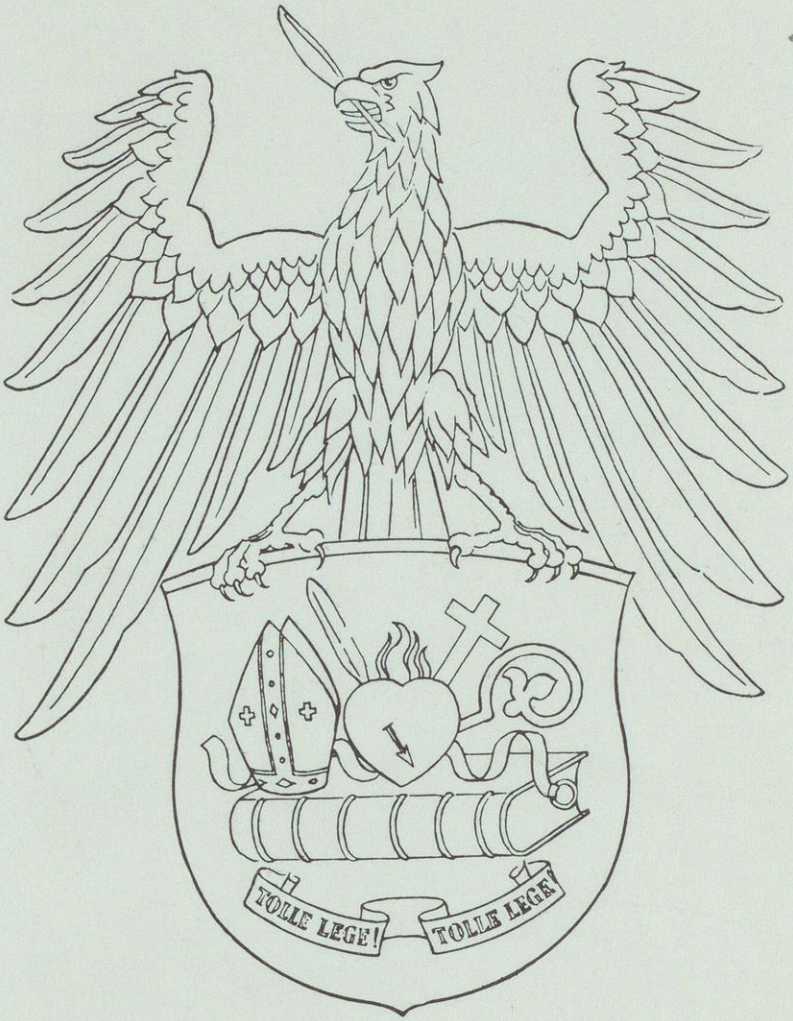
N12<518472487 021

ubTÜBINGEN

R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

AUGUSTINIANA

30.31



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 30 1980 FASC. 1-2

2
ZA 4578
UB TÜB
Zi

INHOUD — SOMMAIRE

L. Verheijen, O.S.A., La tradition manuscrite de l'Obiurgatio (Lettre CCXI, 1-4) d'Augustin et de la Regularis Informatio 5-9

L. van der Lof, Die Autorität Paulus nach Augustin . . . 10-28

H. Goetz, «Empirisch» — «metaphysisch»? Zum Verständnis der Zweistaatenlehre Ottos von Freising im Hinblick auf Augustin 29-42

E. Ypma, O.S.A., A propos d'un exposé sur Jacques de Viterbe 43-45

A. Trapp, O.S.A., Notes on the Tübingen Edition of Gregory of Rimini, II. 46-57

W. Courtenay, Augustinianism at Oxford in the Fourteenth Century 58-70

G. Dotti, I Codici Agostiniani della Biblioteca Statale di Cremona (*continua*) 71-116

W. Kluger, Die pastorale Tätigkeit der Augustiner des Landstraßer Konvents im 17. Jahrhundert (*Schluß*) . . 117-156

L. Ceyssens, Chrétien Lupus. Sa période ultramontaine (1660-1681) (*à suivre*) 157-188

F. Ryschawy, Jakob Kirschner O.S.A. Ein Augustiner Eremit des Schönhengsterlandes (1580-1652) 189-203

Boekbesprekingen — Comptes Rendus. 204-206

Ontvangen boeken — Livres reçus. 207-208

AUGUSTINIANA

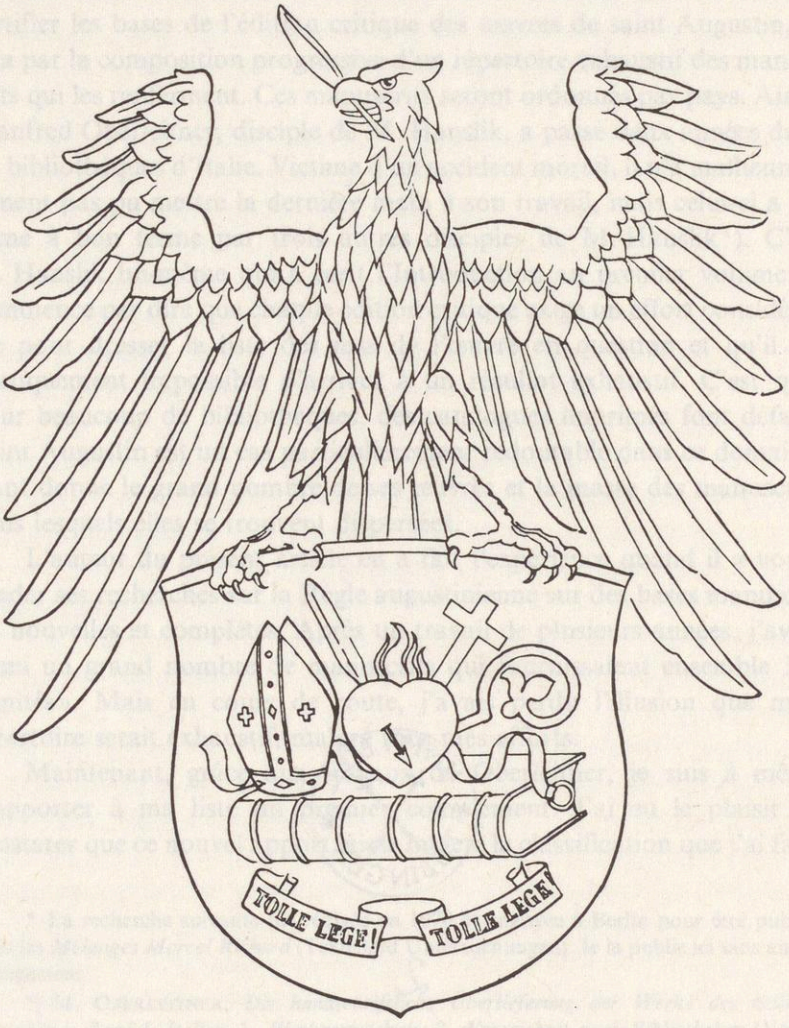
AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG 30 ANNÉE

1980



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII



2

ZA 4578

La tradition manuscrite de l'Obiurgatio (Lettre CCXI, 1-4) d'Augustin et de la Regularis Informatio*

Le Professeur Rudolf Hanslik a eu l'excellente idée de vouloir fortifier les bases de l'édition critique des œuvres de saint Augustin, et cela par la composition progressive d'un répertoire exhaustif des manuscrits qui les renferment. Ces manuscrits seront ordonnés par pays. Ainsi, Manfred Oberleitner, disciple de M. Hanslik, a passé deux années dans les bibliothèques d'Italie. Victime d'un accident mortel, il n'a malheureusement pas pu mettre la dernière main à son travail, mais celui-ci a été mené à bon terme par trois autres disciples de M. Hanslik[1]). C'est M. Hanslik lui-même qui a écrit l'Introduction au premier volume. Il commence par dire que chaque édition critique exige un effort considérable pour dresser la liste des mss de l'œuvre en question et qu'il est pratiquement impossible d'arriver à un résultat exhaustif. C'est que, pour beaucoup de bibliothèques, des catalogues imprimés font défaut. Saint Augustin est un cas particulièrement redoutable dans ce domaine, étant donné le grand nombre de ses œuvres et la masse des manuscrits dans lesquels elles se trouvent dispersées.

L'auteur du présent article en a fait l'expérience quand il a voulu fonder ses recherches sur la Règle augustinienne sur des bases manuscrites nouvelles et complètes. Après un travail de plusieurs années, j'avais réuni un grand nombre de manuscrits qui fournissaient ensemble 317 «unités». Mais en cours de route, j'avais perdu l'illusion que mon répertoire serait exhaustif, malgré tous mes efforts.

Maintenant, grâce aux travaux de Oberleitner, je suis à même d'apporter à ma liste un premier complément. J'ai eu le plaisir de constater que ce nouvel apport laisse intacte la classification que j'ai faite

* La recherche suivante fut rédigée en 1970 et envoyée à Berlin pour être publiée dans les *Mélanges Marcel Richard* (Texte und Untersuchungen). Je la publie ici sans aucun changement.

[1]) M. Oberleitner, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus. Band I: Italien*, 1. *Werkverzeichnis*; 2. *Verzeichnis nach Bibliotheken* (Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter herausgegeben von Rudolf Hanslik, I. u. II.), Wien, 1969 u. 1970, 407 u. 384 Seiten.

des témoins. J'ai eu aussi la surprise de constater que ma liste renferme des manuscrits qui ont échappé à l'attention de Oberleitner. L'histoire humaine est ainsi faite: rien sous le soleil n'est absolument définitif.

Dans la présente contribution, je voudrais revenir sur la tradition manuscrite d'une partie des documents qui, ensemble, constituent le dossier de la Règle augustinienne. Il s'agit des témoins de ce que j'ai appelé l'*Epistula longior*, texte qui se compose de l'*Obiurgatio* et de la *Regularis Informatio* (le pendant, libellé au féminin, du texte adressé aux hommes que j'ai appelé le *Praeceptum*). Pour l'explication de ces termes techniques, je me permets de renvoyer le lecteur à l'Introduction à mon étude «La Règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite», Paris 1967 (à indiquer désormais par *Règle I*).

L'édition de l'*Epistula longior* (ou Lettre CCXI) dans le CSEL est fondée sur six manuscrits. Ceux-ci se divisent en deux groupes: d'une part les manuscrits *R H T U V*, de l'autre le *Florentinus B.C. II II 459*, dont le sigle est *F*. Les majuscules correspondent au système de Goldbacher, l'éditeur de la Correspondance d'Augustin dans le Corpus de Vienne. Conformément au système que j'ai adopté dans mes recherches sur la Règle augustinienne, je me servirai désormais des minuscules *r h t u v* et *f* pour indiquer ces manuscrits (les majuscules se rapportant aux témoins du *Praeceptum*).

Dans *r h t u v*, l'*Epistula longior* fait partie d'une collection de Lettres de saint Augustin, d'un *codex epistularum*. Elle porte dans tous les cinq manuscrits le titre suivant: *Obiurgatio contra sanctimonialium dissensionem et post increpationem earum Regularis informatio*. J'ai pu ajouter à la liste de Goldbacher trois autres témoins dans lesquels l'*Epistula longior* se présente de la même façon (les manuscrits *o l s*) et qui, du point de vue des variantes également, sont nettement des parents de *r h t u v*.

Dans la liste de Oberleitner, il y a encore trois autres *Vaticani* (*r v u* le sont également) qui portent les mêmes traits: le *Vat. lat. 9421*, XV^{e} s.; le *Vat. Chigianus A. VII. 211*, XIV^{e} s.; le *Vat. Rossianus 259*, anno 1345. Le titre y est celui que nous venons de citer (*Obiurgatio... Regularis informatio*) et ils ont, dans l'*Obiurgatio*, les mêmes variantes caractéristiques: 3 *non uenirem ad uos*; 5 *dissensionis uestrae*; 17 *simus*; 26-27 *in domo societatem eligeretis habitandi unanimes*; 35 *sapere*; 50 *illa*; 61 *aliam uos*; 67 *uirtutem*. Les chiffres employés correspondent aux lignes de mon édition critique de l'*Obiurgatio* dans *Règle I*, p. 105-107.

Le sixième manuscrit utilisé par Goldbacher est *f*. Dans sa liste, *f* est

isolé, mais plusieurs témoins du répertoire de Oberleitner sont des parents de ce *Florentinus*. Il s'agit des manuscrits suivants: 1) le *Cavensis 58*, XIV^e^ s. (que j'appellerai désormais *f1*); 2) le *Florentinus Laur. conv. soppr. 43*, XV^e^ s. (*f4*); 3) le *Mediolanensis Ambros. C. 21 sup.*, XIV^e^ s. (*f3*); 4) le *Neapolitanus VI. D. 4.*, XIV^e^ s. (*f5*); 5) le *Venetus S. Marci 4346*, XIV^e^ s. (*f2*).

Leur parenté avec le manuscrit *f* de Goldbacher se constate par les accords que voici: 2 *apparata f+ f1/2*; 5 *dispensationis f+f1/5*; 9 omission de *uestra f + f1/3*; 10 omission de *non f + f1/5*; 22 *quo modo f + f1/5*; 41 omission de *uos f + f1/5*; 51 *sicut f + f1/5*; 59 *regendi f + f1/3*. Par *f1/5* j'indique l'accord de tous les cinq maunuscrits énumérés, par *f1/3* l'accord de *f1*, *f2* et *f3*.

Restent deux manuscrits: le *Mantuanus D.III.3.*, anno 1468, et le *Mediolanensis Ambros. S.42 sup.*, XV^e^ s.

Dans le premier, notre texte porte comme titre: *De uita sanctimonialium*. Ces mots se retrouvent dans le titre des témoins *gmpd* de mon répertoire. Or l'étude des variantes nous apprend que ce manuscrit de Mantoue (provenant de l'abbaye bénédictine de Polirone) est, en effet, étroitement apparenté à ces quatre témoins: 59 omission de *salutem*, avec (*b*)*gmpd*; 14 *scribat*, avec *gmpd*...

Tous ces manuscrits que nous connaissons maintenant grâce à Oberleitner s'inscrivent donc sans difficulté dans le système que j'ai présenté dans mes recherches sur la Règle augustinienne. Ils apportent des confirmations de données qui étaient déjà connues par ailleurs.

Plus exceptionnel est le seul manuscrit dont il me reste à parler, le *Mediolanensis Ambros. S.42 sup.*

Mes recherches sur la tradition manuscrite de l'*Epistula longior* m'avaient appris que le ms de Zurich, le *Turicensis Rhenaugiensis 89* (sigle *z*), est le mieux placé pour avoir gardé le libellé primitif du texte. Aussi l'édition critique que j'ai donnée de l'*Obiurgatio* était-elle fondée essentiellement sur ce manuscrit. Or le *Mediolanensis Ambros. S.42 sup.*, sans détrôner le ms de Zurich, doit être regardé comme celui qui, parmi tous les autres, est le plus proche de l'original. D'une part, il a encore 9 *quando*, avec *zxw* (*a* présente l'isolé *cum*, tandis que *fbgmpdrholtvus* ont *quam*). Le *Mediolanensis* (auquel je donnerai désormais le sigle *n*) est donc, «morphologiquement» parlant, antérieur à *fbg/s*. D'autre part, *n* ne présente aucune des particularités du groupe *xwa*, particularités que j'ai énumérées dans *Règle I*, p. 76-80. Il est donc également plus ancien, «morphologiquement» parlant, que *xwa*. Autrement dit, *n* est plus

proche de *z* que tous les autres manuscrits. Mais, comme tous les autres, *n* omet 46 *habendo*, leçon que *z* est seul à avoir gardée. Somme toute, *n* fait groupe avec *xwafbgmpdrholtvus* (et les témoins de la liste Oberleitner cités jusqu'ici), mais il faut lui donner la première place dans ce groupe, si bien que l'ensemble des manuscrits de l'*Epistula longior* correspond à la formule *z*: *nxwafbgmpdrholtvus*.

Etant donné que, dans ce système, *z* garde toute sa valeur, l'édition critique de l'*Obiurgatio* n'a pas à être modifiée. L'intérêt de *n* se trouve surtout dans la confirmation qu'il apporte à la leçon la plus importante de *z*. Dans l'édition de Goldbacher, nous lisons au début du paragraphe 4: *Cogitate quid mali sit ut, cum de deo natis in unitate gaudeamus, interna schismata in monasterio lugeamus*. Les Mauristes donnaient *Donatistis* au lieu de *deo natis*, mais Goldbacher a adopté la leçon de tous ses six manuscrits *f* et *rhtvu*, c'est-à-dire *deo natis*. Or le libellé des Mauristes se confirme très heureusement par celui du ms de Zurich, *donatistis*. *Donatistis* se trouve également dans *x*, le *Holkhamicus 126*. Quant à notre *Mediolanensis*, il a *deo natis*, mais c'est une correction. L'*e* de *deo* n'est en réalité qu'une petite barre oblique ajoutée à la haste du *d*. Entre *deo* et *natis*, deux lettres ont été effacées, mais je vois bien, même sur la photo dont je dispose, qu'il s'agit de *na*. M. A. Paredi, qui a bien voulu regarder de près le manuscrit, est arrivé à la certitude que, dans *natis*, l'*a*, écrit avec de l'encre d'une couleur différente, est le résultat d'une correction, et il estime que, sous cet *a*, pourrait bien se cacher un *is* précédent. En conclusion, on ne risque guère de se tromper en admettant que la leçon primitive, qui a été corrigée en *deo natis*, était celle qui se trouve encore en toutes lettres dans *z* et *x*, à savoir *donatistis*.

*
* *

Je profite de l'occasion pour ajouter à ma liste des mss du *Praeceptum longius* (le *Praeceptum* précédé de l'*Ordo Monasterii*) le *Casinensis 219*, XII^{e} s. Comme il fallait s'y attendre, le texte de ce ms est étroitement apparenté à celui des *Casinenses 172* et *444* et ne nous apprend rien d'inédit. Mais je signale que le *Casinensis 444* manque dans la liste de Oberleitner. Il manque d'ailleurs encore un autre ms du Mont Cassin, le *Casinensis 331* (le ms *c* de mon répertoire), qui donne des fragments de l'*Ordo Monasterii feminis datus* et de la *Regularis Informatio*.

D'autre part, le *Florentinus Laur. conv. soppr. 80*, XIII[e] s., qui est signalé par Oberleitner parmi les témoins de l'*Epistula longior* (dans sa terminologie à lui l'*Epistula 211* ou la *Regula ad monachas*), est en réalité un témoin du *Praeceptum*. Il appartient au groupe que j'ai appelé celui des «proches parents du *Paris. lat. B.N. 15670*», voir *Règle I*, p. 183-196.

Le *Vaticanus Reg. lat. 1530* n'est pas un ms, mais un imprimé.

Signalons pour terminer que la liste des mss de ce que Oberleitner appelle la *Regula ad servos dei* (dans ma terminologie, soit le *Praeceptum*, soit la *Regula recepta*) présente quelques lacunes: deux mss de Pavie, le *Papiensis Civ. B. Bonetta 146(B/28)* et le *Papiensis Univ. Ald. 176*; un ms de Perugia, le *Perusinus 1016*; enfin le *Venetus S. Marci 155*.

Je reviendrai ailleurs sur les mss du *Praeceptum* ou de la *Regula recepta* qui, d'après les données de Oberleitner, devront être ajoutés à mon répertoire.

Somme toute, je ne puis que regretter que le travail de Oberleitner n'ait pas paru quelques années plut tôt. Il m'aurait permis de compléter utilement ma liste des mss de la Règle augustinienne. Il reste que ces nouveaux témoins se laissent sans difficulté insérer dans le classement que j'ai proposé.

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

Die Autorität des Apostels Paulus nach Augustin

Augustin schrieb drei Kommentare beschränkten Umfangs zu Briefen des Apostels Paulus. Es sind *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, *Epistulae ad Galatas expositio*. Sie datieren aus den Jahren um 394. Der Kirchenvater hat sogar die Absicht gehabt, einen vollständigen Kommentar zu allen Briefen des Paulus zu schreiben[1]). Indem er die Spur der afrikanischen Überlieferung des Hl. Cyprian und des Tyconius folgte, hat er dieses Schrifttum eingehend studiert. Währenddessen bewunderte er auch wohl den Sarkasmus des Apostels[2]), den er als erlaubte Waffe eines Christenmenschen betrachtete[3]).

Am Leben des Apostels Paulus erkannte Augustin die *vita activa*: *sicut apostolus cum dicitur, si non exprimatur quis apostolus, non intellegitur nisi Paulus, quia pluribus est epistulis notior et plus omnibus illis laboravit.*[4]). Dass sich «der Apostel» ohne nähere Bezeichnung immer auf Paulus bezieht, ist nicht zunächst eine Folge seiner Autorität, sondern findet seinen Grund im grossen Umfang der Schriften des Apostels.

Auf vielen Seiten Augustins spürt man den Einfluss des Apostels. Durch die Beschreibung seiner eigenen Bekehrung wird der Leser an die Bekehrung des Paulus erinnert, und im Gespräch in Ostia mit Monnica an das Entrücktwerden in den dritten Himmel nach 2. Kor. 12. Als Lehrer der Kirche muss sich der Kirchenvater mit dem Apostel verwandt gefühlt haben. Beide wissen sie von Sünde und Gnade.

In dreifacher Weise will ich nun versuchen die Autorität des Paulus näher zu umschreiben. Erstens im Vergleich zur Autorität des Petrus. Beide Apostel werden in der gesamten Ikonographie und Theologie oft zusammen aufgeführt.

C. Pietri schliesst: «Toute une littérature confirme ce que l'iconographie suggérait: la fête du 29 juin est une fête de la concordia.

[1]) *Retractationes* I, 24, 1.
[2]) PETER BROWN, *Augustine of Hippo*, London 1975³, S. 208.
[3]) *Epistula* CXXXVIII, II, 13.
[4]) *C. duas ep. Pelagianorum* III, III, 4.

Un sermon de saint Augustin donne le ton (*P.L.* 38, 1361): *Concordem vitam ambo duxerunt, socium sanguinem ambo fuderunt, caelestem coronam ambo sumpserunt, diem hodiernum ambo consecraverunt*». «Egaux dans l'élection Ambroise le répète: *Primus Petrus apostolus, nec Paulus impar gratia* (Hymne attribué à Ambroise, LXXI. *P.L.* 15, 1215)»[5]).

«Cette égalité des deux apôtres est bien signe de leur concordia: *Utriusque passio concordat solemnitate, utriusque vita consonat charitate* (Augustin, *P.L.* 38, 1368); *ac per hoc ita singuli dies dati sunt duobus ut nunc unus celebretur ambobus* (le 29 juin). *Magnum hoc mihi signum videtur esse concordiae P.L.* 39, 1683)»[6]).

Es ist der gemeinsame Sieg der beiden Führer der Armee der Christenheit (Augustin, *P.L.* 38, 1365; Hieronymus, *Ep.* 46,8 in Labourt II, 1951, S. 108). Diese Eintracht garantiert und symbolisiert die Einheit der Kirche wie der Siegesakkord der Augusti dies tut für das Reich (Augustin, *P.L.* 38, 1365; *unus dies passionis duobus apostolis; sed illi duo unum erant, P.L.* 38, 1352)[7]).

Petrus öffnet die Himmelspforten denen, die von Paulus unterrichtet worden sind (Maximus von Turin, *Hom.* 72. *P.L.* 57, 403: *quorum corda Paulus doctrina verborum patefacit, eorum animabus Petrus aperiat regna coelorum*, Augustin, *P.L.* 38, 1348)[8]).

Die beiden Apostel sind die Beschützer der *Urbs*. Ihr Schutz wird ganz konkret verstanden als eine Garantie gegen die Feinde der Stadt; aber als einziger versteht Augustin diesen Schutz bloss in geistlichem Sinne (*P.L.* 38, 1348)[9]).

Nach biblischer Art stellt Augustin, dass Petrus der erste und Paulus der letzte Apostel ist, z.B.: *Primus electus est Petrus, primus Andreas, primi alii apostoli; tu apostolus es novissimus*[10]); *Beatus Petrus primus Apostolorum, beatus Paulus novissimus Apostolorum*[11]); *Petrus ergo primus Apostolorum, Paulus novissimus*[12]); *Attende apostolos, quorum novissimus est ille qui dicit*[13]); *In his apostolis erat tanquam fimbria*

[5]) CHARLES PIETRI, Concordia apostolorum et renovatio urbis (culte des martyrs et propagande pontificale), *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 73 (1961), S. 293.
[6]) *Id.*, p. 294, Note 3.
[7]) *Id.*, p. 295.
[8]) *Id.*, p. 295.
[9]) *Id.*, p. 313.
[10]) *Sermo* CLXXVI, V, 6. *P.L.* 38, 948.
[11]) *S.* CCXCVIII, I, 1. *P.L.* 38, 1365.
[12]) *S.* CCXCIX, 2. *P.L.* 38, 1368.
[13]) *S.* CCCLI, IV, 11. *P.L.* 39, 1548.

minimus et novissimus Paulus[14]); *Ibi fimbria Paulus erat: hoc est, extremus et minimus*[15]).

Beide Apostel sollte man ehren: *Boni ambo, sancti devotissimi: Litterae ipsorum quotidie populis recitantur*[16]); *Non amatis Petrum et Paulum?*[17]); *Diximus ambos noluisse et ambos voluisse; ambos si fieri posset, noluisse poenam, ambos tamen pariter coronam adamasse*[18]).

Wohl bleiben beide innerhalb des menschlichen Massstabs. Sie selber sind nicht das wahre Licht: *Non solum Joannes Baptista verum lumen non erat, sed nec Paulus verum lumen erat, nec Petrus verum lumen erat, nec aliqui apostoli verum lumen erat*[19]); *Propterea, dictum est, Ego et Pater unum sumus,.... Dicat ergo Paulus: Ego et Deus unum sumus. Dicat Petrus, dicat quilibet propheta: Ego et Deus unum sumus. Non dicit: absit ut dicat. Novit se aliam esse naturam*[20]); *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est? aut in nomine Pauli baptizati estis? Quomodo non in Pauli, sic nec in Petri; sed in nomine Christi*[21]); *Fuistis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux; sed in Domino. Quod nemo potest in Paulo, nemo in Petro, nemo in alio ullo Apostolorum, hoc potest in Domino*[22]).

Es fällt auf, dass in den beiden ersten Zitaten der letztgenannten vier; Paulus vor Petrus genannt wird. Das ist auch wohl in den beiden letzten der Fall, jedoch ist es dort sinngemäss, weil der Kontext dies veranlässt.

Auf den ersten Blick fällt auch die Reihenfolge auf, z.B.: *Si fuerit minister iustus, computo illum cum Paulo, computo illum cum Petro*[23]). Doch liegt diese Reihenfolge auf der Hand, weil Augustin sich einige Sätze weiter auf 1 Kor. 3, 6-7 beruft.

