*, i.e., as resident in the primary motion, formally causes any time-segment perceived in any other motion. Every motion accessible to ordinary awareness evokes the sense of time because of the proportion between effect and cause. It carries the formal existential imprint of the primary time that is subjectified in the primary motion. Hence time, though subjectively one, is effectively pluralized. As a cause, it exists in all its effects; as the measure in the measured, it exists in every other motion. In the light of formal causality the unity and the perceptual ubiquity of time, rather than being at loggerheads, are wedded to legitimate the testimony of experience that we become aware of time in becoming aware of any and every motion.

(iii) After we have shown that time is not motion and that it does not exist apart from motion, we need take but one simple step to the next insight: time is something of motion [27]). Whenever we sense motion, we sense time; and the converse is also true. Even in the special case where we are cut off from external sights and sounds, from all external sensible motions, we know time so long as we know the prior and posterior phases of successive images in the soul. Time is not bound to the sort of motion that occurs outside sensory consciousness; its subject in the broad sense is any motion whatever, physical motion first of all, but internal sensory or psychic motion as well.

Time-awareness, ordinarily born of the perception of motion without, is excited by the imaginary flux within. In perceiving any motion whatsoever, we perceive time; and in perceiving time, we are implicitly aware of the motion of which it is the ever-present concomitant. And since motion is obviously not *aliquid temporis*, the indissociable linkage of time and motion can only mean that time is *aliquid motus*.

2. *The definition as such.* The expression « something of motion » is still vague and indeterminate, and what it signifies tells only the close of the preliminary stage. The word « something » must be sharpened to say in what exact sense time goes along with motion.

27) *Ibid.*, fol. 100c (under *Accipiendum autem quoniam*).

A three-step determination yields the definition of time [28]). (i) Time is related to motion as motion to magnitude. (ii) Time is related to motion according to the prior and posterior. (iii) The formal note of time emerges when the soul numbers the prior and posterior. Time is a continuum marked by factors prior and posterior; one whose factors are numbered as two nows. (iv) Clarification from the text and certain *dubitarets* round off this section,

(i) The first « particle » or feature of time we inductively achieve is that time, like motion, is continuous [29]). Time gets its continuity from motion in virtue of magnitude. Time follows not just any motion indiscriminately but properly local motion. Motion according to place, as the name implies, goes from one place to another, through the intermediate places or parts ordered according to the prior and posterior of position. A magnitude is of course continuous. Insofar as motion follows upon magnitude, it is continuous in virtue of magnitude; and time, following upon motion, is also a continuum.

The continuous is a species of the contiguous, which is itself a species of the consecutive [30]). The limits of two factors are adjacent in such a way that the terminals of the two become one and the same. From this perspective, a continuum has not two terms but one: neighboring parts are linked not at their terms but at one term. No part possesses a proper term in relation to its adjacent part. The parts are potentially divisible at this common term, but not actually divided. Next, every magnitude is of its nature continuous. As a continuum, a magnitude has position; its parts are distributed one after the other, with no gap between, the parts, with each part united to its extraposed neighbor by a common term. Motion and time, we have said, participate in the continuity of magnitude. This truth, because directly grasped by induction, needs no demonstration. Dialectically, by indirect demonstration, we can confirm it: the

[28]) *Ibid.*, l. 20, fol. 100c-d (under *Quoniam autem quod*). It is interesting that in introducing his inquiry into the definition as such, Giles speaks of Aristotle hunting for « particulas positas in diffinitione temporis », language that some may find akin to Aquinas's words at the start of the induction of the definition: « Prima pars dividitur in tres, secundum tres particulas definitionis temporis... »; T. A., *In phys.*, IV, l. 17, n. 1.

[29]) *Ibid.*, fol. 100d.

[30]) *Ibid.*, V, l. 5, fol. 124d (under *Continuum autem quod*).

noncontinuity, i.e., the indivisibility, of magnitude, motion, and time is absurd [31]).

A word may be said also about the observation that the parts, the prior and posterior, are found proportionally in motion and time. Proportion in Aristotelian philosophy is primitively a mathematical term signifying a fixed relation of one quantity to another [32]). The double and the quadruple are proportions; eight is the double of four and the quadruple of two. We may extend proportion to take in features beyond quantity. Two entities are tied together in a proportional community insofar as they share in or manifest a common factor. One entity possesses the common factor primarily and principally while the other entity holds it in derivative fashion. The common feature is said to belong to the second entity in a proportional manner, i.e., not fully but only in a certain diluted way. We say being is primarily and principally of substance and only proportionally and secondarily of accidents [33]). Correspondingly, we say continuity is primarily and principally of magnitude and only secondarily and proportionally of motion and time [34]). Inductive observation

[31]) *Ibid.*, VI, l. 2, fol. 137d-138a (under *Et motum esse*).

[32]) Cf. Hippocrates George APOSTLE, *Aristotle's Philosophy of Mathematics* (Chicago : University of Chicago Press, 1952), pp. 64-65, for texts from Aristotle on this point. (Apostle's work consists entirely of skilfully rearranged texts of Aristotle on all branches of mathematics.) Here Apostle gives 1131a29-b3 (*Nicomachean Ethics*, Bk. V, ch. 3) and 248a10-b22 (*Physics*, Bk. VIII, chs. 3-4).

[33]) In his *Quaestiones metaphysicales*, Bk. IV, Questions 3 and 4, Giles sets forth the essentials of a theory of analogy, about which we have more to say in n. 34 below. Here we need only remark that according to Giles being is said of substance, then of accidents, by analogy of attribution. « ... dicuntur aliqua analogia per attributionem ad unam materiam. Sicut omnia dicuntur esse entia per attributionem ad substantiam quae est subjectum et materiam omnium accidentium ». We are using a reproduction of a text (first issued in 1501 in Venice by Andreas Torrenus de Asula) that was published by Minerva, G.M.B.H., Frankfurt, West Germany, 1966. The passage just quoted appears in Bk. IV, q. 4, fol. 23c.

[34]) *In phys.*, IV, l. 20, fol. 100d (under *Quoniam autem quod*). Giles speaks of the proportional resemblance between magnitude, motion, and time : « Nam secundum illam proportionem secundum quam reperitur prius et posterius in motu : at vero si in motu est prius et posterius : et in tempore est prius et posterius propter id quod semper alterum ipsorum sequitur alterum : semper enim tempus sequitur motum ». A few lines later Giles makes the point that the prior and posterior are said to be « principaliter » in magnitude not because magnitude is not « per aliud » (i.e., not because it is a substance), for its parts are placed outside its parts « per situm ». It is in relation to motion and time that magnitude is principal : « ... prius et posterius in motu et tempore derivatur a prioritate et posterioritate in magnitudine ».

of process attests that motion and time really are continuous, but analysis ascertains that they are continuous in an analogous sense: their continuity is proportionally borrowed from that of magnitude. Continuity that exists fully and properly in magnitude is realized only partitively and derivatively in motion and time. As suggested a few lines back, it seems permissible to admit the parallel of magnitude-motion-time to substance-accident. As accidents possess being through substance, its primary recipient, so motion and time share in continuity through magnitude, its primary recipient [35]).

(ii) A continuum is formally unified and materially partitive; it is one in its term, many in its interior parts. The parts exist side by side, one next to the other, one posterior to the other. The task at hand is to see how time is clothed in the prior and the posterior; to show, in other words, that time follows motion according to the

[35]) This is obviously not the place to launch a sustained investigation into Giles's theory of analogy, but two additional references may help supply further backing for the claims in our text. In *Quaestiones metaphysicales*, IV, qu. 4, fol. 23c, Giles sketches the fundamentals of a theory of analogy through attribution to a numerically one entity. The analogical relationship occurs in the line of the efficient cause (medication), the final cause (health) and the subject (the being of substance vis-à-vis accidents). Diverse substances can be related to one another: body is said analogously of celestial and terrestrial bodies; substance is said analogously of spirit and thing of nature; and being is said by participation of created things in reference to their Creator. *I Sent.*, d. 2, q. 1, fol. 17B distinguishes three modes of analogy: according to matter, according to subject, and according to participation. First, body is said not generically but analogously of celestial and sublunary entities, because these are respectively incorruptible and corruptible. Second, we say substance analogously of pure intelligence and body. Third, good and being are said analogously of Creator, in which they exist *per essentiam*, and creature, in which they exist *per participationem*. In the same volume (*I Sent.*, d. 48, q. 1, ad 1, fol. 239Q) Giles states: « ... est... analogia quaedam inter creatorem et creaturam inquantum unum imitatur aliud... ». Moreover, because of the infinite gap, the proportion between God and finite things is not one of commensuration but of order.

Even this quick look at some revealing passages seems sufficient to lend credence to ascribing the following views on analogy to Giles. (i) Analogy is a fundamentally a linguistic-logical device whereby we extend a term from its original reference to cover diverse but related objects. (ii) Though basically logical, analogy reflects the way things are in the universe. An analogical relationship among things means that one thing imitates another. (iii) In other words, analogically seen, certain things proportionally resemble one another, by a proportion of commensuration among finites and by a proportion of order between God and finites. (iv) This commensurate proportionality is evinced in the analogous derivation of being by accidents from substance and the analogous sharing in the continuity of magnitude by motion and time.

prior and posterior [36]). As just remarked, we reach the parts of magnitude inductively, by ostensive designation or simple pointing. When we run a finger over a table top, we say, « Here » and « There », distinguishing the parts according to the prior and posterior. But the prior and posterior in motion, though derived from magnitude, betray one signal difference : they are not just lying out there before us, not just inertly extended, but exist successively. Indeed the prior and posterior parts in motion, we may say, make up its succession. Succession in nature implies motion and, conversely, motion is unthinkable without succession. Though they co-imply one another in the concrete, continuous succession and motion do not formally or definitionally imply one another. The prior-and-posterior existentially exhibited in motion, which we recognize as the succession in motion, is formally distinct from motion; its notion does not essentially include motion. In its formal meaning motion, in turn, is the act of a mobile thing. The fact that motion is marked by the prior and posterior flows not from motion as such but from the order of parts in magnitude. Thus motion is subjectively identical with but formally distinct from succession in nature [37]). Motion borrows the prior and posterior from a magnitude that it can be definitionally thought without but concretely cannot exist without.

These nuances prepare us to settle the question : in which way does time pertain to motion — to motion as such or to motion marked by a local prior and posterior ? Even routine observation of motions in nature and human society suffices to evidence that knowledge of time follows not motion formally taken but motion subjectified in a continuum; not motion according to its pure *ratio* but motion imprinted with formally extrinsic factors of dimensive quantity [38]). Recognition or estimation of time clearly springs from the diversification of motion into prior and posterior, as in the rising and setting

[36]) *In phys.*, IV, l. 20, fol. 100d-101a (under *Est autem prius*).

[37]) *Ibid.* Motion is « formaliter » and « secundum esse diffinitivum » distinct from the prior and posterior. However, according to the « esse quod habent in materia », these are identified with motion itself. Giles departs somewhat from the language of Averroes, who speaks of the prior and posterior as the same as motion « in subjecto » but as distinct « secundum definitionem et quidditatem » (*In phys.*, IV, com. 98, fol. 180D-E). Interestingly, Aquinas's formulation seems closely akin to Averroes's : « ... prius et posterius sunt idem subjecto cum motu, sed differunt ratione » (*In phys.*, IV, l. 17, n. 8).

[38]) *Ibid.*, fol. 101a.

of the sun and the coming and going of a full moon and as in the movement of the hands across the dial of the clock. « ... between any two points there cannot be any intermediary except a line; so when we grasp two nows, one of which is prior and the other posterior, and when we grasp that between the two nows there is something serving as an intermediary, at that moment we grasp time » [39]). The concept of time ermerges as soon as the mind lays hold of a prior now and the posterior now delimiting the continuum of motion : the time-line consists of motion bounded by two nows. We conceive time in seeing motion stamped and determined by the prior and posterior.

(iii) This brings us to the third « particle », the consummatory determination in the general definition : time is formally the number of motion [40]). In the Aristotelian school, it may be noted, number is defined as a plurality measured by unity or the arithmetical one [41]). The parts of a number are separate and discrete; properly counted, these parts constitute a number. A number is a collection but not simply a collection. It requires the specifying act of a common denominator or one to formalize a plurality into number. To choose an unsophisticated example, we cannot include in one number two cats, three dogs, and five snakes precisely as cats and dogs and snakes, but we can number them under a more common factor that is ten animals. Furthermore, it is the last unit that sets the parts of a number in order and formally makes a specific number. The last unit seals and closes off the collection of units in the species of two, three, or five.

Time taken as a special case of number reflects these general features of number. Motion marked by the prior and posterior is motion in some way pluralized, for the prior and posterior are parts, and parts bespeak plurality. Time is grasped as number proper when the mind goes on to detach the prior and posterior limits from their matrix — the motion with which they are materially identified — and to see these not as prior and posterior, not as parts, but as nows.

[39]) *Ibid.* : « ... quia inter duo puncta non potest aliquid medium nisi linea sit, intelligendo duo nunc quorum unum sit prius, aliud posterius, et intelligendo inter ipsa nunc esse aliquid in medio, statim intelligimus tempus ».

[40]) *Ibid.*, fol. 101a-b (under *Quando quidem igitur*).

[41]) *Quaestiones metaphysicales*, X, q. 1, fol. 36a-b : « ... in quantitate discreta per se et primo reperitur cumulus partium quas per unitatem mensurantur ».

The inward eye sees the nows as diverse [42]). We arrive at the notion of time when the soul thinks one now, then another. The determinations are subsumed under a common type, that of the now. We achieve the *ratio* of time only when we view the prior and posterior in the common light of the now and number them as two nows. To lay hold of two similars abstracted from continuity, as precisely two of these, whether hands, brothers, or nows, is to number them. Time, moreover, is not simply a succession of discontinuous nows; it is not just number but number of motion materially imbedded in magnitude. The nows are the terminals that bound a motion-continuum. Time is, in short, a time-line numbered by its terminal nows; prior and posterior nows delimit each time-segment. It is the second now, the posterior now, that formally closes off the number that is time. As last, it formally specifies a multitude as number [43]).

Though time is formally constituted as number by the now and cannot occur without the now, we cannot be aware of time in the awareness of a single now [44]). Occasionally, individuals pay no attention to the transition from prior to posterior and seem conscious of only one now held in a presentness in the concrete sense that amounts to consciousness of only one now. Not infrequently, it is reliably reported, Therese Newmann, a twentieth-century stigmatist and mystic, soared into a transport that blotted out all sense of the passage or the differentiation of prior and posterior in time [45]). In a looser fashion, prior and posterior seem to melt into an infinitesimal presentness or now in a quasi-instantaneous event like the suspension of an electrical network by a flash of lightning or like a sudden shooting pain in the chest. Expressions such as « Time seemed to stand still », « At that instant the phone went dead », « In that moment I thought I was going to die » intuitively, imprecisely, but unmistakably communicate a sense of the atemporal, and witness that cognizance of immediate presentness or what is tantamount to one now spells an eclipse of time-awareness. The events themselves

[42]) *In phys.*, IV, l. 20, fol. 101b (under *Quando quidem igitur*) : « ... oportebit imaginari diversa nunc si volumus imaginari tempus... ».

[43]) *Ibid.* : « ... oportet quod in habitudine quam habet tempus ad motum sit aliqua ratio numeri ».

[44]) *Ibid.*, fol. 101a-b.

[45]) See Johannes Steiner, *Therese Neumann*, trans. Pauline Fathers (Staten Island, N.Y. : Alba House, 1966), pp. 35-42. By the way, all the evidence in this volume seems very carefully weighed and documented.

appear stripped of the diverse boundaries in motion that characterize time. Without the one now measuring the plurality that is prior and posterior, the number that is time is impossible. But with only one now the number that is time is equally impossible. It takes two nows to constitute time.

(iv) Certain specifications in the text and shades of meaning provoked by *dubitarets* assign a more precise meaning to the number that is time. A first textual specification confirms the formal nature of time by the customary estimation of motion by time. In virtue of number we judge things in terms of more or less; similarly, in virtue of time we judge the more or less of motion [46]). When we deem one motion twice as fast as another, we are quantifying it in terms of the number that is time. A second, more important specification concerns a crucial distinction between two sorts of number: the number by which we number and the number that is numbered [47]). The first, which we may name abstract or mathematical number, means any number applicable to a range of physical objects; three, e.g., may be referred to dogs, trees, flashes of light, or meters. Number in the second sense, which we may name concrete or physical number, means the number as actually inhabiting some physical entity. A normal human adult is initially blessed with two hands, ten fingers and thirty-two teeth. The two as in the hands, the ten as in the fingers, and the thirty-two as in the teeth are numbered numbers physically resident in a certain expanse of sensible matter. (Giles further nuances the meaning of time as numbered number in the fourth of the *dubitarets* discussed just below.)

The first difficulty concerns a point touched on earlier: are the prior and posterior formally present in motion? Giles's reply distinguishes between motion in itself and motion in its existential situation or concretion in magnitude [48]). *Secundum esse*, existentially, motion always exhibits prior and posterior phases, but definitionally, according to its *ratio*, motion does not include the prior and posterior. Ingredients only potentially in a definiendum never enter into a definition, and the prior and posterior are only potentially present in motion. If the prior and posterior were actually present in motion, motion would not be continuous but discrete. Giles's elliptical state-

[46]) *In phys.*, IV, l. 20, fol. 101b (under *Signum et autem*).

[47]) *Ibid.* (under *Quoniam autem numerus*).

[48]) *Ibid.*, fol. 101b-c.

ment leaves obscure why we are bade to adjudge a definitional inclusion of the prior and posterior in motion selfstultifying.Consider, Giles seems to be saying, motion as we observe it, i.e., motion as this successive continuum that just began at a prior point and is terminating at a posterior point. The successive continuum is the result of the flow of the *actus mobilis*, the *ratio* or definitional character of motion, across a magnitude. Let us suppose that the prior and posterior are not potentially but actually contained in the *ratio* of motion, i.e., motion taken as *actus mobilis*. Now motion in itself, in its *ratio*, is simply this indivisible *actus*; it has no continuity at all. If the prior and posterior are actually in this *actus*, then they too would be discrete or occur discretely. Perhaps we may put it more simply: if they actually belong to the *ratio* of motion, then motion no longer shares in the continuity of magnitude and has to be discrete — a conclusion of course negatived by ordinary experience. As we shall see later, the soul contributes nothing to the making of the *esse* of motion but is active in fashioning in some respect the *esse* of time. The prior and posterior that are only potentially present in motion are actualized « through the designation of the soul » [49]), a designation that rounds out the *ratio* of time. Yet these precisions should not cause us to forget the other side of the coin, which is the truth that because motion is successive act, it is existentially joined to the prior and posterior. Or to state this perhaps more exactly, the prior and posterior are existentially ineliminable from *esse actuale*, the actual being, of the motion that greets us on every side.

A related question poses itself: are the derivative prior and posterior in motion distinct from the prior and posterior in time? Unquestionably, replies Giles; otherwise we run the risk of falling into the absurdity of positing a cause causing itself [50]). If, as in solving the previous *dubitaret*, we are bound to draw a formal line between the prior and posterior in magnitude and those in motion, then we are bound also to see a formal difference between the prior and posterior in motion and those in time. The prior and posterior demarcating the continuum are subjectively identical but formally distinct in magnitude, motion and time. Yet this leaves unresolved the question: do the words « the prior and posterior » in the definition

[49]) *Ibid.*, fol. 101c.

[50]) *Ibid.*

of time refer to the prior and posterior in time or to those in motion? If « the prior and posterior » refer to those in time, we invite the charge of a vicious circularity: we would be determining time by time. The definitional prior and posterior are those in motion that are numbered through the designation of the soul. Time, in other words, is not the number of itself but the number of motion taken concretely, i.e., motion taken as spread out and terminated by the prior and posterior. Insistence on the co-subjectivity of time with motion and magnitude elicits the question: is time truly number, i.e., is time number in any strict sense? Undoubtedly, Giles answers, time is continuous through and along with motion [51]). Time is grounded in motion as a proper attribute in its subject; the subject is the material cause of its attribute. As subjectively one with and concretely indistinguishable from motion, time is said to be materially continuous. But since it properly numbers motion, time is undoubtedly also formally number.

A concluding question here seeks to shed more light on the status of a time that is number: in what sense is time numbered number? There are two ways, neither analytically sufficient of itself, to make the point that time is numbered number [52]). First, numbered number is number as applied to things, and time is number as applied to motion. Application in ordinary usage seems to mean an operation in the line of efficient causality. A writer is said to apply his pen to paper, an artist his brush to the canvas, and so forth. In this case, since the context is definitional and since time is formally number or the formal cause of the numbering of motion, application may be extended to signify something in the line of formal causality: the

[51]) *Ibid.*, fol. 101c-d. In his *Quodlibeta*, V, q. 20, pp. 325-326, Giles also discusses the continuous and discrete features of time. (We are using the edition edited by Petrus Damasus De Coninck, O.S.A., published at Louvain by Hieronymus Nempeus in 1646; republished by Minerva G.M.B.H., Frankfurt, West Germany, 1966.) Time exists « tamquam in subjecto » in what is continuous, and, though formally number, is therefore materially continuous. For example, a stick that is ten units long is both continuous and discrete. As ten units, it is formally number, but as ten unseparated units in the one continuous stick, it is continuous. This comparison strikingly recalls an illustration in Aquinas: « ... licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua, propter rem numeratam; sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta » (*In phys.*, IV, l. 17, n. 11).

[52]) *Ibid.*, fol. 101d.

form that is number (which is the *ratio* of time) is said of motion. If time were nothing but absolute number, the number by which we number, any and every number — 2, 10, 100, 1,000,000 — would be the same as time. Secondly, it is necessary to see time in a specific fashion, i.e., as resident in its unique subject, the movement of the first heaven [53]). Here time is applied to just this movement, the primary motion in nature. It is not the measure of the first movement but its *passio*. It is actually imbedded in it, actually seated in it : it is its indissociable proper quantitative attribute. Time is, however, the measure of all other motions in nature. In this special fashion it may be said to possess *quodammodo*, in a certain respect, the *ratio* of numbering number. Concretized in the primary motion, it is numbered number. But quasi-abstracted and physically separated from motions other than the primary, it may be called absolute number, a number whereby we number — one that numbers — sub-primary motions.

A brief backward glance assures us that the analysis of time dissolves the first set of doubts, raised in the dialectical introduction, concerning the existence of time [54]). The undeniable fact of the non-existence of fixed parts of time cannot be used to deny the existence of time, for time is not a fixed but a successive continuum. It has « its being not in the simultaneity but in the order of its parts » [55]). As with motion, so with time : one part follows after another. Yet once again we must be careful not to let the close affinity between motion and time blur into an absolute identity. For one thing, as we have seen, the unicity of time in contrast with a plurality of motions underscores the formal distance between an existentially inseparable time and motion. The analysis of the now, moreover, also supplies rational support for the oneness and manyness of a now that, dialectic tried to suggest, can be neither one nor many [56]). But Giles's justi-

[53]) *Ibid.*

[54]) *Ibid.*, l. 21, fol. 101d-102a (under *Et sicut motus*). This interpretation of Aristotle's discursive strategy stems from Averroes (*In phys.*, IV, com. 103, fol. 182F), who writes : « Et intendebat per hoc dissolvere quaestionem praedictam in esse temporis dicentem quod si tempus est, necesse est ut omnes partes eius aut quaedam sint insimul ».

[55]) *Ibid.*, fol. 101d : « ... esse eius non est in simultaneitate partium sed in ordine partium ».

[56]) *Ibid.*, fol. 102a (under *Ipsum autem nunc*).

fication of the now will have to wait till after our treatment of the attributes of time and the things measured by time.

3. *Attributes of time.* Insofar as it belongs to quantity, we may consider time a bearer of attributes and a subject of predication [57]). As a successive continuum whose formal *ratio* is number, as number applied to motion, time reveals common and proper attributes. It is said (i) to have or not to have a minimum; (ii) to be great or small, short or long; (iii) not to be fast or slow; (iv) to be the same or not the same; and (v) to be the measure of motion.

(i) There is no number qua number smaller than two. The arithmetical one is not a number but the principle of number; and in the latter respect it is the absolute minimum [58]). But in a number involved in a continuum, the ascription of minimal elements depends on whether we take the numbered continuum as a multiplicity or a magnitude. We may designate either one or two lines as minimal in a plurality of lines, according as we view one or two as minimal. From the standpoint of magnitude, on the other hand, we cannot point to a minimal stretch of a line, for any given line is always divisible into smaller parts, and these smaller indefinitely into still smaller. Perspective decides whether time does or does not possess a minimum. From the angle of plurality, we may express time as minimal, as one or two, as consisting e.g., of one day or two hours, and the like. In the light of magnitude, however, we cannot attain a minimum of time that is not further divisible.

(ii) Long and short are said of time insofar as it is a continuum, whereas many and few are predicated of time precisely as number [59]). We accent the material side of time in the observation, « A man of

[57]) *Ibid.*, l. 23, fol. 104a-b (under *Minimus autem numerus*).

[58]) *Ibid.*, fol. 104b. Giles's third *notandum* distinguishes the minimal-numerical features of one and two : « Duo enim est quid minimum non absolute sed est minimus numerus. Non est enim minor numerus quam dualitas. Sed unum secundum quod huiusmodi dicit quid minimum simpliciter et absolute ». (After « Duo enim » above I have substituted « est » for « sunt », which seems to be a copyist's error.) The character and the phrasing of this distinction, which we do not find in this particular place in Averroes, shows some affinity to Aquinas's comment here (*In phys.*, IV, l. 19, n. 2) : « Sicut in multis lineis secundum multitudinem quidem est minimum, ut una linea vel duae lineae; una quidem si accipiatur id quod est minimum simpliciter in numero; duae autem si accipiatur id quod est minimum in genere numeri, habens rationem numeri ».

[59]) *Ibid.*, fol. 104b-c (under *Manifestum est autem*).

eighty has lived a long life », and its formal side in a different expression of the same import, « An eighty-year-old has lived many years ».

(iii) As we established in our introductory considerations, fast and slow, though said of motion, are not predicable of time [60]). Clearly number taken absolutely can have neither attribute, for motion, be it fast or slow, is alien to abstract quantity. Again, fast and slow signify what is measured by number, but time cannot be measured by number, since it is the very number whereby the motion numbered is measured.

(iv) Seen in its simultaneous existence, time, at any given juncture in its course, is in one sense everywhere the same, i.e., with respect to mobile things throughout nature [61]). In other words, as regards its unicity (a point to be explored later on) time is the same. It is subjectively one; it resides primarily only in the primary motion. But taken as a successive continuum, taken according to its diverse parts, time is plainly not one and the same. Time, if it were absolute number, would remain one and the same; abstract number shows a lordly indifference to change of past or future. One hundred is not affected by being applied to horses, men, or what not; differences among concretes have not the slightest impact on its abstract specificity. Numbered number, however, does vary with the entities to which it is applied; one hundred horses concretely differ from one hundred men. Therefore time is materially affected by its residence in motion; it does not exist all at once but successively. The phases of the numerically one motion in which time is seated are many, one phase prior and the other posterior. Since prior and posterior are themselves diversely related as what has already elapsed and what is yet to be, time is further differentiated into past and future times.

Still, from another angle time indubitably remains the same. Time repeats itself (but, by the way, never reverses itself) in the recurrence of one and the same motion. Its reiteration is not numerically but only specifically one. The sun that reaches the vernal equinox, in the constellation symbolized by the Ram, will swing

60) *Ibid.*

61) *Ibid.*, fol. 104c-d (under *Et idem autem*). We render as « abstract number » what Gilles calls « numerus mathematicus ».

back to reach it again and again [62]). Winter, spring, summer, and autumn depart and come back once more. But the recurring identity of sun and season is a specific identity. The sun in its apparent wheeling and the seasons it governs are never, can never be, numerically one and the same with what was or will be.

Thus time is ineradicably alternable and incessantly varying; it is never the same at any two junctures. Viewed as resident in its subject, primary motion, time is *unum numero* or *idem numero* [63]). In contrast to the plurality of motions, there is one and only one time throughout the natural universe. But viewed according to the diverse phases of the one motion, time is not numerically one and the same. The prior part is simply not the same as the posterior part. We may, however, speak of these diverse parts as *in eodem numero*, i.e., as parts of the subjectively one continuum that is time. In addition, time may be considered identical in the limited purview of specific recurrence.

(v) When we speak of time as the measure of motion, we are dealing with the main property of time. This claim forms, in this context, a part of a larger claim, that time and motion are reciprocal measures. Two arguments warrant this larger conclusion, the first based on the nature of number and numbered, the second on the likeness of time and motion to motion and magnitude.

Time measures motion *quoad se* [64]). Time as number determines, i.e., measures, motion per se. Time itself, on the other hand, is measured through motion *quoad nos*. Numerables are objectively known by number; and it is in this wise that time measures motion. Conversely, number itself becomes known through things numerable, and it is in this reverse fashion that motion is said to measure time. A *dubitaret* protests that to hold that we measure number through

[62]) *Ibid.*, fol. 104d (under *Amplius sicut contingit*). While Averroes makes no mention of any point of the zodiac, Giles writes : « Si enim sol moveatur sub ariete et iterum postea moveatur sub illo signo redit idem motus non numero sed specie ». This language appears to resemble Aquinas's observation (*In phys.*, IV, l. 19, n. 5) : « Reiteratur enim unus et idem motus specie, sed non numero : quia ad eodem signo arietis, a quo primo movebatur sol, et postea movebitur... ». Evidently we have to look for something more than mere coincidence to account for the striking, though contracted, similarity of Giles's « sub ariete « and « non numero sed specie » to expressions in Aquinas glossing the same lines in Aristotle.

[63]) *Ibid.*

[64]) *Ibid.*, fol. 105a (under *Non solum autem*).

things numbered puts the state of affairs back end to, for we evidently count numerables by number. In reply Giles offers two examples of a determination of number by numerables [65]). First, suppose that a person who cannot count ticks off on his ten fingers the number of horses in a group. It is in virtue of the one finger, a numerable, that he comes to know that there are ten horses. Again, because we know what a horse is and what a centimenter amounts to, we can determine the number of horses in a collection and the number of centimeters in a line.

The reciprocal measuration of time and motion is evidenced by the likeness of time vis-à-vis motion and of motion vis-à-vis magnitude [66]). Time imitates motion as motion imitates magnitude. The common factors in the parallel imitations are a like continuity and a dependence upon the subject in which it shares. Time images motion as motion images magnitude : the secondary continuant derives its continuity from the prior continuant on which it obviously depends. In virtue of a quantitative likeness, motion is *quoad se* measured by magnitude and, conversely, *quoad nos*, magnitude by motion. We can call the road long because of the amount of motion required in the trip; conversely, in view of the length of the road, we can determine that the motion involved will be much or little. The time-motion relation imitates this reciprocal measuration : time measures motion and, conversely, motion measures time.

Three *dubitarets* serve to further clarify the relation between time and motion. First, time per se measures motion, because we per se measure a continuum only insofar as we number it [67]). Second, we must distinguish the senses in which we can speak of the prior and posterior in motion as parts of time [68]). Because indivisible, the *mutata esse* or moments cannot be parts of time; and as moments, indivisibles of motion, they belong properly to motion rather than to time. The *ipsa moveri* or quantitative segments of motion are plainly parts of motion, but when our intentional acts apply number to these parts, they become formally parts of time. Third, the correspondence

65) *Ibid.*, fol. 105a-b.

66) *Ibid.*, fol. 105b (under *Et hoc rationabiliter*).

67) *Ibid.*, fol. 105b-c. See *Quaestiones metaphysicales*, X, q. 1, fol. 36a : « ... mensura primo et per se reperitur in quantitate et maxime in quantitate discreta. Et a quantitate discreta transfertur ad alia ».

68) *Ibid.*, fol. 105c.

between time and motion initially inclines us to grant that the prior and posterior in time may be taken according to their *esse divisibile* as well as their *esse indivisibile*. When we think of motion as a line whose midpoint is a *mutatum esse* between prior and posterior segments, we look upon motion according to its *esse divisibile*; that is to say, the prior and posterior are regarded as divisible parts. Motion viewed according to its *esse indivisibile* is a continuum delimited by two *mutata esse* or indivisible moments. Loosely speaking, we may define time as the number of motion according to *esse indivisibile* or *esse divisibile*. But strictly speaking, time is a time-line enclosed by two nows rather than one now punctuating two time-lines [69]). For one thing, from the side of time as numbered, if we define time according to its *esse divisibile*, we are defining it through its quantitative parts — which runs counter to sound rules for defining. The parts of the species, not the parts of the matter, are embraced by a definition; we do not include a semi-circle in the definition of a circle. Time, moreover, is more *numerus motus* than *motus numeratus*; it is formally number and only materially one with motion. Hence in the statement of the definition we put number in the nominative case and motion in the genitive case. In short, time is something numbered through two nows, one prior, the other posterior. The prior and posterior in this sense are not parts of or divisible entities within time. They are nothing but « the very nows numbering time » [70]). Again, from the side of the soul numbering, we cannot (as has already been proved) number time with any fewer than two nows, the nows that bound and enclose the time-line.

4. *Time in relation to things in time.* The ubiquity of time suggests that time bears in some way on all things in nature or that all beings of nature are in time. After endeavoring to add precision to the phrase, « in time », we propose to show how motion is in time; how rest, the opposite of motion, may also be in time; in what sense time touches on mobile things; why incompatible beings are excepted from

[69]) *Ibid.*, fol. 105c-d.

[70]) *Ibid.*, fol. 105d : « ... prius et posterius quae ponuntur in diffinitione tempus non accipienda sunt secundum esse divisibile nec sunt partes tempus, sed sunt ipsa nunc numerantia tempus ». The very last part of this sentence may recall, to some, language in Aquinas dealing with an earlier passage in Aristotle (*In phys.*, IV, l. 17, n. 11) : « ... tempus est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur; vel etiam ipsa quae sunt prius et posterius numerata ».

measurement by time; why certain nonentities are also time-free; and lastly, how corruption is in time, i.e., in what sense time causes corruption.

(i) The phrase « in time » may be assigned at least three senses [71]). In the broadest and improper sense it may mean that a thing exists when time exists. Again, to be in time may mean being *aliquid temporis*, a part or a feature of time. In the most restricted sense a thing that is in time is contained in time, i.e., measured or numbered by time. Things in time in this third sense are within time as the measured within the measure. The phrase in the first or most ample sense cannot be made equivalent to its third or proper sense; otherwise, the heavens would be, in fact, in a grain of sand, and God Himself would be encased in time. No doubt past and future, long and short, and the now are in time in the second sense but not in a per se and proper fashion. These are, respectively, the parts, the attributes, and the principle of time to which time is related as whole, subject, and principled [72]). One *dubitaret* presses the objection that the now is in time as in number since time numbers motion through the nows themselves. Indeed, Giles answers, time numbers things temporal through the now. But the now is in time as its principle and term [73]). In addition, rather than being numbered by time, the now may be said to number time. If the nows number time, it seems more proper to speak of time as in the now instead of maintaining that the now is in time.

Time is triply related to the *temporalia* under its sway [74]). First, precisely as tied to time, temporal things are essentially dependent on time [75]). Second, as indicated in the previous paragraph, *temporalia* are contained in time as numbered things in number and localized entities in space, with the implication that time is ontically greater than all that falls within it [76]). Third, temporal things are in some way affected by time [77]). The *Tempus fugit* of common parlance is often associated with aging and the decline of vital powers. The

[71]) *Ibid.*, l. 24, fol. 106c-d (*In tempore enim*).
[72]) *Ibid.*, fol. 106d-107a (under *Si autem hoc*).
[73]) *Ibid.*, fol. 107a.
[74]) *Ibid.*, fol. 107a (under *Sed hoc quidem*).
[75]) *Ibid.*, fol. 107a-b.
[76]) *Ibid.*, fol. 107b (under *Quoniam autem est*).
[77]) *Ibid.*, fol. 107b (under *Et pati iam*).

passage of the years may bring wisdom but inexorably, without maybe's or but's, signals breakdown and deterioration. We will presently deal more extensively with the causal linkage of time to corruption.

(ii) The homogeneity of time with motion implies that time is the per se measure of motion [78]). Indeed all other entities are in time only insofar as they are related in any way to motion. Time determines the rate of motion; and the speed of a motion can be determined only by another motion. Time measures a whole motion in virtue of a part of the motion (once a part is measured, replication of the part comes to match the whole). The measurement here is not circular : we do not apply a part-motion to a whole motion and call this a time-measurement. The part-time is first temporalized, i.e., numbered at its terminals; thus number makes the segment of motion an interval of time. Only after the part-motion is time-determined can it serve as a temporal yardstick for ascertaining the time of the whole motion [79]). More particularly, time measures the primary motion part by part (this is of course a loose sort of measuring, for, as remarked earlier, time is strictly the *passio* of the primary motion), and it measures other motions that are taken as quasi-partial with respect to the primary motion.

Time-motion homogeneity implies also that time measures motion both in its act and its *esse* or duration [80]). In measuring things we are ordinarily constrained to use two measures, one for the *actus* and the other for the thing possessing the act. In the case of separated substances, the *aevum* measures an intellectual operation, and the now of the *aevum* measures the separated substance itself. Analogously, in nature time measures the act, in this case the *actus mobilis* that is motion, while the temporal now measures the very mobile substance itself. But in these two instances a thing is plainly distinguishable from its *actus*, and in relation to its measure it does not have the character (*ratio*) of *actus*. It is quite otherwise with motion. It is not distinct from *actus* but is the very *actus mobilis*, and bears the character of *actus* with respect to its measure. Hence the rule of the twofold measure does not apply to motion : we are bound to appoint one measure to motion as *actus* and another to its *esse*. The homo-

[78]) *Ibid.*, fol. 105d-106a (under *Quoniam autem tempus*).

[79]) *Ibid.*, fol. 106a-b (under *Et est motui*).

[80]) *Ibid.*, fol. 106b.

geneity of measure with measured reinforces the point. Time measures motion in both respects, taken in itself and according to its *esse*. Motion in itself and in its *esse* is constantly varying. The successiveness makes for the quantitative differential of prior and posterior and for the *esse* or duration of motion; and the one measure, time, measures both the quantity and *esse* of motion.

(iii) Time measures not only motion but its opposite, rest [81]). It does not measure rest in itself (for in this respect it is the lack of motion) but in relation to motion : a privation is measured by the same measure as that of the *habitus* or possession it negates [82]). In other words, rest is incidentally measured by time. In fact, we do measure states of rest or mobile things at rest. The ill dog slept or the patient was comatose, we say, for twenty-four hours straight. The length of a state of rest is measured by time; it falls under time insofar as it has quantity or perdures. But the rest as such is not measured. An interval of rest is measured by time as if it were an interval of motion. As deprived of motion, the resting being of nature remains *aptum natum moveri*, stamped with a built-in tendency to be moved. The nonmoving mobile entity is taken as if it were in motion, and in this respect its rest comes under time [83]).

(iv) Mobile things are measured accidentally by time. They fall under time not according to their substantial being but according to the *esse* of the motion subjectified in them [84]). If a mobile thing were contained in time according to its substantial *esse*, it would forfeit its substantial sameness. With its *esse* varying according to the prior and posterior, it would be turned into motion and cease to be itself. As a fixed thing or substance, a mobile thing is not measured by time; but as mobile, insofar as its mobility is actualized in the *esse* of motion, a mobile thing is measured by time [85]).

[81]) *Ibid.*, l. 25, fol. 107c (under *Quoniam autem est*).

[82]) *Ibid.*, fol. 107c-d (under *Non enim sunt*).

[83]) According to Averroes (*In phys.*, IV, com. 118, fol. 193D), time « mensurat... motum primo et essentialiter et quietem secundo et per accidens ». For Aquinas (*In phys.*, IV, l. 20, n. 10) « ... tempus proprie est mensura motus et quietis : sed motus per se, quietis autem per accidens ». Also : « ... quiescens... mensuratur tempore, non inquantum est quiescens, sed inquantum est mobile » (n. 9). In *In phys.*, IV, l. 25, fol. 107d (under *Mensurabit autem tempus*) Giles says : « Tempus enim est mensuratio motus per se et quietis per accidens ».

[84]) *In phys.*, IV, l. 25, fol. 107d (under *Mensurabit autem tempus*).

[85]) The mobile and its quantity in a particular motion, Giles adds, are measured not by time but by the now. « Mobile non ratione sui nec ratione quantitatis suae sed

A *dubitaret* asks whether the substantial being of mobile things is measured by some measure superior to time, and elicits a short comparison of eternal and temporal measures. Only one measure, eternity, Giles holds, lies over and beyond time. Eternity, however, is twofold. God alone, because He is infinite, is measured by absolute eternity. Participated eternity, on the other hand, is the proper measure of pure intelligences and the human soul. The now of eternity measures either absolutely or participatively what Proclus lists as the three grades of eternal being : God, the intelligences, and the intellectual soul [86]). God alone is said to be, in the language of

ratione quantitatis motus dicitur tempore mensurari » (*ibid.*, fol. 108a). Giles's wording is notably reminiscent of the formulation of Aquinas at this place : « Ex mensuratione autem temporis cognoscitur quantus sit motus, et quanta sit quies ; non autem quantum sit id quod movetur. Unde quod movetur non simpliciter mensuratur tempore secundum propriam quantitatem, sed secundum quantitatem sui motus » (*In phys.*, l. 20, n. 10). Averroes's comment (*In phys.*, IV, com. 119, fol. 193H) reads : « ... [tempus] non mensuravit rem motam, secundum quod est mota simpliciter, sed secundum quantitatem accidentium sui motus... ».

[86]) *Ibid.*, fol. 108a-b. This triad has its origin in the excerpts from Proclus's *The Elements of Theology* that the medievals popularly knew as *Liber de causis*. See *Fundatissimi Aegidi Romani opus Authorem de causis Alfarabium* (Venice 1550, apud Jacobum Zoppinum), prop. 2c, fol. 6 (we shall henceforth refer to this as *In lib. de caus.*). In his *Le opere di Egidio Romano* (Firenze : Olschki, 1936), p. 36, Gerardo Bruni lists this edition but, strangely, omits mention of its arresting title, which hardly seems to be common among the manuscripts and incunabula. The suspicion that this provocative title was formulated not by Giles but by the publisher or some editorial consultant of his is confirmed by a cursory glance through the *proemium* (H ; no foliation is given for the *proemium*). Though we are unable to specify the author, Giles says, the *Liber de causis* is generally believed to have been written by some Arabian thinker, since the work is unknown among the Greeks. Giles ventures an educated guess about the author : « ... creditur a multis [Authorem] fuisse Alpharabium ». But, he adds, it was from Proclus that the propositions in *Liber de causis* emanated (« emanaverunt »), and so it is clear to the savants of his day (« apparet scientibus ») that its key ideas substantially stem from the mind of Proclus. Hence *In lib de caus.*, prop. 12H, fol. 7 (our following note adds some details on this) sees a distinction between the thought of Proclus and the author of the *Liber de causis* : « Verumtamen aliter exponit hanc propositionem Proclus et aliter Author iste, quia Author iste non simpliciter Platonicorum opinionem sequitur : quam omnimode sequitur Proclus ». To these rather hesitant considerations of Giles some might prefer the flatly stated conclusion of St. Thomas that the work « videtur ab aliquo Philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus » ; *In Librum De causis expositio*, ed. Ceslaus Pera, O.P. (Rome : Marietti, 1955), l. 1, n. 9. (Since William of Moerbeke finished his translation of Proclus's *Elements*, as the colophon informs us, on May 18, 1268, and since Aquinas composed his exposition on its extracts between 1269 and 1272, it seems

Proclus, antecedently eternal, i.e., eternal prior to creation, while the other two levels, the outcome of creation, are said to be, respectively, with and after eternity and therefore to be in, or to share in, eternity [87]). Man, because both spiritual and material, has one

certain that he reached this scholarly conclusion on the authority of his confrere William; cf. the *Introductio historica* of Pietro CARAMELLO in the Pera edition, pp. xxii-xxiii). Though Aquinas's appraisal is undoubtedly sound, recent scholarship tends to lend support on two counts to the more measured estimate of Giles. In the opinion of a number of authorities it seems probable that Alfarabi was indeed the Arabic translator and compiler of the extracts from Proclus (cf. Pietro Caramello in the Pera edition, pp. x-xi). Moreover, Giles's detection of variances between the author of *Liber de causis* and Proclus seems substantiated by E. R. DODDS, *Proclus : The Elements of Theology*, 2nd ed. (Oxford : Clarendon Press, 1963), p. xliii : « The *Liber de causis*... is not a translation, a paraphrase, or even a systematic abridgement of Proclus's work, and much even of the substance has been modified to suit the requirements of a different theology; hence it has little or no value as a *subsidium* to the Greek text ». Subtle shifts in philosophical vocabulary no doubt must be expected in a Latin translation of an Arabic adaptation of a Greek text. In addition, in Dodds's view, the translator and compiler has deliberately altered the thrust of Proclus's language. Even if we water down somewhat the robust assertion that « much even of the substance has been modified », Dodds's expert judgment testifies to the validity of Giles's recognition of internal-evidential discrepancies between the Latin translation and Proclus's original. (Giles used not the Greek text but the austerely literal Latin version of Proclus by William of Moerbeke; our following note has a bit more on this.)

[87]) *Ibid.*, fol. 108b. Here Giles distinguishes between Proclus and the author of *Liber de causis*. « Hoc est ergo quod ait Proclus in octagesima septima propositione libri sui. Quod omne enter ens aut est ante aeternitatem aut est in aeternitate aut participans aeternitate. Et in secunda propositione de causis scribitur omne esse superior, i.e., omne esse excellens sive esse enter aut est superior aeternitate et ante ipsam aut est cum aeternitate aut est post aeternitatem, i.e., attingens aeternitatem et supra tempus. Et ut patet in commento in primu gradu est Deus, in secundo est intelligentia, in tertio est anima ». In *In Lib. de causis*, prop. 2H, fol. 7, he puts his finger on a like difference : what the unknown author calls *esse superius* and its three degrees Proclus in proposition 87 calls *esse enter*. It seems certain that Giles had available William of Moerbeke's translation of Proclus. The identical expressions employed by Giles are referred to by Aquinas as he deals with the second proposition of *Liber de causis* (« Omne esse superius aut est superius aeternitati... ») : « ... sciendum est quod haec propositio in libro Procli LXXXVIII congrua invenitur sub his verbis : *Omne enter ens aut ante aeternitatem est aut in aeternitate aut participans aeternitate* »; l. 2, n. 51. Incidentally, Giles's numbering of this proposition as 87 rather than 88 disagrees with the numbering in Aquinas and in Dodds's critical text (*op. cit.*, p. 80). This variant numbering is probably due to a copiyst of Giles's original manuscript; or it is not impossible that Giles may have used a copy of Moerbeke with incorrect enumeration (two manuscripts of Moerbeke dating even from around 1300 contain numerous errors : DODDS, *ibid.*, p. xlii).

To return to doctrinal concerns : In *In lib de causis*, Prop. 2E-F, fol. 7, Giles

foot planted in eternity and the other in time. Insofar as his intellectual soul is able to subsist on its own, unaffected by the breakdown of matter, it enjoys an eternal *esse*. The bodily side of man controlled by the laws of nature is measured by physical time. Because of its union with the body, even the human soul is in some way related to time [88]). These preliminary distinctions set down the direction

says that God is above eternity and above time; souls are after eternity and above time; and corporal entities are neither above eternity nor above time. Both intelligences and souls generally participate in eternity, but only souls specifically participate in eternity. Intelligences « parificantur aeternitati » (Prop. 2C, fol. 6) whereas souls merely participate in it, i.e., their occupancy and sharing in eternity is of the minimal and lowest order. So also *In phys.*, IV, l. 25, fol. 108b : « ... intelligentia parificatur aeternitati, est in aeternitate. Anima vero participat aeternitatem et attingit ipsam ».

Whereas *In phys.* deals with the human soul as the third rung of the eternal, *In lib. de causis* (prop. 2C, fol. 6), we may note also, concerns itself with the souls that are « motores orbium ». These « animae caelorum » are not really souls in the natural-philosophical sense but lower-order pure intelligences or angels commissioned to administer bodies. Their number is not limited to the spheres to be governed; there are myriads and myriads of intelligences (prop. 3M-O, fol. 11). Each of these « animae orbium » intuitively knows its own essence with its innate species, influences human souls by leaving its causal stamp on their bodies, and operates more stably than human souls. A « soul » of this sort impresses motion on a particular sphere, but the human soul gives *esse* to its body by informing it. Cf. prop. 4D, fol. 14; prop. 5R, fol. 21-22; prop. 11B, fol. 39; prop. 15B-C, fol. 48-49; prop. 15H-I, fol. 50; prop. 19G-I, fol. 64.

[88]) *Ibid.* The consideration in *I Sent.*, where the problem of eternity is treated *ex professo*, is somewhat more nuanced. (i) What is eternal has three notes in its *ratio* : it is interminable, invariable, and simultaneous (d. 8, q. 2, a. 2, fol. 49H-I). (ii) Only God is most truly and maximally eternal. Other beings, insofar as they share in invariability and immobility, share in His absolute eternity; *ibid.*, fol. 49L. (iii) From the standpoint of what is signified, eternity belongs « potissime » to God. But from the standpoint of the mode of signifying, which implies participation, God must be said to be super-eternal and ante-eternal (*ibid.*, a. 3, fol. 49O-Q). Participated eternity and time differ on three scores. (a) Eternity measures permanent beings while time bears on successive beings. (b) Succession bespeaks the prior and posterior, which yield the number of nows in time, but eternity is nonquantitative. (c) The soul is necessary to actualize or make the formal being of time, whereas the soul has nothing to do with making the *esse* of eternity (*ibid.*, d. 19, q. 2, a. 1, fol. 106B-E). A propos of this last point *In lib. de caus.*, prop. 30X, fol. 104, also lists three differences between eternity and time. (a) Eternity is a standing duration and time a fluent duration. (b) Eternity is *tota simul* while in time there is « hoc ante hoc » or spreadoutness and succession. (c) Eternity is simple but time has parts prior and posterior. These differences match those listed in *I Sent.* but pass over in silence the actualizing role of the soul in time. See the edition (reprinted by Minerva G.M.B.H., Frankfurt, 1968), *Primus Aegidii Romani Sententiarum*, Venice 1521).

that an answer to the *dubitaret* has to follow. Because materially composed, the substantial *esse* of mobile things cannot lay claim to a measure transcending time. Because its identity is marked by permanence, the substantial *esse* is measured not by time but by the now of time. In contrast to the *nunc stans* of eternity that makes absolute or participated eternity, the *nunc fluens* that makes time is always linked to transmutability and motion. In addition, as we remarked a few lines back, mobile things, though permanent, are measured by time accidentally, i.e., in virtue of being associated with the main natural feature that is successive — motion [89]).

The lack of proper scientific instruments such as the telescope kept the medievals from thinking beyond and sloughing off theories of the heavens, mainly Eudoxian and Ptolemaic, whose central tenet maintained that the heavenly spheres and bodies were incorruptible. Thus Giles concurs with Aristotle in the opinion that perpetual beings, things that go on always, cannot be contained in time [90]). What is in time is caught within the net of a finite time, but what is naturally perpetual has an infinite duration that puts it outside the mensurational meshes of time. The autonomy of the heavenly bodies with regard to time is indicated by the fact that to all appearances they are unscarred by the wear and tear that time inflicts upon ordinary beings of nature. As observed for century after century, the heavenly bodies have been wheeling in their courses with unbroken constancy, with not the slightest evident sign of a diminution of their matter or alteration that might herald their decline and disaggregation.

(v) Things that are necessarily nonexistent, i.e., beings that are impossible, are also outside the jurisdiction of time [91]). What we know as an impossibility is not measurable by time, for time can encompass only beings of a limited duration. Generables and corruptibles, in virtue of their linkage to motion, are included within time. They rise, flourish, decline, pass away. Before, they were not; afterwards they will cease to be; but their limited actuality between two nonexistences falls under time. But whatever cannot be is not, never

[89]) Giles's view in *In lib. de caus.* (prop. 32C, fol. 109) confirms his earlier stand: « ... nunc temporis mensurat substantiam subjectam motui... nunc autem aeternitatis mensurat substantiam subjectam illi [i.e., permanenti] esse sive illi operationi ».

[90]) *In phys.*, IV, l. 24, fol. 107b-c (under *Quare manifestum est*).

[91]) *Ibid.*, l. 25, fol. 108c (under *Manifestum igitur quoniam*).

was, and never will be : it lies outside the scope of time. Because, e.g., the diagonal commensurate with the side can never exist, it cannot be subject to time. The impossible diagonal is viewed as necessary and timeless because its opposite, the diagonal incommensurable with the side, necessarily and always exists and is therefore timeless [92]).

(vi) Because it is the proper measure of motion, time is in some sense a per se cause of corruption [93]). To guard against any philosophical fantasizing that might strictly hypostatize time as Chronos devouring her children, we must stress at once that time is a cause of corruption precisely and only insofar as it is a measure of motion. Rhetoric or literature gain permissible power and pungency in speaking of time as gnawing into the vitals of things and in holding the mirror up to the sad ravages wrought by time. But sober philosophic language must be satisfied with establishing that time as a measure is not a cause actively breaking down things but an extrinsic formal cause within which the destruction to which motion is naturally oriented unceasingly occurs.

One expression of the ancients goes : « Time is the wisest of all things ». The point is well taken in the sense that instant wisdom and instant science are the children of dreams. No matter what the science, art, or pursuit, a minimum amount of time is indispensable before anyone can be seriously recognized as among the « wisest » in a metier, i.e., as an accomplished worker or expert. Yet time is not a cause of learning but only a genetic factor, a material precondition, for enriching the mind. On the other hand, as connected with motion, time is more directly linked to oblivion and obliteration of knowledge through aging. Again, the novel and progressive, while occurring in time, arrive more in spite of time, for the longer a thing lives, the more it is hobbled by age. In short, because of its tie-in with motion, time is involved in the unmaking and destroying of sound and finished entities. We may take, in addition, as one solid sign of the disintegrative role of time the fact that while we are content to say that a dog died of old age, we are not comfortable with anything less than ascribing generation to some positive cause [94]).

The very meaning of time accounts for its linkage to corruption.

[92]) *Ibid.*, fol. 108c-d (under *Quaecumque quidem igitur*).

[93]) *Ibid.*, l. 27, fol. 110b-c (under *Mutatio autem omnis*).

[94]) *Ibid.*, fol. 110c (under *Signum autem sufficiens*).

Time is the number of motion, and it is proper to motion to put a distance or gap between the thing moved and its previous formality or disposition. In itself, motion is rather motion away from rather than motion toward; it is a decline from the prior form rather than a dispositive formation of the new. Yet the puzzlement expressed in a *dubitaret* in understandable : a motion that gets its name and species from the terminus *ad quem* that is generation would seem to be properly generative. Concretely, Giles answers, motion can and does achieve the finished form, yet the new determination does not spring from motion as such but from the efficient cause [95]). Motion is doubly viewed : in itself and in association with an agent. Taken in itself or absolutely, motion inevitably tends to put distance between a thing and its previous formality and therefore leads to corruption. Considered with regard to an agent, it serves as a sort of instrument or organ of the active cause that impresses the new form. Motion de-specifies the old determination whereas the agent specifies the new determination. The recession from the old form flows from motion, while the accession to the new form flows from the agent. Hence motion does receive its specific impetus and impress from a per se efficient cause. A second *dubitaret* raises fresh doubt about a matter apparently settled earlier. If time is the number and measure of motion, if time is only the quantitative milieu, so to speak, within which change occurs, we seem to lapse into poetic license even when we guardedly call time a per se cause of corruption. Besides receiving the completion of its *ratio* from the soul, time is neither physically active nor passive — it has nothing to do with the making or unmaking of things. Feeling the sting of this objection, Giles takes pains to further narrow the scope of time in corruption. From another point of view, he says, time plays a per accidens role in both corruption and generation [96]). But there are various levels of incidental

[95]) *Ibid.*, fol. 110c-111a (under *Quod quidem igitur*). Giles writes : « Quod autem [motus] faciat appropinquare et quod generet hoc non competit ei ut motus est [sed] ut specificatur per aliquod agens et est organum alicuius agentis ». Though there is no word-for-word resemblance, Giles's handling of this difficulty seems to reflect a conceptual dependence on Aquinas's answer to a like problem (albeit not explicitly posed) : « Sed quod perveniat ad aliquam dispositionem hoc non importatur in ratione motus inquantum est motus, sed inquantum est finitus et perfectus : quam quidem perfectionem habet motus ex intentione agentis, quod movetur ad determinatum finem » (*In phys.*, IV, l. 22, n. 2).

[96]) *Ibid.*, fol. 111a. The stringent limitations that Averroes imposes on the per

connection. The influence of time on generation is totally accidental: neither in itself nor in virtue of its linkage with motion does it have any proper connection with generation. But the accidental connection with corruption is only partial. In itself, time is accidentally corruptive, but in virtue of its concomitance with motion it is not accidentally corruptive. As joined to motion, time is per se corruptive *quodammodo*, in the precise respect that it numbers and measures motion. In brief, as mentioned earlier, time as measure of motion is no more than a formal cause of corruption. Inasmuch as it is not enmeshed in process and is unshakably uniform, time, we may add, seems to be no more than (but still no less than) an extrinsic formal cause of corruption [97]).

(*To be continued*) JOHN M. QUINN, O.S.A.

se corruptive role of time probably inclines Giles to reduce its per se function here. See *In phys.*, com. 117, fol. 191L: « Ex motu igitur invenitur generatio per accidens et corruptio per se. Et ex tempore invenitur utrumque per accidens: sed generatio per accidens accidentis. Tempus nam accidit ei cui accidit generatio ex motu ».

[97]) Almost inevitably there also arises, at least marginally, the question: does time itself come to be and pass away? If the now must be in every case the term of a prior part and the principle of a posterior part, then time never passes away: there must always be a time prior to any one now and a time to follow upon any one now. Arguing for an eternal world apparently *ad litteram Aristotelis*, Averroes adds that if time passed away, it would be corrupted in time (i.e., time would exist after its supposed corruption); and that if time came to be, it would begin in time (i.e., there would be time prior to time). Furthermore, *a parte ante* every fresh generation demands a prior subject, no matter how far back we go in time. According to Giles, however, if we posit a mode of production outside of and superior to natural generation, we can conceive of a now that is only a principle of time and of a now that is only a term of time. In contrast to finite things composed of potency and act, God is pure and absolute act. Beings below the divine level properly cause motion and becoming, but God properly effects the existence (*esse*) of things outside Him. Whereas the line of secondary agents presupposes a prior subject and motion, divine causation operates without preceding motion or becoming. In immediately communicating *esse*, God produces things apart from the conditions of natural generation. God's immediate production of *esse* does not necessarily require a prior motion nor is it necessarily identified with a term of motion. Hence time can have a beginning; hence the world need not be eternal. For Averroes's account see *In phys.*, IV, com. 124, 198A-G; VIII, com. 6-7, fol. 342C-343D. In *In phys.*, IV, l. 26, fol. 109d-110b (under *Quoniam autem ipsum*) Giles raises doubts about a necessary endlessness of time and in *ibid.*, VIII, l. 2, fol. 180a-d (under *Si igitur factum*) claims that the divine communication of *esse* transcends natural causal conditions and makes a noneternal world conceivable.

In *ibid.*, VIII, l. 6, fol. 186d-188c, Giles picks up the thread again in a lengthy critique of three remaining attacks of Averroes against the tenability of a temporal

creation *ex nihilo*. First, Averroes contends that per se making supposes a mobile thing, since a thing comes to be from privation (which is absolutely nonbeing only in a per accidens manner). In reply Giles makes three points. (i) While a particular production requires a prior something or subject, in a universal production (in which the whole being is produced) something can arise *ex nihilo*. (ii) Nothing is not a subject in creation : something receives existence *after* nothingness. (iii) Through *esse*, the immediately produced effect of God, the becoming and motion of things are causally mediated. The converse obtains in other agents : their proper effect, becoming, causes *esse* through the mediation of motion. Secondly, Averroes maintains that creation in time ineluctably demands a God that is in potency, changeable, and conjoined to another thing (its effect) in act. Insofar as God's action is transient, Giles responds, it is not He but the things effected that betray potentiality. Insofar as His action is immanent, He is always « conjoined to His own interior act... ». God undergoes no change of mind because His eternally unchanging understanding and will decree that His creatures be produced in time. Thirdly, Averroes adduces eight reasons why a temporal creation cannot flow from a voluntary agent, which boil down to a single claim : we cannot conceive of an effect in time proceeding from an unchanged eternal will. As regards the immutability of the divine will, Giles answers : God's creative decree made in eternity remains unchanged; its effects are willed to occur in time, when and as God wills. As regards the intervening time supposedly required : this is not a real but an imaginary time since God makes real time along with the making of the universe. (Because the question of the eternity of the world bears only peripherally on the problem of physical time, we have merely skimmed the surface of Averroes's objections — some of which are searching and formidable — and Giles's extended rebuttal.)

A more mature and more assured Giles returns to this problem in all its nuancive and knotty variety in *II Sent.*, d. 1, q. 13-14. The mind can travel along one of three possible roads. 1) The philosophers insist that a world run by natural causes has to be eternal. 2) Certain great theologians of the day marshal arguments purporting to demonstrate the diametically opposite, i.e., a creation in time. 3) Faith informs us that the world began in time, Giles holds, but neither this proposition nor its contradictory seems demonstrable. 1) Twenty-two arguments (thirteen from Aristotle, seven from Averroes, two from Avicenna) are summarily presented in behalf of an eternal world, but in spite of their apparent power and sharpness all are corrupted by the false assumption that the divine agent operates along the same lines as natural agents. In short, these arguments miss the possibility of a truly creative cause. Giles details seven essential differences between divine and natural causation, which reduce to these propositions : as supremely independent, God causes *ex nihilo*, without need of a subject; He wills *ab aeterno* to produce certain effects in time — a time that begins only with the making of the cosmos. 2) Giles canvasses and counters seventeen arguments (more thorny than those of the philosophers) of the theologians, some of them of the stature of Bonaventure and Henry of Ghent. 3) Though the problem remains an insoluble *pons asinorum*, Giles leans more to the provable status of a temporal creation : « Non quod in hoc intendamus favere philosophis, sed ut appareat utrum rationes adductae contra hoc sint solubiles, vel sint demonstrationes, licet enim multo fortiores et validiores sint rationes aliquorum doctorum ostendentes impossibile esse mundum ab aeterno fuisse... quam ampulosae rationes philosophorum... neutrae tamen nobis videntur esse demonstrationes » (q. 14). We are using an incunabulum minus foliation,

Opus super secundum librum sententiarum, Luca di Domenica, Venice, 1482. For a careful treatment of both analytical and historical features of *II Sent.*, see Placidus Vollmer, O.S.A., *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus* (Würzburg : St. Rita-Verlag, 1931), pp. 34-71.

It might be remiss not to mention here that in *Errores philosophorum*, one of his earliest writings (according to Koch, p. lxi, probably composed around 1270), Giles says a vigorous but less sophisticated nay to Averroes on questions bearing on the production of the universe. For his rejection of certain claims of Aristotle and corresponding positions in Averroes, see pp. 2-25 of this work edited by Koch (cited in n. 4 above).

Entwurf einer augustinischen Studienreform aus der Zeit der Aufklärung

Die bis in die Gegenwart noch wirksame benediktinische, theresianische und rautenstrauchsche Reform des Theologiestudiums im 18. Jahrhundert wurde bereits verschiedentlich in ihrer Bedeutung und Auswirkung untersucht [1]). Unbeachtet blieb bis jetzt der Entwurf einer augustinischen Studienreform aus der gleichen Zeit der Aufklärung, die von Franz Xaver Vazquez (1703-1785), dem General der Augustinereremiten, in den unter seiner Leitung erarbeiteten Ordenskonstitutionen 1773 veröffentlicht werden sollte [2]). Da der Druck und

[1]) K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart (= Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit 6), München 1866, 182-192, 195-203; M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Darmstadt ²1961, 206-218; E. C. Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen, Freiburg i. Br. 1927, 348, 399-400; G. Schwaiger, Die Aufklärung in katholischer Sicht, in: Concilium 3 (1967), 559-566, bes. 563; J. Müller, Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs, in: Theologische Quartalschrift 146 (1966), 62-97; ders., Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs «Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen» (= Wiener Beiträge zur Theologie XXIV), Wien 1969, 137-138; W. Müller, in: H. Jedin (Hrsg.), Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (= Handbuch der Kirchengeschichte V), Freiburg/Basel/Wien 1970, 571-595; R. Reinhardt, in: Ökumenische Kirchengeschichte III, hrsg. von R. Kottje/B. Moeller, Mainz/München 1974, 43-44.

[2]) Der Titel der Konstitutionen lautet: Constitutiones Universi Ordinis Fratrum Eremitarum S. P. Augustini, Rmo Patre Fr. Francisco Xaverio Vazquez, Peruano, Sacre Theologie Magistro, Priore Generali eumdem Ordinem moderante, novis typis recuse. Rome anno 1773. Ex Typographia Marci Pallearini. Cum licentia Superiorum. Sie befinden sich in: Rom, Archivum Generale OSA.

Da bisher noch keine Biographie über Vazquez erschienen ist, sei verwiesen auf: J. Lanteri, Postrema saecula sex religionis Augustinianae III, Rom 1860, 252-255; L. Freih. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters XVI/1, Freiburg i. Br. 1931, 274-275, 759-761; ders., l.c. XVI/2, Freiburg i. Br. 1932, 168-169; B. van Luijk, L'ordine agostiniano e la riforma monastica dal cinque-

die Herausgabe der Konstitutionen aus bisher nicht restlos geklärten Gründen unterblieb [3]), geriet das Konzept der augustinischen Studienreform in Vergessenheit. Die nähere Untersuchung der vorgelegten Konzeption dürfte jedoch aus zwei Gründen von Interesse sein: Einmal verdeutlicht sie die Reformbemühungen des Generals Vazquez, eines entschiedenen Verfechters des Augustinismus, und des gesamten Augustinerordens, der an den Entwürfen mitgearbeitet hatte [4]); dann kann durch sie die Haltung der Professoren für augustinische Theologie, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts an österreichischen und deutschen Universitäten lehrten, beleuchtet werden [5]).

Die Studienordnung des Augustinerordens wird im fünften Teil der Konstitutionen behandelt [6]). Sie soll in diesem Artikel aber nicht als ganze vorgestellt werden, da diese Untersuchung theologiegeschichtlich ausgerichtet ist. Es werden hier nur die Ausführungen zum Philosophie- und Theologiestudium sowie zur Einschätzung Augustins aufgezeigt, insofern sie theologiegeschichtlich relevant sind. Die ordensgeschichtlich interessanten Besonderheiten und Bestimmungen bleiben unberücksichtigt.

cento alla vigilia della rivoluzione Francese. Un sommario cronologico-storico, Heverlee-Leuven 1973, 273-280; auch in Augustiniana 22 (1972), 311-318.

[3]) Siehe dazu E. E.(steban), De constitutionibus Ordinis prelo paratis a Rmo P. Fr. X. Vazquez, in: Analecta Augustiniana 2 (1907/1908), 102-108, 121-124, 150-154; ders., De constitutionibus ineditis Rmi Vazquez, in: l.c. 2 (1907/1908), 133-140. Über die gedruckten Konstitutionen von 1508-1895 informiert ebenfalls E. E.(steban), De antiquarum constitutionum Ordinis praecipuis editionibus, in: l.c. 2 (1907/1908), 35-41, 84-94, 109-114 und R. Gavotto, The Prior General — The Principle of Unity in the Order on Saint Augustine, Diss. theol. Rom (Gregoriana) 1973. Den Konstitutionen des Vazquez ging eine 1686 in Rom gedruckte Ausgabe voraus.

[4]) Vgl. E. E.(steban), l.c. 102-108, 121-124, 150-154.

[5]) Es sei nur verwiesen auf W. Rauch, Engelbert Klüpfel ein führender Theologe der Aufklärungszeit (= Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte 1), Freiburg i. Br. 1922; S. Strüber, P. Jordan Simon aus dem Orden der Augustiner-Eremiten. Ein Lebensbild aus der Aufklärungszeit, Würzburg 1930; P. Sladek, Kosmas Schmalfus (1730-1811), Professor für augustinische Theologie, in: Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift A. Zumkeller, hrsg. von C. P. Mayer/W. Eckermann (= Cassiciacum XXX), Würzburg 1975, 469-511; P. Hersche, Der Spätjansenismus in Österreich (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 7. Schriften des DDr. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds Nr. 11), Wien 1977, 103-109.

[6]) Die Konstitutionen sind in « partes » eingeteilt, die in Kapitel und Abschnitte unterteilt wurden. Der Teil fünf, aus dem die Beilage genommen ist, umfaßt 12 Kapitel.

I. Das Studium der Philosophie

Die Studienordnung der Konstitutionen hält am Philosophiestudium als notwendiger Voraussetzung für ein fruchtbares Theologiestudium fest [7]). Sie distanziert sich aber von seiner bisher üblichen Bindung an die Philosophie des Aristoteles und gibt den Weg für das Studium jeder gesunden Philosophie frei. Damit vollzieht sie, was auch in den anderen Studienordnungen festzustellen ist, die Hinwendung zu den modernen philosophischen Strömungen der Aufklärungszeit [8]).

1. *Kritisches zur Bindung an die aristotelische Philosophie*

Eine Trennung der Theologie von der aristotelischen Philosophie wird von der Studienordnung aus verschiedenen Gründen als notwendig erachtet. Es wird festgestellt, daß die Theologie von den aristotelischen Gesetzen eingeengt wurde und dadurch ihre Freiheit verlor. Die Theologie wurde von der Philosophie überfremdet, so daß sie ihre Aussagen nicht mehr rein, sondern mit philosophischen Ansichten vermischt weitergab. Sie orientierte sich so sehr an der aristotelischen Philosophie, daß sie sich von ihr unzählige unnütze, verworrene, dunkle und gefährliche Fragen aufdrängen ließ. Es kam schließlich so weit, daß sich die Theologen die größte Mühe gaben, selbst die heiligsten, gläubig anzunehmenden Geheimnisse in die Schemata des aristotelischen Denkens hineinzupressen [9]).

Diese Kritik an der im bisherigen Studienbetrieb üblichen Bindung der Theologie an die aristotelische Philosophie liefert die negative Begründung für eine Neuorientierung des Philosophiestudiums im Augustinerorden.

2. *Hinkehr zu den Quellen der Wahrheit*

Die Studienordnung sieht die Besserung des Zustandes zwischen Philosophie und Theologie durch die Hinkehr zu den Quellen gewährleistet. Die Bindung an die Philosophie des Aristoteles hatte die Offenheit gegenüber anderen Auffassungen verhindert. Deshalb hält

[7]) Siehe Beilage I, 4.

[8]) Vgl. A. Schwarz, Aufklärung, I. Geistesgeschichte, in: LThK I², 1056; W. Maurer, Aufklärung, III. Theologisch-kirchlich, in: RGG I³, 724.

[9]) Siehe Beilage I, 2.

es die Studienordnung für erforderlich, daß keine Festlegung auf eine bestimmte Philosophie vorgenommen wird, sondern daß man die Wahrheit an jenen Quellen aufsucht, in denen sie gefunden werden kann [10]).

Mit dieser Bestimmung hat die Studienordnung für das Philosophiestudium einen größeren Freiraum erschlossen. Es kam ihr nicht auf die Weitergabe eines Systems, sondern auf die Begegnung mit der Wahrheit an. Sie verzichtete damit auf die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des philosophischen Systems und nahm eine eklektische Philosophie in Kauf.

Um eine erneute Bindung der Theologie an ein bestimmtes philosophisches System zu verhindern, schreibt die Studienordnung keinen Leitfaden für das Philosophiestudium im Augustinerorden vor. Sie stellt fest, es werde weder ein bestimmtes philosophisches System vorgeschrieben, noch werde eines grundsätzlich abgelehnt [11]).

Zur Orientierung nennt die Studienordnung drei Kriterien, die bei der Auswahl des philosophischen Systems oder Lehrbuches beachtet werden sollen. Sie befiehlt, in den Augustinerklöstern solle nur jene Philosophie gehört werden, die erstens möglichst weit vom Irrtum und den Gefahren dazu entfernt ist, der Wahrheit des Glaubens aber möglichst nahe kommt. Zweitens soll nicht die Lehre einer bestimmten philosophischen Schule, sondern die Weisheit selbst, wie immer sie beschaffen ist, vorgetragen werden. Drittens soll jene Philosophie doziert werden, die zum Guten inspiriert, da von einer Philosophenschule, nach einem Wort Augustins, nur da gesprochen werden kann, wo man sich um das höchste Gut bemüht. Ausserdem gibt es, wiederum nach der Aussage Augustins, nicht auf der einen Seite eine Philosophie, das heißt eine Wissenschaft der Weisheit, und auf der anderen Seite eine von ihr abweichende Religion [12]).

3. *Lehrplan und Studiendauer*

Die Studienordnung schreibt einen philosophischen Lehrplan vor und nennt die Zeit, innerhalb welcher der Stoff vorgetragen werden muß. Zugleich macht sie deutlich, wie sie das Philosophiestudium eingeordnet sehen möchte.

[10]) Siehe Beilage I, 1.
[11]) Siehe Beilage I, 4.
[12]) Siehe Beilage I, 4.

Das Philosophiestudium wird als notwendiges propädeutisches Studium für die Theologie angesehen. Es soll den Geist für ein nützliches Studium der theologischen Fächer vorbereiten. Aufgrund seiner hinführenden Aufgabe muß der Philosophieunterricht im Augustinerorden nicht mit der gleichen Intensität betrieben werden, mit der er von Professoren an öffentlichen Universitäten zum Wohl des Staates durchgeführt wird. Es reicht aus, wenn in der Philosophie mit jener Nüchternheit unterrichtet wird, die man von Männern erwartet, die sich für die Nachahmung Jesu Christi entschieden haben, der nicht gekommen ist, jemand zum Mathematiker, sondern zum Christen zu machen [13]).

Die Philosophie soll nach der Studienordnung in drei Fächern unterrichtet werden. Es sollen Vorlesungen in Logik, Physik und Ethik gehalten werden.

Die Logik als Kenntnis des Disputierens wird als notwendig angesehen, da sie in die Lage versetzt, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Sie soll in wenigen klaren und einfachen Regeln gelehrt werden, damit die Studenten über den Disputationsgegenstand Bescheid wissen, die Regeln richtig anwenden und ein methodisch geordnetes Schlußverfahren durchführen können. In ihr sollen nicht länger jene fast unzähligen Feinheiten behandelt werden, welche die langsameren Geister verwirren und belasten, den rascheren aber nicht helfen, sondern nur dazu dienen, sie schlechter und aufgeblasener zu machen.

Der Vorlesung in der Physik sollen Unterweisungen in der Geographie, Arithmetik und Geometrie vorausgeschickt werden. Diese Vorlesungen sollen die Studenten in die Lage versetzen, die natürlichen Dinge und ihre Ursachen leichter zu verstehen und einzusehen.

Im Ethikunterricht werden die Pflichten gegen den Nächsten, gegen sich selbst und gegen Gott gelehrt. Auf Gott werden alle philosophischen Bemühungen bezogen. Er wird als das letzte Ziel angesehen, von dem der Mensch hofft, daß er einmal ewig in ihm ruhen kann, und als das Prinzip, in dem der Mensch lebt, sich bewegt und ist [14]).

Der Lehrplan soll nach der Bestimmung der Studienordnung innerhalb von drei Jahren durchgeführt werden. Im ersten Jahr des

[13]) Siehe Beilage I, 4.

[14]) Siehe Beilage I, 3.

philosophischen Kurses soll in der Logik unterrichtet werden. Daneben soll eine Einführung in die Arithmetik, Geometrie und Geographie geboten werden. Im zweiten Jahr sollen Vorlesungen über die allgemeine und besondere Physik stattfinden. Im dritten Jahr soll die Ethik vorgetragen werden. Im Ethikunterricht wird über den Menschen, über seine Möglichkeiten und Pflichten gesprochen.

Mit diesem so aufgeteilten dreijährigen Philosophiekurs meinen die Verfasser der Studienordnung einer Vorschrift des großen Philosophen Augustinus entsprochen zu haben [15]).

II. Das Studium der Theologie

Sah die Studienordnung den Anlaß für die Neuordnung des Philosophiestudiums in der verderblichen Herrschaft der aristotelischen Philosophie, so erblickt sie die Notwendigkeit für die Reform des Theologiestudiums in der nicht mehr vertretbaren Weise des Kommentierens der Sentenzen des Petrus Lombardus [16]). Wie in den übrigen Studienordnungen der Aufklärungszeit wird auch in der augustinischen das Hauptgewicht auf die theologischen Quellen gelegt, wobei der Lehre Augustins eine besondere Bedeutung beigemessen wird.

1. *Hinwendung zu den theologischen Quellen*

Als Quellen, in denen die Theologie gesucht, aus denen sie gelehrt und anhand derer sie gelernt werden soll, nennt die Studienordnung die Heilige Schrift, die Überlieferung, die übereinstimmende Lehre der Väter, die Dekrete der Konzile, der Canones und der Päpste sowie die Autorität der katholischen Kirche [17]).

Die primäre theologische Quelle für das, was Glaube und sittliches Verhalten angeht, ist die Heilige Schrift. Tauchen aber Fragen hinsichtlich des Glaubens und des sittlichen Verhaltens auf, deren Entscheidung nicht so klar in der Heiligen Schrift enthalten ist, so muß auf eine der oben genannten theologischen Quellen zurückgegriffen werden. Die Studienordnung bezeichnet es als Irrweg, wollte jemand die Lösung der aufgetauchten Probleme den Überlegungen oder Auslegungen kluger Menschen entnehmen. Er muß vielmehr die unfehlbare

[15]) Siehe Beilage III, 2.
[16]) Siehe Beilage I, 2.
[17]) Siehe Beilage I, 5.

Autorität der Kirche und die einhellige Übereinstimmung der Väter zu Rate ziehen [18]).

Die Studienordnung gesteht den Vätern besondere Autorität zu, weil sie ein begnadetes Leben führten und, von ein und demselben Geiste der Wahrheit geleitet, sich dem Studium eines Buches und eines Autors widmeten. Ihre Glaubens- und Sittenlehre stimmt daher überein. Sie haben gezeigt, daß es nur eine, von der göttlichen Autorität gestützte Schule Jesu Christi geben darf, nicht aber eine Vielzahl von Schulen, wie es bei den Philosophen der Fall ist, die sich auf zahlreiche menschliche Autoritäten berufen [19]).

Die Heilige Schrift ist der Studienordnung für die Erarbeitung der theologischen Vorlesungen oberste Autorität und Lehrmeisterin. Die dunklen Stellen sollen mittels der Väterlehre und besonders der Lehre Augustins aufgehellt werden. Die Autorität Augustins soll nicht wegen seines glänzenden Stiles berücksichtigt werden, da Augustin selbst verlangte, man solle ihm nicht wegen seiner Worte, sondern wegen seiner Beweise zustimmen. Seiner Autorität soll man sich anschließen, weil er seine theologischen Lehren nicht gelehrten Büchern, sondern der Heiligen Schrift entnahm [20]).

Zur Interpretation der Heiligen Schrift hat Augustin sich und uns ein Gesetz auferlegt. Nach diesem ist die Heilige Schrift das Regulativ der Lehre, damit wir nicht mehr zu wissen wagen, als wir wissen können. Trägt man eine Lehre vor, so soll diese nichts anderes sein als Auslegung der Schriftworte. Die Studienordnung empfiehlt für die Erhellung einer unklaren Schriftstelle das Beispiel Augustins, der für die Auslegung einer undeutlichen Schriftstelle die Werke der Väter konsultierte, die vor ihm lebten. Konnten auch diese seine Zweifel nicht lösen, so legte er nicht seine eigene Meinung vor, sondern bekannte offen seine Unwissenheit. Waren ihm Irrtümer unterlaufen, so widerrief er sie in skrupulöser Ausführlichkeit [21]).

Nach der Studienordnung befahl Augustinus die geschilderte Methode nicht nur, sondern verwirklichte sie auch selbst, wie alle seine Werke zeigen. Als Beweis führt die Studienordnung ein Wort des hl. Hieronymus an, in dem Augustinus als Wiederbegründer des alten Glaubens angesprochen wird. Sie verweist auf die Hochschät-

[18]) Siehe Beilage I, 5.
[19]) Siehe Beilage I, 6.
[20]) Siehe Beilage I, 7.
[21]) Siehe Beilage I, 7.

zung, die seiner Lehre von seiten der Päpste und Kirchenväter entgegengebracht wurde. Aus ihr kann, nach einem Wort des Papstes Clemens VIII. (1592-1605), das Verständnis der evangelischen und apostolischen Lehre geschöpft werden. Nach der Aussage des hl. Fulgentius soll jeder, der das ewige Heil erlangen möchte, die Werke Augustins lesen [22]).

Die von der augustinischen Studienordnung vorgeschriebene Hinwendung zu den theologischen Quellen findet sich auch in anderen Studienordnungen der Aufklärungszeit und gehört zu den Charakteristika dieser Epoche. Das Besondere und Bemerkenswerte an der augustinischen Studienordnung ist die Begründung für die Hinwendung zu den Quellen: Sie verweist auf das Beispiel Augustins und fordert zu seiner Nachahmung auf.

2. *Lehrplan und Studiendauer*

Das von der Studienordnung nach dem Beispiel Augustins geforderte Zurückgehen auf die Heilige Schrift und die Väterlehre hat für den theologischen Lehrplan unmittelbare Auswirkungen. Es wird den Präfekten, Regenten und Lektoren der Studienhäuser des Augustinerordens aufgetragen, daß sie alle unnützen, frivolen und ungeziemenden Fragen sowie jene unzähligen leeren Spekulationen, durch deren große Zahl der Geist ermüdet wird, gänzlich unterlassen. Es wird von ihnen verlangt, daß sie in ihren Vorlesungen über Glaubens- und Sittenfragen von der Heiligen Schrift ausgehen und die Auslegung der Kirche und den Konsensus der Väter berücksichtigen. Letzteres gilt besonders für die Lehre Augustins in folgenden Lehrstücken: bei den Fragen über die Erschaffung des Menschen und über die Gnade, die dem Menschen und den Engeln verliehen wurde; bei den Erörterungen über die Erbsünde und ihre Wirkungen; bei den Darlegungen über die ungeschuldete Vorherbestimmung und die gerechte Verwerfung; bei den Ausführungen über die Wirksamkeit der Gnade Christi; bei den Darstellungen über die Notwendigkeit der wohlwollenden Gottesliebe für das Zustandekommen des Sakramentes der Buße; über die Beziehungen der menschlichen Werke zu Gott und über andere damit im Zusammenhang stehende Fragen. Den Dozenten der Theologie im Augustinerorden wird es frei gestellt, diese theologischen Lehren ihren

[22]) Siehe Beilage I, 8.

Studenten entweder aufgrund eigener Forschungsergebnisse oder mittels eines bereits gedruckt vorliegenden Buches vorzutragen [23]).

Die augustinische Ausrichtung der Studienordnung wird auch an ihrer Stellungnahme zum Probabilismus deutlich. Dieser wird aus dem Lehrplan gestrichen. Es wird nämlich jedem Augustiner verboten, den Probabilismus zu lehren oder zu erlernen. Zur Begründung des Verbotes des Probabilismus oder des Gebrauchs der probablen Meinung beruft sich die Studienordnung auf Augustinus. Im Probabilismus erblickt sie die Wurzel jeglichen Übels [24]).

Der theologische Unterricht soll in einem Zyklus von fünf Jahren erteilt werden. Im ersten Jahr werden theologische Fragen allgemeiner Art behandelt; in den folgenden vier Jahren werden einzelne theologische Traktate besprochen.

Im ersten Jahr werden die Prolegomena der Theologie und die loci theologici gelehrt. Im zweiten Jahr wird über den einen Gott, näherhin über seine Existenz und seine Attribute, sowie über das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit gehandelt. Im dritten Jahr wird die Lehre von Gott dem Schöpfer der Engel und Menschen, vom Zustand der unschuldigen und gefallenen Natur und von der Wiederherstellung der Schöpfung durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes vorgetragen. Im vierten Jahr wird die Lehre von der Gnade Christi, von der habituellen Gnade, von den Tugenden und Lastern sowie vom Gesetz und Gewissen als entfernterer und näherer Sittenregel besprochen. Im fünften Jahr wird die Lehre vom letzten Ziel des Menschen, von den Sakramenten im allgemeinen und besonderen sowie von der Ordensprofeß aufgezeigt [25]).

Am theologischen Lehrplan der Studienordnung fällt auf, daß, im Gegensatz zum rautenstrauchschen Entwurf, weder das Fach der Kirchengeschichte noch das der Pastoraltheologie eigens berücksichtigt werden. Die augustinische Studienordnung ist nicht in erster Linie auf eine spätere pastorale Praxis, sondern auf die persönliche Formung der Studenten ausgerichtet. Dies wird an der Äußerung über den Zweck des Theologiestudiums deutlich. In ihr heißt es, die Theologie werde deshalb studiert, damit der Glaube gestärkt, die Hoffnung

[23]) Siehe Beilage I, 9. Zum Begriff « wohlwollende Liebe » siehe V. Heynck, Kontritionismus, in : LThK VI², 510-511.

[24]) Siehe Beilage I, 10. Einen Überblick über den Probabilismusstreit gibt A. M. Meruk, Probabilismus, in : LThK VIII², 777-778.

[25]) Siehe Beilage III, 3.

gefestigt und die Liebe entzündet werde. Aus diesem Grunde benötige der Theologieprofessor nicht jenes menschliche Wissen, das aufbläht, sondern jene heilige Lehre, die durch die Liebe aufbaut [26]).

3. *Verpflichtung der Ordensmagistri auf die Lehre Augustins*

Das augustinische Gepräge der Studienordnung ist bereits hinreichend deutlich geworden. Es macht sich beispielsweise auch beim Examen der Kandidaten, die für das Predigtamt bestimmt sind, bemerkbar. Sie sollen gefragt werden, was Augustinus in den vier Büchern seines Werkes « Über die christliche Lehre » zur Interpretation der Heiligen Schrift sagt und was daraus für die Abfassung einer Predigt folgt [27]).

Am deutlichsten wird die augustinische Ausrichtung der Studienordnung jedoch an jenen Stellen ausgedrückt, an denen sich die Ordensmagistri auf die Lehre Augustins verpflichten.

Bei der Promotion zum Ordensmagister soll der Promovend zuerst gefragt werden, ob er verspreche, an der gesunden, katholischen Lehre nach der Festlegung der Kirche festzuhalten, sie zu lehren und zu verteidigen. Danach soll ihm die Frage gestellt werden, ob er bereit sei, die gesunde und orthodoxe Lehre des heiligen Vaters Augustinus vorzutragen und zu verteidigen [28]).

Derselbe Gedanke kehrt in einem Zusatz zum Tridentinischen Glaubensbekenntnis, das von Papst Pius IV. (1559-1565) veröffentlicht worden war und das alle Professoren ablegen mußten, wieder. Im letzten Absatz dieser Professio fidei verspricht der Promovend, er werde sich an die Lehre des hl. Vaters Augustinus halten, er werde sie verteidigen und er werde sie weitergeben. Die Begründung für das Versprechen lautet, daß die Lehre Augustins in allen Punkten gänzlich mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, da sie durch die Dekrete der Päpste, die Definitionen der ökumenischen Konzile sowie durch die Zustimmung und das Lob der heiligen Väter geweiht ist [29]).

[26]) Siehe Beilage IV, 4.
[27]) Siehe Beilage VI, 1.
[28]) Siehe Beilage XI, 1.
[29]) Siehe Beilage XI, 2.

III. Zusammenschau der Ergebnisse

Überblickt man die vom Augustinergeneral Vazquez für den gesamten Orden vorgesehene Studienordnung, so fällt ihre konsequent augustinische Haltung auf.

Sie macht sich bei der Neuordnung des Philosophie- und Theologiestudiums bemerkbar. Die Vorlesungen in der Philosophie und Theologie wurden im Geist Augustins ausgerichtet und sollten in seinem Geist gehalten werden. In der Studienordnung war Vorsorge getroffen, daß dieser Intention in der Theologie entsprochen wird. Das belegt das Versprechen der Ordensmagistri und die Einschärfung der augustinischen Sonderlehren. Für den Philosophieunterricht kommt das Augustinische nicht in Sonderlehren, sondern in der Hinordnung der Philosophie auf die Theologie zum Ausdruck.

Neben dem Augustinischen erhielt die Studienordnung ihre Prägung durch geistige Strömungen der Aufklärungszeit [30]).

Dies zeigt sich in der Loslösung von der aristotelischen Philosophie, gegen die, in Wiederaufnahme spätmittelalterlicher und reformatorischer Argumente, fast allgemein polemisiert wurde, und in der Gesprächsbereitschaft mit jeder wahren Philosophie [31]). Es wird in der Hinwendung zu den Quellen des christlichen Glaubens — zur Heiligen Schrift, zur Väterlehre, zu den Dekreten der Konzile usw. — deutlich und im Zurückdrängen der spekulativen Theologie [32]).

[30]) W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (= Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie 3), Göttingen 1957; ders., Das Zeitalter der Aufklärung (= Sammlung Dieterich 272), Bremen 1963; E. Winter, Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 1), Berlin 1962; N. Hammerstein, Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation im 18. Jahrhundert (= Historische Forschungen 12), Berlin 1977; P. Hersche, l.c. 1-43.

[31]) M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, Eichstätt 1875; P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 (Neudr. der Ausgabe Leipzig 1921); W. Eckermann, Die Aristoteleskritik Luthers. Ihre Bedeutung für seine Theologie, in : Catholica 32 (1978), 114-130.

[32]) G. Schwaiger, l.c. 563; P. Stockmeier, Die Kirchenväter in der Theologie der Tübinger Schule. Vom statischen Historismus zur historischen Interpretation, in : Theologie im Wandel, München/Freiburg i. Br. 1967, 131-154.

Blickt man vergleichsweise auf den Studienplan des Benediktinerabtes Stephan Rautenstrauch (1734-1785), so muß man sagen, daß manche zeitgenössischen Strömungen nicht aufgegriffen wurden. Man vermißt ein eigenes Studienfach für Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte, obwohl die Augustiner auf diesem Gebiet mit Enrico Noris (1631-1704) und Gianlorenzo Berti (1696-1766) glänzende Professoren gestellt hatten [33]). Der augustinischen Studienordnung fehlt auch der durchgängige pastorale Zug, der für den Entwurf Rautenstrauchs eigentümlich ist, wobei natürlich nicht übersehen werden darf, daß es der augustinischen Studienordnung nicht in erster Linie um die Heranbildung von Pfarrseelsorgern ging [34]).

Die jansenistischen Auseinandersetzungen um die Theologie Augustins und der Einfluß der Ideen des zentralistisch durchorganisierten Staates trugen ihr Teil dazu bei, daß sich der Augustinerorden mehr als zuvor um die Theologie Augustins kümmern wollte und von ihr her den Orden zu prägen und zu beeinflussen suchte [35]). In der Linie dieser Bestrebungen ist wohl auch die Verpflichtung der Ordensmagistri auf die theologischen Lehren Augustins zu sehen. Dazu kommt, daß die künftigen Inhaber der Lehrstühle für augustinische Theologie in die Lage versetzt werden sollten, eine augustinisch geprägte Lehre angemessen vertreten zu können [36]).

[33]) M. K. Wernicke, Kardinal Enrico Noris und seine Verteidigung Augustins (= Cassiciacum XXVIII), Würzburg 1973; B. van Luijk, Gianlorenzo Berti Agostiniano (1696-1766), in : Rivista di Storia della Chiesa in Italia 14 (1960), 235-262, 383-410.

[34]) J. Müller, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz... 137.

[35]) P. Hersche, l.c. 1-43; M. K. Wernicke, l.c. 145-149, 188-203; siehe auch die Angaben bei B. van Luijk, Sources italiennes pour l'histoire générale de l'Ordre des Augustins, in : Augustiniana 8 (1958), 397-424, bes. 408, Cc 78.

[36]) Bereits am 1. Januar 1760 sandte der Ordensgeneral Vazquez ein Schreiben an die Andalusische Provinz, in dem er, ganz im Sinne der Studienordnung der Konstitutionen, Anordnungen für die Studien traf. In ihm heißt es : « Quod omnino non doceant (lectores) discipulos suos eas quaestiones, in quibus mentes eorum vitiantur et notabiliter nocent pro sacrae theologiae studio hisce temporibus redacto ad puram speculationem aut cavillosum ratiocinium neglecto sacrae scripturae, traditionis, conciliorum et ecclesiasticae historiae studio, quod est vastum, firmum ac inconcussum theologiae fundamentum. Munus igitur erit praecipuum PP. Lectorum docere discipulos suos regulas optime cogitandi ac discernendi omnia sophismata et cavillationes reiciendo, ut discipuli apti sint solide contemplari naturam eiusque effectus, ut inde transitum faciant ad Deum glorificandum theologiae studio operam dantes, quod praecipuus et unicus finis esse debet christiani religiosi philosophi » (Rom, Archivum Generale OSA, Dd 202, 69r-v). — « Mandamus insuper hisce nostris lectoribus theologiae sub poena perpetuae privationis lecturae ipso facto incurrenda absque ulla alia declaratione, ne

In der augustinischen Studienordnung vereinigen sich alte Traditionen des Augustinerordens mit modernen Strömungen der Aufklärungszeit. Diese Synthese hat etwa bei Engelbert Klüpfel (1733-1811) und Kosmas Schmalfus (1730-1811) zu einer Theologie geführt, wie sie von den Verfassern der augustinischen Studienordnung intendiert war.

Willigis Eckermann O.S.A.

BEILAGE

Auszüge aus :
QUINTA PARS CONSTITUTIONUM
universi Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Patris Augustini, in qua agitur de studiis ac methodo in eis instituendis habenda

Caput I

De Scholarum nostrarum institutione ac doctrina in eis tradenda

1. Institutum nostrum ex actione et contemplatione compositum cogit nos, iuxta beatissimi Patris Augustini monitum, « otium sanctum quaerere acquirendae veritatis caritate negotiumque sanctum suscipere exercendae caritatis necessitate » [1]). Negotium autem iustum rite suscipere non possumus, nisi otium sanctum ita instituamus, ut veritates acquisitae nobis utiles sint proximisque proficuae. Utiles tamen nobis proficuaeque proximis nostris esse non poterunt veritates, nisi eas quaeramus in fontibus, ubi dumtaxat possumus invenire, et ita quaeramus, ut officia quaerendi eas et agendi cum eis inter se discreta sint ac simul amicabili nexu foveantur, « ne subtrahatur

audeant docere doctrinas contrarias dogmati S.P.N. Augustini, cuius doctrina fulget ecclesia, et maxime in illis articulis, qui pertinent ad statum naturae innocentis et lapsae, ad possibilitatem naturae purae, ad creationem angelorum et hominum, ad originale peccatum, ad praedestinationem omnino gratuitam et gratiam ab intrinseco efficacem, relationem operum nostrorum in Deum ceterosque articulos praedictis adnexos, qui Scholam Augustinianam constituunt, ut, qui gloriamur tanti Patris filiatione, ipsius doctrinae heredes ditissimum thesaurum totis viribus custodiamus » (Rom, Archivum Generale OSA, Dd 202, 69v-70r).

[1]) Vgl. Augustinus, De civitate Dei 19, 19 : CCL 48 687, 34-35.

suavitas veritatis et opprimat necessitas caritatis » [2]). Ut igitur actionis et contemplationis officia rite instituentes vocationis nostrae finem assequamur, opus est, ut docendorum ac discendorum methodum in Scholis nostris inviolabiliter servandam statuamus.

2. Studia nostra iuxta celebriorum Universitatum exterorumque Collegiorum communem praxim instituta eo dumtaxat per plura saecula collimarunt, ut in philosophicis Aristotelem, in theologicis autem Petrum Lombardum interpretari nobis sanctum fuerit atque solemne. Inde factum est, ut Aristotelicis legibus circumscripti theologicas quaestiones philosophicis immixtas tradere consuevimus; et poenalem hanc circumscriptionem religiose servantes innumeras quaestiones inutiles, perplexas, obscuras, immo et periculosas tractavimus; eoque tandem devenimus, ut sacratissima etiam mysteria fidei nostrae, quae humili obsequio credenda nobis proponuntur, ad trutinam arboris Porphyrianae Aristotelisque categoriarum mensuram accomodare operae nostrae pretium fuerit praecipuum.

3. Cum autem perniciem cognitam nefas sit non emendare, statuimus et inviolabiliter observari mandamus, quod philosophia tripertita in Logicam, Physicam atque Ethicam tradatur in Scholis nostris. Logica autem, quae, cum sit « peritia disputandi » [3]), maxime necessaria est disputatori, qui « veritatis est a falsitate discretor » [4]), tradenda erit per paucas, simplices atque perspicuas regulas, per quas probe noscant iuvenes veras rerum ideas seu notiones, de quibus disputandum sit, ut eas inter se rite combinando iudicium ferant ac demum unum ex altero vera ratiocinatione concludant perspicuaque methodo exponant, penitus emendatis prope infinitis « illis praeceptorum nodosissimis et spinosissimis disciplinis » [5]), quae tardiora ingenia obruunt opprimuntque, vivaciora autem non adiuvant, « nisi forte ad ea reddenda maligniora et inflatiora » [6]). Physicae autem praemittetur Geographiae, Arithmeticae, Geometriae aliarumque mathematicarum scientiarum lectio, quibus instructi iuvenes res naturales earumque causas facilius cognoscere valeant et intelligere. Ethicae tandem operam navabunt, quae doceat eos officia, quibus tenentur proximo, sibimetipsis ac Deo, in quem tandem omnia nostra philosophica studia referri debent tamquam ad ultimum finem, in quo speramus aeternum quiescere, et tamquam ad principium, « in quo vivimus, movemur et sumus » [7]).

4. Quamquam huiusmodi philosophiae studium necessarium sit, ut

[2]) Vgl. Augustinus, l.c. 39-40.

[3]) Augustinus, Contra Cresconium 1, 13, 16 : CSEL 52 339, 3.

[4]) Augustinus, l.c. 1, 15, 19 : CSEL 52, 342, 12-13.

[5]) Vgl. Augustinus, De doctrina christiana 2, 37, 55 : CCL 32 70, 8-9.

[6]) Vgl. Augustinus, l.c. 71, 22-23.

[7]) Act 17, 28.

animus noster praeparetur ad sacra studia utiliter facienda, illud tamen facere debemus non ea profunditate, qua publici Universitatum professores in rei publicae bonum facere tenentur, sed ea sobrietate, quae viros decet peculiari modo obstrictos imitari Jesum Christum, « qui non mathematicos facere venit, sed christianos » [8]). Quod autem attinet ad electionem philosophi, cuius vestigiis insistatur in Scholis nostris, sicut nullum reicimus, nullum sequendum proponimus. Praecipimus tamen, quod nulla alia philosophia intra nostra claustra audiatur, nisi ea quae remotior sit ab erroribus periculisque errandi ac « proximior sanctae fidei nostrae veritati » [9]); ea quae « non hanc vel illam sectam, sed ipsam, quaecumque sit, sapientiam docet » [10]); ea tandem, quae boni finem inspirat, quoniam « quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est » [11]); « sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem » [12]).

5. De sacrae theologiae studio breve praeceptum sit illam quaerere, docere et ediscere in scripturis sanctis, traditionibus divinis, unanimi Sanctorum Patrum consensu, conciliorum, sacrorum canonum, summorumque Pontificum decretis ac ecclesiae catholicae auctoritate. Quidquid enim scientia, quam theologiam vocamus, docet nos, sive dicatur theologia dogmatica aut moralis, sive mystica appelletur aut polemica seu alio quocumque nomine vocetur, nihil est aliud nisi res ad Deum spectantes, dogmata scilicet nostrae catholicae fidei, quae credere tenemur, moresque christiani, quibus benefactis ⟨in⟩ aeternum victuri sumus, aut perpetuo morituri, si male. Quae autem ad fidem et mores pertinent, omnia in scripturis sanctis inveniuntur : « In iis enim », ait Augustinus, « quae aperte in scripturis posita sunt, inveniuntur ea omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet atque caritatem » [13]). Si autem aliquae circa fidem et mores suscitentur quaestiones, quarum decisio non ita aperte in scripturis sacris posita sit, decisionem quaerere debemus non in hominum ingeniosorum ratiocinationibus ac interpretamentis, sed in infallibili ecclesiae auctoritate unanimique Sanctorum Patrum consensu, uti concilium Constantinopolitanum quartum commonet nos statuens : « quod per aequam et rectam divinae iustitiae viam inoffense incedere volentes veluti quasdam lampades semper lucentes et illuminantes gressus nostros, qui secundum Deum sunt, Sanctorum Patrum definitiones et sensus retinere debemus » [14]).

[8]) Vgl. Augustinus, De actis cum Felice Manichaeo 1, 10 : CSEL 25/2 812, 3.

[9]) Vgl. Augustinus, De civitate Dei 8, 9 : CCL 47 226, 13-14.

[10]) Vgl. Augustinus, Confessiones 3, 4, 8 : CSEL 33/1 49, 19-20.

[11]) Augustinus, De civitate Dei 19, 1 : CCL 48 659, 124-125.

[12]) Augustinus, De vera religione 5, 8 : CCL 32 193, 12-14.

[13]) Augustinus, De doctrina christiana 2, 9, 14 : CCL 32 41, 8-11.

[14]) Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna ^{3}1972, 166, 17-23.

6. Sancti namque Patres induti ea caritate, quae est « de corde puro et conscientia bona et fide non ficta » [15]) divinae gratiae lumen inter orationem et ieiunia adprecantes uno eodemque spiritu veritatis ducti omnem suam navarunt operam studio unius libri uniusque auctoris; et propterea quidquid de fide et moribus tradiderunt, uno labio protulerunt nobis ostendentes unam esse debere scholam Christi divina auctoritate firmatam non multiplicem veluti philosophorum gymnasia humana suffulta auctoritate, ubi propterea quot sunt ingeniosorum hominum capita, tot sunt sententiae.

7. In tradendis igitur theologicis disciplinis sacrarum scripturarum auctoritas nobis sit magistra; et ubi obscura quaeque inveniantur, dilucidationes nobis dabunt Sancti Patres, praecipue autem beatissimus Pater Augustinus; non quia eiusdem dictione delectati suis vestigiis insistere iuremus; ab ipso enim « non Augustino dicenti, sed Augustino docenti et probanti » [16]) assensum praestare iubemur; sed quia quidquid de disciplinis theologicis docuit et tradidit, non rationibus ex « chartis hominum, sed ex codice Dei » [17]) depromptis probare consuevit. Unde ad sacras scripturas interpretandas sibi et nobis legem imposuit dicens : « Sancta Scriptura nostrae doctrinae regulam figit, ne audeamus 'sapere plus quam oportet sapere'... Non sit ergo mihi aliud te docere, nisi verba tibi doctoris exponere » [18]). Ubi vero in Scripturis Sanctis non invenit apertam veritatem, quam quaerebat, Sanctos Patres, « quibus solis datum est nosse mysteria regni caelorum » [19]) consulebat saepe saepius dicens : « Horum vestigia secutus sum... quod sentiunt, sentio, quod docent, doceo, quod praedicant, praedico » [20]). Et si tandem post sacras scripturas humili attentione lectas ac Sanctorum Patrum interpretamenta bene perpensa non inveniebat documenta, « quibus adhibitis, ut dubia fiant certa, ratiocinandum esse » [21]) sciebat, nedum sententiam suam umquam protulit, sed palam suam confessus est ignorantiam errores-que suos scrupulosa prolixitate retractavit.

8. Haec, quae verbo et scriptis facienda esse praecepit, opere implevit, uti omnia suorum scriptorum volumina luculenter ostendunt. Sanctus propterea Hieronymus ei dicere non dubitavit : « Catholici omnes te conditorem antiquae rursum fidei venerantur et suspiciunt, et quod signum maioris gloriae est, omnes haeretici detestantur » [22]). Summique ecclesiae pastores et quotquot post Augustinum floruere

15) 1 Tim 1, 5.

16) Vgl. Augustinus, De ordine 2, 10, 28 : CCL 29 123, 18-19.

17) Vgl. Augustinus, Enarrationes in psalmum 57, 6 : CCL 39 714, 23-24.

18) Augustinus, De bono viduitatis 1, 2 : CSEL 41 306, 12-17.

19) Vgl. Mt 13, 17.

20) Vgl. Augustinus, Contra Julianum 1, 7, 34 : PL 44, 665.

21) Vgl. Augustinus, De doctrina christiana 4, 4, 6 : CCL 32 119, 9-10.

22) Hieronymus, Epistola 195 : PL 33, 891.

Sancti Patres tantam eius auctoritati venerationem detulerunt, ut Summus Pontifex Clemens VIII. dixerit : « Se praedecessorum suorum vestigiis insistentem iure hereditario ex Augustini doctrina defaecatissimam et saluberrimam evangelicae apostolicaeque doctrinae intelligentiam haurire velle » [23]). Unde iure merito sanctus Fulgentius ad Augustini doctrinam amplectendam hortatus est dicens : « Hunc legat omnis, qui salutem aeternam adipisci desiderat, humiliter rogans misericordiae Dominum, ut eumdem spiritum intelligentiae legens accipiat, quem ille accepit, ut scriberet; et eamdem illuminationis gratiam adipiscatur, quam ille adeptus est, ut doceret » [24]).

9. Sub tanti igitur ducis magisterio, « qui nos in ipsa veritatis arcana Deo monstrante perducit » [25]), praecipimus et mandamus sub poena perpetuae privationis vocis activae et passivae et cuiuscumque gradus, super qua nullus nisi Reverendissimus Pater Generalis dispensare possit, ut omnes Praefecti, Regentes atque Lectores studiorum nostrorum inutiles, frivolas indecentesque quaestiones necnon et innumerabiles illas vanas speculationes, quibus quo magis nutritur, eo magis languescit mens humana, omnino e Scholis nostris emandare in primis curent; deinde de rebus ad fidem moresque christianos spectantibus disputationes suas instituant iuxta Sacras Scripturas ac sanctae matris ecclesiae interpretationem communemque sensum Sanctorum Patrum praecipue tamen Augustini super iis praesertim, quae disputantur de creatione hominis ac gratia ipsi et angelis collata, de peccato originali eiusque effectibus, de gratuita praedestinatione et iusta reprobatione, de efficacitate gratiae Christi, de necessitate amoris benevoli ad sacramenti poenitentiae constitutionem, de relatione operum nostrorum in Deum aliisque consectariis, sive haec omnia per proprias elucubrationes tradantur sive utilius credatur explicandum iuvenibus opus aliquod theologicum typis editum.

10. Quamquam autem studiorum nostrorum institutio praememorato modo facta sufficiens videatur, ut secundum concilii Tridentini praeceptum « coerceantur petulantia ingenia, quae suae prudentiae innixa » [26]) opiniones fere totam doctrinam christianam subvertentes asserere attentant ac defendere, nihilominus tamen, quoniam huiusmodi portenta ex opinionis probabilis usu tamquam ex radice originem ducere putamus, nostra interest maxima, ut muneris nostri auctoritate utentes tantam perniciem evellere satagamus. Quod autem, ut, Augustino duce, faciamus, hic exscribendum existimamus,

[23]) Clemens VIII. die 20. Martii 1602 (Angabe des handschriftlichen Exemplars der Konstitutionen).

[24]) Fulgentius von Ruspe, De veritate praedestinationis et gratiae dei 2, 18, 30 : PL 65, 644.

[25]) Augustinus, Contra Academicos 3, 20, 44 : CCL 29 61, 42-43.

[26]) Vgl. Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna [3]1972, 664, 30-31.

quod ipse probabilismi perniciem praevidens scripsit: « Illud est capitale, illud formidolosum, illud optimo cuique metuendum, quod nefas omne, si haec ratio probabilis erit » (id est approbanda) « cum probabile cuiquam visum fuerit esse faciendum... non solum sine crimine, sed etiam sine erroris vituperatione committat » [27]). Et ut facto probet, quod asserit formidandum, continuo subiungit: « Qui autem non putant ista probabiliter posse persuaderi, legant orationem Catilinae, qua patriae parricidium, quo uno continentur omnia scelera, persuasit » [28]). Ut igitur malum hoc formidandum, in quo uno continentur omnia mala, funditus compescamus, in virtute sanctae oboedientiae praecipimus, ut nullus religiosus cuiuscumque conditionis sit, gradus aut dignitatis, praememoratum probabilismum docere audeat aut ediscere sub poena perpetuae privationis vocis activae et passivae, gradus et privilegii cuiuscumque necnon sub aliis per has nostras Constitutiones contra inoboedientes taxatis poenis, super quibus nullus, nisi Reverendissimus Pater dispensare possit.

Caput III.

De tempore, quo philosophiae ac theologiae cursus peragi debet, de ordine servando in huiusmodi disciplinis tradendis ac de studentium philosophiae ac theologiae examine

2. Cum methodica et ordinata manuductio studentium plurimum conferat ad scientias facilius adipiscendas, praecipimus et inviolabiliter observari mandamus, ut iuvenibus ad ediscendas disciplinas philosophicas destinatis in primo anno philosophici cursus tradatur Logica ac simul elementa Arithmeticae, Geometriae ac Geographiae; in secundo Physica generalis et particularis; in tertio denique Ethica, in qua disseratur de homine eiusque potentiis ac officiis, et sic absolvatur cursus integer philosophiae tripertitae iuxta praescriptum magni philosophi Augustini Patris.

3. Sacra vero theologia, quam per sese Praefectus seu Regens in Italia theologis studentibus praelegere tenetur, hac methodo tradatur. In primo anno explicentur theologiae prolegomena ac tractatus omnes de locis theologicis. In secundo agatur de Deo uno, de eius existentia, de divinis attributis ac de ineffabili Trinitatis mysterio. In tertio tractetur de Deo angelorum hominumque creatore, de statu naturae innocentis et lapsae ac de illius per divini Verbi incarnationem reparatione. In quarto disseratur de gratia Christi reparatoris, de gratia habituali, de virtutibus et peccatis ac de morum regulis tum remota tum proxima, de legibus scilicet et de conscientia. In quinto tandem

[27]) Augustinus, Contra Academicos 3, 16, 36 : CCL 29 57, 54-56.

[28]) Augustinus, l.c. 56, 44-47.

explicentur tractatus de ultimo hominis fine, de sacramentis in commune et in particulari ac de religiosa professione.

Caput IV.

De methodo servanda in examine eorum, qui promovendi sunt ad Lectoratum et Baccalaureatum

4. Perfecto examine suam per secreta suffragia sententiam proferant examinatores illud prae oculis habendo, quod Sacer Ordo noster, qui illis ius approbandi vel reprobandi examinatos committit, non saeculares ac profanos, sed ecclesiasticos religiososque intendit instituere doctores, nec magistris indiget humanae scientiae, quae inflat, sed eius dumtaxat sacrae doctrinae, quae per caritatem aedificat; ac proinde ut suae consulant conscientiae non modo candidatorum in studiis profectum aliaque eorundem naturalia dona, sed vitae potissimum probitatem ac optimas cordis dispositiones in eis inspicere atque attendere debent.

Caput VI.

De examine eorum, qui ad munus Praedicatoris Evangelici eligendi sunt

1. Duo ex ipsis singuli per tres horae quadrantes Examinandum interrogabunt primo de iis, quae S. P. Augustinus tradidit in quattuor aureis libris de doctrina christiana, in quibus nos docet quidquid scire debemus ad rite Sacras Scripturas interpretandas et ad conciones ea methodo componendas, ut enormis ille defectus (qui iam paene ubique in sacram artem oratoriam irrepsit) devitetur, per quem perverso praedicationis fine propriae vanitati concinnis verbis ac periodis satisfaciendae attendunt magis quam auditorum cordibus ad vitiorum detestationem ac virtutis amorem accendendis. Deinde iuxta sancti Patris in praefatis libris traditam doctrinam Examinandum interrogabunt de partibus, ex quibus constat sacra concio, et de apta methodo, qua disponi debeat et coordinari.

Caput XI.

De modo promovendi ad gradum Magisterii Ordinis

1. Tum promotor: « Promittis tenere, servare, docere et defendere doctrinam sanam et catholicam iuxta determinationem sanctae matris ecclesiae; atque etiam tenere, docere ac propugnare doctrinam sanam et orthodoxam sancti Patris Augustini? ». Respondeat: « Promitto et spondeo in hac forma ».

2. « Doctrinam quoque divi Parentis Augustini, sanctarum scripturarum auctoritati in omnibus concordissimam, constitutionibus Romanorum Pontificum, Synodorum oecumenicarum definitionibus Sanctorumque Patrum adprobatione et laudibus consecratam, quam teneo, ego idem Fr. N. de N. tenere, defendere et tradere spondeo, voveo et iuro ».

Chrétien Lupus. Sa période ultramontaine (1660-1681)*

10. *Lupus et la province religieuse des augustins belges.*

Bon religieux, Lupus était attaché à son ordre, à sa province, à son couvent et à ses confrères. Il travaille à Rome à la réhabilitation de son confrère Rivius [267]) dont nous reparlerons encore; il tient au collège des humanités de Louvain qu'il rebâtit à ses frais et où il se tient prêt, jusqu'à un âge très avancé, à entendre les confessions [268]. Il se donne de la peine pour relever le centenaire du St. Sacrement

*) Voir *Augustiniana* 25 (1975), 293-329; 27 (1977), 238-282.

267) L. Ceyssens, *L'Augustin Jean Rivius. Ses accointances avec le jansénisme*, dans *Augustiniana*, 17 (1967) 436-437. Cf infra.

268) N. Teeuwen, *Het College der Augustijnen te Leuven*, dans *Augustiniana*, 1 (1951) 48-74. Déjà avant son provincialat Lupus s'était occupé du collège; au moment de son élection au provincialat, son neveu, Gilles Lupus, « Gymnasii S. Augustini ibidem quondam alumnus », chantait :

Fac modo gymnasium consurgat Apolline signum,
Amata musis fabrica.
Nobile gymnasium, multis sublime columnis,
Recentioris [collegii Trinitatis] aemulum.
Fac modo, namque potes; parcas si dixero, debes;
Vetusta namque corruunt
Imbribus et ventis fragilis structura patescit,
Structura lenta, terrea.
Frigora quam penetrant, nimius quam dissuit aestus,
Quam laxat humor noxius.
Intra quam nullis licet esse a turbine tutis,
Ne gliribus, ne muribus.
Cuius dilabens quassati tegula tecti
Me pene nuper perdidit...

Gilles Lupus, *Eximio Patri... Lupo... provinciali electo*; cf. supra. Farvacques dans l'*Oraison funèbre* (p. 9), écrit : « Ex eodem charitatis fonte fluebat indefessa illa sollicitudo qua puerorum et adolescentum sacramentalem confessionem audiebat, neglectis etiam summi momenti negotiis ». Après la mort de Lupus, Wijnants écrit à Favoriti : « Hic perfectissimus monachus [Lupus], dum viveret, omnia sua proventus emolumenta dispersit in restaurationem literarii Lovaniensis apud nos collegii. Et ipsum amisit suum patronum ac restauratorem. Hinc haeremus in angustiis »; FFC, doc. 202.

du Miracle [269]). Il aime sa provinc; volontiers il en fait l'éloge; s'il doit en dire du mal, il n'oublie pas de faire valoir des excuses [270]).

En raison de ses talents, de ses études, de ses grades, de ses fonctions, de la considération dont il jouit auprès de ses confrères, Lupus va être appelé à participer au gouvernement de sa province et de son ordre.

Ayant été nommé maître en théologie en 1655, par son général Paul Luchini, Lupus était en droit d'assister aux chapitres provinciaux. De fait, depuis lors il s'y trouvait toujours, même à des titres plus éminents. Au chapitre de 1661, il présidait en vertu d'une nomination de son général. Au chapitre suivant, en 1664, Lupus devient second définiteur, fonction dans laquelle il n'est pas confirmé au chapitre de 1667, où il assiste cependant, ayant en poche une dispense du général Pierre Lanfranconi, en date du 15 janvier 1667, qui lui permettait d'accéder éventuellement au provincialat quoiqu'il n'eût pas encore été prieur ni régent [271]). En 1670, Lupus est réélu définiteur; en 1673 il préside; en 1676 il est élu provincial; en 1680 il démissionne [272]).

Pour comprendre les problèmes du gouvernement de la province qui ont occupé Lupus, il faut revenir en arrière et dire un mot du « premier schisme » [273]).

Vers 1645, Michel Paludanus, homme capable mais ambitieux, s'était opposé au provincial Jean Rivius, qu'il accusait de jansénisme. Lui-même avait été janséniste, mais pour le besoin de la cause, il avait changé son fusil d'épaule. Devenu chef d'une faction antijanséniste, il avait fait bande à part et organisé un chapitre provincial rebelle, contre le chapitre légitime.

Néanmoins, sous la pression d'Albizzi et d'autres antijansénistes de Rome, l'incroyable se réalisa. Les actes du chapitre rebelle furent confirmés, ceux du chapitre légitime annulés. De la sorte, les réfrac-

269) Nous avons mentionné plus haut les soins que Lupus donna au tricentenaire du Sacrement du Miracle. Lupus y déposa en 1679 les deux médailles qu'il venait de recevoir du pape; Farvacques, *Oratio*, p. 9; cf. infra.

270) Voir plus bas ses lettre à Bona.

271) AGA, Dd 102, f° 154r.

272) Ces détails, et bien d'autres, nous ont été communiqués par feu le R. P. Teeuwen, à qui je dédie une pensée reconnaissante.

273) Ce schisme a été longuement décrit dans mon étude *Michel Paludanus. Ses attitudes devant le jansénisme*, art. cit.

taires occupèrent tous les postes importants dans la province et dans les couvents. Pour conserver cette situation, pour désarmer leurs adversaires plus nombreux, ils obtinrent qu'au chapitre suivant il n'y eût pas d'élection, mais que les nouveaux supérieurs fussent directement nommés à Rome.

Une des première tâches que Lupus se proposait, c'était d'en revenir aux chapitres normaux avec élections. Dans ce dessein, il s'adressa à son puissant ami de Rome, Favoriti. Celui-ci, acceptant les arguments venus de Louvain, répondit le 19 avril 1664 dans le sens voulu : la « *provincia iam ordinata et in disciplinam pristinam restituta* » pouvait dorénavent gérer ses affaires, tenir le chapitre et les élections [274]).

Dans ce chapitre de 1664, Jean-Baptiste Du Pernes, natif de Lille, fut élu provincial. Mais les espoirs de Lupus ne se réalisèrent pas. La province était loin d'être apaisée. Les difficultés allaient renaître plus fortes que jamais. Avant de les aborder, nous devons faire la connaissance des principaux agents.

A l'égal de Lupus [275]), Du Pernes avait autrefois quelque peu adhéré au parti de Paludanus; il avait même été élu pro-visiteur au chapitre rebelle de 1648 [276]). Mais il semble avoir été un homme assez paisible qui, avec le temps, obtint la confiance des deux partis. Lupus le connaissait bien, ayant été longtemps son collègue dans l'enseignement.

Le triennat 1664-1667 se passa tranquillement mise à part l'opposition causée par le P. Michel Van Hecke, dont nous reparlerons encore. Après les triennats de Guillaume Bolly (1667-1670) et de Guillaume Rovenich, un allemand de Cologne (1670-1673), Du Pernes fut réélu au chapitre de 1673; les difficultés, qui prendront le nom de « second schisme », vont alors recommencer par l'action conjointe des généraux et du P. Michel Van Hecke.

Nous rencontrerons plus loin les généraux suivants : Pietro Lanfranconi (1661-1667), qui devint, en 1667, évêque de Terni; Girolamo Valvassori (1667-1673), plus tard (en 1677) évêque de Pesaro;

274) FFC, doc. 7.

275) Ceyssens, *Michel Paludanus*, dans *Augustiniana*, 5 (1955) 224-225. Lupus avait excité des confrères à choisir « des députés » pour le chapitre provincial, quoique cette élection eût été interdite par les supérieurs majeurs. Il fut déposé de sa chaire de théologie au couvent de Louvain.

276) *Liber Mechliniensis*, f° 30.

Nicolas Olivi (1673-1676), qui devint évêque de Cortone en 1677; Domenico Valvasori, vicaire général de 1677 à 1679, général de 1679 à 1685, et finalement (en 1686) évêque de Gravina [277]).

Tous ces généraux avaient bien l'intention de promouvoir la réforme de l'ordre [278]), mais manquant de constance et de continuité, leur action ne fut pas très efficace. Surtout ils avaient à compter avec les ingérences déconcertantes des cardinaux protecteurs. Parmi ceux-ci, le premier à mentionner est Giovanbattista Pallotta [279]) que l'ordre eut à supporter près de trente ans. Finalement, il entra en conflit aigu avec le général Lanfranconi, qui en 1673 réussit à le faire remplacer. Son successeur Lorenzo Imperiali, nommé le 22 mars 1673, mourut le 21 septembre suivant [280]). Deux jours plus tard, Paoluzzo Altieri, cardinal-neveu, lui succéda.

Un autre personnage à signaler est le P. Michel Van Hecke, dont la carrière ressemble quelque peu à celle de Lupus [281]). D'abord, comme lui, janséniste, il changea de camp assez tôt, devenant beaucoup plus antijanséniste que Lupus ne le sera jamais. Ambitieux, mais mal équilibré, il voulut s'introduire dans l'université de l'Université de Louvain avec l'aide du fougueux antijanséniste Nicolas Du Bois. Par cela même et par le fait qu'il ne possédait pas les grades voulus pour l'emploi qu'il ambitionnait, il ne réussit pas. Il crut cependant trouver une issue en se faissant le champion de l'infallibilité de l'Église et du pape contre le professeur Jean Sinnich, qu'il accusait de ne pas la reconnaître. Noyé dans les difficultés qu'il s'était suscitées, Van Hecke, se donnant pour une victime des jansénistes [282]), se rendit

277) N. Teeuwen et I. Graber, *Die Generalprioren und Generalkapitel des Augustinerordens*, dans *Cor unum. Mitteilungen an die deutsche Augustinerfamilie*, 29 (1971) 29.

278) B. Van Luijk, *L'Ordine agostiniano e la riforma monastica*, dans *Augustiniana*, 20 (1970) 653-682.

279) Ibid., p. 663, 669.

280) Ibid., p. 669.

281) Voir notre étude déjà citée : *Michael Van Hecke op weg naar Rome.*

282) Dans un document d'origine antijanséniste, envoyé le 24 septembre 1672 par le Saint-Office au nonce à Madrid, il est affirmé : « s'aggionse di più che se i dottori regolari si mostrassero appertamente contrarii a Giansenio, i loro conventi ne patirebbero, e perchè gli sarebbero in Lovanio sottratte molte elemosine, e gli istessi Padri sarebbero perseguitati et odiati da loro confratelli per la causa sudetta della diminutione dell'elemosine, come lo è stato il sudetto Padre Van Hecke »; Ceyssens, *Sources... 1661-1672*, p. 531.

à Rome en 1660; il en revint en vainqueur en 1662, deux ans après le retour victorieux de Lupus.

Les problèmes que, dans ces circonstances Lupus aura à aborder au cours des années suivantes, furent triples : rendre inoffensif ce P. Van Hecke dont l'autorité, grâce à son antijansénisme et sa grandiloquence, s'accroît toujours à Rome; promouvoir la discipline monastique en supprimant le régime des privilèges qui en est l'ennemi; obtenir le partage de la province qui est trop étendue et trop diversifiée pour être gouvernable.

Les premières difficultés avec le P. Van Hecke.

Après son retour victorieux de Rome, Van Hecke, à la suite de ses propres excentricités, ne connaît que des revers, qu'il attribue au P. Lupus. Le General Lanfranconi le croit sur parole et ordonne au provincial Du Pernes, le 14 juin 1664 :

> « ...Si opus fuerit, nomine nostro, Patrem Magistrum Lupum admonebis ut praedicto Magistro Heckio non obstet, imo suffragetur in iis quae religiosum decent, nec eidem Patri illorum impressiones, quae nostrae religionis et Ecclesiae catholicae ornamento sunt, impediat » [283]).

Mais Lupus et d'autres ne manquent pas de mieux instruire les autorités romaines. Favoriti joue ici un rôle. Au nom du cardinal Jules Rospigliosi, secrétaire d'Etat, il écrit, le 27 septembre 1664, une lettre dure au général :

> « Ex litteris virorum doctrina ac fide praestantium qui in Belgio vivunt quaeque inibi geruntur probe noscunt, intellexit Sanctissimus Dominus Noster Patrem Michaelem Van Hecke, augustinianum, sacrae theologiae professorem in Duacena academia quasdam theses publicasse in quibus nonnulli acerbe perstringebantur, quos minime opus erat, et habere sub proelo librum acrimoniae et bilis plenum adversus aliquos qui lacessiti, excitare facile possunt veteres tragedias, magno cum illius provinciae malo, ut superiorum temporum exempla docuerunt. Patrem Provincialem requisitum ut renascenti zizaniae obvium iret, et Patrem Michaelem in officio contineret, nihil moveri quasi id in eius auctoritate positum non sit.

[283]) Ibid., p. 131. Sur le livre antijanséniste que Van Hecke désirait publier, on trouvera plus loin quelques indications.; cf. CEYSSENS, *P. Michael Van Hecke*, art. cit., p. 65.

> Vehementer ad haec commota est Sanctitas Sua, ac ne parva haec scintilla, si contemnetur, aliquod incendium excitet, illico me iussit haec omnia Paternitati Vestrae significare ac pontificio nomine iniungere ut quamprimum P. Michaelem, et si qui alii sunt seditioso ingenio, pro imperio coerceat, ac P. Provinciali in Belgio mandet ut omni periculo diligenter occurrat, et praedictum librum et quaecumque occasionem novis turbis praebere possunt de medio tollat » [284]).

Recevant cette lettre, devant faire machine arrière, le général, naturellement, en voulut au P. Lupus et au P. Du Pernes. Van Hecke, qui eut communication de cette lettre curialice, fut très froissé et porta ses plaintes auprès de ses protecteurs romains. Favoriti en eut des échos qui l'inquiétèrent. Le 2 mai 1665, il écrivit à Lupus :

> « Intelligo Patrem Michaelem Vekenium [sic] conqueri de litteris ab Eminentissimo Rospigliosi ad Patrem Generalem anno superiori datis, iussu Summi Pontificis, quasi eius seditiosum ingenium cum aliqua acerbitate perstringunt. Nollem haec illi occasio data esset, litteris eiusdem evulgatis. Video enim quamplures Romae esse huius fautores, qui negent praeclara ipsius in hanc Sanctam Sedem merita hanc mercedem mereri » [285]).

Van Hecke aura l'occasion de se venger, car ses protecteurs l'inviteront à Rome où il fera carrière.

[284]) Ceyssens, *Sources... 1661-1672*, p. 188-189. Favoriti remit une copie de cette lettre à Lupus; cf. ibid. 135-136. Il sera bon de faire remarquer que l'opposition fondamentale entre Lupus et Van Hecke connut des hauts et des bas. Pour certaines choses (par exemple pour la division de la province), en certains moments les deux confrères se rapprochaient assez. C'est surtout après que Van Hecke eut obtenu l'assistance générale de Germanie et qu'il en vint à s'ingérer directement dans les affaires de la province belge-colonaise, que l'antagonisme devint aigu.

[285]) Ibid., p. 143. Plus tard, le 4 mai 1674, Lupus écrira à Bona : « Aliam rationem Eminentia Vestra dignetur ad aurem accipere. Eam invitus edico.Haec omnia aguntur ex spiritu vindictae. P. Michael Heckius, qui Romae dicitur assistens Germaniae, graves hic lites habuit. Eum haec universitas expunxit ex albo doctorum et proscripsit a scholis publicis. Rex catholicus eius quemdam librum prohibuit et sub sigillis regiis damnavit ad perpetuas tenebras. Et regium iudicium Alexander VII confirmavit. Et haec omnia P. Provincialis... debuit exequi et fuit executus... Hoc apud istum assistentem manet alta mente repostum et modo operatur. Haec item omnia sunt inscripta regestis. Hinc ipsa ne raderentur aut paterentur iniuriam, censui revelanda »; Bona, *Epistolae* (edit. Passionei) p. 59-60.

Les maîtres en théologie surnuméraires.

Lupus se prend à une autre difficulté : les trop nombreux maîtres en théologie qui jouissent de privilèges exorbitants et contraires à la bonne discipline. La province autrefois n'en avait que six ; le général Luchini avait augmenté leur nombre jusqu'à dix et se réservait le droit d'en faire nommer d'autres par bref pontifical [286]).

Contre cet abus, Lupus et ses confrères eurent recours au général suivant, Lanfranconi, mais sans succès. Ils s'adressent donc directement au Saint-Siège par l'intermédiaire du P. Bona, ami de Favoriti et directeur spirituel du pape. Lupus lui écrit le 18 mars 1666 :

> « Consueta apud Romanam Vestram Paternitatem fiducia uti pergo. Haec nostra Belgica provincia sex solos semper habuit Sacrae Theologiae privilegiatos magistros, viros eruditione ac morum probitate spectabiles.
>
> Verum bonae memoriae P. Paulus Luchinus, prior noster generalis, in sua visitatione, induxit numerum denarium et locum insuper fecit magistris supernumerariis creandis per breve apostolicum. Hinc videmus nobis et esse et fore magistros de quibus dici non possit : *Multitudo sapientum est suavitas orbis terrarum.* Exemptionum et privilegiorum copia quantum noceat monasticae disciplinae, apud tantum reformatissimae religionis praelatum nolim ego exaggerare. Reverendissimus P. Generalis nos, ad avitum numerum, ex gravissimis rationibus, reclamantes, non vult exaudire ; ideoque Sanctissimo Domino supplicare cogimur per his inclusum libellum. Ex corde supplico ut illum cum congruis commendationibus exhibere, suae in me indignum nimiae benevolentiae superaddere hocce beneficium, et omnem hanc nostram provinciam perpetuo vinculo sibi adstringere dignetur Vestra R^ma^ Paternitas » [287]).

Lorsque Bona parla au pape de cette affaire, il fit cette réponse bienveillante : « *Vedremo che il Padre Lupo sia consolato* » [288]). Mais les démarches ne semblent pas avoir eu d'autre effet que d'indisposer le général. Celui-ci et ses successeurs (jusqu'à Innocent XI, tout comme leurs prédécesseurs, eurent le privilège de créer des maîtres surnuméraires [289]) et en usèrent volontiers.

286) Lupus lui-même avait été parmi ces privilégiés.

287) Ceyssens, *Sources... 1661-1672*, p. 164-165.

288) Ibid., p. 165 ; 168-169.

289) Cf. Van Luijk, *L'Ordine agostiniano*, dans *Augustiniano*, 20 (1970) 669. Innocent XI refusa « per il tempo del suo pontificato (1676-1689), la potestà di laureare il numero traditionale dei loro sudditi » ; ibid., p. 676.

Le partage de la province.

Depuis longtemps existait le projet de diviser la province. Celle-ci, très étendue, comprenait les Pays-Bas espagnols (avec le Nord de la France), la mission hollandaise, et une grande partie (neuf couvents) de l'Allemagne. En somme trois nations, trois langues nationales, des distances énormes pour l'époque. Dès 1647, Ignace de Dijckere avait fait des démarches à Rome pour faire rémédier à ces inconvénients [290]). Depuis lors, la situation avait empiré. Durant les guerres de dévolution, la France avait annexé plusieurs villes des Pays-Bas espagnols et les couvents qui s'y trouvaient furent pratiquement séparés de leur province. En 1676, nous le verrons, les supérieurs et les délégués de ces couvents ne pourront pas se rendre au chapitre provincial [291]).