Manchmal werden die Apostel in der Reihenfolge «Petrus, Paulus, die andern Apostel» genannt, z.B.: *Oravit Petrus, oravit Paulus, oraverunt caeteri Apostoli*[24]); *Ut educat panem de terra. Quem panem? Christum. De qua terra? De Petro, de Paulo, de caeteris dispensatoribus*

[14]) *S.* LXII, IV, 7. *P.L.* 38, 417.
[15]) *S.* LXVII, V, 8. *P.L.* 38, 486.
[16]) *S.* CCXCVIII, I, 1. *P.L.* 38, 1365.
[17]) *Id.*, II, 2.
[18]) *S.* CCXCIX, 9. *P.L.* 38, 1374.
[19]) *S.* IV, V, 6. *P.L.* 38, 35.
[20]) *S.* CXL, 4. *P.L.* 38, 774.
[21]) *S.* LXXVI, II, 2. *P.L.* 38, 480.
[22]) *S.* LXXVI, III, 5. *P.L.* 38, 481.
[23]) *Tract. in Joh. Evangelium* V, 15.
[24]) *En. in Ps.* CI, 3. *P.L.* 37, 1296.

veritatis[25]*; Quia nemo ascendit in coelum, nisi qui de coelo descendit, Filius hominis, qui est in coelo.... Non enim potes dicere: Ecce quare descendit, verbi gratia, Petrus, quare ascendit Paulus, quare ascenderunt Apostoli, si nemo ascendit, nisi qui descendit?*[26]); *Dum perhibet ergo testimonium Joannes, Christus sibi perhibet testimonium, qui habitat in Joanne. Perhibeat testimonium Petrus, perhibeat Paulus, perhibeant caeteri Apostoli, perhibeat Stephanus*[27]).

Ein einziges Mal spürt man, wie Petrus der zentrale Apostel ist, in dem alle Apostel der Gaben und Aufträge Gottes teilhaftig werden, in der Art und Weise, in der man dies etwas später bei Leo dem Grossen ausgearbeitet findet. Für Leo ist Petrus der *primus apostolorum*, derjenige, in dem Gestalt bekommt, was für alle gemeint ist, aber als solcher eben auch der *summus apostolorum*. In ihm sind alle einbegriffen. Wer sich von Petrus trennt, steht damit ausserhalb der apostolischen Gemeinschaft[28]). So verkündete Augustin: *Quod Petro commendatum est, quod Petro mandatum est, non Petrus solus, sed etiam alii Apostoli audierunt, tenuerunt, servaverunt, maximeque ipse consors sanguinis et diei apostolus Paulus*[29]); *pastorem bonum Paulum apostolum audite*[30]).

Und auch das Thema des *Pastor bonus* führt zur Reihenfolge: Petrus, Paulus, caeteri Apostoli: *Pastor ergo bonus Christus. Quid Petrus? Nonne bonus pastor? nonne et ipse animam pro ovibus posuit? Quid Paulus? Quid caeteri Apostoli?*[31]); *Neque enim, ut dixi jam, non erat pastor bonus Petrus, Paulus, Apostoli caeteri, et posteriores sancti episcopi, beatusque Cyprianus*[32]*; Et quidem, fratres, quod pastor est, dedit et membris suis; nam et Petrus pastor, et Paulus pastor, et caeteri apostoli pastores, et boni episcopi pastores. Ostium vero nemo nostrum se dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit, qua intrent oves. Denique Paulus apostolus boni pastoris implebat officium, quando Christum praedicabat, quia ostium intrabat*[33]).

Aus der Tatsache heraus, dass Paulus Petrus einmal gerügt hat,

[25]) *En. in Ps.* CIII, 12. *P.L.* 37, 1369.
[26]) *S.* XCI. *P.L.* 38, 570.
[27]) *S.* CXXVIII, II, 3. *P.L.* 38, 714.
[28]) S.E. Hof, *Populus christianus, Kerkstructuren volgens Leo de Grote*, Enkhuizen 1970, S. 182.
[29]) *S.* CCXCVI, IV, 5. *P.L.* 38, 1354.
[30]) *S.* CXXXVIII, II, 2. *P.L.* 38, 764.
[31]) *S.* CXXXVIII, I, 1. *P.L.* 38, 763.
[32]) *S.* CXXXVIII, III, 3. *P.L.* 38, 764.
[33]) *Tract. in Joh. Ev.* XLVII, 3.

dürfen wir nach Augustin nicht schliessen, dass Paulus deswegen möglicherweise Petrus überlegen sein sollte: *Nam erat objurgatore suo ipse qui objurgabatur mirabilior, et ad imitandum difficilior. Facilius est enim videre quid in alio corrigas*[34]*; unde a suo posteriore apostolo Paulo salubri ammonitione correctus utilius posteris humilitatis praebuit exemplum, quam si nihil in illo existeret corrigendum*[35]; *Est laus itaque justae libertatis in Paulo, et sanctae humilitatis in Petro*[36]; *atque ita rarius et sanctius exemplum posteris praebuit (sc. Petrus)... quam Paulus*[37]).

Petrus bleibt in der Regel denn auch der Erstgenannte bei Augustin. Charakteristisch ist: *Illa autem petra, ipse Petrus mons magnus... Dicit hoc Paulus, tamquam Paulus*[38]). Übrigens zeigt das Migne-Register, dass alle Apostel genannt werden: *montes*[39]); *montes aeterni, montes magni*[40]); *mons Sina*[41]).

Allerdings heisst Paulus allein auch *mons* und *mons Sina*: *Et ideo mons Sina, quia et ipse qui plus omnibus illis laboravit, non ipse autem, sed gratia Dei cum illo*[42]*; Si vis amari a bonis montibus, noli spem ponere in bonis montibus. Nam qualis mons erat Paulus?*[43]).

Ein einziges Mal wird Paulus als erster erwähnt und ergibt es sich, er sei neben Petrus der wichtigste Apostel, z.B.: *Progredientibus autem temporibus confiteatur Ecclesia; dicat: Usque nunc annuntiabo mirabilia tua. Non tantum in juventute, quando Paulus, quando Petrus, quando primi Apostoli nuntiaverunt*[44]).

Echt biblisch vergegenwärtigt sich Augustin, Paulus sei wohl ein Apostel Christi, auch wenn er nicht den zwölf Jüngern angehört hat: *Sedebitis super duodecim thronos, judicantes duodecim tribus Israel. In quo numero judicantium omnes intelliguntur, qui propter Evangelium omnia sua dimiserunt, et secuti sunt Dominum. Duodenarius quippe numerus ad quamdam universitatem refertur. Non enim Paulus apostolus ibi non erit, quia inter illos duodecim non fuit*[45]). Der Stoff des Vergleichs von Paulus

[34]) *Ep. ad Galatas exp.* 15. *P.L.* 35, 2114.
[35]) *C. Gaudentium* II, VIII, 9.
[36]) *Ep.* LXXXII, II, 22. *P.L.* 33, 286.
[37]) *Ibid.*
[38]) *En. in Ps.* CIII, 7. *P.L.* 37, 1363.
[39]) IV, 347; 517; 781; 817; 882; 1355; 1650. *P.L.* 46, 83.
[40]) IV, 961. *P.L.* 46, 83.
[41]) IV, 817. *P.L.* 46, 83.
[42]) *En. in Ps.* LXVII, 12. *P.L.* 36, 819.
[43]) *En. in Ps.* CXXIV, 6. *P.L.* 37, 1653.
[44]) *En. in Ps.* LXX, 4. *P.L.* 36, 894.
[45]) *S.* CCCLI, IV, 8. *P.L.* 39, 1544.

mit Petrus muss beim Kirchenvater vor allem in seinen Predigten gesucht werden.

Der Vergleich beider Apostel weist nach, dass bei Augustin Petrus der erste und Paulus der letzte Apostel ist; und dass Paulus gesondert aufgeführt wird in der Aufzählung: Petrus, Paulus und die andern Apostel. Dann und wann findet man seinen Namen noch vor dem des Petrus. Er fungiert tatsächlich als der zweite Apostel in der Autoritätsreihenfolge, gleich hinter dem ersten.

Nun wird diese starke, zweite Position noch stärker, wenn man die nachfolgenden fünf Erwägungen mit berücksichtigt. Zunächst die Fülle der Zitate, welche der Kirchenvater Paulus entnimmt. An zweiter Stelle der Umstand, dass gerade Petrus versagte auf einem Gebiet, wo Paulus sich ihm überlegen zeigte. Angesichts des Petrus trifft nämlich folgendes zu: *Mendax Petrus de suo... Unde ista veritas homini mendaci?... Unde beatus? de suo? Absit*[46]). An sich ist Petrus übrigens hierdurch nicht geringer als ein anderer Mensch: *Omnis homo mendax, ut fugiamus nos ipsos, et curramus ad Deum, qui solus est verax*[47]); *Omnis enim homo mendax, et nemo sine peccato nisi unus Deus*[48]); *Ambrosius... locutus...: omnis enim homo mendax*[49]); *Ambrosius... Nam eius verba ista sunt... Omnis enim homo mendax*[50]).

Paulus ist betont der wahrheitsliebende Apostel, z.B.: *quod Paulus in ea scribit epistula in qua deum testatus est non se mentiri*[51]); *verissimam quippe sententiam dixit apostolus plenus lumine veritatis*[52]); *dicit et apostolus de quibusdam, qui circa veritatem aberraverant*[53]); *quoniam illi Paulum apostolum non latebant quos in epistula sua veracissimus testis notat*[54]); *et hoc quid sit verax interpretatur apostolus*[55]); *prius vos apostolicis verbis alloquar, quae certe, qualiscumque ipse sim, vera sunt*[56]); *quoniam mentiri non posset apostolus*[57]); *Ipse erat et doctor Gentium in*

[46]) *S.* CCLIV, VI, 7. *P.L.* 38, 1185.
[47]) *S.* CCLVII, 3. *P.L.* 38, 1194.
[48]) *Lib. de peccato originali* XLI, 47.
[49]) *De nuptiis et concupiscentia* I, XXXV, 40.
[50]) *Id.* II, V, 15.
[51]) *De Baptismo* II, I, 2.
[52]) *Id.*, III, XIV, 19.
[53]) *Id.*, III, XIX, 26.
[54]) *Id.*, VII, L, 98.
[55]) *C. litteras Petiliani* I, XXIII, 25.
[56]) *Id.* III, II, 3.
[57]) *De Genesi ad litt.* XII, V, 14.

fide et veritate[58]); *Extendit se ipse; tetigit Christus, et sonavit dulcedo veritatis*[59]); *quemadmodum per apostolos suos veritas loquitur; sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur*[60]); *Liberans itaque Deus pusillos cum magnis, in utrisque ostendit quod locuta est per apostolum veritas*[61]); *Nonne attendimus eumdem apostolum cum ingenti cura commendandae veritatis dicere*[62]); *quod vehementer per apostolatum Pauli veritas dissuasit... et Paulus vera narravit*[63]); *quanto magis aequum est me credere, apostolum Paulum non aliud sensisse quam scripserit*[64]); *Hoc enim lego scripsisse Paulum, quem mentitum esse non credo*[65]); *quia veritatis dispensator erat, non falsitatis*[66]); *Et quibus sub divina attestatione praedixerat. Quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior*[67]).

Paulus Fleiss ist ein dritter Faktor. Es stellte sich heraus, dass er «der Apostel» heissen konnte. Und er arbeitete denn auch intensiver als die andern Apostel, z.B.: *minimus Apostolorum, qui plus omnibus illis laboravit*[68]); *cum enim dixisset: plus omnibus illis laboravi*[69]); *et plus omnibus illis laboravit*[70]); *mox addidit... sed plus omnibus illis laboravi*[71]); *plus omnibus suis coapostolis laboravit*[72]). Deshalb erhielt Paulus auch mehr Gnade als die anderen Apostel: *Paulus apostolus quamvis ex persecutore factus sit praedicator abundantiorem gratiam consecutus est in omni labore apostolico, quam caeteri apostoli*[73]).

Die grosse Bedeutung der Paulusbriefe in der Kirche ist ein vierter Faktor: *Et videtis, fratres quia modo in Ecclesia Pauli Apostoli Epistolae vigent, magis quam coapostolorum ejus*[74]).

Für Augustin selber gilt denn auch: *Itaque avidissime arripui*

[58]) *De gestis Pelagii* XIV, 32. *P.L.* 44, 339.
[59]) *En. in Ps.* CXLIX, 8. *P.L.* 37, 1954.
[60]) *Lib. de pecc. originali* XXVI, 31.
[61]) *Id.* XL, 45.
[62]) *Ep.* XXVIII, 4. *P.L.* 33, 113.
[63]) *Ep.* XL, 5. *P.L.* 33, 156.
[64]) *Ep.* LXXXII, II, 4. *P.L.* 33, 277.
[65]) *Id.*, II, 7. *P.L.* 33, 278.
[66]) *Id.*, II, 21. *P.L.* 33, 285.
[67]) *Ep.* CLXXX, 4. *P.L.* 33, 779.
[68]) *De spiritu et littera* XXIV, 40. *P.L.* 44, 224.
[69]) *De gest. Pel.* XIV, 36.
[70]) *C. duas ep. Pel.* III, III, 4.
[71]) *De gratia et libero arbitrio* V, 12.
[72]) *De civitate Dei* XIV, IX, 2.
[73]) *En. in Ps.* CXXX, 7. *P.L.* 37, 1708.
[74]) *Ibid.*

venerabilem stilum spiritus tui et prae caeteris apostolum Paulum[75]); *ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram*[76]); *Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum*[77]). Zu seiner Freude fand Ponticianus bei Augustin einen Kodex des Apostels: *Et forte supra mensam lusoriam, quae ante nos erat, adtendit codicem: tulit, aperuit, invenit apostolum Paulum, inopinate sane*[78]). Und Augustin lobt den Apostel: *Notissimum illum Paulum apostolum intueamur. Nihil nobis isto viro notius, nihil suavius, nihil in Scripturis familiarius est*[79]). Sogar Gegner des Paulus gestehen seinen Briefen zu:... *quas etiam ipsi obtrectatores ejus, qui sermonem praesentis contemptibilem putari volebant, graves et fortes esse confessi sunt*[80]). Und die Anhänger müssen erkennen: *Memento apostolicas epistulas non eis tantum scriptas, qui tempore illo scribebantur audiebant, sed etiam nobis: non enim ob aliud in ecclesia recitantur*[81]).

Man braucht sich nicht zu wundern über die Tatsache, dass die Position des Paulus derart wichtig ist, dass sogar Augustin sagt: *Verum etiam in ipso quoque Evangelio, ubi et tanti Apostolatus meruit principium: quod dicere non auderem, nisi ei non credere nefas ducerem*[82]). Paulus ist offenbar der zweite Princeps der Apostel.

Der zweite Weg, die Autorität des Paulus näher zu bestimmen, lässt sich in der Art seines Dienstes an Christus herausfinden: *Neque enim, quamvis esset apostolus Paulus multum excellens membrum Christi corporis, nullas plures et ampliores gratias accepit quam ipsum totius corporis caput*[83]). Aus diesem Grunde ergibt sich jedoch, dass Paulus seinem Herrn sehr nahe steht, z.B.: *hoc praecepto dominico et apostolico retento atque servato*[84]); *Iudicet ergo Christus... Iudicet cum illo et apostolus*[85]); *Illum, inquam, virum, athletam Christi, doctum ab illo, unctum de illo,*

[75]) *Confessiones* VII, XXI, 27.
[76]) *Id.* VIII, XII, 29.
[77]) *C. Academicos* II, II, 5.
[78]) *Conf.* VIII, VI, 14.
[79]) *En. in Ps.* CLXVII, 25. *P.L.* 37, 1934.
[80]) *De doctrina christiana* IV, VII, 15.
[81]) *C. Cresconium* I, IX, 12. *P.L.* 43, 453.
[82]) *De pecc. meritis et remissione* II, XII, 20. *P.L.* 44, 163.
[83]) *De gest. Pel.* XIV, 32.
[84]) *C. litt. Pet.* III, II, 3.
[85]) *De nupt. et concupisc.* II, XXXIII, 56.

crucifixum cum illo, gloriosum in illo... cupientem dissolvi et esse cum Christo[86]).

Häufig stösst man bei dem Kirchenvater auf den Gedanken, dass Christus durch seinen Apostel Paulus redet[87]). Weil in ihm Christus spricht, was seinen Worten göttliche Autorität verleiht, können wir dem Apostel nicht widersprechen. Wollten wir es dennoch wagen, so würden wir Christus selbst widersprechen, der in den Worten des Apostels zu uns spricht: *Et tamen non possumus Apostolo contradicere. Non ei possumus dicere: Quid est quod loqueris? Si enim hoc Apostolo dixerimus, ipsi Christo dicimus. Ait enim alio loco: An vultis experimentum ejus accipere, qui in me loquitur Christus* (*Sermo* CLII, 10. *P.L.* 38, 825). Wir können auch deshalb die Worte des Apostels nicht als unwahr abtun: *Sententia Pauli apostoli vacuari non potest, quia vera est; Christus per eum est locutus, non est mentitus* (z.B. *Sermo* Caillau und Saint-Yves II 6, 2 — Miscellanea Agostiniana I, 253, 1f)»[88]). *Non enim nisi Deus per apostolum docet*[89]).

Paulus konnte sagen, dass Christus in ihm redete Das gilt jedoch nicht nur für die Apostel. Augustin schliesst die Prediger der Kirche als die heutigen Boten des Herrn mit ein[90]). Durch die Seinigen redet Christus selbst, durch seine Boten wird seine Stimme gehört: *An vultis accipere experimentum eius qui in me loquitur Christi? Audite et ipsum Dominum: Et alias oves habeo, id est, in gentibus, quae non sunt de hoc ovili, id est de populo Israel; oportet me et illas adducere. Ergo et per suos non alter adducit. Adhuc audi: Vocem meam audient. Ecce et per suos ipse loquitur, et per eos quos mittit vox eius auditur*[91]). «Im besonderen sind die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, die Prediger der Wahrheit»[92]). «Von ihnen, nicht nur von den Aposteln gilt — so sagt Augustinus — das Wort des Herrn in Lk. 10, 16: 'Wer euch zurückweist, weist mich zurück'»[93]), z.B.: *Dicit ergo: Qui vos spernit, me spernit. Si*

[86]) *De civ. Dei* XIV, IX, 2.

[87]) z.B.: *De baptismo* VI, VII, 10; *C. Cresconium* I, IX, 12; *De unitate ecclesiae* XII, 32; *De nupt. et concupisc.* II, XXXIII, 56; *Ep.* CLVII, III, 11; *S.* CCXCII, IV, 6. *P.L.* 38, 1324.

[88]) FIDELIS SCHNITZLER, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus*, Freiburg — Basel — Wien 1968, S. 94.

[89]) *De natura et origine animae* I, XVI, 26.

[90]) SCHNITZLER, S. 106.

[91]) *Tract. in Joh. Ev.* XLVII, 5. *P.L.* 35, 1735.

[92]) SCHNITZLER, S. 101.

[93]) *Ibid.*

solis Apostolis dixit, Qui vos spernit, me spernit; spernite nos. Si autem sermo eius pervenit ad nos, et vocavit nos, et in eorum loco constituit nos; videte ne spernatis nos, ne ad illum perveniat injuria quam nobis feceritis. Si enim nos non timetis; illum timete qui dixit, Qui vos spernit, me spernit[94]). «Die Bischöfe werden heute, wie früher die Apostel, Väter genannt. Die Kirche hat sie als Söhne der Apostel hervorgebracht und sie an ihren Platz gestellt»[95]), z.B.: *Patres missi sunt apostoli, pro apostolis filii nati sunt tibi, constituti sunt episcopi. Hodie enim episcopi, qui sunt per totum mundum unde nati sunt? Ipsa ecclesia patres illos appellat. Ipsa illos genuit, et ipsa illos constituit in sedibus patrum*[96]).

«Augustinus kommentiert Ps. 49, 1: '*Deus deorum Dominus locutus est*'. Gott hat, so sagt er, auf mannigfache Weise gesprochen. Er hat selbst durch (*per*) die Engel und die Propheten gesprochen; er hat auch durch seinen eigenen Mund gesprochen. Weiterhin hat er durch die Apostel gesprochen. Doch hat er nach den Aposteln nicht aufgehört zu sprechen; denn er spricht durch die Getauften (*fideles*), und er ist es auch, der durch (*per*) ihn — Augustinus —, den Prediger spricht, wenn dieser die Wahrheit verkündet. Gott bedient sich also vieler Gefässe (*vasa*) und Instrumente (*organa*), jedoch ist es immer er selbst, der überall seine Stimme hören läßt»[97]): *Deus ergo deorum Dominus locutus est. Locutus est multis modis. Per angelos ipse locutus est, per prophetas ipse locutus est, per os proprium ipse locutus est, per apostolos suos ipse locutus est, per fideles suos ipse loquitur, per humilitatem nostram, cum aliquid verum dicimus, ipse loquitur. Videte itaque, loquendo multipliciter, multis modis, per multa vasa, per multa organa, ipse tamen sonat ubique...*[98]).

Man sieht, wie Paulus nach Augustin ein Wortführer Christi ist. Das ist jedoch nichts einzigartiges. Alle Apostel, Bischöfe und Prediger sind das ebenfalls. Alle Apostel sind folglich *doctores Ecclesiarum*[99]). Wenn der Prediger die Wahrheit verkündet, ist Gott der eigentliche Träger seiner Worte. Paulus den man sich ständig zum Vorbild nimmt, zeigt uns, wie ein Mensch, der Christus nahe steht, ein Werkzeug Gottes sein kann.

Dass Paulus Vorbild ist als Diener Christi, gewinnt durch die nachfolgenden sechs Erwägungen noch an Bedeutung. Zunächst infolge

[94]) *S.* CII, 1. *P.L.* 38, 611.
[95]) SCHNITZLER, S. 102.
[96]) *En. in Ps.* XLIV, 32.
[97]) SCHNITZLER, S. 103.
[98]) *En. in Ps.* IL, 3.
[99]) *De correptione et gratia* III, 5.

der Erwägung, dass er — dem Kirchenvater nach — *plurimus excellentior* ist als die meisten[100]) und alle Gaben Gottes erhalten hat: *non eas dubito habuisse apostolum Paulum*[101]). In ihm sehen wir unser Lebensideal dargestellt: *Illum ergo quem sic vixisse credimus, ex hoc quod videmus diligimus*[102]).

Zweitens macht seine Demut ihn zu einem guten Diener. Der Weg der *humilitas* ist in den Büchern der Philosophen unauffindbar; denn dieser Weg rührt anderswo her und zwar von Christus[103]). Der grossen Sünde der *superbia* wegen ist Gott in niedriger Gestalt auf die Erde gekommen[104]). Nur die Selbsterniedrigung Gottes kann unseren stolzen Übermut heilen: *Etiam illud est, ut superbia hominis quae maxime impedimento est ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui posset atque sanari*[105]). Deshalb macht seine Demut Paulus zu einem guten Diener Christi: *Modestissime et humiliter sanctus apostolus Paulus zelans vere Ecclesiam, sed sponso, non sibi...*[106]); *Cum itaque Apostolus et in carne ambulet, et spiritualiter militet, non mirum si humilitas ejus et in coelo respicitur propter spiritus libertatem, et in terra propter corporis servitutem*[107]); *Et quid ait? Numquid Paulus pro vobis crucifixus est?*[108]); *humilis gratiae praedicator*[109]).

Drittens macht die hervorragende Liebe Paulus zu einem guten Diener. Demut, sagt Augustin, hält die Liebe intakt: *qua custodiat caritatem*[110]). Also muss es auf der Hand liegen, dass Paulus Liebe besass.

Gott zeigte uns seine Liebe durch die Menschwerdung des Wesens, das ihm am teuersten war, seines eigenen Sohnes. Er beauftragte Christus, uns seine Liebesbotschaft zu bringen mit unsäglichen Worten und erhabenen Handlungen[111]). Das gebietende Wort Gottes befiehlt uns seinen Willen zu tun und also durch unsere Tugenden seine

[100]) *C. litt. Pet.* III, LVI, 68.
[101]) *De gest. Pel.* XIV, 32.
[102]) *De Trinitate* VIII, IX, 13.
[103]) *En. in Ps.* XXI, II, 18.
[104]) *En. in Ps.* XVIII, II, 15.
[105]) *De Trin.* XIII, XVII, 22.
[106]) *En. in Ps.* XXXV, 9. *P.L.* 36, 348.
[107]) *En. in Ps.* CXII, 5. *P.L.* 37, 1473.
[108]) *En. in Ps.* CXXIV, 6. *P.L.* 37, 1653.
[109]) *Lib. de gratia Christi* XXV, 26.
[110]) *De s. virginitate* 31. *P.L.* 40, 413.
[111]) *In Epistulam Johannis* VII, 9.

göttlichen Perfektionen zu reflektieren[112]). Das Wort Gottes macht sich zu unserem inneren Meister[113]).

Paulus besass eine hervorragende Liebe: *Et cuius excellentissimam caritatem omnia tolerantem etiam posteriores imitati sunt*[114]); *Quis habet charitatem, si eam Paulus non habebat*[115]); *Cum Paulus eos parturiebat, charitas parturiebat*[116]); *Neque enim dilectionis viscera maiora gestamus quam beatus Apostolus*[117]).

An vierter Stelle erhielt der Apostel Paulus metaphysische Kenntnisse. Alle Philosophen sahen mit Bewunderung, wie der Mensch sich nach dem höchsten Gut erstreckt. Dieses höchste Gut erreichen wir nur, indem uns die Strahlen der ewigen Weisheit erleuchten. Diese Weisheit grub uns unverletzliche und unvergängliche Regeln ein: *Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit*[118]). In dieser Weise bildet sich eine innere und verborgene, wunderbare und unsagbar mächtige Wirkung in die Herzen der Gläubigen, sowohl auf dem Gebiet der Vernunft wie auf dem des Willens. Der Mensch wird dabei in seiner Totalität berührt und zur Demut geführt: *Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates*[119]). Also hängt die Demut auch noch mit der Kenntnis zusammen.

Paulus hat metaphysische Kenntnisse empfangen, z.B.: *O altissimorum mysteriorum virum*[120]); *homo renovate in agnitionem dei secundum imaginem eius, qui creavit te, et anima viva tanta continentia et lingua volatilis loquens mysteria*[121]); *Rursus igitur ad eadem ipsa apostoli verba redeamus et ea diligentius perscrutemur hoc sine dubitatione primitus constituto multo magis atque incomparabiliter amplius apostolum scisse,*

[112]) *C. Julianum* IV, 3, 17; *S.* CCCXLI, VII, 8.
[113]) *De magistro* XII 38; *S.* XXIII, XI, 2; *S.* CCXCIX, I.
[114]) *C. ep. Parmeniani* III, IV, 25.
[115]) *In ep. Joh.* VI, 5. *P.L.* 35, 2022.
[116]) *En. in Ps.* CXLVII, 14. *P.L.* 37, 1923.
[117]) *De corr. et gratia* XVI, 49.
[118]) *De Trin.* XIV, XV, 21.
[119]) *Lib. de gratia Christi* XXIV, 25.
[120]) *De moribus ecclesiae catholicae* I, XII, 20.
[121]) *Conf.* XIII, XXVI, 40.

quod de incorporea corporeaque natura nos ut sciamus utcumque conamur[122]); *Videte si non apostolus gratiae Dei futuros adversarios Sancto Spiritu tanto ante praevidit*[123]).