Dès lors, la division était devenue une question urgente. Lupus se démenait. En 1673 il se rendit à Maastricht pour y négocier avec les confrères d'outre Rhin [292]). Il recommanda l'affaire à ses correspondants romains. Le 3 novembre 1673, il écrit au nouveau cardinal protecteur Altieri. Après une description élogieuse de sa province, il poursuit :

> « Verum quaedam causae induxerunt naevos et morbos, qui corrigi debent, et corrigi plene non possint nisi haec nimium vasta provincia in tres dividatur. Rationes exponet P. Assistens Germaniae. Ex corde supplico ut illum et nos exaudire ac tantum beneficium nobis afflictissimis Belgis impendere dignetur Vestra Eminentia » [293]).

Le même jour, Lupus s'adresse à son ami Favoriti :

> « ...Non ita pridem Gratiae Vestrae scripsi augustinianae nostrae in Belgio provinciae divisionem esse necessariam. Rationes si forsan exciderint denuo exponet P. Assistens Germaniae. Expediet etiam audiri Patrem Seraphinum » [294]).

Après le 9 décembre (date de la suspension du provincial), Lupus, mieux renseigné, n'aurait plus parlé de l'assistant Van Hecke. Séraphin

290) AGA, Dd 52, nº 201.

291) Cf. infra.

292) Lupus, *Opera omnia*, t. XII, p. 359.

293) FFC, doc. 58.

294) FFC, doc. 59.

de Jésus-Marie, carme, étant natif du Nord de la France, pouvait effet expliquer la situation des religieux de cette contrée.

Mais Lupus se trompait en croyant qu'il pouvait compter sur la collaboration du P. Van Hecke. Celui-ci était entré en lutte ouverte avec sa province, dont il empêchait le partage.

Le second conflit avec le P. Van Hecke.

A la suite de ses difficultés diverses, dans son couvent, dans sa province et dans l'université, Van Hecke, avec l'appui des internonces, avait quitté la Belgique en 1670 pour se fixer à Rome [295]). Ses protecteurs l'aidèrent à y faire carrière. Il devint professeur à la Sapience, membre des congrégations du Saint-Office et de la Propagande. Le 7 décembre 1672, il réussit à se faire nommer, d'une manière anormale (non pas par élection au chapitre général, mais par un bref pontifical) assistant général pour la Germanie [296]). Ainsi, au chapitre général de 1673, les capitulaires n'avaient pas eu l'occasion de procéder à un choix, mais avaient dû enregistrer cette nomination pontificale. Alors que l'assistant précédent, Jean de Breisach [297]), durant sa longue carrière n'avait presque jamais résidé à Rome, parcourant l'Europe comme visiteur général ou apostolique [298]), Van Hecke, au contraire, ne quittera plus la ville éternelle jusqu'à sa mort en 1687, se mêlant de toutes choses, particulièrement de celles de sa province, profitant de son ascendant sur les généraux, les cardinaux protecteurs et les cardinaux antijansénistes.

C'était en effet précisément pour pouvoir s'occuper de cette province et non pas de celles de Pologne ou d'Autriche, que Van Hecke

295) Dans ses lettres au cardinal Bona (cf. infra), Lupus donnera quelques détails sur ce départ; voir aussi CEYSSENS, *Michael Van Hecke op weg naar Rome*, passim, où on trouvera également des indications sur son fameux manuscrit *Augustinus usu agnitus*, dont l'auteur se flattait « esser un' opera non mai più composta né veduta » (p. 38), (l'impression en fut interdite par le Conseil de Brabant et plus tard également par Rome).

296) J. J. Gavigan, *Assistentia pro provincia Austriae*, dans *Augustinianum*, 6 (1966) 259-293.

297) Jean de Breisach, membre de la province Belge-allemande, avait été élu en 1661.

298) Voir dans AGA, Aa 37, f° 53-56, un écrit *Informazioni*, dont Van Hecke pourrait être l'auteur. Les raisons invoquées contre la juridiction de l'assistant de Germanie sur la province belge-allemande y sont mentionnées et réfutées.

s'était procuré le bref pontifical. Il portait encore rancune à de nombreux confrères qui lui avaient résisté à Louvain et ailleurs. Il voulait prendre sa revanche, Car il prétendait que la province *di Fiandra e di Colonia* appartenait à sa circonscription allemande, à cause des neuf couvents allemands qui faisaient partie de cette province. On lui avait objecté déjà au chapitre général de 1673 que jamais cette province n'avait appartenu à son assistance, mais le titulaire était assez inventif pour étayer sa position [299]).

On comprend donc facilement que Van Hecke fût opposé mordicus à la division de la province *di Fiandra e di Colonia*. Si les neuf couvents allemands devaient devenir autonomes, il perdait du coup son pouvoir sur les couvents des Pays-Bas espagnols, lesquels seuls l'intéressaient.

C'est autour de cette division que les difficultés avec Van Hecke vont recommencer. Si depuis longtemps, elle était souhaitée, on semble y avoir poussé davantage depuis la promotion de Van Hecke, afin d'échapper à ses ingérences. En tout cas, il en fut question au chapitre provincial de 1673, qui allait devenir un cauchemar pour Lupus.

Ce chapitre avait été présidé par Lupus (que Van Hecke considérait comme son rival et qui par conséquent assumait, comme président, une grande responsabilité pour tout ce qui s'était passé). Jean-Baptiste Du Pernes, la bête noire de Van Hecke et de ses adhérents, y avait été élu (une seconde fois) provincial. Des mesures sévères y avaient été prises pour revenir à la stricte observance [300]), dont les « libertins »

[299]) Cf. infra.

[300]) Au chapitre provincial, avec la collaboration de Lupus, président de ce chapitre, De Pernes avait, en vue de la réforme de la discipline religieuse, renouvelé d'anciennes mesures, surtout celles que le général Luchini avait prescrites en 1659 (*Decreta pro Coloniensi seu Belgica provincia... edita per... Paulum Luchinum*, s.l., in-8°, 22 p.) et il en avait ajouté d'autres très rigides. Il les avait imposées aussitôt après le chapitre sans attendre l'approbation de Rome. C'est une des raisons pour lesquelles il fut suspendu : « eo quod decreta ista per provinciam promulgari iusserat absque approbatione Reverendissimi Patris, quod per SS. Constitutiones vetitum esse contendit. Ideoque illum punit quod acta capituli inutilia miserit »; cf. Balduinus De Housta, *Historia chronologica monasterii Angiensis* (ms. conservé au collège St. Augustin à Enghien), p. 275. Le provincial avait entre autres gravement interdit « ne in conviviis ulli administraretur amplius quam pinta Brabantica vini. Plurimi Patres scripserunt ad R. P. M. Michaelem Hecke... qui a Reverendissimo et a Congregatione generali hanc obtinuit modificationem ut... daretur... religiosis... in prandio una pinta Brabantica et ad summum unum maius vitrum ad sanitatem... Signatum F. Michael Heckius. Romae ad S. Augustinum, 14 Aprilis 1674 ». Il y eut encore « famosum praeceptum quod tam

(Lupus appelle ainsi les partisans de Van Hecke) ne voulaient pas. On y avait parlé de la division de la province dans le dessein d'en faire la demande au général. Pressés de retourner chez eux (on était en temps de guerre, et même à proximité des armées ennemies) les capitulaires, à la fin des sessions, souscrivirent en blanc les actes du chapitres. Le définiteur, Fréderic Lessius, qui bientôt les rédigea, n'y fit aucune mention du projet de division [301]). Pourquoi ? Par

multorum et meam sane dum iuvenis essem torsit conscientias : ...ut extra conventum neque bibant neque comedant sine... licentia provincialis vel eius vicarii, quam non nisi bis in anno dare possit » ; ibid., p. 275.

301) Les détails restent assez obscurs. Dans sa lettre du 11 juillet, le général écrit au cardinal protecteur : « circa le lettere potendosi dal Padre Assistente produrre, non ho che dire se non, al nº 4º, ove si adduce il testimonio del Padre Lessio, diffinitore, che distese gl'atti e suppressò il decreto della divisione della provincia, [e] asserice con sua lettera al Padre Assistente non esserli stato consegnato. Questa lettera non merita fede, perché antecedentemente lo stesso mandò sua attestazione che questa suppressione di decreto fu fatta da lui senza ordine del provinciale, e questa fede giurata deve prevalere ad una lettera privata » ; AGA, Aa 37, fº 119.

Sur l'ordre du cardinal Altieri, l'internonce Ottavio Falconieri fit ce récit, qu'il envoya à Rome le 28 avril 1674 : « ...Quest' elettione [del Du Pernes] non hebbe molt'applausi, si perché altre volte haveva consequito ...la medesima honorevolezza, onde gli doveva bastare, come perché nella diversità dell'opinioni de' concorrenti e degli elettori egli seppe approfittare i suoi avantaggi. Per beneficio di quella provincia, dalli Padri del diffinitorio [= capitolo] furono fatti molti articoli e decreti, et perché [la provincia] si stende largamente in diversi paesi, si suppone per indubitato che uno dei decreti fatti dai Padri del definitorio fosse di supplicare in Roma il Padre Generale per la divisione della medesima provincia, affinché rimanendo più strettamente uniti i conventi della Fiandra Belgica, si desse maior communicatione fra quei religiosi et si potesse meglio far conservare la disciplina regolare che in quella provincia fiorisce.

Nella copia degl'atti capitolari che furono trasmessi in Roma per la confirma, non si legeva quest'articolo della divisione della provincia, il benché diffusamente se ne discoresse nella congregazione del capitolo generale [= provinciale] ma senza conclusione, così per la diversità dei pareri e per l'arduità del negotio, come perché non si ritrovava motivato quest'interesse nelle prenominati atti. Nacquero dunque non leggieri disturbi sopra di questa materia, mentre molte lettere particolari di persone cospicue di quella provincia motivavano che fosse stata risoluta del diffinitorio la divisione della provincia, e poi negl'atti autentici venuti in Roma non si retrovava questo medesimo articolo.

Per mettere in chiaro la sussistenza di questa verità du fata l'incombenza al Padre Assistente di Germania, acciò procurasse le notitie più vere che fossero possibili, onde corsero per tal effetto più lettere e parva che si rimangesse in negotio a questo punto ; che li Padri del diffinitorio per sbrigarsi più presto e per ritirarsi più sollecitamente alli loro conventi, sottoscrissero un biancho nel qual dovevano essere trascritti gl'atti capitolari per mandarsi a Roma e che questo articolo fosse trascurato dal Padre che li

inadvertance ? Par caprice ? Par ordre du provincial ou du président Lupus ? On ne le sut jamais au juste. Mais il me semble assez probable que l'oubli ait été volontaire et diplomatique. Les capitulaires s'étant déclarés pour la division, on pouvait aller de l'avant ,mais il fallait éviter les ingérences de l'assistant intéressé. Mieux serait de ne pas en parler, mais d'agir indirectement sur les amis romains du P. Lupus, qui pourraient gagner le cardinal-protecteur.

Entre-temps, par ses adhérents, Van Hecke sut qu'il y avait eu « un décret de division » et il en conclut que les actes du chapitre avaient été faussés. On tarda donc à les confirmer pendant que Van Hecke prenait des informations plus précises. En se documentant, il entra en correspondance avec certains supérieurs locaux qui réclamaient contre les ordonnances trop sévères, à leur avis, du chapitre. Il leur fournit, au nom du général, des interprétations plus bénignes. Ces interventions froissèrent le P. Du Pernes, qui se laissa aller à des mesures imprudentes et quasi à sa perte. Dans une réunion définitoriale, tenue à Louvain le 13 septembre, il fit prendre cette décision, certes, conforme aux constitutions, mais offensante pour le général :

> « Omnibus et singulis prioribus conventualibus mandamus ut nullas Reverendissimi P. Prioris Generalis litteras ad totum suum conventum inscriptas et directas audeant aperire vel publicare, sed ipsas mittant ad R. P. Priorem provincialem acturum de ipsis iuxta caput quartum tertiae partis SS. Constitutionum » [302]).

Sans tarder le 9 décembre, le général Oliva donna, ce décret :

> « ...Sufficienter constituto nobis de Patris... Provincialis actorum capituli mutilatione, diversisque falso allatis, de inobedientiis contra nostras ordinationes deque condito ac publicato decreto

copiò, non restando ancora giuridicalmente provato se ciò succedesse o per sbaglio, o per inganno, o per suo mero capriccio, o vero per preciso commandamente del Patre Provinciale eletto...

Tosto da questo castigo salutare il Padre Provinciale fece ricorso al Padre Magistro Lupo, implorando il di lui patrocinio, consapevole della molta stima che a ragione si fa della di lui persona per il suo gran merito. Mosso il Padre Magistro Lupo dall'innata pietà del suo animo a commiserare l'afflittione del Padre Provinciale sospeso, non ostante che fussero passate alcune discrepanze fra di loro, così nel maneggio del capitolo, come nella narratione degl'atti che furono trasmessi a Roma, abbracciò constantamente il Padre Provinciale e promosse in Roma molte pratiche per facilitar la restitutione nell'officio... » AGA, Aa 37, f° 117-118v.

302) *Liber Mechliniensis*, f° 188.

ne litterae nostrae legantur nisi prius sibi praesententur, quod quidem decretum tamquam temerarium irritamus... et pro irritato... a nobis declarato per omnes eiusdem provinciae conventus publicari ac registrari mandamus... ; [constituto] de alio decreto super compotationibus extra conventum iterato publicato ante nostram confirmationem, sine qua publicari non poterat... ideo... praefatum... Du Pernes ab officio provincialatus... suspendimus... ; rectorem provincialem... Philippum De Beyne constituimus... » [303]).

Cette grave mesure avait été prise hâtivement, sans examen approfondi des faits, sans observer les formes juridiques d'un procès. Le général lui-même l'avouera plus tard au cardinal protecteur :

« Li delitti si supposero veramente commessi, senza dover poi fare ulterior pervestigazione, e la sospensione data fu al Perne *pro mitiori poena*, stimandosi esservi luogo alla privazione » [304]).

Mais la suspension, comme telle, semblait déjà très grave, surtout lorsqu'on allait l'appliquer dans toute sa rigueur : Du Pernes devait céder le sceau et les registres de la province et même renoncer à sa préséance. De plus, le recteur provincial imposé était un religieux quelconque du parti de Van Hecke. Il n'avait jamais été provincial, il n'appartenait pas au définitoire, et Lupus qui le connaissait bien comme son collègue à Louvain, le tenait pour un incapable [305]).

Bouleversé par ce coup inattendu Lupus écrit, le 1er février 1674, à Favoriti :

« ...P. Generalis nostrum priorem provincialem nupperrime suspendit ab officio. Quid simile sol unquam vidit in Belgio ? Certe non bene fecit. Et nisi potenter et violenter intercessissem, omnia hic scaterent turbis et scandalis » [306]).

Conscient de sa responsabilité, Lupus n'hésite pas. Il prend l'affaire en main, organise la résistance juridique et l'appel au pape. Il ranime le courage du provincial, l'engage à ne céder sa préséance à personne, à ne pas rendre le sceau de la province, et prenant les devants, il cache même le registre aux actes provinciaux, pour qu'il

303) Voir le document dans le *Liber Mechliniensis* (ms), f° 290-291.

304) AGA, Aa 37, f° 119.

305) FFC, doc. 63 et 70 ; cf. infra.

306) FFC, doc. 63.

ne soit pas remis à l'intrus [307]). Il a recours à ses amis puissants de Rome, le secrétaire Favoriti et le cardinal Bona, cistercien, si expert en affaires concernant les ordres religieux [308]). Mais il n'ose pas s'adresser au général, ne le connaissant pas et le sachant prévenu par Van Hecke. Ce dernier, il le craint, parce qu'il mobilise ses patrons romains, surtout le cardinal-protecteur et le cardinal Jean-Baptiste Brancacci, préfet de la congrégation des évêques et des religieux [309]).

Dans une première lettre, du 23 janvier 1674, Lupus prie le cardinal Bona de travailler à un accommodement qui sera, pour le général, une issue moins déshonorante qu'une sentence par juge délégué :

> « Quod in litigiosa causa cogor interpellare Eminentiam Vestram gravissime doleo. Cogor ad avertenda publica scandala.
>
> Pater generalis [Oliva] nostrum priorem [De Pernes] suspendere tentavit ab officio, sine legitimis causis et contra omnem iuris ordinem, et ex eius decreto nihil sequi postest nisi publica omnium nostrorum conventuum et fratrum discordia, atque ita eversio omnis disciplinae. Ubi enim non est pax, quomodo posset disciplina vigere ? Deo laus, in fraterna pace vivimus, studemusque disciplinam et servare et instaurare, et Domino Deo iuxta nostram professionem servire, et fideli populo sumus bonus odor.
>
> At ecce Pater Generalis, qui adiuvare deberet, turbat omnia. Pater Provincialis, et Diffinitorii mandato, appellavit ad Suam Sanctitatem. Sic enim oportuit. Quae appellatio si procedat, erit Patri Generali admodum indecora. Rei seriem proxime exponam latius.
>
> Quo autem tendant haec omnia, Eminentia Vestra facile perspicit. Hinc ex omni corde supplico ut Patrem Generalem ad se vocare, illi meliora consilia persuadere, atque hoc singulari beneficio totam hanc provinciam nostram arctius sibi devincire dignetur Eminentia Vestra... » [310]).

En dépit de toute sa bonne volonté, Bona ne put répondre aux désirs de Lupus, du fait qu'il ne pouvait pas trouver le général, absent à cause de la visite canonique [311]), et qu'à la curie généralice il ne rencontra que mauvaise volonté. Il se rendit donc chez le cardinal-

307) Voir les lettres de Lupus que nous citerons encore.

308) Cf. infra les correspondances entre Lupus et Bona.

309) Lupus eut cependant quelque correspondance avec ce cardinal ; cf. Wijnants, *Epistola dogmatica*, passim.

310) FFC, doc. 62.

311) Cf. Van Luijk, *L'Ordine agostiniano*, dans *Augustiniana*, 20 (1970) 670.

protecteur, bien disposé mais surchargé de besogne. Vers le milieu de février 1674 il écrivit à Lupus :

« Si meo arbitrio et postestate penderet turbas istic exortas componere, iampridem provincialis vester absolutus a poenis esset et pristino gradui restitutus; sed cum mediatoris dumtaxat officio fungi potuerim, quidquid operae ad pacem contuli, irritum fecit adversantium industria, ne dicam pervicacia.

Tandem hac de re allocutus sum Eminentissimo D. Cardinalem Alterium, Ordinis vestri protectorem, eumque certiorem feci de statu negotii et enixe rogavi, ut tandem sua auctoritate liti et discordiae finem imponat. Audivit me benignissime, seque valde propensum ostendit ad ea quae pacis sunt, et ne multitudo negotiorum quibus premitur, promptae expeditioni obstet, D. Fabrum [312]) admonui ut eumdem conveniat et urgeat qua solet prudentia et sollicitudine. Ab ipso igitur rei exitum praestolari oportet, et ego interim tuis orationibus et sacrificiis me commendo » [313]).

Dans une autre lettre, aujourd'hui perdue, Bona ayant recommandé un acte d'humilité de la part du provincial, pour amadouer le général, Lupus répondit le 9 mars 1674 :

« Eminentiae Vestrae quod cruda huius provinciae vulnera medicari dignetur, optima memoria apud nos erit et perpetuam benedictionem. Est imcomparabile beneficium. Etenim hac in provincia studuimus regularem disciplinam diligere et producere utiles Ecclesiae filios, atque ita talis motus est nobis perniciosissimus. Non sumus adeo numerosi, ut Praedicatores ac Minores, non enim admittimus nisi iuvenes bene natos. Et sic apud omnes sumus boni odoris et quidem post multas miserias quae nobis etiam crearunt praecipitata mandata Priorum Generalium. Certe hi opus habent ut circa ultramontanas provincias non credant omni spiritui. Quod dico ad aures Vestrae Eminentiae.

Doleo quod Patrem Generalem in Italia non noverim. Hinc ipsi non audeo cum fiducia scribere. Interim aliud non ambio quam ipsi per omnia pleno animo servire, uti debet patri filius. Et supplico ut Eminentia Vestra dignetur ipsum hac in re firmare. Hinc iuxta saluberrimum ac vere religiosum Eminentiae Vestrae consilium, Patrem Provincialem induxi ad se humiliandum et postulandam veniam, ideoque ad fatendum culpam ubi forsan illa non fuit. Et ipse id facit per adiunctas litteras.

312) Il s'agit de Hubert Fabri, originaire de Maastricht, qui résida longtemps à Rome comme agent; cf. M. Vaes, *Les fondations hospitalières flamandes à Rome*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 1 (1919) 277.

313) FFC, doc. 65.

Supplico, ut inchoatum pacis sanctissimum opus complere, suspensionis absolutionem obtinere et meam nimiam fiduciam boni consulere dignetur Vestra Eminentia.

P.S. Postrema *Scholia* spero pervenisse ad Vestram Eminentiam, cuius iudicio illa plene submitto. Omnis haec lis est nata ex decreto quo conclusimus dividendam hanc provinciam. Et divisio est penitus necessaria. Hinc et ipsam supplico P. Generali commendare » [314]).

L'acte de soumission du provincial, Bona le communique au général. Mais celui-ci n'en est pas content. Il exige une entière satisfaction avant de passer à l'absolution. C'est ce que Bona fait savoir le 31 mars 1674 :

« Epistolam Patris Du Perne statim reddidi P. Generali et cum ipso de toto negotio longum sermonem habui. Conclusio fuit : P. Generalis paratus est in pristinum gradum illum restituere, sed conqueritur quod nondum plene obedierit, nam rectori provinciae, post latam sententiam, instituto sigillum provincialatus non consignavit, ubique locum sibi sumit ante priores conventuum, registra item provinciae apud se retinet et suppressit litteras quas P. Generalis mandavit publicari.

Haec impedimenta si ab ipso amota fuerint, finis liti impositus erit. Scribo ad illum in hanc eamdem sententiam et interim agam una die proximae hebdomadae cum Eminentissimo Domino meo Cardinali Branccacio, ut si fieri poterit, citius hoc negotium componatur... [315]).

Dans sa réponse du 4 mai, Lupus révèle des détails étonnants sur ses propres activités et sur celles du P. Hecke et de ses adhérents :

« Plene scio me Eminentiae Vestrae benignitate abuti ac esse importunum. Verum a tanto praelato, qui regularis vitae omnia arcana novit, scio mihi gratiose indulgendum.

Prioris Provincialis suspensio hanc provinciam praecipitat in grandia mala, et praecipitabit in maiora. Et Pater Generalis permittit se circumduci mendaciis. Etenim quod Pater Provincialis provinciae sigilla substituto rectori non tradiderit, est horrenda calumnia. Ea statim tradidit. Et quidem me invito. Studui illa subripere et custodire, verum ille tradendo me praevenit. Provinciae regesta illi eripui et usque nunc custodio. Etiam illi auctor fui ut prioribus conventualibus locum non cederet. Quare si quae hic culpa, mea est.

314) FFC, doc. 57.

315) FFC, doc. 68.

Et volo mei facti rationes exponere Eminentiae Vestrae. Primo quia locus, sigilla ac regesta sunt dignitatis propria insignia, ideoque nemo praelatus illis se exuere debet nisi degradatus. Est clara doctrina sacrorum canonum. Et omnis poena est strictissime interpretanda, ideoque ab officio suspensus aliud non debet quam ab administratione cessare.

Aliam rationem Eminentia Vestra dignetur ad aurem accipere. Eam invitus edico. Haec omnia aguntur ex spiritu vindictae. Pater Michael Heckius, qui Romae dicitur assistens Germaniae, graves hic lites habuit. Eum haec Universitas expunxit ex albo doctorum et proscripsit a scholis publicis. Rex catholicus eius quemdam librum prohibuit, et sub sigillis regiis damnavit ad perpetuas tenebras. Et regium iudicium Alexander VII confirmavit. Et haec omnia Pater Provincialis, etiam tunc idem munus gerens, debuit exequi et fuit executus. Originales Cardinalis Rospigliosi, qui tunc erat a secretis Status et postmodo fuit Clemens IX, ista iubentes litterae apud nos servantur. Hoc apud istum assistentem manet alta mente repostum et modo operatur. Haec item omnia sunt inscripta regestis. Hinc ipsa ne raderentur aut aliam paterentur iniuriam, censui reservanda. Praesertim quia substitutus rector [De Beyne] non est cui credantur similia. Et certe talis vir [Van Hecke] non fuerat evehendus ad Patris Generalis assistentiam. Deo laus, iam a 46 annis in S. Augustini habitus studui servire Domino Deo. Et fui optime educatus. At postea tertio vidi et cum lacrimis dolui in provincia turbari pacem publicam, ideoque et omnem disciplinam. Et semper id factum fuit per indiscreta ac praecipitata mandata Priorum Generalium. Aliud nolo dicere.

Provincia modo est sine capite. Hinc et nobis illa mala, de quibus sacer textus *Non erat rex in Israel.* Et nisi Pater Provincialis reponatur, exsurget factio libertinorum, quae omne aurum in scoriam, omne vinum verset in aquam.

Et eius exordia ex nunc ita increverunt, ut Patrem Provincialem, quem timent a Patre Generale reponendum, studeant excludere per violentiam laicam. Ille enim est Insulensis, ideoque per bellum subditus Regi christianissimo. Hinc illi dicuntur apud Regis catholici ministros agere ut prohibeatur a hispanico Belgio. Suspicio non caret fundamentis. Verum nulla hinc difficultas. Regii enim ministri me audient.

Eminentissimus Dominus Cardinalis Alterius vocat me ad Urbem. Et quia amplius refragari non ausim, sum venturus, licet cum multorum hic offensa. Hinc etiam videtur agi ut Patris Provincialis absolutio differatur usque post meum discessum. Tunc enim liberae vitae amatores excutient omne frenum et agent ex arbitrio.

Propter has et plures alias rationes humillime supplico ut Eminentia Vestra agere dignetur cum Eminentissimo Domino

Cardinali Brancacio et nos liberare quantocius a miserandis calamitatibus. Omni Belgio fecerit beneficium. Etenim in plerisque hic civitatibus publice docemus iuventutem, ideoque domestica pax et monastica disciplina sunt nobis penitus necessariae.

Et ut omnis obex amoveatur, Pater Provincialis iam cessit suo loco. Etiam quasdam litteras Patris Generalis, quas erroribus et obreptionibus plenas ego detinebam, iussit tradi substituto rectori; et sunt traditae. Regesta autem tradam, si ita videatur Eminentiae Vestrae. At profecto non convenit. Interim absolutio non debet ideo pati moras.

Si quae alia adhuc desiderentur a Patre Generali, quorum tamen non sumus conscii, implebuntur ad eius nutum. In hoc parati sumus omnes. Eminentiae Vestrae nomen erit apud nos in perpetua benedictione. Etiam meae importunitati supplico veniam ab Eminentia Vestra in me indignum beneficentia » [316]).

Sur les détails qui attristent sa vie parce qu'ils nuisent à sa province, Lupus s'étend dans deux lettres adressées à Bona le 26 mai 1674 :

« Quotidie accipio similes litteras [317]) et querimonias. Et omne Belgium admiratur talem virum [Van Hecke] esse factum Patris Generalis assistentem, adeoque illi datas vires ad turbanda omnia. Nam per desperationem exivit e Belgio. Plura dicam, si contigerit me Romam pertingere.

Certe vulnera gravissima quae P. Generalis inflixit disciplinae regulari debent corrigi, aut peribit hic nostra religio. Et nobis unica spes est in Vestram Eminentiam. Quod iste vir dicat se laesum a P. Provinciali est res ridicula. P. Seraphinus, carmelita, novit virum. Eum supplico audiri.

Gravissime doleo quod cogar has sordes obtrudere Eminentiae Vestrae. Verum etiam similia sunt poenae nostrorum peccatorum. Supplico mihi ignosci a Vestra Eminentia » [318]).

Il y ajoute, le même jour :

« Vulnera quae P. Generalis infligit huic provinciae numquam purgare poterit. Omnia implet scandalis, litibus et lacrimis. Lacerat omnem fraternam caritatem. Scio non per ipsum fieri, sed per Patrem Heckium. Verum ipsius est frenare hominem et eius turbulentiis non cooperari.

Vir iste studet tria hic explere. Primo regularis vitae zelatores deicere, et erigere libertinos, imo et criminosos qui omnia des-

316) FFC, doc. 70.

317) Lupus communique une lettre, non datée, qu'il venait de recevoir de François Cortenbergh, prieur à Bruxelles; FFC, doc 72.

318) FFC, doc. 71.

truant. Deinde a conventibus, qui omnes ex bellicis calamitatibus laborant extrema inopia, nummos extorquere. Tertio se vindicare de omnibus quos hic non diligit. Hinc nobis in provinciae rectorem obtrusit hominem ineptum, per omnia obnoxium et satellitem eius cupiditatibus. Ipsius in Bruxellensi conventu acta videbit Eminentia Vestra ex adiunctis litteris prioris Bruxellensis. Et istum ipsum minatur deicere. Ego cum S. Polycarpo exclamo ad Dominum Deum : *Clementissime Deus in quae tempora me coniecisti.* Etiam clamo ad Eminentiae Vestrae pro monastica disciplina zelum. Scio me ipso abuti. Verum optimorum lacrimas qui possim contemnere. Flexis genibus supplico ut priorem provincialem suo officio reddere dignetur Eminentia Vestra » [319])

Mais dans l'entre-temps, Bona craint de travailler en vain. On lui a fait savoir que l'affaire du provincial présente un dessous politique. Le P. Du Pernes étant Lillois, il est de l'intérêt de l'Espagne qu'il ne soit pas supérieur dans les Pays-Bas catholiques. Le gouverneur général de Bruxelles aurait prié le cardinal Everard Nithard, jésuite, ambassadeur d'Espagne à Rome, d'empêcher la réhabilitation du provincial suspendu. Bona désire donc se retirer de l'affaire. C'est ce qu'il fait savoir vers la fin de mai 1674 :

« Doleo quod pro negotio vestri Provincialis hactenus in vanum laboraverim; causa enim transivit in politicam, et Gubernator Belgii ad D. Cardinalem Nitardum, qui Regis catholici orator est, scripsit ut omnino impediat ne in pristinum gradum restituatur, id exigente servitio regis.

A Patre Heckio, ut ipse scribis, haec commotio orta est, quae vix sedari poterit, nisi P. Provincialis ad ipsum Heckium litteras mittat quibus veterum simultatum veniam petat [320]) et dicat

[319]) FFC, doc. 71, annexe.

[320]) Le jour de la Pentecôte, 13 mai 1674, le provincial Du Pernes écrivit à l'assistant général Van Hecke : « Dum in hac solemnitate spiritui pacis et charitatis sacra, satago pro modulo conscientiam expurgare et ad eiusdem Spiritus in cordis hospitio susceptionem praeparare, subit me timor et anxietas ne forsan eiusdem Spiritus susceptioni obsit non satis testatus erga Vestram Eximiam Paternitatem fraternae pacis et christianae charitatis affectus, et non de nihilo vereor ne inter varias vobisque notas difficultates aliquid humanae infirmitatis in cor etiam non advertentis aliquando irrepserit quod eidem Spiritui pacis minus placuerit. Quare ne videar Spiritui gratiae resistere, has mei erga vos effectus et charitatis testes scribo fidelissimas, quibus sincere et ex corde meam omnem operam, mea offero obsequia, rogoque ex fraterna et religiosa charitate mihi condonari, si quid a me unquam gestum, dictum aut scriptum fuerit quod Eximiam Vestram Paternitatem offendere potuerit, dicens cum S. Augustino ad Hieronymum commotum haec verba scribente : obsecro te per mansuetudinem

se velle suam dignitatem de manibus eius recuperare. Etiam Dominum Cardinalem Brancacium traxit in partes suas, ut a P. Generali audivi, ideo praeclusa mihi via est, qua possim tuis desideriis satisfacere et paci provinciae consulere. Patri quoque Generali magnopere displicet haec perturbatio et nisi impediatur, cito causam expedire paratus est... » [321]).

A la suite de ces nouvelles de Rome, Lupus entre, dans sa réponse du 29 juin 1674, dans des détails révélateurs sur les démarches secrètes du P. Van Hecke et de ses adhérents :

« Denuo, licet erubescam, compellor Eminentiam Vestram interpellare. Scire studui quid esset de Domini Gubernatoris nostri litteris ad Dominum Cardinalem Nitardum. Ex rationibus Bruxellas ire non potui, sed magnum virum [322]) rogavi ut dignaretur ire et ivit. Et convenit D. Gubernatorem, Sanctioris Concilii praesidem [De Pape] et cunctos eius assessores.

Porro ab aliquot septimanis exiit regium edictum quo omnes sub rege christianissimo habitantes, etiam cuiuscumque gradus clerici aut religiosi vetantur in Catholici Regis civitates accedere citra Domini Gubernatoris veniam [323]).

Dicto igitur primati viro et D. Gubernator et D. Praeses et cuncti eius assessores uno ore dixerunt, nihil sibi esse contra nostrum Patrem Provincialem; ab isto edicto ipsum singulariter non tangi; eius suspensioni se nullatenus misceri, atque ita se ab illius continuandae voluntate esse alienissimos; optare ut eius causa componatur. Quin imo Illustrissimus D. Praeses ac eius item assessores admodum non dumtaxat mirantur, sed etiam indignantur ac scandalizantur Patri Michaeli Heckio Romae fieri auctoritatem turbandi omnem hanc provinciam. Deinde indignantur quod idem P. Heckius apud Eminentissimos

Christi, ut si laesi te, dimittas mihi, ne me vicissim laedendo, malum pro malo reddas. Sic obsecrat ex animo »; AGS, Aa. 37, f° 382.

321) FFC, doc. 73. Bona revient sur l'inutilité de ses démarches dans sa lettre suivante; doc. 75.

322) S'agit-il de Libert De Pape, abbé de l'abbaye du Parc, frère du chef-président Léon-Jean De Pape ?

323) Ce décret, donné par le gouverneur de Monterey, le 21 avril 1674, portait : « Comme nous sommes informés que diverses choses se sont tramées par des religieux et gens d'église qui viennent de France ou des pays cédés ou y vont, nous vous ordonnons de prévenir que nuls religieux ou gens d'église n'aillent vers la France ou n'en viennent ès pays de Sa Majesté, sans notre permission, à peine d'être châtiés selon l'exigence des cas ». L'archevêque de Malines, Alphonse de Berghes, communiqua ce décret aux supérieurs des religieux, le 28 avril 1674. Philippe Du Beyne en fit part à ses couvents le 19 mai 1674. Cf. *Liber Mechliniensis* (ms.), f° 306-307.

Dominos ita audeat abuti edicto regio. Tertio asserunt se plurimum scandalizatos a duobus eiusdem Patris Heckii emissariis, qui ipsis suggesserunt ex Patris Provincialis restitutione nascituros publicos Fratrum motus, atque ita ipsos ad praestanda isti restitutioni impedimenta sunt conati circumscribere. Hi sunt duo quos Bruxellis habitare non convenit ex ponderosis rationibus et quod P. Generalis illic firmat et sustinet sub sua immediata potestate.

Dum talia scribere cogor, utinam nescirem litteras. Interim Eminentia Vestra novit arcanas miserias coenobiorum. Et ut meis dictis fiat fides, atque ita haec afflicta provincia liberetur ab istis turbidinibus, oro ut Eminentissimus Dominus Ordinis protector dignetur ab Illustrissimo Sanctioris Regii Concilii praeside postulare institutionem de moribus dicti Patris Heckii.

Eminentissime Domine, ex quo Roma in Belgium redii [1660], ad regularem disciplinam et ecclesiastica studia reparanda nullas mihi dedi cogitandi ferias, nullam requiem. Et in proximo provinciali capitulo res videbatur pertigisse ad metam. Est mihi et aliis multis valde durum quod illi qui nobis deberent esse adiumento, omnia deiciant. Haec mala S. Augustinus magis detestabat quam omnes bellicas a Wandalorum barbarie calamitates. Nisi cessent haec scandala, nostra religio abibit in fumum. Et non sine detrimento Belgicae ecclesiae. Hinc flexis genibus supplico ut nostri Provincialis restitutionem impetrare tandem ac transmittere dignetur eminentissima vestra in nos benignitas » [324]).

Finalement, après six mois, les prières de Lupus allaient être exaucées. Au provincial l'absolution fut donnée et les pouvoirs rendus, le 27 juin 1674 [325]). C'était une victoire entière remportée par Lupus. A celui-ci Favoriti écrivit vers la fin de juillet :

[324]) FFC, doc. 76. Le 14 juillet, Lupus écrira encore à Favoriti : « Pater Assistens Hispaniae ad Dominum Belgii Gubernatorem scripsit litteras quibus conatus est P. Provinciali novos obices obicere. Ita hic politicus obex non venit ex Belgio Romam, sed Roma in Belgium. Sunt machinae P. Michaelis Heckii. Et istis litteris hodie respondetur. Nihil aliud respondetur nisi quod sit generale edictum ne quis clericus aut religiosus transeat de regno in regnum sine venia D. Gubernatoris. Ita mihi hodie dixit ipse Illustrissimus D. Praeses Sanctioris Concilii, et adiunxit D. Gubernatoris veniam P. Provinciali, dum suspensionis absolutio veniret, non denegandam. Etenim ministri regii optime noverunt personam. Haec scribenda duxi pro instructione illustrissimae prudentiae ac benignitatis vestrae » ; FFC, doc. 77.

[325]) « ...Cumque praefatus Pater a provincialatu suspensus, humillimis son semel precibus supplicaverit sibi commissos errores remitti, et veniam multoties deprecatus, nostris ordinationibus obedientiam praestiterit, seque ab officii provincialatus adminis-

« Circa Patrem Pernes omnia bene se habent, et ex tua sententia, sicuti iam intellexisse te arbitror » [326]).

Lupus, très reconnaissant, écrivit, le 17 août, au cardinal Bona :

« Quantum Eminentiae Vestrae debeam, effari non possum. Fui admodum importunus ac impudenter molestus. Attamen non est meae commoditatis, sed spero egisse ex amore regularis disciplinae. Hinc spero mihi ab Eminentissima Vestra pietate gratiose ignoscendum.

Eidem ago summas gratias semperque agnoscam novum hunc titulum accessisse aliis plurimis ex quibus obstringor

tratione abdicaverit, idcirco nos paterna miseratione potius quam iudiciali auctoritate uti volentes... a provincialatus suspensione absolvimus »; *Liber Mechliniensis*, f° 310.

L'initative avait été prise par le cardinal Altieri. Le général se déclara d'accord (dans une lettre datée de Sienne le 11 juillet) à condition que les registres provinciaux fussent remis (s'ils ne l'étaient pas déjà), en signe d'obéissance, au recteur provincial; AGA, Aa. 37, f° 119r. L'assistant Van Hecke s'y opposa au contraire. En vertu d'une liste de reproches contre le P. Du Pernes dont il fit état, il voulut par voie juridique arriver à la déposition; cf. ibid.; l'absolution fut confiée à l'internonce à Bruxelles; voir la lettre d'Altieri à l'internonce en date du 21 juillet 1674; ibid., Aa 37, f° 388. Chose étonnante : pour échapper aux réactions du P. Van Hecke et de ses protecteurs, le cardinal se laisse aller à des mensonges : il prétend que la commission d'absolution a été envoyée par le courrier précédent et ne peut plus être révoquée. L'internonce est prié d'antidater aussi sa réponse.

Oliva ajouta à l'acte d'absolution une lettre très dure (datée du 28 juin) au P. Du Pernes : « Diuturnam quidem subiisti suspensionis a provincialatus munere poenam, verum id tibi tribuendum qui diutius quam par fuit in contumaci tua inobedientia perseverasti »; AGS, Dd 111, f° 62rv. Le 18 septembre 1674, le général Oliva concéda « ad instantiam Assistentis Germaniae » les privilèges d'ex-provincial au P. Philippe De Beyne qui pendant six moins avait fait la fonction de recteur provincial; ibid., Dd 111, f° 155v-156r.

[326]) FFC, doc. 81. L'absolution n'était pas encore arrivée à Louvain le 29 juillet; FFC, doc. 79. Favoriti avoue dans une lettre postérieure : « Non fuit parvi moliminis restitutio Patris Provincialis, cum res in magnas difficultates coniecta esset, regiis etiam ministris restitutionem oppugnantibus, quamquam omnes postea ita acquieverunt ut officio, non malevolentia ad contradicendum adducti viderentur. Eminentissimus de Alteriis viriliter egit, tua potissimum causa, qui id et magnopere cupiebas, et ordini tuo pernecessarius praedicabas »; FFC, doc. 82. Le 12 août, Dominique Valvassori, procureur général des augustins, (bientôt général) fait savoir à Lupus que tout ce qu'il a fait pour la province, il l'a fait pour lui. « Si Tuam Paternitatem Romae complecti (quod mirifice opto) concedent superi, de multis certior fies quibus manifeste dignosces me totis viribus eo collimasse ut sancta iustitiae iura firma consisterent sede sua, et iustus ille Deus, cuius vultus videt aequitatem, vota mea secundare clementissime dignatus est »; Wijnants, *Epistola dogmatica*, p. 30-31.

Eminentiae Vestrae famulari. Etiam provinciae diffinitorium proxime fungetur suo erga tantam beneficentiam officio » [327]).

Mais le général et Van Hecke n'ont donné l'absolution que malgré eux. Ils connaissent l'influence de Lupus. Ils se vengeront de lui à la première occasion.

11. *Le provincialat de Lupus (1676-1680).*

Le provincial Du Pernes put donc reprendre son gouvernement. Quoique natif de Lille, ville depuis peu incorporée à la France, il n'eut à souffrir aucune difficulté de la part des Conseils : « Etenim ministri regii optime noverunt personam » écrit Lupus à Favoriti le 14 juillet 1674 [328]). Mais il eut du fil à retordre avec les partisans de l'assistant Van Hecke, qui étaient remuants, surtout aux couvents de Gand et d'Anvers.

Le « second schisme » de la province.

La fin du triennat allait être mouvementée. La guerre vint compliquer la situation. Beaucoup de villes furent occupées par les Français. Les troupes, tant hollandaises que françaises (celles des Pays-Bas espagnols étaient presque inexistantes) rendaient les déplacments périlleux. De plus, les étrangers avaient besoin de sauf-conduits pour passer les frontières. Néanmoins c'est dans ces circonstances qu'au printemps 1676 devait avoir lieu le chapitre provincial.

Par lettre du 14 mars, le général avait désigné comme président de la future assemblée le P. François de Bassery [329]). C'était un homme important. En 1657 il avait obtenu à l'université de Louvain le grade

[327]) FFC, doc. 85. Le même jour, Lupus remercia le cardinal Altieri; cf. JADIN, *Lettere... di particolari*, p. 208. A Favoriti, il écrivit laconiquement, le 11 août : « Quod Gratia Vestra nostrum priorem provincialem suo officio reddere dignata sit, huic provinciae fecit summum beneficium. Et ipsum illa habebit in perpetua memoria »; FFC, doc. 83. Favoriti répond le 25 septembre : « Gaudeo Patris Provincialis restitutionem tibi periucundam accidisse. Hac praecipua spe illius ego negotium adiuvi, et quia testimonio tuo plurimum detuli affirmanti, expedire provinciae illum restitui »; FFC, doc. 86.

[328]) FFC, doc. 77.

[329]) N. TEEUWEN, *Het obituarium van het Augustijnerklooster te Brussel*, dans *Augustiniana*, 4 (1954) 50-57.

de docteur en théologie. Il avait été prieur à Ypres (1661-1664) et à Diest (1664-1667); plus tard il exercera d'autres fonctions : assistant général (en 1685) et préfet de la Mission hollandaise (1686-1689). Mais il appartenait au parti de Van Hecke, que Lupus appelle celui des *libertins*. Ambitieux, il allait suivre les traces de Paludanus, l'auteur du « premier schisme », et il aurait réussi comme lui, dans « le second schisme », si Lupus n'avait pas été là.

Le provincial Du Pernes convoqua, le 30 mars, les capitulaires pour le 23 avril à Enghien [330]), petite ville située au sud-ouest de Bruxelles. Mais des manœuvres intervinrent à son insu. Un petit nombre d'adhérents du P. Van Hecke avaient insisté à Rome sur les difficultés que présentait le futur chapitre provincial, tant à cause de l'insécurité des chemins en ces temps de guerre que de la difficulté d'obtenir pour les capitulaires étrangers le sauf-conduit indispensable. Ils demandaient donc d'en revenir au régime d'autrefois et de faire nommer à Rome les supérieurs majeurs [331]).

Le général Oliva et l'assistant Van Hecke ne demandaient pas mieux. Aussitôt ils en profitèrent pour imposer leurs candidats. Par bref pontifical du 28 mars 1676 [332]) furent imposés d'office : le provincial Philippe De Beyne, l'ancien recteur provincial; les vice-provinciaux François Coillo pour le district Gallo-belge, Jean Schweitzer pour le district allemand; les définiteurs De Bassery, Coillo, Schweitzer, Lupus et Henri Canisius. Bassery, déjà nommé président du chapitre, fut désigné comme commissaire apostolique pour mettre à exécution ce bref singulier qui réservait le gouvernement au parti des « libertins », c'est-à-dire à celui de Van Hecke. Seulement, Lupus y avait été joint parce que, son autorité étant bien assise à Rome, on n'aurait pas pu l'oublier.

330) *Liber Mechliniensis*, f° 319.

331) Voir le décret du Conseil de Brabant en date du 7 janvier 1677 dans AGA, Aa 37, f° 132-135r; cf. FFC, doc. 102. A comparer avec la *Synopsis seu species facti eorum quae circa breve Clementis X eiusque executionem, defensionem ac impugnationem contigerunt anno 1676 et 1677*, de la main de Van Hecke, dans l'Angelica, 896, f° 156-161r.

332) Voir ce bref dans les *Provincialia* (ms.) de Tombeur, (ms. conservé aux archives des augustins à Gand), t. II, f° 487-498. Le bref avait été sollicité par le procureur général des augustins sous le motif que, à cause des guerres, « capitulum provinciale celebrari vix posset ». La décision avait été prise au définitoire du 4 mars 1676; AGA, Aa, 37. On y était revenu le 26 mars (ibid., Ff, 16, f° 120). Le général la communiqua le 28 mars; ibid., Dd 112, f° 230-231r.

Au bref, le général avait ajouté des lettres permettant d'user de son autorité pour imposer des supérieurs locaux du même parti. Ce dernier détail nous est fourni par Lupus dans sa longue lettre du 30 avril 1676 :

« Et his non contentus, adiunxit suas litteras, quae variis conventibus provident de priore ac reliquis officialibus. Quin et mihi potestatem fecit in hoc Lovaniensi conventu constituendi omnia : priorem, theologici studii regentem, Sacrae Theologiae professores, reliqua omnia. Etiam ista omnia mihi reservandi in pectore.

Censuit me vanum ac irreligiosum monachum, ideoque per istas artes me studuit in laqueos circumscribere. Certe si istiusmodi essem, poteram omnem hanc domum perdere. Haec sunt paradoxa destructiva religionis, inaudita hactenus, prioris generalis potestatem et boni prelati officium longe transcendentia » [333]).

Pour se faire une idée concrète de la situation, il faudrait lire la lettre entière de Lupus. En voici encore un passage expressif :

« Quanta scandala, quanta fidelis populi murmura, quanta spiritualium ac temporalium nostrorum damna, quantos patrum ac fratrum luctus nobis suscitarit provincialis capituli suspensio, non possim edicere. Plures remotiorum conventuum Patres vocales hic haerent inter malleum et incudem, nescii an remanere expediat, an redire ad propria. Quidam enim venerunt a ducentis passuum milibus. Eorum conventus sunt sine rectoribus, sine concionatoribus et confessariis, fideli istic populo necessariis. E fideli populo quidam condolent, quidam offenduntur, quidam blasphemant statum monasticum, qui in tantis belli calamitatibus ambiat miseranda officia, et accumulet flagella flagellis.

Primates regiae Maiestatis ministri ac Belgii rectores, uti nobis ex animo compatiuntur, ita graviter stomachantur in priorem generalem, cuius utique officium est nos compellere ad disciplinam, e non ipsam solvere, et nos inquietare. Singulariter stomachantur in Patrem Michaelem Heckium, quem norunt esse prioris generalis ad haec omnia incentorem, Stomachantur viro, cuius turbidum ingenium est hic omnibus longe notissimum, Romae permitti potestatem turbandi hic omnia et evertendi.

Hinc praefati primates cogitant de crudeli remedio. Cogitant nuperum christianissimi Regis adversum priores generales arrestum seu edictum probare, et simile formare pro nobis Belgis. Vident enim nos aliter a prioribus generalibus non permittendos

333) FFC, doc. 102.

pie, religiose, ac quiete vivere. Christianissimi Regis edictum hic adiungo... » [334]).

Le bref n'arriva à Bruxelles que le 15 avril [335]). Mais son contenu, Bassery le connaissait déjà dès le 9 précédent par une lettre du général en date du 21 mars. Mis au courant, le provincial Du Pernes et Lupus écrivirent à Rome, conjointement avec l'internonce, pour souligner la possibilité de tenir le chapitre normal et pour demander la suspension du bref. En attendant la réponse définitive de Rome, les capitulaires venus de loin seront logés dans les couvents des environs de Bruxelles.

De son côté, Bassery ne perdit par son temps. Le 17, il ordonna au provincial Du Pernes de décommander dans les 12 heures le futur chapitre d'Enghien, sous peine d'excommunication. Mais aussitôt il rencontra lui-même des entraves.

Le Conseil de Brabant suivait de près l'évolution de l'affaire. Il était au courant du projet de chapitre parce qu'il avait dû promettre les sauf-conduits. Lupus y avait des amis, tout particulièrement le très influent Pierre Stockmans, Pierre-Ferdinand Roose, neveu du Chef-président, et Gosuin Wijnants, frère de son propre secrétaire Guillaume. De plus, Bassery ne pouvait pas exécuter légalement le bref sans avoir obtenu le placet. Certes, sachant bien que le Conseil ne laisserait pas passer un tel document romain, alors que le chapitre normal — avec sa permission et celle du gouverneur général — avait été convoqué, Bassery n'avait pas l'intention de s'adresser au Conseil. Mais bientôt il dut en tenir compte. Le 17 avril survint une défense : « *quidquam quocumque modo deferre ... brevi apostolico et quibuscumque inde dependentibus ... aut quidquam innovare in antiquis consuetudinibus et statutis hactenus servari consuetis in celebrandis capitulis ...* » [336]).

Cette intervention du Conseil fournissait au parti de Van Hecke un argument très puissant contre ses adversaires. Recourant à l'autorité laique contre l'autorité ecclésiastique, ceux-ci devaient être considérés comme excommuniés. Plus tard Bassery les appellera le parti des excommuniés, et les accusera pour ce « crime » devant le Saint-Siège [337]).

334) L.c.

335) Les détails qui suivent sont tirés de la *Synopsis*.

336) Ce premier décret est mentionné dans le quatrième en date du 7 janvier 1677, et dans la *Synopsis*.

337) Voir les pièces du procès dont on trouve des restes dans l'Angelica, ms. 896 (cf. G. J. Hoogewerff, *Bescheiden in Italië*, La Haye, t. III, p. 103-105) et dans AGA.

Sans s'occuper davantage du décret, mais invoquant le bref, les partisans de Van Hecke se réunirent à Anvers pour y tenir, le 23 avril, le chapitre qui avait été convoqué pour la même date à Enghien. Très peu de capitulaires s'y rendirent. Le 22, la veille de leur session, le Conseil décréta : « *propter bonas considerationes et de assensu Concilii Status praedictis religiosis interdicere ne celebrarent concilium provinciale ... atque insuper nihil deferrent praenominato brevi Suae Sanctitatis ...* » [338]). Néanmoins, du 23 au 28, Bassery et ses adhérents tirent leur chapitre à Anvers, « *sine strepitu et coeremoniis* ». Ils nommèrent les supérieurs locaux, fixèrent la composition des divers couvents et prirent les autres mesures qui incombaient à un chapitre normal [339]).

Ainsi donc, la province était dominée par les adhérents de Van Hecke, qui le 29 avril, ne se préoccupaient pas beaucoup d'une nouvelle intervention du Conseil de Brabant. Mais le général lui-même allait troubler leur victoire.

En réponse aux réclamations des Pères Du Pernes et Lupus et de l'internonce Tanara, il avait pris le 9 mai, d'accord (dit-il) avec le cardinal protecteur, une nouvelle disposition.

Ne parlant plus de vice-provinciaux ni de définiteurs, il se borne à congédier le provincial Du Pernes et à nommer à sa place Philippe De Beyne, chargeant le président Bassery de faire exécuter cette mesure si les circonstances devraient proroger pour longtemps la tenue du chapitre provincial [340]). Deux fois de suite, le général répète

[338]) Voir le décret du Conseil de Brabant en date du 7 janvier 1677.

[339]) Voir la *Synopsis*.

[340]) « Cum nobis certo constat et in ista nostra provincia belgica subortam fuisse aliquam difficultatem circa acceptationem et publicationem brevis apostolici expediti die 28 Martii proxime elapsi, proindeque fieri possit ut ob praesentia inter principes bella Patres inter tot periculo non possint facile in unum convenire, possit ut capitulum celebrandum ulterius ac in longum tempus trahatur, hinc si haec adsint impedimenta et praeconcepta capituli prorogatio contingat, ad tollendam omnem difficultatem et animos in pace et quiete adunandos, ex consensu... Ordinis protectoris... cum iam tempus elapsum sit quo iuxta SS. Constitutiones Ordinis P. Baccalaureus J. B. Du Perne (per cuius litteras et ratione in bonum istius provinciae inducti sumus recurrere ad Sanctissimum Dominum Papam Clementem X ut ipsi provinciae pro praesenti necessitate quam optime provideretur) debebat officio provincialatus defungi, ideo si supradicta ulterioris prorogationis capituli occasio emerserit, praedictum Patrem... Du Perne per praesentes ab officio provincialatus absolvimus... ne vero provincia inter praesentes difficultates maneat sine legitimo rectore acephala... de R. P. M. Philippi Du Beyne zelo prudentiaque plurimum in Domino confisi eumdem per interim

cette condition essentielle. Comme si elle se réalisait effectivement, Bassery, oubliant vraisemblablement son bref pontifical et son chapitre provincial, publia ce décret le 28 mai [341]). On en revenait donc à la situation de 1674 : un provincial capable doit vider la place pour un incapable de la faction de Van Hecke.

Mais deux jours plus tard, en vertu d'instructions reçues de Rome, l'internonce cassa cette mesure, et fit convoquer une seconde fois, par le provincial Du Pernes, le chapitre d'Enghien pour le 25 juin [342]).

(*à suivre*) LUCIEN CEYSSENS

nostrae istius provinciae belgicae rectorem provincialem constituimus »; *Liber Mechliniensis*, f° 120-121.

341) *Liber Mechliniensis*, f° 322.

342) « Cum ad aures nostras pervenerit P. M. Franciscum Basserii... publicasse quasdam patentes R^mi P. Generales... die 9 currentis mensis datas per quas R. P. J. B. de Perne, modernus provincialis belgicus ab officio provincialatus absolvitur eiusque loco P. M. Philippus Du Beyne provisionaliter subrogatur, cumque nobis liquierat ex litteris novissime ab ...Ordinis protectore ad nos datis praefatam publicationem repugnare menti Eminentiae Suae, imo et ex ipsis patentibus litteris appareat earum dispositivam non esse nisi in eventum contitionis in narrativa expressae, nempe quod capitulum celebrandum ulterius et in longum tempus protrahi oporteret. Quae quidem conditio cum non verificetur, cessat etiam Patris Generalis dispositio, ideo ad avertendas turbas ac dissidia ex praefata praetensa publicatione oritura... praefatas R^mi Patris Generalis litteras praesenti rerum statu locum non habere ac perperam publicatas esse declaramus ac proinde earum publicationem intimationemque seu quamcumque aliam exhibitionem cum omnibus secutis ac forte secuturis praesentium tenore cassamus et annullamus... mandantes eidem provinciali ut... convocet capitulum provinciale in feriam quintam 25 proximi mensis Junii »; *Liber Mechliniensis*, f° 323-324; f° 325-326 on trouvera la lettre de convocation, datée du 30 mai.

Die Geschichte des Augustiner-Eremitenklosters Mariakron von der Gründung bis zu seinem Untergang*

4. *Das Mariakroner Augustinereremitenkloster unter der Grundherrschaft der Boskowitzer 1513-1550.*

Nachdem die Herrschaft Hohenstadt samt der Schutzvogtei über das Kloster Mariakron im Jahre 1513 in den Besitz der Herren von Boskowitz gelangt war, schienen für das Kloster wieder bessere Zeiten anbrechen zu wollen [1]). Ladislaus von Boskowitz, der erste Besitzer der Herrschaft Mähr. Trübau und Hohenstadt aus dem Geschlecht der Boskowitzer, zeichnete sich nicht nur durch Gelehrsamkeit, Förderung der Künste und Wissenschaften aus, sondern auch durch Toleranz gegenüber den verschiedenen religiösen Bekenntnissen [2]). Mähren bot gegen Ende des 15. Jahrhunderts und im 16. Jahrhundert ein sonst in Europa nicht wiederkehrendes, buntes Bild der

*) Siehe *Augustiniana* 27 (1977), 431-477; 28 (1978), 155-182.

[1]) Über den Kauf der Mähr. Trübauer Herrschaft (1486) und deren landtäflicher Eintragung (1490), vgl. KORKISCH, *Geschichte*... I., S. 138f mit Anm.!

[2]) KORKISCH, *Geschichte*... I., S. 139 schreibt: Ladislaus sei in jungen Jahren (1481) Propst des St. Thomasklosters in Brünn gewesen. Diese Angabe kann nicht stimmen, da das Thomaskloster keine Pröpste, sondern Prioren hatte. Ladislaus war vielmehr Propst des Brünner Kollegiatkapitels und hatte zugleich ein Kanonikat in Veszprim in Ungarn inne. Wahrscheinlich gehörte L. durch den Empfang der Tonsur und der niederen Weihen dem geistlichen Stand an, ohne jedoch später irgendeine höhere Weihe erhalten zu haben, so dass für seine nach dem Tod seines Oheims, des Olmützer Bischofs Prothas von Boskowitz, erfolgte Eheschliessung eine kirchliche Dispens — wie manche Geschichtsschreiber meinen — nicht nötig war. Ladislaus war vermutlich nur Inhaber der Benefizien (der zeitlichen Güter) der genannten Kanonikate. Jedenfalls kenne ich keine Urkunde, aus der sich schliessen lässt, Ladislaus habe eine höhere kirchliche Weihe empfangen! JANETSCHEK, *Das Augustiner Eremitenstift*..., S. 109 schreibt: Ladislaus und seine Nachfolger hätten der mähr. Brüdergemeinde nahe gestanden. Von den Nachfolgern des Ladislaus lässt sich das mit absoluter Sicherheit behaupten, von ihm aber nicht.

verschiedensten Religionsbekenntnisse, und dies trotz des streng katholischen Königs Ferdinand.

Im Bistum Olmütz, soweit der Bischof zugleich auch Grundherr war und in den überwiegend deutschen Städten, konnte die katholische Kirche ihre Vorherrschaft behaupten, während in den tschechischen Gebieten Mährens und auf den Herrschaften der tschechischen Grundherren der Hussitismus in der gemässigten Form des Utraquismus vorherrschte. Der Utraquismus stellt den ersten Versuch dar, eine tschechisch-katholische Nationalkirche im Rahmen der lateinischen Gesamtkirche zu schaffen. Es ist aber nicht zu übersehen, dass der Utraquismus — die Anhänger nannten sich auch Kalixtiner — in seiner Lehre von der Eucharistie, deren Empfang « sub utraque specie » — unter beiden Gestalten des Brotes und des Weines — er nicht nur für wünschenswert hielt, sondern für absolut notwendig forderte, vor allem aber in seiner unklaren und zwielichtigen Einstellung zum römischen Papst als Oberhaupt der Gesamtkirche, von der allgemeinen Lehre der Kirche abwich, und deshalb als eine häretische und schismatische Bewegung betrachtet wurde, gegen die sich die lateinische Kirche zur Wehr setzte.

In einer zweiten, durch den Laientheologen Peter Chelcicky ins Leben gerufenen religiösen Bewegung, blieben die radikalen Lehren des Hussitismus weiterhin wirksam. In der Ablehnung der « äusseren Kirche » mit ihren konkreten hierarchischen Ämtern und ihrem Kult, sowie in der radikalen Verwirklichung der Bruderliebe in einer unterschiedlosen Gesellschaft, sah Chelcicky den Weg, der allein zur Erneuerung der Kirche im Geiste des Urchristentums führen konnte. Im Gegensatz zum radikalen Hussitismus jedoch lehnte Chelcicky jegliche Gewaltanwendung ab. Er wollte mit der römisch-katholischen und der utraquistischen Kirche äusserlich im Frieden leben, ansonsten aber nichts mit ihnen zu tun haben. Nicht den offenen Kampf gegen die Kirche wollte Chelcicky, sondern deren Auflösung auf dem « kalten » Weg durch ein heroisch gelebtes Christentum seiner Anhänger, zu dem er durch persönliches Beispiel, durch Unterredung und Schrifttum anleiten wollte. Aus dem zunächst nur losen Kreis um Chelcicky wuchs die Gemeinde der böhmischen Brüder, deren eigentlicher Begründer ein Neffe des utraquistischen Erzbischofs Rokyzana, Gregor, wurde. Auf einer verwüsteten Herrschaft in Ostböhmen sammelten sich seine Anhänger und gründeten im Jahre 1457 die erste, organisierte Brüder-Gemeinde. Damit aller-

dings und mit dem, was 10 Jahre später geschah, wurde die Lehre von der « unsichbaren » Kirche über Bord geworfen. Im Jahre 1467 wählte nämlich die Gemeinde aus einer Anzahl von 12 unbescholtenen Männern durch Losentscheid ihren ersten Bischof, Mathäus von Kunwald, der sogar von einem anwesenden Waldenserpriester die kirchliche Weihe erhielt. Dadurch wollte man nach aussen hin den Zusammenhang der Unität mit der Urkirche dokumentieren. Nach dem Tode Gregors zeigte sich aber bald, dass auch die strenge Lebensweise der ersten Zeit, vor allem jedoch die soziale Gleichheit der Brüder nicht durchzuhalten war.

Mitgliedern des Adels war es nicht möglich ohne Aufgabe ihres Standes der Unität beizutreten. Schliesslich erlag die Unität der Versuchung, auch Menschen, die im öffentlichen Leben standen und auf ihre Rechte und Privilegien nicht verzichten wollten, in ihre Gemeinschaft aufzunehmen und milderte damit die ursprüngliche Strenge. So entstand nach mehrjährigen, harten, inneren Auseinandersetzungen um das Jahr 1500 die neue Unität, deren geistiger Führer Bruder Lukas von Prag, ein Deutscher, wurde. Die erste Folge dieser Neuorganisation war eine verstärkte Gegnerschaft der Utraquisten und Katholiken im Lande zur Unität. In den Jahren 1503 und 1508 wurden die böhmischen Brüder als Ketzer für vogelfrei erklärt. Inzwischen aber hatten die Brüder der Unität im Adel bereits Fuss gefasst. Schon die alte Unität hatte in den Brüdern Cimburg, von denen Stibor oberster Kanzler von Mähren und Johann, Hauptmann von Bunzlau war, mächtige Beschützer gefunden. Nach der Neuorganisation traten nunmehr ganz offen einflussreiche Adelige in die Brüdergemeinschaft ein. Auch im Schönhengstgau, in Landskron und Hohenstadt, waren Brüdergemeinden entstanden, denen nicht nur Tschechen, sondern auch Deutsche als Mitglieder angehörten. Hinweise, dass auch in Mähr. Trübau eine solche Brüdergemeinde bestanden habe, lassen sich mit letzter Sicherheit nicht erhärten [3]).

Schliesslich fand im Jahre 1525 sogar eine friedliche Abart des Täufertums den Weg nach Mähren. Die Wiedertäufer erlangten hier in Mähren durch hundert Jahre eine Heimstätte, während sie sonst überall blutig verfolgt wurden. Ähnlich wie die radikalen Hussiten waren auch die Täufer von ihrem Wahn, die Menschheit mit Gewalt

[3]) Vgl. Korkisch, *Geschichte*... I., S. 134 mit Anm. 39.

zum Reiche Gottes bekehren zu müssen, gründlich geheilt worden. In Mähren pflegten sie den unbedingten Frieden und lebten als « Stille im Lande » ein streng reglementiertes, kommunistisch geartetes Gemeinschaftsleben, in das auch Ehe und Kindererziehung mit einbezogen war. Sie wohnten in sogenannten « Haushaben », streng abgesondert von den anderen beisammen und betrieben gemeinsam ihre Handwerke, in denen sie ein hohes Können entwickelten. Die mährischen Standesherren — in der Mehrzahl Tschechen — schützten diese religiösen Denominationen und verteidigten deren freie Religionsübung, selbst gegen König Ferdinand. Als beispielsweise der siegreiche König im Jahre 1547 nach dem Sieg bei Mühlberg von ihnen ein scharfes Vorgehen gegen die Sekten verlangte, trat ihm der Landeshauptmann von Mähren, Wenzel von Ludanitz, offen entgegen und verliess, als der König trotzdem auf seinen Wunsch bestand, mit der Mehrzahl der anwesenden Herren den Sitzungssaal [4]). Das Eintreten der mährischen Standesherren für die Religionsfreiheit der Sekten geschah aber weniger aus echter Überzeugung und Toleranz. Vielmehr wollte der Adel auch damit seine Unabhängigkeit gegenüber dem katholischen habsburgischen König demonstrieren. Vor allem aber kam die Einstellung der Brüderunität und der Täufer zum kirchlichen Besitz den Bestrebungen des Adels nach Säkularisierung der kirchlichen Güter, besonders des klösterlichen Besitzes, entgegen. Da die katholische Kirche und die Klöster das kirchliche Eigentum verteidigten, weil sie darin eine Bedingung ihrer Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber der Standesherrschaft sahen, wurden sie von dieser vielfach verfolgt und bedrängt. Schon eine im Jahre 1486 zwischen Adel und Bürgerschaft getroffene Vereinbarung musste von den Klöstern als ungerecht. intolerant und diskriminierend empfunden werden. In dieser Vereinbarung wurden die Söhne von Adeligen und Bürgern, welche in ein Kloster eintraten, für erbunfähig erklärt [5]). Vor allem aber wurde die Schutzherrschaft über Klöster vielfach zur Bedrückung derselben missbraucht. Wir kennen bereits das Schicksal des Mariakroner Priors im Jahre 1482. Dass dies kein Einzelfall war, zeigt das Beispiel des Gewitscher Augustinereremitenklosters. Johann Haugwitz von Biskupitz und Busau war von König Ladislaus II. im Jahre 1499 mit der Herrschaft Gewitsch und dem Schutzrecht

[4]) Vgl. dazu WINTER, *Tausend Jahre* ..., S. 165ff.

[5]) D'ELVERT, Christian, *Versuch einer Geschichte Brünns.* S. 155-156.

über das dortige, erwähnte Kloster belehnt worden. Sein Schutzrecht verstand er so, dass er das Kloster « als Melkkuh » behandelte. Wie misslich dadurch die Lage dieses Klosters war, erhellt daraus, dass das Olmützer Ordinariat im Jahre 1508 in der ganzen Diözese eine Geldsammlung anordnete und zwar « zur Ordnung gewisser, aber dringender Angelegenheiten des Klosters in Gewitsch » [6]). Nicht weniger schwierig war die Situation des Brünner St. Thomasklosters. Dies geht schon daraus hervor, dass in diesen Jahren innerhalb kurzer Zeit die Prioren der Reihe nach abdankten [7]) und, wie Prälat Hufnagel (1661-1667) schreibt, einige Augustiner sogar gezwungen werden mussten, das Amt des Priors zu übernehmen. « Man erinnert sich auch nicht mehr aller Prioren (von St. Thomas !), welche vor Bartholomäus a Fredi [8]) lebten, weil sie machtlos waren und in ärmlichen Verhältnissen lebten » [9]).

Diese kurzen Darlegungen mögen die religiöse Lage Mährens charakterisieren !

Das Augustinereremitenkloster Mariakron, das seit dem Jahre 1513 unter der Schirmherrschaft des Ladislaus von Boskowitz stand, war wenigstens keinen Schikanen von seiten des Grundherrn ausgesetzt und war somit besser daran, als andere Klöster. Es konnte sich trotzdem nicht mehr erholen, noch viel weniger seine ehemalige Blüte erreichen. Vor allem fehlte es an Mönchen. Zur Zeit des Ladislaus lebten in Mariakron nur noch vier oder fünf Ordensbrüder. Die Ursache dieses Personenmangels wird man wohl in dem für die Klöster allgemein ungünstigen geistigen Klima erblicken müssen [10]).

[6]) Cod. form. Nr. 293 ad annum 1508 im Archiv des Olmützer Domkapitels. Manuskript. JANETSCHEK, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 109 mit Anm. 2.

[7]) JANETSCHEK, *Necrologia...*, S. 12 mit Anm. 1. Im Jahre 1519 erscheint als Prior ein P. Gallus, im Jahre 1520 ein P. Henricus und im Jahre 1522 ein P. Franciscus.

[8]) JANETSCHEK, *Necrologia...*, S. 14. Vor seinem Prioramt im St. Thomaskloster war Bartholomaeus a Fredi Prior in Fürstenfeld. Prior in St. Thomas war er vom 4. September 1566-1573. Von ihm sagt das Totenbuch : « meruit nomen restauratoris monasterii quoad disciplinam et proventus ». Er verdient den Namen eines Erneuerers des Klosters, was die Ordenszucht und die Einkünfte betrifft.

[9]) JANETSCHEK, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 102 mit Anm. 1. HAURA, *Liber memor...*, S. 11-12 : « Tempore haereticorum pauci hic vivere poterant fratres et oportebat aliquos cogere, ut acceptarent prioratum ». Zurzeit der Häretiker konnten nur wenige Brüder hier leben und einige mussten gezwungen werden, das Prioramt zu übernehmen.

[10]) *Brünner Wochenblatt.*, S. 112.

Im Generalarchiv des Augustinereremitenordens wird am 29. August 1515 ein « Fr. Joannes de Conventu Coronae B.M.V. in districtu Moraviae » erwähnt. Schon zu Ladislaus Zeiten scheint die schwierige wirtschaftliche Lage des Mariakroner Klosters zum Ausverkauf von Rechten und Privilegien gezwungen zu haben. Der im Jahre 1518 erwähnte Prior Augustin verlieh mit Bewilligung des Trübauer Grundherrn und Schirmvogtes, Ladislaus von Boskowitz und im Einverständnis mit dem Prior von St. Thomas in Brünn, Nicolaus Schänderle (1503-1519), am Dienstag vor Mathäus im Jahre 1518 dem Herrn Hanus (Hans) Jenisch, Richter in Triebendorf, mehrere Freiheiten auf dessen Gericht, « das noch bis itzt das Münnichgericht » und der jeweilige Besitzer desselben « Münnichrichter » genannt wird [11]). Da Mariakron nunmehr wieder der Mähr. Trübauer Grundherrschaft unterstand, scheinen auch die Verbindungen zu den Bürgern der Stadt Trübau enger geworden zu sein. Denn im Jahre 1519 hören wir von einer Schenkung, die einem Herrn Antonius, der « zu dem Klösterle gewest ist », gemacht wurde. Der Trübauer Bürger Girzik Korschner bedachte in seinem erwähnten Testament den oben genannten « Herrn Antonius », der vermutlich als Ordensbruder in Mariakron lebte und möglicherweise ein Verwandter Korschners war, mit einer Geldsumme von 2 Gulden [12]).

Aus dem folgenden Jahr 1520 sind uns zwei verschiedene Urkunden erhalten, aus denen hervorgeht, dass das Kloster weitere Rechte preisgibt und Ackerland abtritt. Die eine Urkunde trägt das Datum « vom Samstag vor unseres Herrn Auffahrt » — 1520 —. Mit Wissen des Priors und der Mariakroner Ordensbrüder überlässt der uns bekannte Prior von St. Thomas in Brünn, Nicolaus Schänderle, den aus der Gemeinde Reichenau mit Ihrem Besitz an die Klostergüter angrenzenden Nachbarn 20 Ruten Ackerland. Dafür müssen die zur Herrschaft Trübau gehörenden Reichenauer Bauern dem Kloster in Mariakron einen jährlich festgesetzten Zins entrichten. Ausserdem behielt sich das Kloster das Vorkaufsrecht vor. Wieviel der jährliche Zins betrug, wird nicht erwähnt [13]). In einer zweiten Urkunde, ausgestellt am Tag darauf, am « Sonntag vor unseres Herrn Uffahrtstage »

[11]) Horky, *Hist. dipl. Jahrb...* II., zum Jahre 1518. *Brünner Wochenblatt.*, S. 39.

[12]) *Brünner Wochenblatt.*, S. 39.

[13]) *Brünner Wochenblatt.*, S. 39 und 112 mit Anm. 15. Wolny, *Die Markgrafschaft Mähren...*, S. 373.

— 1520 —, überliess Nicolaus Schänderle, der hier als « Ordensprovinzial » bezeichnet wird, wiederum mit Wissen und Willen des Mariakroner Priors dem Hanus (Hans) Steffan, Richter in Budigsdorf, eine Rute Ackers mit den Rechten, « wie die andern thun undt die auch Ruthen auf unserm Grund haben » gegen einen Jahreszins von 6 Groschen und 2 Hühnern mit Vorbehalt des Vorkaufsrechtes [14]).

Im Jahre 1520 am 25. Juni starb Ladislaus von Boskowitz im Alter von 65 Jahren auf einer Reise von Mähr. Trübau nach Brünn auf seiner Burg Lettowitz [15]). Nachfolger auf der Herrschaft Mähr. Trübau wurde sein einziger, damals 24 jähriger Sohn Christoph, den Ladislaus schon im Jahre 1510 zu seinem Erben eingesetzt hatte [16]). Für das Kloster Mariakron bedeutete der Tod des toleranten Ladislaus ein grosses Unglück. Nach dem Tode Ladislaus' verschlechterte sich rasch das bisher erträgliche Verhältnis zwischen dem Kloster Mariakron und seinem neuen Grundherrn und Schutzvogt. Christoph von Boskowitz (1520-1549) und dessen Nachfolger, Wenzel von Boskowitz (1549-1579) gehörten von Haus aus der Brüderunität an, wurden aber alsbald eifrige Anhänger der lutherischen Lehre, die sie mit allen Mitteln auf ihrer gesamten Grundherrschaft einzuführen sich bemühten. Dadurch wurde der Fortbestand des Mariakroner Klosters ernstlich in Frage gestellt und seine Vernichtung war nur noch eine Frage der Zeit. Den akatholischen Grundherren musste daran gelegen sein, das Kloster zu beseitigen, wenn sie mit Erfolg die lutherische Lehre auf ihrem Gebiet durchsetzen wollten. Christoph wartete nur auf den Augenblick und eine günstige Gelegenheit, um sich mit einem Schlag des Klosters und seiner Besitzungen zu bemächtigen. Zunächst aber fristete das Kloster Mariakron noch einige Jahre ein Leben, das immer armseliger und bedrückender wurde.

Von den Geschichts- und Heimatforschern wird mit Nachdruck auf die rasche Ausbreitung der lutherischen Lehre unter den Deutschen der Sudetenländer, auch des Schönhengstgaues, hingewiesen. So schreibt Dr. Ignaz Hübel : « Unter der deutschen Bevölkerung Nordmährens fand das Bekenntnis Luthers überraschend schnellen Eingang,

14) *Brünner Wochenblatt.*, S. 39. Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 6.

15) Korkisch, *Geschichte...* I., S. 145 mit Anm. 43.

16) Korkisch, *Geschichte...* I., S. 145. Das Original des Testamentes liegt im Liechtensteinischen Archiv in Vaduz.

besonders bei den Untertanen der Herren von Boskowitz ... Christoph von Boskowitz und Wenzel von Boskowitz förderten auf jede Weise das Bekenntnis. Doch hätten ihre Massnahmen kaum seine allgemeine Geltung in so kurzer Zeit herbeiführen können, wenn die Bevölkerung zu seiner Annahme nicht geneigt gewesen wäre». Er stellt dann fest : « So war um das Jahr 1550 im Bezirk Trübau die Lehre Luthers fast allenthalben durchgedrungen». Die Tatsache, dass in Krönau noch im Jahre 1574 der katholische Geistliche Adam wirkte, zeige jedoch zur Genüge, dass die Behauptung..., es hätten die Grundherren Mähr. Trübaus die katholischen Geistlichen mit Gewalt vertrieben, nicht aufrecht zu erhalten ist. Diese hätten vielmehr ihren Wirkungskreis eingebüsst, waren ein Gegenstand der Abneigung seitens der Bevölkerung geworden und ihr Einkommen wurde denjenigen zugewendet, die die Seelsorge tatsächlich ausübten [17]).

Soweit Dr. Ignaz Hübel, dessen Ansicht für die einer Reihe anderer Geschichtsschreiber gelten kann. Es ist richtig, dass die lutherische Lehre im Trübauer Gebiet verhältnismässig rasch Eingang gefunden hat und es liegt auch kein schriftlicher Hinweis vor, aus dem ersichtlich wäre, dass sich Untertanen geweigert hätten, die neue Lehre anzunehmen. Andererseits aber besitzen wir Nachrichten, dass selbst in der Hochblüte des Luthertums in Mähr. Trübau und auf dem Land noch Katholiken gelebt haben. So wurde im Jahre 1580 ein Jakob Kirschner in Mähr. Trübau geboren, dem wir in unserer Arbeit noch als hervorragenden, tatkräftigen und lauteren Mann in der Zeit nach dem Jahre 1621 begegnen werden. Jakob Kirschner war katholisch — und wohl auch seine Familie, aus der er stammte — und trat sogar in das Augustinereremitenkloster St. Thomas in Brünn ein. Am 5. Januar 1613 wurde Jakob Kirschner damals noch Baccalaureus, auf Bitten der Erzherzogin Maria Magdalena von Österreich, als Beichtvater der Deutschen nach Florenz berufen. Hier in Florenz promovierte er zum Magister der Theologie [18]).

Aber auch auf dem flachen Land gab es noch Katholiken. Die Bauern von Budigsdorf, die Untertanen des Gewitscher Augustinereremitenklosters waren, waren katholisch geblieben. Als im Jahre 1562 mit einem grossen Teil der Stadt Gewitsch auch das Kloster und die Kirche der dortigen Augustinereremiten ein Raub der Flammen

[17]) Hübel, Ignatz, *Beiträge...* S. 10f.

[18]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 219.

geworden war und der Prior von St. Thomas in Brünn, Bartholomäus a Fredi daran ging, Kirche und Kloster wieder aufzubauen, steuerten die Bauern von Budigsdorf, « welche sich stets als vollkommen verlässliche Untertanen bewährten, freiwillig 4000 Schindeln und 4000 Nägel bei, eine Spende, die geradezu staunenswert ist, wenn man auf die religiösen Wirren jener Zeit Rücksicht nimmt »[19]). Dieses Beispiel der Budigsdorfer Bauern zeigt eindeutig, dass die Entscheidung, ob ein Gebiet lutherisch wurde oder katholisch blieb, einzig vom Grundherrn getroffen wurde, der bei einem Glaubenswechsel seiner katholischen Untertanen zum Luthertum macht- und kirchenpolitisch gewann. Denn bei einem Überwechseln zur lutherischen Lehre zogen die Grundherren das gesamte auf ihrer Herrschaft liegende Kirchengut ein und besoldeten die neuen Prädikanten (Prediger) selbst. Ebenso beriefen sie, unabhängig von jeder Kirchenbehörde, die evangelisch-lutherischen Pastoren und konnten sie nach eigenem Gutdünken versetzen. Es wird nur wenige Fälle gegeben haben, in denen sich lutherische Geistliche gegen ihren weltlichen Herrn durchsetzten, weil dadurch die Lebensexistenz auch ihrer Familien bedroht gewesen wäre. Ich weise deshalb darauf hin, um zu zeigen, welchen Machtzuwachs der Standesherr beim Wechsel seiner Untertanen zum Luthertum erhielt. Ein weiterer Grund für den Wechsel zum Luthertum lag darin, dass das Volk keine unmittelbaren Abgaben (Zehnte) an die neuen Seelsorger zu leisten hatte, da diese schon in den immer steigenden Abgaben an die Obrigkeit enthalten waren. Die Beseitigung der katholischen Seelsorger aber bereitete deshalb keine Schwierigkeiten, weil es genügte, dass der Grundherr ihnen das kirchliche Beneficium entzog, welches er keineswegs für die lutherische Seelsorge freistellte, sondern an sich zog. In der Regel wird es bei der Einführung des Luthertums so gewesen sein, wie Dr. Hübel schreibt [20]). In den wenigsten Fällen brauchte dabei offene Gewalt angewendet werden, was jedoch nicht heisst, dass dies nicht auch vorgekommen sei, wie im Falle des Mariakroner Klosters, das Widerstand leistete.

Es mag überraschen, dass die deutschen Bewohner des Schönhengstgaues, die im vergangenen Jahrhundert trotz ihrer dem Hussitis-

[19]) *Dipl. mon. Gewicensis.* II. F. 86. Manuskript im Mähr. Landesarchiv Brünn. Vgl. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 154 mit Anm. 1.

[20]) Vgl. Hübel, *Beiträge... MVHSchL.*, S. 11.

mus und der Brüderunität angehörenden Grundherrschaft katholisch geblieben waren, jetzt scheinbar so leicht zum Luthertum hinüberwechselten [21]). Korkisch macht in diesem Zusammenhang auf einen besonders beachtenswerten Grund aufmerksam [22]). Mit dem Ausbruch der Hussitenkriege war das Deutschtum in den Sudetenländern auf das äusserste bedroht und wurde im Verlauf der hussitischen Wirren dezimiert, ja teilweise ganz vernichtet. Die deutschen Bauern und Bürger der Schönhengster Sprachinsel, vor allem im Trübauer Gebiet, konnten sich zwar im Schutz ihrer hussitisch gewordenen Grundherrschaft halten und hatten nicht allzu grosse Verluste zu beklagen, wurden aber vom Deutschtum des Reiches abgeschnitten und führten von nun an ein isoliertes, abgekapseltes Leben. Durch die Annahme des Luthertums öffneten sich die Sudetenländer wieder zum Reich hin und traten in rege Beziehungen zu den Deutschen im Reich. Dies gilt auch für den lutherisch gewordenen Schönhengstgau. Hier entwickelten sich sehr enge Bindungen zum benachbarten Schlesien und Sachsen, von wo starke Impulse kamen, die das geistige Leben, vor allem die Bildung und das Schulwesen förderten. Bald fand sich auch eine Reihe junger Menschen aus dem Schönhengstgau, die die Universitäten des Reiches in Wittenberg und Frankfurt an der Oder besuchten und nach ihrer Rückkehr in die Heimat als eifrige Boten des Luthertums, als Schulmeister, Diakone und Pfarrer wirkten. Es ist daher nicht verwunderlich, dass vor allem die Schönhengster Städte das Luthertum als einen kulturfördernden Faktor betrachteten und sich ihm anschlossen. Aber auch dem gewöhnlichen Volk auf dem Land und in den Schönhengster Dörfern bereitete der Glaubenswechsel keine Schwierigkeiten, weil nämlich zu Beginn der Reformation der Unterschied in der Glaubenslehre noch gar nicht hervortrat. Die Hauptunterschiede zwischen altem und neuem Glauben, die dem Volke zum Bewusstsein kamen, waren der Gebrauch der Volkssprache beim Gottesdienst und die Tatsache, dass die neuen Seelsorger heirateten. Die eigentlichen Glaubensunterschiede aber, wie die Lehre von der Rechtfertigung u. a. wurden von den gewöhnlichen Leuten gar nicht wahrgenommen. Der Gottesdienst selbst wurde — abgesehen

21) Vgl. Korkisch, *Geschichte...*, I., S. 240-263. Hier behandelt Korkisch mit einem kurzen Hinweis auf das Schicksal Mariakrons die Zeit des Luthertums im Schönhengstgau.

22) Korkisch, *Geschichte...*, I., S. 240.

von der Volkssprache — zunächst in den alten katholischen Formen weiter gefeiert. Ein Blick in die erste lutherische Kirchenordnung für die böhmische Stadt Ellbogen aus dem Jahre 1523 beweist dies [23]). Danach bestand der Sonntagsgottesdienst aus der Verkündigung des Evangeliums v. Prediger und der Abhaltung der Hochmesse vom Pfarrer oder Kaplan. An den Wochentagen sollte an Stelle der Frühmesse die Erklärung des Evangeliums treten und anschliessend konnte der Pfarrer oder Kaplan die Messe singen oder lesen. Immer aber sollte, ob eine Messe stattfand oder nicht, die Kommunion unter beiden Gestalten gespendet werden an die, welche es wünschten. Die Ohrenbeichte wurde nicht gefordert, war aber nicht aufgehoben. Die deutsche Volkssprache war auch vorgeschrieben bei der Spendung der Taufe. Die Tagzeiten — das Brevier — zu beten, blieb dem Pfarrer frei gestellt. Diese frühe lutherische Kirchenordnung zeigt, dass der Unterschied zwischen katholischem und lutherischem Glauben dem gewöhnlichen Volke nicht gegenwärtig sein konnte. Vielfach war es den gewöhnlichen Menschen gar nicht bewusst geworden, dass sie einen Glaubenswechsel vollzogen hatten! Ganz allgemein gesprochen, war kein Land für die Aufnahme der lutherischen Lehre so vorbereitet, wie Böhmen und Mähren. Hundert Jahre hatte in diesen Ländern bereits der Kampf um eine Nationalkirche, die im Rahmen der katholischen Gesamtkirche bleiben wollte, gedauert und die Menschen hatten sich an das Nebeneinander verschiedener religiöser Bekenntnisse gewöhnt. Bei den Fragen nach der Einführung, der Annahme und Durchsetzung der lutherischen Lehre im Schönhengstgau muss man diese Tatsachen beachten, um zu einem möglichst objektiven und von Emotionen freien Urteil zu kommen.

Über die letzten zwei Jahrzehnte des Klosters Mariakron ist uns nur wenig bekannt. Trotz des wachsenden Druckes von Seiten des Grundherrn Christoph von Boskowitz, der bis zu seinem Tode nur geheim dem Luthertum angehörte, dachte man in Mariakron nicht an eine Aufgabe des Klosters. Denn noch im Jahre 1531 liess das Kloster Mariakron in Mähr. Trübau eine neue Glocke für die Klosterkirche giessen [24]). Auch die Beziehungen zwischen dem Kloster und den Bürgern in Mähr. Trübau und der bäuerlichen Bevölkerung auf dem Lande bestanden weiterhin und wurden gepflegt. Wie im

[23]) Winter, *Tausend Jahre...*, S. 161f.

[24]) Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 6.

Jahre 1519, bedachte auch im Jahre 1531 ein Bürger aus Altstadt die Klosterkirche in Mariakron mit einem Vermächtnis in der Höhe von einer Mark. Möglicherweise war dieser Geldbetrag als Beitrag für die in diesem Jahr neu gegossene Glocke gedacht. In der einschlägigen Urkunde heisst es, dass der « vorsichtige Mann, Lorenz Merkl, aus der alden Stadt, zum Klösterle Kirchen » eine Mark vermachte [25]). Obwohl das Kloster Mariakron weiterhin, wie wir gesehen haben, mit testamentarischen Zuwendungen bedacht wurde, wurden seine Verpflichtungen immer grösser und konnten kaum mehr erfüllt werden. Das Kloster war sogar gezwungen, Schulden zu machen. So erscheint in diesen Jahren der Prior des « Klösterle » mehrere Male im Verzeichnis der Salzschuldner in den Trübauer Rechnungsregistern [26]).

Selbst Löhne für geleistete Arbeiten vermochte der Prior nicht immer rechtzeitig mehr zu bezahlen. Dies ergibt sich aus dem zu Horky's Zeiten noch vorhandenen Testament des Trübauer Bürgers Georg Schneider, der für das Kloster Mariakron Arbeiten verrichtet hatte, ohne dass diese sofort bezahlt werden konnten. Laut diesem Testament hat Georg Schneider an « den Monich von Klösterle 33 Groschen vor dy arbeit » zu fordern [27]). Nicht zuletzt mögen diese wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Grund dafür gewesen sein, dass das Kloster in den dreissiger und vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts, also in den letzten beiden Jahrzehnten seines Bestehens, gezwungen war, weitere Rechte und Privilegien gegen Erstattung einer Abfindung in Geld aufzugeben. So gewährte der damalige Prior des Klosters « zur Kron Mariä », Erhard Weikher, ein sehr tüchtiger Mann, der auf dem bayerischen Provinzialkapitel der Augustinereremiten im Jahre 1536 zum zweiten Mal als Prior von Mariakron bestätigt worden war [28]), am « Abend Dorothäa » (d.i. am 6. Februar) des Jahres 1534 dem Jörg Mantele für die ihm gehörigen, dem Kloster zunächst gelegenen Rottäcker, gewisse Befreiungen, die nicht näher genannt werden [29]). Aus all den oben genannten Urkunden geht noch eines hervor. Nachdem infolge der gewaltsamen

[25]) *Brünner Wochenblatt.* S. 39.

[26]) Korkisch, *Geschichte...*, I., S. 144 mit Anm. 35.

[27]) *Brünner Wochenblatt.* S. 39.

[28]) Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 7. Felix Milensius, *Alphabetum de Monachis et Monasteriis O. Eremit. S. Aug.*, S. 26.

[29]) *Brünner Wochenblatt.* S. 39.

Vertreibung des Mariakroner Priors Johann durch Johann von Dalcic (1382) das Mariakroner Priorenamt eine zeitlang vom Gewitscher Prior in Personalunion verwaltet wurde, erhielt das Kloster Mariakron wieder eigene Prioren. Der genaue Zeitpunkt, wann dies geschah, ist uns nicht bekannt. Seit dem Jahre 1536 wird das Kloster Mariakron weder in den Provinznachrichten, noch in den Ordensregistern der Augustinereremiten mehr genannt. Erhard Weikher versah das Mariakroner Prioramt wahrscheinlich bis zum Jahre 1539. In diesem Jahre begegnet uns bereits P. Philipp Geiswein als Nachfolger Weikhers im Priorenamt. Auch bei Philipp Geiswein geht der Ausverkauf der klösterlichen Güter und Rechte weiter. Im Jahre 1539 überliess Philipp Geiswein, der wahrscheinlich der letzte Prior von Mariakron war, dem Nikolaus Englisch eine Wiese, für die dieser einen Jahreszins von 7 Groschen und drei Hühnern zu erstatten hatte. Schon im folgenden Jahr, am 18. Januar 1540 trat der Prior eine weitere Wiese, die an der Zohsee gelegen war und « auf der Potten » genannt wurde, dem Lukas Heger aus Triebendorf, um den zu entrichtenden Jahreszins von 20 Groschen und zwei Hühnern unter Vorbehalt des Vorkaufsrechtes ab [30]).

Schliesslich hatten die Prioren von Mariakron den Lussdorfern zwei Wiesen « auf der Legstangen » gegen einen Jahreszins überlassen [31]). Es ist nicht ersichtlich von welchem der Mariakroner Prioren und in welchen Jahren diese Übertragung stattgefunden hat. Die Tatsache selbst ist uns nur bekannt aus einem Originalbrief des Amtmannes von Hohenstadt an Sigmund Freiherr von Sackh in Biskupitz. Aus diesem Brief erfahren wir, dass die beiden genannten Wiesen erst im Jahre 1689 in die Herrschaft Hohenstadt einbezogen worden sind.

Philipp Geiswein war nur drei Jahre Prior in Mariakron. Im Jahre 1542 wurde er zum Prior des Brünner St. Thomasklosters gewählt und verliess Mariakron.

Mit dem Weggang des Philipp Geiswein sah Christoph von Boskowitz den günstigen Augenblick gekommen, um sich ohne viel Aufsehens des Klosters Mariakron und seiner Güter zu bemächtigen. Christoph von Boskowitz, der im Jahre 1535 Oberstlandkämmerer und im Jahre 1540 Landeshauptmann von Mähren geworden war,

[30]) Horky *Histor. dipl. Jahrb.*, « in die Priscae ad annum 1540 ». Vgl. Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 7.

[31]) CM. Morav. V.

griff wohl auch aus dem Grund nach dem Klosterbesitz des Mariakroner Klosters, weil infolge hoher Verschuldung der grosse Besitz seines Geschlechtes immer mehr abzubröckeln begann. Noch zu seinen Lebzeiten musste beispielsweise die Herrschaft Lettowitz veräussert werden (1544). Bald darauf gingen auch die Herrschaften Boskowitz, Littau, Aussee und Türnau durch Verkauf verloren, so dass nach seinem Ableben im Jahre 1549 nur noch Trübau, Hohenstadt, Eulenburg und Eisenberg seinen Enkeln verblieb [32]).

Nach Philipp Geisweins Berufung zum Prior des Brünner Thomasklosters, amtierte vermutlich kein Prior mehr in Mariakron, zumindest keiner, der handlungsfähig gewesen wäre. Geiswein war der letzte, der dieses Amt *de facto* bekleidet hat [33]). Als Geiswein die Nachricht über die gewaltsame Wegnahme der Mariakroner Klostergüter vernommen hatte, schickte er sofort einen seiner Beamten aus Brünn zu Christoph von Boskowitz, um diesem wegen der widerrechtlichen Inbesitznahme der Klostergüter Vorstellungen zu machen. Allein, Christoph empfing diesen Beamten nicht einmal. Philipp Geiswein jedoch, der nun als Prior von St. Thomas auch die Verantwortung für alle mährischen Klöster seines Ordens hatte, gab nicht auf. Er schickte daraufhin von Brünn aus einen Fr. Philipp direkt nach Mariakron, der die Verwaltung des Klosters weiterführen und die Rechte auf den klösterlichen Besitz wahrnehmen sollte. Das aber war der Augenblick, in dem Christoph von Boskowitz zur Gewalt griff und einen noch im Kloster Mariakron lebenden P. Ägidius durch den Amtmann von Mähr. Trübau gewaltsam vertreiben liess. Ebenso musste P. Philipp der Gewalt weichen.

Die Frage, ob P. Philipp Geiswein der letzte Prior von Mariakron war, bildet unter den Geschichtsschreibern, die sich mit der Geschichte der mährischen Augustinereremiten befassten, eine Kontroverse. Der bereits öfters genannte, spätere Abt von St. Thomas in Brünn (1824-1867), P. Cyrill Napp aus Gewitsch vertritt die Meinung [34]), P. Geiswein habe im Mariakroner Priorenamt einen Nachfolger erhalten, während Janetschek [35]) und Horky [36]) sich dieser Ansicht nicht anschliessen. Sicher ist, dass nach dem Weggang des P. Geiswein

[32]) Korkisch, *Geschichte...*, I. S. 151.
[33]) Hübel, *Beiträge...*, S. 10. *Notizblatt.* Jahrg. 1888, S. 6f.
[34]) *Brünner Wochenblatt.* S. 122.
[35]) Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 7.
[36]) *Brünner Wochenblatt*, S. 39.

das Kloster Mariakron noch von Ordensbrüdern bewohnt war, deren Zahl jedoch gering gewesen sein muss. Denn in einem von uns noch zu behandelnden Protestbrief des P. Philipp Geiswein an König Ferdinand, in welchem er sich wegen der gewaltsamen Wegnahme der Klostergüter beklagt, bemerkt er, dass von diesen Gütern noch 4 oder 5 Brüder « sat commode » — gut und bequem — hätten leben können. Es wäre denkbar, dass der oben genannte P. Ägidius zum Prior bestellt worden war, jedoch beim Versuch, sein Amt auszuüben, über Veranlassung des Trübauer Grundherrn Christoph, kurzerhand aus dem Kloster vertrieben wurde. Mit Sicherheit darf man annehmen, dass der nach der Vertreibung des P. Ägidius von P. Geiswein nach Mariakron entsandte Fr. Philipp nicht in der Funktion eines Priors kam, sondern nur noch die letzten Geschäfte des Klosters abwickeln sollte. Aus den Quellen geht nämlich hervor, dass Fr. Philipp ein schlichter Laienbruder gewesen ist. Im Necrologium, dem Totenbuch der Augustinereremiten Mährens werden beide, P. Ägidius und Fr. Philipp genannt. Bei keinem der beiden aber findet sich die Erwähnung, wie das sonst immer geschieht, wenn einer ein besonderes Klosteramt inne hatte, dass sie das Priorenamt bekleidet hätten. Sowohl bei P. Ägidius, der bereits im Jahre 1543 in Brünn verstorben war, als auch bei Fr. Philipp, dessen Tod in das Jahr 1550 fällt, heisst es einfach : ... « unus ex pulsis fratribus Coronensibus » — einer von den aus Mariakron vertriebenen Brüder — [37]).

Auf den fehlgeschlagenen Versuch eines mündlichen Protestes durch einen aus Brünn nach Mähr. Trübau entsandten klösterlichen Beamten, antwortete Christoph von Boskowitz dem Brünner Prior Geiswein in einem Schreiben, ausgestellt in Sowienetz (Eulenburg) am Mittwoch nach St. Lukas im Jahr 1544. In diesem Schreiben lehnt Christoph den Protest des Brünner Priors wegen der in Besitz genommenen Mariakroner Klostergüter ab und bedeutet ihm, er solle sich in Zukunft um dieses Kloster keine Sorgen mehr machen und niemand mehr dorthin schicken. Er selbst — Christoph von Boskowitz — werde schon als Erb- und Grundherr « sein Kloster » versorgen « quoad temporalia et spiritualia » — sowohl was die zeitlichen Bedürfnisse angeht, als auch die geistlichen Angelegenheiten betrifft — [38]).

[37]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 13.

[38]) *Brünner Wochenblatt.* S. 123 mit Anm. 16. Vgl. Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 129f. Der Brief befindet sich Diplom. Morav. V., 3 Landesarchiv in Brünn. Die Angabe des Datums differiert bei den einzelnen Autoren!

Aus diesem Brief geht einwandfrei hervor, dass bereits Christoph von Boskowitz, der schon am Ostermontag im Jahre 1549 in Olmütz starb und in der Pfarrkirche in Mähr. Trübau beigesetzt wurde, und nicht erst sein Nachfolger Wenzel von Boskowitz, unter dem das Luthertum öffentlich auf der Herrschaft Mähr. Trübau eingeführt wurde, das Kloster Mariakron mit seinen Gütern an sich gerissen und säkularisiert hatte. Im oben genannten Schreiben hatte Christoph einleitend Zweifel geäussert, ob der Augustinerkonvent von Mariakron überhaupt vom Konvent in Brünn abhänge und der Prior von St. Thomas berechtigt wäre über Mariakron zu verhandeln. Wir sehen wieder, wie wichtig die Klärung der Stellung des Priors von Brünn zu den anderen mährischen Klöstern des Ordens ist! Ohne Zweifel nimmt Christoph auch einen offenen Rechtsbruch bei der gewaltsamen Aneignung der Mariakroner Klostergüter in Kauf, aber angenehmer wäre es ihm gewesen, wenn er seine Massnahmen mit dem Schein des formalen Rechtes hätte begründen können. Im weiteren Verlauf des Schreibens weist Christoph den Vorwurf zurück, er habe den P. Ägidius durch den Amtmann von Mähr. Trübau vertreiben lassen. Er sei, so heisst es, über diese angebliche Massnahme des Amtmannes nicht unterrichtet gewesen und ziehe diese Anschuldigung überhaupt in Zweifel.

Aus diesem Brief geht weiter hervor, dass — wie oben bereits erwähnt wurde — ein Fr. Philipp von Brünn nach Mariakron geschickt wurde. Diesen Bruder beschuldigte Christoph seinerseits, dass er Vieles aus dem Kloster weggeschleppt habe. Im einzelnen wird dem Bruder zur Last gelegt, dass er ohne Wissen des rechtmässigen Grundherren dieses Kloster heimlich verlassen habe, nachdem er das Vieh und alles Hausgerät verkauft, die Teiche leer gefischt und die Fische verkauft, die Wälder ausgehauen und das Holz veräussert hatte. Wir dürfen annehmen, dass es wohl so gewesen ist, und dass bereits der frühere Ausverkauf der Klostergüter, Rechte und Privilegien auch im Hinblick auf die seit Christophs Herrschaft unsicher gewordene und gefährdete Lage des Mariakroner Klosters geschehen sein mag.

P. Philipp Geiswein liess sich durch dieses «rüde» Schreiben des Mähr. Trübauer Grunderrn nicht einschüchtern, sondern wandte sich im Jahre 1544 mit einem schriftlichen Protest wegen der gewaltsamen Wegnahme des Klosters an König Ferdinand I. [39]). In diesem

[39]) *Brünner Wochenblatt.* S. 123 mit Anm. 17. JANETSCHEK, *Die ehemaligen...*, S. 7.

Schreiben erfahren wir nochmals nähere Einzelheiten über das Vorgehen des Christoph von Boskowitz bei der gewaltsamen Einziehung des Mariakroner Klosters. Darin heisst es : Christoph von Boskowitz habe den Konvent Mariakron und die ihm zugehörigen Güter mit Gewalt an sich gerissen — « Conventum Coronense eique adhaerentia corpora violenter occupaverit » —, er habe ferner den ehrwürdigen Bruder, der vor kurzem dorthin geschickt worden war, nachdem man ihm die Schlüssel des Klosters mit Gewalt entrissen hatte, vertrieben — « religiosum fratrem eo recenter missum, surreptis violenter clavibus, expulerit » —, und schliesslich habe er — Christoph — das ganze Kloster zu einer Ruine gemacht und den Untergang der Klosterfamilie bewirkt — « omnia perverterit in ruinam et exitium religiosae familiae fecerit » —. Am Schluss des Briefes erfahren wir noch, dass der Grundherr die Diener und das männliche Gesinde des Klosters zum Kriegsdienst anwerben liess. Der Protest und der Hilferuf des P. Philipp Geiswein zur Rettung des Mariakroner Klosters an König Ferdinand (1521-1564) blieb vergebens. König Ferdinand vermochte nicht zu helfen, da die in den österreichischen Erblanden immer weiter um sich greifenden Unruhen den König viel zu sehr beschäftigten, als dass er sich für die Rettung des Mariakroner Klosters hätte einsetzen können. Dazu kam noch, dass bereits seit dem Nürnberger Religionsfrieden im Jahre 1532 den protestantischen Ständen die Religionsfreiheit gewährt worden war und diese schon damals bereits nach dem im Augsburger Religions frieden vom Jahre 1555 verkündeten Grundsatz « cuius regio eius religio » — der Herr bestimmt die Religion seiner Untertanen — unangefochten das Luthertum auf ihren Herrschaften einführten, ohne dass jemand sie daran hindern konnte. Die von P. Geiswein an Ferdinand gerichtete Beschwerde blieb daher unerledigt und unbeantwortet. P. Philipp Geiswein, der 23., auf Lebenszeit gewählte Prior des Brünner Thomasklosters, starb im Jahre 1547 am 17. Januar [40]). Das Totenbuch gibt seinen Sterbeort nicht an.

In einer römischen Korrespondenz [41]) heisst es über den Tod Geisweins : « misere defuncto Philippo priore ineunte anno ... nostri patres elegerunt Fr. Joannem in priorem eiusque confirmationem

[40]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 13.

[41]) Cod. 8423, 98 in München. Vgl. Janetschek, *Das Augustiner Ermietenstift...* S. 132 mit Anm. 1.

a Rmo P. Generali petierunt litteris datis 6. Mai 1547 in conventu Brunensi in districtu Moraviae — nachdem der Prior Philipp anfangs des Jahres elend gestorben war... wählten unsere Patres den Fr. Johannes (*Herr* 1547-1551) zum Prior und erbaten mit Schreiben vom 6. Mai 1547, ausgestellt im Brünner Konvent im Distrikt Mähren, vom P. General die Bestätigung der Wahl. — Warum es hier vom Tod des Priors Geiswein heisst, er sei « elend » gestorben, bleibt völlig unbekannt, da sich in den einheimischen Quellen darüber nicht einmal Andeutungen finden.

Auch der neu gewählte Prior des Brünner Thomasklosters Johannes Herr, der Nachfolger Geisweins, wandte sich nochmals wegen der Mariakroner Angelegenheit — und dieses Mal nicht ohne Hoffnung — an König Ferdinand. Die politische Lage König Ferdinands hatte sich nämlich bedeutend gebessert, sie war gefestigter geworden, nachdem es gelungen war, die mährischen Stände von der Beteiligung an dem von den böhmischen Ständen gegen Ferdinand gerichteten Aufstand abzuhalten. Dies war das Verdienst des päpstlichen Gesandten, des Bischofs Prosper de Cruce, der während seiner Verhandlungen mit den Vertretern der mährischen Stände in Brünn weilte und die Gastfreundschaft des St. Thomasklosters in Anspruch genommen hatte. Aber auch der Bischof von Olmütz, Dubravius hatte einen nicht geringen Anteil daran. Der Aufstand der böhmischen Stände misslang daher vollständig und Ferdinands Macht schien so gefestigt, dass er auf dem Landtag in Prag im Jahre 1549 den Antrag stellte, sämtliche eingezogene Klostergüter müssten wieder zurückgegeben werden. Aber in diesem Punkt hielten die mährischen und böhmischen Stände zusammen und verweigerten dem König den Gehorsam, so dass auch dieser Vorstoss des Priors Johannes Herr zwecks Rückgewinnung der Mariakroner Klostergüter keinen Erfolg hatte [42]).

Noch feindseliger gegen alles Katholische war der Nachfolger Christophs, Wenzel von Boskowitz. Sofort nachdem er die Herrschaft Mähr. Trübau angetreten hatte, erliess er im Jahre 1550 den Befehl, « dass Jeder von seinen Untergebenen sich zur Lehre Luthers zu bekennen habe, und wer diesen Glauben nicht annehmen wolle, seinen Wohnsitz verändern und sich von seiner Herrschaft wegbegeben müsse ». Die katholischen Geistlichen mussten ihre Pfründen aufgeben, sich zur lutherischen Lehre bekennen oder vertrieben in anderen

[42]) Vgl. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 136.

Gegenden umherirren. Ebenso mussten Bürger und Bauern ihre Wohnsitze verlassen, deren leer gewordene Häuser und Gründe von aus anderen Gegenden hier angesiedelten Lutheranern und «von dieser Sekte Eingewanderten» besetzt wurden [43]). Wenn wir diese Bestimmungen des Wenzel von Boskowitz und das Vorgehen Christophs gegenüber dem Kloster Mariakron zur Kenntnis nehmen, dann werden wir die geäusserte Ansicht jener Geschichtsschreiber ernstlich in Frage stellen, die meinen, das Luthertum sei von den Grundherren der Boskowitzer auf ihrer Herrschaft ohne jede Gewalt und in der friedlichsten Weise eingeführt worden. Wenn wir ferner überlegen, was oben über die Glaubenssituation zu Anfang des 16. Jahrhunderts gesagt wurde, begreifen wir auch, dass von den an Boden und Scholle gebundenen und den in das Stadtwesen voll integrierten Bauern und Bürgern der neuen Lehre auf der Mähr. Trübauer Herrschaft kaum ein Widerstand entgegengesetzt worden ist. Weiter ist zu bedenken, dass es über das tatsächliche Verhalten der Menschen bei der Einführung der Reformation im Schönhengstgau überhaupt keine schriftlichen Zeugnisse gibt, da ja bekanntlich erst während der Durchführung der Reformation das schriftliche Wort und zwar in der Form der Streitschrift in den Dienst der meist einseitigen Information gestellt wurde!

Wir kennen das genaue Jahr der Klosteraufhebung von Mariakron nicht. Sicher jedoch steht fest, dass Kloster und Kirche Mariakron seit dem Jahre 1550 öde und verlassen dastanden. Seit diesem Jahr gibt es keine einheimischen urkundlichen Nachrichten mehr über Mariakron. Das Kloster Mariakron, das älteste, ehrwürdigste und als Marienstätte bedeutsamste im Trübauer Gebiet, hatte nach beinahe 300 jähriger, wechselvoller Geschichte aufgehört zu bestehen. Kloster und Kirche von Mariakron werden in den kommenden Jahrhunderten immer mehr der Zerstörung anheimfallen und zuletzt nur noch deren Ruinen, den Bewohnern des Trübauer Gaues und den seit ihrer Vertreibung aus der Heimat in alle Windrichtungen zerstreuten Nachkommen jener Erstsiedler künden, dass der unseren Ahnen zu Anfang der Besiedlung und Kultivierung überlassene Boden durch die fromme Tat der Klostergründung geweihtes Land ist und bleiben wird.

[43]) *Hist. dipl. Jahrbuch* II. a. an. 1550. Ms. i. ehemaligen Franzensmuseum Brünn. Janetschek, *Die ehemaligen...*, S. 7.

In seiner « Gemma Moraviae » berichtet Schwoy mit Berufung auf eine mündlich weitergegebene Tradition, das Kloster Mariakron sei um das Jahr 1618 von 4 oder 5 Nonnen bewohnt worden [44]). Die Angabe Schwoy's hält einer kritischen Prüfung nicht stand und ist als falsch zu bezeichnen. Schwoy scheint einem Übersetzungsfehler erlegen zu sein und hat die in lateinischer Sprache überlieferte Nachricht von 4 oder 5 Personen « quatuor seu quinque personae » mit « 4 oder 5 Nonnen » übersetzt, in der Meinung, die Femininform « personae » bezeichne nur weibliche Individuen. Im übrigen besitzen wir, wie erwähnt, nicht die geringste, diesbezügliche Nachricht.

Mit der gewaltsamen Auflösung des Mariakroner Klosters bemächtigten sich die Mähr. Trübauer Grundherren der Boskowitzer aller auf der Triebendorfer Gemarkung liegenden Klostergüter, die von da an Bestandteil der Herrschaft Mähr. Trübau wurden. Die im Dorf Budigsdorf gelegenen Klostergüter hingegen waren bereits früher dem Zugriff des Trübauer Grundherrn entzogen worden. Unter Berufung auf noch vorhandene Urkunden aus dem Jahre 1599 vertrat Horky die Ansicht [45]), dass die Klostergüter im Dorf Budigsdorf nach der gewaltsamen Auflösung des Klosters Mariakron zunächst an das Augustinereremitenkloster in Brünn gefallen waren, später dann an den Augustinereremitenkonvent in Gewitsch kamen und nach der unter Josef II. durchgeführten Säkularisierung des Gewitscher Klosters zuerst dem Religionsfond zufielen, von dem sie der Fürst von Lichtenstein im Jahre 1799 um den Preis von 13.000 fl. kaufte und seiner Herrschaft Hohenstadt einverleibte.

Die von Horky vertretene Darstellung ist falsch. Das Dorf Budigsdorf hatte zu keiner Zeit dem Augustinerkloster St. Thomas in Brünn gehört. Die Berufung Horky's auf vorhandene Urkunden, die das Gegenteil beweisen sollen, beruht auf einem Irrtum, beziehungsweise auf Unkenntnis der juristischen Lage, in der sich die mährischen Augustinereremitenklöster befanden. Ich habe bereits wiederholt darauf hingewiesen, dass alle mährischen Klöster des Ordens, auch das Kloster in Gewitsch, dem St. Thomaskloster in Brünn sozusagen « pleno jure », vollrechtlich inkorporiert waren, und dass die Prioren und Prälaten des Brünner Klosters zugleich Provinzvikare aller mährischen Klöster waren und später in den von mir bereits geschil-

[44]) Schwoy, *Gemma Moraviae...*, S. 332. *Brünner Wochenblatt.* S. 36 und S. 123.
[45]) *Brünner Wochenblatt.* S. 39.

derten Notzeiten sogar « Kuratoren » und « Administratoren » der zeitlichen Güter derselben wurden. Sie verfügten über die einzelnen Gegenstände der Klöster, schlossen Verträge im Namen des einen oder anderen Konventes, ohne genauer zu unterscheiden, zu welchem der Klöster der Gegenstand des Vertrages gehörte. Doch war das Eigentum und der Besitz der einzelnen Klöster genau bestimmt und gesondert. Oft kann man nur aus dem Vertragsgegenstand erkennen, für welches Kloster der Prior und Prälat von St. Thomas in Vertretung handelte. Unter dem Prior und erstem Prälaten von St. Thomas, Bartholomäus a Fredi — er ist uns bereits begegnet! — erhielt diese aus der Not erwachsene Praxis auch ihre äussere Sanktion. So führte der Klostervorstand des Gewitscher Klosters von jetzt ab nicht mehr den Titel « Prior », sondern « Administrator seu Vicarius praelati Brunensis » — Administrator oder Vertreter des Brünner Prälaten —. Gleichwohl hatte der Gewitscher Klostervorstand den Vorrang vor dem Superior, dem Stellvertreter des Prälaten in allen Angelegenheiten des Brünner Klosters und vor dem Senior, dem ältesten Ordensmitglied des Brünner Klosters. Er wurde stets zur Beratung wichtiger Angelegenheiten nach Brünn gerufen. Die Kleriker beider Klöster — des Brünner, aber auch des Gewitscher Klosters — legten vor dem Prälaten von St. Thomas die feierlichen Ordensgelübde ab und wurden als Mitglieder des Brünner Konventes, als « filii conventus Brunensis » angesehen. Sie waren auch bei der Wahl des Brünner Prälaten und Priors wahlberechtigt. Mit dieser im ganzen Augustinereremitenorden wohl einmalig getroffenen Massnahme, hatte der Prälat Bartholomaeus von Fredi mit sicherer Hand das Gewitscher Kloster seines Ordens der Willkür und entwürdigenden Unterwerfung unter die jeweiligen Schirm- und Schutzvögte entrissen und den Bestand dieses Klosters, das schon am Rande des Untergangs sich befand, gerettet [46]). Wenn wir diesen Tatbestand kennen, erscheint es uns nicht mehr verwunderlich, wenn die Urkunden, welche das Dorf Budigsdorf betreffen, die Unterschrift des Provinzvikars und Prälaten von St. Thomas in Brünn tragen. Daraus aber kann in keiner Weise geschlossen werden, dass Budigsdorf sich jemals im Besitz des Brünner St. Thomasklosters befand. Vielmehr beweisen die Verzeichnisse aller Jahrhunderte über den Besitz des Gewitscher Klosters das Gegenteil.

[46]) Vgl. JANETSCHEK, *Das Augustiner-Kloster in Gewitsch.* S. 13f.

Unbekannt bleibt das genaue Jahr, in dem die dem Kloster Mariakron einst gehörigen Güter auf der Gemarkung Budigsdorf an das Augustinereremitenkloster in Gewitsch kamen. Möglicherweise geschah dies bereits anlässlich der Rückgabe der Güter an das Mariakroner Kloster durch Georg Tunkl im Jahre 1477. Sicher jedoch befanden sich die in Budigsdorf gelegenen Klostergüter zur Zeit der gewaltsamen Aufhebung des Mariakroner Klosters bereits im Besitz des Gewitscher Klosters. Es ist undenkbar, dass es die Boskowitzer Herren zugelassen hätten, wenn sich das Gewitscher Augustinerkloster die zum Mariakroner Kloster gehörenden Güter auf Budigsdorfer Grund im Zeitpunkt der Auflösung von Mariakron angeeignet hätte.

Einen ersten urkundlichen Beweis für die Zugehörigkeit der in Budigsdorf gelegenen Güter zum Kloster Gewitsch, könnte man in der von mir erwähnten Urkunde des Jahres 1484 erblicken, aus welcher hervorgeht, dass der Gewitscher Prior Johann Geyer, der zugleich das Mariakroner Priorenamt mitversehen hat, eine « villam dictam Neukamshof » in Budigsdorf dem « provido Stephano Bartosch » verkaufte. Da aber nicht zu entscheiden ist, ob Johann Geyer diesen Verkauf als Mariakroner oder Gewitscher Prior tätigte, hat diese Urkunde für unseren Zweck keine volle Beweiskraft.

Anders steht es mit der Urkunde aus dem Jahre 1552. In diesem Jahr verkaufte der Gewitscher Augustinereremiten-Prior P. Martin dem Richter in Budigsdorf einen dort gelegenen Hof mit zwanzig Ruten Ackerland. Auf diesem Hof hatten die Budigsdorfer als Untertanen des Gewitscher Klosters verschiedene Robotdientse zu leisten. Beim Verkauf des Hofes an den erwähnten Richter wurden die Robotdienste dadurch abgelöst, dass sich die Bugisdorfer Bauern verpflichteten, dem Prior Martin und dem Gewitscher Konvent einen jährlichen Robotzins in Höhe von 10 Gulden zu zahlen [47]). Die Hilfeleistungen der Budigsdorfer Bauern beim Aufbau der im Jahre 1562 durch einen Brand vernichteten Klostergebäude und der Kirche in Gewitsch wurden bereits erwähnt.

Gegen Ende des 16. und anfangs des 17. Jahrhunderts liegen uns verschiedene Urkunden vor, die beweisen, dass das Kloster in Gewitsch weiterhin in Budigsdorf Güter und Rechte besass. Das Gewitscher Kloster war in dieser Zeit infolge zweimaliger Zerstörung durch Brand innerhalb von 40 Jahren, und weil es fast ununter-

[47]) *Brünner Wochenblatt.* S. 123 mit Anm. 19.

brochen um seine im Gewitscher Raum gelegen Besitzungen kämpfen musste, in grosse wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten. Um dem Kloster ein wenigstens einigermassen sicheres Einkommen zu gewährleisten, verhandelte der damalige Gewitscher Klostervorstand, der Vikar und Vertreter des Brünner Prälaten P. Basilius a Carpentino (1594-1608) [48]), P. Johannes Maria Mogorovith [49]), mit dem damaligen Besitzer und Grundherrn von Gewitsch, Georg Zalkovsky von Zalkowitz.

Der Gewitscher Konvent war entschlossen, dem Georg Zalkovsky sämtlichen Klosterbesitz in den Dörfern Budigsdorf, Albendorf, Ölhütten und Klein Roudka, die ihm « ab antiquis temporibus » — von von altersher — gehörten, unter Vorbehalt des freien Mahl- und Holzungsrechtes für einen jährlichen Zins von 200 fl. mhr., 6 Metzen Weizen und 14 Metzen Korn zu verkaufen. Die Verhandlungen, die P. Johannes M. Mogorovith mit Zalkovsky führte, waren so weit gediehen, dass bereits die Verkaufsurkunde auf Pergament angefertigt war, der nur noch die Sigel und Unterschriften der beiden Partner fehlten. Kaum aber hatten die Klosteruntertanen der oben genannten Dörfer von dem geplanten Verkauf erfahren, bestürmten sie den Gewitscher Prior P. Johannes mit Bitten, er möge den Verkauf rückgängig machen, oder falls das nicht mehr geschehen könne, in die Verkaufsurkunde wenigstens die Bedingung aufnehmen, dass sie, die Untertanen, nicht verpflichtet werden dürften, dem neuen Herrn höhere Abgaben und Roboten als bisher zu leisten. Aus dieser an sich naiven Bitte ersehen wir, dass sich die Untertanen des Klosters einer menschlicheren Behandlung erfreuten, als die Untertanen der weltlichen Grundherren.

Welcher Grund es immer gewesen sein mag, wir wissen es nicht, der Brünner Prior und Prälat Basilius a Carpentino machte den bereits abgesprochenen und zur Unterschrift reifen Vertrag wieder rückgängig. Dafür verpflichteten sich die zum Gewitscher Kloster gehörenden Bauern freiwillig, ihre « althergebrachten » Abgaben zu erhöhen. Die Festlegung der neuen Abgaben bestätigte die am Donnerstag nach des Herren Auferstehung im Jahre 1601 ausgestellte

[48]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 15f.

[49]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 15. P. Johannes M. Mogorovith starb im Jahre 1598 in Gewitsch.

Urkunde [50]). Die Budigsdorfer Bauern zahlten von nun an einen höheren Zins, als den, der im Jahre 1552 ausbedungen worden war, nämlich an Stelle der bisherigen 10 fl. 24 fl. 20 Groschen, um nur robotfrei bleiben zu können [51]).

Unter dem Nachfolger des P. Basilius a Carpentino, dem 31. Prior und Prälaten von St. Thomas in Brünn, P. Johannes Vincentius Barnabaeus (1608-1631) [52]), wurden am 14. Oktober 1616 die von den Budigsdorfern an das Gewitscher Kloster zu entrichtenden Abgaben nochmals neu festgesetzt. Budigsdorf hatte demnach zu entrichten : 63 fl., 28 Kr. Im einzelnen : An Wasserzins 4 fl., 15 Kr., an Naturalabgaben 54 Metzen Korn und Hafer, 35 Hühner und anstelle des Ausschankes von 2 Fass klösterlichen Weines 2 Stück Flachsleinwand. Während die Bauern von Albendorf, Ölhütten und Klein Roudka gemeinschaftlich die Klosterfelder bearbeiten mussten, waren die Budigsdorfer robotfrei geblieben und nur gehalten bei Bauten mit Fuhren auszuhelfen [53]), wogegen die Richter von Albendorf und Budigsdorf, sowie ein Paul Dworzak als Entgelt für die ihnen im Jahre 1597 vom Gewitscher Kloster gewährten Rechte und Privilegien zu gleichen Unkosten « wann und so oft die Herren Stände in Mähren auf das Gewitscher Kloster Pferde repartiren sollten », ein « equipirtes oder mit aller Notwendigkeit ausgerüstetes Pferd wohin immer angewiesen wird, anzuschaffen und zu stellen » hatten [54]). Mit dem Hinweis auf die angeführten, urkundlich gesicherten Tatsachen, ist deutlich gemacht, dass die ehemaligen Klostergüter von Mariakron, soweit sie auf Budigsdorfer Territorium lagen, nicht der gewaltsamen Wegnahme durch die Boskowitzer zum Opfer fielen, sondern beim Kloster Gewitsch, das bereits vor der Auflösung der Mariakroner Klosters im Besitz dieser Güter gewesen war, blieben.

(*Fortsetzung folgt*) F. Ryschawy

[50]) *Brünner Wochenblatt.* S. 123 mit Anm. 19. *ebenda*, S. 124 mit Anm. 21. Haura, *Annales...*, S. 197. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 199f.

[51]) *Dipl. monast. Gevic.* II., S. 68. Vgl. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 200.

[52]) Janetschek, *Necrologia...*, S. 16f.

[53]) Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...*, S. 200 mit Anm. 2. Haura, *Hist. in Annales...* II., S. 363-365.

[54]) *Brünner Wochenblatt.* S. 123 mit Anm. 20. Janetschek, *Das Augustiner Eremitenstift...* S. 201.

Die pastorale Tätigkeit der Augustiner des Landstraßer Konvents im 17. Jahrhundert

Einleitung

1. *Der Augustinerorden und seine Entstehung* *)

Der Augustinerorden hat die Augustinusregel zur Grundlage. Obwohl auch die Augustiner-Chorherrn nach dieser Regel leben,

*) *Ungedruckte Quellen*

Handschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek :

ÖNB 7236, I. 6 : « Miscellaneae Animadversiones in historiam Augustinianorum discalceatorum (!) ».

ÖNB 7236, I. 7 : Observationes aut conjectationes variae ad historiam Augustinianorum.

ÖNB 7236, IV. 20 (132r-147v) : Adversaria diversos Augustinianorum conventus Provinciae Austriae concernentia.

ÖNB 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 posterorum commendati a Fr. Xysto Schier 1770.

ÖNB 7342, 6 : Xystus Schier : Series clarorum virorum ordinis Eremitarum S. Augustini, qui variis ingenii monumentis relictis in Provincia Austriae ab a(nno) 1643 quo primum rectorem accepit floruerunt.

ÖNB 7372 : Memoriae Doctorum SS. Theologiae Academicae Viennensis aliarumque almae Provinciae Austriae ordinis Eremitarum S. P. Augustini. quas collegit et digessit Fr. Xystus Schier. 1771.

ÖNB 8236 : (« Sequuntur acta ab unione Austriae, Styriae et Carinthiae tetento nomine Austriae 1653-1707 »).

ÖNB 8461 : (« Protocolla Ordinis Eremitarum S. Augustini provinciae Austriae ab anno 1686 usque ad annum 1747 »).

ÖNB 8466 : (« Archivum Eremitarum S. Augustini provinciae Austriae ab anno 1645 usque ad annum 1764 »).

ÖNB 10 214 p (27r-30v) : Catalogus Mortuorum Patrum et Fratrum Ord(inis) Erem(itarum) S. P. Aug(usti)ni Provinciae Austriacae.

ÖNB 10 214 p : Xystus Schier : Schedae ad historiam ordinis Eremitarum S. Augustini praesertim provinciae Austriacae.

ÖNB 12 473 (216r-322r) : Agapitus a S. Maximiliano : Ursprung vnnd Beschreibung unßerer kayserlichen Hoffkirchen Sancti Patris Augustini, vnd des Closters der P.P. Augustiner Barfüsser Ordens in Wienn bey Maria Loretha,... Wien 1695.

Erzbischöfliches Diözesanarchiv Wien (abgek. : Diöz.-Archiv) :
Weihebuch 1638-1708
Faszikel : Augustiner-Eremiten (Landstraße).
Faszikel : Bischofsakten Wolfrath.
Faszikel : Bischofsakten Breuner.

Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Universität Wien (abgek. : IÖG) :
Urkunde Nr. 229 aus dem ehemaligen Archiv der Augustiner auf der Landstraße.

Archiv der Stadt und des Landes Wien :
Liber Fundationum. Copialbuch von Urkunden der Augustiner-Klöster in Wien (Stadt, u. Landstraße). Abgek. : Liber fund.

Archiv der Dompfarrkanzlei St. Stephan in Wien :
Matriken des 17. Jahrhunderts.

Archiv der Pfarre St. Rochus und Sebastian, Wien 3. :
Pfarrchronik (« Origo Templi paraecialis Ad S.S. : Sebastianum et Rochum in via regia nec non Monasterii Patrum Ordinis Eremitarum Sancti Doctoris Ecclesiae Augustini Calceatorum penes id existentis breviter in scripta translata a P. Antonio lettinger hujus Ordinis membro et Cooperatore, ac postea Parocho in Wizelsdorf et Lainz »). Abgek. : Chronik.

Archiv des Pfarre St. Augustin, Wien 1. :
Protocollum aulico = caesareae & Conventus FF. Eremitarum Discalc(eatorum) S. P. N. Augustini. 7 Bände. Wien 1757. Bd 2 : Protocollum conventus nostri Viennensis. Ab Anno Introductionis nostrae ad Annum 1696 inclusive. Abgek. : Protocollum, II.

Stadtarchiv Baden :
Augustiner-Grundbuch 1647-1780.

Gedruckte Quellen und Darstellungen (die hier mangelnden Titel finden sie in : P. Kubalek, P. Ferdinand Hartisch. — *Augustiniana* 25 (1975), 148-155).

Badstuber Gerda : Beitrag zur Ortsgeschichte von Simmering von 1680-1820. Wien, phil. Diss. 1964.

Bauer von, Josef : Das Bruderschaftswesen in Niederösterreich. Ein Beitrag zur Rechts- und Culturgeschichte Niederösterreichs. In : Blätter des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich. Neue Folge. XIX (1885). Wien.

Czeike Felix : Das große Groner Wien Lexikon. Wien-München-Zürich 1974.

Dehio-Handbuch : Die Kunstdenkmäler Österreichs. Wien (von Justus Schmidt und Hans Tietze). Wien 1954. 3., neubearbeitete Aufl.

Denzinger Henricus-Schönmetzer Adolfus : Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio XXXIII. Barcinone MCMLXV.

Drexler Elfriede : Beiträge zum Bruderschaftswesen im Wiener Becken. In : Unsere Heimat. Monatsblatt des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich und Wien. Jahrgang 29. Nr. 10/12. 1958.

GATTER Ernest K. : Denkwürdigkeiten der Gemeinde Simmering in Nieder-Österreich. Wien 1883.

GAVIGAN Joannes-J. : The Augustinian Province of Austro-Moravia. In : Augustiniana, XXI (1971), 541-593.

Groner Wien Lexikon : siehe CZEIKE.

GUGITZ Gustav : Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch. Ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde in 5 Bänden. Bes. Bd 1. Wien 1955.

HORMAYR, Joseph VON : Wien's Geschichte und seine Denkwürdigkeiten. 2. Jahrgang, Bd 1, 3. Heft. Wien 1824.

JANETSCHEK Clemens d'Elpidio : Das Augustiner-Eremitenstift S. Thomas in Brünn mit steter Bezugnahme auf die Klöster desselben Ordens in Mähren. Erster Band. Brünn 1898.

KRALIK Richard-SCHLITTER Hans : Wien, Geschichte der Kaiserstadt und ihrer Kultur. Wien 1912.

KUBALEK Peter : P. Ferdinand HARTISCH OESA, Professor an der theologischen Fakultät der Universität Wien 1683-1690. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte der moraltheologischen Lehrkanzel. Wien, kath.-theol. Diss. 1973.

KUNZELMANN Adalbero : Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. 3. Teil : Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. Würzburg 1972. In : Cassiciacum, Bd XXVI.

LOIDL Franz : Die Pfarre St. Othmar « unter den Weißgärbern » und ihre Geschichte. Wien 1936.

LOIDL Franz : Das Augustiner-Kloster bei der Wiener Hofburg. Eine Übersicht aus den Protokollen des Convents. Wien 1948.

LOIDL Franz : Die Diözesanorganisation der katholischen Kirche Österreichs im Wandel der Jahrhunderte (Ein Überblick). In : Religion und Kirche in Österreich. Schriften des Institutes für Österreichkunde. Wien 1972.

Missale Romanum, Editio XXX, Ratisbonae 1956.

PERGER Carl : Ein Besuch bei den Todten. Eröffnung der Augustinergruft in der Rochuskirche in Wien anläßlich der Restaurierung der Kirche. Wien 1891.

Personalstand der Welt- und Ordensgeistlichkeit der Erzdiözese Wien. Stand vom 15. März 1972. Wien.

SCHROTT Alois : Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisation seit der Begründung des Pfarrinstitutes bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte. Graz-Wien 1949.

SCHULTES Josef : P. Georgius Ruess, Professor für Kirchenrecht auf dem moraltheologischen Lehrstuhl der Wiener Universität von 1719 bis 1748. Wien, kath.-theol. Diss., 1973.

STARZER Albert : Regesten aus dem k.k. Archiv für Niederösterreich. In : Quellen zur Geschichte der Stadt Wien.

Topographie von Niederösterreich. Hrsg. vom Verein für Landeskunde von Niederösterreich. Bes. Bd 2, Wien 1885.

VEIT Ludwig Andreas-LENHART Ludwig : Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956.

Das Zweite Vatikanische Konzil, 3 Bde, Freiburg 1966-1968. In : Lexikon für Theologie und Kirche.

dtv-Lexikon. Ein Konversationslexikon in 20 Bänden, München 1966-1968.

unterscheiden sie sich wesentlich von den Augustiner-Eremiten. Während nämlich jene Chorherrn sind, zählen diese zu den Mendikanten und sind entweder Laienbrüder oder Priester. Bis vor kurzem — in manchen Schriften noch heute — war die Bezeichnung « Ordo fratrum eremitarum Sancti Augustini » (abgekürzt : OESA) für diesen Orden üblich. Weil aber diese Bezeichnung unrichtig ist — die Augustiner führen eine Vita communis —, ist nun die offizielle Bezeichnung « Ordo fratrum Sancti Augustini » (abgekürzt : OSA). Wenn in dieser Arbeit von Augustinern gesprochen wird, sind immer die Augustiner-Eremiten gemeint, und zwar die Beschuhten Augustiner, auch Augustiner mit den weiten Ärmeln (de larga manica) genannt, zum Unterschied von den reformierten Augustiner-Eremiten, den sogenannten Unbeschuhten Augustinern oder Augustiner-Barfüßern.