An fünfter Stelle ergibt sich die grosse Autorität des Paulus als Diener Christi aus den vielen *epitheta ornantia*, die er empfangen hat: z.B.: *ammirabilis doctor*[124]); *athleta Christi*[125]); *dispensator (Christi)*[126]); *doctor gentium*[127]), dieser Titel kommt am meisten bei Augustin vor. Er verfolgt hiermit den Gebrauch dieses Ausdrucks, den schon Tertullian benutzte[128]); *gratiae defensor*[129]); *gratiae praedicator*[130]); *horrearius dominicus*[131]); *idoneus juris divini consultus*[132]); *magnus et sanctus vir*[133]); *miles*[134]); *multum excellens membrum corporis Christi*[135]); *opulentus apostolus*[136]); *pater fidelium*[137]); *pater et mater*[138]); *praedicator gentium*[139]); *providentissimus apostolus*[140]); *sapiens architectus*[141]); *seminator evangelicus*[142]); *servus (Christi)*[143]); *sponsi amicus*[144]), was alle Apostel übrigens auch sind, aber Augustin erteilt diesen

[122]) *De Genesi ad litt.* XII, III, 7.
[123]) *Lib. de gratia Christi* V, 6.
[124]) *C. duas ep. Pel.* I, II, 5.
[125]) z.B.: *De civ.* XIV, IX, 2; *S.* CCLXI, III, 3. *P.L.* 38, 1203.
[126]) z.B.: *De unit. eccl.* XII, 31.
[127]) z.B.: *C. litt. Pet.* III, LVI, 68; *De Gen. ad litt.* XII, XXVIII, 56; *De unit. eccl.* XII, 31, 32; *De gestis Pel.* XIV, 32; *En. in Ps.* LVIII, 5; *De Trin.* XIII, XI, 15; *De nat. et origine animae* IV, IX, 13; *C. duas ep. Pel.* I, VIII, 13; IV, V, 10; *De gratia et lib. arb.* IV, 8; VII, 18; *De corr. et gratia* II, 3; *De doctr. Christ.* IV, VII, 15; *De civ. Dei* XIV, IX, 2; *De praedestinatione sanctorum* XV, 31; *De dono persev.* XIV, 34; *Ep.* CLVII, III, 11; 12; *Ep.* CLXXX, 4. *P.L.* 33, 779; *S.* CCLXXVIII, 1. *P.L.* 38, 1269; *S.* CCCLX. *P.L.* 39, 1593.
[128]) *De pud.* 14; *De resurr.* 23; *Adv. Marc.* V, 1.
[129]) z.B.: *De praed. sanct.* XX, 41.
[130]) z.B.: *De spiritu et littera* XIII, 2, 2. *P.L.* 44, 214; *De gest. Pel.* XIV, 35; 36; *Lib. de gratia Christi* XXV, 26.
[131]) z. B.: *S.* CLXX, XII, 15. *P.L.* 38, 923.
[132]) z.B.: *S.* LII, IV, 9. *P.L.* 38, 358.
[133]) *C. duas ep. Pel.* III, VII, 18. *P.L.* 44, 601.
[134]) z.B.: *Conf.* X, XXXI, 45; *En. in Ps.* C, 6. *P.L.* 37, 1287; *De praed. sanct.* XX, 41; *S.* CCCLI, III, 5. *P.L.* 39, 1540.
[135]) z.B.: *De gest. Pel.* XIV, 32. *P.L.* 44, 339.
[136]) z.B.: *De civ. Dei* I, X, 1.
[137]) z.B.: *En. in Ps.* LVIII, 5. *P.L.* 36, 709.
[138]) z.B.: *En. in Ps.* CI, 8. *P.L.* 37, 1299; *En. in Ps.* CXLVII, 14. *P.L.* 37, 1923.
[139]) *S.* CCLXXVIII, I, 1. *P.L.* 38, 1269.
[140]) *C. ep. Parm.* I, X, 16.
[141]) z.B.: *S.* CCXXXVII, I, 1. *P.L.* 38, 1476.
[142]) z.B.: *S.* CL, I, 3. *P.L.* 38, 808.
[143]) z.B.: *En. in Ps.* C, 6. *P.L.* 37, 1287; *S.* LIV, I, 2. *P.L.* 38, 373.
[144]) z.B.: *Conf.* XIII, XIII, 14; *Tract. in Joh. Ev.* XIII, 12; 15.

Titel vorzugsweise Johannes dem Täufer und Paulus[145]). Das Migne-Register erwähnt: *apostoli, filii sponsi*[146]); *tantus apostolus*[147]); *tantus doctor*[148]); *tuba*[149]); *vas electionis*[150]); *vir tantus tamque spiritualis*[151]).

Alle diese Ausdrücke bezeugen die hohe Bedeutung des Paulus als Diener Christi. Die Eigenart dieser Epitheta verdeutlicht sich, wenn wir uns u.a. in Erinnerung rufen, dass Augustin 249 mal Ambrosius mit epitheta versieht, ihn jedoch nie *pater* nennt. Wohl ist einmal die Rede von *paterne* und dreimal von *ut Patrem*[152]), dazu einmal von *beatissimus papa Ambrosius*[153]). Insgesamt sieht man in seiner Würdigung des Ambrosius: «Augustine was proving his own orthodoxy by the works of the earlier Fathers of the Church, and particularly from that distinguished contemporary of his own earlier years»[154]). Bei Paulus geht es dem Kirchenvater um die Bindung mit der h. Schrift.

Wörter wie *beatus* oder *sanctus* habe ich aus dem Verzeichnis fortgelassen. Sie sind zu allgemein um das Finden von Charakteristiken zu veranlassen.

An sechster Stelle denke ich daran, wie im Fleisch des Paulus ergänzt wird, was den Bedrängnissen Christi fehlt. Über Kol. 1, 24 äussert sich Augustin dreimal in den *Enarrationes in Psalmos* und einmal in *Tractatus* 108, 5 *in Johannis Evangelium*. Weiter fuhrt er in *De Trinitate* und *Sermo* 341 Kol. 1, 24 an. Eine Entwicklung der Deutung lässt sich nicht beobachten[155]). Nur auf Golgotha, sagt Augustin, und in seinem Erdenleben hat Christus *in seinem Fleische* gelitten, und zu diesem

[145]) M.-F. BERROUARD, *Homélies sur l'évangile de saint Jean I-XVI*, *Œuvres de saint Augustin* 71, Paris 1969, S. 698.

[146]) *P.L.* 46, 83.

[147]) z.B.: *C. litt. Pet.* II, CV, 241; *De Gen. ad litt.* XII, XXVIII, 56; *De gest. Pel.* V, 14; *Lib. de gratia Christi* XI, 12; 3; *De corr. et gratia* XIII, 41.

[148]) z.B.: *De civ. Dei* XIII, XXIII, *De gratia et lib. arb.* VII, 16.

[149]) z.B.: *En. in Ps.* XCVII, 6. *P.L.* 37, 1256; *Ep.* CLVII, III, 12.

[150]) z.B.: *C. duas ep. Pel.* III, V, 15; *De gratia et lib. arb.* VII, 18. *S.* XLVII, X, 17. *P.L.* 38, 305; *S.* CLVII, III, 12; *S.* CCLXXIV, I, 5. *P.L.* 38, 1278. *S.* CCXCV, VI, 6. *P.L.* 38, 1353. *S.* CCCLX. *P.L.* 39, 1593. Cf. *Acta ap.* IX, 15. und z.B.: TERTULLIAN: *De pud.* 14; *De resurr.* 23; HIERONYMUS: *Ep.* LI, 6; *Ep.* LIII, 3; *Ep.* LIV, 10; *Ep.* LVIII, 1; *Ep.* LXXIII, 4; *Ep.* LXXIX, 7; *Ep.* CXXI, VIII; *Ep.* CXXV, 7; *Ep.* CXXIX, 2; 3; *Ep.* CXXX, 10; *Ep.* CXXXIII, 2; 8.

[151]) z.B. *De Trin.* XV, VIII, 14.

[152]) BARBARA BEYENKA, The Names of St. Ambrose in the Works of St. Augustine, *Augustinian Studies* Villanova, Pa. 5 (1974), S. 25.

[153]) *Id.*, S. 23.

[154]) *Id.*, S. 27.

[155]) JACOB KREMER, Was an den Leiden Christi noch mangelt, *Bonner biblische Beiträge* 1956, S. 42.

Leiden kann von ihm in seinem Fleische nichts mehr hinzugefügt werden, da er jetzt mit seinem Fleische im Himmel weilt. Wohl aber kann zu diesem Leiden Christi in seinem Fleische noch das Leiden der Apostel und aller Glieder des mystischen Leibes hinzugefügt werden. Das Leiden in ihrem eigenen Fleische ist zwar von dem Leiden Christi in seinem Fleische verschieden, aber als Leiden der Glieder Christi gehört es ebenso wie das Leiden des Hauptes zur Summe der *universa passio*. Und von diesen Hinzufügen zu dem Leiden Christi in seinem Fleische, von dem Ergänzen dessen, was an der *universa passio* von Haupt und Gliedern noch fehlt, spricht nach der Exegese des Augustin Paulus in Kol. 1, 24[156]). Die Bedrängnisse Christi sind also nicht nur die von Christus in seinem Erdenleben ertragenen Leiden, sondern auch die Bedrängnisse der Apostel und aller Glieder.

Auch in dieser Beziehung ist Paulus der getreue Diener Christi. Kurzum: der zweite Princeps der Apostel ist ein vorzüglicher Diener Christi.

Der dritte Weg, die Autorität des Paulus näher zu bestimmen, liegt in der Weise, in der Sünde und Gnade ihre Rolle in seinem Leben spielen.

Paulus besass nichts Gutes: *Quid enim fecit boni, unde promereretur Deum*[157]); *Quid est ergo, primus ego? Antecedens omnes non tempore, sed malignitate*[158]); *Ecce enim in Paulo, prius Saulo, nihil boni invenit*[159]).

Er war hart: *Ecce crystallum erat apostolus Paulus, durus, obnitens veritati; clamans adversus Evangelium*[160]); *Et si fuerint qui ex tanta duritia, in quanta ipse fuit, panis fierent; ipso proposito ad exemplum, omnes occurrant, ut explicetur sensus iste, Mittit crystallum suum sicut frusta panis*[161]); *Saule, Saule, quid me persequeris? Una illa voce, tanta illa duritia crystalli resoluta est*[162]); *Ecce venit illud crystallum Saulus post caedem et lapidationem Stephani*[163]).

Er war ein Sünder: *Amat Paulus dici a nobis peccata sua, ut glorificetur ille qui talem morbum sanavit*[164]); *In infirmitate scilicet, non*

[156]) *Id.* S. 49.
[157]) *En. in Ps.* LVIII, 12. *P.L.* 36, 701.
[158]) *En. in Ps.* LXX, 1. *P.L.* 36, 875.
[159]) *S.* CCCXXXIII, V, 5. *P.L.* 38, 1466.
[160]) *En. in Ps.* CXLVII, 25. *P.L.* 37, 1934.
[161]) *Ibid.*
[162]) *En. in Ps.* CXLVII, 26. *P.L.* 37, 1935.
[163]) *Ibid.*
[164]) *In epistulam Johannis* VIII, 2. *P.L.* 35, 2037.

ut ille putat, «carnis tantum»; sed et carnis et animi: quia et animus erat in comparatione summae illius perfectionis infirmus[165]); *Ideo Pauli caro corpus mortis erat, sicut ipse ait*[166]); *Quod autem adiunxit: Adveniente autem mandato peccatum revixit, ego autem mortuus sum, iam se praecepti capacem, sed non efficacem et ideo praevaricatorem legis ostenderet*[167]); *Primus peccator*[168]); *Primus se dixit, non peccatorum ordine, sed peccati magnitudine*[169]); *Ego nihil sum*[170]); *Nihil debebatur Paulo prius Saulo, primo peccatori, crudelitate caeteros superanti, nihil ei debebatur, nisi supplicium, magnumque supplicium*[171]).

Der Apostel durfte nicht hoffärtig sein: *Ut etiam per satanae angelum, ne extolleretur, tantus colaphizaretur apostolus*[172]); *Dicit tamen, Fratres, ego me ipsum non arbitror apprehendisse... Humanae quippe infirmitatis est, non apprehendere*[173]).

Er sei der Geringste der Apostel: *Et tamen idem ipse minimus apostolorum tuorum, per cuius linguam tua ista verba sonuisti*[174]); *Hoc nomen elegit, nisi ut se ostenderet parvum, tanquam minimum apostolorum*[175]); *Saulus enim a Saule denominatur: paulum autem modicum est: unde nomen suum quodam modo interpretatus, ait, Ego sum minimus Apostolorum: ipse ergo Paulus, id est, modicus et minimus missus ad Gentes, praecipue ad Gentes se missum dicit*[176]); *Ego enim sum minimus Apostolorum. Ecce quid est Paulus? Paulum enim latine modicum est*[177]); *Ergo quid est Paulus? Ipsum interroga. Ego sum, inquit, minimus Apostolorum*[178]).

Hieraus ergibt sich schon, dass Paulus seinen Namen in diesem Rahmen gewählt hat: *Quid est Paulus? Modicus. Ergo quando Saulus, superbus, elatus: quando Paulus, humilis, modicus*[179]); *Tu es idem ipse*

[165]) *Lib. de gratia Christi* VII, 13. *P.L.* 44, 367.
[166]) *Lib. de pecc. originali* XLI, 47.
[167]) *C. duas ep. Pel.* I, VIII, 14.
[168]) *S.* CLXXVI, V, 6. *P.L.* 38, 948.
[169]) *S.* CLXXVII, III, 3. *P.L.* 38, 951.
[170]) *S.* CCXCVIII, IV, 4. *P.L.* 38, 1367.
[171]) *S.* CCXCIX, 6. *P.L.* 38, 1371.
[172]) *De corr. et gratia* XIII, 40.
[173]) *S.* CCLXI, III, 3. *P.L.* 38, 1204.
[174]) *Conf.* VIII, IV, 9.
[175]) *De spiritu et litt.* vii, 12. *P.L.* 44, 207.
[176]) *S.* CI, I, 1. *P.L.* 38, 605.
[177]) *S.* CLXVIII, VII, 7. *P.L.* 38, 914.
[178]) *S.* CCXCV, VII, 7. *P.L.* 38, 1352.
[179]) *In Epistulam Joh.* VIII, 2. *P.L.* 35, 2037.

Paulus in te parvus, in Domino magnus[180]); *Elegit ergo humile nomen, ut Paulus, hoc est minimus, vocaretur*[181]); *Paulus, quia modicus. Paulus humilitatis nomen est*[182]); *Et hoc quare elegit? Quia Paulus modicus est, Paulus parvus est*[183]).

Infolgedessen kann man ein Wortspiel ablesen aus dem Ausdruck: *o Paule magne*[184]). Paulus ist der grosse Kleine.

Der Apostel ist der Gnade nicht wert: *An forte quis dicet apostolo me facere iniuriam, quia eum gratia dignum fuisse non dico? Immo tunc facio et illi iniuriam et mihi poenam, si quod dicit ipse non credo. An ille gratiam non ita definivit, ut eam sic gratis appellatam quod daretur ostenderet?*[185]).

Gott vergalt trotzdem Böses mit Gutem: *Cum in illo nihil boni invenisset, mala dimisit, bona retribuit*[186]); *Sed Deo reddente bona pro malis, per gratiam quae non secundum merita nostra datur*[187]); *Postremo dixit: Fidem servavi; sed ille hoc dixit, qui alibi ait: Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem*[188]).

Deshalb sind Paulus Verdienste eigentlich Gaben Gottes: *Redditur quidem meritis tuis corona sua, sed Dei dona sunt merita tua*[189]); *Sed ut reddatur tibi corona tua, Dei dona sunt merita tua*[190]).

Ähnliches gilt übrigens für jeden Christen[191]).

Paulus erhielt alles aus Gnade geschenkt: *Jam nunc attende in hanc rem Pauli apostoli testimonia, tanto utique plura, quanto plures epistolas*

[180]) *S.* LXXVI, V, 7. *P.L.* 38, 482.
[181]) *S.* LXXVII, II, 3. *P.L.* 38, 484.
[182]) *S.* CCLXXIX, I, 5. *P.L.* 38, 1278.
[183]) *S.* CCCXV, V, 7. *P.L.* 38, 1429.
[184]) *Conf.* XIII, XXVI, 40.
[185]) *De gest. Pel.* XIV, 33.
[186]) *S.* CCCXXXIII, V, 5. *P.L.* 38, 1466.
[187]) *De gratia et lib. arb.* V, 12.
[188]) *Id.*, VII, 17.
[189]) *De gest. Pel.* XIV, 35. *P.L.* 44, 341.
[190]) *S.* CCXCVII, IV, 6. *P.L.* 38, 1361.
[191]) *P.L.* 46, 436-437. Das Migne-Register erwähnt über die *merita*: *Merita bona esse non possunt, nisi per gratiam* (X, 889); *Omne bonum meritum nostrum non in nobis facit, nisi gratia Dei* (II, 860; X, 968); *Meritum sine gratia, nec in primo statu hominis ullum esse potuisset* (VI, 282); *Merita ex gratia, non gratia ex meritis* (V, 917); *Gratia est omne meritum in electis* (X, 924); *Merita nulla nostra fuerunt, cum ad nos venit Dominus* (V, 1647, 1648, 1650); *Salvator non invenit merita bonorum, sed invenit merita suppliciorum* (IV, 233, 585, 890, 1848); *Non invenit Salvator quod coronat, sed quod damnet* (IV, 233); *Merita tua nusquam jactes, quia et ipsa tua merita Dei, dona sunt* (IV, 1876); *Merita vera hominum non sunt nisi Dei munera* (I, 778; V, 753, 1361; VII, 282; VIII, 1024, 1051; X, 341); *Dona Dei gratuita* (II, 820); *Avulsit Deus merita nostra et inseruit dona sua* (IV, 1855); *Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam dona sua* (II, 880; IV, 1264; V, 1466; X, 890).

scripsit, et quanto diligentius curavit, commendare gratiam Dei adversus eos qui operibus gloriabantur[192]); *Pro commendanda ista Dei gratia, fortiter atque acriter dimicans: quia revera in illo evidentior et clarior apparuit*[193]); *Ut unusquisque peccator et iniquus jam de se desperans,... respiciat tamen ad apostolum Paulum*[194]); *Ut autem de coelo vocaretur, et tam magna efficacissima vocatione converteretur, gratia Dei erat sola; quia merita ejus erant magna, sed mala*[195]); *Ergo redeamus ad apostolum Paulum, quem certe invenimus sine ullis meritis bonis, imo cum multis meritis malis, Dei gratiam consecutum reddentis bona pro malis*[196]); *Vas aliquid portare debet, vas inane esse non debet. Vas implendum est: unde, nisi gratia?*[197]); *Ergo huic laborioso Apostolo bonum agonem certanti, cursum consummanti, fidem servanti, negabit justus Deus coronam debitam, cui gratiam donavit indebitam?*[198]); *Cui autem reddet coronam debitam, O Paule parve, magne, cui reddet?*[199]); *Non debitum accepi: sed misericordiam consecutus sum primus peccator*[200]).

Der Sünder Paulus erhielt alles aus Gnade geschenkt. So ist der Apostel in seinem Leben ein Muster für die Art und Weise, wie Gott mit Sündern umgehen will.

Kurz und gut: der zweite Princeps der Apostel ist ein vorzüglicher Diener Christi und ein Musterbeispiel für die Art und Weise wie Gott mit Sündern umgehen will.

Wiles zufolge ist Augustin ein typisch westlicher Theologe: «The West was far more guarded and restrained in its evaluation of the apostles»[201]). «The controversy between Jerome and Augustine on the subject (sc. the story of Paul's rebuke of Peter) was in effect a controversy between East and West». «Augustine did not feel the same necessity to maintain the perfection of the apostles' conduct»[202]). «In the West more easily than in the East the admiration and honour directed towards the persons of the apostles could be allowed to fall short of the assertion of their perfection»[203]).

[192]) *De pecc. merit. et remissione* I, XXVII, 43. *P.L.* 44, 133.
[193]) *De spiritu et litt.* VII, 12. *P.L.* 44, 207.
[194]) *En. in Ps.* LXX, 1. *P.L.* 36, 875.
[195]) *De gratia et lib. arb.* V.12. *P.L.* 44, 889.
[196]) *Id.* VI, 14. *P.L.* 44, 890.
[197]) *S.* CCXCV, VI, 6. *P.L.* 38, 1352.
[198]) *S.* CCXCVII, IV, 5. *P.L.* 38, 1361.
[199]) *Id.* IV, 6. *P.L.* 38, 1361.
[200]) *S.* CCXCIX, 6. *P.L.* 38, 1372.
[201]) MAURICE F. WILES, *The Divine Apostle*, Cambridge 1967, S. 24.
[202]) *Id.*, S. 25.
[203]) *Id.*, S. 25.

In klarer Weise stellt Augustin tatsächlich Paulus über alle Apostel, aber nicht ohne irgendwelchen Vorbehalt: *Sic accipiendum est, non ut in apostolis hic viventibus nullum carnis motum arbitremur spiritui repugnasse*[204]). In soweit tritt jenes westliche Element nach vorn. Ebenso erscheint es in der westlichen Tradition vor Augustin. Ich wies schon darauf hin. Das besagt jedoch noch nicht, dass ich die Kontroverse zwischen Hieronymus und Augustin als charakteristisch für den Unterschied zwischen Ost und West betrachten kann.

Die Angelegenheit spielt sich, meiner Meinung nach, auf anderer Ebene ab. Augustin widersetzt sich der Behauptung des Hieronymus in dessen Kommentar zu dem Galaterbrief, dass Paulus eine Notlüge angewandt haben sollte. Augustin nennt es eine verderbliche Sache zu glauben, dass Menschen, die unsertwegen die h. Schrift geschrieben haben, in ihren Büchern in einigerlei Hinsicht gelogen haben sollten (*Ep.* 28). Was wird der h. Schrift an Autorität verbleiben, wenn Notlügen in ihr vorausgesetzt werden? Paulus rügte Petrus mit Recht, denn sonst würde die h. Schrift, die doch mit Rücksicht auf künftige Generationen herausgegeben worden ist, durchaus zweifelhaft werden (*Ep.* 40). Augustin hebt Paulus als Zeuge hervor, der sagt: Die Sachen, die ich euch schreibe, seht, Gott weiss es, ich lüge nicht (*Ep.* 82). In dieser ganzen Angelegenheit ist Augustin nicht als Beispiel eines westlichen Theologen zu nennen, der die Apostel nur in beschränktem Masse einschätzte. Im Gegenteil, der Apostel Paulus hat hier grosse Autorität, die er der Autorität der h. Schrift entnimmt.

L.J. VAN DER LOF

[204]) *Retractat.* I, XIX, 2.

«Empirisch» — «metaphysisch»?

Zum Verständnis der Zweistaatenlehre Ottos von Freising im Hinblick auf Augustin.

Mit seiner *Historia de duabus civitatibus*, die von der modernen Forschung meist als *Chronik* bezeichnet wird[1]), schafft der Bischof Otto von Freising in der Mitte des 12. Jahrhunderts ein Geschichtswerk, das nach weit verbreiteter Ansicht den Höhepunkt der mittelalterlichen Weltchronistik und der Historiographie insgesamt bildet[2]). Das Besondere an diesem Werk und das Einzigartige im wahren Sinne des Wortes besteht darin, daß hier ein Geschichtsschreiber versucht, das gesamte Geschehen von der Schöpfung bis zur Erlösung unter geschichtstheologischen Kategorien, nämlich als Entwicklung zweier, in ihrem Ursprung nicht historischer Gemeinschaften, der *civitas Dei* und der *civitas mundi*, zu betrachten[3]). Otto hat diese Vorstellung (wie manches mehr) der bedeutenden und die Gedankenwelt des Mittelalters maßgeblich beeinflussenden Schrift *De civitate Dei* des Aurelius Augustinus entnommen[4]). Der Kirchenvater, der hier in apologetischer Widerlegung heidnischer Angriffe gegen die Christen und der heidnischen Religion über-

[1]) Ediert A. HOFMEISTER, MG SSrG 1912.

[2]) Vgl. A.-D. VON DEN BRINCKEN, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957, S. 221; K. GUTKAS, Otto von Freising, der bedeutendste Geschichtsschreiber des Mittelalters, *Kulturberichte aus Niederösterreich* 77/78, 1958, S. 77f.

[3]) Damit soll aber nicht der Eindruck erweckt werden, als beschränke sich Ottos Geschichtstheologie auf diese Idee, es läßt sich vielmehr zeigen, daß sie von einem zugrundeliegenden Geschichtsbild getragen wird; darüber demnächst H.-W. GOETZ, Das Geschichtsbild Ottos von Freising.

[4]) Ediert B. DOMBART und A. KALB, Leipzig ^{5}1938/39 (Teubner). Zur Nachwirkung im Mittelalter vgl. E. TROELTSCH, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, München 1915; E. GÖLLER, Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortentwicklung im Mittelalter, Freiburg 1930; E. SPIEZ, Die Geschichtsphilosophie Augustins und ihre Auswirkungen im Mittelalter, *Schweizerische Rundschau* 30, 1930/31, S. 298-307, 516-524; H.-X. ARQUILLIÈRE, L'augustinisme politique, Paris ^{2}1955; P. BREZZI, La concezione agostiniana dell'città de Deo e la sue interpretazione medievale, *Rivista Storica Italiana* V 3, 1938, S. 78-86; auf den «Augustinismus» der mittelalterlichen Vorstellungen hatte zuerst E. BERNHEIM, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. 1. Die Zeitanschauungen: Die Augustinischen Ideen, Tübingen 1918 (ND. Aalen 1964), aufmerksam gemacht.

haupt erstmals eine geschlossene, geschichtstheologisch ausgerichtete Apologie des christlichen Glaubens schuf[5]), verlieh diesen Vorstellungen mit der dualistischen Lehre von der *civitas Dei* und der *civitas terrena* einen festen Rahmen, in den sich die gesamte heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit (wie der rationalen Geschöpfe schlechthin) eingliedert[6]).

Augustins *civitas*-Lehre bildet nun nicht nur einen wegen ihrer Bedeutung vielbehandelten Forschungsgegenstand, sondern wirft darüber hinaus ein äußerst umstrittenes Problem auf: Sind Augustins *civitates*, so lautet die entscheidende Frage, empirische oder metaphysische Größen, lassen sie sich also in tatsächlich existenten, historisch greifbaren Institutionen nachweisen[7]) oder handelt es sich um «Geistreiche», um die unsichtbaren, außerweltlichen Gemeinschaften der in Ewigkeit Erlösten bzw. Verdammten[8]). In diesem Punkt ist bis heute keine Einigung erzielt, wenngleich ein Schwergewicht erkennbar wird und der empirische Charakter häufig, der metaphysiche dagegen nicht mehr bestritten wird[9]). Tatsächlich kommt man aber nicht an der Feststellung vorbei, daß der Kirchenvater immer wieder historische Gemeinschaften mit den auf Erden pilgernden *civitates* identifiziert: So manifestiert sich der Gottesstaat in den Geschlechterreihen Seths und Sems[10]), im Volk Israel[11]), in der Kirche[12]); erst in der eigenen

[5]) Vgl. W. VON LOEWENICH, Augustin und das christliche Geschichtsdenken, München 1947, S. 11; O. HERDING, Augustin als Geschichtsdenker, *Universitas* 2, 1947, S. 651-662; E. STAKEMEIER, Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche, Paderborn 1955.

[6]) Zur Geschichtstheologie Augustins vgl. vor allem A. WACHTEL, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus (Bonner Historische Forschungen 17), Bonn 1960; P. BREZZI, Analisi ed interpretazione del 'De civitate Dei' di Sant'Agostino, Tolentino 1960; R.A. MARKUS, Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge 1970.

[7]) Als klassischer Exponent dieser Forschungsrichtung gilt K. HOLL, Augustins innere Entwicklung (Abhh. Preuß. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 1922, 4).

[8]) Diesen Aspekt betont H. SCHOLZ, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins «De civitate Dei», Leipzig 1911.