Der Augustinerorden entstand nicht durch Gründung seitens eines Stifters, sondern infolge des Zusammenschlusses bestehender Eremitengruppen durch Papst Alexander IV. im Jahre 1256.

2. *Die Augustiner-Eremiten in Wien*

Auch in der Umgebung Wiens gab es Vereinigungen solcher Eremitengruppen, und zwar vor dem Werdertor im Bereich der heutigen Roßauerkaserne [1]), die alsbald in den neu konstituierten Augustinerorden integriert wurden.

Wie die anderen Bettelorden [2]) widmeten sich auch die ehemaligen Einsiedler hauptsächlich der Seelsorge in den Städten. Die Verkündigung der Heilsbotschaft und die Spendung der Sakramente sind neben dem Chorgebet die wesentlichsten Aufgaben des neuen Ordens [3]).

Um diesen schwierigen Aufgaben gerecht zu werden, wurde der Orden, ähnlich den übrigen Bettelorden, zentralistisch organisiert. An der Spitze steht der General des Ordens (Prior Generalis), der vom Generalkapitel gewählt wird. Der gesamte Orden ist in Provinzen

[1]) « Bis dahin, also seit zirka 1255, bewohnten sie ein Kloster vor dem Werdertor, dort wo wir annehmen, daß heute die Rossauerkaserne steht » (Gavigan, Übergabe, 132). Vgl. Gavigan, Epistulae, 434; Loidl, Augustiner, 4; Rennhofer, Österreich, 532.

[2]) Minoriten, Franziskaner, Dominikaner oder Predigerorden und andere.

[3]) Sallaberger, 4.

unterteilt. Jeder Provinz steht ein Provinzial (Prior Provincialis) und jedem einzelnen Kloster ein Prior vor [4]).

Im Verlauf der Provinzkapitel wurden die Augustiner, entsprechend den Bedürfnissen der Zeit, jeweils den verschiedenen Klöstern zur Dienstleistung zugewiesen. So konnte man ein Optimum an Leistungen erreichen und wohl auch manche Übel verhindern oder überwinden [5]).

Für den neuen Stadtteil neben der Burg der Habsburger benötigte man ein religiöses Zentrum, wofür weder die Karthäuser, die dort ein Haus besaßen, noch die Zisterzienser, die zunächst in Aussicht genommen waren, in Frage kamen [6]). Deshalb und vor allem aufgrund der persönlichen Beziehungen Friedrichs des Schönen [7]) zum Augustinerpriester Konrad von Tattendorf [8]) wurden die Augustiner in die Nähe der Hofburg berufen [9]). Die Pfarrchronik von St. Rochus berichtet über den Zusammenhang zwischen der pastoralen Tätigkeit der Augustiner und der Stiftung des Augustinerklosters bei der Burg [10]).

Nach Überwindung vermögensrechtlicher Schwierigkeiten konnten

[4]) LTK I, 1084.

[5]) Sallaberger, 6.

[6]) Rennhofer, Wien, 56 f.

[7]) Friedrich der Schöne, Herzog von Österreich, geb. um 1286, † Gutenstein 1330, seit 1314 Gegenkönig zu Ludwig dem Bayern, gründete 1316 die Kartause Mauerbach (dtv-Lexikon VII, 36; LTK VII, 185).

[8]) Konrad von Tattendorf OSA, 1315 (-1328) Prior des Augustinerkonvents München, Mitglied der Kommission zur Festsetzung der Taxen, Beichtvater Ludwigs des Bayern, Vermittler zwischen Ludwig und Friedrich dem Schönen von Österreich, Ernennung zum Bischof von Osimo durch den Gegenpapst Nikolaus V. (1328-1330), « Oberster Kaplan des Kaisers » (Kunzelmann, 262 f.; 269).

[9]) Rennhofer, Landstraße, 50 f.

[10]) « Da die P(atres) Augustiner des Eremitenordens schon im Jahre 1323 sich den seelsorgerämtlichen Verrichtungen bey der Kirche zum h(ei)l(igen) Sebastian und Rochus widmeten; so wurden sie aus dem Werd ober Braderau von dem einsamen Betrachtungsleben zum Beichthören, Vortragung des göttlichen Wortes in Predigten, und Besuchung der Kranken im Jahre 1327 am (er)sten May unter ihren (er)sten Prior Hermanns berufen: und es wurde Ihnen mit dem Beysatze fernerhin in der Kirche zum h(ei)l(igen) Sebastian den Gottesdienst abzuhalten, von S(eine)r Majestät Friedrich den Schönen, Römischen König, und Herzog zu Österreich mit Zustimmung Seiner durchlauchten Herren Brüder Albert und Otto die Kirche zum h(ei)l(igen) Augustin in der Stadt Wien nahe an der Burg, welche nun die dermalige Hofkirche ist, sammt den Kloster mit seinen weiten und großen Umfange zur Wohnung ohne Verbindlichkeit übergeben » (Chronik, 4).

die Herzöge Friedrich der Schöne, Albrecht II. [11]) und Otto der Fröhliche [12]) am 15. März 1327 die Stiftungsurkunde für das neue Augustinerkloster zu St. Augustin in Wien unterfertigen [13]).

Während die Augustiner im 14. und 15. Jahrhundert ihren religiösen und wissenschaftlichen Aufgaben gerecht werden konnten, versagten sie zuweilen im 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts infolge des Mangels an geeignetem Nachwuchs, durch fragwürdige Postenbesetzungen mit Ausländern, durch Einmischung weltlicher Oberer und nicht zuletzt durch dem Ordensleben feindliche Umtriebe [14]).

Die Zeit Luthers forderte Reformen, die nicht von außen, sondern von innen kommen sollten. Versuche dieser Art gab es bereits Mitte des 15. Jahrhunderts. Die reformeifrigen und auch sehr selbstsicheren Augustiner-Barfüßer (Unbeschuhte Augustiner-Eremiten), 1593 in Italien als Reformzweig des Augustinerordens entstanden, konnten sehr rasch Verbreitung finden. 1623 erhielten sie ein Kloster in Prag [15]).

Während das Ansehen der Beschuhten Augustiner an der Hofkirche schwand, stieg das der Augustiner-Barfüßer in Prag immer mehr. So wurde die Berufung der Barfüßer an das Hofkloster vorbereitet, was allerdings die Vertreibung der Beschuhten Augustiner mit sich brachte. Kaiser Ferdinand II. [16]) und seine Gattin Eleonora [17]), der Nuntius und die Jesuiten waren sich einig in der Notwendigkeit

[11]) Albrecht II., Herzog von Österreich, geb. 1298 auf der Habsburg, † 1358 in Wien, gründete 1330 die Kartause Gaming in Niederösterreich, « einer der klügsten und friedliebendsten Herrscher seiner Zeit, wirkte seit 1326 an der Regierung Österreichs mit, meist gemeinsam mit seinem Bruder Otto » (Czeike, 34 f.).

[12]) Otto der Fröhliche, Herzog von Österreich, geb. 1301 in Wien, † 1339 auf der Reise von Graz nach Wien, stiftete 1327 die Zisterzienserabtei Neuberg in der Steiermark und 1337 die Georgskapelle im Wiener Augustinerkloster (Czeike, 255).

[13]) Rennhofer, Wien, 57.

[14]) Gavigan, Übergabe, 132 f.

[15]) LTK I, 1087; Gavigan, Übergabe, 140 f.

[16]) Ferdinand II., geb. 9.VII.1578 in Graz, Sohn Erzherzog Karls II. von Inner-Österreich und der Herzogin Maria von Bayern, 1590-95 Studium in Ingolstadt, 1595 trat er die Regierung seiner Erblande an und leitete sofort deren Rekatholisierung ein und führte sie in den nächsten Jahren konsequent durch. 1617 König von Böhmen, 1618 von Ungarn; Kaiserwahl am 28.VIII.1619 zu Frankfurt. 1600 vermählte er sich s. Mskr. mit Eleonora Gonzaga von Mantua († 1655). 1629 erließ er das Restitutionsedikt. † 15.II.1637 in Wien (A. Duch, in : LTK IV, 80 f.).

[17]) Eleonora, Tochter Vinzenz', Herzogs von Mantua, vermählt mit Ferdinand II. am 14.II.1622. Die Ehe blieb kinderlos (Wurzbach VI, 184).

der Besetzung des Hofklosters mit Augustiner-Barfüßern und der Papst gab am 23. März 1630 seine Zustimmung dazu [18]). Damit begann für die Beschuhten eine Zeit der Unsicherheit, des Wartens und des Suchens bis sie auf der Landstraße ein neues Kloster erhielten. Dort fanden sie jedoch ein vom seelsorglichen Standpunkt aus vertrautes Tätigkeitsfeld vor, da sie « schon in dieser Kirche vor seiner Zerstörung den Gottesdienst, wiewohl selbe in der Stadt wohnten, abhielten » [19]). Aus keinem Dokument geht klar hervor, wo sich der Konvent nach seiner Vertreibung vom Hofkloster aufhielt, wann er auf die Landstraße hinauszog und wann er vollständig im neuen Kloster versammelt war. Sicher ist, daß die Beschuhten Augustiner versuchten, ein Kloster in der Stadt zu bekommen [20]).

Entscheidend bei der Gründung des Landstraßer Klosters war die Absicht des Kaisers, der Vorstadt vor dem Stubentor ein religiöses Zentrum zu geben [21]). Nach dem Wunsch Ferdinands sollten sich die Patres der Seelsorge zum Wohl der Bürger der Landstraße widmen. Damit wurde den nicht reformierten Augustiner-Eremiten, die man einige Jahre zuvor vom Hofkloster vertrieben hatte, eine neue Chance gegeben, die sie zur größeren Ehre Gottes, zum Ruhm des Ordens und nicht zuletzt zum Wohl der Bevölkerung genützt haben. Nachdem der Kaiser im Jahre 1636 den Augustinern einen Grund auf der Landstraße geschenkt hatte, worauf in der Folgezeit Kirche und Kloster errichtet wurden, konnte auch allmählich die pastorale Tätigkeit aufgenommen werden [22]).

[18]) Rennhofer, Wien, 178 f.

[19]) Chronik, 7.

[20]) Rennhofer, Wien, 188 ff.

[21]) Rennhofer, Wien, 186.

[22]) « Die durch die Türken währender Belagerung der Stadt Wien im Jahre 1529 zerstörte Lazareth Kirche zum h(ei)l(igen) Sebastian auf der Landstraße ließen S(eine)r May(es)t(ä)t Ferdinand der (drit)te Römische Kayser (!), Erzherzog von Oesterreich, König zu Hungern und Böheim im Jahre 1636, nachdem Selbe durch 107 Jahre im Schutte lag, samt einem viereckigen mit der Kirche verbundenen 2 Stockwerk hohen Klostergebäude, wovon die ganze Front der dermaligen Pfarrgasse das Pfarr und Schulhaus ausmachet, aus dem Grunde wiederum neu aufbauen; nach deren Vollendung befahlen Allerhöchst S(eine)r May(es)t(ä)t den P(atres) Augustinern des Eremitenordens de larga manica vulgo langen Ermeln, welche schon in dieser Kirche vor seiner Zerstörung den Gottesdienst, wiewohl Selbe in der Stadt wohnten, abhielten, dieses Kloster und die Kirche samt einen anstoßenden bis in die Ungargasse reichenden Weingarten, welcher als ein seit A(nn)o 1720 bestandener Lust und Küchengarten / A(nn)o 1785 von dem Religionsfonde unentgeldlich übernohmen, und zur Erbauung 31 neuer

I. Beginn der pastoralen Tätigkeit der Augustiner auf der Landstrasse

Bereits im Spätmittelalter und am Beginn der Neuzeit hatten die Augustiner die Seelsorge auf der Landstraße excurrendo ausgeübt [23]). Seit dieser Zeit dürfte die Verbindung zur St. Niklas-Vorstadt niemals ganz abgerissen sein [24]), obwohl gelegentlich auch ein auf der Landstraße wohnender Priester die Seelsorge versehen hat [25]).

Die früheste Mitteilung einer pastoralen Tätigkeit der Bewohner des neuen Klosters auf der Landstraße enthält ein Bericht des damaligen Bischofs von Wien, Anton II. Wolfrath [26]), aus dem Jahre 1637. Unter anderem schrieb der Bischof an Papst Urban VIII. [27]),

Häuser verkauffet worden ist, und die dermalige Krügel, Quer, und Sterngasse ausmachet; / als Eigenthum ohne Verbindlichkeit zu übergeben. Diese Väter verließen demnach der Allerhöchsten Willensmeinung S(eine)r May(es)t(ä)t zufolge 19 Priester und 5 Novitzen an der Zahl ihr Kloster zum h(ei)l(igen) Augustin in der Stadt, welches sie 309 Jahre bewohnten, und nahmen jenes auf der Landstraße in eben diesen Jahre in Besitz » (Chronik, 7).

23) « Da im Jahre 1460 die Anzahl der Gebäude, und Wohnhäuser zunahm, und die Einwohner auf der Landstraße sich immer vermehrten; so erhielten die P(atres) Augustiner den Auftrag, in dem Selbe in der Kirche zum h(ei)l(igen Sebastian ohnehin das Meßopfer entrichteten, auch an hohen Festtagen in diesem Gotteshaus zu predigen. S(eine)r May(es)t(ä)t der Kayser Friderich ließ daher, als Allerhöchst Selbe den Eifer dieser Priester erfuhren, welchen sie in der Stadt und der Vorstadt bey den Kranken, und durch Belehrung der Christen bewiesen, für den von Selben abgetrettenen Grund, worauf dermahlen die k(aiserlich) k(önigliche) Biblioteck, beede Reitschullen, die alte Stahlburg, und jenen Platz, auf welchen sich S(eine)r May(es)t(ä)t Wayland Joseph der zweite Römische Kayser zu Pferd sitzen befindet, einen jährlichen Gehalt von 208 Pfennige zur Herbeyschaffung ihrer Bedürfnisse aus dem k(aiserlich) k(öniglichem) Universalzahlamte anweisen » (Chronik, 6).

24) Rennhofer, Wien, 187.

25) « Die Kirche zum h(ei)l(igen) Sebastian, welche schon vor dem Jahre 1200 einen eigenen allda wohnhaften Seelsorger hatte, entperte aber diesen aus Mangel der Weltpriester in diesem Zeitpuncte » (Chronik, 8).

26) Anton II. Wolfrath (Wolfradt), geb. 1581 in Köln, † 1639 in Wien; Studium in Rom, zuerst Zisterzienser, 1612 Abt von Wilhering, seit 1613 Benediktiner, Abt von Kremsmünster, kaiserlicher Rat und ständischer Verordneter, Hofkammerpräsident, Geheimer Rat, seit 1630 Bischof von Wien (Bau des neuen Palais), wurde in den Reichsfürstenstand erhoben (B. Pitschmann, in : LTK X, 1216).

27) Urban VIII. (Maffeo Barberini), 1623-1644, geb. 1568 in Florenz, 1604 Nuntius, 1606 Kardinal, Nepotismus, Verurteilung Galileo Galileis, 1626 Weihe der Vatikanischen Basilika (A. Kraus, in : LTK X, 547 f.).

daß die Augustiner nicht völlig aus der Stadt vertrieben worden sind, sondern außerhalb des Stubentores in der Vorstadt Landstraße ein neues Kloster errichten und bereits Messen zelebrieren [28]). Vermutlich stand für die tägliche Zelebration ein Provisorium zur Verfügung.

Der bischöflichen Mitteilung kommt im Hinblick auf das Thema der vorliegenden Arbeit große Bedeutung zu. Der Gottesdienst, zu dem Gläubige von nah und fern Zutritt haben, ist für gewöhnlich das erste Angebot pastoraler Natur seitens eines Ordens an die Gläubigen der Umgebung. Bemerkenswert ist diese Mitteilung auch im Hinblick auf die konkrete Situation, denn noch hatten sich nicht alle Konventualen mit ihrer « Verbannung » [29]) von der Hofkirche in die Vorstadt abgefunden [30]). Wie groß das Bedürfnis nach Gottesdiensten in diesem Gebiet war, läßt sich aus der Größe dieser Vorstadt und der Bevölkerungszahl erahnen. Im Jahre 1644 zählte man auf der Landstraße schon 142 größere und 115 kleinere Häuser. Die Zahl der Seelen überstieg die Zweitausendergrenze bei weitem [31]).

Die Seelsorge in der Klosterkirche wurde neben der Pfarrseelsorge betrieben. Die zuständige Pfarrkirche befand sich bis zum Beginn des Episkopates von Philipp Breuner [32]) im Jahre 1639 in Simmering [33]).

[28]) « Ut vero antiores Patres Augustiniani non penitus ab Urbe amoverentur, ad concessionem clementissimam Sac(rae) Caes(aris) M(ajes)t(a)tis et D(omi)ni Ordinarij extra portam Stubiacam in loco Landstraß dicto aliquos aedes coemerunt, ubi de novo Monasterio aedificare conabuntur, prouti de facto iam in Coro congrue applicato iterum missas celebrant » (Diöz.-Archiv — Wolfrath, 22, 10).

[29]) « Von Anfang hatten die Augustinerkonventualen die Verlegung auf die Landstraße als eine Härte und Zurücksetzung empfunden. Für sie kam das Leben in der Vorstadt einer Verbannung gleich » (Rennhofer, Wien, 187).

[30]) « Im Jahre 1641 war der Konvent immer noch nicht geschlossen beisammen » (Rennhofer, Wien, 192).

[31]) « Die Vorstadt Landstraß zählte im Jahre 1644 an größeren Häusern und Lustgebäuden 142, und an kleineren Häuschen 115, dann eine Seelenzahl von beynahe 2263 » (Chronik, 8).

[32]) Philipp Friedrich Breuner, geb. auf Burg St. Margarethen, Diözese Passau, Freiherr, August 1629 Bischof von Nicopolis, designierter Suffraganbischof von Olmütz, 9.IX.1630 Bischof von Joppe. 5.IX.1639 Bischof von Wien (Hierarchia IV, 368) † 22.V.1669 (Hierarchia V, 414).

[33]) « Im Jahre 1429 aber erscheint Simmering als Pfarrort, und von 1440 an ist bekannt, daß die ganze Gegend der Vorstädte Erdberg, Rennweg und Landstraße der Pfarre Simmering unterstand, was bis zum Jahre 1646 der Fall war, in welchem die beiden letztgenannten Vorstädte (mit 1000 Seelen) abgetrennt und der Pfarre zu Sankt Stephan in Wien zugewiesen wurden » (Gatter, 21).

« 1429 wird Simmering als Pfarrort genannt. Von 1440 bis 1640 gehören zur

Die keineswegs geringe Entfernung der Vorstadt Landstraße zu Simmering, ein gewisser Mangel an Weltpriestern und das neue Kloster der Augustiner auf der Landstraße erklären den seelsorglichen Auftrag an den Landstraßer Konvent, von dem in der Chronik von St. Rochus berichtet wird. Dieser Auftrag wird darin von jenem seelsorglichen Auftrag unterschieden, der kurze Zeit danach durch Bischof Breuner im Zuge der Pfarregulierung von 1645/46 erneuert wurde. Inhaltlich sind beide Aufträge gleich. Die Augustiner auf der Landstraße werden verpflichtet zu zelebrieren, die Beichte zu hören, zu predigen und den Kranken die heiligen Sakramente zu spenden. Bemerkenswert für den erstgenannten Auftrag ist, daß der Name des Auftraggebers nicht angeführt wird. Möglicherweise hatte bereits Bischof Wolfrath, der Vorgänger Breuners, den Augustinern einen ausdrücklichen seelsorglichen Auftrag erteilt [34]).

Im Jahre 1645 wurde im Auftrag des regierenden Bischofs von Wien eine neue Einteilung der Pfarren der Diözese Wien bekannt gegeben [35]). Vermutlich hat diese zu Schwierigkeiten geführt, weshalb sie am 31. Dezember 1646 nochmals veröffentlicht und besonders nachdrücklich darauf hingewiesen wurde. Durch die neue Pfarregulierung verfügte der Diözesanbischof, daß das Gebiet der heutigen Pfarren Sankt Sebastian und Rochus auf der Landstraße, Sankt Othmar unter den Weißgerbern, Maria Geburt am Rennweg, Alt-Erdberg und Neu-Erdberg zum Bereich der Dompfarre Sankt Stephan kam [36]).

Pfarre St. Laurenzen in Simmering sogar die Vororte Erdberg, Rennweg und Landstrasse» (BADSTUBER, 59).

[34]) «Daher den P(atres) Augustinern der Auftrag gemacht wurde nebst ihren fromen Chorgebethe, Messelesen, Beichthören und Predigten, und den kranken Christen auch die h(ei)l(igen) Sakramente zu ertheilen, welche selsorglichen Verrichtungen auch diese Väter zu der Zeit fortsetzen mußten, als der Hochwürdigste Herr Bischof von Wien Philipp Graf von Breuner im Jahre 1646 die neue Pfarr Regulierung in Oesterreich vornahm, und den Pfarrsprengel von St. Stephan als Hauptpfarre erweiterte» (Chronik, 8).

[35]) «Bischof Breuner hatte schon am 9. September 1645 eine neue Pfarreintheilung Wiens bekannt gemacht, dieselbe war aber, — bezeichnend für die Zeit — nicht allseits befolgt worden» (Kopallik II, 309). RENNHOFER, Wien, 198; Topographie, 55.

[36]) «Ausser der Stadt Haben die curaten bey St. Stephan alles waß außer d(er) Schlagprüggen, auch den Pradter. Item bey denen Weißgärbern und Fleischhackern, die Landstraß, und ganze Vorstadt vorm Stuben Thor, daß Dörffl Erdtberg, ...» (Diöz.-Archiv — Breuner, 22, 3).

Damit ist für die Landstraße eine Orientierung zum Stadtzentrum, zur Domkirche eingetreten. Kinder mußten nach St. Stephan zur Taufe gebracht werden, Brautleute mußten sich zwecks Eheschließung an das Dompfarramt wenden und für die kirchlichen Trauerfeierlichkeiten war ebenfalls die Dompfarre zuständig. Dokumente über Taufe, Eheschließungen und Todesfälle konnten nur im Dompfarramt behoben werden [37]).

Im kirchlichen Alltagsleben änderte sich durch die Pfarrregulierung von 1645/46 kaum etwas. Die Augustiner besorgten die Seelsorge auf der Landstraße danach ebenso wie sie es vorher taten, — möglicherweise mit einem größeren Aufgebot an Seelsorgern. Der Konvent nahm trotz gelegentlicher Rückschläge zahlenmäßig zu. Im Bericht vom Jahre 1646 teilte Bischof Breuner der römischen Kurie mit, daß gegen vierzig Konventualen dem neuerrichteten Kloster auf der Landstraße angehören [38]).

Die Zahl vierzig ist wohl übertrieben. Rennhofer nennt für diese Zeit dreißig Konventualen [39]).

Der bischöfliche Bericht an die Kurie vom Jahr 1646 widerlegt auch die Angabe, die in dem Werk « Das große Groner Wien Lexikon » von Felix Czeike enthalten ist, daß die Landstraßer Augustinerkirche erst seit 1679 infolge Errichtung einer Pestbruderschaft unter dem Schutz des heiligen Rochus die Namen beider Heiligen, nämlich Sebastian und Rochus, führt [40]).

Ein einschneidenderes Ereignis für den kirchlichen Alltag auf der Landstraße stellte der Bau der Klosterkirche dar. Für sie legte Kaiser Ferdinand III. [41]) aufgrund eines Gelübdes den Grundstein [42]).

[37]) Archiv der Dompfarre : Matriken des 17. Jahrhunderts.

[38]) « In Suburbis Ungariam versus extruitur Monasterium Eremitarum S. Augustini cum templo S(ancti)s Sebastiano et Rocho, eorum quo(que) numer(us) ad quadragenarium communiter accedit » (Diöz.-Archiv --- Breuner, 19).

[39]) Rennhofer, Wien, 202.

[40]) Czeike, 721.

[41]) Ferdinand III., geb. 13.VII.1608 in Graz, Sohn Ferdinands II. und der Maria Anna von Bayern, war vermählt mit Maria Anna von Spanien (1631), Maria Leopoldina von Tirol (1648) und Eleonora von Mantua (1651). 1626 König von Ungarn, 1627 von Böhmen, 1636 römischer König, 1637 Kaiser. Er setzte die Politik seines Vaters fort — auch die Kirchenpolitik. 1648 zwang ihn die Kriegslage im Reich zu religionspolitischen Verzichten. † 2.IV.1657 in Wien (K. Repgen, in : LTK IV, 81).

[42]) « Im Jahre 1637 legte Kaiser Ferdinand III. den Grundstein zu der jetzigen

Ebenso standen die Weihe des neuen Gotteshauses durch Bischof Breuner und die dadurch nun ermöglichte Benützung der Kirche im Mittelpunkt.

Die Erfolge der Landstraßer Augustiner wurden nicht nur durch eine vermehrte Anzahl von geeigneten Seelsorgern ermöglicht, sondern auch durch den tatkräftigen Willen der Konventualen. Dies beweist auch die wiedergewonnene innere Stärkung und Eintracht [43]).

II. Die pastoralen Funktionen

1.a. *Die Verkündigung des Gotteswortes und die Prediger vom Landstraßer Konvent*

Zu den Grundfunktionen der kirchlichen Seelsorge [44]) gehörten zu allen Zeiten die Verkündigung und die Spendung der Sakramente innerhalb und außerhalb des eucharistischen Kultes [45]). Die Verkündigung der Heilsbotschaft kann sich an Ungläubige und Andersgläubige richten, wie im Fall der kirchlichen Mission — auch auf diesem Gebiet hat der Augustinerorden in allen Erdteilen Großes geleistet [46]) — oder an die gläubige Gemeinde durch Vorlesen der Heiligen Schrift und durch die Predigt.

Die Predigt ist die öffentliche Mitteilung Gottes in Christus durch

Pfarrkirche und weihte dieselbe dem heiligen Sebastian und Rochus, wodurch er ein diesen Heiligen gemachtes Gelübde erfüllte» (Kopallik I, 317).

«... welches ja endlich auch, aber erst nach dem Ableiben des Kaisers Ferdinand II. und unter der Regierung Höchstdessen Nachfolgers K(aiser) Ferdinands III. i(m) J(ahre) 1642 geschah, da bey der annoch fortwährenden Seuche der Grundstein zum neuen Kloster auf der Landstrasse nach Ungarn vom Monarchen selbst, eines gemachten Gelübdes wegen, zu Ehren der heil(igen) Pestpatronen Sebastians und Rochus geleget, und vom Fürstbischofe zu Wien, Grafen Philipp Friedrich von Breuner, feyerlich geweihet worden ist» (Fidler VIII, 461).

43) «Der innerklösterliche Geist hatte wieder zu den Grundsätzen echten Mönchtums zurückgefunden und auch die Eintracht des brüderlichen Zusammenlebens wiederhergestellt. Auch in den seelsorglichen Leistungen der Zeit war die innere Festigung des Konvents immer deutlicher zum Ausdruck gekommen» (Rennhofer, Wien, 199).

44) Seelsorge ist der Heilsdienst der Kirche als Fortsetzung des österlichen und eschatologischen Werkes Christi (LTK IX, 580).

45) LTK IX, 581 f.

46) LTK I, 1085.

den geweihten und amtlich befugten Diener der Kirche [47]). Gott spricht sein Wort durch Menschen zu Menschen. Obwohl dem Sprechen des Menschen nur werkzeuglicher Charakter zukommt, macht doch die Präsenz des göttlichen Wortes den menschlichen Faktor keineswegs bedeutungslos. Je mehr der Mensch seine sprachlichen Fähigkeiten entfaltet und diese selbstlos in den Dienst Gottes stellt, umso mehr kann sich die Heilsbotschaft segensreich auswirken.

Die Konstitutionen des Ordens verpflichten zunächst die Provinzoberen, dafür zu sorgen, daß nur geschulte und erfahrene Patres nach vorangegangener Prüfung zum Predigeramt zugelassen werden [48]). Den Prediger verpflichten die Konstitutionen, nicht nur vor einer großen Zuhörerschaft, sondern auch vor einer kleinen Gemeinde, nicht nur in Städten, sondern auch in Orten auf dem Land das Wort Gottes zu verkünden. Dabei soll er auf das achten, was er sagt und zu wem er spricht [49]). Entgegen der im Barockzeitalter üblichen Überschwenglichkeit in Worten und Gesten übe der Prediger Zurückhaltung und vermeide sowohl zu rasches als auch zu langsames Sprechen und jegliche Übertreibung. Er bemühe sich, aus den Zuhörern wissende, wohltätige und aufmerksame Christen zu machen. Er hüte sich, zweifelhafte Aussagen mitzuteilen, Possen zu reißen und sinnlose Geschichten zu erzählen [50]).

Wie bereits aufgezeigt worden ist, haben die Augustiner auf der Landstraße vom Wiener Oberhirten den Auftrag erhalten, den Gläubigen die Frohbotschaft zu verkünden, obwohl die Vorstadt

[47]) LTK VIII, 713.

[48]) « Est autem summopere cavendum, ne aliqui indocti et minus periti permittantur ascendere pulpita et publicas habere conciones, cum praesumptio talium seu temeritas cedat no(n) solum in detrimentum populorum, sed etia(m) in derisum Ordinis. Quapropter erit muneris et officij Prioris provincialis providere, ut nemo publice praedicare praesumat, nisi prius examinatus fuerit privatim aliquoties et denique approbatus » (Constitutiones, 354).

[49]) « Cum praedicator proponit verbum Dei, attendat quid dicat, ... aliud co(m)pedit religiosis, aliud saecularibus, aliud obstinatis, aliud humilibus et devotis item non solum curet praedicare multis sed etiam paucis, nec tantum in civitatibus, sed etiam in castris et in villis... » (Constitutiones, 354 f.).

[50]) « ... in praedicando caveat inordinatum motum corporis, excessivum clamore(m), dicendi velocitatem vel tarditatem, nimiam prolixitatem, superfluam subtilitatem, omnia denique quae reddere possunt auditores minus dociles, benevolos et attentos, item dubia pro veris non praedicet, nec fabulas vanas aut scurrilia, quae possunt sermones facere contemtibilem... » (Constitutiones, 355).

Landstraße zum Gebiet der Pfarre St. Stephan gehörte [51]). Dazu kamen Verpflichtungen, die sich aus der akademischen Tätigkeit einiger Augustiner an der Wiener Universität ergaben.

Auf den für gewöhnlich alle drei Jahre stattfindenden Provinzkapiteln wurden Mitglieder der Provinz den verschiedenen Klöstern dieser Ordensprovinz zu Dienstleistungen zugewiesen [52]). In den Listen der Angehörigen der einzelnen Konvente (Dispositio familiarum Conventuum) finden sich unter anderem auch die Namen derer, die für das Predigeramt ausgewählt wurden [53]).

Diese Aufzeichnungen der Provinzkapitel kann man erst ab dem Jahr 1649 regelmäßig verfolgen, frühere sind anscheinend nicht erhalten geblieben. Da die Nominierung eines Predigers für jeden Konvent aber den Gepflogenheiten des Augustinerordens entspricht und in der österreichischen Ordensprovinz immer gehandhabt worden war, kann man sie auch für den Zeitraum vor 1649 annehmen [54]).

Der erste bekannte Prediger des Landstraßer Konvents war gleichzeitig der bedeutendste. Es war dies P. Alphons Staimos [55]), der in den Akten des Unionskapitels der österreichischen und mährischen Klöster 1649 für den Wiener Generalkonvent auf der Landstraße genannt wird [56]). Das Unionskapitel fand am 27. November im Kloster Korneuburg statt und vereinigte erstmals die österreichischen und mährischen Klöster zu einer gemeinsamen Ordensprovinz [57]).

[51]) Chronik, 8.

[52]) Constitutiones III, 9, § 1.

[53]) Sallaberger, 6. Der Wiener Generalkonvent war dem General des Ordens unmittelbar unterstellt. Die Prioren wurden daher vom General ernannt und nicht, wie in den anderen Konventen, am Provinzkapitel gewählt.

[54]) Leider haben sich aus der Zeit vor 1646 keine Aufzeichnungen über die Provinz erhalten. Wahrscheinlich als Folge der Klosteraufhebung und Auflösung der Konventsbibliothek im 19. Jahrhundert.

[55]) Alphons Staimos OSA, geb. 1620 als Sohn eines Hufschmieds, ab 1638 Novize im Konvent in Brünn, theologische Studien im Grazer Konvent, Subdiakonatsweihe in Graz am 4.IV.1643, Diakonatsweihe 21.V.1644, Priesterweihe 31.III.1646, Subprior des Brünner Konvents, 1649 Prediger und 1650 Prior des Wiener Generalkonvents, 1651 nach der Auflösung der österreichisch-mährischen Ordensprovinz Rektor der österreichischen Ordensprovinz, 1653-1656 Provinzial der neu zusammengeschlossenen österreichisch und steirisch-kärntnerischen Ordensprovinz und zugleich ab 1653 Prior des Brünner Konvents, † 10.IV.1661 (Gavigan, Austro-Hungarian, 590; Gavigan, Origins, 98 ff.).

[56]) ÖNB 8466, 21r.

[57]) ÖNB 8466, 15r-16v. Die niederösterreichischen Augustinerklöster wurden 1649 mit den mährischen Klöstern zu einer österreichisch-mährischen Ordensprovinz unter

Staimos begann seine gewinnenden und attraktiven Kontroverspredigten als Neunundzwanzigjähriger in der neuen Augustinerkirche St. Rochus und Sebastian auf der Landstraße in Wien. Seine Ansprachen machten bald auch den Kaiser auf ihn aufmerksam, der ihn daraufhin zu Predigten an Reichstagen in Regensburg einlud. Diese Predigten machten auch auf Protestanten großen Eindruck, wodurch manche wieder in die katholische Kirche zurückgeführt wurden. In weiterer Folge predigte Staimos unter anderem auch in Brünn, Regensburg, Graz, Salzburg und Budapest.

Abraham a Sancta Clara [58]) war wohl der beste Prediger der Unbeschuhten Augustiner, Alphons Staimos aber der bedeutendste Prediger der Beschuhten Augustiner in Wien gewesen [59]).

Auch die « Ferdinandeische Stiftung », über die später noch zu berichten sein wird, dürfte in Zusammenhang mit der Bewunderung Kaiser Ferdinands für Staimos zu bringen sein [60]).

Die Staimos nachfolgenden Prediger waren von 1653 bis 1656 P. Wilhelm Hehenperger [61]), zweiter Prediger war P. Chrysostomus Knipflberger [62]), von 1656 bis 1659 Chrysostomus Knipflberger [63]) und von 1659 bis 1662 P. Aegidius Knor [64]).

der Führung Brünns vereinigt. 1651 wurde diese Verbindung wieder gelöst (GAVIGAN, Austro-Moravia, 587 f.; 593).

1653 wurden die Augustinerklöster der Steiermark und Kärntens mit den niederösterreichischen Klöstern zu einer dauernden Provinz vereinigt (GAVIGAN, Origins, 354).

[58]) Abraham a Sancta Clara (Johann Ulrich Megerle), geb. 2.VII.1644 in Kreenheinstetten (Baden), besuchte die Lateinschule in Meßkirch, seit 1656 Studium am Jesuitenkollegium in Ingolstadt und 1659 bei den Benediktinern in Salzburg. 1662 Augustinernovize in Mariabrunn bei Wien; 1663 Gelübde; 1668 Priesterweihe. « 1670-1672 Wallfahrtsprediger in Taxa bei Augsburg, 1672 wieder in Wien, 1677 Subprior und kaiserlicher Prediger, 1680-1683 Prior, dann Prediger in Graz; reiste 1686, 1689 u(nd) 1692 in Ordenssachen nach Rom. 1689 Leiter der d(eu)t(sch)-böhm(ischen) Ordensprovinz, 1694 Subprior v(on) Mariabrunn, seit 1695 Procurator bzw. Definitor provinciae » † 1.XII.1709 in Wien (K. VANCSA, in : LTK I, 64).

[59]) GAVIGAN, Union, 99 f.

[60]) GAVIGAN, Union, 102.

[61]) Wilhelm Hehenperger OSA, 1653 Erster Prediger (ÖNB 8466, 38v), 1656-1659 Prior in Baden (Anzinger, 140), 1660, 1662 und 1665 2. Visitator, 1665 Prior in Korneuburg (KUBALEK, Hartisch, 135; 138).

[62]) Chrysostomus Knipflberger OSA, 1649 Kleriker im Wiener Konvent (ÖNB 8466, 21r); 1653 Kleriker und 2. Prediger (ÖNB 8466, 38v), 1656 Prediger in Wien (ÖNB 8466, 57v).

[63]) ÖNB 8466, 57v.

[64]) Aegidius (Johannes) Knor OSA, geb. 6.V.1630 in Wien, Ordenseintritt

1660 wurde P. Augustin Hoffman [65]) als Substitut (concionator secundarius) für P. Knor, der in diesem Jahr Novizenmeister wurde [66]), bestellt [67]).

Augustin Hoffman hatte in der Funktion eines Predigers schon als Student der Philosophie Aufsehen erregt. Am Provinzkapitel 1656 hatte er nämlich die vor der Neuwahl des Provinzials übliche lateinische Ansprache gehalten, in der er die versammelten Patres ermahnte, einen solchen Provinzial zu wählen, durch dessen Wahl der Gottesgehorsam und der Fortschritt der Provinz wachsen [68]).

In den Jahren 1662 bis 1665 war wieder Knor Prediger [69]). Er hielt auch am Provinzkapitel, am 29. April 1665, die lateinische Ansprache vor der Wahl des neuen Provinzials [70]). Für seine zwölfjährige Predigttätigkeit wurde er 1665 für den Titel und die Privilegien eines Bakkalaureus im Orden vorgeschlagen [71]).

Xystus Schier kennt noch — in der Mitte des 18. Jahrhunderts — einige handschriftliche Werke Knors, unter anderen zwei Bände in Quartformat: «Sermonum in Dominicas per annum diversis annis dictorum», einen Band, ebenfalls in Quartformat: «Sermonum in festos Sanctorum dies per annum» und «Discursus habitus in festo

8.IV.1646, Studium in Wien und Graz, 1651 Subdiakon, 1653 Diakon, 1654 Priester, 1658 Sekretär des Provinzials P. Johannes Hozhevar, 1665 Definitor, 1668 Lektor der Theologie in Graz, 1671-1675 Prior des Grazer Konvents, 1675 Kaplan des Großherzogs von Etrurien in Florenz (Konvent St. Stephan), nach seiner Rückkehr in die österreichische Ordensprovinz wieder Prediger, erster Definitor, 1686-1689 Provinzial, wieder Definitor, Novizenmeister, † 9.V.1701 (Gavigan, Assistentia, 276 f.; Rennhofer, Wien, 202).

[65]) Augustin Hoffman OSA, 1653 Kleriker im Wiener Konvent, 1660 Zweiter Prediger, 1662 in Lockenhaus, 1665-68 Prediger im Wiener Konvent und Visitator der Provinz, 1671 erster Prediger in Graz, 1674 Visitator, 1677 Bakkalaureus «propter concionandi merita», † 28.II.1678 (Gavigan, Assistentia, 283 f.).

[66]) Gavigan, Assistentia, 284.

[67]) «... pro secundario et substituto conceditur P. Augustinus Hoffman, qui non tam diebus festiuis, sed quotiescunque dicto P. Aegidio uidebitur, concionari tenetur» (ÖNB 8466, 94v).

[68]) ÖNB 8236, XVI. 7r.

[69]) ÖNB 8466, 103r.

[70]) «... Orationem Latinam de electione noui Prov(inci)ae capitis habuit R(everendus) P(ater) Aegidius Knor Conv(en)tus G(e)n(er)alis Vien(nensis) Concionator» (ÖNB 8466, 131r).

[71]) «Rev(eren)do P(at)ri Aegidio Knor Priuilegium conceditur Baccalaureatus, intuitu duodecim annorum, concionum labores et pro Baccalaureo acceptatur» (ÖNB 8466, 132r).

S(ancti) Laurentij M(artyris). Viennae 1664. M(anu) S(criptum)». Schier berichtet uns auch, daß die Predigten lateinisch geschrieben, aber in deutscher Sprache gehalten worden waren. Scheinbar waren sie zum Drucken gerichtet, so sorgfältig seien sie nämlich geschrieben worden, unter genauester Zitierung und Hinzufügung der Orts- und Datumsangaben der Predigten [72]).

Von 1665 bis 1668 fungierte P. Augustin Hoffman als « concionator primarius » [73]). P. Alipius Koeberle [74]) war concionator secundarius [75]). Aus dem erhaltenen Text geht aber nicht eindeutig hervor, ob es sich dabei um den Primprediger, also den Frühprediger, oder um den ersten Prediger im Konvent handelt. Die oben erwähnte Einsetzung von P. Hoffman als Substitut für P. Knor 1660 würde die zweite Absicht begünstigen.

P. Hoffman wurde für die Jahre von 1668 bis 1671 als ordentlicher Prediger des Wiener Generalkonvents genannt [76]). Wahrscheinlich wegen dieser Funktion und aus der Tatsache heraus, daß Franz Graf von Nadasdy [77]), der Gründer des Augustiner-Klosters in Lockenhaus, im heutigen Burgenland, war [78]), hielt Hoffman auch die Ansprache zum Begräbnis Anna Julianens Gräfin von Nadasdy [79]), am 7. Oktober 1669 : « Die tugendtreiche Matron, dass ist, schuldigiste und wolverdiente, Lob- und Ehren-Rede über das löbliche Leben, Ruhmlich Tugendten und seeligen Todt weiland der hoch- und wohlgebohrnen Frawen Anna Juliana Gräffin von Nadassd... » [80]).

Für den Zeitraum von 1671 bis 1677 war P. Bakkalaureus Joseph

[72]) ÖNB 7238, XVI. 1, 18r.

[73]) ÖNB 8466, 133v.

[74]) Alipius Koeberle OSA, 1654-55 Kleriker (Rennhofer, Landstraße, 220), † 2.II.1679 (ÖNB 10 214 p, 27r).

[75]) ÖNB 8466, 133v.

[76]) ÖNB 8466, 150v.

[77]) Franz (III.) Graf von Nadasdy, Sohn des Grafen Paul aus seiner ersten Ehe mit Juditha Gräfin Revay de Reva, Oberster Kronrichter Ungarns, am 30.IV.1671 in Wien enthauptet (Wurzbach XX, 15).

[78]) Am 1. November 1655 wurde die Gründungsurkunde des Klosters und der Kirche ausgestellt (Rennhofer, Österreich, 521).

[79]) Anna Juliane Gräfin von Nadasdy, geb. 28.II.1630, geborene Gräfin Esterházy, † 22.I.1669 (Wurzbach XX, nach S. 10).

[80]) ÖNB 7342, 24rv.

Prein [81]) Prediger auf der Landstraße [82]). Aus Preins Predigttätigkeit blieb ein Werk erhalten, von dem Xystus Schier berichtet. Es trägt den Titel: « Sermo de S. Josepho Christi Nutritio in Austriae Patronum electo, dictus in cathedrali templo Viennae, dum an(no) 1675 electionis hujus octava celebraretur, lingua patria super illud Ecclesiastici 6. Amicus fidelis protectio fortis, qui autem invenit illum, invenit thesaurum » [83]). Von 1674 bis 1677 war P. Christoph Prager [84]) zweiter Prediger [85]).

Am Provinzkapitel 1677 wurden für den Wiener Generalkonvent P. Joseph Prein als außerordentlicher, P. Christoph Prager als erster und P. Maximilian Pauer [86]) als zweiter Prediger bestimmt [87]).

Für die Jahre 1682 bis 1686 wurde P. Aegidius Knor in seinem Amt als erster Prediger im Wiener Konvent bestätigt [88]). Dieses « im Amt bestätigt werden » deutet auf eine Übertragung dieses Amtes an P. Knor vor dem Jahr 1682 hin. Knor war 1679 von seiner Mission in Florenz nach Wien zurückgekehrt [89]). Vermutlich erhielt er das Predigeramt als Folge der Pestkatastrophe 1679, der der erste Prediger P. Prager, zum Opfer gefallen war [90]).

Zweiter Prediger für diesen Zeitraum war P. Aegidius Ott [91]). In einer anderen Quelle wird P. Ott für diese Zeit als Festprediger des Wiener Konvents genannt [92]). Da er in der Congregatio vom

[81]) Joseph Prein OSA, geb. in Wien, 2.II.1649 Ordenseintritt im Wiener Konvent, theologische Studien in Graz, 1650 Tonsur und Minores, 1654 Subdiakonatsweihe in Graz, 1659 Prediger im Grazer Konvent, 1665 Definitor, 1668 Prior des Grazer Konvents, 1671 Prediger in Wien, 1674 Zweiter Definitor, 1682 Praesentatus, 1686-89 Prior von Laibach, 1689-92 Provinzial, ab 1692 im Konvent in Fürstenfeld, hier auch † am 1.XII.1694 (Gavigan, Assistentia, 279; Rennhofer, Landstraße, 223).

[82]) ÖNB 8466, 166r; 181v.

[83]) ÖNB 7238, XVI. 1, 11rv.

[84]) Christoph Prager OSA, 1664-1670 Kleriker (Rennhofer, Landstraße, 223), 1677 Supplementdefinitor (Kubalek, Hartisch, 51) † 22.VIII.1679 (ÖNB 10 214 p, 27r).

[85]) ÖNB 8466, 181v.

[86]) Maximilian Pauer OSA, 1670 Tonsur, 1674 Diakon, 1681 Subprior Wien (Quellen 1, V. Nr. 6262; Rennhofer, Landstraße, 222).

[87]) ÖNB 8466, 193v.

[88]) « Concionator primarius in hoc Conventu G(e)n(er)ali Viennensi confirmatus est A(dmodum) R(everendus) P(ater) Praesentatus Aegidius Knor » (ÖNB 8466, 214v).

[89]) ÖNB 8236, 62v.

[90]) ÖNB 8466, 199r.

[91]) ÖNB 8466, 214v-215r.

[92]) « Festorum dierum concionatorem ab an(no) 1682. usque 1685. Viennae egit » (ÖNB 7238, XVI. 1, 13v).

17. Mai 1685 zum Prokurator des Konvents in Graz ernannt wurde, wurde an seine Stelle P. Paul Wutschnig [93]) berufen [94]).

Von 1686 bis 1689 wurde P. Mauritius Annapacher [95]) zweiter Prediger [96]). In der dispositio familiarum des Provinzkapitels 1686 findet sich allerdings kein Hinweis auf den « ersten » Prediger. Vermutlich blieb aber P. Knor in diesem Amt.

Von 1689 bis 1692 war P. Augustin Greiller [97]) erster und Pater Annapacher wieder zweiter Prediger [98]).

Die Heiligsprechung Johannes von Sahagún [99]) 1690 brachte für die Augustiner wieder eine besondere Möglichkeit für seelsorgliche Veranstaltungen. Der Generalprior ordnete besondere Feierlichkeiten zu diesem Fest an [100]). Pater Daniel Schönauer [101]) hielt während

[93]) Paul Wutschnig OSA, geb. 23.I.1659 in Marburg, 22.II.1682 Ordenseintritt in Laibach, 6.III.1684 Priesterweihe, ab 17.V.1685-1689 in Graz concionator festivus, Lektor der Philosophie und Dozent der Theologie in Graz und Wien, 1693 Bakkalaureus, 26.VIII.1694 Promotion an der Universität Graz, 31.I.1697 durch actus repetitionis Mitglied der Wiener theologischen Fakultät, 26.XI.1698 Antrittsvorlesung an der Universität Wien, bis 1716 Professor der Kasuistik, 1700 Magister « de numero senario », 1701-1707 Studienregens in Wien, 1705 Prokurator der ungarischen, 1706 der sächsischen Nation. Als Diskret der böhmischen Provinz Teilnehmer am Generalkapitel 1705 in Rom, 1707 Provinzial, 1710/11 Dekan der theologischen Fakultät, 1716 Prior im Grazer Konvent, † 25.IX.1718 (GAVIGAN, doctoribus, 313; GAVIGAN, professoribus, 9).

[94]) « Pro secundario v(er)o Concionatore nominatur P(ater) Paulus Wutschnick (!), qui propter Philosophicum studium, facile et hoc perficere poterit... » (ÖNB 8466, 222v).

[95]) Mauritius Annapacher OSA, 1685 Kleriker, 1686 und 1689 in Wien (KUBALEK, Hartisch, 72 f.).

[96]) ÖNB 8461, 18r.

[97]) Augustin Greiller OSA, 1687-1700 Angehöriger des Wiener Konvents, 1689 Visitator in supplementum, 1695 3. Definitor, 1704-1707 Prior in Baden (ANZINGER, 140; KUBALEK, Hartisch, 136 f.).

[98]) ÖNB 8461, 25v.

[99]) Johannes von Sahagún (Johannes Gonzáles a S. Facundo), OSA, « geb. 1430 S. Facundo (heute Sahagún) in Asturien, † 11.VI.1479 Salamanca. Nach dem Studium der Theologie u. Philosophie zu Sahagún u. Burgos, seit 1457 auch des kanon(ischen) Rechts zu Salamanca, widmete er sich, Baccalaureus geworden, hier mit großem Erfolg dem Predigtamt; in Erfüllung eines in Krankheit abgelegten Gelübdes trat er später in den OESA ein; 1471-73 u. 1477-79 Prior in Salamanca. Mit apost(olischem) Mut legte er blutige Feindschaften bei; durch mystische Gnaden ausgezeichnet, wirkte er schon im Leben Wunder, u(nter) a(nderen) mehrere Totenerweckungen. 1601 selig-, 1690 heiliggesprochen. Patron v(on) Stadt u. Diöz(ese) Salamanca » (W. HÜMPFNER, in : LTK V, 1078).

[100]) « ... quando vero celebranda sit in Eclesijs nostris huius festivitatis peculiaris solemnitas... » (ÖNB 8466, 227r).

[101]) Daniel Schönauer OSA, geb. 1666 in Wien, Eintritt in den Orden 11.XI.1685,

der Heiligsprechungsfeier am 19. August 1691 die Predigt (« ... paucis de miracula ejusdem vita elogiis. » [102])) im Beisein des kaiserlichen Hofes [103]). Die Heiligsprechungsfeiern wurden eine Oktav hindurch festlich begangen « bey angeorderten Stundtgebett und Aussetzung des hochheiligen Altar-Sacrament » und bei täglichen Predigten durch P. Wutschnig [104]).

Ab dem Provinzkapitel 1692 wurde nicht mehr von ersten und zweiten Predigern gesprochen. Vielmehr gab es von da an einen Sonntagsprediger (concionator dominicalis) und einen Feiertagsprediger (concionator festivus). Für die Jahre von 1692 bis 1695 wurden nun P. Augustin Greiller zum concionator dominicalis und P. Daniel Schönauer zum concionator festivus bestellt [105]). In den Aufzeichnungen Xystus Schiers wird Pater Schönauer als berühmter und zugleich heftiger Redner geschildert, der die Laster reichlich verdonnerte, die Sünder in Schrecken setzte, die sich Bekehrenden und Reuigen aber bekräftigte. Auf sein Wirken, das auf das Vermindern der Zahl der Häretiker und deren Rückführung zum rechten Glauben ausgerichtet war, ging auch die Konversion der Baronin de Zwenggau und ihrer beiden Söhne zurück. Wegen seiner Verdienste und Mühen erhielt er die Privilegien und den Titel eines Bakkalaureus [106]).

Von 1695 bis 1698 war P. Greiller concionator dominicalis und P. Albert Hazelt [107]) concionator festivus [108]). Von 1698 bis 1701 bekleideten P. Hazelt und P. Sigismund Cetto [109]) diese Ämter und von 1701 bis 1704 P. Schönauer und Pater Joseph Göppleis [110]).

Profeß in Wien am 25.XI.1686 (ÖNB 10 214 p, 39v), 1686-1689 Kleriker (Rennhofer, Landstraße, 225).

[102]) ÖNB 7238, XVI. 1, 19r.

[103]) ÖNB 7236, I. 6, 59v.

[104]) ÖNB 7238, XVI. 1, 22r.

[105]) ÖNB 8461, 39r.

[106]) ÖNB 7238, XVI. 1, 18r.

[107]) Albert Hazelt OSA, geb. 1663 in Mödling, 1700 Prediger, † 11.XII.1708 (Rennhofer, Landstraße, 219; ÖNB 10 214 p, 78r).

[108]) ÖNB 8461, 56r.

[109]) Sigismund Cetto OSA, 1710-1711 und 1719-1720 Prior in Baden (Anzinger, 140). ÖNB 8461, 68v.

[110]) Joseph Göppleis OSA, geb. 28.IV.1673 in Radkersburg, 1691 Profeß, 1696 Priester, † 11.IV.1731 als Pfarrer in Mogersdorf (Rennhofer, Landstraße, 218). ÖNB 8461, 79v.

b. *Akademische Predigten*

Anläßlich der großen kirchlichen Festtage, bei den feierlichen Gottesdiensten am Patronatstag der theologischen Fakultät (S. Johannes ante portam latinam) und der einzelnen Nationen [111]) wurde eine Predigt, zumeist in lateinischer Sprache, von Studenten gehalten. Auch einige Augustiner scheinen als solche Festprediger auf.

In dem in dieser Arbeit behandelten Zeitraum war der erste Festprediger in einer akademischen Feier P. Alphons Mitisini [112]). Er hielt am Fest der heiligen Ursula, dem Patronatsfest der rheinischen Nation, am 21. Oktober 1640, auf Veranlassung von P. Patritius de Rau [113]), dem Prokurator der Nation in diesem Studienjahr, die Festansprache [114]). Der Titel dieser Festansprache lautet: « Laus Panegyrica Divae Ursulae Dionoci Cornubiae Regis filiae in Universitate Viennensi nationis Rhenanae Patronae... voluntate P(atris) Fr(atris) Patricii de Rau Procuratoris... a Religioso Fratre. Fr(atre) Alphonso Mitisin (!) ejusdem ordinis D(ivi) Augustini Philosophiae studioso Viennae in Basilica Divi Stephani dicta MDC.XL. 21. octobris... » [115]).

Es war üblich, den gedruckten Panegyricus den Festgästen zu überreichen — den hochgestellten gebunden in Seide, allen anderen aber eingeschlagen in buntes Papier [116]).

[111]) Die Universitätsverfassung bestimmte, daß alle Angehörigen der Universität, Studenten und Graduierte, von ihrer Herkunft her Mitglieder einer der vier Nationen (österreichische, rheinische, ungarische und sächsische) waren (Gall, 78 f.).

[112]) Alphons Mitisini OSA, aus Günzburg (Schwaben), 1644 Priesterweihe in Wien (Diözesan-Archiv — Weihebuch), Studien in Padua, Lehrer und Prediger in Graz, 1656 Dritter Definitor, 1661 Fakultätsmitglied, 1662 Provinzial, 1668 und 1671 Prior in Baden, 1674 2. Definitor, † 5.X.1679 an der Pest (Rennhofer, Wien, 268; Gavigan, doctoribus, 302 f.; Miksch, Universität, 50).

[113]) Patritius de Rau OSA, Flame, 1636 Doktor, 1636 in Wien, Studienregens, 8.VII.1638 Fakultätsmitglied der theologischen Fakultät der Universität Wien, 1640 Professor der Moraltheologie, 1641 Prokurator der rheinischen Nation, 1643 Generalvikar der österreichischen Provinz, 1645 Landesverweisung (Führer, a.a.O.); † 17.VIII. 1645 (Gavigan, De primo, 269).

[114]) Es zählte zu den Hauptaufgaben der Nation, jährlich das Fest ihres Patrons zu begehen. Es geschah dies mit einem Hochamt in der Stephanskirche und einem daran anschließenden Festmahl (Gall, 85).

[115]) ÖNB 7238, XVI. 1, 7v-8v. Dieses Werk erschien im Druck bei Matthaeus Cosmerovius. Vgl. Gavigan, doctoribus, 303.

[116]) Gall, 86 f. Ein in Marmorpapier (buntes Papier) gebundener Panegyricus ist von der oratio panegyrica zum Patronatsfest der sächsischen Nation 1662 erhalten.

P. Ferdinand Hartisch [117]) war der nächste akademische Festprediger der Augustiner. Und wieder geschah die Ernennung auf Anregung eines Mitbruders aus demselben Konvent. Pater Augustin de Burgo [118]), Studienregens im Kloster auf der Landstraße und in diesem Studienjahr Prokurator der sächsischen Nation, sorgte für die Festpredigt und beauftragte damit P. Hartisch. Die Predigt wurde am 22. September 1662 im Dom zu St. Stephan gehalten und trägt den Titel: « In morte victor, sive S. Mauritius, Sacrae Thebaeorum Militum Legionis Dux » [119]).

P. Ferdinand Hartisch, der Dekan des Studienjahres 1685, beauftragte P. Mauritius Annapacher, am Pfingstfest, dem 10. Juni 1685, im Dom zu St. Stephan zu predigen. Diese Predigt hatte den Titel: « Interpres suae divinitatis in igne et vento disertas Spiritus Sanctus in die Pentecostali ab Apostolis exceptus... » [120]).

Auch der nächste Dekan aus den Reihen der Beschuhten Augustiner von der Landstraße, P. Christoph Fromiller [121]), sorgte für einen

[117]) Ferdinand Hartisch OSA, geb. 1642/43 in Wien, 1658 Eintritt in den Orden, 1662 Tonsur und niedere Weihen, 1664 Subdiakon, 1665 Diakon, 1666 Priesterweihe, 1668 Lektor im Ordensstudium, 1670 Bakkalaureus, 1671 Sozius des Provinzials, 1672 Professor der Theologie im Ordensstudium, 1673 Promotion zum Doktor der Theologie, Fakultätsmitglied, 1674 Magister im Orden, 1677-1679 Studienregens in Wien, 1678/79 Prokurator der österreichischen Nation, 1679 Teilnahme am Generalkapitel in Rom, 1679-1682 Prior in Wien, 1681/82 Prokurator der sächsischen Nation, 1682 Provinzial, 27.I.1683 Antrittsvorlesung als Professor an der theologischen Fakultät, 1684/85 Dekan, 1686 Prior in Wien (bis zum Tod), Vorsitzender der Provinzkapitel 1689, 1692, 1695 und 1698, 1689-1693 Generalassistent für Deutschland, † 7.X.1699 in Wien (Kubalek, Hartisch).

[118]) Augustin de Burgo OSA, Irländer, der aus Spanien nach Österreich kam, 21.IV.1651 Bakkalaureus im Orden, 26.IV.1651 Erlaubnis, nach Wien zu reisen, Lektor der Philosophie bei den Prämonstratensern in Zabdrovich bei Brünn. 19.VIII. 1652 Bakkalaureus an der Wiener Universität, 1653 Doktor der Theologie und Magister, ab 1654 Studienregens im Wiener Konvent. Seiner Verdienste wegen wurde er Mitglied der österreichischen Ordensprovinz, 1662 Prokurator der sächsischen Nation, Provinzial der böhmischen Ordensprovinz, † 25.II.1668 (Gavigan, doctoribus, 296 f.; Locher, 284).

[119]) Kubalek, Hartisch, 15.

[120]) « ... et in Basilica S(ancti) Stephani... celebratus a Ven(erabili) P(atre) Mauritio Annapacher... » (ÖNB 7238, XVI. 1, 12v).

[121]) Christoph Fromiller OSA (aus der Familie der Freiherrn von Weidenberg), 1653/54 in Kärnten geboren, 1670 Eintritt in den Orden im Konvent in Fiume, 1678 Priesterweihe, Lektor im Ordensstudium, 1683 Studium in Bologna, 1684 Promotion zum Doktor der Theologie in Bologna, 1685 Mitlied der theologischen Fakultät an der Universität Wien, 1686 Studienregens im Wiener Generalkonvent, 5.XII.1689-

Festprediger aus den eigenen Reihen. Am Patronatsfest der Fakultät, dem 6. Mai 1690, hielt P. Daniel Schönauer die festliche Predigt, die die Überschrift trägt: « Sanctus Christi Domini secretarius oleo et igne, id est, sapientia et zelo approbatus, sive Divus Joannes ante portam latinam inclytae Facultatis Theologicae Tutelaris ». Diese üblicherweise gedruckte Schrift erschien beim Drucker Matthaeus Siserowitz [122]) in Quartformat [123]).

(*Fortsetzung folgt*) W. KLUGER

6.XII.1690 Dekan, Magister im Orden, 22.I.1691 Antrittsvorlesung als Professor der theologischen Fakultät (Nachfolger Hartischs am moraltheologischen Lehrstuhl), 1693 Teilnahme am Generalkapitel in Rom als Definitor der österreichischen Ordensprovinz, 1695 Provinzial, 1698 Prior des Konvents in Fiume, 1702 Prior des Wiener Generalkonvents, 1705 Diskret der österreichischen Ordensprovinz am Generalkapitel in Rom, Wahl zum Generalassistenten für Deutschland, 1709 Generalkommissar und -visitator für den Wiener Generalkonvent, ab 1711 Prior in Wien, 1722 Prior in Völkermarkt, † 28.VIII.1722 (GAVIGAN, doctoribus, 308 ff.).

[122]) Matthaeus Siserowitz (Mathias Sischowitz), kaufte am 26.III.1688 die Offizin von Johann von Ghelen (Vormund der Vivianischen Erben). Er hatte seinen Wohnsitz im Lazenhof am alten Fleischmarkt. Seine Witwe übernahm die Offizin. † 2.VII.1700 (LANG, 67).

[123]) ÖNB 7238, XVI. 1, 19r.

Bibliographie Historique de l'Ordre de Saint Augustin 1970-1975

Additions à la bibliographie 1945-1975

Le bon accueil réservé à la *Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin 1945-1975* [1]) a réjoui ses auteurs. L'objectif était de fournir un ensemble de données claires à ceux qui se proposent d'étudier l'Ordre des Augustins dans ses communautés ou à partir de membres pris isolément.

Divers critiques ont compris qu'il s'agit ici d'*une* bibliographie et non de *la* liste des écrits de la période 1945-1975. Nous leur sommes de même reconnaissants pour les corrections et les données complémentaires qu'ils ont apportées, surtout concernant les publications parues dans leur entourage et que notre prédécesseur et nous-mêmes n'avons pu signaler ou qui nous ont échappé. A propos de ces compléments et corrections, nous renvoyons volontiers les lecteurs aux comptes rendus de A. M. Cuesta, dans *Acta Ord. Augustin. Recollectorum* 15 (1975-76), 383; Q. Fernández, dans *Archivo Agustiniano* 61 (1977), 351-54; J. J. Gavigan, dans *Augustinianum* 17 (1977), 446-47; E. Persoons, dans *Archief- en Bibliotheekwezen in België* 48 (1977), 692-93 et A. Uña, dans *La Ciudad de Dios* 190 (1977), 411.

Encouragés par les réactions reçues, nous avons pensé devoir poursuivre la bibliographie avec si possible encore plus de précision. Il s'est ainsi rapidement avéré que nous rencontrions divers livres et articles antérieurs à 1975, soit que nous n'avions pas encore remarqués, soit mentionnés seulement plus tard dans les bibliographies et comptes rendus. C'est pourquoi, il nous a semblé utile, si pas indispensable, de commencer par compléter les données que nous avions. Pour ne pas nous disperser, nous nous sommes limités aux publications parues entre 1970 et 1975. Nous les proposons ici au lecteur.

Nous avons l'intention de publier dans l'année 1980 une bibliographie ayant trait à la période 1975-1980.

Dans la bibliographie dont il est question ici, nous avons gardé la classification de la bibliographie 1945-1975 et poursuivi la numérotation.

Albéric de Meijer, O.S.A.
Martijn Schrama, O.S.A.

[1]) *Augustiniana* 26 (1976), 39-340.

I. HISTOIRE GÉNÉRALE

Généralités

2842 Bocos Merino, A. e.a. Los religiosos y la evangelización del mundo contemporáneo. Madrid, Public. Claretianas, 1975 (298).

2843 Cobban, A. B., The medieval universities, their development and organization. London, Methuen, 1975 (x-264).
Mendicant orders : 123, 185, 230*; à Bologna :* 70-71*; à Cambridge :* 93*; à Oxford :* 93, 108, 136*; à Paris :* 84, 91-94*; Benedict Hackett, The original statutes of Cambridge University :* 111-113.

2844 Gutiérrez, David OSA, Geschichte des Augustinerordens II : Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 1518-1648, übersetzt von Adeodat Mack OSA und Salesius Friemel OSA. Rom, Historisches Institut des Augustinerordens, 1975 (xi-379).
Trad. de l'édition espagnole du n° 10.

2845 Hostie, R., Leven en dood van de religieuze instituten. Psychosociologische benadering. Brugge-Utrecht, Desclée de Brouwer, 1973 (440).
— Vida y muerte de las órdenes religiosas. Estudio psicosociológico. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1973 (440).

2846 *Lexikon zur Weltmission*, edd. S. Neill, N. P. Moritzen, E. Schrupp. Wuppertal, Brockhaus-Erlangen, Verlag Evang. Luth. Mission, 1975 (xix-620).

2847 Moya, R., La colaboración de las Órdenes y congregaciones religiosas y de las sociedades y seminarios para las missiones. — *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, 1622-1972*, III, 1 : 1815-1972 (Roma 1975), 123-149.