[9]) Vgl. HERDING, a.a.O. S. 653f.; STAKEMEIER, a.a.O. S. 32; E. DINKLER, Augustins Geschichtsauffassung, *Schweizer Monatshefte* 34, 1954/55, S. 521; E. MEUTHEN, Der ethische Charakter der civitates bei Augustinus und ihre platonische Fehldeutung, in: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift G. Kallen, Bonn 1957, S. 43ff.

[10]) Vgl. CD 15, 20; 16, 10 (S. 139, 4ff.).

[11]) Vgl. CD 16, 3 (S. 127, 24ff.); 17, 16 (S. 240, 10ff.).

[12]) Darauf deuten einige Stellen; vgl. CD 17, 4 (S. 207, 3ff.); 17, 16 (S. 240, 10ff.); vor allem 10, 32 (S. 458, 6ff.); die Entscheidung fällt hier schwer, weil Augustin bei *ecclesia* meist auch den vorchristlichen Gottesstaat mitdenkt. Für eine Identifizierung der christlichen Kirche mit der *civitas Dei* treten aber mit überzeugenden Argumenten WACHTEL

Gegenwart sieht Augustin beide Gemeinschaften völlig miteinander vermischt[13]). Eine alternative Entscheidung zwischen «empirischem» und «metaphysischem» Charakter der *civitates* ist daher von vornherein unbefriedigend. Bereits Scholz hat das erkannt[14]) und deshalb beide Aspekte nebeneinandergestellt, wenngleich er das Schwergewicht eindeutig auf die metaphysische Natur legt. Die Frage «Metaphysisch oder empirisch?» ist von Anfang an falsch gestellt, weil Augustins Staaten beiden Bereichen zugleich angehören; gerade diese Konzeption hat der Forschung so viele Verständnisprobleme bereitet, und man hat immer wieder nach neuen Lösungen gesucht. Versuche, zwischen den beiden metaphysisch verstandenen *civitates* eine dritte, empirische Größe wie die *ecclesia*[15]) oder die *civitas Dei* auf Erden (*civitas terrena spiritalis*!)[16]) einzufügen, widersprechen aber eindeutig der Anschauung Augustins, der nicht weiter differenzieren will, sondern betontermaßen nur zwei Gemeinschaften kennt[17]). Eine Erklärung dafür, daß Augustin ewige und irdische Größen mit denselben Begriffen belegen kann, wird hier nicht gegeben, ein Bindeglied zwischen beiden Aspekten nicht gesucht; allenfalls hat man auf die platonische Idee verwiesen, daß alles Irdische Abbild des Wahren (= des Himmlischen) sei[18]). Ein entscheidender Durchbruch ist erst Kamlah gelungen[19]): Die *ecclesia* = *civitas Dei* («Bürgerschaft Gottes») ist die eschatologisch verstandene geschichtliche Gemeinde (S. 141), ihr eschatologisches Selbstverständnis wird zum Bindeglied zwischen der irdischen Kirche als der geschichtlichen Gemeinde der Getauften und der transzendenten Kirche als der Gemeinde der erwählten Heiligen (S. 136); das schwierige Problem, daß die Gottesbürger in den beiden Zuständen kaum identisch sein können, löst Kamlah

S. 111-29 und N. GRABE, Die Zweistaatenlehre bei Otto von Freising und Augustin. Ein Vergleich, *Cisterzienser-Chronik* 80, 1973, S. 40ff., ein.

[13]) Vgl. CD 1, 35 (S. 51, 25ff.); zum institutionenübergreifenden Charakter der *civitas Dei* vgl. CD 19, 17 (S. 385, 26ff.).

[14]) Vgl. SCHOLZ, a.a.O. S. 98.

[15]) So BERNHEIM, a.a.O. S. 114f.

[16]) So H. LEISEGANG, Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas Dei, *Archiv f. Kulturgeschichte* 16, 1920, S. 134.

[17]) So stellt er auch ausdrücklich heraus, daß die Gemeinschaften der Engel und Menschen nicht zwei verschiedene *civitates* bilden; auch hier berühren sich metaphysischer und empirischer Aspekt. Vgl. Anm. 28.

[18]) Vgl. E. LEWALTER, Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53, 1934, S. 12ff.; LOEWENICH, a.a.O. S. 44 Anm. 3.

[19]) W. KAMLAH, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes», Stuttgart-Köln ²1951.

durch die Formel, Gute und Böse lebten zwar *in* der Gemeinde, aber nur die Heiligen *seien die* Gemeinde (S. 147). Gegen Kamlahs Lösung hat Ratzinger[20]) eingewandt, Augustin habe kaum zwei Bezeichnungen (*ecclesia Christi* und *civitas Dei*) für dieselbe Sache gebraucht, und die wirklich empirische Kirche werde gar nicht mehr berücksichtigt[21]): «Empirisch» bedeute vielmehr sakramental, «eschatologisch» personal (S. 69); die Kirche ist nicht empirisch in unserem Sinn, da sie fremd bleibt, sie ist nicht dauernd eschatologisch in Kamlahs aktualistischem Sinn; beide Aspekte sind miteinander verbunden wie Buchstabe (*littera*) und Geist (*spiritus*): Die Kirche feiert und ist Leib des Herrn (S. 74). Bei aller Gegensätzlichkeit haben Kamlahs und Ratzingers Lösungsvorschläge in bezug auf unsere Thematik etwas Entscheidendes gemeinsam: Der Gottesstaat ist empirisch und metaphysisch zugleich (bei Kamlah von seinem eschatologischen, bei Ratzinger von seinem sakramentalen Element her), er ist, wie Wachtel (S. 118f.) treffend bemerkt, «zweisphärig», zugleich geschichtsverhaftet und geschichtslos, zeitlich und zeitlos, irdisch und überirdisch; die *ecclesia* ist die Verwirklichung der *civitas Dei* in der geschichtlichen Zeit (S. 129f.). Hier wird erstmals der Gedanke einer (historischen) Entwicklung angesprochen; zu Recht erinnert Wachtel (S. 107f.) auch daran, daß eine Unterscheidung beider Sphären erst durch den Sündenfall nötig wird; im paradiesischen und im ewigen Zustand — und davon geht Augustin aus — fallen «empirischer» und «metaphysischer» Charakter zusammen.

Pilgernde und ewige *civitas Dei* sind, so läßt sich zusammenfassen, eng miteinander verbunden, ja in gewisser Weise identisch. Eine einleuchtende Erklärung dafür steht allerdings noch aus. Die empirischen Manifestationen, die der Mensch erkennen kann, sind zwar von den Mitgliedern her nicht mit den ewigen Staaten gleichzusetzen[22]), aber sie repräsentieren sie als die Gemeinschaften der Menschen, aus denen die ewigen Bürger stammen. Eine Verbindung zwischen beiden Sphären ergibt sich aus der ontologischen Ableitung alles Irdischen vom Ewi-

[20]) J. RATZINGER, Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins, in: Augustinus Magister 2, Paris 1954, S. 965-979 (wiederabgedruckt in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. W. LAMMERS, Darmstadt 1962, S. 55-75).

[21]) Vgl. vermittelnd WACHTEL S. 114ff.: *Ecclesia* und *civitas Dei* haben nicht nur identische Bezeichnungen, sie sind identisch.

[22]) Vgl. CD 17, 4 (S. 205, 24ff.); 18, 47 (S. 320, 20ff.).

gen[23]), die — zusammen mit dem göttlichen Auftrag — die irdischen Schattenbilder des Gottesstaates zu Figuren der ewigen Macht und diese auf die Vollendung weisen läßt[24]). Die Ambivalenz im Wesen der *civitates* erklärt sich aber — und darauf beruhen die zitierten Lösungsversuche — noch aus einem weiteren Umstand: Die metaphysischen Gemeinschaften sind nicht erst im Jenseits verwirklicht, sondern existieren bereits jetzt, sie sind nur dem Menschen nicht sichtbar[25]). Verständlich wird das von Augustins Definition der *civitates* her: Die Gottesbürger richten sich nach der Wahrheit, nach Gottes Willen aus und leben gottgemäß, während das Trachten der Weltbürger auf die Welt und auf irdische Vorteile zielt[26]). Äußeres und folglich erkennbares Unterscheidungsmerkmal ist deshalb der Kult (die *latreia*)[27]), die innere Einstellung aber und damit die wahren Gottesbürger sind nur Gott bekannt. Die bereits auf Erden zu beobachtende Verbindung von pilgernder und ewiger *civitas Dei* zeigt sich nirgends deutlicher als in der Vorstellung Augustins, Engel und Menschen bildeten eine einzige, wenn auch aus zwei Teilen bestehende Gemeinschaft[28]). Die «Doppelsphärigkeit» geht im Grunde auf die unterschiedliche Sichtweise Gottes und des Menschen zurück: Was dem Menschen «metaphysisch» erscheint, ist tatsächlich die Verwirklichung der «Staatenlehre» im Vorherwissen Gottes (*praescientia Dei*), während der Mensch selbst nur unvollkommene Abbilder wahrnimmt[29]). «Metaphysische» und «empirische» *civitates* bei Augustin sind daher keineswegs verschiedene Gebilde, die Begriffe bezeichnen vielmehr verschiedene Aspekte ein- und derselben, lediglich vom unterschiedlichen Blickwinkel her anders gesehenen Gemeinschaft.

Augustins Bücher vom Gottesstaat waren im Mittelalter weit verbreitet[30]), seine *civitas*-Lehre aber hat nirgends eine deutlichere und

[23]) Augustin deutet die (neu-)platonische Lehre, daß alles Seiende Schatten des Wahren sei, ins Christliche um: Es ist «Schatten», weil es von Gott geschaffen, von seinem Sein abgeleitet ist. Vgl. CD 12, 2 (S. 514, 16ff.); 11, 16 (S. 483, 16ff.) zur Stufenordnung des Seins. Zum Schattencharakter des pilgernden Gottesstaates vgl. CD 15, 2 (S. 60, 3ff.).

[24]) Vgl. CD 15, 2 (S. 61, 2ff.); 17, 13 (S. 200, 12ff.); 17, 16 (S. 218, 7ff.).

[25]) Vgl. auch WACHTEL, S. 121.

[26]) Vgl. CD 14, 4 (S. 10, 5ff.); 14, 9 (S. 25, 9ff.); 14, 28 (S. 56, 24ff.).

[27]) Vgl. CD 15, 18; 15, 7 (S. 68, 30ff.).

[28]) Vgl. CD 12, 1 (S. 511, 26ff.); 10, 7 (S. 412, 15ff.).

[29]) Das Problem wird demnächst ausführlicher in einem Buch über die Geschichtstheologie Augustins behandelt.

[30]) Vgl. dazu: Die handschriftliche Überlieferung der Werke des hl. Augustinus, Bd. 1ff. (Sbb. Ak. Wiss. Wien 1969ff.).

bedeutendere Ausgestaltung gefunden als in der Chronik Ottos von Freising. Die zusammenfassende Charakterisierung der augustinischen *civitas*-Lehre schien mir notwendig, um zu einer hinreichenden, im Vergleich mit dem Kirchenvater gewonnenen Klärung des Wesens der Staaten bei dem Bischof von Freising gelangen zu können.

Die Problematik der Zweistaatenlehre Ottos von Freising scheint ähnlich gelagert, zumindest hat sich der Forschung von Anfang an das gleiche Problem gestellt; man fragte also, ob es sich bei der *civitas Dei* und der *civitas mundi* um empirische oder metaphysische Gemeinschaften handelt, hat bisher aber nicht die neueren Ansätze der Augustinforschung aufgegriffen und ist folglich nicht zu der Vermutung vorgedrungen, daß auch hier «doppelsphärige» Gebilde gemeint sein könnten. Dagegen hat bereits die Forschung der Jahrhundertwende, die allerdings ein enges, tatsächlich auf «Staaten» im heutigen Sinn bezogenes Verständnis von «empirischen Gemeinschaften» entwickelte, festgestellt, daß auch Otto offenbar keine einheitliche Auffassung vom Wesen der *civitates* besaß. Eine Lösung glaubte man in einer im Laufe seiner chronographischen Darstellung der einzelnen Epochen gewandelten Auffassung Ottos gefunden zu haben: Nach Bernheim[31]) bildet die *civitas Dei* im Alten Testament eine mystische[32]), seit Christus eine empirische, seit Theodosius eine gemischte Gemeinschaft; nach Hashagen[33]) beginnt der empirische Charakter bereits mit der Geschichte des Volkes Israel und macht erst mit dem Jüngsten Gericht wieder einem mystischen Verständnis Platz. Auf die einzelnen Epochen bezogen, glaubten auch diese Forscher, beide «Sphären» eindeutig trennen zu können, und in der Folgezeit suchte man die Frage wieder rein alternativ zu entscheiden. Die zeitliche Aufgliederung entspringt zudem einem Irrtum: Zweifellos war die frühe *civitas Dei* für Otto von Freising ein empirisches (wenngleich kein «staatliches») Gebilde im Sinne einer historisch abgrenzbaren Gemeinschaft, schließlich erblickt der Bischof in den Nachkommen Seths (wie Enoch, Noah, Sem, Abraham) Gottesbür-

[31]) E. Bernheim, Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 6, 1885, S. 15ff.

[32]) Die Literatur über Otto von Freising bevorzugt diesen Begriff gegenüber «metaphysischen» Staaten.

[33]) J. Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, Leipzig 1900, S. 51ff.

ger[34]); diese Generationenreihe bildete deshalb noch keine eigene Institution, weil der Gottesstaat dieser Zeit noch schwach war[35]), sie ist damit aber noch kein bloß mystisches Gebilde. Schon Schmidlin[36]) zog daraus die Konsequenz und sprach Otto ein rein empirisches Verständnis der Staaten zu; erst in der Endzeit würden die *civitates* zu mystischen Gemeinschaften[37]). Hier scheinen klare Verhältnisse geschaffen zu sein: Die Staaten des Diesseits sind empirische, die Staaten des Jenseits metaphysische Größen. Spörl ging noch einen Schritt weiter, hob damit jedoch die deutliche Trennung wieder auf: Gerade im Gegensatz zu Augustin kenne Otto von Freising überhaupt nur empirische *civitates*, die darüber hinaus bereits im Diesseits, nämlich im Reich, im *Romanum Imperium Christianum*, ihre Verwirklichung fänden[38]). Nun sieht auch Spörl die Dinge zweifellos zu einfach, denn Otto unterscheidet nicht nur deutlich zwischen Diesseits und Jenseits, er schafft mit den ständigen Hinweisen auf die *mutabilitas mundi*, die erst nach der Aufhebung des *saeculum* einer ewigen *stabilitas* weicht, einen ontologischen Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit[39]); eine Vollendung des Gottesstaates in irdischer Zeit ist daher unmöglich. Spörls Theorie hat deshalb bald Widerspruch gefunden. Hartings[40]) fällt in ihrer Entgegnung allerdings in das entgegengesetzte Extrem: Ottos *civitates* seien, ganz wie bei Augustin, rein metaphysische Gebilde, die auch nicht in ihrem Charakter

[34]) Otto, *Chron.* 1,2 - 1,4. Vgl. 1, 2 (S. 28, 14ff.): «Occiso Abel alius Adae filius, Seth scilicet, nascitur, qui resurrectio interpretatur; a quo postmodum populus Dei propagatur».

[35]) Vgl. *Chron.* 4, 4 (S. 188, 20ff.): Von Noah bis Abraham findet man nur wenige Gottesbürger. Vgl. Anm. 67.

[36]) J. Schmidlin, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte, Freiburg 1906, S. 62ff. — Schmidlin stellt hier allerdings den Gegensatz Kirche-Staat in den Mittelpunkt.

[37]) Ebda. S. 102f.

[38]) J. Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, München 1935 (ND. Darmstadt 1968), S. 41ff.; deutlicher noch ders., Die «Civitas Dei» im Geschichtsdenken Ottos von Freising, *La Ciudad de Dios* 167, 1956, S. 577-596; abgedruckt in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter S. 312.

[39]) Die philosophische Begründung der Veränderlichkeit der Welt liefert Otto in seinen *Gesta Friderici* 1, 5 (ed. F.-J. Schmale, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe Bd. 17, Darmstadt 1975, S. 128ff.); vgl. dazu J. Koch, Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising, *Münchener Theologische Zeitschrift* 4, 1953, S. 79-94 (abgedruckt in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter S. 321-349).

[40]) A. Hartings, Civitas Dei — Civitas Mundi in den Werken Ottos von Freising im Hinblick auf Augustins «De Civitate Dei», Diss. Bonn 1943, S. 69ff.

schwankten, sondern sich aus ihrem Verhältnis zu Gott, zur Welt und untereinander konstituierten; empirisch sei nur ein Mischstaat (Ottos *civitas permixta*) erkennbar, deshalb sei jede Identifizierung mit geschichtlichen Institutionen von vornherein verfehlt. Nun läßt es sich aber kaum bestreiten, daß Otto die *civitates* immer wieder in solchen Institutionen wiedererkennt[41]), und Hartings selbst (S. 27ff.) verfolgt «die historische Entwicklung der *civitates*» bei Otto! (Ihr Ergebnis beruht immer noch auf einem engen, «staatlichen» Verständnis von empirischer Manifestation). Der Bischof von Freising will außerdem gerade auch die *civitas permixta*, die seit Theodosius existierende Verbindung von *civitas Dei* und *civitas mundi*[42]), als Repräsentanten des Gottesstaates verstanden wissen: Die endgültige Christianisierung des heidnisch-römischen Kaisertums gliedert den ehemaligen Vertreter der *civitas mundi* in die *civitas Dei* ein[43]), so daß es (zumindest im Abendland) fortan nur noch eine einzige *civitas* gibt; die «Kirche» mit ihren beiden Gewalten (!)[44]) hat damit auch die weltliche Herrschaft (*regnum temporale*) übernommen[45]), ein deutlicher Beweis für ein streng empirisch-historisches Verständnis der Staaten. Der metaphysische Charakter des Gottesstaates scheint hier wirklich sehr zurückgedrängt, doch bezieht sich dieser Zustand ja nur auf die Epoche der «Reichskirche» seit Theodosius. Grabe tritt in seinem Vergleich zwischen der *civitas*-Lehre Augustins und Ottos deshalb wieder für eine stärkere Differenzierung ein und wirft Hartings eine einseitige Fragestellung vor: Otto von Freising will zwar, wie Hartings feststellt, Augustin folgen, es bleibt aber zu untersuchen, ob er diesen Vorsatz auch einhält[46]); Grabe selbst arbeitet nicht unerhebliche Unterschiede gerade in dem «selbständigen» Teil der Chronik in

[41]) Vgl. allein Ottos Überblick *Chron.* 4, 4 (S. 188ff.); zur Gottesbürgerschaft des Volkes Israel vgl. *Chron.* 2, 46 (S. 122, 25ff.); zur Identifizierung der christlichen Kirche mit der *civitas Dei*: *Chron.* 3, 14 (S. 150, 5ff.) und 3, 22 (S. 162, 8ff.).

[42]) Vgl. *Chron.* 5 prol. (S. 228, 3ff.); 7 prol. (S. 309, 18ff.).

[43]) Otto betont die Einheit der beiden Gewalten in der *civitas permixta* (*Chron.* 7 prol. — S. 309, 18ff.), die deshalb nicht mehr wie bei Augustin eine Vermengung von Gottes- und Weltstaat (vgl. A. FUNKENSTEIN, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters, München 1965, S. 99), wohl aber von Guten und Bösen darstellt (vgl. M. MÜLLER, Beiträge zur Theologie Ottos von Freising, Mödling b. Wien 1965, S. 78); vgl. *Chron.* 5 prol. (S. 228, 17ff.).

[44]) Man darf deshalb im *Imperium* nicht mehr (wie SCHMIDLIN S. 71) den Vertreter des Weltstaates erblicken.

[45]) Vgl. *Chron.* 4, 4 (S. 189, 16ff.); 4, 5 (S. 191, 12ff.).

[46]) N. GRABE, a.a.O. S. 34.

nachaugustinischer Zeit heraus[47]). Auf die Frage des empirischen oder metaphysischen Charakters der Staaten geht er nicht ein.

Die Forschung ist über die Zweistaatenlehre Ottos von Freising nicht zu einem einhelligen Ergebnis gelangt. Soviel aber ergibt sich schon aus unserer Zusammenstellung der Literatur, daß die *civitates* auch hier weder als rein empirische noch als rein metaphysische oder mystische Gemeinschaften zu verstehen sind. Gegen ein nur-mystisches Verständnis spricht Ottos Geschichtsschreibung, die die Staaten sehr konkret an der Existenz historischer Institutionen von den Söhnen Adams über Abraham und das Volk Israel bis zur Kirche aufzeigt; einer Verabsolutierung dieser historischen Größen wiederum steht nicht nur das transzendente Ziel, sondern auch Ottos Vorstellung entgegen, daß diese Repräsentanten des Gottesstaates sich nicht mit den Erlösten decken, ja zu manchen Zeiten nicht einmal nur Gottesbürger umfaßten: Nach der Epoche der Propheten zum Beispiel gab es im Volk Israel nur noch wenige bewährte Gottesbürger (*cives Hierusalem*)[48]), und es war überhaupt schwierig, die *cives Christi* zu erkennen[49]). Dennoch denkt Otto wohl auch hier kaum an eine unsichtbare Gemeinschaft, sondern er spielt auf den abnehmenden Gottesglauben im Volk Israel an: Die *civitas Dei* setzt sich nämlich stets aus den Menschen zusammen, die den wahren Gott kennen und verehren[50]). Immerhin zeigt sich darin aber, daß der empirische Charakter allein noch nicht genügt und nicht einen Selbstwert darstellen kann, sondern in Beziehung zur Ewigkeit gesetzt wird (Otto scheint hier zwischen *civitas Dei* und *cives Christi* zu unterscheiden). Er übernimmt darüber hinaus, wie Hartings feststellt, Augustins Prinzipien der Gottes- und Weltliebe als Kennzeichen der beiden Staaten[51]): Ottos *civitates* sind offensichtlich ebenso «doppelsphärige», im Irdischen wie im Metaphysischen verhaftete Gemeinschaften wie die augustinischen Staaten, und so hat bereits E. Otto von einem «Ineinander von empirischer und transzendenter Haltung» gesprochen[52]). Dennoch ist ein

[47]) Ebda. S. 54ff.

[48]) *Chron.* 2, 16 (S. 80, 5ff.).

[49]) *Chron.* 2, 47 (S. 124, 8ff.).

[50]) Vgl. *Chron.* 4, 4 (S. 188, 13ff.): «Ut enim altius repetam, primo homine creato ac a deliciis paradisi lapso in hac valle lacrimarum vestigium cognoscendae veritatis misericors Deus reliquit».

[51]) Vgl. HARTINGS, S. 54ff.

[52]) E.F. OTTO, Otto von Freising und Friedrich Barbarossa, *Historische Vierteljahrsschrift* 31, 1938 (abgedruckt in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter S. 258).

Unterschied zu dem Kirchenvater unverkennbar: Bei dem Bischof von Freising ist an dem empirischen Charakter der beiden *civitates* nicht zu zweifeln, während der metaphysische Wesenszug weit schwerer zu erkennen ist; das Schwergewicht wird also geradezu umgepolt, und wir werden besonders darauf zu achten haben, worin denn der metaphysische Aspekt der Staaten besteht. Die empirischen *civitates* sind jedenfalls nicht bloße Abbilder der ewigen[53]), sondern sichtbare, historische Größen, institutionell organisierte Gemeinschaften (wie die christliche Kirche!), die nicht nur durch ein gemeinsames Ziel[54]), sondern durch eine staatliche Ordnung zusammengehalten werden. Der metaphysische, auf das Jenseits bezogene Charakter dagegen wird — abgesehen natürlich von der ewigen Vollendung des Gottesstaates nach dem Jüngsten Gericht — kaum wie bei Augustin auf die Gemeinschaft, sondern eher auf den Einzelbürger bezogen: Ottos *civitas Dei* ist noch nicht die (dem Menschen unsichtbare, weil nur Gott bekannte) *communio sanctorum*, sondern die Gemeinschaft derjenigen, denen die Kenntnis des wahren Gottes zuteil geworden ist; einzelne Menschen, deren Heilsaussichten unzweifelhaft feststehen, sind nicht nur Gottesbürger, sondern *principes*, Fürsten, des Gottesstaates![55]) Im übrigen sind die Mitglieder der Kirche, die ja ebenfalls *civitas Dei* heißt, vermischt, und die Erwählten sind nur Gott bekannt[56]). Otto greift hier also das Element auf, das den metaphysischen Aspekt der *civitates* bei Augustin ausmacht, aber er erblickt in den *electi* eben noch nicht den Gottesstaat, denn die Erlösten bilden noch keine Gemeinschaft: Eine metaphysische *societas* der Erlösten im Sinne Augustins gibt es auf Erden noch gar nicht[57]). Ebenso entfällt hier der zweite metaphysische Aspekt, den Augustin mehrfach hervorhebt, nämlich die Gemeinschaft der Menschen mit den Engeln in einem Staat! Auch vom Engelstaat spricht Otto erst in der ewigen Vollendung[58]). Wir sehen, daß Ottos *civitates* im Ganzen doch einen anderen Charakter tragen als die augustinischen Staaten. Was die Forschung als «metaphysisch» oder «mystisch» bezeichnet hat, sieht Otto erst im Endziel erreicht, auf Erden bedeutet es: endzeitgerichtet, auf

[53]) So HARTINGS, S. 74ff.

[54]) AUGUSTINUS, CD 1, 15 (S. 26, 2ff.); 19, 24 (S. 400, 6ff.).

[55]) Das sind vor allem Märtyrer und Gelehrte (*Chron.* 3, 43 — S. 175, 30ff.; 5, 4 — S. 235, 25ff.); vgl. *Chron.* 3, 10 (S. 145, 28: Johannes der Täufer), 3, 11 (S. 147, 26f.: Stephanus), 3, 19 (S. 159, 19f.: Clemens) u. öfter.

[56]) *Chron.* 8 prol. (S. 390, 20ff.).

[57]) Vgl. GRABE, S. 38.

[58]) *Chron.* 8, 30 (S. 441, 1ff.).

die ewige Vollendung bezogen. Die Frage nach dem Charakter der *civitates* wird hier zur Frage nach dem Verhältnis von irdischem und himmlischem Gottesstaat!

Worin besteht dann aber die «Doppelsphärigkeit» der *civitates*?

Zweifellos ist sie weniger als bei Augustin ontologisch bedingt. Zwar kennt auch Otto die Ableitung, die «Denomination», allen Seins von Gott[59]), doch hebt er im übrigen eher die Unterschiede zwischen dem Irdisch-Veränderlichen und dem Ewig-Stabilen hervor; so ist auch die *civitas Dei peregrinans* vom ewigen Gottesstaat durch eigene Normen (Gesetze)[60]) und Mitglieder und durch ihre irdische Lebenswelt geschieden.

Überhaupt verzichtet Otto auf den Aspekt des göttlichen, alles als gegenwärtig sehenden Vorherwissens, er geht vielmehr vom menschlichen Verständnis, von den *rationes humanae*, aus[61]) und sucht als Historiker vom Konkreten und Sichtbaren zum Übertragenen und Unsichtbaren (*per visibilia ad invisibilia*) zu gelangen[62]), während Augustin (der das Vorbild auch für diesen Satz abgibt)[63]) tatsächlich alles eher vom Ewigen her bewertet[64]). Die «neuplatonische» Betrachtungsweise Augustins weicht bei Otto einer Geschichtsexegese, die — auf der Grundlage der ontologischen Ableitung — aus dem historischen den zukünftigen, höheren Sinn erschließt: Da die Geschichte von Gott gelenkt ist, offenbart sie Gottes Willen, erweist sie den Sinn der Geschichte im göttlichen Heilsplan, und immer wieder kommt Otto zu der gleichen Erkenntnis: Der Mensch kann aus der Geschichte lernen, sich von der Welt ab- und der Ewigkeit zuzuwenden[65]). Hier, in der Ausrichtung der Menschen (und Gemeinschaften) auf das Ewige, liegt der eigentliche Zusammenhang zwischen der irdischen und himmlischen «Sphäre»: Ottos «Doppelsphärigkeit» der *civitates* ist eindeutig teleologisch orientiert.