2848 Rano, Balbino OSA, Los Agustinos. — H. Raguer, e.a. *23 Institutos Religiosos, hoy*. Espiritualidad y testimonio (Libro conmemorativo del XXV Año Santo 1975). Madrid, E.P.E.S.A., 1974, 121-143.

Règle de St. Augustin

2849 Seilhac, L. de, L'utilisation par S. Césaire d'Arles de la règle de S. Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastique. Roma, Ed. Anselmiana, 1974 (350).

Chapitres généraux

2850 *Acta capituli generalis* ordinarii Romae 1971. — *Acta Ordinis Sancti Augustini* 16 (1971), 1*-280*.

2851 *Acta capituli generalis* intermedii Dublin 1974. — *Acta Ordinis Sancti Augustini* 19 (1974), 1*-273*.

2852 Bellini, Pietro OSA, Il capitolo generale celebrato a Recanati nel 1602. — *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 303-337.

Période de formation

2853 Carozzi, Cl., Hugues de Digne, fondateur d'ordre. — *Province historique* 25 (1975), 171-177.
Il s'agit des Frères Sachets.

2854 Elm, K., Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder (Fratres de poenitentia Jesu Christi) in Deutschland und den Niederlanden. Ein Beitrag zur kurialen und konziliaren Ordenspolitik des 13. Jahrhunderts. — *Francia* 1 (1973), 257-324.
Les Augustins : 282-83, 298-99, 306, 309-11, 315-16, 318.

2855 Paul, J., Le commentaire de Hugues de Digne sur la règle franciscaine. — *Revue d'histoire de l'église de France* 61 (1975), 231-241.
En rapport avec la bulle Ordinem Vestrum (1245).

Augustins Récollets (OAR)

2856 Martínez Cuesta, Angel OAR, Notas bibliográficas agustino recoletas. — *Acta Ord. Augustinen. Recollectorum* 14 (1974), 362-379.

2857 — Concepción de la vida religiosa entre los agustinos recoletos. Algunos rasgos. — *Mayéutica* 1 (1975), 3-21.

II. HISTOIRE LOCALE

A. EUROPE

Allemagne

2858 Bauerreiss, R., Kirchengeschichte Bayerns, VI : Das XVI. Jahrhundert. Augsburg, Winfried-Werk, 1965 (xxx-405, ill.).

[Réimpr. anast.] : *St. Ottilien, Verlag der Erzabtei, 1975.*
Augustinereremiten : 11, 72-75, 180, 254, 316-17; *Barthélemy Arnoldi :* 74, 195; *Jean Hoffmeister :* 310, 316-17; *Wenceslaus Linck :* 12, 15, 17, 73-74; *Martin Luther :* passim; *Jean Staupitz :* 10-16, 23-24, 35; *München :* 11-12, 74, 220, 253, 257; *Nürnberg :* 10-16, 83; *Münnerstadt :* 75, 142; *Regensburg :* 73-74; *Würzburg :* 74-75 et à p. 75 *les couvents de Kulmbach, Lauingen, Memmingen, Mindelheim, Pappenheim, Ramsau, Schönthal, Seemanshausen, Windsheim et Niederviehbach.*

2859 Schmid, H., Säkularisation und Schicksal der Klöster in Bayern, Württemberg und Baden, 1802-1815, unter besonderer Berücksichtigung von Industrieansiedlungen in ehemaligen Konventen. Ueberlingen am Bodensee, Schrober, 1975 (xvii-61).

Aachen

2860 Friedrich, K., Marc Antoine Berdolet (1740-1809). Bischof von Colmar. Erster Bischof von Aachen. Sein Leben und Wirken unter besonderer Berücksichtigung seiner pastoralen Vorstellungen (Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen, 32). Mönchengladbach, Kühlen, 1973 (499).
Sur l'idée de commencer un séminaire dans l'ancien couvent des augustins d'Aix-la-Chapelle (1802), voir p. 215, 318.

Erfurt

2861 Schmidt, Chr., Die Augustinerkirche zu Erfurt. Berlin, Union Verlag, 1974 (32, ill.).

2862 Trott, E., Die katholischen Kirchen Erfurts. Einführung in Geschichte, Baukunst und Ausstattungen. Leipzig, Benno-Verlag, 1973 (72, 76 fig.).

Helmstedt

2863 Stubbendiek, D., Stift und Stadt Helmstedt in ihren gegenseitigen Beziehungen. Göttingen, 1974 (viii-296).
Les augustins : 59, 155-56, 232, 261.

Herford

2864 *Das Fraterhaus zu Herford.* Teil I : Inventar, Urkunden, Amtsbücher, bearb. v. Wolfgang Leesch (Veröffentlichungen d. histor. Kommission Westfalens XXXV : Quellen zur Geschichte

der Devotio Moderna in Westfalen, 1). Münster, Aschendorff, 1974 (VII-252).

Les Augustins : p. 120, 206; *Hermann Dreyer :* p. 12, 117, 120, 175.

2865 STUPPERICH, R., Das Herforder Fraterhaus und die Devotio moderna. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte Westfalens an der Wende zur Neuzeit (Schriften der historischen Kommission Westfalens, 10). Münster, 1975 (66).

Gérard Hecker et Hermann Dreyer : p. 51-53.

Ingolstadt

2866 *Die Universität Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert.* Texte und Regesten, bearb. v. A. SEIFERT (Ludovico Maximilianea. Univ. Ingolstadt-Landshut-München, Quellen 1). Berlin, Duncker & Humblot, 1973 (576).

Les augustins : 61, 438, 498; *le couvent des augustins :* 222-23.

Konstanz

2867 VÖGELI, J., Schriften zur Reformation in Konstanz, 1519-1538. Erste Gesamtausgabe bearb., erg. u. erkl. von A. VÖGELI, I : Texte und Glossar; II : Beilagen, Kommentar und Register (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, 39-41). Tübingen, Osiander; Basel, Basilea-Verlag, 1972-73 (1505-XIV, XIV).

Les Augustins de Konstanz : 94-102, 113, 182, 257-58, 269, 404-5, 407-12, 437, 439, 554, 669, 803-4, 806, 893, 950-53, 957-64, 1051, 1129, 1230, 1254-59, 1267, 1272, 1274-75, 1403; de *Freiburg i.Br. :* 893; de *Fribourg :* 951-53, 963-64; de *Strasbourg :* 950-52, 958, 963-64; *Jérôme Gandelfing :* 951-52, 963; *Tilmann Limberger :* 893, 957, 1066, 1270; *Martin Luther :* passim; *Conrad Treger :* 95-102, 296, 521, 950-52, 958-60, 962-64, 1141, 1352; *Henri Wiler :* 669, 950-52, 958.

Lippstadt

2868 TÖNSMEYER, H. D., Im Augustinerkloster Lippstadt. — *Heimatblätter* 54 (1974), 62-64.

Memmingen

2869 HAUKE, H., Die mittelalterlichen Handschriften in der Abtei Ottobeuren. Kurzverzeichnis. Wiesbaden, Harrassowitz, 1974 (122).

Lors des restaurations monastiques sous le règne de Louis I de Bavière (1825-1848), la bibliothèque, tout en restant bien de l'État, fut confiée aux Bénédictins,

qui reçurent également en dépôt des livres provenant des franciscains, des croisiers et des *augustins de Memmingen.*

Münnerstadt

2870 SCHRADER, F., Reformation und katholische Klöster. Beiträge zur Reformation und zur Geschichte der klösterlichen Restbestände in der ehemaligen Bistümer Magdeburg und Halberstadt (Studien zur kathol. Bistums- und Klostergeschichte, 13). Leipzig, St. Benno-Verlag, 1973 (325).

P. 223-57 : Les chroniques du monastère des Cisterciennes Marienstuhl vor Egeln, découvertes en 1961 dans la bibliothèque des *augustins à Münnerstadt par Hermann Joseph Seller OSA.*

Nürnberg

2871 *Albrecht Dürers Umwelt.* Festschrift zum 500. Geburtstag am 21. Mai 1971, hrsg. vom Verein f. Gesch. der Stadt Nürnberg und von der Senatskommission f. Humanismus-Forschung (Nürnberger Forschungen, 15). Nürnberg, Selbstverlag des Vereins, 1971 (VIII-316, ill.).

Couvent et église des Augustins : 63, 117, 237 ; *Sodalitas Staupitiana :* 2, 92, 104, 106, 122 ; *Jean Staupitz :* 110-11, 131 ; *Wenceslaus Linck :* 111, 130, 273.

2872 *Evangelium und Geist der Zeiten.* 450 Jahre Reformation in Nürnberg. Nürnberg, Evang.-Luth. Gesamtkirchenverwaltung, 1975 (169, ill.).

Les augustins : 54-55, 62, 117.

2873 SCHLEMMER, K., Gottesdienst und Frömmigkeit in Nürnberg vor der Reformation. — *Zeitschrift f. bayerische Kirchengeschichte* 44 (1975), 1-27.

2874 SEEBASS, G., The reformation in Nürnberg. — *The social history of the reformation* in honor of H. GRIMM. Columbus, Ohio State Univ. Press, 1972, 17-40.

Les Augustins : 20-23, 25-26 ; *Jean Staupitz :* 20-21 ; *Wenceslaus Linck :* 21 ; *Wolfgang Volprecht :* 21.

2875 — Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch vom März 1525 (mit den Akten Christoph Scheurls und anderen unbekannten Quellen). — *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 34-35 (1974-75), 467-499.

2876 WIEDERANDERS, G., Albrecht Dürers theologische Anschauungen. Berlin, Evang. Verlagsanstalt, 1975 (132, 20 ill.).

Dürer fut membre de la « Sodalitas Staupitiana » de Nürnberg.

Wittenberg

2877 Bubenheimer, U., Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22. — *Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte*, 90, *Kanon. Abt.* 59 (1973), 263-342.
Il s'agit des disputs sur l'abolition des statues et de la messe private dans l'église des Augustins.
Gabriel Zwilling : passim ; *Martin Luther :* passim ; *couvent des Augustins :* passim ; *Wenzeslaus Linck :* 295-303, 315 ; *Henri de Zutphen :* 298-303, 339-342 ; *Conrad Helt :* 313 ; *Jean Westermann :* 328.

2878 Grossmann, M., Humanism in Wittenberg 1485-1517 (Bibliotheca Humanistica et Reformatorica, XI). Nieuwkoop, B. de Graaf, 1975 (157).
Martin Luther : passim ; *Jean Lang :* 48, 77, 80-83, 88, 98, 111, 136 ; *Wolfgang Ostermayr :* 69 ; *Jean von Paltz :* 101 ; *Jean Staupitz :* 26, 42, 44-46, 53, 57, 63-64, 77, 94, 139 ; *Les Augustins à Wittenberg :* passim ; *à Erfurt :* 9, 77.

Angleterre

2879 *A History of Shropshire*, II, ed. A. T. Gaydon (The Victoria History of Counties of England). London, Oxford Univ. Press, 1973 (xx-320, 25 ill., 4 cartes).
Dans Shropshire se trouvaient les couvents de Ludlow, Shrewsbury et Woodhouse.

2880 Lobel, M. D. (éd.), Historic Towns, Maps and Plans of Towns and Cities in the British Isles, with Historical Commentaries, from the Earliest Times to 1800, II. *Bristol, Cambridge, Coventry, Norwich.* Baltimore, The John Hopkins Press, 1975 (ix-88, 29 cartes).

2881 Orme, N., English Schools in the Middle Ages. London, Methuen, 1973 (xiv-369, 16 ill., 7 cartes).
Les Augustins : 227-28, 231-33, *nommément les couvents de Bristol, Cambridge, Leicester, Lincoln, London, Lynn, Oxford, Stamford, Thetford, Tickhill et York ; Bernard André :* 28.

2882 Parker, T. M., The English Reformation to 1558. Oxford, University Press, 1972[2] (vii-168).
Robert Barnes.

2883 *The Rolls and Register of Bishop Oliver Sutton, 1280-1299* : Ordinations, May 19, 1290-September 19, 1299, ed. R. M. Hill (Lincoln Record Society, 69). Lincoln, Lincolnshire Archives Office, 1975 (xv-192).
Dans ce diocèse les couvents de Lincoln et Grimsby.

2884 ROSENTHAL, J. T., The Purchase of Paradise. Gift giving and Aristocracy, 1307-1485. London, Routledge & Kegan Paul, Toronto, University Press, 1972 (XIV-169).
Les Augustins : passim, *nommément les couvents de Atherstone, Cambridge, London, Northampton, Oxford, Stamford, Thetford et York.*

2885 SCHOFIELD, E. D., England and the Council of Basel. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 5 (1973), 1-117.
Les Augustins : 55, 81, 108, 114; *Jean Capgrave :* 94; *Bernard André :* 94; *Jean Lowe :* 108.

2886 STOREY, R. L., Recruitment of English Clergy in the Period of the Conciliar Movement. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 7 (1975), 290-313.

Droitwich

2887 *A Calendar of the Register of Henry Wakefield,* Bishop of Worcester, 1375-1395, ed. W. P. MARETT (Worcestershire Historical Society, n.s. 7). Worcester, 1972 (XLVIII-288).
Dans ce diocèse se trouvait le couvent de Droitwich.

Norwich

2888 MCFARLANE, K. B., The Nobility of Later Medieval England. The Ford Lectures for 1953 and related studies. Oxford, Clarendon Press, 1973 (XLII-315).
L'Église des Augustins à Norwich : 145-46.

Oxford

2889 *Register of Congregation 1448-1463,* ed. W. A. PANTIN-W. T. MITCHELL (Oxford Historical Society, 22). Oxford, Clarendon Press, 1972 (XLIII-478).
Ici on trouve les actes publics de l'université d'Oxford, les grâces, dispenses, et les listes de ceux qui ont reçu des grades académiques.

York

2890 KENDALL, P. M., Richard III. London, Sphere Books Ltd., 1973 (514, ill.).
Les Augustins de York : 132, 136, 386; *Bernard André :* 419-20.

Autriche

Salzburg

2891 Sallaberger, J., Die Augustiner-Eremiten im Erzstift Salzburg im 17. Jahrhundert II. — *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 95-230.

Continuation du n. 363. Passim sur *Jean Baptiste Maralt* (1614-1693), premier provincial de la Provincia Salisburgo-Tirolensis. On y trouve plusieurs informations sur les couvents de *Hallein, Kufstein, Salzburg-Mülln* et *Tittmoning.*

[Idem]: (Studia Augustiniana Historica, 5). Roma, An. Augustiniana, 1977 (xii-243).

Wien

2892 *Die Matrikel der Universität Wien* IV (1579-1659), hrsg. von F. Gall und H. Paulhardt (Publik. d. Instituts f. Oesterr. Geschichtsforschung, Reihe 6, Abt. 1), Text (Wien 1961), Register (Wien 1974).

P. 37 : *Wolfgang Jacobus Hoffmann,* natio Rhenensis (1593); p. 68 : *Wolfgang J. Hoffmann,* Norimbergensis profess. Monacensis, prior Viennensis; *Caspar Amantius* Herbipolensis (1605); p. 169 : *Patricius Rau* Belga (1637); p. 170 : *Thaddeus Kethner* Saxo; *Fulgentius Hilprecht* (1638); p. 174 : *Caesarius Syrott* Passaviensis; *Erthinadus Cordin* Tyrolensis (1639); p. 175 : *Libertus Goltstein* Aquensis (1639); p. 184 : *Reginaldus Maurus de Petritulo* Firmanus in Piceno Anconitano s.s. theol. dr. et studiorum collegii generalis Augustiniarum Viennensium moderator (1641); p. 191 : *Nicolaus Donnellanus* Hybernus vicarius generalis Austriae et prior conv. Viennensis (1643); p. 238 : *Marcus Forstal* Hybernus (1654).

— V (1659/60-1688/89), bearb. von F. Gall und M. Szaivert. Wien, Böhlau, 1975 (xl-333).

P. 46 : *Georgius Titellius* sac. phil. prof. (1668); p. 52 : *Ferdinandus Hartisch* theol. bacc. phil. prof. (1669); p. 107 : *Christophorus Fronmiller* theol. doct. lector in monast. ad S. Sebast. et Rochum (1684).

Belgique

2893 Pichal, E., De geschiedenis van het protestantisme in Vlaanderen. Antwerpen, Scriptoria, 1975 (233).

P. 23-28 : *Henri Voes, Jean de Esschen, Jacques Praepositus, Henri de Zutphen, Lambert Thoren;* p. 150-51 : *l'église des augustins à Bruxelles.*

2894 Schrama, Martijn OSA-Jasper, Manfred OSA, Die Augustiner in Belgien. — *Cor Unum* 34 (1976), 105-108.

Antwerpen

2895 *Antwerpen in de XVI*e *eeuw*. Antwerpen, Genootschap voor Antwerpse geschiedenis, 1975 (590).
Les augustins : 25, 34, 56, 208, 264.

2896 Cauwenbergh, G. van, Gids voor Oud-Antwerpen. Antwerpen, Ontwikkeling, 1973 (384).
Les augustins : 115-16, 331-33.

Binche

2897 Lejeune, Th., Histoire de la ville de Binche. Binche 1887. [Réimpr. anast.] : Bruxelles, Cultura et Civilisation, 1975.

Brugge

2898 Dewitte, A., Gegevens betreffende het muziekleven in de voormalige Sint-Donaaskerk te Brugge 1251-1600. — *Handelingen Genootschap Soc. d'Émulation te Brugge* 111 (1974), 129-174.
P. 74 : nouveaux orgues à Bruges 1443-1636, *Augustins* 1541-42 (positif de Jean de Clerck) ; 1624 (orgue de N. Elewout, maintenant dans l'église de Uitkerke).

Dendermonde

2899 Beirens, G., Bibliografie van Dendermonde 1612-1970. Brussel [chez l'auteur, Keizerslaan 4] 1974 (xxi-534).
Les augustins : nn. 213, 219, 252, 462, 1206, 1740, 3143, 3145 ; *Georges Salomons :* nn. 219, 2813 ; *les augustines :* 49, 375, 376, 454, 1373, 1728, 1936, 1984, 2030, 2512, 2648, 3334, 3709, 3716, 3949, 3950.

Tournai

2900 Pycke, J., Bibliographie relative à l'histoire de Tournai, I. — *Annales de la Société royale d'histoire et d'archéologie de Tournai* 24 (1974), 129-440.

Espagne

2901 Alborg, J. L., Historia de la literatura española, 2a ed. ampliada. Madrid, Ed. Gredos, 1972-74. 3 vols (1082, 995, 979).

2902 *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. Madrid, Instituto Enrique Flórez del C.S.I.C., 1972-76, 4 vols.

2903 Sainz Rodríguez, P., Biblioteca bibliográfica hispanica. 1. Repertorios por lugar de nacimiento, ed. A. Labandeira Fernández

(151); 2. Repertorios por professiones y otras características personales, ed. M. Rodríguez San Vincente (300); 3. Tipobibliografías, ed. A.L.F. (132); 4. Indices de publicaciones periódicas, ed. A.L.F. (127). Madrid, Fundación univers. española, Seminario M. Pelayo, 1975-76.

El Escorial

2904 Andrès, G. de, Inventario de documentos sobre la construcción y ornato del monasterio del Escorial existentes en el Archivo de su Real Biblioteca. — *Archivo Español de Arte* 47 (1974), 113*-144*; 48 (1975), 145*-224*.
Suite du n° 524.

2905 Castaño de la Puente, Felicísimo OSA, IV Centenario de la Fundación del Colegio y Seminario de San Lorenzo el Real del Escorial. — *La Ciudad de Dios* 188 (1975), 387-404.

2906 Maniates, M. R., Combinative chansons in the Escorial chansonnier. — *Musica disciplina* 29 (1975), 61-125.

2907 Paparozzi, M., Nota sul perduto codice escorialense degli « Antirrhetici posteriores » di Niceforo Gregoras. — *Aevum* 48 (1974), 371-376.

2908 Wilkinson, C., The Escorial and the invention of the imperial staircase. — *The Art Bulletin* 57 (New York 1975), 65-90, 34 fig.

Gerona

2909 Moli Frigola, M., Historia urbana de la desamortización de Gerona : la Plaza de la Independencia. — *Construcción, Arquitectura y Urbanismo*, n. 29, febr. 1975, 120-125.

Madrid

2910 Alonso Cantarino, Maurino OSA, Nuestro Colegio. Madrid, 1975 (210).

Salamanca

2911 Beltrán de Heredia, V., Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600), tom. I-VI. Salamanca, Universidad, 1970-73.

Sevilla

2912 Llordén Simón, Andrés OSA, El convento de San Leandro de Sevilla. Málaga, Imprenta Provincial, 1973 (100).

2913 Mena Calvo, J. M. de, Historia de Sevilla. 2a ed. Sevilla, Caja de ahorros provincial, 1975 (256).

Valencia

2914 Gallego Salvadores, J., La Facultad de Teología de la Universidad de Valencia durante la primera mitad del siglo XVI. — *Escritos del Vedat* 5 (1975), 81-132.

Grégoire de Rimini « Quaestiones... super I. Sententiarum » éd. par Jean Verdú OESA en 1500 : 91-2; *Michel Maiques, professeur (1524-26) :* 107, 129.

France

2915 Bernos, M., Recherches sur l'Ordre des Servites en Provence (1483-1720). — *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria* 25 (1975), 5-337.

Les augustins : 25, 47, 90, 102, 137, 140-41, 258; *les augustins déchaussés :* 97, 132, 250, 251, 258.

2916 Brejon de Lavergnée, M. E., Archives départementales de la Marne. Inventaire de la série H : clergé régulier, période antérieure à 1790, vol. 2, fasc. 1. Châlons-sur-Marne, Archives de la Marne, 1975 (ix-161).

Dans ce département se trouvaient les couvents de Châlons-sur-Marne et de Reims.

2917 Cazenave, A., Les ordres mendiants dans l'Aude et l'Ariège. — *Les mendiants en pays d'Oc au XIII*e *siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 8). Toulouse 1973, 143-176.

Dans ces départements : les couvents de *Pamiers, Saverdun; Carcassonne, Limoux, Mas-Saintes-Puelles et Narbonne*

2918 Dossat, Y., Opposition des anciens ordres à l'installation des mendiants. — *Les mendiants en pays d'Oc au XIII*e *siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 8). Toulouse 1973, 263-306.

Les augustins : 264-69, 273-74, 285 *(Montauban),* 292 *(Bordeaux),* 294-96 *(Toulouse),* 300-301.

2919 Durliat, M., Le rôle des ordres mendiants dans la création de l'architecture gothique méridionale. — *Naissance et essor du gothique méridionale* (Cahiers de Fanjeaux, 9). Toulouse 1974, 71-85.

2920 Evans, J., Monastic Iconography in France from the Renais-

sance to the Revolution. Cambridge, University Press, 1970 (XV-77, 116 ill.).

Augustins à Paris, Rouen, Toulouse, Bourges, Aix-en-Provence, Ambroise Frédeau : 22-26, pl. 49-54.

2921 FRÊCHE, G., Toulouse et la région Midi-Pyrénées au siècle des lumières (vers 1670-1789). Paris, Cujas, 1974 (XVIII-982, ill.).

Les mendiants en Cahors, Figeac, Limoux, Montauban, Villefranche et Toulouse : 361-67, 530-31.

2922 HILDESHEIMER, E., Guide des archives des Alpes-Maritimes. Nice, Archiv. départem. des Alpes-Maritimes, 1974 (167, pl., cart.).

Dans ce département se trouvaient les couvents de Grasse, Nice et de Puget-Theniers.

2923 MARTIN, H., Religieux mendiants et classes sociales en Bretagne au XIV^e^ et XV^e^ siècles. — *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 82 (1975), 19-46.

2924 MAUZAIZE, J., Franciscains et Ordres mendiants du XIII^e^ au XV^e^ siècle. — *Histoire religieuse de la Touraine.* Hommage à la mémoire de l'abbé Christian Cury. Tours, Normand et Cie, 1975, 107-120.

2925 POLGE, H., Guide des archives du Gers. Auch, Archives départementales, 1975 (384).

Dans ce département : les couvents de Fleurance et de Marciac.

2926 RIBAUCOURT, C., Les mendiants du Midi d'après la cartographie de l'« Enquête ». — *Les mendiants en pays d'Oc au XIII^e^ siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 8). Toulouse 1973, 25-33.

Aix-en-Provence

2927 PALANQUE, J. R., Le diocèse d'Aix-en-Provence (Histoire des diocèses de France, 3). Paris, Beauchesne, 1975 (279, 4 cartes).

Bagneux

2928 ROUSSEAU, R., Les dalles à effigies gravées de l'église de Bagneux. Un musée lapidaire d'une importance rare. — *Les Amis de Bagneux* 1 (1974), 9 pp., 2 fig.

Description de 10 pierres tombales entre 1275 et 1645 dans l'église de St. Hermeland, officiée depuis 1950 par les augustins néerlandais.

Bordeaux

2929 *Le diocèse de Bordeaux.* sous la dir. de B. GUILLEMAIN (Histoire des diocèses de France, 2). Paris, Beauchesne, 1974 (304).

Bourges

2930 Maurage, M. J., Implantation des ordres mendiants à Bourges, XIII^e-XV^e s. Paris, Université de Paris, 1973-74 (120).
Mémoire de maîtrise en histoire [dact.].

La Rochelle

2931 Moisy, P., L'église et le cloître des Augustins de La Rochelle. — *Bulletin Monumental* 133 (1975), 245-259, 8 fig.

Limoges

2932 Levet, J., Histoire de Limoges, I : Des origines à la fin de l'Ancien Régime. Limoges, Dessagne, 1974 (296, 65 pl.).

Lyon

2933 Latreille, A., e.a. Histoire de Lyon et du Lyonnais. Toulouse, Privat, 1975 (511, ill., cartes).

Marseille

2934 Baratier, E., Le mouvement mendiant à Marseille. — *Les mendiants en pays d'Oc au XIII^e siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 8). Toulouse 1973, 177-191.
Les augustins : 179-80, 186.

Montauban

2935 Mentque, R. de, Le vieux Montauban, 2^e éd. Rodez, Subervie, 1975 (234, fig.).

Nice

2936 Hildesheimer, F., Nice au XVII^e siècle. Institutions locales et vie urbaine. — *Bibliothèque de l'École des Chartes* 133 (1975), 21-57.

Orléans

2937 Jullien de Pommerol, M. H., Sources de l'histoire de l'Université d'Orléans, I : Le chartrier du début du XVI^e s. (Institut

de recherche et d'histoire des textes, sér. Bibliothèques anciennes). Paris, Éd. du CNRS, 1974 (XXXVII-153).

Paris

2938 DIEDERICH, S., Originale Registrieranweisungen in der französischen Orgelmusik des 17. und 18. Jahrhunderts. Kassel, Bärenreiter, 1975 (XV-427).
Paris, Église des Petits Augustins (1643) : 184.

2939 *L'Église de saint-Germain l'Auxerrois de Paris*. Paroisse royale. Texte de A. Devèche avec la collaboration des Pères Willem SCHOUTEN OSA et Wim BALM OSA. Paris, Éd. de la Tourelle, 1975 (36, ill.).
L'ancienne église royale est officiée par les augustins néerlandais.

2940 REINHARD, M., Nouvelle histoire de Paris. La Révolution, 1789-1799. Paris, Hachette, 1971 (457, fig. et plans).

Rennes

2941 POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, B. A., L'histoire religieuse de Rennes au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles. — *Mémoires de la Soc. d'hist. et d'archéol. de Bretagne* 51 (1971), 65-146.

2942 — Terreur et terroristes à Rennes (1792-1795). Mayenne, J. Floch, 1974 (467).

IRLANDE

2943 JOHNSTON, E. M., Ireland in the XVIIIth Century (The Gill History of Ireland, 8). Dublin, Gill and Macmillan, 1974 (212).

ITALIE

2944 *L'età napoleonica nel Maceratese*. Atti dell'VIII convegno di studi maceratesi, Tolentino, 28-29 ott. 1972. Macerata, Centro di studi maceratesi, 1974 (XXV-614).

2945 ROTONDÒ, A., Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento I, Torino, Giappaichelli, 1974 (585).

2946 STANISLAO DA CAMPAGNOLA, Gli ordini religiosi e la civiltà comunale in Umbria. — *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*. Atti del VI Convegno di Studi Umbri, parte 1, 2. Perugia, Fac. di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Perugia, 1971, 469-532.

Altamura

2947 Berloco, T., Le chiese di Altamura. — *Altamura. Bollettino dell'archivio-biblioteca-museo civico* 14 (1972), 109-178.
L'Église de St. Augustin « intra civitatem » et l'église de St. Augustin « extra moenia » : 109-154, ill.

Arzignano (Vicenza)

2948 Motterle, T., Dal conte Azzolino ad Alberto Fortis : cinque secoli di storia al monastero di San Pietro al Costo. Precisazioni biografiche sulla giovinezza del Fortis dal 1741 al 1778. — *Valle del Chiampo-Antologia*, 1974, 225-253, ill.
— Il ventennio arzignanese di Alberto Fortis (1778-1798) e la comunità di Arzignano alla caduta della Repubblica di Venezia. — *Ibidem*, 1975, 123-172, ill.

Bologna

2949 Mesini, C., La soppressione degli Ordini religiosi a Bologna durante la Repubblica Cisalpina e il Regno Napoleonico. — *Culta Bononia* 5 (1973), 71-85, 161-188.
Les augustins : 75, 81, 83-84, 175, 183-88.

Cascia

2950 Fabbi, A., Storia e arte nel comune di Cascia. Cascia, 1975 (525, 124 ill.).
L'Église de St. Augustin et B. Simon Fidati : 262-85 ; *S. Rita de Cascia :* 286-300.

2951 Volpi, I., Cascia, edito e stampato dalla Fotorapidacolor, Terni. Cascia, Monastero di S. Rita, 1973 (64, 115 ill.).

Firenze

2952 Hyman, I., Brunelleschi in perspective (The artists in perspective series). Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1974 (171, 24 pl.).
L'Église des augustins (S. Spirito) est une création de Brunelleschi.

2953 Parronchi, A., L'altare di s. Nicola da Tolentino del Franciabigio. — *Commentari* 22 (1971), 22-35, ill.
Dans l'église S. Spirito.

Frosinone

2954 Barbagallo, Ignazio OAD, Frosinone. Lineamenti storici dalle origini ai nostri giorni. Pubblicazione edita in occasione del III centenario del Santuario della Madonna della Neve. Frosinone, 1975 (xv-464, ill.).

Ischia

2955 Lauro, A., La chiesa e il convento degli Agostiniani nel borgo di Celsa vicino al castello d'Ischia. — *Centro di studi su l'isola d'Ischia. Ricerche, contributi e memorie* a cura dell'Ente valorizzazione isola d'Ischia. Napoli 1971, 593-630.

Leonessa

2956 Zelli, M., Gonessa. Appunti storici su Leonessa dall'origine all'anno 1400. Roma 1974 (100).

Massa Lubrense

2957 Filangieri Candida, R., Storia di Massa Lubrense. 2a ed. Napoli, Arte tipografica, 1974 (xxviii-608).

Milano

2958 Vigotti, G., La diocesi di Milano alla fine del secolo XIII (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, serie 2 : Lombardia, 1). Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1974 (xvi-447).

2959 Mischiati, O., L'organo della chiesa di S. Marco a Milano. Milano, 1975 (62, ill.).

2960 Parvis Marino, L., La « rinovazione » del S. Marco di Milano (1690-1714). — *Arte Lombarda* 41 (1974), 101-113, ill.

Napoli

2961 Jeuland-Meynaud, M., La ville de Naples après l'annexion, 1860-1915 (Éditions de l'université de Provence, études historiques, 1). Gap et Paris, Ophrys, 1973 (690).

2962 Miele, M., Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel Regno di Napoli (1806-1815). — *Campania sacra* 4 (1973), 1-144.

2963 Petraccone, Cl., Napoli dal'500 all'800. Problemi di storia demografica e sociale (Storia. Saggi e ricerche, 9). Napoli, Guida, 1974 (260).

2964 Sabatini, F., Napoli angoina [1266-1442], cultura e società. Napoli, E.S.I., 1975 (318).

2965 Strazzullo, F., Situazione dei monasteri soppressi a Napoli dopo il concordato del 1818. — *Napoli Nobilissima* 12 (1973), 231-238; 13 (1974), 34-36, 64-72.

Padova

2966 Gargan, L., Libri di teologi agostiniani a Padova nel Trecento. — *Quaderni per la storia dell'Università di Padova* 6 (1973), 1-24, 3 ill.

André Mancaspesso de Padova : 3-4; *Antoine de Piove di Sacco :* 4-7; *Bonaventure et Bonsembiante de Padova :* 7-10; *Boniface de Padova :* 11-12; *Henri de Padova :* 12-14; *Jacques de Romco de Padova :* 14-16; *Louis de Padova :* 16-20; *Matthieu de Padova :* 21-22; *Zambono de Padova :* 22-23.

Parma

2967 Felice da Mareto, Parma e Piacenza nei secoli. Piante e vedute cittadine delle antiche e nuove provincie Parmensi. Parma, Deputazione di storia patria per le provincie Parmensi, 1975 (229, 4 pl., 199 ill.).

Roma

2968 Buchowiecki, W., Handbuch der Kirchen Roms, III. Wien, Brüder Hollinek, 1975 (1140, 51 ill.).

S. Maria del Popolo, S. Prisca, S. Matteo in Merulana.

2969 Hülsen, C., Le chiese di Roma nel Medioevo, cataloghi ed appunti. Firenze 1927 (cxv-640).

[Réimpr. anast.] : Hildesheim, Olms, 1975.

Roma (S. Agostino)

2970 Garms, J., Die Briefe des Luigi Vanvitelli an seinen Bruder Urbano in Rom. — *Römische Historische Mitteilungen* 13 (1971), 201-285.

Roma, S. Agostino : 236, 239, 244-46, 250, 272; *Ancona, S. Agostino :* 235, 244; *Siena, S. Agostino :* 238.

2971 — Beiträge zu Vanvitellis Leben, Werk und Milieu. — *Römische Historische Mitteilungen* 16 (1974), 107-190.
Roma, S. Agostino : 123, 125-26, 133, 150; *Ancona, S. Agostino :* 125, 132.

2972 Preimesberger, R.-Weil, M., The Pamphili Chapel in Sant' Agostino. — *Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte* 15 (1975), 183-198.

2973 Schiavo, A., L'opera di Luigi Vanvitelli nel convento e nella chiesa di S. Agostino in Roma. — *Studi Romani* 22 (1974), 316-324.

Roma (S. Maria del Popolo)

2974 Frommel, C. L., Das Hypogäum Raffaels unter der Chigikapelle in S. Maria del Popolo zu Rom. — *Kunstchronik* 27 (1974), 344-348.

2975 Hager, H., La cappella del cardinale Ulderano Cybo in Santa Maria del Popolo. — *Commentari* 25 (1974), 47-61, ill.

———

2976 Trevisani, F., Carlo Rainaldi nella chiesa di Gesú e Maria al Corso. — *Storia dell'Arte*, n. 11 (1971), 163-170.
L'Église des Augustins Dechaussés à Rome.

Tolentino

2977 Cecchi, D., Storia di Tolentino. Tolentino, 1975 (494, 56 fig.).

Malte

2978 Bonnici, A., History of the Church in Malta, III : Period IV (1800-1975). Zabbar, Veritas Press, 1975 (v-300).

2979 *Medieval Malta.* Studies on Malta before the knights. Ed. A. T. Luttrell. London 1975 (xiii-230).

2980 Luttrell, A., The Augustinians at Malta : 1413. — *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 295-301.

Notabile

2981 Farrugia, Gabriel OSA (1919-1974), Per la storia del convento di Notabile (Provincia di Malta). — *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 361-372.

PAYS-BAS

2982 HOMMA, H.-LANKHORST, O., Literatuur over de geschiedenis van religieuze orden en congregaties in Nederland. — *Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum* 4 (1974), 133-162.
Les Augustins : 137.

Dordrecht

2983 LIPS, C. J., Wandelingen door Oud-Dordrecht. Zaltbommel, Europese Bibliotheek, 1974, 2 vol. (635).
Les Augustins : passim ; *spécialement :* 281-304.

Maastricht

2984 HAAS, J. A. K., Chronologische lijst van charters gedateerd vóór 1301. Rijksarchief in Limburg. Maastricht 1972 (171).
P. 102 (= n. 280) : *Fondation de 3 anniversaires chez les Augustins par Jean de Haren, chanoine de St. Servais à Maestricht (30.11.1296) ;* p. 103 (= n. 284) : *Exemption de l'Ordre des Augustins par pape Boniface VIII, qui le place immédiatement sous le St. Siège (21.1.1298).*

2985 RUSSEL, J., Geschied- en Oudheidkundige Schets der Stad Maastricht, 2 vols. Maastricht, 1883-1884 (305, 300).
[Réimpr. anast.] : Zaltbommel, Europese Bibliotheek, 1974.
Les Augustins : p. 198-201.

2986 UBACHS, P. J., Twee heren, twee confessies. De verhouding van Staat en Kerk te Maastricht, 1632-1673 (Maaslandse monografieën, 21). Assen, Van Gorcum, 1975 (LXIV-483, 6 cartes).
Les Augustins : 27, 71, 74, 80, 160, 257, 295-6, 299, 307, 357-9, 368-75, 421 ; *Chrétien Caenen, augustin-apostaté :* 374-6 ; *Eméric Duysters, augustin-apostaté :* 296, 370-5.

POLOGNE

2987 *Encyclopédie catholique.* I (A-Baptistes). Lublin, Univ. cath. de Lublin, 1973 (1311).

2988 KLOCZOWSKI, J., Les hôpitaux et les Frères mendiants en Pologne au Moyen Age. — *Études sur l'histoire de la pauvreté* (Moyen Age-XVI^e siècle) sous la dir. de Michel MOLLAT, Paris, Public. de la Sorbonne, 1974, 621-635.

Wroclaw (Breslau)

2989 Scheib, O., Die Breslauer Disputation von 1524 als Beispiel eines frühreformatorischen Religionsgespräches eines Doktors der Theologie. — *Festschrift für Bernhard Stasiewski.* Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte, hrsg. v. G. Adriányi und J. Gottschalk. Wien-Köln, Böhlau, 1975, 98-106.
Dispute de Jean Hess dans l'église des augustins S. Dorothée à Breslau; Henri de Zutphen : 105.

Portugal

2990 Silva, L. A. Rebello da, História de Portugal nos séculos XVII e XVIII. Introduçâo de J. Borges de Macedo. Lisboa, Impr. Nacional, 1971-72, 6 vols.

Cete

2991 Barbosa Pinto, J., Mosteiro de Cete. Momentos da sua história. Braga, Facultad de Filosofia, 1972 (157-xxvii).
Le monastère bénédictin de Cete passa à l'ordre des ermites de S. Augustin après la nomination de Louis de Montoia comme abbé commendataire en 1550.

Coimbra

2992 Rodrigues, M. A., A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra, 1537-1640. Coimbra, Fac. de Lett. de l'Univ., 1974 (xxii-623).
E.a. Philippe Moreira († 1645).

Suisse

Zürich

2993 Edgli, E., Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation 1519-1533. Zürich 1879 (viii-947).
[Réimpr. anast.] : Nieuwkoop, De Graaf, 1973.

Tchécoslovaquie

2994 Schmid-Egger, B., Klerus und Politik in Böhmen um 1900 (Wissenschaftl. Materialien und Beiträge zur Geschichte u.

Landeskunde der böhmischen Länder, 21). München, Lerche, 1974 (327).

Praha

2995 Outrata, J. J., Přispěvek k stavebním dějinám kostela a kláštera sv. Tomáse v Praze [Un supplément à l'histoire de l'église et du monastère de Saint-Thomas à Prague]. — *Památková péče* 34 (1975), 130-143 [sommaire en français : 190].

B. AMÉRIQUE DU NORD

États-Unis

2996 Fogarty, G. P., The Bishops versus Religious Orders : The suppressed decrees of the third Council of Baltimore. — *Jurist* 33 (1973), 384-398.

C. AMÉRIQUE LATINE

2997 Dussel, E. E., Historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona 1972 (348).

Chile

2998 Ramón, A. de, Santiago de Chile, 1650-1700. — *Historia* 12 (1974-75), 93-373, 2 plans.

Colombie

2999 Pacheco, J. M., Historia eclesiástica, II : La consolidación de la Iglesia, siglo XVII (Historia extensa de Colombia, 13, 2). Bogotá, Lerner, 1975 (740).

Mexique

3000 *Enciclopedia de México*, dir. J. R. Alvarez, IV-VIII : Familia-México. México 1970-74 (540, 580, 596, 612).

3001 Gutiérrez Casillas, J., Historia de la Iglesia en México. México, Porrua, 1974 (512).

3002 Israel, J. I., Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670. Oxford, Univ. Press, 1975 (xiii-305).
Les augustins : 48-9, 103-7, 207, 218, 233-34, 240, 249, 245; *Jean de Grijalva :* 13, 197; *les mendiants :* passim.

3003 Liss, P. K., Mexico under Spain, 1521-1556. Society and the origins of Nationality. Chicago-London, Univ. of Chicago Press, 1975 (xvi-229).

3004 Quirk, R. E., The Mexican revolution and the Catholic Church, 1910-1929. Bloomington, Indiana University Press, 1973 (276).

Venezuela

3005 Salcedo-Bastardo, J. L., Historia fundamental de Venezuela. 5a ed. actualizada. Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1974 (782).

D. ASIE

3006 Streit-Dindinger, Bibliotheca missionum, fortges. v. J. Rommerskirchen und J. Metzler. 29. Bd. Missionsliteratur Südostasiens 1910-1970. Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1973 (xv-678).
Les augustins dans Malacca, Philippines, Indonesia.

3007 — Bibliotheca missionum, fortges. v. J. Rommerskirchen und J. Metzler. 30. Bd. Missionsliteratur Japans und Koreas 1910-1970. Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1975 (xvii-481).
Les Augustins dans Japon.

Inde

3008 Hartmann, Arnulf OSA, Augustiniana im Arquivo do Estado da India zu Goa. — *Analecta Augustiniana* 37 (1974), 410-414.

3009 Rocha, L. da, As Confrarias de Goa. Conspecto histórico-canónico. — *Studia* 34 (Lisboa 1972), 203-479.
Les augustins : 205, 240-47, 256-65, 335-37, 343, 347, 349, 358, 379, 400, 410.

3010 — As Confrarias de Goa. Conspecto histórico-canónico, II. — *Studia* 35 (Lisboa 1972), 235-419.
P. 402 : Neura, Igreja de S. Joâo Evangelista, 11 Vigários Agostinhos *entre* 1703-1765; p. 414-15 : Santa Inês, Igreja de S. Inês 19 Vigários Agostinhos *entre* 1637-1776; p. 416-18 : Santo António (Capela Real, Velha Cidade) 31 Vigários Agostinhos *entre* 1658-1835.

3011 Silva Rego, A. da, As Gavetas da Torre do Tombo X (Gav.

XIX-XX, Maços 1-7). Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1974 (IX-747).

Louis de Brito de Meneses, évêque de S. Tomé de Meliapor (Goa) et Sébastien de S. Pierre, évêque de Cochin (Goa) : p. 8-17.

Japon

3012 Comito, V., Storia della Cristianità in Giappone nei secoli XVI e XVII, 3 vols. Torino, Marietti, 1973-75 (279, 245, 292).

Philippines

3013 Blair, E. H.-Robertson, J. A., The Philippine Islands 1493-1898. Mandaluyong, Rizal, 1973, 55 vols.

3014 Martínez Cuesta, Angel OAR, Evangelización de la Isla de Negros, 1565-1660. — *Missionalia Hispanica* 30 (1973), 49-96, 257-297 ; 31 (1974), 75-124.

Avec une addition jusqu'à 1898 principalement concernant les Récollets.

3015 Morga, Ant. de, Sucesos de las islas Filipinas, transl. and ed. J. S. Cummins (Hakluyt society, second series, 140). Cambridge, Univ. Press, 1972 (XI-347).

Les augustins : 3, 12, 28, 54-5, 65-6, 77, 107, 117, 174, 195, 223, 225, 231, 240, 284, 286, 289, 290, 301, 314 ; *Pierre de Agurto :* 90, 117 ; *Balthasar Covarrubias :* 212 ; *Diego de Guevara :* 195, 199, 225 ; *Jean Gutiérrez :* 167, 174, 178 ; *François de Ortega :* 78, 212 ; *Martin de Rada :* 53 ; *André de Urdaneta :* 54-55 ; *Récollets :* 31, 290, 301.

3016 Nieto, Marcelino OSA, Some remarks on « The problems and perspective of the Christianization of the Philippines ». — *Philippinalia Sacra* 8 (1973), 487-517.

Vietnam

3017 Santos Hernández, A., Misiones en los reinos del antiguo Annam (Vietnam) hasta el siglo XIX. — *Missionalia Hispanica* 31 (1974), 41-74, 173-207.

Les augustins portuguais et italiens : 46-7, 203-5.

E. AUSTRALIE

3018 Ebsworth, W., Pioneer Catholic Victoria. Melbourne, Polding Press, 1973 (IX-531).

III. HISTOIRE PERSONNELLE

Généralités

3019 Bertalot, L., Studien zum italienischen und deutschen Humanismus, hrsg. von P. O. Kristeller (Storia e Letteratura, 129-130). 2 vol. Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1975 (xii-434, x-470).

Bonaventure de Padoue : I, 330 (= n. 128) ; *Augustin Favaroni de Rome* : II, 153-54 (= n. 7) ; *Paul de Venise* : II, 217 (= n. 5) ; *Guillaume Becchi* : II, 274.

3020 *Catalogo dei manoscritti in scrittura latina datati o databili*, I : Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, a cura di V. Jemolo. Torino, Bottega d'Erasmo, 1971, 2 vols (Testo, Tavole).

P. 87 : cod. Varia 24 (574), e.a. St. Augustin, St. Jérôme, ff. 219 (XV^e^ s.), « Est *conventus Jesu et Mariae de Urbe* » OAD, XVIII^e^ s. ; p. 109 : cod. Vitt. Emm. 836, Hermes Trismegistus, ff. 52 (1484), « Per me fr. *Seraphynum Marianum Cremonensem* et heremitam Augustinensem... anno salutis 1484 » ; p. 113 : cod. Vitt. Emm. 856, S. Agostino, Confessioni (volgarizzamento attribuito a *Giovanni da Salerno*), ff. 170 (1453), « Monastero S. Caterina al Monte (S. Gaggio) presso Firenze. Il cod. passó poi in proprietà di una biblioteca agostiniana di *Philadelphia* (USA) ; nel 1884 pervenne in dono al priore generale degli agostiniani *Pacifico Neno* ».

3021 *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, III : *Bibliothèque nationale*, Fonds latin (nn. 8001-18613), sous la dir. de M. Th. d'Alverny. Paris, CNRS, 1974 (xxv-835, 255 pl.).

P. 315 : cod. 12948, *Ambroise Flandini*, Annotationes in Timaeum, ff. 758. « Annotationes in Tymaeum sub incude fr. Ambrosii eremite Parthenopei, divinarum litterarum professorem atque episcopi Lamocensis et suffraganei Mantuani, colite ac invictissimo serenissimoque Francisco primo, Galliarum regi, Mediolanique duci ceu suo numini, destinate 15 mart. 1523 » ; p. 383 : cod. 14741, *Jean de Bois*, Miscellanea scholastica, ff. 56-69, 195-279. « Et sic est finis recollectionis postillarum tocius anny per fr. Johannem de Blesis OESA, conventus et civitatis Parisiensis, A.D. 1373, die 20 mensis maii... tempore quo eram studens » ; p. 417 : cod. 15362, *Jacques de Viterbe*, Quodlibeta I et II, ff. 1-69 (1294-1306) ; p. 447 : cod. 15840, *Hugolin d'Orvieto*, Commentum in Sententias, ff. 198 (1381) ; p. 455 : cod. 15863, *Gilles de Rome*, Diversi tractatus, ff. 114 (1286-1306) ; p. 473 : cod. 15965, *Thomas de Todi*, De arte praedicandi, f. 122-34 (1442) ; p. 505 : cod. 16122, *Gilles de Rome*, Expositio super librum de causis ; Expositio super librum de generatione, ff. 166 (1291-1306) ; p. 509 : cod. 16157, *Gilles de Rome*, Commentum in libros physicorum Aristotelis, ff. 300 (1283-1306) ; p. 553 : cod. 16616, *Gilles de Rome*, Commentum in librum de anima, ff. 150 (1275-1306) ; p. 565 : cod. 16788, Petrus Berchorius, Repertorium morale, pars 1 (A-D), ff. 382 (1399), poss. : *couvent des Grands Augustins de Paris* ; cod. 16790, Petrus Berchorius, Repertorium morale, pars 3 (P-Z),

ff. 498 (1399), poss. : *couvent des Grands Augustins de Paris*; p. 593 : cod. 17835, *Gilles de Rome*, De regimine principum, ff. 89 (1448); p. 595 : cod. 17880, Hugutio Pisanus, Liber derivationum, ff. 209 (1259). « Iste liber est de domo Parisiensi fratrum de poenitentiae Jesu Christi : isto in tota bibliotheca ff. Augustinensium Parisiensium non est antiquior », f. 209v, XVI^e s.; p. 603 : cod. 18203, Preces ab B. Mariam V, ff. 249 (1477), poss. : *couvent des Petits Pères*; p. 619 : cod. 8374, *Paracletus Malvezzi*, Tarentina, ff. 46 (1471-77), destiné à Jean d'Aragon, abbé du Mont-Cassin en 1471, card. en 1477, mort en 1485; p. 633 : cod. 10207, *Gilles de Rome*, De regimine principum, ff. 200 (XIV^e s.). « Fr. *Augustinus Papiensis* fuit scriptor libri presentis, Georgica natione atque heremitica religione »; p. 668 : cod. 14485, *Barthélemy d'Urbino*, Milleloquium s. Augustini, pars I, ff. 332 (ca. 1356); p. 691 : cod. 15851, Petrus de Alvernia, Quodlibeta, *Jacques de Viterbe*, Quodlibeta I-II, *Gilles de Rome*, Quodlibeta I-VI, ff. 273 (1311-25 ?); p. 692 : cod. 15860, *Gilles de Rome*, Commentum in lib. I Sententiarum, ff. 262 (avant 1306); cod. 15861, *Gilles de Rome*, Commentum in lib. I Sententiarum, ff. 249 (début XIV^e s.); cod. 15862, *Gilles de Rome*, Quodlibeta, ff. 69 (après 1292); p. 700 : cod. 16123, *Gilles de Rome*, De regimine principum, ff. 185 (début XIV^e s.), cod. 16124, *Gilles de Rome*, De regimine principum, ff. 182 (avant 1306); p. 712 : cod. 16681, *Gilles de Rome*, Commentum in lib. Rhetoricae Aristotelis, ff. 126 (avant 1306); p. 714 : cod. 16789, Petrus Berchorius, Repertorium morale, pars 2 (E-O), ff. 320 (1359-99) : poss. : *Bibl. Augustinen. generalis collegii Parisien*; p. 714 : cod. 16791, Robert Holkot, Postilla super librum Sapientiae, ff. 170 (1350 ?). « Iste liber est fr. *Johannis de Spinallo* OESA, conv. Metensis; ex communi bibl. patrum *Augustinensium maioris conventus Parisiensis* »; cod. 16792, Robert Holkot, Postilla super lib. Sapientiae; Henricus Suso, Horologium Sapientiae, ff. 222 (1350 ?), poss. : couvent des *Grands Augustins de Paris*.

3022 *Contributions à l'Histoire des Bibliothèques et de la Lecture aux Pays-Bas avant 1600* (Archives et Bibliothèques de Belgique, numéro spécial, 11). Bruxelles 1974 (636).

Gilles de Rome : 98, 126, 453, 461, 531, 555, 586, 597, 600; *Antoine Rampelogus :* 86, 364; *Henri de Friemar :* 88, 129, 594; *Denys de Borgo S. Sepolcro :* 342; *Jean Corbichon :* 412; *Jacques Philippe Foresti :* 495, 516, 518; *Jacques Magni :* 502; *Jordan de Quedlinburg :* 167, 447, 473; *Jean Hoffmeister :* 633; *Pierre Farget :* 406; *Simon de Cascia :* 490; couvent de *Louvain :* 555; couvent de *Malines :* 355.

3023 *The cultural context of medieval learning.* Proceedings of the first international colloquium on philosophy, science and theology in the Middle Ages, Sept. 1973, ed. J. E. Murdoch and E. D. Sylla (Boston Studies in the Philosophy of Science, 26). Dordrecht-Boston, Reidel, 1975 (x-566).

Alphonse Vargas : 314; *Gilles de Rome :* 364-65, 373; *Gilles de Viterbe :* 494; *Grégoire de Rimini :* 340; *Paul de Venise :* 493-94.

3024 *Fifth Centenary of the Vatican Library 1475-1975.* Catalogue of the exhibition. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1975 (xxvii-153, 65 pl.).

N. 8 : *Augustin Trionfo d'Ancona*, Summa de ecclesiastica potestate. 1419 (Vat. lat. 938), hommage de *Lucas de Offida* à Martin V ; n. 52 : *Bindo de Siena*, Distinctiones exemplorum N. et V. Testamenti. 1481-84 (Vat. lat. 1024), hommage de l'auteur à Sixte IV ; n. 77 : *Guillaume Becchi*, De potestate papae et concilii. 1474-84 (Vat. lat. 3673), hommage de l'auteur à Sixte IV ; n. 95 : *Gilles de Viterbe*, Explanatio litterarum hebraicarum, ca. 1513-15 (Vat. lat. 5808), hommage de l'auteur à Jules, card. Medici ; n. 124 : Bible de *Martin Luther*, Augsburg, 1535 ; n. 216 : Lettres autographes de *Martin Luther*. 1516, 1521, 1535 (Ottob. lat. 3029).

3025 Ghisalberti, A., Giovanni Buridano. Dalla metafisica alla fisica. (Scienze filosofiche 13). Milano, Vita e Pensiero, 1975 (240).
Gilles de Rome, Grégoire de Rimini, Paul de Venise.

3026 *Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart*, 2e Serie : Die Handschriften der ehemaligen königlichen Hofbibliothek, II, 1 : Codices biblici (HB II 1-60), Codices dogmatici et polemici (HB III 1-59), Codices hermeneutici (HB IV 1-36), beschrieben v. H. Boese. Wiesbaden, Harrassowitz, 1975 (xx-198).
Antonius Rampegolus, Biblia aurea : MS HB III 49, f. 7-317 (1527/28) ; MS HB IV 4, f. 1-130v (ca. 1450) ; MS HB IV 4*, f. 1-86 (ca. 1423-26) ; *Henricus de Frimaria*, Sermones 6, Vincenti dabo (3), Respice in faciem Christi tui (3) : MS HB II 11, f. 401-406 (1471) ; *Simon de Cremona*, Sermones super epistulas dominicales : MS HB IV 25, ff. 185 (1397).

3027 *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg*. I. Die Handschriften der Zisterzienserabtei Ebrach, bearb. v. H. Thurn. Wiesbaden, Harrassowitz, 1970 (xvi-245, ill.).
P. 16 : cod. M. p. th. f. 81, *Barthélemy d'Urbino*, S. Aur. Augustini Milleloquium, ff. 189 (XVIe s.) ; p. 112-15 : cod. M. ch. q. 14, Sermones-tractatus theol., ff. 437 (XVe s.), f. 123-142v : *Jordan de Quedlinburg*, Articuli 62 de Passione Christi. — II. Die Handschriften aus Benediktinischen Provenienzen, Bd. 1, bearb. v. H. Thurn. Wiesbaden, Harrassowitz, 1973 (xxv-304, ill.).
P. 59-61 : cod. M. ch. f. 224, Miscellanea theol., ff. 291 (XVe s.), f. 1-75 : *Augustin Trionfo*, Tractatus super angelicam salutationem ; f. 191-252v, *Jacques Legrand*, Sophologicum, fragm. ; p. 98-99 : cod. M. ch. f. 30, Miscellanea, ff. 408 (ca. 1457-60), f. 2-265v : Disticha Catonis cum commento *Philippi de Bergamo* ; f. 267-385 : *Gilles de Rome*, De regimine principum ; p. 123-4 : cod. M. ch. f. 133, Miscellanea, ff. 235 (XVe s.), f. 43-160v : *Bindo de Siena*, Distinctiones sive concordantiae historiales V. et N. Test. ; p. 125-30 : cod. M. ch. f. 135, Miscellanea, ff. 358 (XVe s.), f. 178v-179v, *Conrad de Zenn*, Tractatus de cottidiana communione laicorum ; p. 131-34 : cod. Mich. f. 137, Miscellanea, ff. 450 (ca. 1470), f. 64v-74v, *Henri de Friemar*, Tractatus de Corpore Christi ; f. 442v-450, *Jacobus OESA, Ex Jordano Passio* ; p. 156-9 : cod. M. ch. q. 3, Miscellanea, ff. 186 (ca. 1466), f. 42-114v, *Antoine Rampegolis* vel *Bindo de Siena*, Aureum

bibliae repertorium; f. 116-144, *Jacques Legrand*, Aristotelis, Senece, Boetii dicta communiora; f. 168-171, *Gérard de Siena*, Tractatus de principio individuacionis; f. 175v-176, *Gilles de Rome*, Sententia super libro De anima (exc.); p. 184-6 : cod. M. ch. o. 25, Miscellanea, ff. 319 (ca. 1481), f. 99v-137v, *Pseudo Henri de Friemar*, Tractatus de occultatione vitiorum sub specie virtutum; p. 195-7 : cod. M. ch. q. 157, Miscellanea, ff. 192 (XV^e s.), f. 65-83, *Henri de Friemar*, Tractatus de quatuor instinctibus.

3028 *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel.* Beschreibendes Verzeichnis. Abt. B : Theologische Pergamenthandschriften. I : Signaturen B I 1-B VIII 10. Basel, Universitätsbibliothek, 1960; II : Signaturen B VIII 11-B XI 26. *Ibidem*, 1966; III : Register, bearb. v. G. Meyer und M. Burckhardt, *Ibidem*, 1975 (IX-1177).

Aegidius Romanus, In canticum canticorum : MS B IV 11, f. 97-131 (XIV^e s.); Quodlibeta 1-6 : MS B III 4, f. 1-103 (XIV^e s.), MS B V 22, f. 109-140v (XIV^e s.); De erroribus philosophorum 1-13, 10 : MS B VII 30, f. 114v-117v (XIV^e s.); *Henricus de Frimaria*, Tract. de decem praeceptis : MS B V 32, f. 52-87 (XIV^e s.), MS B VII 5, f. 1-46v (XIV^e s.); *Jordanus de Quedlinburg*, De passione Domini articuli 65 cum theorematibus : MS B V 26, f. 1-43v (XIV^e s.), MS B IX 30, f. 1-109 (XV^e s.); *Michael de Massa*, De passione Domini : MS B X 16, f. 63v-91v; provenant du couvent OESA de Basel : MS B II 1 : Biblia sacra (ca. 1300) et MS B II 2 : Biblia sacra (ca. 1300) « de libris fr. Johannis Bernoldi » prieur entre 1325-1355.

3029 *Itinerarium Italicum.* The profile of the Italian Renaissance in the mirror of its European Transformations, ed. H. A. Oberman with Th. A. Brady Jr. (Studies in Medieval and Reformation Thought, 14). Leiden, Brill, 1975 (XXVIII-471).

Bernard André : 355, 358, 360; *Aurèle Lippo Brandolini :* 38, 45; *Jean Capgrave :* 332; *Gilles de Viterbe :* 26-27, 56, 68, 150, 407; *Grégoire de Rimini :* 16; *Jean Lang :* 413, 416; *Martin Luther :* passim; *Antoine de Recanati :* 200, 297; *Jérôme Seripando :* 85, 96, 99, 113; *Jean Staupitz :* 16, 36, 415.

3030 Kreuzer, G., Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (Päpste und Papsttum, 8), Stuttgart, Hiersemann, 1975 (XI-260).

Bernard Désirant : 162-164, 184, 229; *Jean Baptiste de Glen :* 153; *Chrétien Lupus :* 193, 197, 199, 220; *Onuphre Panvinio :* 147, 149, 151, 153, 157, 188; *El Escorial*, cod. gr. H. I. 6; H. IV. 9 : 24; Roma, Bibl. Angelica, cod. 71 (A.7.10) : 231.

3031 Leff, G., William of Ockham. The Metamorphosis of scholastic discourse. Manchester, University Press, 1975 (XXIV-666).

Gilles de Rome : 348, 531, 619, 630; *Jacques de Viterbe :* 619; *Grégoire de Rimini :* 321-22, 476, 494.

3032 McCready, W. D., Papal *plenitudo potestatis* and the source of

temporal authority in late medieval papal hierocratic theory. — *Speculum* 48 (1973), 654-674.

Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Augustin Trionfo, Alexandre de S. Elpidio, Guillaume Amidani de Cremona, Herman de Schildesche.

3033 — Papalists and Anti-Papalists : Aspects of the Church-State controversy in the later middle ages. — *Viator* 6 (1975), 241-273.

3034 MURPHY, J. J., Rhetoric in the middle ages. A history of rhetorical theory from St. Augustine to the renaissance. Berkeley-London, Univ. of California Press, 1974 (XIV-395).

Gilles de Rome : 90, 97-99, 143, 187, 290, 360; *Martin de Córdoba :* 243-44, 338; *Thomas Penketh :* 335; *Thomas de Todi :* 339-40.

3035 NUCHELMANS, G., Theories of the proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity (North-Holland linguistic series, 8). Amsterdam-London, North-Holland Publ. Comp., 1973 (IX-309).

Bonsemblans de Padova : 238-40; *Grégoire de Rimini :* 188, 192, 218, 227-38, 242-43, 246, 251-53, 256, 260-63, 265, 268, 271, 275; *Paul de Venise :* 136, 149, 243, 259, 266-71, 273-74, 276-78; *Hugolin d'Orvieto :* 238-39.

3036 *Petrarca 1304-1374.* Beiträge zu Werk und Wirkung, hrsg. F. SCHALK. Frankfurt a.M., Klostermann, 1975 (XI-329).

Martin Alphonse de Córdoba : 139; *Denys de Borgo San Sepolcro :* 263; *André Biisman de Brno :* 271-72, 284, 286.

3037 PINBORG, J., Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick. Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1972 (216).

Gilles de Rome : 81, 198-200; *Grégoire de Rimini :* 140, 153-154, 169; *Paul de Venise :* 176, 203-206.

3038 RADÓ, P., Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum, rev. L. MEZEY. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973 (639).

P. 400-1 (= n. 116), Breviarium Salzburgense hiemale monasterii S. Viti in *Kufstein* OESA anno 1479 (Bibl. cathedr. Sabariensis [= Szombathely], cod. lat. 10), ff. 419 « A.D. 1479, 21 Julii, per me fr. *Matheum OESA* »; p. 502-3 (= n. 165), Graduale de tempore OESA, XIV^{e} s. (Bibl. Univ. Budapestin. c.l. 35), ff. 78; p. 503-5 (= n. 166), Graduale OESA anno 1334 (Bibl. Univ. Budapestin. c.l. 34), ff. 364 « A.D. 1334 comparatus est iste liber... heremitis s. Augustini »; p. 507-8 (= n. 169), Graduale de tempore alicuius conventus OESA (*Bartphensis* ?), XV^{e} s. (Musaei Historici Budapestin.), ff. 152 « cod. pertinuit olim ad bibl. plebanalem Bartphensem »; p. 520-1 (= n. 175), Graduale OESA anno 1521 (olim Bibl. OCist. Zirc, hodie desideratur), 2 tomi, ff. 256 + 42, scriptor : 1521, aug. 5, fr. *Leonardus Spilbergensis* eremita »; p. 527-8 (= n. 179), Antiphonarium OESA, XIV^{e} s. (Bibl. Univ. Budapestin. c.l. 120), ff. 261, adnotatio f. 144 : « Ego fr. *Jacobus Stefanich* scripsi 18 maii A.D. 1651 ».

3039 RAPP, F., L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du moyen âge (Nouvelle Clio, 25). Paris, Presses Univ. de France, 1971 (381).

Les augustins : 6, 55, 126, 130, 208, 223-24, 256, 311-12, 320-21, 342-43, 345-46.

3040 SCHNEYER, J. B., Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350. VI : Konzils-, Universitäts- und Ordenspredigten (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 43, 6). Münster, Aschendorff, 1975 (631).

Bernard Oliver : 2-3 ; *Hermann de Schilditz, Nicolas de Laun :* 254-55 ; *Sermones Fr. Eremit. S. Augustini :* Bremen SB a 160, f. 167ra-200rb : 530-531 (20 sermons marials).

— VII : Ordens-, Bibel-, Pastoral- und Titelpredigten und Prothemata (Beiträge, etc. 43, 7). Münster, Aschendorff, 1976 (681).

Gilles de Rome : 680.

Continuation du n° 1086.

3041 TOTOK, W., Handbuch der Geschichte der Philosophie II. Mittelalter, unter Mitarbeit von H. Heiderich und H. Schröer. Frankfurt a.M., Klostermann, 1973 (XXXIV-676).

Une bibliographie de l'histoire de la philosophie, dans laquelle *Gilles de Rome :* 455, 522, 532-36 ; *Augustin Trionfo :* 522, 536 ; *Grégoire de Rimini :* 573, 577 ; *Jacques de Viterbe :* 522, 536 ; *Paul de Venise :* 586, 588 ; *Thomas de Strasbourg :* 522, 536-37 ; les *augustins* comme totalité : 330.

3042 TRINKAUS, Ch., In our image and likeness. Humanity and divinity in Italian humanist thought. Chicago, Univ. Press ; London, Constable, 1970, 2 vols. (XXVII-985).

Gilles de Rome : 56, 60, 93-4, 189-90, 359, 397, 416 ; *Aurèle Lippo Brandolini :* XVII, 178, 294-321, 388, 391, 445-57, 601-13, 766, 804, 825, 831 ; *Raphael Lippo Brandolini :* 298, 445 ; *Gilles de Viterbe :* XVI, XXI, 526-29, 558, 797, 801-3 ; *Grégoire de Rimini :* 59-61, 65-66, 74, 85-86, 88, 92, 158, 166-67, 199, 349, 351-52, 387, 473 ; *Louis Marsili :* 57, 61, 73, 347, 352.

3043 ULLMANN, W., Il Papato nel medioevo, trad. dall'inglese da I. CHERUBINI RONCAGLIA (Biblioteca di cultura moderna, 777). Bari, Laterza, 1975 (VII-405).

3044 — Law and politics in the middle ages. An introduction to the sources of medieval political ideas. London, The sources of history ltd., 1975 (320).

Gilles de Rome : 274-75 ; *Augustin Trionfo :* 286-87 ; *Guillaume Becchi :* 305 ; *Jacques de Viterbe :* 280-81, 287.

3045 UNTERKIRCHER, F., Die datierten Handschriften der Oesterreichischen Nationalbibliothek bis zum Jahre 1400 (Katalog der

datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Oesterreich, I). Wien, Böhlau, 1969. Vol. 1 : Text, vol. 2 : Tafeln.

P. 30 : cod. 728, Bernardus, Augustinus, Thomas Aq., Albertus M. « florigerus collectus et excerptus... per *Bertholdum de Ratispona* OESA 7 sept. 1391 », ff. 218; p. 41 : cod. 1515, *Gregorius Ariminensis*, Lectura primi sententiarum, ff. 350. « Explicit lectura... a fr. Gregorio de Arimino... qui legit parisius anno domini 1344 »; p. 73 : cod. 4872, Sermones, ff. 279 « Expliciunt sermones fr. *Ludwici Heremitani ordinis*... 1397 »; p. 85-6 : cod. 14822, *Albertus Paduanus*, Postilla, f. 6-205, 29 mart. 1344 (pl. 115); p. 86 : cod. 15019, Aldibrandinus de Tuscanella, Tractatus super XII articulos fidei; Tractatus super X praecepta legis, ff. 76. « Finitus est liber... per fr. *Francischinum de Montescilice* OESA 1319. Ce livre fut relié en 1492 aux frais de fr. *Martin de « hungaria civitatis Quinque Ecclesiarum »* OESA.

— Die datierten Handschriften... von 1401 bis 1450 (Katalog... II). Wien, Böhlau, 1971. Vol. 1 : Text, vol. 2 : Tafeln.

P. 21 : cod. 907, *Simon Fidati de Cascia*, De vita christiana, pars 2, ff. 264, 1439 (Pars 1 = cod. 906); p. 23 : cod. 1291, Albertanus de Brescia, opera; Lucianus, Expositio vocabulorum biblicorum, ff. 136. « Explicit Lucianus per fr. *Henricum magistrum de Ratispona*... compilatus in civitate Parisiana... 1408, sed per scriptorem huius vol. anno 1410 » e bibliotheca *Aug. Vienn. in Via Regia*; p. 27 : cod. 1473, Textes de *Gilles de Rome* e.a., ff. 131 (1402); p. 34 : cod. 2347, *Gilles de Rome*, Liber de regimine principum, ff. 153 (1440); p. 39-40 : cod. 2815, *Gilles de Rome*, De regimine principum (en allemand), ff. 251 (1412); p. 43 : cod. 2871, Vocabula iuris utriusque canonici et civilis, attribué à *Herman de Schildesche*, f. 78-149v (1420); p. 47-8 : cod. 3045-3046, Wilhelmus Duranti, Rationale, trad. en allemand par *Leopold Stainreuter* (1402); p. 48 : cod. 3061, *Gilles de Rome*, De regimine principum (en allemand), ff. 328 (1421); p. 82-3 : cod. 4151, *Augustin Trionfo*, Contra divinatores, f. 231-243. « ... scriptus per fr. *Johannem de Recz*... in wyenna an. 1403 », poss. : *Augustinenses Ratisbonenses*; p. 89 : cod. 4319, *Jean de Basel*, Quaestiones (1410); p. 92 : cod. 4376, *Barthélemy d'Urbino*, Milleloquium S. Augustini, ff. 232 (1410); p. 100 : cod. 4531, *Simon de Cremona*, Sermones dominicales, ff. 305 (1402); p. 110 : Miscellanea theologica-ascetica, ff. 156 (1433), poss. : bibl. *Augustinensium Vienn.* in via Regia; p. 113 : cod. 4745, Miscellanea theologica-ascetica, ff. 264 (1442-1446), poss. : bibl. *Augustinensium ad S. Sebast. et Rochum in via Regia Vienn.*; p. 114 : cod. 4754, *Henri de Friemar*, Tractatus de decem praeceptis, ff. 289 (1410).

— Die datierten Handschriften... von 1451 bis 1500 (Katalog... III). Wien, Verlag Oesterr. Akad. der Wissenschaften, 1974. Vol. 1 : Text, vol. 2 : Tafeln.

P. 41 : cod. 2655, Regula s. Benedicti, ff. 119 (1455), poss. : bibl. *couv. OSA discalc.*; p. 50 : cod. 2891, Jac. de Teramo, Belial (en allemand), ff. 155 (1457), poss. : bibl. *conv. OSA ad SS. Sebast. et Rochum*; p. 51 : cod. 2911, Henri de Mügeln, Valerius Maximus (en allemand), ff. 177 (1483), poss. : bibl. *conv. OSA in via Regia Vienn.*; p. 57 : cod. 3007, Miscellanea poetica (en allemand), ff. 268 (1472), poss. : bibl. *conv. OSA in via Regia*; p. 63 : cod. 3113, Vitruvius, De

architectura, ff. 100 (1478), poss. : *Augustinenses Ratisbonenses*; p. 65 : cod. 3123, Miscellanea autor. class., ff. 211 (1488-94), poss. : bibl. *conv. OSA in via Regia*; p. 67 : cod. 3178, *Henri de Friemar*, De VII donis Sp. S., f. 200-245 (1469); p. 78 : cod. 3419, Miscellanea historica-literaria, ff. 298 (1451), poss. : bibl. *conv. OSA in via Regia*; p. 82 : cod. 3513, *Gilles de Rome*, De esse et essentia, f. 73-98 (1455); p. 90 : cod. 3684, *Antoine de Rampegolis*, Aurea biblia, f, 1-99v (1453); p. 92-3 : cod. 3718, *Jordan de Quedlinburg*, Sermones dominicales, pars hiemalis, ff. 330 (1471); p. 115 : cod. 4153, *Hermann de Schildesche*, Speculum sacerdotum, f. 284v-290v (1456); p. 125 : cod. 4323, *Jordan de Quedlinburg*, De divinitate imperiali, f. 80-107 (1454); p. 129 : cod. 4432, *Jordan de Quedlinburg*, Postillae de evang. dominic., ff. 316 (1454); p. 140 : cod. 4744, Miscellanea theol-philosophica, ff. 270. « ... script. per fr. *Mathiam Maselhart* de Alczeya an. 1488 »; f. 233-243v, *Thomas de Tuderto* OESA, De arte sermocinandi, an. 1472; p. 178 : cod. 13841, Miscellanea humanistica-historica, ff. 22 (1473), poss. : *OESA Napoli*; p. 209 : cod. 4934, *Conrad Zenner*, Monacharius, ff. 278, « Hunc librum edidit atque composuit Ven. Sac. Theol. lector fr. Conradus de Czenn OESA adhuc in humanis degens an. 1459 ».

3046 Vooght P. De, L'hérésie de Jean Huss, 2e éd. mise à jour et augmentée (Bibliothèque de la Revue d'histoire eccl. 34bis, 35bis). Louvain, Bibl. de l'Université, 1975, 2 vols. (xxii-1032).
Gilles de Rome : 237-38; *Henri de Friemar :* 524, 867, 869; *Hermann Schwab de Mindelheim :* 228, 274-75, 1011; *Jean Zachariae :* 458-59; *Jean Schiphower :* 458-59; *Thomas de Strasbourg :* 524, 944-45.

1301-1400

3047 Harkins, C. L., John Pecham and the mendicant controversy of the thirteenth century. — *Dissertation Abstracts International* A, 35, 8 (1975), 5278-79.

3048 McFarlane, K. B., Lancastrian Kings and Lollard Knights. Oxford, Clarendon Press, 1972 (261).
Jean Capgrave : 10, 219; *Jean Gregory* (ca. 1377) : « a good sermon by John Gregory, Austin friar of Newport », in Univ. College MS (Coxe) 97, ff. 162v-170r : 200; *Pierre Pattishull* (ca. 1387) : 148-49.

3049 Miethke, J., Ein neuer Text zur Geschichte der politischen Theorie im 14. Jahrhundert : Der *Tractatus de potestate Summi Pontificis* des Guillelmus de Sarzano [OFM] aus Genua. — *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* 54 (1974), 509-538.
Gilles de Rome, Guillaume Amidani de Cremona, Hermann de Schildesche, Jean Pagnotta de S. Victoria.

3050 Walsh, K., Archbishop Fitz Ralph and the Friars at the papal court in Avignon, 1357-60. — *Traditio* 31 (1975), 223-245.
Geoffroy Hardeby, Jean Arderne, Jean Waldeby, Bernard de Mas-saintes -Puelles, Catalonia; OSA : Wien, London.

Orlandus († 1303)

3051 Frowein, P., Der Episkopat auf dem 2. Konzil von Lyon (1274). — *Annuarium Historiae Conciliorum* 6 (1974), 307-331.
P. 316 : *Narni : Orlandus OESA* († 1303).

3052 Roberg, B., Der konziliare Wortlaut des Konklave-dekrets *Ubi periculum* von 1274. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 2 (1970), 231-262.
Orlandus év. de Narni : 247.

B. Jacques de Viterbe (ca. 1255-1308)

3053 Phelps, M., Rationes seminales in Jacobus de Viterbio. — *Dissertation Abstracts International* A, 36 (1975), 3773.

Gilles de Rome (1243-1316)

3054 Conlon, W. J., The history of the problem of unicity and plurality of substantial form especially in the writings of Giles of Rome. — *Dissertation Abstracts International* A, 35, 8 (1975), 5459-60.

3055 Dykmans, M., Jacques Stefaneschi, élève de Gilles de Rome et cardinal de Saint-Georges (vers 1261-1341). — *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 29 (1975), 536-554.

3056 Fiutak, S., Ägidius Romanus und seine Rolle in der europäischen Philosophie. — *Studia Gnesnensia* I (Gniezno 1975).

3057 Fonseca, C. D., Uno sconosciuto manoscritto del « Commentarius in I^{um} Sententiarum » di Egidio Romano. — *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, ed. M. Paone, I (Galatina, M. Congedo, 1972), 707-16.

3058 *Gesta Henrici Quinti* : The Deeds of Henry the Fifth, transl. with introd. and notes by F. Taylor and J. S. Roskell. Oxford, Clarendon Press, 1975 (xlix, 206).
Gilles de Rome, De regimine principum : 28, 40, 42 ; *le couvent de Norwich :* 163.

3059 Fraeijs de Veurbeke, A. C., Un catalogue des manuscrits de la collégiale Saint-Paul à Liège au milieu du XV^{e} siècle. — *Revue d'histoire des textes* 4 (1974), 359-424.
P. 384 (= n. 77) : Libellus de quatuor instinctis divinis (peut-être : *Michael de Massa,* Tractatus de IV virtutibus cardinalibus) ; p. 387 (= n. 93) : *Aegidius de Roma,* De regimine principum ; p. 399 (= n. 173) : *Egidius de Roma,* De regimine principum ; p. 399 (= n. 174) : « Aliquod quinternos in parvo libro perga. continens compendium unum ex Egido predicto ».

3060 Hewson, M. A., Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception. A Study of the *De formatione corporis humani in utero* (University of London Historical Studies, 38). London, The Athlone Press, 1975 (x-268, 3 pl.).

3061 Koch, J., Das Gutachen des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Olivi. — *Kleine Schriften* II. (Roma, Storia e Letteratura, 1973), 225-258.

3062 Köpf, U., Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert (Beiträge zur historischen Theologie, 49). Tübingen, Mohr, 1974 (xii-310).

Gilles de Rome : 8, 23, 65, 69-70, 72, 76, 79-80, 105-7, 110-12, 146, 148, 156-57, 186, 196, 198, 202, 206, 209-11, 215, 227, 233, 240, 247, 249-50, 252, 260, 283.

3063 Markowski, M.-Wlodek, S., Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Iagellonica Cracoviae asservantur. Wrocław, Warszawa, etc., Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akad. Nauk, 1974 (211).

3064 Moody, E. A., Ockham and Aegidius of Rome. — *Studies in medieval philosophy, science and logic.* Collected papers of 1933-1969 of Ernest A. Moody. Berkeley-London, Univ. of California Press, 1975, 161-188.

Réimpression de *Franciscan Studies* 9 (1949), 417-42. [Cf. n. 1266].

3065 Reeves, A. C., Thomas Hoccleve, bureaucrat. — *Medievalia et Humanistica*, n.s. 5 (1974), 201-214.

Gilles de Rome, De regimine principum : 210, 211.

3066 Roubaud, S., Encore sur le « Regimiento ». — *Mélanges Casa Velásquez* 6 (1970), 435-438.

Deux MSS de la traduction castellane du De regimine principum : Madrid Acad. Historia Q. 28.7.5685 et Valladolid Bibl. Santa Cruz : 251.

3067 Russell, F. H., The just war in the middle ages (Cambridge Studies in medieval life and thought, 8). Cambridge, Univ. Press, 1975 (xi-332).

Gilles de Rome : 258, 265-66, 281, 289.

3068 Santonastaso, G., Il pensiero politico di Egidio Romano. — *Studi di pensiero politico* (Napoli, Giannini, 1973), 1-44.

3069 Wolfson, H. A., The twice-revealed Averroes. — *Inquiries into medieval philosophy.* A collection in honor of Francis P. Clarke. Westport, Connecticut, Greenwood, 1971, 211-241.

Gilles de Rome : 213-14, 218-223.

Bernard Oliver († 1348)

3070 Samaritani, A., De B.M.V. Immaculata Conceptione in *Quodlibet* XIII-XIV saec. — *Marianum* 32 (1970), 15-49.

Thomas de Strasbourg († 1357)

3071 Mateos Alvarez, Ciriaco OSA, Doctrina inmaculista de Tomás de Strasbourg OSA. Valladolid, 1975 (90).

Grégoire de Rimini (ca. 1300-1358)

3072 Miccoli, L., Rassegna di studi su Gregorio da Rimini. — *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia Università degli studi Bari* 18 (1975), 107-135.

Jacques Bussolaro († après 1360)

3073 Ceriotti, Giancarlo OSA, Interpretazione storica di fra Jacopo Busolaro. *Extrait* de *Bollettino della società pavese di storia patria* 24-25 (1972-73), 33 pp.

Jean de Corbichon († après 1376)

3074 Seymour, M. C., Some medieval French readers of « De proprietatibus rerum ». — *Scriptorium* 28 (1974), 100-103.
Liste de 57 exemplaires d'origine française, dont 36 MSS de la traduction française faite en 1372 par Jean Corbichon, laquelle connut en outre neuf éditions incunables.

Jordan de Quedlinburg (ca. 1299-1380)

3075 *Manuscrits datés conservés en Belgique*, II : 1401-1440. Mss. conservés à la Bibliothèque Royale Albert Ier Bruxelles, sous la dir. de F. Masai et M. Wittek. Bruxelles-Gand ; Ed. Scient. E. Story, 1972 (115, 197 pl.).
P. 58-9 : cod. 11809, *Jordan de Quedlinburg*, Sermones postillarum de parte aestiva, ff. 211 (1439).

Jean Erghome (ca. 1330-après 1386)

3076 Reeves, M. E., History and Eschatology : medieval and early Protestant thought in some English and Scottish writings. — *Medievalia et Humanistica*, n.s. 4 (1973), 98-123.
Jean Erghome : 105, 106.

Guillaume Flete (ca. 1320-ca. 1390)

3077 D'Urso, G., Una lettera di William Flete († 1390 c.) profetizzò la gloria di S. Caterina. — *Santa Caterina da Siena.* Rassegni di ascetica e mistica. Firenze 1973, 241-254.

3078 King, D., The Threefold Way. English Contemplatives in the Fourteenth Century. — *Dissert. Abstracts* 31 A (1970-71), 327-328.

Anselminus de Montebelluna (XIV^e siècle)

3079 Enselmino de Montebelluna, Il pianto della Vergine Maria. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, hrsg. v. d. Deutschen Staatsbibliothek zu Berlin, VIII, Stuttgart, Hiersemann-New York, Kraus, 1973, 41-43 (= no. 9312-9315).

1401-1500

3080 Murphy, J. J., Caxton's two choices. « Modern » and « medieval » rhetoric in Traversagni's *Nova Rhetorica* and the anonymous *Court of Sapience.* — *Medievalia et Humanistica*, n.s. 3 (1972), 241-255.

Jean Capgrave : 242, 246 ; *Geoffroy Shale :* 246 ; *Thomas Penketh :* 246.

3081 Pearsall, D., John Lydgate. London, Routledge & Kegan Paul, 1970 (x-312).

Osbern Bokenham : 1, 61, 73, 168, 276, 281 ; *Jean Capgrave :* 70, 73, 226, 276, 281 ; *Gilles de Rome,* De regimine principum : 71, 72, 116, 297.

Jérôme de Siena (1335/42-1420)

3082 Banfi, L., Nota su fra Girolamo da Siena. — *Giornale storico della letteratura italiana* 151 (1974), 225-232.

Philippe Agazzari (ca. 1339-1422)

3083 Filippo degli Agazzari OSA, Gli assempri, ed. P. Misciatelli. Siena, Cantagalli, 1973 (208).

Jean Zachariae († 1428)

3084 Schneyer, J. B., Eine Augsburger Sermoneshandschrift mit Konstanzer Konzilspredigten. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 3 (1971), 21-28.

Dans le MS Augsburg, Staats- und Stadtbibl. 4°, 211, le n. 18 : Jean Zachariae, *Gratia vobis et pax* (29 sept. 1415) et le n. 22, *Benedictus qui venit* (26 dec. 1415).

Paul de Venezia (ca. 1369-1429)

3085 *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, vol. LXXXVIII : S. Gimignano, Biblioteca Comunale, a cura di G. Garosi. Firenze, Olschki, 1972 (280).
P. 110 : MS 18, *Paulus Venetus*, Expositio in Aristotelis Analytica posteriora, ff. 180 (1407), « scritto per fr. Henningum Everherdi di Helmstede nel convento OESA [di Lecceto ?] presso Siena » ; p. 165 : MS 36, *Paulus Venetus*, Expositio in libros Aristotelis de anima, f. 48-171v (XIV^e s.).

3086 Kane, D. C., A critical study of the propositional logic of Paolo Veneto as seen in his *Logica Magna*. — *Dissertation Abstracts International* A 36 (1975), 346.

Étienne Agazzari (1354-1433)

3087 Bull, A., Agazzari, Stefano, beato. — *Dizionario degli Istituti di Perfezione* I (Roma 1974), 149-150.

André Biglia (ca. 1395-1435)

3088 Morisi, A., Una pagina sconosciuta di Andrea Biglia sull'immortalità dell'anima. — *Studi sul medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, I, Roma, Ist. Stor. Ital. per il Medio Evo, 1974, 539-552.

Jérôme Leonardi († 1435)

3089 Schneyer, J. B., Konstanzer Konzilspredigten in der Handschrift Wiener Neustadt, Neukloster XII.D.20. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 6 (1974), 332-340
P. 334 : 1. Hieronymus Leonardi OESA. Dominica 3. adventus (13.12.1416).

Jean Capgrave (1393-1464)

3090 Colledge, Edmund OSA, The Capgrave « Authographs ». — *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 6 (1974), 137-148.

3090a Fredeman, J. C., John Capgrave's first English composition, « The Life of St. Norbert ». — *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 57 (1975), 280-309.

3091 Pearsall, D., John Capgrave's *Life of St. Katharine* and

popular romance style. — *Medievalia et Humanistica*, n. ser. 6 (1975), 121-137.

3092 SUMPTION, J., Pilgrimage. An image of medieval religion. London, Faber, 1975 (391).
Jean Capgrave : 243, 250-51, 254, 258, 263.

Martin Alphonse de Córdoba (1400-1476)

3093 FRAY MARTIN DE CÓRDOBA, *Jardín de nobles doncellas*. A critical edition and study by H. GOLDBERG. Chapel Hill, 1974 (310).

Jean Bono († 1476)

3094 FORMENTO, G., Cinque secoli dal primo libro stampato a Savona. Fra Giovanni Bono e il « Boezio ». — *Liguria* 41 (1974), n. 9, 11-17, ill.

Simon Cupersi (XV^e siècle)

3095 MARTIN, H., L'Écriture dans la prédication du XV^e siècle (d'après les sermons de Bernardin de Sienne et Simon Cupersi, augustin à Bayeux). — *Études théologiques et religieuses* 50 (1975), 273-286.

1501-1600

3096 BOWLE, J., Henry VIII. A Biography. Newton Abbot, Devon, David & Charles, 1973² (316).
Robert Barnes : 204, 227, 231 ; *Bernard André :* 30 ; *Georges Browne :* 244, 246 ; *Martin Luther :* 88-94.

3097 CHAUNU, P., Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550). Paris, Fayard, 1975 (570).
Martin Luther : passim ; *Jean Lang :* 423, 445 ; *Jean de Paltz :* 379-80 ; *Jean Staupitz :* 377-79, 382, 385-87, 441, 444.

3098 *Concilium Tridentinum*. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio, ed. Th. FREUDENBERGER. VI : Actorum pars tertia, vol. 2. Friburgi, Herder, 1972 (XV-755).
Jérôme Seripando : 3-5, 27-8, 67-9, 108-10, 148-52, 157-9, 162-8, 201-3, 213-7, 652-3 ; *Cherubin Lavosus de Cascia :* 231-4 ; *Grégoire Perfectus de Padova :* 266-72 ; *François de Siena :* 337-42, 449-506 ; *Augustin Moreschini :* 358-66, 404-13 ; *Alexandre de Bologna :* 456-61 ; *Jean François de Cesena :* 556-71.

— VI : Actorum pars tertia, vol. 3. Friburgi, Herder, 1974 (xxxvii-572).

Jérôme Seripando : 533-34.

3099 *La correspondance d'Érasme*, trad. et annotée d'après le texte latin de l'Opus epistolarum de P. S. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod. — I. 1484-1514, ed. M. Delcourt e.a. Bruxelles, Presses Acad. Europ., 1967 (xv-571).

P. 462 : *Bernard André* (= n. 243, A. Ammonius à Érasme, 18.11.1511) ; p. 470 : *Bernard André* (= n. 248, Érasme à A. Ammonius, 2.12.1511) ; p. 476 : *Bernard André* (= n. 254, Érasme à Th. Halsey, 8.2.1512).

— II. 1514-1517, ed. M. A. Nauwelaerts e.a. Bruxelles, Univ. Press, 1974 (773).

P. 541 : *Martin Luther* (= n. 501, G. Spalatinus à Érasme, 11.12.1516) ; p. 433 : *Félix de Prato* (= n. 456, Érasme à H. Bullock, 22.8.1516).

— III. 1517-1519, ed. A. Gerlo e.a. Bruxelles, Univ. Press, 1975 (680).

P. 439-41 : *Jean Lang* (= n. 872, Érasme à Johann Lang, 17.10.1518, mentionné aussi *Jean Staupitz*) ; p. 628-29 : *Jean Lang* (= n. 983, Érasme à Johann Lang, 30.5.1519) ; p. 537-39 : *Martin Luther* (= n. 933, Martin Luther à Érasme, 28.3.1519) ; p. 624-26 : *Martin Luther* (= n. 980, Érasme à Martin Luther, 30.5.1519, mentionné aussi *Jacques Praepositus*, prieur d'Anvers).

— IV. 1519-1521, ed. M. Nauwelaerts e.a. Bruxelles, Presses Acad. Europ., 1970 (742).

P. 533 : *OSA Louvain* (= n. 1196, Érasme à V. Theodorici, vers mars 1521) ; p. 364-68 : *Martin Luther* (= n. 1127a, Érasme à Martin Luther, 1.8.1520) ; p. 368-69 : *Jean Lang* (= n. 1128, Érasme à Johann Lang, 2.8.1520).

— V. 1522-1524, ed. R. Verdière e.a. Bruxelles, University Press, 1976 (811).

OSA Anvers : p. 10 (= n. 1254, M. Davidts à Érasme, 10.1.1522), p. 415 (= n. 1382, J. Botzheim à Érasme, 24.8.1523), p. 417 (= n. 1384, Érasme à U. Zwingli, 31.8.1523) ; p. 561-65 : *Martin Luther* (= n. 1443, Martin Luther à Érasme, vers 15.8.1524) et passim.

3100 De Molen, R. L. (ed.), The Meaning of the Renaissance and Reformation. Boston, Houghton Mifflin Comp., 1974 (xii-385).

Robert Barnes : 228, 239-40, 243, 258 ; *Miles Coverdale :* 239, 243-44, 259 ; *Jérôme Seripando :* 279, 281, 284 ; *Martin Luther :* passim.

3101 *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento.* Miscellanea I (Biblioteca del Corpus reformatorum italicorum). Firenze, Sansoni ; Chicago, The Newberry Library, 1974 (357). Dans ce livre :

— Seidel Menchi, S., Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo (1520-1536) : p. 69-138.

Gilles de Viterbe : 73, 90, 105, 111, 115 ; *Ortensio Lando :* 72, 75, 90 ; *Jérôme Seripando :* 74 ; *Martin Luther :* 72, 79-80, 95, 97, 110, 117, 120, 129-30.

— Ginzburg, C.-Prosperi, A., Le due redazioni del « Beneficio di Cristo » : p. 135-204.

Ambroise Flandini : 158; *Martin Luther :* 150, 154-57, 160, 162, 165, 177; *Jérôme Seripando :* 184-85.

3102 Fairfield, L. P., John Bale, mythmaker for the English Reformation. West Lafayette (Ind.), Purdue Univ. Press, 1976 (x-240).

Robert Barnes : 10, 13, 54, 56-57, 71, 103-5, 175; *Georges Browne :* 160; *Miles Coverdale :* 13, 200; *Martin Luther :* 14, 16, 59-61, 68, 84, 118-19; *Jean Capgrave,* Nova Legenda Angliae : 114, 121-22.

3103 Freudenberger, Th., Berichte protestantischer Theologen von den Beratungen der Trienter Konzilstheologen über Messopfer und Priesterweihe im Dezember 1551. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 6 (1974), 352-368.

Roger Juvenis (de Jonghe), Marianus Rocha Feltrinus, Gabriel Buratelli de Ancona.

3104 Grimm, H. J., The reformation era 1500-1650, 2nd ed. New York, Macmillan-London, Collier-Macmillan, 1973 (xiii-594).

Les augustins à Erfurt : 81-82; à *Wittenberg :* 84-96; *Martin Luther (le jeune) :* 75-97; *Miles Coverdale :* 247, 392.

3105 Holeczek, H., Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale (Studies in the History of Christian Thought, IX). Leiden, Brill, 1975 (viii-414).

Ambroise Calepino : 176; *Miles Coverdale :* 41, 49, 246, 247, 394; *Martin Luther :* passim.

3106 Morales Borrero, M., La geometria mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro. Notas y Punctualizaciones. Madrid, Univers. Pont. de Salamanca y Fund. Univers. Española, 1975 (402).

St. Thomas de Villanova, Luis de Léon, Augustin Antolínez, Malón de Chaide.

3107 *The social history of the reformation* in honor of H. J. Grimm, ed. L. P. Buck and J. W. Zophy. Columbus, Ohio State Univ. Press, 1972 (xxiv-397).

Jean Staupitz : 57, 59; *Gaspar Güttel :* 60; *Wolfgang Volprecht :* 67; *Jean Lang :* 150-52; *Jean Lonicer :* 237-38, 264; *Wenceslaus Linck :* 263; *Jacques Praepositus :* 264.

Voir aussi les nn. 2874 et 3133.

Jean de Paltz (ca. 1445-1511)

3108 Juntke, F., Die Inkunabeln der Marienbibliothek zu Halle an

der Saale. Geschichte und Katalog (Beiträge zur Inkunabelkunde, 3. Folge, 5). Berlin, Akademie-Verlag, 1974 (155, 7 ill.).
Jean de Paltz, De septem foribus B. Mariae, ca. 1491.

Jean Staupitz (ca. 1468-1524)

3109 Wolf, E., Staupitz und Luther. Leipzig, 1927 (xi-295).
[Réimpr. anast.] : London, Johnson, 1971.

Henri de Zutphen († 1524).

3110 Meinhold, P., Heinrich von Zütphen und die Anfänge der Reformation in Ditmarschen. — *Schriften d. Verein f. Schleswig-Holst. Kirchengeschichte* 2 (1974-75), n° 30-31, 36-55.

Bernard André (ca. 1450-1525)

3111 Hanham, A., Richard III and his early historians 1483-1535. Oxford, Clarendon Press, 1975 (ix-230).
Bernard André : 21, 53-4, 57, 71, 105, 126, 131, 157, 193-94.

Gilles de Viterbe (1469-1532)

3112 Goshen-Gottstein, M. H., The « Third Targum » on Esther and MS Neofiti 1. — *Biblica* 56 (1975), 301-329.

3113 Klein, M., Elia Levita and MS Neofiti 1. — *Biblica* 56 (1975), 242-246.

3114 Minnich, N. H., The Participants of the Fifth Lateran Council. — *Archivum Historiae Pontificiae* 12 (1974), 157-206.
Parmi les 431 participants seulement 2 augustins figurent : *Giles de Viterbe,* prieur général, et *Gabriel Mascioli,* sacrista du pape.

3115 Reeves, M. E., History and Prophecy in Medieval Thought. — *Medievalia et Humanistica,* n.s. 5 (1974), 51-75.
Gilles de Viterbe : 70, 75.

Gaspar Güttel († 1542)

3116 Delius, H. U., Lutherdrucke in der Andreaskirche zu Eisleben. — *Zentralblatt für Bibliothekwesen* 87 (1973), 706-724.
La collection initiale de la bibliothèque dans la tour de l'église de St. André, contenant environ 1000 volumes anciens, provient du réformateur eislébien Gaspar Güttel. A peu près 300 imprimés (Lutherdrucke) jusqu'en 1546; étant donné que Güttel se procurait les œuvres de Luther dès leur apparition, presque la moitié de ces livres doivent être mentionnés comme « édition principale ».

Martin Luther (1483-1546)

3117 Bäumer, R., Martin Luther und der Papst. 2. Aufl. (Katholisches Leben und Kirchenreform in Zeitalter der Glaubensspaltung, 30). Münster, Aschendorff, 1970 (100).
Wenceslaus Linck : 39, 54, 67 ; *Jean Lang :* 50 ; *Robert Barnes :* 89-90.

3118 Bos, F. T., Luther in het oordeel van de Sorbonne. Een onderzoek naar ontstaan, inhoud en werking van de Determinatio (1521) en naar haar verhouding tot de vroegere veroordelingen van Luther. Amsterdam, Graduate Press, 1974 (281).

3119 Dalbiez, R., L'angoisse de Luther. Paris, Téqui, 1974 (358).

3120 Ebeling, G., Lutherstudien, I. Tübingen, J. C. Mohr (P. Siebeck), 1971 (xii-341).
Jacques Pérez de Valencia : passim ; *Jean Staupitz :* 5, 17, 72.

3121 — Luther. Einführung in sein Denken. 2. unveränderte Auflage. Tübingen, J. C. Mohr (P. Siebeck), 1974 (vii-321).

3122 Erikson, E. H., Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, aus dem Amerikanischen v. J. Schiche (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 117). Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975 (308).
Cf. n° 1858.

3123 Flanagan, D., Luther on the Magnificat. — *Ephemerides Mariologicae* 24 (Madrid 1974), 161-178.

3124 Frost, F., Luther. — *Catholicisme* VII (1975), 1305-1332.

3125 Grane, L., Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518) (Acta Theologica Danica, XII). Leiden, Brill, 1975 (201).
Grégoire de Rimini : 30, 135-38, 194 ; *Wenceslaus Link :* 128 ; *Jean von Staupitz :* 12, 123, 131, 162 ; *Barthélemy d'Usingen :* 105, 110, 112, 127, 138, 143 ; *Jean Lang :* passim.

3126 Hagen, K., A theology of testament in the young Luther. The lectures on Hebrews (Studies in medieval and reformation thought, 12). Leiden, Brill, 1974 (viii-129).
Concerne les cours de Martin Luther sur l'épître aux Hébreux dans l'université de Wittenberg, 21.4.1517-26.3.1518. *Jean Lang :* 5-6.

3127 Hausammann, S., Busse als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft. Eine theologiegeschichtliche Studie zu einer Theologie der Busse (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 33). Zürich, Theol. Verlag, 1974 (370).
« Luthers Bussverständniss (idée de la pénitence), 1516-1522 » : 94-127 ; *Jean Staupitz :* 100, 104-5.

3128 HEADLY, J., Luther and the Fifth Lateran Council. — *Archiv für Reformationsgeschichte* 64 (1973), 55-78.

3129 HEMPSALL, D. S., Martin Luther and the Sorbonne 1519-1521. — *Bulletin of the Institute of Historical Research* 46 (1973), 28-40.

3130 JÜRGENS, H., Die Funktion der Kirchenväterzitate in der *Heidelberger Disputation Luthers* (1518). — *Archiv für Reformationsgeschichte* 66 (1975), 71-78.

3131 *Lutherprozess und Lutherbann*, Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung, hrsg. von R. BÄUMER (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 32). Münster, Aschendorff, 1972 (80).

Gabriel Venetus : 24-6 ; *Jean Staupitz :* 25 ; *Gérard Hecker :* 26 ; *Johannes Hispanus :* 36, 75 ; *Gilles de Viterbe :* 51-68.

3132 STEINMETZ, D. C., Luther and the Late Medieval Augustinians : Another Look. — *Concordia Theological Monthly* 44 (1973), 245-260.

Wenceslaus Link (1483-1547)

3133 DANIEL, Ch. E. jr., Hard work, good work, and schoolwork : an analysis of Wenzeslaus Linck's conception of civic responsability. — *The social history of the reformation* in honor of H. GRIMM. Columbus, Ohio State Univ. Press., 1972, 41-51.

Les augustins de Nürnberg : 41, 47 ; *Jean Staupitz :* 41.

3134 *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, unter Leitung von A. Laube, H. Werner Seiffert, bearb. von C. Laufer, D. Lösche u.a. Berlin, Akademie-Verlag, 1975 (662, 16 pl.).

P. 149-57 : *Wenzeslaus Link*, « Ob die Geystlichen auch schuldig sein Zinsse... zu geben » (Altenburg 1525). Planche, 2 portraits de Link.

Jean Hoffmeister (1510-1547)

3135 *Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI.* Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570, hrsg. v. G. PFEILSCHIFTER, Bd. IV, 1538-1548, 2. Teil. Regensburg, Pustet, 1971 (XXVIII-638).

Jean Hoffmeister : 317, 599.

— Bd. V, 1538-1548, 3. Teil, 1. Hälfte. Regensburg, Pustet, 1973 (XIX-329).

Jean Hoffmeister : 24, 30.

— Bd. VI, 1538-1548, 3. Teil, 2. Hälfte. Regensburg, Pustet, 1974 (xv-383).
Jean Hoffmeister : 148-50.

3136 Pflug, J., Correspondance, recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet, II : 1539-1547. Leiden, Brill, 1973 (868).
Jean Hoffmeister : 102, 545-47, 567-68, 602, 631-32, 661 ; *les augustins de Mainz :* 771.

Augustin de Vicenza († après 1548)

3137 Mezey, L., Maestro Agostino da Vicenza, agostiniano platonista nell'Ungheria cinquecentesca. — *Studia Humanitatis* 2. *Rapporti veneto-ungheresi all'epoea del Rinascimento* (Budapest 1975), 325-335.

Ortensio Lando (1512 ?-1554 ?)

3138 Fahy, C., The composition of Ortensio Lando's dialogue « Cicero relegatus et Cicero revocatus ». — *Italian Studies* 30 (1975), 30-41.
Ortensio (Jérémie) Lando augustin milanais, passa à la réforme luthérienne.

3139 Gilmore, M. P., Anti-Erasmism in Italy : the Dialogue of Ortensio Lando in Erasmus' Funeral. — *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 4 (1974), 1-14.

3140 Seidel Menchi, S., Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550. — *Archiv für Reformationsgeschichte* 65 (1974), 210-277.

3141 — Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterdossi della prima metà del Cinquecento. — *Rivista Storica Svizzera* 24 (1974), 537-634.

Félix de Prato († 1558)

3142 Grelot, P., Observations sur les targums I et III d'Esther. — *Biblica* 56 (1975), 53-73.

Jérôme Seripando (1493-1563)

3143 Beumer, J., Res fidei et morum. Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 2 (1970), 112-134.
Barthélemy Arnoldi : 113 ; *Jérôme Seripando :* 117-18.

3144 Fenlon, D., Heresy and Obedience in Tridentine Italy : Cardinal Pole and the Counter Reformation. Cambridge, Univer. Press, 1972 (xiii-300).
Jérôme Seripando : 106, 110, 116, 118, 122, 129-30, 144-45, 163-64, 180, 283.

3145 Ganzer, Kl., Zur Frage der kirchlichen Predigtvollmacht auf dem Konzil von Trient. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 7 (1975), 402-416.
Jérôme Seripando : 407, 409 ; *Christophe Patavinus :* 413.

3146 Theisen, J. P., The Roman Canon and the Council of Trent. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 2 (1970), 284-302.
Jérôme Seripando : 290-91 ; *Christophe de Padova :* 299-300.

Onuphre Panvinio (1530-1568)

3147 Gaston, R. W., Prudentius and sixteenth-century antiquarian scholarship. — *Medievalia et Humanistica*, n.s. 4 (1973), 161-176.
Onuphre Panvinio : 168, 175.

Miles Coverdale (ca. 1488-1569)

3148 *The Coverdale Bible 1535.* First facsimile edition, introd. S. L. Greenslade. Kent, W. Dawson, 1975 (50-1118, n. num., ill.).

Roger de Jonghe (ca. 1492-1579)

3149 Freudenberger, Th., Die Löwener Theologen als Gegner der Bewilligung des Laienkelchs für die Deutschen im Konzil von Trient 1551. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 7 (1975), 377-401.
Roger de Jonghe (Juvenis) : 389, 394-95.

Jules della Rovere († ca. 1581)

3150 Ronsdorf, E., Nuove opere sconosciute di Giulio da Milano. — *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 106 (1975), 55-67.

3151 Tachella, L.-Madeline, M., Il cardinale Agostino Valier e la riforma tridentina nella diocesi di Trieste. Udine, Centro studi storico-cristiani del Friuli Venezia Giulia, 1974 (241).
Jules della Rovere da Milano : 35-42.

Thomas de Jésus (1529-1582)

3152 Brass, D., Some Erasmian influences in the work of Frei Thomé de Jesus. — *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte* 13 (1974-75). Münster i.W., 1977, 92-116.

Sébastien Toscano (1515-1583)

3153 Marqués, A. de Jesus, Reflexos da vida marítima num autor espiritual do s. XVI. — *Didaskalia* 5 (1975), 191-204.

Alphonse de la Vera Cruz (1507-1584)

3154 Alonso de la Vera Cruz OSA, The writings of Alonso de la Vera Cruz. The Original Texts with English Translation by E. J. Burrus. IV : Defense of the Indians; Their Privileges. Rome, Jesuit Historical Institute, 1976 (x-889); V : Spanish Writings : Letters and Reports, *ibidem*, 1972 (xii-382).

Continuation du n° 2018.

3155 Castañeda Delgado, P., Un problema ciudadano : La tributación urbana. — *Revista de Indias* 33-34 (1973-74), 493-550.

3156 Gómez Robledo, A., El problema de la conquísta en Alonso de la Veracruz. — *Historia Mexicana* 23 (1974), 349-407.

3157 Martínez, M., Un participante de la doctrina de Las Casas, delegado suyo ante el Consejo de Indias. — *Ciencia Tomista* 101 (1974), 455-461.

3158 Salazar Cárdenas, R., El ser absoluto en la filosofía de Fr. Alonso de la Vera Cruz (1500-1584). — *Libro Anual* 1 (Mexico 1971-72), 199-221.

3159 — La persona humana como testigo del ser en la filosofía de Fray Alonso de la Vera Cruz (1500-1584). — *Libro Anual* 2 (Mexico 1973-74), 257-274.

B. Alphonso d'Orozco (1500-1591)

3160 Bulovas, A., El amor divino en la obra del beato Alonso de Orozco. Madrid, Fundación Universaria Española, 1975 (231).

Louis de Léon (1527-1591)

3161 Poesías de Fray Luis de León. Introducción y edición del P. Angel Custodio Vega. Barcelona, Planeta, 1975.

3162 Capánaga, Victorino OAR, Poesía, verdad y contemplación en Fray Juan de la Cruz y Fray Luis de León. — *Novos estudos sobre Frei Luis de Leão* (Recife, Ed. Universitária, 1975), 57-67.

3163 García, Crisogono OSA, El año de la mujer y *La perfecta casada* de Fr. Luis de León. — *Religión y Cultura* 21 (1975), 611-621.

3164 García Lorca, F., De Fray Luis a San Juan. La escondida senda (La lupa y el escalpelo, 10). Madrid, Castalia, 1972 (254).

3165 Guy, A., Luis de León, penseur démocratique. — *Bulletin Hispanique* 75 (Bordeaux 1973), 265-296.

3166 — La philosophie baroque chez Fray Luis de León, Suárez et Gracián. — *Baroque. Revue internationale* no. 7 (Montauban 1974), 149-153.

3167 Jobit, P., Léon, Fray Luis de. — *Catholicisme* VII (1975), 352-53.

3168 Kottman, K., Fray Luis de León and the universality of Hebrew. An aspect of 16th and 17th century language theory. — *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975), 297-310.

3169 Montalva, E., Fray Luis de León y santa Teresa de Jesús. — *Novos estudos sobre Frei Luis de Leão* (Recife, Ed. Universitária, 1975), 19-55.

3170 Monteiro, A., Frei Luis de Leão, santa Teresa e são João da Cruz, trindade mística espanhola. — *Novos estudos sobre Frei Luis de Leão* (Recife, Ed. Universitária, 1975), 111-129.

3171 Noreña, C. G., Studies in Spanish Renaissance Thought (Archives internationales d'histoire des idées, 82). The Hague, Nijhoff, 1975 (ix-277).

Ch. III : *Fray Luis de León and the concern with language :* p. 150-209.

Des autres augustins mentionnés plus d'une fois : *Martin Alphonse de Cordoba* : 2, 42, 55, 150, 152, 184 ; *Jean de Guevara* : 152, 153, 188, 192 ; *Grégoire de Rimini* : 147, 151-52 ; *Denys Vásquez :* 2, 148 ; *Martin Luther :* 13, 40, 43, 45, 61, 71, 107, 123, 151, 169, 178.

3172 Ricard, R., Hacia una nueva traducción francesa de « Los Nombres de Cristo ». Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975 (22).

Chérubin Ghirardacci (1518-1598)

3173 Banker, J. R., The *Ars dictaminis* and rhetorical textbooks at the Bolognese University in the fourteenth century. — *Medievalia et Humanistica*, n.s. 5 (1974), 153-148.

Chérubin Ghirardacci : 159, 167.

3174 Fasoli, G., La storia delle storie di Bologna. — *Scritti di storia medievale* [Collection des écrits de Gina Fasoli], ed. F. Bocchi e.a. Bologna, La Fotocromo Emiliana, 1974, 663-681.
Ghirardacci écrit « Della historia di Bologna dalla fondazione di lei fino all'anno 1425 » en 3 vols.

1601-1700

3175 Alonso, Carlos OSA, Los Agustinos y Propaganda Fide durante el primer bienio (1622-1623). Documentos inéditos. — *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 339-359.
Publication de 22 documents.

3176 Gerlo, A.-Vervliet, H., Bibliographie de l'Humanisme des Anciens Pays-Bas (Instrumenta humanistica, 3). Bruxelles, Presses Univers. de Bruxelles, 1972 (546).
Gaspar Ammonius (van der Mauden) : n. 4758; *Nicaise Baxius :* nn. 3187-8; *Melchior van Daelhem :* n. 3510; *Ignace de Dijcker :* n. 3551; *Michel Hoyer :* n. 4441; *Jean de Leenheer :* nn. 4568-9; *Jean Chrysostome Loots :* n. 4650; *Jean Mantelius :* nn. 4700-3; *Jean Naevius :* n. 4894; *Michel Paludanus :* nn. 4950-1; *Prosper Stellaert :* n. 5325; *Jacques van Zevecote :* nn. 5692-4; *Jacques Praepositus :* n. 2230.

3177 Spiertz, M. G., L'Église catholique des Provinces-Unies et le S. Siège pendant la deuxième moitié du XVII^e siècle (Bibl. de la Revue d'Hist. Eccl., 62). Louvain, Bibl. de l'Université, 1975 (xviii-188).
Les augustins : 56, 62, 107; *Michel van Hecke :* 106-7.

Jean Clobucciarich (ca. 1545-1606)

3178 Peloza, M., Arhitekt i kartograf Ivan Klobučarič. — *Jadranski zbornik* 9 (1973-75), 289-294 (avec résumé en italien).

Augustin de Jésus de Castro (1537-1609)

3179 Aparicio, Teófilo OSA, Fray Agustín de Jesús o de Castro. Figura egregia de la Orden de san Agustín y de la Iglesia lusitana. — *Estudio Agustiniano* 10 (1975), 47-81.

Antoine Galván (ca. 1559-1609)

3180 Reinhardt, Kl., Theologie als Interpretation der hl. Schrift bei Antão Galvão OESA (ca. 1559-1609) und Pedro Luis Beuther SJ

(1538-1602). — *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte* 11 (1971), Münster i.W., 1974, 1-25.

Léonard Coqueau († 1616)

3181 Gutiérrez, David OSA, Leonardo Coqueau O.S.A. y su biblioteca en el año 1602. — *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 5-62.

Jean de S. Guillaume Nicolucci (1552-1621)

3182 Barbagallo, Ignazio OAD, Il venerabile P. Giovanni Nicolucci di S. Guglielmo agostiniano scalzo. Cenni biografici. Roma, Postulazione Generale OAD, 1975 (41, ill.).

Antoine de Gouvea (1575-1628)

3183 Alonso, Carlos OSA, El P. Antonio de Gouvea OSA y la embajada persa de Denzîg Beg (1609-1612). Documentación inédita. — *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 63-93.
Publication de 31 lettres.

Ferdinand Guerrero (1566-1641)

3184 Hernández, P.-Arcilla, J., Most Rev. Fray Hernando Guerrero. A brief report of the exile of His Grace the Archbishop of Manila. — *Philippinalia Sacra* 9 (1974), 134-173.

Chrétien Lupus (1611-1681)

3185 Mathon, G., Lupus, Chrétien. — *Catholicisme* VII (1975), 1300.

Antero Maria de S. Bonaventura (1620-1686)

3186 Antero Maria da S. Bonaventura OAD, Li Lazaretti della città e rivière di Genova del 1657. Ne quali oltre a successi particolari del contagio, si narrano l'opere virtuose di quelli che sacrificarono se stessi alla salute del prossimo. Genova, 1658 (16-560-32).
[Réimpr. anast.] : Genova, Litografia Del Cielo, 1974.

1701-1800

3187 Gavigan, John J. OSA, The European Augustinians in 1776. — *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 231-294.

3188 LEHMANN, M., Das deutschsprachige katholische Schrifttum Altungarns und der Nachfolgestaaten 1700-1950 (Studia Hungarica, 9). Mainz, Von Hase & Koehler, 1975 (589, 1 cart.).

P. 103 (= n. 0226), J. Kraus SJ, Abgewogene Gürtl der hochlöblichen Ertz-Bruderschaft *Mariae von Trost*; da selbe am 3-ten Sonntag nach Ostern im Jahr 1745 in... *Ofen* bey denen... PP. *Augustinern auf der Landstrassen* vorgestellet. Ofen 1745 (8); p. 114 (= n. 0295), W. Romauer SJ, H. Uldaricus, Bischof von Augsburg, besonderer Schutz-Herr von Schwabenland, in einer Ehren-Rede vorgestellt... in *Wienn* versammelte schwäbische Land-Genossenschaft in der... Hofkirchen deren... PP. *Augustinern Barfüssern*... 4 Julii 1751. Wien 1751 (12); p. 114 (= n. 0299), *Ferdinand Staudinger* OSA, Lob-Rede von der grossen h. Elisabetha... vorgestellt in der evangelischen Parabel von dem Handelsmann und Perlen. Pressburg 1751 (14); p. 116 (= n. 0312), *Ferdinand Staudinger* OSA, Lob-Rede von dem grossen Stifter des Ordens der Barmhertzigkeit Joanne von Gott... Pressburg 1752 (12 ff.); p. 126 (= n. 0386), *Guidantonius Palei* OSA, Neuntägige Andacht zur der Jungfräulichen Mutter Gottes *Mariae Königin von guten Rath* das zweyte mal Anno 1757 gedrucket, aus der Welschen in die deutsche Sprache übersetzt... Tyrnau 1760 (104); p. 131 (= n. 0419), F. X. Roy SJ, Lob-Rede auf den h. Uldaricus... in *Wienn* den 10. Juli 1763 versammelte Schwäbischen Landesgenossenschaft in der... Hofkirche der... PP. *Augustinern Barfüsser*... Wien 1763 (22); p. 134 (= n. 0438), F. J. Gondola, Der Fromme Herzog aus Bayern und Heil. Römische Kaiser Henricus... in einer Lob-Rede in *Wien* versammlete Chur-Bayerische Landesgenossenschaft, nach 24 Jahren wiederum das erste mahl... in der Hofkirche derer PP. *Augustiner Baarfüsser-Ordens*... 15 Juli 1765. Wien 1765 (17); p. 158 (= n. 0631), *Xystus Paul Schier* OSA, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Wien aus den Manuskripten des sel. verstorbenen X. P. Schier aus dem Orden der Augustinereremieten zusammengesetzt und ans Licht gegeben im Jahre 1777. Gratz 1777 (6 f., 130); p. 174 (= n. 0757), *Augustiner-Mönche*. Die Oesterreichische Ungarische Provinz der geschuhten Augustiner-Mönche beschrieben, und dem Staatsmanne zur Einsicht vorgelegt, dem Bürger zu seiner Aufklärung gewidmet von einem Ordens-Priester. Philadelphia 1784 (59); p. 494 (= n. 4274), M. Vogelsperger, Das Salz der Erden... Augustinus, durch die hocherleuchtete Lehren... erwiesen an seinen Festtag in Augusto in der Kloster-Kirchen deren PP. *Augustinern auf der Landstrasse in Ungarn*. Ofen, s.d. [1791 ?] (24).

Abraham a S. Clara (1644-1709)

3189 *Deutsche Barocklyrik*. Gedichtsinterpretationen von Spee bis Haller, hrsg. von M. BIRCHER und A. HAAS. Bern-München, Francke, 1973 (361).

J. Schmidt traite dans ce livre du sermon des poissons d'Abraham à S. Clara.

3190 LANDWEHR, J., German Emblem Books 1531-1888. A Bibliography. Utrecht, Haentjens, Dekker & Gumbert; Leyden, Sijthoff, 1972 (VII-184).

Abraham à S. Clara (Nürnberg 1699-1733) : p. 19-21 (= nn. 1-17) ; *Antonius a Burgundia*, Mundi lapis lydius... Dieses wercklein illustrierte und erklärte mit lateinischen Versen *Aurelius Augustinus Clemens von Brüssel*, OESA (Augsburg 1712) : p. 45 (= n. 159) ; *Michel Hoyer*, Flammulae amoris S. P. Augustini versibus et iconibus exornatae (München 1680) : p. 89 (= n. 358).

Bernard Désirant (1656-1725)

3191 Schaik, A. H. M. van, Johan Christiaan van Erkel (1654-1734) en de vrijheid der Bataafse Kerk. — *Archief Geschiedenis Katholieke Kerk in Nederland* 17 (1975), 131-202.
Chrétien Lupus : 157-58 ; *Bernard Désirant :* 170-76, 187, 194, 198.

Augustin Beltrán Caysedo y Velasco (1667-1738)

3192 Luijk, Bénigne A. van OSA (1922-1974), Un prefecto apostólico colombiano de 1715 (El P. Agustín Beltrán Caicedo y Velasco, prefecto apostólico de Curaçao 1715-1738). — *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 27-28 (Medellín 1972), 156-173.

Henri Flórez (1702-1773)

3193 García, Félix OSA-Morales Oliver, L.-Sáinz Rodríguez, P., El Padre Flórez. Ciclo de conferencias pronunciadas en 1973. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975 (70).

1801-1900

Engelbert Klüpfel (1733-1811)

3194 Müller, W., Engelbert Klüpfel. — *Katholische Theologen Deutschlands im XIX Jahrhundert*, hrsg. von H. Fries und G. Schwaiger, I (München, Kösel-Verlag, 1975), 35-54.

Bernard de San (1744-1813)

3195 Hoste, A., Het Necrologium van de Sint-Godelieveabdij te Gistel en te Brugge 1455-1873 — *Sacris Erudiri* XXII (1974-75), 436-528.
Bernard de San, benefactor et confessarius : 447-48.

Nicolas Alexius Johann (1753-1826)

3196 Abeler, J., Die Gebrüder Johann, Augustinerpatres und Uhrmacher. Bericht über eine Forschung des Wuppertaler Uhrenmuseums. — *Mainzer Zeitschrift* 69 (1974), 197-205, ill.
Nicolas Alexius Johann (1753-1826), *Jean Baptiste Michael Johann* (1765-1826), augustins à Mayence. L'auteur parle aussi de *Aurelius a S. Daniele* (1728-1782) et de *David a S. Cajetano* (1726-1796), augustins déchaussés et fabricateurs des horloges astronomiques à Vienne.

B. Étienne Bellesini (1774-1840)

3197 *Il beato Stefano Bellesini, agostiniano, nel secondo centenario della nascita, 1774-1974.* Bologna, S. Giacomo Maggiore, 1974 (16, ill.).

Frédéric Chrétien de Greuve (1792-1863)

3198 Obbink, H. W., David Friedrich Strauss in nederlandse reacties op zijn theologie in de negentiende eeuw (Mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache). Utrecht 1973 (146).
Frédéric Chrétien de Greuve (1792-1863) ex-augustin et prof. de philosophie dans l'université de Groningen : 38-9, 41, 62-77, 123-4, 126, 129, 135, 138, 140-1.

Augustin Jaume Poyeras († 1887)

3199 Gili Ferrer, A., Augustín Jaume Poyeras, pbro OSA, † 1887. — *Historia de la Ermita de Bellem*, Mallorca, 1975, 40-50.

Thomas Marie Martinelli (1827-1888)

3200 Pottmeyer, H. J., Die historisch-kritische Methode und die Erklärung zur Schriftauslegung in der dogmatischen Konstitution *Dei Filius* des I. Vaticanums. — *Annuarium Historiae Conciliorum* 2 (1970), 87-111.
P. 89-102 : *Das Votum Thomas Maria Martinellis*; p. 99-100 : *Engelbert Klüpfel.*

1901-1975

Jacques Anderson (1837-1903)

3201 Dwyer, C. M., James Augustine Anderson, O.S.A. — *Seanchas Ard Mhacha* (Journal of the Armagh diocesan historical society), 1974, 215-258.

Thomas Cámara y Castro (1847-1904)

3202 Cuenca Toribio, J. M., Estudios sobre la Iglesia española del XIX. Madrid, Ed. Rialp, 1973 (301).

B. Ézéchiel Moreno y Díaz (1848-1906)

3203 Ayape, Eugenio OAR, Semblanza del beato Ezequiel Moreno. Monachil (Granada), Santa Rita, 1975 (98).

3204 Díez Eguiluz, Angel OAR, Personalidad, rutas y pensamientos del beato Ezequiel Moreno (1848-1906). Caracas 1975 (48).

3205 Sodani, Pierluigi OSA, Beato Ezechiele Moreno degli Agostiniani Recolletti (1848-1906), vescovo di Pasto (Colombia). Roma, Postulazione degli Ag. Recolletti, 1975 (32, ill.).

3206 Torres Riera, N., Ezequiel Moreno y Díaz. — *Cristianidad* 32 (1975), 286-287.

Jean Camilleri (1889-1924)

3207 *Mons. Gianni M. Camilleri OSA, isquof ta' Ghawdex* (1889-1924). Valletta, Progress Press, 1974 (65, ill.). [évêque de Gozo]

Ange Custode Vega (1894-1972)

3208 Pabón, J., Excmo Señor P. Angel Custodio Vega OSA (1894-1972). — *Boletín de la Real Academia Española* 169 (1972), 475-481.

Ansfried Hulsbosch (1912-1973)

3209 Alonso, J. M., Desmitologización del dogma de la Inmaculada concepción de Maria ? — *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973), 95-120.

E.a. sur la doctrine d'Ansfried Hulsbosch.

IV. AUGUSTINES

Belgique

Aalst

3210 Baert, K.-Dauwe, J., Inventaris van het archief der Zwarte Zusters te Aalst. Aalst 1975 (29).

3211 — Zwarte Zusters van Sint-Augustinus Aalst. Aalst, 1975 (268, ill.).

3212 COURTEAUX, F., 1475-1975. De Zwarte Zusters te Aalst, of de geschiedenis van de pest. — *Het Land van Aalst* 27 (1975), 141-180, 12 pl.

Tournai

3213 HAUDENARD, R. van, Les Sœurs Noires d'Artevie. — *Annales de la Société royale d'histoire et d'archéologie de Tournai* 24 (1974), 31-40.

FRANCE

3214 MOLETTE, Ch., Guide des sources de l'histoire des congrégations féminines françaises de vie active. Paris, Éd. de Paris, 1974 (479).

PAYS-BAS

3215 *Want hiertoe zijn we tezamen gekomen.* Zusters Augustinessen van Sint Monica 1934-1974. Hilversum, Zusters Augustinessen van Sint Monica, 1974 (99, ill.).
Avec une édition de 12 sermons du fondateur Sébastien van Nuenen OSA (1898-1966).

Anne-Catherine Emmerick (1774-1824)

3216 ANNA KATHERINA EMMERICK, Visionen und Leben. Aufgezeichnet von Clemens BRENTANO. In erstmaliger genauer Veröffentlichung hrsg. und eingel. von A. BRIEGER, München-Freiburg, 1974 (417).

3217 ANNA KATHARINA EMMERICK, Jésus parmi les siens (présenté par M. Th. LOUTREL et J. GUITTON). Paris, Téqui, 1975 (346).
Choix de textes tirés la plupart de la Vie de N.S. Jésus Christ, de la douloureuse Passion et la de Vie de la Ste. Vierge.

Marie Candide de l'Enfant Jésus (1909-1957)

3218 GUTIÉRREZ GARCÍA, Gilberto OSA (1903-1975), Semblanza biográfica de la M. Cándida del Niño Jesús OSA (1909-1957). Salamanca, 1974 (39).

Micheline Dolfi (1882-1970)

3219 Grillo, M., Madre Maria Michelina Dolfi, badessa del monastero agostiniano di Radicondoli. Roma, Ed. Teresianum, 1975 (167).

V. HAGIOGRAPHIE ET DÉVOTIONS

Saint Augustin (354-430)

3220 Brown, P., Der heilige Augustinus, Lehrer der Kirche und Erneuerer der Geistesgeschichte. Deutsche Uebersetzung von Johannes Bernard. Neuere Literaturhinweise, Zeittafel, Register (Heyne-Biographien, 18). München, Heyne, 1975 (495).

3221 Trapè, Agostino OSA, Agostino, S. — *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* I (Roma 1975), 45-59.

Sainte Monique (332-387)

3222 Agostino, S., Mia madre. Coordinamento dei testi, introduzione e note di A. Trapè OSA. Milano, Ancora, 1975 (118).

3223 Wischmeyer, W., Zum Epitaph der Monica. — *Römische Quartalschrift* 70 (1975), 32-41.

Dévotions

Notre Dame du Bon Conseil (*Genazzano*)

3224 Kiesselbach, D., Begegnungen mit der Maria vom Guten Rat. — *Dona Ethnologica.* Festschrift Leopold Kretzenbacher (München 1973), 209-217.

Tables

Les chiffres renvoient aux numéros de la bibliographie.

Les noms des personnes imprimés en italiques n'appartiennent pas à l'Ordre des Augustins.

Les personnes qui ont vécu avant 1500 sont registrées par leur prénom, ceux qui moururent après 1500 par le nom de famille. En quelques cas on a fait des renvois.

Dans la Table des lieux le nom des villes et villages signifie la présence d'un couvent ou des personnes individuelles, citées dans la bibliographie.

Dans l'ordre alphabétique ä, ö et ü sont classés comme ae, oe et ue; Mc comme Mac.

Abréviations

(*A*)	Autriche
(*B*)	Belgique
B.	Bienheureux, Bienheureuse
(*CH*)	Suisse
(*CS*)	Tchécoslovaquie
(*D*)	Allemagne
(*E*)	Espagne
(*F*)	France
(*GB*)	Angleterre
(*H*)	Hongrie
(*I*)	Italie
(*IND*)	Inde
(*IRL*)	Irlande
(*NL*)	Pays-Bas
OAD	Ordo Augustinensium Discalceatorum
OAR	Ordo Augustinianorum Recollectorum
O(E)SA	Ordo Fratrum (Eremitarum) S. Augustini
(*P*)	Portugal
(*PI*)	Philippines
(*PL*)	Pologne
St., Ste	Saint, Sainte
(*USA*)	États Unis d'Amérique

TABLE DES PERSONNES

Abeler, J. : 3196.
Abraham a S. Clara (1644-1709) : 3189-90.
Adriányi, G. : 2989.
Agazzari - voir : Étienne Agazzari ; Philippe Agazzari.
Agurto, Pierre de († 1608) : 3015.
Albert de Padova († 1328 ou 1323) : 3045.
Alborg, J. L. : 2901.
Alexandre de Bologna († 1550) : 3098.
Alexandre de S. Elpidio († 1326) : 3032-33.
Alonso, J. M. : 3209.
Alonso Cantarino, Maurino (1905-) : 2910.
Alonso Vañez, Carlos (1930-) : 3175, 3183.
Alphonse d'Orozco - voir : Orozco, Alphonse d'.
Alphonse Vargas de Toledo († 1366) : 3023.
Alvarez, J. R. : 3000.
Alverny, M. Th. d' : 3021.
Amman (Ammonius), Gaspar (ca. 1450-1524) : 3176.
Ammantius, Gaspar († après 1605) : 2892.
Anderson, Jacques Augustin (1837-1903) : 3201.
André Biglia (ca. 1395-1435) : 3088.
André Mancaspesso de Padova (XIV^e^ s.) : 2966.
André, Bernard (ca. 1450-1525) : 2881, 2885, 2890, 3029, 3096, 3099, 3111.
Andrés, G. de : 2904.
Anselminus (Enselminus) de Montebelluna (XIV^e^ s.) : 3079.
Antero Marie de S. Bonaventura (1620-1686) : 3186.
Antoine de Piove di Sacco (XIV^e^ s.) : 2966.
Antoine Rampegolus, Rampelogo († après 1414) : 3022, 3026-27, 3045.
Antoine de Recanati († 1466) : 3029.
Antolínez, Augustin (1554-1626) : 3106.
Aparicio López, Teófilo (1924-) : 3179.
Arcilla ,J. : 3184.
Arnoldi d'Usingen, Bartélemy († 1532) : 2858, 3125, 3143.
Augustin, St. (354-430) : 3188, 3220-22.
Augustin Favaroni de Roma († 1431) : 3019.
Augustin de Pavia (XVI^e^ s.) : 3021.
Augustin Trionfo d'Ancona († 1328) : 3024, 3027, 3032-33, 3041, 3043-45.
Augustin de Vicenza († après 1548) : 3137.
Aurèle Augustin Clemens Bruxellensis († 1667) : 3190.
Aurèle Lippo Brandolini (ca. 1454-1497) : 3029, 3042.
Aurèle a S. Daniel (1728-1782) : 3196.
Ayape, Eugenio OAR : 3203.

Baert, K. : 3210-11.
Bäumer, R. : 3117, 3131.
Balm, Wim (1915-) : 2939.
Banfi, L. : 3082.
Banker, J. R. : 3173.
Baratier, E. : 2934.
Barbagallo, Ignazio OAD : 2954, 3182.
Barbosa Pinto, J. : 2991.
Barnes, Robert (1495-1540) : 2882, 3096, 3100, 3102, 3117.
Barthélemy d'Urbino († 1350) : 3021, 3027, 3045.
Barthélemy d'Usingen - voir : Arnoldi d'Usingen, Barthélemy.
Bauerreiss, R. : 2858.
Baxius, Nicaise (1581-1640) : 3176.
Beirens, G. : 2899.
Bellesini, Étienne, B. (1774-1840) : 3197.
Bellini, Pietro (1943-) : 2852.
Beltrán de Heredia, V. : 2911.
Berloco, T. : 2947.
Bernard André - voir : André, Bernard.
Bernard de Mas-Saintes-Puelles († après 1360) : 3050.
Bernard Oliver († 1348) : 3040, 3070.
Bernard, J. : 3220.
Bernos, M. : 2915.
Bertalot, L. : 3019.
Berthold de Regensburg (1365 - après 1437) : 3045.
Beumer, J. : 3143.