[59]) Zur Denomination (eigentlich «Namengebung») vgl. *Chron.* 3 prol. (S. 212, 6ff.); *Gesta* 1, 66 (S. 266, 17ff.); 1, 5 (S. 134, 28ff.).

[60]) Zur gemeinschaftsbildenden Kraft der «Gesetze» (wie der *nova lex*, des Neuen Testaments) vgl. *Chron.* 3 prol. (S. 133, 12ff.).

[61]) *Chron.* 3 prol. (S. 131, 11ff.).

[62]) *Chron.* 4 prol. (S. 290, 3); 2, 8 (S. 122, 13f.); 8, 33 (S. 451, 23); 8, 20 (S. 419, 4ff.).

[63]) AUGUSTINUS, CD. 10, 14 (S. 424, 8f.).

[64]) Vgl. GRABE, S. 47.

[65]) Vgl. *Chron.* prol. 1 (S. 9, 20ff.); 2, 43 (S. 119, 1ff.); 5, 36 (S. 261, 3ff.); 7, 24 (S. 348, 10ff.); vgl. auch *Chron.* 2, 34 (S. 108, 15ff.).

Dieser teleologische Zusammenhang enthält aber nicht nur den figuralen Aspekt der geschichtlichen Vorausdeutung auf das Künftige und den ethischen Aspekt der menschlichen Ausrichtung auf die unveränderliche Ewigkeit, sondern auch und — bei dem Geschichtsschreiber Otto — vor allem eine historische Bedeutung im Sinne einer zielgerichteten Evolution: Die empirischen, historischen Manifestationen der *civitates* entwickeln sich auf ihr Ziel, auf die vollendeten Staaten der Ewigkeit, hin. Otto unterscheidet drei Epochen (*status*) der *civitas Dei* und der *civitas mundi*[66]): In der Zeit vor Christus (*ante gratiam*) war der Gottesstaat, der sich in den Nachkommen Seths und Jakobs, also im Volk Israel, manifestierte, mit insgesamt wenigen Mitgliedern im Weltstaat verborgen[67]); er befand sich daher in einem erniedrigten (*abiectus*) und gedemütigten (*humilis*) Zustand[68]), und diese Epoche stand völlig unter dem Zeichen der Vorherrschaft der *civitas mundi*, die das Weltgeschehen bestimmte[69]). Im zweiten Status (*tempus gratiae*) änderte sich mit der *nova lex* der Lehre Christi die Gotteskenntnis: Die *civitas Dei* breitete sich in der Kirche in allmählichem Wachstum über die ganze Erde aus[70]) und errang mit Konstantin und Theodosius auch die irdische Vorherrschaft: In dieser «mittleren» Epoche des Gedeihens (*status prosper*) drängte der Gottesstaat den Weltstaat ganz zurück[71]) und errichtete in der *civitas permixta* mit ihren beiden Gewalten (Kaiser und Papst) eine eigene, geschichtsbestimmende Herrschaft, die die «Zeit der Gnade» zu einem Zeitalter der *civitas Dei* machte. Ein solches, auf die irdische Herrschaft der Kirche ausgerichtetes Fortschrittsbewußtsein unterscheidet Otto deutlich von seinem Vorläufer Augustin[72]). Erst im dritten Status (*post presentem vitam*), der mit der Ewigkeit zusammenfällt, ist das Heil erreicht; erst jetzt werden die Gottesbürger mit den Erlösten identisch sein.

[66]) *Chron.* 8 prol. (S. 391, 8ff.): «Civitatis perversae triplex eque status invenitur, quorum primus ante gratiam, secundus tempore gratiae fuit et est, tertius post presentem vitam erit. Primus miser, secundus miserior, tercius miserrimus. E contra alterius partis primus abiectus, secundus prosper, tercius beatus, vel primus humilis, secundus mediocris, tercius perfectus».

[67]) *Chron.* 5 prol. (S. 228, 3ff.): «Porro de duabus civitatibus, qualiter una in alia latendo usque ad adventum Christi ad inde ad Constantinum paulatim progressa profecerit, supra sat dictum puto».

[68]) Der Zustand des Weltstaates ist elend, zugleich aber noch am wenigsten elend, weil sein Schicksal ständig schlimmer wird.

[69]) Vgl. *Chron.* 3 prol. (S. 130, 5ff.).

[70]) Vgl. *Chron.* 3, 22 (S. 162, 8ff.).

[71]) Vgl. *Chron.* 4, 5 (S. 191, 12ff.); 4, 4 (S. 189, 16ff.); 5 prol. (S. 228, 2ff.).

[72]) Vgl. GRABE, S. 54.

Die Entwicklung zum Heil ist nach Otto von Freising also nicht nur — wie bei Augustin — von der Ausrichtung auf das Ziel, sondern auch vom sichtbaren und meßbaren Fortschritt der *civitas Dei* getragen; der «Status» — Wechsel der Staaten, der durch die gewandelte Gotteskenntnis hervorgerufen ist und jeweils eine Umschichtung der Gottesbürger bewirkt, offenbart ein dauerndes Wachstum der *civitas Dei* auf ihrem Weg zur Vollendung. Otto von Freising mißt diesen Fortschritt an der historischen Bedeutung der Repräsentanten des Gottesstaates, vor allem also der Kirche; die «Doppelsphärigkeit» der *civitates* tritt in einen historischen Zusammenhang, und nicht ein augustinisches Nebeneinander, sondern ein Nacheinander von historischen (empirischen) und metaphysischen (transzendenten) Staaten bestimmt deren Charakter: Die *civitas Dei* wechselt zweimal ihre Gestalt während ihrer langen Entwicklung zum Heil, bis sie den Zustand der Perfektion erreicht. Die Ewigkeit ist aber — und das ist das Entscheidende — unmittelbar in diese Entwicklung eingegliedert: «Metaphysisch» deutet damit im Grunde nur noch auf die Zukunft, der «metaphysische» Aspekt der Staaten weist auf einen Zustand, der jetzt — auf Erden — eben noch nicht erreicht ist; er erscheint «metaphysisch», weil er ewig, von den Merkmalen alles Irdischen und besonders der *mutabilitas mundi* befreit ist; Ottos Beschreibung des Jenseits zeigt andererseits aber auch, daß der Bischof auch die vollendete *civitas Dei* als «Staat» versteht, als ein institutionelles Gebilde aus verschiedenen Ordines der Erlösten, das man — unter den besonderen Bedingungen der Ewigkeit — durchaus ebenfalls als «empirisch», wenngleich nun nicht mehr einem historischen Wandel unterworfen, bezeichnen könnte.

Fassen wir das Ergebnis zusammen: Die am Verständnis der Zweistaatenlehre Augustins gewonnene Unterscheidung zwischen empirischen und metaphysischen *civitates* oder besser, wie wir gesehen haben, zwischen einem empirischen und einem metaphysischen Aspekt dieser Staaten, hat bei Otto im Grunde keine Berechtigung mehr, obwohl sie immer wieder vorgenommen wurde. Während eine alternative Entscheidung der Lehre des Bischofs von Freising von vornherein nicht gerecht werden kann, weil die sichtbaren Manifestationen der Staaten stets auf eine höhere, ewige Ebene weisen (Ottos «Doppelsphärigkeit» ist Ausdruck einer anagogischen Auslegung der Geschichte), bedeutet doch auch diese offensichtliche «Doppelsphärigkeit» nicht wie bei Augustin eine gleichzeitig verwirklichte und nur (von Gott und von den Menschen)

verschieden wahrgenommene Erscheinungsform, sondern sie beinhaltet einen stets wirksamen Zusammenhang zwischen dem irdischen (pilgernden) und dem himmlischen (ewigen) Gottesstaat; die teleologische Ausrichtung aber ist von einem figuralen, in die Zukunft weisenden Verständnis getragen, die Verwirklichung erfolgt nicht gleichzeitig, sondern nacheinander: Die sogenannten «empirischen» und «metaphysischen» *civitates* gehen in einer Entwicklung, in einem vorwiegend historischen Verständnis der Staatenlehre auf, sie bedeuten nichts anderes als verschiedene historische Entwicklungsstufen; «metaphysisch» bei Otto heißt dabei lediglich: auf das Jenseits bezogen; das Jenseits aber versteht der Bischof ebenfalls «historisch», nämlich in die Entwicklung der Heilsgeschichte einbezogen. Der lange Forschungsstreit um das Verständnis der Zweistaatenlehre Ottos von Freising erscheint damit einerseits müßig, weil beide Aspekte für den hochmittelalterlichen Bischof viel enger zusammenliegen, als man gemeint hat, die Diskussion geht andererseits am Problem vorbei, weil hier moderne Begriffe zur Charakterisierung einer geschichtstheologischen «Konstruktion» angewandt werden, die Otto selbst anders, und zwar, wie mir scheint, einfacher und, wenn man will, weit realistischer, nämlich tatsächlich existent und historisch nachweisbar verstanden hat: Die Zweistaatenlehre stellt für den Freisinger Bischof gewissermaßen das wissenschaftliche Ergebnis seiner historiographischen Studien dar; sie erklärt den Verlauf der Weltgeschichte als Heilsgeschichte, indem sie die zwei Gemeinschaften der Gottesanhänger und der Gegner Gottes unterscheidet und den Aufstieg der *civitas Dei* verfolgt, der in die ewige Vollendung einmündet.

Mit seiner persönlichen Auslegung der augustinischen *civitas*-Lehre erweist sich Otto von Freising als Zeuge des geistigen Wandlungsprozesses des 12. Jahrhunderts, das, bei aller Autoritätsgläubigkeit, doch die überlieferten Vorstellungen der Patristik den eigenen Bedürfnissen und Maßstäben anpaßt. Auf der Grundlage von Augustins *De civitate Dei* erarbeitet Otto ein zeitspezifisches Geschichtsbild, das die *civitas*-Lehre «historisiert» und mit der Gleichsetzung von «empirisch» und «historisch» sowie der Aufnahme des Entwicklungsgedankens jenes geschichtliche Verständnis der überlieferten geschichtstheologischen Überzeugungen entwickelt, das man als Grundlage des (modernen) historischen Denkens überhaupt bezeichnet hat[73]).

HANS-WERNER GOETZ

[73]) Vgl. C. BAUER, Die mittelalterlichen Grundlagen des historischen Denkens, *Hochland* 55, 1962/63, S. 24-35.

A propos d'un exposé sur Jacques de Viterbe

Dans son article sur les idées en Dieu d'après Jacques de Viterbe[1]) P. Giustiniani conclut que, dans les questions quodlibétiques, la position de ce maître est proche de celle de Henri de Gand. Mais à la question si Jacques tient la même position dans l'*Abbreviatio*, il donne une réponse négative et constate qu'il y a une différence assez grande entre la pensée exprimée dans les questions parisiennes et celle exposée dans l'*Abbreviatio*. Selon Giustiniani une évolution remarquable aurait eu lieu dans la pensée du Maître qui, après avoir suivi plutôt Henri de Gand, serait revenu à l'enseignement de Thomas d'Aquin. Car la position thomiste se trouve exposée clairement dans l'*Abbreviatio*, que le Maître aurait rédigée à la fin de sa carrière scolaire, lorsqu'il était *Lector principalis* au *studium* des Augustins à Naples[2]).

A propos de cette conclusion on peut soulever plusieurs questions. Sans aucun doute il y a une différence entre l'enseignement de Jacques de Viterbe dans les questions quodlibétiques et dans l'*Abbreviatio*. Cependant, si l'on parle d'une «évolution» dans sa doctrine, il faut se demander comment et dans quel sens sa pensée s'est évoluée. L'*Abbreviatio* réflète-elle la position définitive de Jacques de Viterbe ou son enseignement au début de sa carrière?

Pour répondre à cette question il est d'un intérêt capital de savoir dans quel ordre les ouvrages se suivent. Il faut donc essayer d'établir l'ordre chronologique, afin d'éviter de voir ou de mettre des rapports qui en réalité n'existaient pas et ne pouvaient pas exister. Autrement on risque de voir le développement de la pensée du Maître dans une fausse perspective.

Quant à la datation de l'*Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani*, Giustiniani a adopté l'hypothèse de Gutiérrez, selon laquelle cet ouvrage aurait été rédigé à Naples vers 1300-1302.

Tout en réproduisant une notice de Mgr. Pelster qui pensait que c'était une œuvre de jeunesse, l'auteur ne fournit aucun argument nouveau pour renforcer l'hypothèse de Gutiérrez. Jacques de Viterbe,

[1]) Il problema delle idee in Dio secondo Giacomo da Viterbo OESA. — *Analecta Augustiniana* 42 (1979) 283-342.

[2]) *ibidem* pp. 319, 320.

maître en théologie, aurait fait cette *Abbreviatio* lorsqu'il était «lector principalis au *studium generale* des Augustins à Naples[3]).

Comme nous l'avons déjà montré ailleurs dans cette revue[4]), «Magister Jacobus» ne peut pas avoir résumé le commentaire de Gilles de Rome, lorsqu'il enseignait à Naples. Selon les Constitutions de l'Ordre, rédigées définitivement et promulguées au Chapitre Général de Ratisbonne en 1290, ce n'était pas le *Lector principalis* qui était chargé d'expliquer les *Sentences*, mais le *Lector secundarius*.

On y lit au chapitre 36: «*Et in unoquoque ex ipsis studiis (generalibus) duo lectores quorum unus de mandato ipsius generalis legat de textu sacrae scripturae et disputat tempore oportuno et aliquam lectionem in philosophia prout consideraverit magis ad commoditatem studentium expedire, et studium ipsum debita sollicitudine ordinet et dirigat. Alius vero legat sententias et in logicalibus vel in philosophia, secundum quod magis commoditas seu utilitas studentium exiget*»[5]).

Selon toute vraisemblance Jacques de Viterbe a fait l'*Abbreviatio* lorsqu'il était simple lecteur, aux années 1283-1285, avant son retour à Paris comme bachelier.

Giustiniani ne semble pas connaître cette étude sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe. D'ailleurs la bibliographie, placée à la fin de son exposé, est fort incomplète; la publication la plus récente sur cette liste date de 1968. La documentation pour étudier et analyser l'enseignement de Jacques de Viterbe sur les idées en Dieu est également insuffisante. L'auteur s'appuie sur trop peu de textes. Il a utilisé pratiquement seul les questions V et XII du Quodlibet I[6]), et la distinction 36 de l'*Abbreviatio*, éditée en appendice[7]). Il ne semble pas savoir que le maître fait quelques remarques sur l'*idea* dans le Quodlibet II. Il ne connaît pas non plus la question XV du Quodlibet III: «*Utrum respectus ideae per quam agit artifex creatus, ad ipsum artificiatum, quod per ideam producitur, sit respectus realis*»[8]), où le

[3]) Voir pp. 308-311.

[4]) Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300. — *Augustiniana 25* (1975), 223-282; l'*Abbreviatio* pp. 244-249.

[5]) *ibidem*, note 50, p. 247. *Constitutiones* (1290) cap. 36.

[6]) II. La Dottrina sulle idee in alcune opere parigine di Giacomo da Viterbo, pp. 297-306.

[7]) III. Il problema delle idee in alcune questioni inedite dell' *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani*. pp. 307-318; Appendice pp. 325-338.

[8]) Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio tertia de Quolibet, ed. Würzburg. 1973, pp. 195-201.

maître pose explicitement les questions: *Quid sit idea* et *An idea referatur ad ideatum et secundum quem modum.*

Alors l'excuse par laquelle commence la deuxième partie consacrée à L'examen de la pensée de J. de Viterbe ne paraît pas justifiée.[9]). L'auteur aurait dû étudier au moins les textes édités.

E. Ypma O.S.A.

[9]) «La mancanza dell'edizione critica di tutte le opere del Beato Giacomo non ci consente di determinare esattamente e definitivamente il suo pensiero. Se poi si considere che certamente nelle sue opere si note un'evoluzione, come appare chiaramente dall'inedito *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani*, tale mancanza si rivela ancora piú grave».

Notes on the Tübingen Edition of Gregory of Rimini

II

Which Augustine is Gregory's? Which Augustinianism? Which God? Is Gregory the Authenticus Augustinianus? The Authenticator of the sprawling Augustinianism of his day[1])?

Gregory was not an Augustine of the 14th century as Anselm had been in the eleventh, who 250 years before Gregory had laid down the Augustinian lines of thought for all theological generations of the Middle Ages.

Gregory was not a second Peter Lombard, that most successful programmatic and encyclopedic Augustinian schoolmaster who had dictated Augustinian reading material for the interpretation of 300 years of theology. A careful examination of the divisiones textus [Petri Lombardi], left in later theological manuscripts, at least in rudimentary form, furnishes absolute proof that Lombard remained in the mainstream of theology throughout the Middle Ages, dipping the scale of Augustinian or non-Augustinian influence overwhelmingly in favor of the first with a ratio of 8:10.

Gregory is the Authenticator of that Augustinianism which from Anselm and Peter Lombard had taken its inspiration, and from Augustine himself during 250 years of medieval theology had received successive impulses of development. Gregory is the authentic follower of Augustine, the doctor gratiae, and of Augustine, the nominalist[2]).

Before the time of Gregory of Rimini the name of Augustine had been on all lips. Many a text passage of his had been copied and inserted into scripts of minor thinkers, who by incorporating them, had to follow

[1]) Another of the seven-volume edition of Gregory of Rimini has appeared in print: Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum edidit A. Damasus Trapp O.S.A., Tomus V, Super Secundum (Dist. 6-18). Elaboraverunt: A. Damasus Trapp, Venicio Marcolino, Manuel Santos-Noya. Walter De Gruyter Berlin New York, 1979, herausgegeben von Heiko A. Oberman, in: Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen. I-VI, pp. 1-382; Index Generalis 383-392.

[2]) Cf. the first set of notes on the Tübingen Edition in: *Augustiniana* 29 (1979) 239-241.

lines of thought similar to Augustine's, had to accomodate theirs to his, even eliminating thoughts of their own when found contrary or contradictory to the copied passages from Augustine. But as 'foliation' (we would say 'pagination') of manuscripts sources were poorly organized, and the chapters of books not numbered, before the 14th century, true and genuine quotations from Augustine could not show up with the required scientifically neat accreditation, as the indication of chapter and verse, or book and page, could not be given. Nor could pretended quotations from Augustine be unmasked[3]).

Within the 14th century, at the very dawn of protohumanism, a greater historic-mindedness grew up in the schools, and a number of scholars, Augustinians especially, saw to it that handwritten works of famous authors were foliated, their chapters numbered, their quotations 'verified in the sources', and checked for genuineness, in order to do the quoted author no injustice, that, finally, the many pretended quotations were unmasked, or returned to their true paternity.

As said above, many of the auctoritates in that bestseller of medieval schoolbooks, Peter Lombard's Sententiae, were Augustinian quotations (eight out of ten) but often lacked precise source indication. Augustinians like John Klenkok OSA (1354 Oxford) provided what was lacking[4]); Augustinian friars also published an Augustine Encyclopedia called Milleloquium D. Augustini (ca 1345) with an attitude scientific enough to usher in the more patristic studies on Augustine. Gregory of Rimini, perhaps the greatest Augustinian scholar of his age, watched with Argus eyes over the Augustinian reasonings expounded by his fellow-theologians in this Augustinian world; and by following each one of them, step by step, he showed his anxiousness to lay bare the true

[3]) Cf. D. TRAPP, Hiltalinger's Augustinian Quotations, in: *Augustiniana* 4 (1964) 412-449.

[4]) Cf. *idem*, Augustinian Theology of the 14th Century, in: *Augustiniana* 6 (1956) 146-274, esp. 153 ff; *idem*, Dreistufiger Editionsprozess und dreiartige Zitationsweise bei den Augustinertheologen des 14ten Jh.? in: *Augustiniana* 25 (1975) 282-293; *idem*, Notes on John Klenkok O.S.A. († 1374), in: *Augustinianum* 4 (1964) 358-404; *in regard to Milleloquium* cf. Vincent Fitzpatrick, Bartholomaeus of Urbino: The Sermons Embraced in his Milleloquium S. Augustini, Diss. Cath. Univ. Washington 1954, I-III + 1-65+1*-56*: interesting research on bibliography, biography, structure and composition of Milleloquium. — R. ARBESMANN O.S.A., The Question of the Authorship of the Milleloquium Veritatis S. Augustini, in: *Paradosis ... in Memory of E. A. Quain*, Fordham U. Press, New York (1976) 169-187. This scholarly article will also appear in: *Analecta Augustiniana* 1980.

Augustinian roots, with painstaking care, and to eradicate, when necessary, the wild offshoots of pseudo-Augustinianism.

Although other Augustinian friars might have deserved special recognition for this modern attitude towards scientific progress, it was Gregory of Rimini that was honored by the special title of Authenticus, for his exemplary pursuit and program of having Augustinian quotations not only neatly accredited by chapter-and-verse indication, but, even more so, for his herculean efforts not to let Augustinian contexts and backgrounds be misrepresented, betrayed, or falsified by writers of minor caliber, who might wildly criss-cross the lines of Augustinian thought where they avowedly pretended to follow them faithfully.

The by-name Authenticus was already accepted as a matter of course then years after Gregory's death († 1358) by scholars like John of Basel OSA (ca 1365 Paris) and by Simon of Cremona OSA (likewise about 1365 Paris)[5]); the nickname Gregory's, namely Tortor Infantium, on the other hand, was derived originally from the family name of Gregory who belonged to the Tortoricci [literally: 'Tortores Infantes']. This nickname was given to Gregory for having dared to mention Augustine's unequivocal principle that without baptism there cannot be any salvation for unbaptized children. Though Gregory this time left complete freedom to his readers in regard to acceptance or rejection of Augustine's principle, his contemporaries would simply not believe Gregory's 'un-Augustinian' stance, and stubbornly insisted on calling him Tortor Infantium, though we need not doubt the sincerity of Gregory, because Gregory was great enough to see that quite a number of conclusions are rather poorly conclusive, and thus open for further discussion. But the nickname given him by these mockingbirds, is somewhat of a confirmation for the fact that Gregory's honorary title of Authenticus should be interpreted to mean Authenticus Augustinianus, because even when Gregory said that he hesitated to follow Augustine in a given case, being otherwise recognized as Authenticus Augustinianus, he was never allowed not to toe the line of the great Augustine, even in cases when prudence might suggest otherwise.

Gregory's own quotations from Augustine are rich and authentic, as

[5]) Cf. D. TRAPP, Simonis de Cremona O.S.A. Lectura super 1-4 Sent. in: *Augustinianum* 4 (1964) 123-146, where 36 neat quotations from Gregory are given; on fol 8v of MS Cremona 118, Gregory is called 'Doctor noster Authenticus Magister Gregorius'. The same title, in the same year, Gregory is given by John of Basel (cf. my article on *Theol. of 14th c.*, page 247; Gregory of Rimini is dealt with in this article on pages 183-213.

anyone can see in the six or seven volumes which are being published at Tübingen. This has already been known to be certainly the case whenever Gregory follows in the footsteps of Augustine the doctor of grace; but what might be overlooked, is the other equally plain fact that Gregory, when he acts as surveyer and interpreter of the philosophical and theological systems of his nominalistic 14th century is equally anxious to follow true Augustinian lines and patterns, in order to be loyal to Augustine. This eyebrow raising second statement concerning the exclusively Augustinian standards of Gregory's every opinion, every position, and every stance, needs clarification because it implies that Gregory traced the spiritual paternity of nominalism back to the great Augustine, and fought in the name of the founder against deviations of the followers.

Even within the tenets of this nominalism, Gregory demanded faithfulness to the lines which by Augustine had been traced, and often been warped by nominalistic epigones.

Before more eyebrows are raised, it must be stated that, if Augustine had been father of what we have become accustomed to call nominalism, and what the theologians of the 14th century used to call modernism, we must be prepared to admit that the theology or philosophy of the Moderni (that is the name they called themselves) could never have been so weakly, so sickly, tired, skeptical, or paganizing from the beginning as it appeared towards the end, though any amount of un-Augustinian tendencies began to show in flamboyant Oxford in the twenties, and at the university of Paris in the fourties of the 14th century, and, as a natural reaction, called warriors like Thomas Bradwardine in Oxford[6]), and Gregory of Rimini in Paris, upon the Augustinian battlefields.

What are the mainlines Gregory saw in Augustine? Gregory, with Augustine, postulated that theology start with an authentic sentence from Scripture as premiss, philosophy with 'experientia' (direct infallible contact with reality, whether material outside reality, or spiritual inner reality); that both theology and philosophy develop by our God-given power of reasoning in the light of evidence.

Long reasonings, especially the ones which schoolmasters had drilled into the consciousnesses, with chainlinked obligatory steps of proof, Gregory disliked like a Heidegger, whether these steps were called

[6]) Cf. HEIKO A. OBERMAN, Archbishop Thomas Bradwardine, a 14th cent. Augustinian (Utrecht 1957).

formalities, modalities, essentialities, or whatever you wanted to call them. Gregory desired to get straight to the divine moment when he *could see*, simply *see* quia ita est. If in that divine moment he was formulating his intuition for himself, he called it incomplexe significabile; if he spoke to someone else about his experience, his formulation might sound to the listener first like a complexe significabile, a sentence to *become* meaningful, and if the listener intuitively checked up within himself, it would be a full incomplexe significabile with an actual meaning. A listener was supposed to be able to relive the other's experience, and *see* for himself; if he stored away any complexe significabilia in his memory, it was only for the purpose of future reliving and reviewing.

To be able to *see*, to intuit by intuition, when confronted by inner or outer reality, that is Gregory's most Augustinian fundamental.

Intuition in Augustine and in Gregory means the possibility of taking direct and infallible contact with reality; it is self-understood that Augustine's and Gregory's 'reality' is 'created' reality, a polarized reality that has to be dealt with the triadic prism of memory-intelligence-will. Augustine, on the one hand, has no intention to deny the traditional apophthegma that 'opera ad extra sunt communia'; on the other hand, he finds the prismatic imagery, intuited in one's own self, that is memory-intelligence-will, very useful, nay indispensable for the breath and the width of all discussions.

We cannot understand Gregory of Rimini without Augustine the 'trinitarian' or, at least, the 'triadic' thinker. Augustine's De trinitate is required reading, not so much the first seven books, which contain an exposition of the christian dogma, as the books 8-15, which display, and play with triadic intuitions.

Our present-day theological situation does not appear to be very helpful when visualizing triadic possibilities, as the christian belief in a Trinity has paled into such an insignificance that children are not even taught the ancient doxology anymore. It is therefore not by chance that Augustine the trinitarian has been less and less in the foreground, because Augustine the humanist has been more and more exalted by the humanists; if proof were needed, one look into Brown's otherwise wonderful book 'Augustine of Hippo'[7]) should suffice: Brown right

[7]) Cf. PETER BROWN, Augustine of Hippo A Biography, London, Faber & Faber, 1975.

from his first pages onward excludes deliberately Augustine the trinitarian from the scope of his biography.

Gregory, cast into the role of a triadic follower of Augustine, worships the divine Verbum, and reverences the human word, the one being said eternally, the other, the human one, timed again and again, communicable, or communicated, perhaps seen in its true objectively present meaning, by intuition, or heard perhaps in a sentence which at first might be only possibly significable, but significant after a process of reviewing in one's own mind, and more and more replenishable to its full signification.

The literary 'nominalism' according to all appearances is something of a hoax; the historical nominalism, Augustinian in origin, has by Gregory's authentication been brought back to an Augustinian zenith.

With the spiritual giant, Augustine, Gregory climbed the mountain of God's creation in order to have the great experience Augustine himself had and described in De trinitate 9,6 PL 42,996; The Fathers of the Church v 45 [1963] 279:

> «Thus when I call to mind the walls of Carthage which I have seen, and form an image of those of Alexandria which I have not seen, and prefer some of these imaginary forms to others, I prefer them for good reason; the judgment of *the truth from above is strong and clear, and remains steadfast by the most incorruptible rules of its own right; and even if it is concealed by bodily images, as a kind of cloud, still it is not hidden nor confused*».
>
> «But it does make a difference, whether, while I am under or in that darkness, I am shut off as it were from the clear heavens, or *as usually happens on the highest mountains, whether I behold the most dazzling light above and the most dense clouds below, while enjoying the free air between both*».
>
> Two pages later, Augustine says: «Something similar takes place when I recall a beautifully and symmetrically intorted arch which I have seen, for example in Carthage. In this case a certain reality, which was made known to my mind through the eyes, and transferred to my memory, produces an imaginary view. But in my mind I behold something else, according to which that work pleases me; whence also, I should correct it if it displeased me. Therefore we pass judgment upon these particular things *according to that form of the eternal truth, and we perceive that form through the eye of the rational mind*».
>
> «But these particular things we touch, if present, with the bodily sense, or recall them, if absent, through the image fixed in our memory, or form images of things that are similar to them, such as we ourselves would also endeavor to construct, if we

wished and were able. For we form images of bodies in our mind or see bodies through the body in one way, but we comprehend in a different way the types, and the ineffably beautiful art of such forms, as are above the eye of the mind, by simple intelligence».

Leafing through Gregory's pages one may be shocked by his predestinationism, and ask oneself whether Gregory's God was the Mexican War God. The God Gregory worships with his Master Augustine is not the Platonic God of the humanists. It is the trinitarian God of universal gravitation, of universal love, of universal truth, of universal being.

Quoting from Augustine's Confessions 13, 9 PL 32, 849 Gregory 1 Sent dist 1 q 2 art 2 fol 28N has these lines on the God of universal gravitation of love: "Sicut in naturalibus est aliquod principians motum... est aliqua inclinatio ad motum desiderii... et illa est amor... iuxta illud Augustini... 'Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror', quamvis nec illud semper oporteat intelligi de amore actualiter elicito".

More intimately we meet this God of universal love in the inner experience of fraternal love. Augustine has written immortal lines in this regard for ex. De trin 8, 8 PL 42, 957-58:

> "Nemo dicat: Non novi quid diligam. Diligat fratrem, et diligat eandem 'dilectionem'. Magis enim novit 'dilectionem qua diligit' quam 'fratrem quem diligit'. Ecce iam potest notiorem deum habere quam fratrem: plane notiorem, quia praesentiorem; notiorem quia interiorem, notiorem quia certiorem. Amplectere 'dilectionem deum' et dilectione amplectere deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos, et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis nosque et illos coniungit invicem nobis, et subiungit sibi. Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores: et quo nisi deo plenus est qui plenus est dilectione? At enim caritatem video, et quantum possum eam mente 'conspicio et credo' Scripturae dicenti quoniam «Deus caritas est et qui manet in caritate, in deo manet» (1 Jo 4, 16): sed cum illam 'video' non in ea 'video' trinitatem? Immo vero 'vides' trinitatem, si caritatem vides".
>
> «Sed commonebo, si potero, ut videre te videas[8]) (Adsit tantum ipsa ut moveamur caritate ad aliquod bonum). Quia cum diligimus caritatem, <caritatem> aliquid diligentem diligimus, propter hoc ipsum quia diligit aliquid. Ergo quid diligit caritas, ut

[8]) The Fathers of the Church V 45 (1963) 263 has a translation which may not do justice to the subtleties of the Augustinian forebodings of nominalism.

possit etiam ipsa caritas diligi? Caritas enim non est quae nihil diligit. Si autem se ipsam diligit [ut] diligat aliquid, oportet ut caritatem se diligat".

"Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam seipsum, sed non se verbum indicat nisi se aliquid indicare indicet: sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se-aliquid-diligentem diligat, non caritatem-se diligit".

Some lines later: "Qui non diligit, non cognovit deum: quia deus dilectio est (1 Jo 4, 8). Ista contextio satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum 'ex' deo sed etiam 'deum esse' tanta auctoritate praedicari... Unde colligitur duo illa praecepta non posse esse sine invicem".

The God of eternal truth Augustine meets within the intuition of moral truths that face him just as often as the principle of causality and others face him, and there is no greater proof required. To find Gregory's milieu described one may read the following passage, again from De trin 8, 7 PL 42, 995:

"Cum enim dico et sciens dico 'Justus est animus qui scientia atque ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit' non aliquam rem absentem cogito sicut Carthaginem, aut fingo ut possum sicut Alexandriam, sive ita sit sive non ita, sed praesens quiddam cerno, et cerno apud me, etsi non sum ipse quod cerno. Et multi si audiant, approbabunt. Et quisquis me audit atque scienter approbat, apud se et ipse hoc idem cernit, etiamsi non sit et ipse quod cernit. Justus vero cum id dicit, id quod ipse est cernit et dicit. Et ubi etiam ipse cernit nisi apud se ipsum? Sed hoc mirum non est: ubi enim se cerneret nisi apud se ipsum? Illud mirabile est ut apud se animus videat quod alibi nusquam vidit; et verbum videat, et ipsum 'verum iustum animum' videat, et sit ipse animus, et non sit iustus animus, quem apud se ipsum videt. Num est alius animus iustus in animo nondum iusto? Aut si non est, quem ibi videt, cum videt et dicit quid sit animus iustus, nec alibi quam in se ipso videt, cum ipse non sit animus iustus? An illud quod videt, veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri? Neque omnes valent, hoc etiam quod intuentur, non omnes 'sunt', hoc est non sunt etiam ipsi iusti animi sicut possunt videre ac dicere, quid sit iustus animus. Quod unde esse poterunt nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur ut *inde* formentur, et sint iusti animi; non tantum cernentes et dicentes 'iustum esse animum qui scientia atque ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit' sed etiam ut ipsi iuste vivant iusteque morati sint sua cuique distribuendo, ut nemini quidquam debeant nisi ut invicem diligant (Rom 13, 9). Et unde inhaeretur illi formae nisi amando?»

Augustine has described the God of universal being with almost medieval terms in the Contra Epistulam Manichaei, or as Gregory prefers Contra Epistulam Fundamenti. If Gregory had not quoted the Contra Epistulam Fundamenti expressly, it would be an extravagant enterprise to paint Gregory's nominalistic milieu with colors from the Contra Epistulam Fundamenti. But Gregory does quote it right in his first lines of the In Primum, not as often as he quotes De trinitate which about fifty times accredits Gregory's nominalism while the Contra Epistulam Fundamenti vouchsafes for nominalism less than ten times.

The scholastic-sounding passage from the Contra Epistulam Fundamenti is this (PL 42, 204):

> "Si quis autem non credit ex nihilo esse corruptionem, proponat sibi haec duo, ESSE et NON-ESSE, quasi ex diversis partibus; intelligendi gratia, ut cum tardis tardius ambulemus: deinde velut in medio constituat ALIQUID, ut puta corpus animantis, et quaerat hoc secum, dum formatur illud corpus et nascitur, dum augetur eius species, nutritur, convalescit, roboratur [205] decoratur, firmatur: in quantum manet, et in quantum stabilitur, in quam partem tendat, utrum ad ESSE an ad NON-ESSE: non dubitabit ESSE quidem ALIQUID in ipsis etiam primordiis; sed quanto magis forma et specie et valentia constabilitur atque firmatur, tanto magis fieri ut SIT, et in eam partem tendat qua positum est ESSE. Nunc ergo incipiat corrumpi; debilitetur omnis ille status, languescant vires, marcescat robur, forma foedetur, dissiliat compago membrorum, contabescat et defluat concordia partium: quaerat etiam nunc per istam corruptionem quo tendat, utrum ad ESSE an NON-ESSE: non puto usque adeo caecum et tardum, ut dubitet quid sibi ipse respondeat, et non sentiat quanto magis quodque corrumpitur, tanto magis ad interitum tendere. Omne autem quod ad interitum tendit, ad NON-ESSE tendit. Cum ergo deum incommutabiliter et incorruptibiliter ESSE credendum sit, id autem quod dicitur NIHIL penitus NON-ESSE manifestum sit:... quid dubitas dicere in unaquaque natura corruptibili quid in ea sit ex deo, quid sit ex nihilo".

Coming down from the mountain of nominalistic transfiguration one may say prosaically that it was in Augustine's school that Gregory learned to defend massively the possibility of direct and evident contact with reality by means of the inner and outer sensibilities, that he learned to defend the possibilities of having authentic knowledge stored away in the mysterious holds of memory, learned to defend the possibilities of having the storage tapped by rational willpower in order to get the first evident insights further developed, step by step, in the light of the ratio evidens.

As said above, the books 8-15 of De trinitate (where the workings of the human mind are examined, its communing with other minds, and its prismatic nature) one should try to read thoroughly before one can hope to enjoy Gregory's nominalistic texts (for ex. 2 Sent dist 7, already printed) or 1 Sent dist 3 (to be published next). Augustine is the key to Gregory and to that large segment of the 14th century we call nominalism. One reading may not be enough, it isn't either in the case of Dante's Paradiso.

Gregory the Authenticus Augustinianus played the role of the Authenticator of an Augustinianism which on its 250-year old trail or track or road had accumulated a number of spurious elements. Gregory tried to disentangle its entanglements, and aimed at evolving a sincere and serene Augustinian radiance.

Besides the trinitarian Augustine, and besides an Aristotle as pagan as Averroes could make him, Gregory of Rimini quotes of course the scholars of Oxford and Paris, the Franciscan friars and the ones from his own OSA Order almost indiscriminately; it is not the corporative spirit but the Augustinizing spirit that distinguishes friends from foes of Gregory's. Adam Goddam OFM[9]), Aureolus OFM, Ockham OFM are usually considered within the friendly context of their leader, Scotus OFM; of the friars of Gregory's own Order he quotes Aegidius Doctor noster some 20 times, Johannes de Lana OSA, Michael de Massa OSA, Jacobus de Viterbio OSA, Thomas of Strassburg OSA very rarely; an almost similar statistics results in regard to St. Thomas and his Dominicans; great secular Masters like Richard Fitzralph Hibernicus, Henry of Gand, Praepositinus, and Thomas Bradwardine are quoted more than once. It is an observable fact that one is rarely quoted on account of agreement, almost all quotations contain critique, and most critiques are voiced in the name of Augustine.

Gregory likes the Franciscans, not only Ockham, with whom, by the way, he deals more harshly than with Scotus himself. St. Thomas is often quoted as head of a school, and in regard to doctrines of grace, often approved of.

With the Franciscans, more than with the Dominicans, Gregory

[9]) Cf. W.J. COURTENAY, Adam Wodeham An Introduction to his Life and Writings, in: Studies in Medieval and Reformation Thought (Leiden, E.J. Brill, 1978) I-XIV, 1-241, a pioneering study on the glories of English nominalism, where good information on the Franciscans and Seculars is found. Information on the Augustinians OSA may be gained from my art. *Aug. Theology of the 14th c.*

shares a common theological disregard for Aristotle and Averroes, a common philosophical conviction that whatever exists has to exist as an individual, has to be unaffected by any principle of individuation, and has to be intellectualized as an individual.

A common heritage the 14th century shared with Augustine was: "Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur» (De trin 14, 10 PL 42, 1047); common was also the Heideggerian aspiration "Back to the things": "Away from floating construction, from hot-air concepts, from phantomproblems like the one of the principle of individuation, away from parroting words and proofs of others who parroted them after other parrots". And the highest ambition: "Back to the safety zones of intuiting".

There were far too many abstracts in circulation. No wonder that Gregory never welcomed a new abstraction without the challenge of demanding proof for the allegation that this new abstraction was necessitated either by Scripture [within theology] or by experientia [within philosophy] or by evident reasoning [in everyday dealings]. This rather common attitude of the 14th century is often misunderstood as a postulate of economy.

The pseudo-reality of an abstraction is always reduced to size by the formula: *Non est aliud quam...* Thus for example "motus" non est aliud quam movens et motum; "creatio" non est aliud quam creator et creatum; "doctrina" non est aliud quam docens et discens; "relatio" non est aliud quam relatum et relatum; and you can continue this game throughout the theological terminology, and ask yourself a little maliciously, why Gregory in some cases is so loud, and in others so quiet: when he does not want to scandalize the traditionalists, he simply ignores the abstract (like essentia divina) without theorizing about it.

If the formula Non est aliud quam... remains an omnipresent moody question mark, it may create an atmosphere seemingly infested by skepticism, but appearances are deceiving. The formula is still compatible with Augustinianism, as long as you, naturally, add what is self-understood, namely, that by studying the two *real* extremes intuitively, you will be forced by the ratio evidens, to admit, to *see* that *motum movetur a movente*, that *creatum creatur a creante*, that *discipulus docetur a docente*, that *relatum refertur ad relatum*. Obeisance before the majestic power of intuition was generally assumed and expected; abeyance was not.

Intuition was generally assumed to be that proof than which there

could be no greater one. When the principle of causality or contradiction was proclaimed to be unprovable, as many a young Oxford professor used to do with great displays of academic fireworks, it was only half of the story: The first principles were safely protected against skepticisms by the omnipresent intuition proof *everybody believed in.*

Disagreements were legion, too. One was the common abuse of hypostasizing abstractions. A Franciscan abuse was the lighthearted jeopardizing of the Augustinianism's cornerstone, namely intuition. When Scotus and Franciscans like Ockham interjected the ominous possibility that God might give us intuitions of nonexistent things, Gregory foresaw the collapse of the whole Augustinian world. Gregory could not stomach either a miraculism [10]) which would endanger human certainties; nor did he allow that good works of creatures should act like a determining factor of divine sovereignty, as the whole Franciscan school seemed to teach, and also Thomas of Strassburg OSA.

With these Notes the reader of Gregory's new volume V was supposed to be given somewhat more than an a-priori Augustinian milieu, and somewhat less than an indispensable working hypothesis, to be referred to possibly whenever Gregory quotes from the De trinitate, and... discarded whenever it does not fit.

A.D. Trapp, O.S.A.

[10]) Cf. the Tübingen Edition Tomus V (which has just appeared) 214-215: Nam aliquando per *miraculum* suspendit aliquas creaturas ab operationibus suis *quod tamen rarissime contingit, sicut contigit in camino ignis trium puerorum.*

Augustinianism at Oxford in the Fourteenth Century

Among the various currents of thought that have been attributed to the fourteenth century, one of the most frequently discussed has been Augustinianism[1]). Unlike Thomism and Scotism, which supposedly remained wedded to their thirteenth-century origins, fourteenth-century Augustinianism has been viewed as a fresh, new current, generally opposed to the other major intellectual movement of northern Europe in that age, Nominalism, so long the *bête noire* of late medieval studies. And yet, Augustinianism may be, like Nominalism, one of the most ill-defined and confusing of labels.

There is a sense in which much of the Western intellectual tradition throughout the Middle Ages and beyond can be called Augustinian. But historians of medieval scholastic thought have designated individuals or groups who, in the face of the challenge of Aristotelian thought, remained committed to a traditional philosophy and theology, grounded in the mind and heart of the Bishop of Hippo. Mandonnet and others detected a current of "Augustinian Platonism" in the thirteenth century, which Gilson separated into several streams, of which "Franciscan Augustinianism" as represented by Bonaventure was the most prominent[2]). Gilson also coined the phrase "The Second Augustinian School" to describe the thought of Henry of Ghent, John Duns Scotus,

[1]) The literature on this topic is large and controversial. Among the more important contributions are: Karl Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Vol. III: *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters* (Vienna, 1883); Carl Stange, "Augustinischer Nominalismus", in Carl Stange, *Studien zu Theologie Luthers*, Vol. I (Gütersloh, 1928), pp. 1-19; Eduard Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum* (Paderborn, 1937); Damasus Trapp, "Augustinian Theology of the 14th Century", *Augustiniana*, 6 (1956), 146-274; Adolar Zumkeller, "Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre", *Analecta Augustiniana*, 27 (1964), 167-262; Leif Grane, "Gregory von Rimini und Luthers Leipziger Disputation", *Studia Theologica*, 22 (1968), 31; Heiko A. Oberman, "Headwaters of the Reformation: Initia Lutheri — Initia Reformationis", in *Luther and the Dawn of the Modern Era*, ed. H.A. Oberman (Leiden, 1974), 40-88; David C. Steinmetz, "Luther and the late Medieval Augustinians: Another Look", *Concordia Theological Monthly*, 44 (1973), 245-260; H.A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation* (Tübingen, 1977), pp. 82-140.

[2]) Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (Fribourg, 1899); Etienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure* (Paris, 1924); "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 4 (1929), 5-149.

and later Scotists[3]). Similarly, in speaking of an Augustinian revival in fourteenth-century thought, scholars have sought to characterize an intellectual movement separate from the perennial philosophy of the Middle Ages and from the various currents of thirteenth-century thought.

This new Augustinianism of the fourteenth century is usually divided into two stages. The first, associated with Giles of Rome and his immediate followers among the Augustinian Hermits, represents Thomistic thought gradually modified in the direction of affective theology under the influence of a more intensive reading of St. Augustine. The shift, already occurring in Giles, was away from a scientific theology based on God as intellect to an affective theology based on God as will and love, combined with a strong view of the primacy of grace and divine initiative in salvation. One of the most interesting products of this first stage was the idea of the lordship of grace, that only one in a state of grace had the right to exercise authority over persons and property.

The second stage, considered by many the more important, began in England with the secular theologian, Thomas Bradwardine, and at Paris with the Austin Friars, Gregory of Rimini and Hugolino of Orvieto. Here scholars have highlighted two major aspects: an historico-critical attitude toward sources and an anti-Pelagian ideology.

At the foundation lay a more precise, source-critical approach to the writings of Augustine. Thirteenth-century theologians knew their Augustine primarily through a few standard works (*Confessions*, *City of God*, *On Christian Doctrine*) and through the abundant quotations that circulated under his name in *florilegia*, canon law, and the *Sentences*. Moreover, the precise source of a "saying" of Augustine was seldom acknowledged beyond his name and occasionally a mention of the work. By the second quarter of the fourteenth century that was beginning to change. One finds (1) a wider variety of works being cited, (2) longer quotations that were not part of the previous collections of "memorable sayings", (3) a concern that the texts quoted should be accurate, based upon a reliable textual tradition, of sufficient length to reveal Augustine's thought, and (4) referenced precisely to the work, chapter (an innovation of the thirteenth century), and often section of chapter, so

[3]) Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955), pp. 446-471.

that the reader could check the quotation for himself. Much of this rigorous, scholarly attitude toward the sources may only be the application to Augustine of a humanist trait that one finds elsewhere in the fourteenth century. But it also betrays a far wider, first-hand reading of the Augustinian corpus, especially of works that had not received much attention in the thirteenth century.

This broader reading may have facilitated a shift toward the mature, or later Augustine as revealed in the works written after 410. For the second aspect of the newer Augustinianism was a strong, anti-Pelagian stance on the issue of grace and justification. They disallowed any ability on the part of man to prepare himself for the gift of grace and emphasized divine action and auxiliary grace far more than human effort and human merit. This reaffirmation of God's role in salvation, with its emphasis on *sola gratia*, predestination *ante praevisa merita*, and on occasion double predestination, went hand-in-hand with a stronger view of divine omnipotence that sometimes bordered on divine omnivolence. In some versions the contingency of the future (and with it the freedom of man) was reduced under the belief that the future cannot take place in any way other than God foreknows it, while in other versions the necessity of the past was questioned under the assumption that God's omnipotence over His creation should not be limited by the passage of time[4]).

The prominent part played by the Austin Friars in both stages of this revival has led some historians to equate "Augustinian" and "Augustinianism" with the thought of theologians who belonged to the Augustinian Hermits[5]). Yet not all Austin Friars display the marks of the newer Augustinianism, and one can find outside the Order several who do. We should therefore distinguish Augustinianism as a theological movement from Augustinianism as a religious order.

With that in mind, let me suggest we adopt the term "Neo-Augustinianism" for the current of thought described above, regardless of the organizational affiliation of the authors involved. Then Adolar Zumkeller's phrase, the "Augustinian School", could be used (as it was in the fourteenth century) to describe the theologians of the Austin

[4]) For further discussion see: W.J. Courtenay, "John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 39 (1972), 224-256; 40 (1973), 147-174.

[5]) E.g., Trapp, 146-274.

Friars, no matter what their individual intellectual orientation[6]). Any Austin theologian would have been aware of belonging to an Augustinian School in this sense. Neo-Augustinianism, however, remains a modern historian's label for a body of ideas, and we must be careful not to see it as a self-conscious movement with dedicated members. Moreover, the ideas grouped under the label Neo-Augustinianism derive from but need not be faithful to St. Augustine. As political Augustinianism of the early Middle Ages was a departure from the actual teaching of Augustine and a particular interpretation of the *City of God*, so Neo-Augustinianism takes a theocentric approach to certain philosophical and theological problems and in so doing arrives at solutions that differ from Augustine.

In the following remarks I wish to focus on a neglected chapter of fourteenth-century Augustinianism, namely the appearance and development of Neo-Augustinianism and the Augustinian School at Oxford in the first half of the century. In our present picture of fourteenth-century events the appearance of the second stage of Neo-Augustinianism looks like an act of God, springing up simultaneously in separate places without much historical preparation. The comfortable theological assumptions ranging from semi-Pelagianism to moderate Augustinianism were shattered by the voice of the African saint, speaking through his prophets Thomas Bradwardine and Gregory of Rimini. Despite important differences between Bradwardine's *De causa Dei* and Rimini's *Lectura*, their simultaneous publication in 1344 contained a common message: Let God be God! In that dual event more than one historian has seen the headwaters of the Reformation: Martin Luther as the ultimate heir to the Augustinianism of the "via Gregorii". Although there is considerable dispute over the intellectual succession that links Rimini and Luther, there is general unanimity in viewing 1344 as a break with the past. Even Zumkeller, who sees considerable continuity within the teaching tradition of the Austin Friars, admits that Gregory represents a new wave[7]). But were Rimini and Bradwardine unrelated phenomena, and was Bradwardine's thought without antecedents or preparation? It is to those questions I now turn.

[6]) Zumkeller, p. 172-173, equates the *Augustinerschule* with its *Lehrrichtung*. I think it would make our research and discussions more precise if we would differentiate between the "Augustinian School" and "the common teaching *within* the Augustinian School".

[7]) Zumkeller, 172, 216-223.

The Augustinian School at Oxford

If the history of Neo-Augustinianism on the Continent in the fourteenth century is any indication, one would expect to find the early emergence of this interest in England within the convents of the Austin Friars, particularly the Oxford convent. This source, however, is not as rich as one would wish. Of the 145 known masters and bachelors at Oxford in the fourteenth century, indeed of the entire Augustinian School at Oxford from the thirteenth century to the Reformation (of whom almost 300 names are known), only sermons, chronicles, political tracts, and a few scholastic works have survived. Products of the university lecture halls, such as commentaries on the Bible, on Aristotle, on Lombard's *Sentences*, and Quodlibetic disputations — the type of works that one has in abundance for the other mendicant orders and for the Austin Friars at Paris — are extremely rare among English Austins. Since there is no particular reason to assume the manuscript survival rate among the English houses of the Order should differ greatly from those of the other mendicant orders in England, one can only conclude that the Oxford (and Cambridge) Austins were either unproductive in publishing their lectures and disputations or wrote works of a quality that failed to attract any significant readership even among the Augustinians. Of the Austin masters in the early fourteenth century, only some questions and sermons of William of Heckham have survived along with fragments of two *Sentences* commentaries, all bearing strong traces of Aegidian thought[8]). There are no discernable elements of Neo-Augustinianism in these works and none of the works appears to have been cited by later writers. In the entire next generation, out of twenty-nine known Austins at Oxford, there was not a single known author, unless the 'Grafton' referred to by Adam Wodeham in 1330 was the Austin Hugh of Grafton[9]).

Two important and related changes affected the Austin convent at Oxford in the second half of the fourteenth century. The first was the Black Death, which, judging by the greatly reduced numbers of Austins at Oxford in the next two decades, had a disasterous effect on the English Province of the Order. The second was the increased representation of

[8]) Francis Roth, *The English Austin Friars, 1249-1538*, Vol. I: *History* (New York, 1966), pp. 379-382, 598-599; A.G. Little and F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians* (Oxford, 1934), pp. 226-232, 287-294, 335-338.

[9]) W.J. Courtenay, *Adam Wodeham* (Leiden, 1978), pp. 106-109.

foreign friars at Oxford, especially from Italy and Germany. The channels of communication were open in the direction of Parisian scholasticism and Italian humanism. How much of this was imported or what effect it had on the Oxford convent is more conjectural. In the second half of the fourteenth century, out of a handful of known authors, the only theologian whose intellectual orientation is clearly Neo-Augustinian is John Klenkok. However, Klenkok was German, had studied previously at Prague, and brought his knowledge of Gregory and Hugolino with him to Oxford when he lectured there in 1354-55. Although Klenkok was cited by later Continental theologians, he was not cited in England, and his Continental brand of Neo-Augustinianism appears to have made no impact on his fellow Austins. Neo-Augustinianism, therefore, did not originate at Oxford among the Austins.

One possible contribution made by the Oxford Austins, albeit indirect, was through the expansion of their library. Only at the end of the thirteenth century did the Order launch a program to improve the library holdings at the teaching convents. A significant portion of their financial resources went to that end, and the most rapid growth was probably in the early fourteenth century. Money was put into books, not the construction of library buildings, which came later. The library at the Paris convent, the leading theological *studium* of the Order, held less than fifty volumes in 1290 although it was subsequently known as one of the richer collections in Paris and almost 200 manuscripts belonging to the convent before 1400 have survived[10]). In 1372 the library of the Austin Friars in York, which probably numbered less than its equivalent in London and certainly was smaller than the Oxford library, contained 656 volumes[11]).

Unfortunately, we do not have details on the Oxford library and we can only conjecture about the holdings from Austin libraries in other teaching convents. Volumes that certainly would have been acquired by the Oxford convent in the early fourteenth century (if they were not present earlier) would have been a complete edition of the works of Augustine, most of the works of Thomas Aquinas, and a complete edition of Giles of Rome. For our purposes the presence of good copies of the entire corpus of Augustine, particularly the later, anti-Pelagian

[10]) Zumkeller, 171; Roth, 369.

[11]) Roth, 375-376; N.R. Ker, ed., *Medieval Libraries of Great Britain* (London, 1964), p. 218.

writings, is important. Although the library was housed at the end of the dormitory and was for the use of the Austin Friars, we must remember that the convent was the center of the School of Arts and the School of Theology, and it is possible that others had access to the collection such that a broader, more extensive knowledge of Augustine could have been influenced by the Austin library. Those coming and going from the refectory and chapel, as Bradwardine must surely have done frequently, could not have failed to notice the lay scribes in the west range of the cloister, who were hired to expand the holdings of the Augustinian collection.