Biglia, André - voir : André Biglia.
Biisman (Bysmann) de Brno, André († 1501) : 3036.
Bindo de Siena († 1390) : 3024, 3027.
Bircher, M. : 3189.
Blair, E. H. : 3013.
Bocos Merino, A. : 2842.
Boese, H. : 3026.
Bokenham, Osbern - voir : Osbern Bokenham.
Bonaventura Peraga de Padova (1332-1385) : 2966, 3019.
Boniface de Padova (XIV^e s.) : 2966.
Bonnici, A. : 2978.
Bonsemblans de Padova (1327-1369) : 2966, 3035.
Bos, F. T. : 3118.
Bowle, J. : 3096.
Brady, Th. : 3029.
Brandolini, Aurèle - voir : Aurèle Brandolini.
Brandolini, Raphael Lippo (ca. 1465-1517) : 3042.
Brejon de Lavargnée, M. E. : 2916.
Brentano, Cl. : 3216.
Brito Meneses, Louis de (ca. 1575-1630) : 3011.
Brown, P. : 3220.
Browne, Georges († 1556) : 3096, 3102.
Bubenheimer, M. : 2877.
Buchowiecki, M. : 2968.
Buck, L. P. : 3107.
Bull, A. : 3087.
Bulovas, A. : 3160.
Buratelli d'Ancona, Gabriel († 1571) : 3103.
Burckhardt, M. : 3028.
Burrus, E. J. : 3154.
Bysman, André - voir : Biisman, André.

Caenen, Chrétien († après 1656) : 2986.
Caicedo, Augustin - voir : Caysedo y Velasco, Augustin.
Calepino, Ambroise (ca. 1435-1510) : 3105.
Cámara y Castro, Thomas (1847-1904) : 3202.
Camilleri, Jean (1889-1924) : 3207.
Capánaga, Victorino OAR : 3162.
Capgrave, Jean - voir : Jean Capgrave.
Carozzi, Cl. : 2853.
Castañeda Delgado, P. : 3155.
Castaño de la Puente, Felicísimo (1938-) : 2905.
Castro, Augustin de Jésus de (1537-1609) : 3179.
Cauwenbergh, G. van : 2896.
Caysedo y Velasco, Augustin Beltrán (1667-1738) : 3192.
Cazenave, A. : 2917.
Cecchi, D. : 2977.
Ceriotti, Giancarlo (1941-) : 3073.
Chaunu, P. : 3097.
Cherubini Roncaglia, I. : 3043.
Christophe de Padova († 1569) : 3145-46.
Clobucciarich, Jean (ca. 1545-1606) : 3178.
Cobban, A. B. : 2843.
Colledge, Edmund (1910-) : 3090.
Comito, V. : 3012.
Conlon, W. J. : 3054.
Conrad de Zenn, Zenner († 1460) : 3027, 3045.
Coqueau, Léonard († 1616) : 3181.
Cordin, Ertinod († après 1658) : 2892.
Courteaux, F. : 3212.
Covarrubias, Balthasar († 1605) : 3015.
Coverdale, Miles (ca. 1488-1569) : 3100, 3102, 3104-5, 3148.
Cuenca Toribio, J. M. : 3202.
Cummins, J. S. : 3015.

Daelhem, Melchior van (1580-1636) : 3176.
Dalbiez, R. : 3119.
Daniel, Ch. E. jr. : 3133.
Dauwe, J. : 3210-11.
David a S. Cajetano (1726-1796) : 3196.
Delcourt, M. : 3099.
Della Rovere, Jules († après 1548) : 3150-51.
De Molen, R. L. : 3100.
Denys de Borgo S. Sepolcro († 1342) : 3022, 3036.
Désirant, Bernard (1656-1725) : 3030, 3191.
Devèche, A. : 2939.

Dewitte, A. : 2898.
Diederich, S. : 2938.
Díez Eguiluz, Angel OAR : 3204.
Dijcker, Ignace de (1589-1661) : 3176.
Dolfi, Micheline (1882-1970) : 3219.
Donellan, Nicolas (ca. 1610-1679) : 2892.
Dossat, Y. : 2918.
Dreyer, Hermann († 1524) : 2864-65.
Durliat, M. : 2919.
D'Urso, G. : 3077.
Dussel, E. E. : 2997.
Duysters, Emériс († 1639) : 2986.
Dwyer, C. M. : 3201.
Dykmans, M. : 3055.

Ebeling, G. : 3120-21.
Ebsworth, W. : 3018.
Edgli, E. : 2993.
Elm, K. : 2854.
Emmerick, Anne Catherine (1774-1824) : 3216-17.
Enselminus - voir : Anselminus.
Erasmus, Desiderius : 3099.
Erikson. E. E. : 3122.
Esschen, Jean de († 1523) : 2893.
Étienne Agazzari (1354-1433) : 3087.
Evans, J. : 2920.

Fabbi, A. : 2950.
Fahy, C. : 3138.
Fairfield, L. P. : 3102.
Farrugia, Gabriel (1919-1974) : 2981.
Fasoli, G. : 3174.
Felice da Mareto : 2967.
Félix de Prato († 1558) : 3099, 3142.
Fenlon, D. : 3144.
Fiandino, Ambroise - voir : Flandini, Ambroise.
Filangieri Candida, R. : 2957.
Fiutak, S. : 3056.
Flanagan, D. : 3123.
Flandini, Ambroise (ca. 1460-1531) : 3021, 3101.
Flórez, Henri (1702-1773) : 3193.
Fogarty, G. P. : 2996.
Fonseca, C. D. : 3057.
Foresti de Bergamo, Jacques Philippe (1434-1520) : 3022, 3027.
Formento, G. : 3094.
Forstall, Marc († 1683) : 2892.
Fraeijs de Veurbeke, A. e. : 3059.
Francischinus de Montescilice († après 1319) : 3045.
François de Siena († 1575) : 3098.
Frêche, G. : 2921.
Frédeau, Ambroise (1589-1673) : 2920.
Fredeman, J. C. : 3090a.
Freudenberger, Th. : 3098, 3103, 3149.
Friedrich, K. : 2860.
Friemel, Salesius (1915-) : 2844.
Fries, H. : 3194.
Fromiller, Christophe (1653/54-1722) : 2892.
Frommel, C. L. : 2974.
Frost, F. : 3124.
Frowein, P. : 3051.

Gabriel de Venezia († 1537) : 3131.
Gall, F. : 2892.
Gallego Salvadores, J. : 2914.
Galván, Antoine (ca. 1559-1609) : 3180.
Gandelfing, Jérôme († après 1520) : 2867.
Ganzer, Kl. : 3145.
García Lorca, F. : 3164.
García Rodríguez, Crisógono (1931-) : 3163.
García Vielba, Félix (1897-) : 3193.
Gargan, L. : 2966.
Garms, J. : 2970-71.
Garosi, G. : 3085.
Gaston, R. W. : 3147.
Gavigan, John J. (1913-) : 3187.
Gaydon, A .T. : 2879.
Geoffroy Hardeby (ca. 1320 - ca. 1385) : 3050.
Geoffroy Shale († après 1422) : 3080.
Gérard de Siena († 1336) : 3027.
Gerlo, A. : 3099, 3176.
Ghirardacci, Chérubin (1518-1598) : 3173-74.
Ghisalberti, A. : 3025.
Gili Ferrer, A. : 3199.
Gilles de Rome (1243-1316) : 3021-23, 3025, 3027-28, 3031-34, 3037, 3040-46, 3049, 3054-69, 3081.
Gilles de Viterbe (1469-1532) : 3023-24, 3029, 3101, 3112-15, 3131.

Gilmore, M. P. : 3139.
Ginzburg, C. : 3101.
Glen, Jean Baptiste de (1550-1613) : 3030.
Goldberg, H. : 3093.
Goldstein, Libert de († après 1671) : 2892.
Gómez Robledo, A. : 3156.
Goshen-Gottstein, M. H. : 3112.
Gottschalk, J. : 2989.
Gouvea, Antoine de (1575-1628) : 3183.
Grane, L. : 3125.
Greenslade, S. L. : 3148.
Grégoire de Rimini (ca 1300-1358) : 2914, 3023, 3025, 3029, 3031, 3035, 3037, 3041-42, 3045, 3072, 3125, 3171.
Grelot, P. : 3142.
Greuve, Frédéric Chrétien de (1792-1863) : 3198.
Grijalva, Jean de († 1638) : 3002.
Grillo, M. : 3219.
Grimm, H. J. : 3104, 3107.
Grossmann, M. : 2878.
Guerrero, Ferdinand (1566-1641) : 3184.
Güttel, Gaspar († 1542) : 3107, 3116.
Guevara, Diego de (1568-1621) : 3015.
Guevara, Jean de († 1600) : 3171.
Guillaume Amidani de Cremona (ca. 1270-1356) : 3032-33, 3049.
Guillaume Becchi (ca. 1411-1490) : 3019, 3024, 3044.
Guillaume Flete (ca. 1320-1390) : 3077-78.
Guillemin, B. : 2929.
Guitton, J. : 3217.
Gutiérrez, Jean († après 1603) : 3015.
Gutiérrez Casillas, J. : 3001.
Gutiérrez García, Gilbert (1903-1975) : 3218.
Gutiérrez Morán, David (1903-) : 2844, 3181.
Guy, A. : 3165-66.

Haas, A. : 3189.
Haas, J. A. : 2984.
Hackett, M. Benedict (1921-) : 2843.
Hagen, K. : 3126.
Hager, H. : 2975.
Hanham, A. : 3111.
Harkins, C. L. : 3047.
Hartisch, Ferdinand (1642/43-1699) : 2892.
Hartmann, Arnulf (1908-) : 3008.
Haudenard, R. van : 3213.
Hauke, H. : 2869.
Hausammann, S. : 3127.
Headly, J. : 3128.
Hecke, Michel van (1620-1687) : 3177.
Hecker, Gérard († après 1537) : 2865, 3131.
Helt, Conrad († 1548) : 2877.
Hempsall, D. S. : 3129.
Hennigus Everherdi de Helmstedt († après 1474) : 3085.
Henri de Friemar, sr. (ca. 1245-1430) : 3022, 3026-28, 3045-46.
Henri de Padova (XIV^e^ s.) : 2966.
Henri de Regensburg (XIV^e^ s.) : 3045.
Hermann de Schildesche († 1357) : 3032-33, 3040, 3045, 3049.
Hermann Schwab de Mindelheim (ca. 1360-1420) : 3046.
Hernández, P. : 3184.
Hewson, M. A. : 3060.
Hieronymus - voir : Jérôme.
Hildesheimer, E. : 2922.
Hildesheimer, F. : 2936.
Hill, R. M. : 2883.
Hilprecht, Fulgence († après 1638) : 2892.
Hoffmann, Wolfgang J. († 1605) : 2892.
Hoffmeister, Jean (1510-1547) : 2858, 3022, 3135-36.
Holeczek, H. : 3105.
Homma, H. : 2982.
Hoste, A. : 3195.
Hostie, R. : 2845.
Hoyer, Michel (1594-1650) : 3176.
Hülsen, C. : 2969.
Hugolin d'Orvieto († 1373) : 3021, 3035.
Hulsbosch, Ansfried (1912-1973) : 3209.
Hyman, I. : 2952.

Israel, J. I. : 3002.

Jacobus (XV^e^ s.) : 3027.
Jacobus Magni - voir : Jacques Legrand.
Jacques Bussolaro († après 1360) : 3073.
Jacques Legrand, Magni († 1415) : 3022, 3027.

Jacques Pérez de Valencia (1408-1490) : 3120.
Jacques de Romeo de Padova (XIV^e s.) : 2966.
Jacques de Viterbe, B. (ca. 1255-1308) : 3021, 3031-33, 3041, 3043-44, 3053.
Jasper, Manfred (1934-) : 2894.
Jaume Poyeras, Augustin († 1887) : 3199.
Jean Aderne († après 1360) : 3050.
Jean Bernoldi († après 1355) : 3028.
Jean de Blois († après 1415) : 3021.
Jean Bono († 1476) : 3094.
Jean Capgrave (1393-1464) : 2885, 3029, 3048, 3080-81, 3090-92, 3102.
Jean de Corbichon († après 1376) : 3022, 3074.
Jean d'Epinal, de Spinallo († après 1350) : 3021.
Jean Erghome (ca. 1330 - après 1386) : 3076.
Jean François de Siena († après 1561) : 3098.
Jean Gregory († après 1377) : 3048.
Jean Hiltalingen de Basel (ca. 1330-1392) ; 3045.
Jean Lowe († 1467) : 2885.
Jean Pagnotta de S. Victoria († 1341) : 3049.
Jean de Retz († après 1404) : 3045.
Jean de Salerno (1317-1388) : 3020.
Jean Waldeby (ca. 1315-1372) : 3050.
Jean Zachariae († 1428) : 3046, 3084.
Jemolo, V. : 3020.
Jérôme Leonardi († 1435) : 3089.
Jérôme de Siena (1335/42-1420) : 3082.
Jeuland-Meynaud, M. : 2961.
Jobit, P. : 3167.
Johann, Jean Baptiste Michel (1765-1826) : 3196.
Johann, Nicolas Alexius (1753-1826) : 3196.
Johnston, E. M. : 2943.
Jonghe (Juvenis), Roger de (ca. 1492-1579) : 3103, 3149.
Jordan de Quedlinburg, de Saxonia (ca. 1299-1380) : 3022, 3027-28, 3045, 3075.
Jürgens, H. : 3130.
Julien de Pommerol, M. H. : 2937.
Juntke, P. : 3108.

Kane, D. C. : 3086.
Kendall, P. M. : 2890.
Kettner, Thaddée († 1681) : 2892.
Kiesselbach, D. : 3224.
King, D. : 3078.
Klein, M. : 3113.
Kloczowski, J. : 2988.
Klüpfel, Engelbert (1733-1811) : 3194, 3200.
Koch, J. : 3061.
Köpf, U. : 3062.
Kottman, K. : 3168.
Kreuzer, G. : 3030.
Kristeller, P. O. : 3019.

Lando, Ortensio (1512 ?-1554 ?) : 3101, 3138-41.
Landwehr, J. : 3190.
Lang, Jean (ca. 1486-1548) : 2878, 3029, 3097, 3099, 3107, 3117, 3125-26.
Lankhorst, O. : 2982.
Latreille, A. : 2933.
Laube, A. : 3134.
Lauro, A. : 2955.
Lavosi de Cascia, Chérubin (ca. 1497-1577) : 3098.
Leenheer, Jean de (1642-1691) : 3176.
Leesch, W. : 2864.
Leff, G. : 3031.
Lehmann, M. : 3188.
Lejeune, Th. : 2897.
Léon, Louis de (1527-1591) : 3106, 3161-72.
Léonard de Spielberg († après 1521) : 3038.
Léopold Stainreuter († après 1402) : 3045.
Levet, J. : 2932.
Limperger, Limberger, Tillmann († après 1529) : 2867.
Link, Linck, Wenzeslaus (1483-1547) : 2858, 2871, 2874, 2877, 3107, 3117, 3125, 3133-34.
Lips, C. J. : 2983.
Liss, P. K. : 3003.
Llordén Simón, Andrés (1904-) : 2912.

Lobel, M. D. : 2880.
Lonicer, Jean (1499-1569) : 3107.
Loots, Jean Chrysostome (1598-1656) : 3176.
Louis Marsili (ca. 1340-1394) : 3042.
Louis de Padova (XIV^e s.) : 2966.
Loutrel, M. Th. : 3217.
Lucas de Offida († 1438) : 3024.
Ludovicus († après 1397) : 3045.
Luijk, Bénigne A. van (1922-1974) : 3192.
Lupus, Chrétien (1611-1681) : 3030, 3185, 3191.
Luther, Martin (1483-1546) : 2858, 2867, 2877-78, 3024, 3029, 3096-97, 3099-3102, 3104-5, 3109, 3117-32, 3171.
Luttrell, A. : 2979-80.

McCready, W. D. : 3032-33.
McFarlane, K. B. : 2888, 3048.
Mack, Adeodat (1900-) : 2844.
Madeline ,M. : 3151.
Maiques, Michel († après 1569) : 2914.
Malón de Chaide, Pierre († 1589) : 3106.
Maniates, M. R. : 2906.
Mantelius, Jean (1599-1676) : 3176.
Maori de Petritulo, Reginald († après 1665) : 2892.
Maralt, Jean Baptiste (1614-1693) : 2891.
Marett, W. P. : 2887.
Marie, Ste, mère de Jésus : 3040, 3070-71, 3079, 3108, 3123, 3209; voir aussi dans la *Table des matières*.
Marie Candide de l'Enfant Jésus (1909-1957) : 3218.
Markowski, M. : 3063.
Marqués, A. de Jésus : 3153.
Martin Alphonse de Córdoba (1400-1476) : 3034, 3036, 3093, 3171.
Martin de Pécs, Quinqueecclesiis († après 1505) : 3045.
Martin, H. : 2923, 3095.
Martinelli, Thomas Marie (1827-1888) : 3200.
Martínez, M. : 3157.
Martínez Cuesta, Angel OAR : 2856-75, 3014.
Mascioli, Gabriel (ca. 1455-1534) : 3114.
Mateos Alvarez, Ciriaco (1936-) : 3071.
Mathias Maselhart de Alzey († après 1488) : 3045.
Mathon, G. : 3185.
Matthieu de Kufstein († après 1479) : 3038.
Matthieu de Padova (XIV^e s.) : 2966.
Maurage, M. J. : 2930.
Mauzaize, J. : 2924.
Meinhold, P. : 3110.
Mena Calvo, J. M. de : 2913.
Mentque, R. de : 2935.
Mesini, C. : 2949.
Meyer, G. : 3028.
Mezey, L. : 3137.
Miccoli, L. : 3072.
Michel de Massa († 1337) : 3028, 3059.
Miele, M. : 2962.
Miethke, J. : 3049.
Minnich, N. H. : 3114.
Mischiati, O. : 2959.
Misciatelli, P. : 3083.
Mitchell, W. T. : 2889.
Moisy, P. : 2931.
Molette, Ch. : 3214.
Moli Frigola, M. : 2909.
Monique, Ste (332-387) : 322-23.
Montalva, E. : 3169.
Monteiro, A. : 3170.
Montoya, Louis de (1497-1569) : 2991.
Moody, E. A. : 3064.
Morales Borrero, M. : 3106.
Morales Oliver, L. : 3193.
Moreno y Díaz, Ezéchiel, B. (1848-1906) : 3203-6.
Moreira, Philippe († 1645) : 2992.
Moreschini, Augustin (1518-1559) : 3098.
Morga, A. de : 3015.
Morisi, A. : 3088.
Moritzen, N. P. : 2846.
Moya, R. : 2847.
Müller, W. : 3194.
Murdoch, J. E. : 3023.

Nauwelaerts, M. A. : 3099.

Neeffs (Naevius), Jean (1576-1656) : 3176.
Neill, S. : 2846.
Neno, Pacific (1833-1889) : 3020.
Nicolas de Laun (ca. 1300-1371) : 3040.
Nicolucci, Jean de S. Guillaume (1552-1621) : 3182.
Nieto, Marcelino (1933-) : 3016.
Noreña, C. G. : 3171.
Nuchelmans, G. : 3035.
Nuenen, Sébastien van (1898-1966) : 3215.

Obbink, H. W. : 3198.
Oberman, H. A .: 3039.
Orlandus († 1304) : 3051-52.
Orme, N. : 2881.
Orozco, Alphonse d', B. (1500-1591) : 3160.
Ortega, François de († 1601) : 3015.
Osbern Bokenham (1393 - après 1464) : 3081.
Ostermair, Wolfgang (1469-1531) : 2878.
Outrata, J. J. : 2995.

Pabón, J. : 3208.
Pacheco, J. M. : 2999.
Palanque, J. R. : 2927.
Palei, Guido († après 1757) : 3188.
Paltz, Jean de (ca. 1445-1511) : 2878, 3097, 3108.
Paludanus (Van den Broucke), Michel (1593-1652) : 3176.
Pantin, W. A. : 2889.
Panvinio, Onuphre (1530-1568) : 3030, 3147.
Paone, M. : 3057.
Paparozzi ,M. : 2907.
Paracletus (de Malvetiis) Cornetanus († 1487) : 3021.
Parker, T. M. : 2882.
Parronchi, A. : 2953.
Parvis Marino, L. : 2960.
Paul de Venise (ca. 1369-1429) : 3019, 3023, 3025, 3035, 3037, 3041, 3085-86.
Paul, J. : 2855.
Paulhardt, H. : 2892.
Pearsall, D. : 3081, 3091.
Perfetti de Padova, Grégoire († 1555) : 3098.
Petraccone, Cl. : 2963.
Pfeilschifter, G. : 3135.
Pflug, J. : 3136.
Phelps, M. : 3053.
Philippe Agazzari (ca. 1339-1422) : 3083.
Philippe de Bergamo - voir : Foresti, Jacques.
Pierre Farget († après 1482) : 3022.
Pierre Pattishull († après 1387) : 3048.
Pinborg, J. : 3037.
Pocquet du Haut-Jussé, B. A. : 2941-42.
Polge, H. : 2925.
Pollet, J. V. : 3136.
Pottmeyer, H. J. : 3200.
Praepositus, Jacques (ca. 1495-1562) : 2893, 3099, 3107, 3176.
Preimesberger, R. : 2972.
Prosperi, A. : 3101.
Pycke, J. : 2900.

Quirk, R. E. : 3004.

Rada, Martin de (1533-1578) : 3015.
Radó, P. : 3038.
Raguer, H. : 2848.
Ramón, A. de : 2998.
Rano Gundín, Balbino (1933-) : 2848.
Rapp, F. : 3039.
Rau, Patrice de (ca. 1604-1646) : 2892.
Reeves, A. C. : 3065.
Reeves, M. E. : 3076, 3115.
Reinhard, M. : 2940.
Reinhardt, Kl. : 3180.
Ribaucourt, C. : 2926.
Ricard, R. : 3172.
Rita de Cascia, Ste (ca. 1370-1447) : 2950-51.
Roberg, B. : 3052.
Robertson, J. A. : 3013.
Rocca de Feltre, Marianus († 1553) : 3103.
Rocha, L. da : 3009-10.
Rodrigues, M. A. : 2992.
Ronsdorf, E. : 3150.
Rosenthal, J. T. : 2884.
Roskell, J. S. : 3058.
Rotondó, A. : 2945.
Roubaud, S. : 3066.

Rousseau, R. : 2928.
Russel, J. : 2985.
Russell, F. H. : 3067.

Sabatini, F. : 2964.
Sainz Rodríguez, P. : 2903, 3193.
Salazar Cárdenas, R. : 3158-59.
Salcedo-Bastardo, J. L. : 3005.
Sallaberger, J. : 2891.
Salomons, Georges (1633-1680) : 2899.
Samaritani, A. : 3070.
San, Bernard de (1744-1813) : 3195.
Santonastaso, G. : 3068.
Santos Hernández, A. : 3017.
Schaik, A. H. van : 3191.
Schalk, F. : 3036.
Scheib, O. : 2989.
Schiavo, A. : 2973.
Schier, Xyste (1727-1772) : 3188.
Schiphower, Jean (1463 - après 1521) : 3046.
Schlemmer, K. : 2873.
Schmid, H. : 2859.
Schmid-Egger, B. : 2994.
Schmidt, Chr. : 2861.
Schneyer, J. B. : 3040, 3084, 3089.
Schofield, E. D. : 2885.
Schouten, Willem (1932-) : 2939.
Schrader, F. : 2870.
Schrama, Martijn (1944-) : 2894.
Schrupp, E. : 2846.
Schwaiger, G. : 3194.
Sébastien de S. Pierre (ca. 1565-1629) : 3011.
Seebass, G. : 2874-75.
Seidel Menchi, S. : 3101, 3140-41.
Seifert, A. : 2866.
Seilhac, L. de : 2849.
Seller, Hermann Joseph (1896-1971) : 2870.
Seraphin Marianus de Cremona († après 1484) : 3020.
Seripando, Jérôme (1493-1563) : 3029, 3098, 3100-1, 3143-46.
Seymour, M. C. : 3074.
Silva, L. A. Rebello da : 2990.
Silva Rego, A. da : 3011.
Simon de Cremona († après 1390) : 3026, 3045.
Simon Cupersi (XV^e s.) : 3095.
Simon Fidati de Cascia, B. (ca. 1295-1348) : 2950, 3022, 3045.
Sodani, Pierluigi (1936-) : 3205.
Spiertz, M. G. : 3177.
Stanislao da Campagnola : 2946.
Staudinger, Ferdinand (1709-1784) : 3188.
Staupitz, Jean de (ca. 1468-1524) : 2858, 2871, 2874, 2878, 3029, 3097, 3099, 3107, 3109, 3120, 3125, 3127, 3131, 3133.
Steinmetz, D. C. : 3132.
Stefanich, Jacques († après 1674) : 3038.
Stellaert, Prosper (ca. 1586-1626) : 3176.
Stephanus Agazzari - voir : Étienne Agazzari.
Storey, R. L. : 2886.
Strazzullo, F. : 2965.
Streit, R.-Dindinger, J. B. : 3006-7.
Stubbendiek, D. : 2863.
Stupperich, R. : 2865.
Sumption, J. : 3092.
Sylla, E. D. : 3023.
Syrott, Césaire († 1678) : 2892.
Szaivert, M. : 2892.

Tachella, L. : 3151.
Taylor, F. : 3058.
Theisen, J. P. : 3146.
Thomas de Jésus (1529-1582) : 3152.
Thomas Penketh († 1489) : 3034, 3080.
Thomas de Strasbourg (Argentina) († 1357) : 3041, 3046, 3071.
Thomas de Todi († après 1393) : 3034, 3045.
Thomas de Villanova, St. (1486-1555) : 3106.
Thoren, Lambert († après 1524) : 2893.
Thurn, H. : 3027.
Tittel, Grégoire (1639-1679) : 2892.
Tönsmeyer, H. D. : 2868.
Torres Riera, N. : 3206.
Toscano, Sébastien (1515-1583) : 3153.
Totok, W. : 3041.
Trapè, Agostino (1915-) : 3221-22.

Treger, Conrad (ca. 1480-1542) : 2867.
Trevisani, F. : 2976.
Trinkaus, Ch. : 3042.
Trott, E. : 2862.

Ubachs, P. J. : 2986.
Ullmann, W. : 3043-44.
Unterkircher, F. : 3045.
Urdaneta, Adré de (1508-1568) : 3015.
Usingen, Bartholomaeus - voir : Arnoldi d'Usingen, Barthélemy.

Vázquez, Denys (1479-1539) : 3171.
Vega, Ange Custode (1894-1972) : 3161, 3208.
Vera Cruz, Alphonse de la (1507-1584) : 3154-59.
Verdière, R. : 3099.
Verdu, Jean († ca. 1520) : 2914.
Vervliet, H. : 3176.
Vigotti, G. : 2958.
Vögeli, J. : 2867.
Voes, Henri († 1523) : 2893.
Volprecht, Wolfgang († après 1524) : 2874, 3107.
Vooght, P. de : 3046.

Walsh, K. : 3050.
Weil, M. : 2972.
Werner Seiffert, H. : 3134.
Westermann, Jean († après 1524) : 2877.
Wiederanders, G. : 2876.
Wiler, Henri († après 1524) : 2867.
Wilkinson, C. : 2908.
Wischmeyer, W. : 3223.
Wittek, M. : 3075.
Wlodek, S. : 3063.
Wolf, E. : 3109.
Wolfson, H. A. : 3069.

Zambono de Padova (XIV^e s.) : 2966.
Zelli, M. : 2956.
Zevecote, Jacques de (1596-1642) : 3176.
Zophy, J. W. : 3107.
Zutphen, Henri de († 1524) : 2877, 2893, 2989, 3110.
Zwilling, Gabriel (ca. 1487-1558) : 2877.

TABLE DES LIEUX

Aachen, Aix-la-Chapelle (*D*) : 2860, 2892.
Aalst, Alost (*B*) : Augustines : 3210-12.
Aix-la-Chapelle - voir : Aachen.
Aix-en-Provence (*F*) : 2920, 2927.
Allemagne (*Deutschland*) : 2858-78.
voir aussi : Aachen, Erfurt, Freiburg i.B., Helmstedt, Herford, Ingolstadt, Konstanz, Kulmbach, Lauingen, Lippstadt, Mainz, Memmingen, Mindelheim, München, Münnerstadt, Niederviehbach, Nürnberg, Pappenheim, Ramsau, Regensburg, Schönthal, Seemannshausen, Tittmoning, Windsheim, Wittenberg, Würzburg.
Altamura (*I*) : 2947.
Amérique Latine : 2997-3005.
Amérique du Nord : 2996.
voir aussi : Philadelphia.
Ancona (*I*) : 2970-71.
Angleterre (*England*) : 2879-90.
voir aussi : Atherstone, Bristol, Cambridge, Coventry, Droitwich, Grimsby, Leicester, Lincoln, London, Ludlow, Lynn, Newport, Northampton, Norwich, Oxford, Shrewsbury, Stamford, Thetford, Tickhill, Woodhouse, York.
Antwerpen, Anvers (*B*) : 2895-96, 3099.
Arzignano (*I*) : 2948.
Asie : 3006-17.
Atherstone (*GB*) : 2884.
Australie (*Australia*) : 3018.
Autriche (*Oesterreich*) : 2891-92.
voir aussi : Hallein, Kufstein, Mülln, Salzburg, Wien.

Bagneux (*F*) : 2928.
Bartfa (*H*) : 3038.
Basel, Bâle (*CH*) : 3028.
Belgique, Belgi[illegible] : 2893-2900, 3210-13.
voir aussi : Aalst, Antwerpen, Binche, Brugge, Bruxelles, Dendermonde, Leuven, Mechelen. Tournai.
Binche (*B*) : 2897.
Bologna (*I*) : 2843, 2949.
Bordeaux (*F*) : 2918, 2929.
Bourges (*F*) : 2920, 2930.
Breslau - voir : Wrocław.
Bristol (*GB*) : 2880-81.
Brugge, Bruges (*B*) : 2898.
Bruxelles, Brussel (*B*) : 2893.
Budapest, Ofen (*H*) : 3188.

Cahors (*F*) : 2921.
Cambridge (*GB*) : 2843, 2880-81, 2884.
Carcassonne (*F*) : 2917.
Cascia (*I*) : 2950-51.
Cete (*P*) : 2991.
Châlons-sur-Marne (*F*) : 2916.
Chile : 2998.
voir aussi : Santiago de Chile.
Coimbra (*P*) : 2992.
Colombie (*Colombia*) : 2999.
Constance - voir : Konstanz.

Dendermonde, Termonde (*B*) : 2899.
- Augustines : 2899.
Droitwich (*GB*) : 2887.
Dordrecht (*NL*) : 2983.
Dublin (*IRL*) : 2851.

El Escorial (*E*) : 2904-8, 3030.
Erfurt (*D*) : 2861-62, 2878, 3104.
Espagne (*España*) : 2901-14.
voir aussi : El Escorial, Gerona, Madrid, Salamanca, Sevilla, Valencia.
États Unis (*United States of America*) : 2966.
voir aussi : Philadelphia.
Europe : 2858-2995.

Figeac (*F*) : 2921.
Firenze, Florence (*I*) : 2952-53.
Fleurance (*F*) : 2925.
France : 2915-42, 3214.
voir aussi : Aix-en-Provence, Bagneux, Bordeaux, Bourges, Cahors, Carcassonne, Châlons-sur-Marne, Figeac, Fleurance, Grasse, La Rochelle,

Limoges, Limoux, Lyon, Marciac, Marseille, Mas-saintes-Puelles, Metz, Montauban, Narbonne, Nice, Orléans, Pamiers, Paris, Puget-Theniers, Reims, Rennes, Rouen, Saverdun, Strasbourg, Toulouse, Villefranche.
Freiburg im Breisgau (*D*) : 2867.
Fribourg (*CH*) : 2867.
Frosinone (*I*) : 2954.

Genova, Gênes (*I*) : 3186.
Gerona (*E*) : 2909.
Goa (*IND*) : 3008-11.
Grasse (*F*) : 2922.
Grimsby (*GB*) : 2883.

Hallein (*A*) : 2891.
Helmstedt (*D*) : 2863.
Herford (*D*) : 2864-65.
Hongrie (*Magyarorszag*) : 3038.
voir aussi : Bartfa, Budapest.

Inde (*India*) : 3008-11.
voir aussi : Goa, Neura, Santa Iñes, Velha.
Indonesie (*Indonesia*): 3006.
Ingolstadt (*D*) : 2866.
- Augustines : 2866.
Iran, Perse : 3183.
Irlande (*Eire*) : 2943.
voir aussi : Dublin.
Ischia (*I*) : 2955.
Italie (*Italia*) : 2944-77.
voir aussi : Altamura, Ancona, Arzignano, Bologna, Cascia, Firenze, Frosinone, Genova, Ischia, Lecceto, Leonessa, Massa Lubrense, Milano, Napoli, Padova, Parma, Piacenza, Recanati, Roma, Siena, Tolentino.

Japon (*Nippon*) : 3007, 3012.

Konstanz, Constance (*D*) : 2867.
Kufstein (*A*) : 2891, 3038.
Kulmbach (*D*) : 2858.

La Rochelle (*F*) : 2931.
Lauingen (*D*) : 2858.
Lecceto (*I*) : 3085.
Leicester (*GB*) : 2881.
Leonessa (*I*) : 2956.
Leuven, Louvain (*B*) : 3020, 3099.
Limoges (*F*) : 2932.
Limoux (*F*) : 2917, 2921.
Lincoln (*GB*) : 2881, 2883.
Lippstadt (*D*) : 2868.
London, Londres (*GB*) : 2881, 2884, 3050.
Ludlow (*GB*) : 2879.
Lynn (*GB*) : 2881.
Lyon (*F*) : 2933.

Maastricht (*NL*) : 2984-86.
Madrid (*E*) : 2910.
Mainz, Mayence (*D*) : 3136, 3196.
Malacca : 3006.
Malta : 2978-81.
voir aussi : Notabile.
Marciac (*F*) : 2925.
Marseille (*F*) : 2934.
Mas-saintes-Puelles (*F*) : 2917.
Massa Lubrense (*I*) : 2957.
Mechelen, Malines (*B*) : 3022.
Memmingen (*D*) : 2858, 2869.
Metz (*F*) : 3021.
Mexique (*México*) : 3000-4.
Milano (*I*) : 2958-60.
Mindelheim (*D*) : 2858.
Montauban (*F*) : 2918, 2921, 2935.
Mülln (*A*) : 2891.
München, Munich (*D*) : 2958, 2892.
Münnerstadt (*D*) : 2858, 2870.

Napoli, Naples (*I*) : 2961-65, 3045.
Narbonne (*F*) : 2917.
Negros, île de (*PI*) : 3014.
Neura (*IND*) : 3010.
Newport (*GB*) : 3048.
Nice (*F*) : 2922, 2936.
Niederviehbach (*D*) : Augustines : 2858.
Northampton (*GB*) : 2884.
Norwich (*GB*) : 2888, 3058.
Notabile (*Malta*) : 2981.
Nürnberg, Nuremberg (*D*) : 2858, 2871-76, 2892, 3133.
- Sodalitas Staupitziana : 2871, 2876.

Ofen - voir : Budapest.
Orléans (*F*) : 2937.
Oxford (*GB*) : 2843, 2881, 2884, 2889.

Padova, Padoue (*I*) : 2966.
Pamiers (*F*) : 2917.
Pappenheim (*D*) : 2858.
Paris (*F*) : 2843, 2920, 2939-40, 3021.
- Petits Augustins : 2938, 3021.
Parma (*I*) : 2967.
Pays-Bas (*Nederland*) : 2982-96.
voir aussi : Dordrecht, Maastricht.
Philadelphia (*USA*) : 3020.
Philippines : 3006, 3013-16, 3184.
voir aussi : Negros, île de.
Piacenza, Plaisance (*I*) : 2967.
Pologne (*Polska*) : 2987-89.
voir aussi : Wrocław.
Portugal : 2990-92.
voir aussi : Cete, Coimbra.
Praha, Prague (*CS*) : 2995.
Puget-Theniers (*F*) : 2922.

Ramsau (*D*) : 2858.
Recanati (*I*) : 2852.
Regensburg, Ratisbonne (*D*) : 2858, 3045.
Reims (*F*) : 2916.
Rennes (*F*) : 2941-42.
Roma (*I*) : 2850, 2969.
- S. Agostino : 2970-73.
- S. Maria del Popolo : 2968, 2974-75.
- S. Matteo in Merulana : 2968.
- S. Prisca : 2968.
- SS. Gesù e Maria : 2976, 3020.
- Biblioteca Angelica : 3030.
Rouen (*F*) : 2920.

Salamanca (*E*) : 2911.
Salzburg (*A*) : 2891.
Santa Iñes (*IND*) : 3010.
Santiago de Chile : 2998.
Saverdun (*F*) : 2917.
Schönthal (*D*) : 2858.
Seemannshausen (*D*) : 2858.
Sevilla (*E*) : 2912-13.
Shrewsbury (*GB*) : 2879.
Siena (*I*) : 2970.
Stamford (*GB*) : 2881, 2884.
Strasbourg (*F*) : 2867.
Suisse, Schweiz, Svizzera : 2993.
voir aussi : Basel, Fribourg, Zürich.

Tchécoslovaquie (*Československo*) : 2994-95.
voir aussi : Praha.
Thetford (*GB*) : 2881, 2884.
Tickhill (*GB*) : 2881.
Tittmoning (*D*) : 2891.
Tolentino (*I*) : 2977.
Toulouse (*F*) : 2918, 2920-21.
Tournai, Doornik (*B*) : 2900.
- Augustines : 3213.

Valencia (*E*) : 2914.
Velha Goa (*IND*) : 3010.
Venezuela : 3005.
Vietnam : 3017.
Villefranche (*F*) : 2921.

Wien, Vienne (*A*) : 2892.
- St. Augustin : 2892, 3050, 3188.
- SS. Roche et Sébastien : 2892, 3045.
- Augustins Déchaussés : 3045, 3188, 3196.
Windsheim (*D*) : 2858.
Wittenberg (*D*) : 2877-78, 3104.
Woodhouse (*GB*) : 2879.
Wrocław, Breslau (*PL*) : 2989.
Würzburg (*D*) : 2858, 2892.

York (*GB*) : 2881, 2884, 2890.

Zürich (*CH*) : 2993.

TABLE DES MATIÈRES

Augustines : 2858, 2866, 2899, 3210-19.
- de St. Monique : 3215.
- Sœurs noires d'Alost (Aalst) : 3210-12.
- Sœurs noires d'Artevie (Tournai) : 3213.

Augustins
- *archives* : 2916, 2922, 2925, 2984, 3008.
- *bibliothèques* : 2904, 2907, 3020-22, 3028, 3030, 3038, 3045, 3116, 3181.
- *cardinaux* - voir : Bonaventura Peraga ; Gilles de Viterbe ; Martinelli, Thomas ; Seripando, Jérôme.
- *chapitres généraux* : 2850-52.
- *dévotions* - voir : Marie, Ste, mère de Jésus.
- *enseignement et collèges* : 2881, 2905, 2910.
- *évêques* - voir : Agurto, Pierre de ; Alexandre de S. Elpidio ; Alphonse Vargas ; Antoine de Recanati ; Antolínez, Augustin ; Augustin Favaroni ;
  Bernard Oliver ; Biisman, André ; Brito Meneses, Louis de ;
  Cámara y Castro, Thomas ; Camilleri, Jean ; Castro, Augustin de Jésus de ; Covarrubias, Balthasar ; Denys de Borgo S. Sepolcro ;
  Flandini, Ambroise ; Forstall, Marc ; Gilles de Rome ; Gouvea, Antoine de ; Guerrero, Ferdinand ; Guevara, Diego de ; Guilaume Amidani ; Guillaume Becchi ;
  Hermann Schwab de Mindelheim ; Hugolin d'Orvieto ;
  Jacques Pérez de Valencia ; Jacques de Viterbe ; Jean Lowe ; Jean Pagnotta ;
  Limperger, Tilmann ; Lucas de Offida ; Maiques, Michel ; Mascioli, Gabriel ; Moreno y Díaz, Ezéchiel ; Orlandus ;
  Paracletus Cornetanus ;
  Sébastien de S. Pierre ;
  Thomas de Villanova.
- *hagiographie* : 3220-23 ; voir aussi : *saints* : Augustin, Thomas de Villanova ;
  saintes : Monique, Rita de Cascia ;
  bienheureux : Jacques de Viterbe ; Moreno y Díaz, Ezéchiel ; Orozco, Alphonse d' ; Simon de Cascia.
- *liturgie* : 3038.
- *missions* : 2824, 2846-47, 3006-7, 3014, 3016-18, 3175, 3183-84, 3192. voir en général tous les pays extra-européens.
- *prieurs généraux* - voir : Alexandre de S. Elpidio ; Augustin Favaroni ; Bonaventura Peraga ; Gilles de Rome ; Gilles de Viterbe ; Grégoire de Rimini ; Guillaume Amidani ; Guillaume Becchi ; Hugolin d'Orvieto ; Seripando, Jérôme ; Thomas de Strasbourg ; Trapè, Augustin.
- *provinces* : Austro-Hungarica : 3188 ; Salisburgo-Tirolensis : 2891.

Augustins Déchaussés : 2915, 2954, 2976, 3020, 3045, 3182, 3186, 3188, 3196.

Augustins Récollets : 2856-57, 3014-15.

Frères de la Pénitence de Jésus Christ : 2853-55, 3021.

Marie, Ste, mère de Jésus
- N. Dame du Bon Conseil (Genazzano) : 3188, 3224.
- N. Dame de Consolation : 3188.

Règle de St. Augustin : 2849.

Sachets, ordre des - voir : Frères de la Pénitence de Jésus Christ.

Boekbesprekingen — Comptes rendus

Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe mit Untersuchungen, bearb. von R. Warnock und A. Zumkeller, OSA (Cassiciacum, 32). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1977, viii-279 S.

De nouveau le père Zumkeller a fait imprimer un écrit spirituel de H. de Friemar (voir notre compte rendu dans *Augustiniana* 27 (1977), 313-315). Il s'agit cette fois-ci du traité très répandu concernant le discernement des esprits. A la fin du moyen âge, riche en mystique, vraie ou fausse, on était souvent fort impressionné par les phénomènes d'un caractère visionnaire. Pour bien juger ces phénomènes et discerner les esprits on avait grand besoin de normes. A ce besoin répondait l'ouvrage de H. de Friemar qui le premier traita ce sujet d'une façon originelle et indépendente. La quantité de manuscrits qui ont conservé ce texte, extrèmement répandu, soulignent l'actualité du sujet et l'importance du traité. 150 Mss ont conservé les textes latins. L'importance est peut-être plus marquée encore par le grand nombre de traductions diverses et indépendentes (une en néerlandais) et par nombreuses élaborations de l'ouvrage faites à la fin du moyen âge, conservées souvent aussi en quantité. Lorsque le père Zumkeller entamait l'édition critique du texte de l'ouvrage, M. Warnock était en train de préparer l'édition de la traduction en moyen-haut-allemande du traité du discernement des esprits. Les deux savants se décidaient à publier ensemble en un volume les deux textes critiques pourvu des introductions et recherches respectives dont chacun garde sa responsabilité. Cette édition soignée où la traduction se trouve en face du texte latin nous donne le résultat de cette cooperation. Outre les deux textes critiques les introductions, notices et tables habituelles, le volume contient un glossaire allemand-latin qui rendra grand service aux philologues et historiens de la spiritualité.

E. Hendrikx, O.S.A.

The Life of St. Norbert by John Capgrave O.E.S.A. (1393-1464) ed. by Cyril L. Smetana OSA (Studies and Texts, 40). Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1977, ix-179 pp.

Habent sua fata libelli. Terentianus Maurus' phrase, which detached from it first part *Pro captu lectoris*, passed into a proverb, is perfectly

applicable to John Capgrave's *Life of St. Norbert*, the last of his extant English works, which had not yet been printed, but found his editor now in Cyril Smetana of the same Order.

When Capgrave in August 1440 wrote at the end of his poem : « Go litil book to hem that will the rede » (l. 4096), presenting it to John Wygenhale, the Premonstratensian abbot of West Dereham, in the diocese of Norwich, Norfolk, he could not have had the slightest idea what would become of his work. After the dissolution of the monasteries by King Henry VIII, the MS came into several hands until it was sold at Sotheby's sale (London, 6 Febr. 1861) for £ 150 to Sir Thomas Phillipps. It was in his collection till 1923. In 1892 F. J. Furnivall asked for permission to publish the *Norbert*, but his request was refused. When the Henry E. Huntington Library purchased it, W. Clawson of University College, Toronto, obtained the permission in 1924 to publish the book for the Early English Text Society. He made the transcript, but was not able to publish the *Norbert*. Finally Fr. Cyril Smetana made it his task, and after several years of patient work he succeeded to have printed the work, which we now have at hand.

Besides the aforesaid annotations, Fr. Smetana discusses in the Introduction (p. 1-17) the question whether the *Norbert* is an autograph or not. He inclines to state that Capgrave is the scribe as well as the author. Furthermore he gives a concise biography and a list of all the extant MSS and the editions of them.

As to the life of St. Norbert, Fr. Smetana points out that Capgrave made an English translation in verse of the second of the known biographies of the Saint, the so-called *Vita B*, as incorporated in the ASS 21 (Junii 1), 797-800, with additions of his own, because of which it is no slavish translation. The language is in the way as it was spoken in fifteenth century's Norfolk. The *Life of St. Norbert* consists of 4109 lines, divided in stanzas of 7 lines each, with the rhyming scheme ABABBCC (p. 21-155), to which the editor adds a double series of notes, the first regarding the MS itself, the second claryfying notes to persons, places, etc.

A selected glossary (p. 157-169), a bibliography (p. 171-174), in which we badly miss the excellent study of Jane C. Fredeman, John Capgrave's first English composition, « The Life of St. Norbert » in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 57 (1975), 280-309, a list of Scriptural Citations, and a well-balanced Index (p. 177-179) conclude the edition of Capgrave's first English, but till now last published manuscript. Scholars, interested in Capgrave's work, mediaeval church-history, and middle-English verse will be delighted to have this work now available, and grateful to Fr. Smetana for his valuable achievement.

A. de Meijer, O.S.A.

Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. Tractatus cuius titulus Reprobatio errorum, quem edendum curavit Darach Mac Fhionnbhairr (Corpus Scriptorum Augustinianorum). Roma, Augustinianum, 1977, xiv-116 pp.

Each new edition marks a real milestone in the history of medieval thought. We have all reasons to be grateful to Darach Mac Fhionnbhairr for having given to us a modern edition of William of Villana's Reprobatio errorum because one can never understand certain facets of the church-state relationship without knowing about the collision course maintained so long by the claimants of the Two Swords be they ecclesiastical or imperial.

The typographical dress of the little edition is very dignified, the latinity of the text has been treated with great care.

There is some window dressing in the apparatus variantium where codex B and codex C are given more credit than they deserve, also in the apparatus fontium where references from one textline to a preceding one or a following one are, time and again, found less reliable, in the index generalis where enumerations of mere logicalia (principale 1^m, 2^m, 3^m...) do not appear very helpful.

The index rerum, the most important one, turns out to be a good key to the text even though all legitimate desiderata (how could they) are not found therein. So many different terms may be absent from a selective index without impairing it but even a selective index must be true to itself. As the term 'ordo' naturally cannot be dispensed within our index, and as 'ordo' means so many things (ordo sacramentalis = sacramentum, ordo iurisdictionis = iurisdictio, ordo naturalis = natura, ordo ad = relatio) it must be decided which 'ordo' we refer to. In the index of our edition we read « ordo possidentium res temporales page 7 ». There on page 7, however, we find something totally different, namely that legitimacy of earthly possessions depends « ex ordine... ad deum » i.e. relationship to God makes possessing either legitimate or illegitimate (a quite revolutionary idea of the 14th century !).

The editor relies on German interpunction, that is, only on commas and periods; there is never a semicolon or colon to be seen, a feat which the most authoritative and international latin text of today, the New Roman Breviary or Liturgia Horarum did not even dare to attempt. In this edition the German comma is used to offset many clauses, relative or otherwise, which need no offsetting; a few times the editor even separates main clauses with a mere comma (cf q 1, 963 : sub eius dominio sunt, modo dico, quod... similarly in q 1, 455). The very opposite happens when the editor tears a « modo... modo » asunder with the interpunction mark of a period (ed q 1, 250 wrongly : ... ut modo sint istius. Modo autem alterius semper sunt obligatae... instead of marking rightly : ... ut modo sint istius, modo alterius, semper sunt obligatae...). Even the question mark is made

to play the part of a comma in this edition (ed q 1, 83-86 : Cum quaeritur, an... ? id est, an... ? Et cum quaeritur, an... ? intelligi debet... where a Roman reader might rightly expect : Cum quaeritur, an... id est an..., et cum quaeritur, an..., intelligi debet...).

Wisely the editor regrains from inserting too many more or less arbitrary headlines into his text but in q 1 after the lines 37bis-83 (= definition of 'ecclesia') a new alignment could have marked off the lines 83-94 (= definition of 'bona ecclesiae'). With similar visual helps the text certainly would have become more readable.

In regard to the text constitution only a few remarks. If codex B and codex C are identical to codex A, why should variants from B and C encumber the apparatus like so many dead cinders that cannot give light or warmth ? If as the editor says on page XI : « The first-hand derivation of BC from A is reenforced by the inclusion in these manuscripts of line-terminal and other deleted words and letters found in A », B and C should have been given little importance.

The text as presented in this edition seems to be a slavish replica of codex A, even when A demands a faith which is absurd. On the other hand it can hardly meet with approval when the editor corrects real or apparent absurdities with his own conjectures, ignoring the manuscripts.

D and E, the other two manuscripts, in a number of instances could have offered their help for constituting the final text. Unfortunately, the editor thought them to be of no value, because supposedly poor direct copies of codex A, if I understand his vague words correctly : « The interpretation difficulties found in the later manuscripts D and E leave no doubt as to their immediate source in A » (p. XI). D and E are admittedly late copies but copies that were made by curial hands and apparently for curial purposes. Their presence in a Roman library near codex A need not imply necessarily mutual influence. I made a cursory spicilegium dubiorum meorum while going over the editor's apparatus and found among my ca. 60 dubia at least some variants in D or E which could never have been derived directly from codex A. D and E seem to have a curial cautiousness in their way of expression. The clause 'sibi in omnibus oboedire' printed in this edition, reads in D and E 'suis monitionibus oboedire' ; the harsh 'falsum' of the printed text becomes 'frivolum' in the variants of codex E, and this some five times; D also smooths the 'pontificalis potestas' into a 'pontificalis dignitas'. As E rather consistently reads 'verus' instead of the printed 'unus', and likewise 'universaliter' instead of the editor's 'naturaliter', one might think that E was copied from an old 14th century manuscript.

What I have jotted down in the following spicilegium should be accepted with the necessary caution as I have not had the privilege of looking into the manuscripts themselves.

Spicilegium dubiorum
With indication of Quaestio (= q)
and numbered textline of edition (= ed)

q 1, 14 ed didragma (why not didrachma as in Mt 17, 23 ?). Why in q 3, 367 dyadochis instead of the normal diadochis ?
q 1, 32 ed idololatrae; why then in q 1, 1121 idolatizare ?
q 1, 31bis ed falsum; E frivolum just like in q 1, 10 and in q 1, 619 and in q 1, 998 and in q 1, 1000
q 1, 41 ed unita fide; D unita fide una
q 1, 100 ed dominus omnium naturaliter; E dominus omnium universaliter
q 1, 167 ed potestas ordinis; dogmatically correcter ABCD potestas ordinis cum effectu
q 1, 219-221 ed Sic potestas terrena, qua immediate reguntur temporalia, reservatur in spirituali; ABCE Sic potestas terrena, qua immediate reguntur, temporalia reservantur in spirituali
q 1, 251 ed ut modo sint istius. Modo autem alterius semper sunt; ought to be ut modo sint istius, modo autem alterius, semper sunt... Similar desperate interpunctions do not help the reader cf q 1, 455 and q 1, 963
q 1, 255 ed verus; E unus
q 1, 282 ed verus; E unus
q 1, 286 ed ad forum privatum; in parallel context q 1, 372 we read forum poenitentiale
q 1, 430 ed discernunt; E decernunt
q 1, 455 ed super rem superius positam, modo constat ought to be super rem superius positam. Modo constat
q 1, 472-473 ed fidelibus terrena possidere conceduntur; D and E rightly fidelibus terrena possidere conceditur
q 1, 564 ed singulari bona; D rightly singularia bona
q 1, 723 ed mors per violentiam; A mors per iniuriam; E mors iniuriosa (The reading 'mors iniuriosa' is required by context : Et ista est iniuria...)
q 1, 962 ed citra deum; E citra dubium
q 1, 963 ed sub eius dominio sunt, modo dico, quod ought to be sub eius dominio sunt. Modo dico quod... cf q 1, 251; q 1, 455
q 1, 982-983 ed publicanorum... sacrorum; ADE publicorum... sacrorum
q 1, 1003 ed intentus; D intellectus
q 1, 1113-1115 ed Samuel; D like Vulgata 1 Sm 21, 3-6 : Achimelech
q 1, 1122 ed iure humano necessaria; ABCD (në = naturae ?) humnae necessaria
q 1, 1183 ed gloria fuit; D ergo (plus a postulated « non » ?)
q 1, 1256 ed dicit esse filios, idem non esse vectigales; DE dicit esse filios, item non esse vectigales; Migne instead of item : « idest »

q 1, 1265 ed Vide ecce, si potes; AE vide, caece, si potes (Look, you blind man, can't you)
q 1, 1274 ed fecit... ne... scandalizentur; DE fecit... ne... scandalizarentur
q 2, 57 ed ad illum finem maxime dirigit quod; DE ad illum finem maxime dirigit qui
q 2, 140 ed miles non potest deponere peditem (quasi)... numquam faciat frenum; E... deponere artificem; D... deponere Petrum; AC... deponere petitem
q 2, 154 ed proportionate; E immediate
q 2, 361 ed forma in materia; E(AD) forma suprema in materia
q 2, 438 ed iniungimus consecramus; ought to be inungimus consecramus
q 2, 463 ed secundum totam [virtutem]; why the parenthesis if in E?
q 2, 507 ed potestatem specialem; CD better potestatem spiritualem
q 2, 555 ed sibi in omnibus oboedire; DE suis monitionibus oboedire
q 2, 661 ed pontificalis potestas; D pontificalis dignitas
q 2, 750 ed habetur: Appellat; better in D habetur appellans; E habetur
q 2, 816 ed ut in nomine Jesu omne genu curvatur (!); DE rightly ut in nomine Jesu omne genu flectatur just as in Vulgate
q 3, 79 ed aliis opportuniis (!) cottidie occurrentibus; E aliis cottidie occurrentibus
q 3, 99 ed in gruis; D rightly in gruibus
q 3, 136 ed per electionem... ad unum principium; DE righlty per relationem... ad unum principium
q 3, 189 ed quemcumque ligaveris; Vulgata + ACE + context: quaecumque ligaveris (the mysterious 'deinde' in q 3, 184 might be 'dedit')
q 3, 192 ed : subdicitur; must be subditur
q 3, 209 ed quemcumque ligaveris; DE quaecumque ligaveritis
q 3, 219 cf q 3 ,189
q 3, 241 ed (pedes) quod aliquibus iam lavasset; CDE and Augustin: (pedes) quasi aliquibus iam lavasset (the editor's quotation marks are improper)
q 3, 348 ed wrongly pretium partem; D pretii partem; E (?) partem
q 3, 369 ed loco sui ipse caput statuit; why not loco sui ipsum...?
q 3, 374 ed quicquid... solvendum (+ erat ?) ipsius auctoritate approbarent; CDE quicquid... ipsius auctoritate comprobarent
q 4, 15 ed wrongly quod non ab imperatore nec procedere potuit; rightly E quod non ab imperatore processit nec procedere potuit
q 4, 48 ed rightly debet esse; D not wrongly habet esse
q 4, 136 ed ad finem illum; E better ad finem ultimum
q 4, 156 ed strangely a quoque scilicet successore Petri; E better a quovis successore Petri
q 4, 197-198 ed erunt... habebant; E rightly erunt... habebunt

q 4, 206 ed wrongly episcopi... quam apostoli qui eis succedunt; D rightly episcopi... quam apostoli quibus succedunt
q 4, 206-209 ed subiunctive mood without reason (habuerit... acceperit); (D)E indicative mood correctly (habuit... acceperunt)
q 4, 267 ed contra omnem rationem; D just as well contra ordinem rationis
q 4, 276 ed auctoritatem; ACDE well within context auctoritatem et potestatem
q 4, 277 ed auctoritatem habet et potestatem; CDE auctoritatem et potestatem
q 4, 285 ed Christo convenit vel Christo et eius vicario; dogmatically better CD Christo convenit vel eius vicario
q 4, 308 ed ends sentence with daring anacolouthon: (Christum) dicere non providum, non prudentem. Correctly ACE (Christum) dicere non providum, non prudentem haereticum est
q 5, 25 ed puniri potest; dogmatically better D punire potest
q 6, 87 ed singuli singulos; ACDE singuli singulis.

DAMASUS TRAPP, O.S.A.

Manuel Galindo CARCELLER OAR, *Historia General de la Orden de Agustinos Recoletos*. T. XII: 1867-1891. Presentación por Luis GARAYOA OAR. Madrid, Imprenta Sáez, 1974, 913 pp., ill.

Manuel Carceller, le chroniqueur général de l'Ordre des Augustins Récollets (fondé en Espagne en 1621), publia déjà deux volumes dans l'*Historia General*, notamment les tomes X (1962) et XI (1967), où il raconte l'histoire de l'Ordre resp. pendant les années 1808-35 et 1837-66.

Dans ce livre-ci il décrit les événements qui se sont déroulés de 1867 à 1891 en parlant des sujets suivants: la béatification des missionnaires Francisco de Jesús et Vicente de San Antonio, tous deux martyrisés au Japon en 1632; la province des îles Philippines (9 chap.); la province de Colombie (4 chap.); le commissariat apostolique à Rome, qui gouvernait toujours la Congrégation (les Récollets ne devinrent qu'en 1912 un Ordre autonome).

Plusieurs tables rendent ce travail gigantesque plus accessibles. Quelques photos, représentant spécialement des recteurs provinciaux, des visiteurs et des commissaires apostoliques, illustrent finalement cet étude.

F. HENDRICKX

Margaret J. Morrin, *John Waldeby, O.S.A., c. 1315 - c. 1372, English Augustinian Preacher and Writer. With a Critical Edition of his Tract on the 'Ave Maria'*. Introduction by F. X. Martin OSA. (Studia Augustiniana Historica 2). Roma, Analecta Augustiniana, 1975, 219 pp.

F. X. Martin OSA, préfaçant cet ouvrage, rend hommage à l'A. Margaret J. Morrin († 1971), autrement nommée Sr. Michael des Sœurs de la Charité de St. Vincent de Paul. Cette savante, qui fut considérée comme un « *rare gift of an historical mind* » depuis sa jeunesse, y est louée pour sa contribution essentielle à l'étude de la spiritualité anglaise au moyen-âge. Ce livre n'est qu'une partie de sa Ph. D. thèse, qu'elle a soutenue à l'université de Dublin.

John Waldeby OSA, promu au grade de Magister theologiae à l'université d'Oxford et peut-être recteur provincial en 1354, était un prédicateur fort remarquable : il réunit la tradition mystique anglaise du XIVe siècle, de laquelle faisaient partie Walter Hilton CanAug († 1396), et les ermites Richard Rolle d'Hampole († 1349) et Julienne de Norwich († après 1416). Ses sermons, ayant une base théologique, ont été en même temps en contact avec la réalité : ils sont éclaircis par de nombreux exemples non seulement pris dans la Bible et d'autres sources spirituelles, mais aussi dans la vie quotidienne des gens.

Après un aperçu de ses écrits (on comte 11 écrits authentiques; il y a aussi des copies qu'on connaît par des bibliographies) et une description des manuscrits des œuvres toujours existantes (pas d'autographes), suit une édition critique et commentée du *Tractatus in salutacionem angelicam* ou bien appelé *Ave Maria* (il en existe 10 manuscrits). Ce traité fut probablement édité à cause du fait que Sr. Michael et J. Waldeby — d'ailleurs tous deux furent des *North-countrymen* — révéraient en particulier la Sainte Vierge.

Ci-après, enfin, l'A. donne une transcription critique de l'édition de l'*Ave Maria*, faite par Adam de Stocton OSA (dernier quart du XIVe s.) : ainsi on peur se faire une idée de quelle manière les jeunes augustins interprétaient l'œuvre renommée de leur confrère plus âgé.

F. Hendrickx

Ontvangen boeken — Livres reçus

A. Una Juarez OSA, La filosofia del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley (Biblioteca La Ciudad de Dios, libros, 26). Madrid, El Escorial, 1978, xxiv-448 pp.

E. Ayape OAR, Vida de Sor Maria Unceta. Madrid, Augustinus, 1977, 157 pp.

Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung des Geistes. Lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe mit Untersuchungen, bearb. von R. Warnock und A. Zumkeller OSA (Cassiciacum, 32). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1977, viii-279 S.

H. Oberman, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf (Spätscholastik und Reformation, 2). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977, xx-500 S., ill.

W. Eckermann OSA, Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule (Cassiciacum, 33). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1978, xxxi-338 S.

N. Incardona, Hosaytos controfilosofia. Palermo, Manfredi, 1978, 157 pp.

Augustini de Roma OESA Contra quosdam errores haereticorum, et *Defensorium sacramenti unitatis Christi et ecclesiae,* atque *Henrici Kalteisen OP Propositiones in condemnatione libelli Augustini de Roma,* ed. W. Eckermann OSA (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 6). Roma, Augustinianum, 1978, x-217 pp.

I. Barbagallo OAD, Togliti i calzari... La terre che calpesti e'santa (Es. 3, 5). La spiritualità degli Agostiniani Scalzi (Quaderni di spiritualità agostiniana, 1). Roma, Agostiniani Scalzi, 1978, 187 pp.

L. Verheijen OSA, Saint Augustine. Monk, Priest, Bishop. Villanova, Augustinian Historical Institute, 1978, 91 pp.

Crisi dell'occidente e fondazione della cultura. Atti del I Convegno di Studi (Aprile 1976). Palermo, Manfredi, 1976, 285 pp.

J. Lienhard, Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. With a Study of the Chronology of his Works and an Annotated Bibliography, 1879-1976 (Theophaneia, 28). Köln, Hanstein, 1977, 218 pp.

A. Giacobi, La chiesa in S. Agostino. I mistero di communione. Roma, Città Nuova, 1978, 357 pp.

V. Paronetto, Agostino. La vita, il pensiero, la missione (I Memorabili). Milano, Accademia, 1977, 214 pp.

The Life of St. Norbert by John CAPGRAVE OESA (1393-1464), ed. by C. SMETANA OSA (Studies and Texts, 40). Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1977, x-179 pp.

K. ELM, Termineien und Hospize der westfälischen Augustiner-Eremitenklöster Osnabrück, Herford und Lippstadt. — *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* 70 (1977), 11-49.

K. ELM, Ordo Eremitarum S. Guilielmi. Ontstaan, eigen karakter, activiteit en erfgoed van een Toscaanse eremietengemeenschap. Huybergen, 1978, 20 pp.

P. VISMARA CHIAPPA, Il tema della povertà nella predicazione di Sant'Agostino. Milano, A. Giuffré, 1975, VIII-216 pp.

R. REYNOLDS, The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century (Beitr. zur Geschichte und Quellenlkunde des Mittelalters, 7). Berlin, De Gruyter, 1978, XIV-194 pp.

Studia Historico-Ecclesiastica. Festgabe für Prof. Luchesius Spätling, hrsg. von J. VASQUEZ (Bibliotheca Pont. Ath. Antoniani, 19). Roma, Antonianum, 1977, XXIV-799 S.

C. BASEVI, San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Pamplona, Eunsa, 1977, 380 pp.

C. BASEVI, Alla fonti della dottrina agostiniana dell'Incarnazione. — *Scripta Theologica* 7 (1975).

M. MALLORY, Christian Mysticism. Transcending Techniques. A Theological Reflection on the Empirical Testing of the Teaching of St. John of the Cross. Assen, Van Gorcum, 1977, XIX-300 pp.

Index vol. XXVIII, 1978

J. Belche, Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Büchlein De Catechezandis Rudibus 255-287
A. La Bonnardière, Catalogus Verborum Sancti Augustini. 5-12
E. Booth, St. Augustine's « notitia sui » Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists 183-221
L. Ceyssens, Chrétien Lupus. Sa période ultramontaine (1660-1681) 373-400
L. Daly, Psychohistory and St. Augustine's Conversion Process 231-254
W. Eckermann, O.S.A., Entwurf einer augustinischen Studienreform aus der Zeit der Aufklärung 353-372
L. Ferrari, The Peculiar Appendage of Augustine's « Enarratio in Psalmum LXI » 18-33
J. Fredeman, John Capgrave's « Life of St. Augustine » . . 288-309
W. Kluger, Die pastorale Tätigkeit der Augustiner des Landstraßer Konvents im 17. Jahrhundert 425-447
A. De Meijer, O.S.A. - M. Schrama, O.S.A., Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin, 1970-1975. Additions 448-516
J. Quinn, O.S.A., The Concept of Time in Giles of Rome . 310-352
H. Rix, Luther's Debt to the Imitatio Christi 91-107
F. Ryschawy, Die Geschichte des Augustiner-Eremitenklosters Mariakron von der Gründung bis zu seiner Untergang 155-182, 401-424
J. Sallaberger, Johann von Staupitz, Luthers Vorgesetzter und Freund, und seine Beziehung zu Salzburg . . . 108-154
L. Verheijen, O.S.A., Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de Saint Augustin 13-17
A. Zumkeller, O.S.A., Der Predigtband Cod. Berolinensis Lat. Pol. 851 des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) 34-90
Boekbesprekingen — Comptes rendus . . . 222-230, 517-524
Ontvangen boeken — Livres reçus 525-526
Index vol. 28, 1978 527

Imprimerie Orientaliste, s.p.r.l., Louvain (Belgique)

Imprimerie Orientaliste, s.p.r.l., Louvain (Belgique)

20.84

17. SEP. 1981

17. Jan. 1983

20.84