Neo-Augustinianism at Oxford

To the degree that there were elements of Neo-Augustinianism among the Austin Friars in England, they only begin to appear after mid-century and among those already influenced by Gregory of Rimini on the Continent. It is unlikely, therefore, that the Austins were the sources of this new intellectual current at Oxford. When, where, and how did it then enter?

In one form or another Oxford thought displayed elements of Augustinianism throughout the thirteenth century, from Grosseteste, through Kilwardby and Fishacre, to Duns Scotus. Allowing for differences among these thinkers, they were all heirs to the tradition of philosophical Augustinianism, or Augustinian Platonism. Only in Grosseteste and Scotus do we find elements that go to make up aspects of Neo-Augustinianism, and they are offset by elements that do not belong to the latter current. Richard Fitzralph, a secular theologian lecturing on the Sentences at Oxford in 1326-27, may have been "behind the times" in many ways, but the way in which he utilized Augustine was, I think, typical of most of his contemporaries[12]). He was heavily dependent on Henry of Ghent and, behind him, on Anselm. With the publication of Thomas Bradwardine's *De causa Dei* in 1344, however, we have most of the major elements of Neo-Augustinianism. Was this solely a creation of Bradwardine, or was it to some degree derived from contemporary and earlier developments?

[12]) J.A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools* (Cambridge, 1961), pp. 70-96; Gordon Leff, *Richard Fitzralph* (Manchester, 1963). Both of these works must be used with care, particularly in their descriptions of the intellectual milieu of Fitzralph. Their descriptions of Fitzralph's thought, however, are more reliable.

It is my suspicion that a major source for the second stage of Neo-Augustinianism was Oxford in the generation of 1330-1340, *before* the publication of *De causa Dei*, and before the *Lectura* of Gregory of Rimini. Bradwardine's achievement, although dramatic and stunning, is not without background. Several factors came together in that decade to prepare the way.

The first factor was the intensification of the production of commentaries on the works of Augustine. Augustine's works were probably never school texts and thus, unlike the Bible, Aristotle, canon law, or Lombard's *Sentences*, never received extensive analytical treatment. However, to the fourteenth-century reader, Augustine's style and classical allusions were sufficiently difficult to make an introduction desirable. The growth in commentaries attests, therefore, to a growing interest in Augustine on the part of the commentators and a growth in the reading public that placed the commentaries in demand.

So much is clear from the work of Beryl Smalley, who has seen the commentaries as part of a classicizing, humanist interest among English friars[13]). What has not been stressed sufficiently is that the writing of commentaries on the works of Augustine was a predominantly English effort and that these commentaries cluster in the decade 1325-1335. The earliest, of course, were the commentaries on *De civitate Dei* by the Dominican Nicholas Trevet and the Augustinian Hermit Alexander of San Elpidio, both dating from the early fourteenth century[14]). But this work was not immediately continued. Later, starting around 1325, there was a flurry of activity. John Baconthorp wrote a commentary on *De civitate Dei*, a commentary on the *De Trinitate*, and a short work of conclusions extracted from the *De Trinitate*[15]). Around 1328 Richard Fitzralph composed his *Glossulae super De Trinitate*, which is cited by Adam Wodeham, although copies are not known to exist[16]). The Dominican, Thomas Waleys, wrote a commentary at Avignon around 1332 on the first nine books of *De civitate Dei*, which came to replace the work of his fellow religious, Trevet[17]). Finally, John Ridevall, a Franciscan theologian at Oxford, wrote a critique of Trevet's com-

[13]) Beryl Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century* (Oxford, 1960).

[14]) Smalley, 58-65; Zumkeller, 172.

[15]) B.M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saec. XIV ex ordine Carmelitarum* (Louvain, 1931), pp. 189-190.

[16]) Courtenay, *Adam Wodeham*, 79.

[17]) Smalley, 88-100.

mentary (ca. 1331), a commentary of his own on *De civitate Dei* (c. 1333), and a commentary on the *Confessions*[18]).

Although not all these commentaries were written at Oxford or even in England, they were mostly composed by English theologians, all of whom were connected with Oxford at some point. The fact that several of these commentaries are referred to as lectures suggests that Augustine may briefly have become a minor text in the schools. While this commentatorial tradition did not extend to the anti-Pelagian writings, as far as we know, it does reflect a sharpening of focus on the thought of Augustine at Oxford, or at least among English theologians. It is remarkable that the Austin Friars in England, as far as I am aware, contributed nothing to this development.

Contemporary with the most active period of commentary production we find the appearance of two elements that lie nearer the heart of Neo-Augustinianism. The first of these was the appearance of a more theocentric approach to the problem of future contingents. Before 1325 theologians sought principally to protect the contingency of future events while acknowledging that God's foreknowledge was somehow accurate and immutable. After 1325 we encounter theologians who are more interested in protecting the inviolability of divine foreknowledge and preordination, even at the expense of the contingency of the future.

The first stage in this shift occurred around 1325. The traditional dilemma over future contingents seemingly trapped one between contingency and divine foreknowledge, and contingency was saved by modifying the quality of divine knowledge, or analyzing the relation of time and eternity, or the meaning of tensed propositions. The problem was sharpened, however, by the introduction of the idea of a "revealed contingent", which located God's foreknowledge in our temporal sequence, and any denial of the inevitable nature of the future event would impugn the nature of God, since it would make Him a liar. The potentiality for recasting the problem lay within the biblical texts, and yet those who struggled with the question of future contingents in earlier centuries did not develop that dimension or did not see that the fact of revelation transformed the temporality of the contingent[19]). As far as I

[18]) Smalley, 121-132.

[19]) The unrealized biblical potential can be seen in Nicholas of Lyra's praise of David's prophetic gift. Although the case is mentioned as a future contingent (Christ's Advent) foreknown by a human, no mention is made of revelation nor of its impact on the contingent quality of the future event. See J.S. Preus, *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* (Cambridge, 1969), pp. 65-67.

am aware, the earliest discussion of this version of the future contingent problem occurred at Oxford in Fitzralph in 1326-27[20]). At the same time or shortly thereafter, a solution was suggested that moved in the direction of determined future events by arguing that future events, once revealed by God to man, are no longer contingent but happen of necessity, while all others remain contingent. This position, which was discussed and attacked by Robert Holcot in a quodlibet of 1332, seems to move in the direction of Bradwardine, a feature that led Fritz Hoffmann to conclude that Holcot was referring to an early position of Bradwardine[21]). However, the view was pre-Bradwardine and was put forward, as Adam Wodeham reveals, by a certain "Master Walter" in the course of an academic exercise without defending the truth of the position[22]). However, as Wodeham adds, others at Oxford were defending it, but less well in his view. Who this Master Walter was remains a mystery. Genest has conjectured that it was Walter Burley, but this is unlikely. Burley was on the Continent and at Avignon for most of this period, he was not a teaching master at Oxford at the time (which Master

Bradwardine's views on future contingents were heavily indebted to Grosseteste, yet this version of the problem and the strong theocentric approach of Bradwardine are lacking in Grosseteste. Compare Grosseteste, *De libero arbitrio*, in Ludwig Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*; Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Vol. 9 (Münster, 1912), pp. 150-196; Ludwig Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (d. 1253)*; Beiträge, Vol. 18, 4-6 (Münster, 1917), pp. 208-252.

[20]) Leff, *Richard Fitzralph*, 39-50; Jean-François Genest, "Le De Futuris Contingentibus de Thomas Bradwardine", unpubl. diss. (Paris, 1975).

[21]) Fritz Hoffmann, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*, Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. des Mittelalters, Neue Fol., 5 (Münster, 1971), p. 328; Holcot, *Quaestiones Quodlibetales*, Balliol Ms. 246, fol. 246va and Cambridge, Pembroke Ms. 236, fol. 185^{rb}: "Circa primum est notandum quod est opinio cuiusdam valentis quod facta revelatione absoluta de quocumque articulo de futuro, cuius est ista: 'resurrectio mortuorum erit', non manet ille articulus postea contingens, sed necesse est sic esse sicut per illud revelatum denotatur fore; nec potest Deus impedire vel omittere ne illud impleat, quia tale 'posse' foret contra Dei voluntatem et veritatem, et ideo non foret 'posse', sicut posse facere contradictoria esse simul vera non est 'posse', immo contra potentiam Dei".

[22]) Adam Wodeham, *Lectura Oxoniensis*, III, q. 4, Paris, Univ. 193, fol. 186^{rb} and Paris, Mazarine 915, fol. 180va: "Hic respondet Magister quidam modernus, gratia tamen exercitii sine assertione, et nonnulli alii de Villa minus bene ut estimo, quod facta revelatione absoluta, qualis est de resurrectione mortuorum et aliis articulis fidei de futuro, quod non potest evenire oppositum, nec impediri, quia posse contra veritatem non esset possibile". In the paragraph description at the foot of Paris, Univ. 193, fol. 186^{rb} occurs: "Opinio Galteri quod facta revelatione absoluta oppositum non potest evenire". See also Henry Totting of Oyta's abbreviation of Wodeham's *Lectura* (Paris, 1512), fol. 122^{vb}, where the opinion is identified in the margin as: "Opinio Galteri".

Walter was, according to Wodeham), and Wodeham usually referred to Burley by name. It is possible that Wodeham was referring to Walter Chatton, who was then regent at Oxford. The fact that Master Walter floated this opinion purely for academic discussion might explain why the idea does not appear earlier in Chatton and why it differs from his approach in those writings. At present, however, the identity of Master Walter is unsolved.

Bradwardine, in a lengthy question on future contingents dated probably between 1333 and 1335, cited and attacked the opinion of Master Walter[23]). But he did so not in order to defend the contingency of revealed future events but to defend the immutable quality of God's will and knowledge of the future. Although Bradwardine rejects the opinion, one can view it as a half-way house toward the position Bradwardine adopted in *De causa Dei*. Bradwardine dropped the modifier "revealed" and allowed God's foreknowledge to overtake and almost erase future contingency. While divine determinism may not have been Bradwardine's own view of his position, his contemporaries considered that the result.

The second element in Neo-Augustinianism that appears by 1334 is the mounting attack on aspects of the Franciscan view of grace and justification that seemed semi-Pelagian. Charges of Pelagianism are not infrequent in medieval theology, and around 1320 we find Ockham defending himself against that very charge. What is new in the decade 1330-1340 is the number of theologians who become concerned over this problem and who single out Ockham, Wodeham, and Holcot for attack. Among the anti-Pelagians, in addition to Bradwardine, we need to place the Franciscan Robert of Halifax[24]). Although critical of Bradwardine's view of future contingents, he joined him in condemning Wodeham's view of justification. As the defensive position of Ockham and Wodeham reveals, Bradwardine marks a forceful culmination of this critique, not its beginning.

A third element in Neo-Augustinianism appearing at Oxford in this period is the source-critical attitude. If one compares the form of

[23]) Bradwardine, *De futuris contingentibus*, Vat. lat. 813, fol. 17^{r}: "Illa sunt necessaria, quae Deus praedixit fore, sed alia futura non". See B.M. Xiberta, "Fragments d'una questio inedita de Tomas Bradwardine», *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, ed. A. Lang, J. Lechner, and M. Schmaus, Beiträge zur Gesch. der Phil. M.a., Suppl. III (Munster, 1935), pp. 1169-1180; Genest, "Le De Futuris Contingentibus de Thomas Bradwardine".

[24]) Courtenay, *Adam Wodeham*, 118-120.

citation, particularly of St. Augustine, in Bradwardine's *De causa Dei* and Rimini's *Lectura*, one realizes that much of the source approach of Gregory is already present in Bradwardine. How much of it was present before 1344, however, is conjectural, since we do not have Bradwardine's *Sentences* commentary for comparison.

One could point to many other events in England in these years that, although tangential to Neo-Augustinianism, further illustrate the strong interest in Augustine. One recalls Fitzralph's conversion experience in later years, which he described in the language of Augustine's *Confessions*[25]); or Fitzralph's enthusiastic adoption at that same period in life of the idea of the lordship of grace[26]); or Thomas Buckingham, whose opinions on grace and justification were modified in the direction of Augustine under the influence of Bradwardine, and whose personal library contained several works of Augustine, two of which were left to Merton College at his death[27]).

Gregory of Rimini had access to the Oxford version of Neo-Augustinianism before he began his lectures at Paris in 1342[28]). In the earliest version of his commentary he had exact quotations from Wodeham, Holcot, Bradwardine, and Halifax. In view of the fact that Halifax and Buckingham cite Bradwardine's *Summa*, i.e. *De causa Dei*, and all three are cited by Rimini, an early version of Bradwardine's work must have been in circulation by 1340 or slightly earlier. Yet Rimini's Neo-Augustinianism owes as much to Italy as to Oxford. It had a deeper grounding in the source-consciousness of the Italian humanists and in the concerns for Augustine that produced the *Milleloquium*. Gregory's knowledge of English theology may also have been acquired in Italy, culled from the growing collection of contemporary English theologians in Italian mendicant libraries, for until Gregory's *Lectura*, which ab-

[25]) W.A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century* (Cambridge, 1955), pp. 132-133: "Nor were You, the Solid Truth, absent from me those six years [at the Court of Rome, i.e. Avignon], but, in Your Holy Scriptures you shone upon me as in a certain radiant mirror; whereas in my former years, in the trifles of the philosophers, you had been hidden from me as in a certain dark cloud. For previously, I used to think that through the teachings of Aristotle and certain argumentations that were profound only to men profound in vanity, — I used to think that I had penetrated to the depths of Your Truth, with the citizens of Your Heaven; until You, the Solid Truth, shone upon me in Your Scriptures, scattering the cloud of my error, and showing me how I was croaking in the marshes with the toads and frogs".

[26]) A. Gwynn, *The English Austin Friars in the time of Wyclif* (Oxford, 1940).

[27]) J.A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools* (Cambridge, 1961), 32-69.

[28]) Courtenay, *Adam Wodeham*, 117-118, note 5.

ounds in English sources, almost no contemporary English theologians were cited at Paris.

The English version of Neo-Augustinianism, while it may have been a source for Rimini, has a character of its own. It developed earlier than at Paris, with roots both in a revived interest in the teachings of Augustine and in a metalinguistic fascination with problems of contingency and justification. It also owed little to the inspiration of the Austin Friars and much to the interests of secular theologians. Bradwardine was its culmination and principal representative, but not its beginning. The English chapter in Augustinianism, therefore, alerts us to the need for differentiating in our research between the intellectual current of Neo-Augustinianism and the teaching of the Augustinian School.

WILLIAM J. COURTENAY

I Codici Agostiniani della Biblioteca Statale di Cremona

INTRODUZIONE: 1. Alcune indicazioni sul fondo manoscritto agostiniano. 2. Il Convento cremonese dalle origini al sec. XV: l'azione culturale di suoi famosi membri e la biblioteca. 3. La biblioteca nei secoli XVI e XVII: sua nuova sede. 4. Lo «scriptorium». 5. Ordinamento originario della biblioteca. 6. Provenienza dei codici agostiniani. 7. Il restauro dei codici nei secoli XVI e XVII. 8. La biblioteca del coro del Convento.

1. Il presente catalogo si propone di prendere in esame, tra i codici posseduti dalla Biblioteca Statale di Cremona, quelli che con sicurezza provengono dal soppresso Convento cremonese di S. Agostino.

Degli attuali 254 manoscritti del fondo statale della biblioteca — oggi riuniti in un'unica serie, con numerazione progressiva — ben 105 erano già di proprietà del Convento degli Agostiniani di Cremona. Pertanto il fondo agostiniano è il più notevole dei fondi claustrali, per numero e per antichità di codici, posseduti dalla biblioteca.

Pervenne nell'attuale sede negli ultimi decenni del secolo XVIII, alla soppressione del Convento, in conseguenza delle misure giurisdizionalistiche del governo austriaco[1]).

Com'è ben noto, la biblioteca degli Eremitani di S. Agostino fu la più famosa di tutte le locali biblioteche conventuali; di essa alcuni studiosi, per i tempi moderni, tracciarono la storia e compilarono sommari inventari dei suoi codici[2]). Ricostruirne ora la storia dei primi

[1]) F. Robolotti, *Dei documenti storici e letterari di Cremona*, Cremona 1857, pp. 82-83.

[2]) Fra i più rilevanti studi sulla Biblioteca agostiniana di Cremona, che meglio servono ad orientare il lettore, citiamo: A. Possevino, *Cremonensis bibliothecae celebris quae extat apud Patres Ord. D. Augustini libri manuscripti latine*, in: *Ant. Possevini... Apparatus sacri...*, III, Venetiis 1606, pp. 138-139; I. Bianchi, *Ragguaglio de' codici che nel 1767 si conservavano nella Biblioteca degli Agostiniani di Cremona*, in: V. Lancetti, *Biografia cremonese...*, II, Milano 1820, pp. 291-295; J. Andrés, *Cartas familiares del abate D. Juan Andres a su Hermano D. Carlos Andres, dandole noticia del viage que hizo a varias ciudades de Italia en el ano 1791*, Madrid 1793, IV, pp. 40 e segg.; F. Novati, *La Biblioteca degli Agostiniani in Cremona*, in: «Il Bibliofilo», IV (1883), n. 1, pp. 27-29; C. Bonetti, *La Libreria della Biblioteca pubblica di Cremona (1505-1522)*, Cremona 1925; *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia..., vol. LXX: Cremona, a cura di V. Carini Dainotti,*

secoli, valutare l'entità del suo contenuto facendo un esame specifico e il più possibile accurato del materiale perché riesca una descrizione utile a renderlo maggiormente noto, come merita, è il compito e il fine del presente lavoro.

L'esame del materiale è stato eseguito direttamente nei magazzini, dove tutti i codici del fondo statale sono stati esaminati uno per uno. Si sono così spesso potute correggere ed ampliare alcune indicazioni fornite in precedenti inventari. Rispetto a quello redatto nel 1939 dalla Carini Dainotti[3]) non sono stati presi in considerazione 10 manoscritti: alcuni perché di diversa provenienza (mss. 44, 58, 130, 141-143, 179, 194), altri perché di incerta origine (mss. 42, 183). Sono stati, invece, inseriti nel catalogo i mss. 54 e 105, che per sicuri indizzi (note di possesso o di provenienza, analisi della legatura, ricorso ad antichi inventari, ecc.) si possono ritenere di sicura provenienza agostiniana.

Va infine rilevato che il gruppo dei manoscritti agostiniani presenta, attualmente, due tipi di legatura uniformi. L'una, secentesca, in pelle su assicelle con filo di riquadratura sui piatti; il dorso con nervi sottolineati da filettature reca il titolo in oro. L'altra, molto più recente — probabilmente dei primi decenni di questo secolo — in assi di legno, dorso in cuoio e fermagli. Due restauri, a dire il vero, piuttosto infelici, perché in quelle occasioni molti manoscritti subirono tosature ed amputazioni più o meno deplorevoli. Per esempio, non si sono conservati, quando c'erano, i lembi di pergamena che, infissi sul piatto posteriore del codice, ne serbavano il titolo, togliendo così allo studioso un mezzo, in qualche caso il solo mezzo, di identificazione. Allo stesso modo insieme con i piatti sono stati tolti ai manoscritti i fogli di guardia su cui solitamente si trovavano — com'è noto — notizie utili per ricostruire la storia del codice. Naturalmente ogni volta che s'è potuto, s'è data notizia dell'antica legatura, sia traendo da descrizioni d'inventario, sia perché — per buona fortuna — le antiche coperte sono state in parte conservate, avulse dai manoscritti.

* * *

Firenze 1939, (cf. anche rec. di U. Gualazzini, in: «Bollettino Storico Cremonese», s. II, vol. X (1940); V. Carini Dainotti, *La Biblioteca Governativa nella storia della cultura cremonese*, Cremona 1946; D. Gutiérrez, *De antiquis ordinis eremitarum s. Augustini bibliothecis*, in: «Analecta Augustiniana», XXIII (1954), pp. 190-192; *I Corali del Duomo di Cremona*, in: «Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona», VIII (1955), n. 1-3.

[3]) *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia..., vol. LXX: Cremona*, op. cit.

2. Le fonti documentarie ci informano che verso la metà del secolo XIII gli Agostiniani iniziarono ad operare in Cremona[4]). Certamente nel 1262 fu fondato il convento, come si apprende dal documento col quale il vescovo della città decreta la costruzione della chiesa:

«Anno Dominice Incarnationis millesimo ducentesimo sexagesimo primo, inditione quinta, die duodecimo intrante Februario Cremone ... Caciacomes Dei gratia Episcopus Cremonensis Archipresbytero Cremonensi salutem in Domino. Dilecti nostri Prior, et Fratres de Conventu Cremone Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, qui de nostra licentia, et beneplacito ad honorem Dei, ac civium utilitatem de novo intendunt suum locum munire, supplicaverunt nobis, quod vobis auctoritate nostra plenius comittentes mandaremus, quod in dicto loco suo primarium lapidem poneretis. Quocirca discretioni vestre per hec scripta mandamus, quatenus, quandocumque dicti Prior et Fratres voluerint in loco, quem de novo edificare intendunt in contrata Sancti Jacobi in Brayda per nostram licentiam, et auctoritatem, primarium lapidem ponere debeatis; illam indulgentiam populo facientes, quam si essemus presentes, facere possemus. Datum Viterbii IV. nonas Decembris Pontificatus Domini Urbani pape quarti, anno primo. Dictus Archipresbyter nomine Joannes Bellus ibi quam pluribus sacerdotibus, fratribus, et aliis ecclesiasticis convocatis et adunatis in dicto loco, ubi dicti fratres suam intendebant Ecclesiam edificare, et iam incepta cum debita reverentia, et forma, et processione lapidem primarium segratum in dicta Ecclesia sita in dicto loco in contrata Sancti Iacobi in Brayda posuit sine aliorum contradictione, omnes processiones, solemnitates, indulgentias, et omnia alia faciendo, que ad segrandum dictam Ecclesiam, et locum fuerunt necessaria»[5]).

Ed una chiesa ha subito bisogno di libri liturgici per la celebrazione del culto: tuttavia dei primi oscuri anni non rimane nulla. Le prime notizie relative alla biblioteca risalgono ad un secolo più tardi. Sono le regole e le disposizioni di alcuni Priori dell'Ordine più sensibili allo studio ed alla cura dei libri. Da esse traspare una biblioteca già ricca, a quel tempo, di volumi, e che andava via via accrescendo il proprio patrimonio con i lasciti di private librerie. E' il caso, per esempio, di Guglielmo da Cremona che lasciava, morendo, i propri libri al convento. Scrive, al riguardo, Gregorio da Rimini nel marzo 1358:

«Die XVIII dicti mensis misimus mandatum priori et conventui de Cremona ne libri armarii inde extrahantur, in hec verba.

[4]) P. Merula, *Santuario di Cremona nel quale si contengono... le vite de' santi di tutte le chiese... con l'origine de' monasteri, ospedali e luoghi pii di detta città*, Cremona 1627, pp. 243-244.

[5]) Archivio di Stato di Milano, *Archivio diplomatico. Pergamene del fondo di religione*, cartella n° 145, anno 1262, febr. 12. Cf. anche L. Astegiano, *Codice diplomatico cremonese. 715-1334*, Augustae Taurinorum 1895, I, p. 319.

Rationi congruit et nostris regularibus institutis, ut libri conventus qui in armario catenantur, tamquam immobiles et patentes usibus singulorum, de dicto armario extrahi nullo modo possint, tribuendi privatis usibus aliquorum, cum utilitas publica debeat preferri private, et quod est commune, non debet ad ius particulare deduci. Quo circa cum in conventu vestro, sicut accepimus, sit armarium libris bene munitum, maxime libris condam venerabilis patris domini fratris Guillelmi, generalis ordinis nostri et Novariensis episcopi, ne dicti libri extractione de armario hinc inde delati destruantur, aut perdantur, tenore presentium omnibus et singulis fratribus ordinis prelibati precipimus sub pena inobedientie nostre, quatenus nullum librum in armario Cremonensis conventus catenatum, inde extrahere audeant vel movere sine nostra licentia speciali»[6]).

Dal XIV al XV secolo l'esigenza di mantenere integro, anzi di aumentare il patrimonio librario della biblioteca, diventa prassi costante per coloro che si sono succeduti a reggere le sorti del convento cremonese. Abbiamo già ricordato Gregorio da Rimini e Guglielmo da Cremona, il quale *Novariae atque Cremonae sui Ordinis monasteria ampliavit, auxitque fortunis; suo ingenio digna plura monumenta reliquit*[7]). Converrà ora sottolineare le regole, in materia di acquisti, di Matteo da Ascoli, di Bartolomeo da Venezia e di Agostino Favaroni:

«Die IV mensis prefati [sept. 1359]. Concessimus priori et fratribus conventus de Cremona licentiam vendendi... libros iuris civilis, si quos habetis, dummodo pretium eorum in utilitatem armarii vestri et non aliter expendatur».

«Die IX februarii [1388]. Concessimus conventui Cremonensi ut domum quamdam positam in Cremona in parochia sancti Apollinaris, fratris Bartholomaei de Cremona, absolute vendere possint et pretium pro subventione studii et emptione librorum eidem fr. Bartholomaeo integraliter elargiri».

«Die 20 aprilis [1422]. Informati quod fr. Bartholomaeus de Mediolano, olim prior conventus Cremonensis, dum alio priore substituto ex ipso conventu discessit, quemdam librum ad librariam pertinentem, ignorantibus fratribus, asportavit, condemnavimus ipsum ad poenam furto per nostras constitutiones assignatam... Insuper mandavimus eidem fr. Bartholomaeo ut dictum librum, si adhuc apud se habet, statim remittat ad conventum Cremonensem, sub pena nostrae inobedientiae et rebellionis»[8]).

Né dobbiamo dimenticare i cospicui lasciti librari di priori famosi, quali Simone da Cremona[9]), Giovanni da Persico[10]), e Nicolino da Cremona[11]).

[6]) *Gregorii de Arimino OSA Registrum Generalatus 1357-1358*, ed. A. de Meijer, Romae 1976, doc. 267.

[7]) F. Ughelli, *Italia sacra*, IV, Venetiis 1717, coll. 714-715.

[8]) Archivio Generale Agostiniano di Roma. *Reg. dei Gen. fr. Matteo da Ascoli, fr. Bartolomeo da Venezia, fr. Agostino da Roma.* Cf. anche D. Gutiérrez, op. cit., p. 191.

[9]) Mss. 29, 110, 120.

[10]) Mss. 102, 122, 127.

[11]) Mss. 86, 87, 129, 159.

Ad arricchire il quadro della vita culturale del convento forniscono elementi interessanti anche le *Constitutiones Congregationis observantiae Lombardiae ordinis sancti Augustini*[12]). Ci si può render conto, infatti, del modo con cui nel '300 era ordinata l'istruzione dei giovani monaci: «Prior preponat novitiis unum ex fratribus magistrum doctum et honestum virum approbatum et nostri ordinis precipuum zelatorem. Qui eos ante omnia doceat pure et discrete et frequenter... Instruat eos de regula, de constitutionibus, de cantu, de officio, de moribus, de signis et aliis observantiis ordinis, et necessaria eis omnia apud priorem et procuratorem procurret... Quanta diligentia libros, et vestes, vasa, et alias res domus custodiant...»[13]). La pratica della lettura era certamente pratica quotidiana se veniva esplicitamente dichiarato che i libri, che i monaci lasciavan morendo, dovevano essere distribuiti nelle celle degli altri monaci: «Libri quibus utebantur sint in arbitrio diffinitorum ad distribuendum tam per loca quam per fratres congregationis, nisi essent alicuius conventus spetialiter assignati»[14]). Ai padri priori venivano inoltre impartite precise disposizioni perché non vendessero, alienassero o pignorassero libri: «Omnibus et singulis prioribus stricte precipimus et mandamus ut nullus ex eis calicem aliquem in loco quo steterit, seu librum, paramentum vel altaris pannum vendat vel pignoret, seu alienare modo aliquo presumat»[15]). Ai trasgressori venivano comminate «per duos menses»[16]) le pene più severe. Ai medesimi priori era infine demandata la cura, la custodia, e soprattutto l'acquisto di quelle opere considerate di importanza fondamentale per il culto: «Universis prioribus nostre Congregationis stricte precipimus et mandamus ut quilibet ex eis preposse studeat sollicite et procuret ut in loco sui prioratus sint ad minus duo missalia, et unum epistulare, et duo bona antiphonaria, scilicet diurnum et nocturnum, et ordinarium secundum ordinem nostrum, et hymnarium notatum saltem in primo versu, et unum psalterium ordinatum et unum manuale sive collectarium competentis voluminis ubi sint orationes omnium horarum et capitula totius anni et in tali libro ebdomodarius in choro existens videat suum capitulum et debitam seu debitas orationes dicat»[17]).

[12]) Ms. 93.
[13]) Ivi, cc. 65v-66r.
[14]) Ivi, c. 63r.
[15]) Ivi, c. 90v.
[16]) Ivi, c. 90v.
[17]) Ivi, c. 90r.

3. Questa nota di volumi, espressamente destinati al culto religioso, conferma indirettamente che nel monastero di Cremona — come, del resto, in quelli più importanti — dovettero esservi due biblioteche: una nel coro, dove si conservavano solo i libri liturgici, l'altra, per gli studi dei monaci, contenente opere teologiche[18]). A quest'ultima si deve rivolgere la nostra attenzione. Essa, infatti, divenne così ricca di volumi che verso la metà del secolo XVI si pensò di erigere una sede adatta per sistemare più degnamente tante ricchezze. Fu il padre Benigno degli Abbiati, agostiniano, a tradurre in atto il disegno. Nel 1591 si iniziò ad erigere le fondamenta, a spese del convento e dei benefattori, della nuova biblioteca, che fu finita nel 1597. L'amplissimo salone «era diviso in tre navate: una centrale più vasta, due laterali minori, sostenute da doppie colonne, ventiquattro di numero, di finissimo marmo rosso di Verona, con eleganti scaffali che correvano lungo le pareti, tutte fregiate da bei dipinti, distribuiti in vari scomparti e cinti da vaghi fregi a chiaroscuro»[19]).

Visitata da quanti venivano a Cremona, e non da persone dotte soltanto, i suoi manoscritti furono assai spesso oggetto di studio: ne sono una testimonianza gli inventari redatti dal Possevino[20]) nel '600 e dal Bianchi[21]) nel '700. In vero, le notizie da essi fornite appaiono incomplete (il Possevino elenca solo 84 mss. e il Bianchi 58, mentre oggi la Biblioteca Statale possiede 105 mss. che si possono con sicurezza attribuire al Convento di S. Agostino); ma se mettiamo a confronto e analizziamo questi antichi elenchi con l'attuale catalogo, misuriamo il valore di ciò che abbiamo perduto. Molti codici, infatti, che ci venivano descritti per la pregevolezza delle miniature o dei testi in essi contenuti, non trovano più riscontro.

* * *

4. Dai dati raccolti emerge, inoltre, che almeno per i secoli XIV e XV è da ritenersi per certo che presso il monastero ci dovessero essere persone

[18]) J. Mabillon, *Tractatus de studiis monasticis*, Venetiis 1745, II, pp. 141-150; E. Lesne, *Les livres. «Scriptoria» et bibliothèques du commencement du VIII^e à la fin du XI^e siècle*, Lille 1938, pp. 762-790.

[19]) F. Novati, *La Biblioteca degli Agostiniani in Cremona*, op. cit., pp. 54-55.

[20]) A. Possevino, *Cremonensis bibliothecae celebris quae extat apud Patres Ord. D. Augustini libri manuscripti latine*, op. cit., pp. 138-139.

[21]) I. Bianchi, *Ragguaglio de' codici che nel 1767 si conservavano nella Biblioteca degli Agostiniani di Cremona*, op. cit., pp. 291-295.

che si dedicassero alla scrittura dei libri e alla decorazione degli stessi, mentre ci sembra azzardato ipotizzare l'attività di uno *scriptorium* con propria tradizione stilistica. A parte i codici più antichi, che sono complessivamente nove e tutti certamente prodotti fuori dalle mura del convento cremonese — appartengono ai primi decenni del sec. XII il *Commentarius in psalmos* di Cassiodoro (ms. 1), un commentario al *Cantico de' Cantici* e all'*Apocalisse* (ms. 79) e uń commento di Aimone di Alberstadt alle *Lettere* di San Paolo (ms. 115), e alla prima metà del sec. XIII l'*Historia scholastica* di Pietro Comestore (ms. 108), il *Scintillarum liber* del monaco Defensor (ms. 48), il *De claustro animae* di Hugo de Folieto (ms. 22) insieme ad altre sue operette (ms. 199), le *Costituzioni* dell'Ordine (ms. 19) e due glossari di San Gerolamo (ms. 103) — alcuni altri sappiamo essere stati sicuramente scritti e miniati nel convento cremonese. Il codice 23, per esempio, contenente le *Fabulae mistice declaratae* del frate Bono Stoppani, fu copiato nel monastero di S. Agostino da fra' Jacobus de Sancto Mafeo tra il 1362 e il 1375[22]). Tarda testimonianza dell'attività scrittoria del Convento sono due codici del secolo XV. «In monasterio sancti Augustini Cremone» viene copiata nel 1471 parte della *Summa Theologica* di San Antonino dal frate Apolinares de Vercellis[23]), mentre sedici anni più tardi il frate cremonese Serafino Mariano copierà nel medesimo monastero il *Martirologio* di Usuardo[24]). Infine, quasi sicuramente a Cremona, verso il 1484 veniva scritto e miniato il cod. 197, contenente le *Decretali* di Giovanni d'Andrea.

* * *

5. Non si può chiudere il discorso sui codici agostiniani senza far cenno all'ordinamento originario di questa biblioteca. Dall'esame esterno dei codici emergono, in alcuni di essi, elementi certi che inducono ragionevolmente a ritenere che i volumi erano ordinati originariamente per materia. Sulla moderna legatura di dieci codici[25]), infatti, sono state riportate le antiche segnature; altre due sono rimaste sulle legature originali[26]), che oggi si conservano avulse dai manoscritti. Sono piccoli

[22]) Ms. 23.
[23]) Ms. 182.
[24]) Ms. 123.
[25]) Mss. 1, 13, 17, 18, 19, 22, 24, 34, 50, 159.
[26]) Mss. 5, 43.

cartellini membranacei sui quali è scritta, in grossi caratteri gotici, una lettera cui corrispondeva una determinata materia. All'interno di ogni singolo argomento i volumi venivano poi ordinati progressivamente secondo il numero d'ordine, come ci indica il manoscritto 43 che porta la segnatura «C. 101».

Le preziose documentazioni di questi manoscritti indicano, infine, che dovevano essere parecchie le materie rappresentate nella biblioteca e che, di conseguenza, il patrimonio librario doveva avere una consistenza alquanto rilevante. Soprattutto nei secoli XIV e XV l'incremento librario fu notevole. Le nuove accessioni furono costituite in massima parte sia dalle opere dei più noti padri della Chiesa, quali S. Anselmo, S. Bernardo, S. Eusebio, S. Gerolamo, S. Agostino, S. Isidoro, S. Giovanni Climaco, solo per citarne i maggiori, sia dalle opere dei più noti teologi e filosofi del tempo come, per esempio, Duns Scoto e Ugo da San Vittore, sia ancora dalle opere dei più importanti dottori dell'Ordine, come Egidio Romano, Alessandro da San Elpidio, Agostino da Ancona, Alfonso Vargas, Albertino da Mantova, Giacomo da Viterbo, Guglielmo da Cremona, Ugolino d'Orvieto e così via.

* * *

6. Se per i secoli XII e XIII ben poco si può dire sull'origine dei codici agostiniani e sul loro ingresso nella biblioteca conventuale, per la storia dei manoscritti del XIV e XV secolo valide indicazioni dànno parecchie note di donazione. Molti di questi libri — come abbiamo già ricordato — furono procurati dai padri priori del convento: Guglielmo Amidani, Simone da Cremona, Giovanni da Persico, Nicolino da Cremona, i quali compaiono con il titolo ora di *magistri*, ora di *lectores*, ora di *professores*; questi titoli sono loro attribuiti quasi sempre in tutte le note di donazione presenti nei loro codici; non sono, però, autografe, ma di poco posteriori: le pose forse, come suggerisce la somiglianza della scrittura, a fine secolo XV un ignoto catalogatore. Comunque, non pare infondata una connessione: che tali attributi potessero essere in relazione da un lato con la posizione che questi personaggi raggiunsero nella gerarchia dell'Ordine, ed anche col prestigio culturale che si erano procurati come autori e commentatori di opere teologiche, dall'altro, probabilmente, con la loro attività di «maestri» e «lettori» esercitata nel convento cremonese.

L'ipotesi, alquanto attraente, pare abbastanza probabile; tanto più

che la biblioteca, nel periodo considerato, non è caratterizzata solo dalle opere di chiara scuola agostiniana che prima abbiamo esaminato, ma anche da testi di autori classici e umanistici, nonché da alcuni libri di contenuto più propriamente scolastico. Notevole è, infatti, il numero di codici umanistici: nella biblioteca figurano le opere di Aristotele, Boezio, Prudenzio, Seneca, Servio e Prisciano. Molti altri sono i volumi di quell'epoca, di contenuto scolastico: un commento al *Doctrinale* di Alessandro di Ville-Dieu, due commenti di Benvenuto da Imola alle *Bucoliche* e alle *Georgiche* di Virgilio, altri due commenti di Luchino Borfoni sull'opera di Lucano e Virgilio; seguono altri commentari: di Giovanni da Camerino sull'opera di Valerio; sulla *Poetria Nova* di Galfridus de Vino Salvo; di Giovanni del Virgilio sull'opera di Ovidio; di Paolo da Perugia sull'opera di Persio; sul *De columba* di Prudenzio; sulle *Lettere* di Seneca; di Nicola Trevet sull'opera di Boezio e sulle tragedie di Seneca; di Asconio Pediano, di Antonio Loschi e di Sicco Polenton sulle *Orazioni* di Cicerone. Quindi le grammatiche di Guarino Veronese e di Guglielmo Lombardo.

E' importante notare come molti di questi volumi siano stati donati alla biblioteca del convento da insigni maestri laici di grammatica, alcuni cremonesi, quali Giovanni Boselli[27]) e Folchino[28]), altri parmensi, come Luca Felino[28]), i quali dovettero avere necessariamente stretti rapporti, fors'anche professionali, col convento.

* * *

7. Le tracce più profonde dei secoli XVI e XVII si vedono non in nuovi manoscritti prodotti, ma nel lavoro di restauro globale operato sopra l'antico patrimonio. Il recupero e il riattamento dei codici posseduti fu notevole; i volumi colpiscono ancor oggi per una caratteristica esteriore e immediata. Alcuni, forse perché ritenuti più correnti, vennero semplicemente protetti con assi rustiche e dorso in cuoio, o interamente rivestiti con pelle grezza; ma i più portavano la legatura, di tipica officina lombarda, in assi rivestite di pelle, raramente con disegni incisi, invece in genere impresso con stampi che ricorrono con insistente frequenza a formare filettature multiple intersecate formanti triangoli con doppie riquadrature filettate. Quasi ogni volume era tenuto chiuso da fermagli

[27]) Mss. 2, 5, 88, 106, 109, 126, 128.
[28]) Mss. 3.

che si agganciavano a placchette metalliche, e portava sul piatto posteriore un cartellino pergamenaceo con l'indicazione di autore e titolo. Come fogli di guardia e di supplementó venneró per lo più utilizzate pergamene (raschiate o no, secondo la necessità) ottenute smembrando alcuni manoscritti non più usati perché troppo in cattive condizioni, oppure registri o documenti. Oggi, un recente quanto infelice restauro ha avulso le antiche legature dai codici, sicché molte di queste sono andate perdute. Quelle rimaste potrebbero essere oggetto di uno studio interessante; soprattutto per sapere se la tecnica usata è localizzabile e se è valida l'ipotesi che vorrebbe l'attivo convento agostiniano di Cremona anche come il centro di allestimento della propria biblioteca.

* * *

8. Al termine di questa nostra indagine ci pare opportuno fare accenno anche al gruppo dei codici corali di S. Agostino che, alla soppressione del convento[39]), emigrò alla biblioteca del Capitolo del Duomo di Cremona. Come, infatti, toccò alla allora Biblioteca Pubblica raccogliere l'eredità e salvare dalla dispersione e dalla rovina qualche frammento della ricchezza della biblioteca conventuale vera e propria, così la Biblioteca del Capitolo del Duomo accolse quanto rimase dei ricchi e magnifici corali che venivano utilizzati per il servizio divino. Si tratta complessivamente di 12 manoscritti miniati, già ampiamente studiati e catalogati[31]). Qui ci limiteremo a ricordare che non sono cronologicamente omogenei: i più antichi risalgono alla seconda metà del '400, mentre con i più tardi ci spingiamo fin oltre la metà del sec. XVI. Questi codici, preziosi per le miniature, mancano tuttavia di precise indicazioni di provenienza. A pena vi figura qualche nome di copista e, sovente, neppure l'indicazione di appartenenza all'Ordine. Così, l'attribuzione al gruppo dei codici agostiniani è stata fatta attraverso un'acuta analisi di osservazioni stilistiche e liturgiche.

Goffredo Dotti

[29]) Ms. 89.

[30]) Il Convento fu soppresso il 24 giugno 1798. Cf. F. Novati, *La biblioteca degli Agostiniani in Cremona*, op. cit., p. 28.

[31]) V. Carini Dainotti, *I Corali della Cattedrale di Cremona*, in: «Accademie e Biblioteche d'Italia», XIII (1938), n. 1, pp. 35-44; *I corali del Duomo di Cremona e la miniatura cremonese nel '400*, op. cit.

Abbreviazioni usate:

Andrés: J. Andrés, *Cartas familiares del Abate D. Juan Andres..., dandole noticia del viage que hizo a varias ciudades de Italia en el ano 1791 etc.*, IV, Madrid 1793, pp. 40 e sgg.

B.H.L.: *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, ediderunt Socii Bollandiani, Bruxellis 1898-1901.

Bianchi: I. Bianchi, *Ragguaglio de' codici che nel 1767 si conservavano nella Biblioteca degli Agostiniani di Cremona*, in: V. Lancetti, *Biografia cremonese...*, II, Milano 1820, pp. 291-295.

Bruni (1): G. Bruni, *Catalogo critico delle opere di Egidio Romano*, in: «La bibliofilia», XXXV (1933) — XXXVII (1935). Ristampa: G. Bruni, *Le opere di E.R.*, Firenze 1936.

—— (2): G. Bruni, *Di alcune opere inedite e dubbie di E.R.*, in: «Recherches de théologie anc. et médiévale», VII (1935), 4.

—— (3): G. Bruni, *Rari e inediti Egidiani*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», 1961, pp. 310-312.

C.C., C.M.: *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*, Turnholti 1971-

C.C., S.L.: *Corpus Christianorum. Series latina*, Turnholti 1953-

Chevalier: U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'Eglise latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, Louvain-Bruxelles 1892-1920.

C.I.C.: *Corpus juris canonici. Editio lipsiensis secunda. Post A.L. Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit A. Friedberg*, Graz 1955.

C.S.E.L.: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae Scientiarum Austriacae*, Vindobonae 1866-

G.W.: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke, hrsg. von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig 1925-

Hain: L. Hain, *Repertorium bibliographicum in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD. typis impressi ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur vel adcuratius recensentur*, Stuttgartiae-Lutetiae Parisiorum-Tubingae 1826-38.

Mazzatinti: *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*. Opera fondata da G. Mazzatinti e già continuata da A. Sorbelli e L. Ferrari. Vol. LXX: V. Carini Dainotti, *Cremona, Biblioteca Governativa*, Firenze 1939.

Migne, P.G.: *Patrologiae cursus completus... Series graeca,... accurante J.P. Migne*, Parisiis 1886-1900.

Migne, P.L.: *Patrologiae cursus completus... Series latina,... accurante J.P. Migne*, Parisiis 1865-1880.

Ossinger: J.F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana...*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768.

Possevino: A. Possevino, *Cremonensis bibliothecae celebris quae extat apud Patres Ord. D. Augustini libri manuscripti latine*, in: *Ant. Possevini mantuani Societatis Iesu Apparatus sacri...*, III, Venetiis 1606, pp. 138-139.

Quétif-Echard: *Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti... inchoavit R.P.F. Jacobus Quétif... absolvit R.P.F. Jacobus Echard...*, Lutetiae Parisiorum 1719-1721.

Schneyer (1): J.B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*, München 1965.

Schneyer (2): J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster Westfalen 1973-1976.

S.O.P.M.A.: T. Kaeppeli, *Scriptores ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Romae ad S. Sabinae 1970-
Stegmüller: F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, Matriti 1950-
Zumkeller: A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, in: «Augustiniana», XI (1961) — XVI (1966).

Archiep.: Archiepiscopus
Can. reg.: Canonicus regularis
O. Cist.: Ordo Cisterciensis
O.F.M.: Ordo Fratrum Minorum
O.P.: Ordo Fratrum Praedicatorum
O.S.A.: Ordo Fratrum Eremitarum S. Augustini
S.: Sanctus

CATALOGO

Ms. 1 (1.7.26) Sec. XII

Commentarius in psalmos. (Adhibetur Cassiodorus: ps. 1-150).

Membr., mm. 265 × 185, cc. 207; numerazione antica (sec. XIV) per pagine in numeri romani che ripete le cc. 64v-69r; bianche le cc. 1r e 207v. Fascicoli 26: 25 quaternioni di cui il primo mancante della prima carta + 1 ternione; all'inizio del primo fasc. e alla fine dell'ultimo sono state aggiunte, nel sec. XIV, due cc. membr.; richiami tagliati dal legatore. Il cod. è mutilo in fine. Varia misura dello specchio di scritto: 11.40, mm. 185/210; rigatura e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a secco. Da c. 2r a c. 206v lettera minuscola carolina di unica mano e di modulo piccolo, uniforme, leggermente inclinata a destra; la scrittura delle cc. 1v, 206v-207r, delle annotazioni e dei titoli e margine, in lettera «textualis». Letterine iniziali rilevate di rosso: a c. 1v iniziale rozzamente decorata (*D*); lo spazio destinato alle rubriche è rimasto bianco; titoli a margine e numerazione delle pagine in rosso. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; esternamente al piatto posteriore, due cartellini membr. (sec. XIV) riportano il titolo: «Postilla super Psalterium», e l'originale segnatura conventuale: «G».

Della legatura originale rimangono, oggi avulsi dal cod., un'assicella apparente del piatto posteriore su cui per circa un terzo si estende il cuoio del dorso, e il foglio di guardia anteriore su cui si legge la nota di possesso: *Iste liber est presbiteri Andree de Vercellis.* A c. 207r, annotazione di pegno: *Ego magister Obizo concessi domino imposito de Papia amico magistri monetis VIIJ solidos grossos et dedi ei monetam venetam grossam et talem monetam debeo recipere et habeo in pignere istum librum et alium cum corio rubeo sine tabellis et tria capita vestrum...*

«Dicendum est quid sit prophetia. Prophetia est divina inspiratio eventus futurarum rerum aut factis aut dictis aut sompnis immobili veritate denuncians. Factis sicut in dormitione Ade conformatione Eve ex latere ipsius... Hic psalmus sine titulo est quia ipse est titulus et praefatio aliorum. Nonnulli vero hunc et sequentem unum esse psalmum voluerunt... *Beatus*, quasi bene auctus, *vir*, a viribus, *qui non habiit*. Tribus modis omne peccatum agitur, cogitatione, consuetudine, opere vel exemplo... — ... In istis siquidem duobus verbis subtiliter significat quod humanum intellectum trascendere posse videatur. Novum et vetus testamentum tanta...», mutilo in fine.

BIBL.: Stegmüller, VIII, n. 1894.

Ms. 2 (N. 3) Sec. XV

NICOLAUS TREVET, O.P., *Argumenta in Senecae Tragoedias*.

Cart., mm. 297 × 220, cc. 201; numerazione recente a matita; bianche le cc. 191r-201v. Fascicoli 17: 16 senioni + 1 quinterno mancante della c. 4a; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., con numero di linee vario e varia misura dello specchio di scritto: 11.40/43, mm. 190/195; rigatura assente e incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera documentaria di uso librario di unica mano e di modulo piccolo; annotazioni marginali in corsiva coeva. Lo spazio destinato alle letterine iniziali è rimasto bianco. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto; esternamente al piatto posteriore su un cartellino membr. (sec. XV) si legge: «Commentum Tragediarum Senece».

Il cod. faceva parte del gruppo di libri legati al Convento dal «magister» cremonese *Johannes de Bosellis* (cf. Mss. 5, 88, 106, 109, 126, 128). Da altro cod. il possessore risulta lodigiano: cf. Ms. 128. Il cod. venne donato al Convento nel 1464, come da nota a c. 190v: *Comentum Tragediarum Senece datum Conventui ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini Cremone ab egregio magistro Johanne de Bosellis de Cremona. 1464*. La legatura orig., oggi avulsa dal cod., si presenta in cuoio verde su tavole; i piatti hanno tracce di due fermagli e di una borchia nel centro.

«Tria genera theologie distingui a Varrone narrat Augustinus, libro VI De Civitate Dei, quorum nomina latine sic exprimuntur... In prima tragedia Senece, cuius materia est furia Herculis, sunt quinque actus, quorum primus est querimonia Iunonis... — ... demonum infestatione et fulmine liberet nos Dominus Jesus Christus, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen. Expliciunt tragedie Senece». Indice (cc. 189ra-190rb): «Prima tragedia est de Hercule furente...». (Cf. Quetif-Echard, I, col. 564a; E. Franceschini, *Studi e note di filologia*

latina medievale, Milano, 1938; per la tradizione manoscritta: T. Duering, *Zur Ueberlieferung von Seneka's Tragoedien, II: Der Kommentar des N. Treveth (um 1315) und sein Verhältnis zu C.*, Leipzig, 1913).

BIBL.: L. Cisorio, *I manoscritti greci e latini*, in: «Il Torrazzo», Cremona, nov. 1900, n° 22 e 25 (breve cit.).

Ms. 3 (N. 6) Sec. XIV

THOMAS ANGLICUS, O.P., *Expositio super Augustini Civitatem Dei.*

Cart., mm. 297 × 216, cc. II (membr.), 111, II (membr.); numerazione recente a penna; bianche le cc. 110v-111v. Fascicoli 11: 5 quinterni + 1 quaternione mancante della c. 8ª + 1 fasc. di 20 cc. + 1 duerno + 3 quinterni; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., numero di 11. vario e varia misura dello specchio di scritto: 11.39/42, mm. 215/230; rigatura e incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Scrittura di almeno quattro mani (A: cc. 1ra-10vb, 13vb-14ra, 15ra-23va; B: cc. 58ra-59rb, 75ra-77vb; C: cc. 23vb-57va, 59va-74vb, 78ra-110ra; D: cc. 11ra-13va, 14ra-14vb). A, B, C: lettera documentaria di uso librario, di modulo medio; D: lettera di tipo «textualis» con forti influssi corsivi. Lo spazio destinato alle letterine iniziali e rubriche è rimasto bianco. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; esternamente al piatto posteriore due cartellini membr. con la dicitura coeva «Expositio super Augustini Civitatem Dei secundum Thomas Anglicum ord. pred.», e con la segnatura originale conventuale «H».

Sul recto della IIª c. di guardia anteriore, nota di provenienza e di possesso: *Iste liber est conventus fratrum heremitarum sancti Augustini de Cremona, quem donavit conventui venerabilis vir magister Folchinus artis gramatice preclarus. 1400*; per la provenienza, cf. anche A. Possevino, III, p. 139, e I. Bianchi, n° 22. La legatura orig., oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle rossa su assicelle con tracce di due fermagli.

«Fluminis impetus letificant Civitatem Dei. Ps. 46, (5). Fons sapientie residens in excelsis... Incipit autem primus liber sic. Gloriosam Civitatem Dei in cuius primo capitulo tangit duas culpas romanorum... — ... Tunc enim erat Porfirius in rebus humanis, ut patet in cronicis tempore Constantini imperatoris. Deo gratias. Amen». (Cf. Quetif-Echard, I, col. 509b).

Ms. 4 (N. 5) 1411 marzo 29

CASSIODORUS FLAVIUS MAGNUS AURELIUS, *Historia Tripartita.*

Cart., mm. 295 × 220, cc. 104; numerazione moderna a matita; bianca la c. 104. Fascicoli 11: quinterni, eccettuate le cc. 101-104 (duerno); richiami alla fine dei fascicoli. Numero di 11. vario e varia misura dello specchio di scritto: 11.39/45, mm. 230/240; rigatura assente e incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Scrittura di unica mano

in «littera notularis», estremamente variabile nel modulo (quasi sempre medio). Lo spazio destinato alle letterine iniziali e alle rubriche è rimasto bianco. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; estern. al piatto posteriore un cartellino membr. con la dicitura coeva: «Liber Hystoriarum Tripartitarum a Socrate Sozomeno et Theodorico in unum collectarium que tandem a Casiodoro senatore de greco in latinum translate fuerunt continentes libros duodecim»; intern. al piatto anteriore, tavola del contenuto.

A c. 103, il nome del copista e la data di copia: *Finito libro referatur gratia Christo, per manus dompni Antonii quondam Stephani Scarrocati de Vigleriis, millesimo CCCCXI mense marcii die vicesimo nono eiusdem.*

«In hoc opere continentur ystorie ecclesiastice que dicitur Tripartita ex Socrate, Sozomeno et Theodorito in unum collecte... Incipit prefacio Cassiodori senatoris. Utiliter nimis in capite libri prefacio ponitur... Incipit liber primus. Allocucio Sozomeni ad imperatorem Theodosium. Antiquis principibus diligentie studium fuisse ut eis amatores quidem ornamentorum... — ... in anno secundo trecentesime quinte Olimpiadis, consulatu septies decies imperatoris Theodosii percontuli. Explicit liber duodecimus et ultimus». (Varianti rispetto alla stampa: ed. Vindobonae, 1952, «*C.S.E.L.*, 71». Per tradizione manoscritta, cf. W. Jacob, *Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor*, Berlin, 1954 «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 59». Cf., inoltre, Ms. 117).

Ms. 5 (N. 7) Sec. XV

SERVIUS MAURUS HONORATUS, *Commentarii in Vergilium.*

Cart., mm. 290 × 218, cc. 124; numerazione recente a matita; bianche le cc. 122r-124v. Il cod. è mutilo in principio. Fascicoli 13: quinterni, eccettuate le cc. 121-124 (duerno); richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11.49, mm. 195; rigatura e incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera semigotica di unica mano e di modulo piccolo. Lo spazio destinato alle letterine iniziali ed alle rubriche è rimasto bianco. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

Il cod. fu trascritto dal medesimo copista che trascrisse i Mss. 106, 109, 128; inoltre, per affinità di argomento, si ricollega ai Mss. 2, 88, 106, 109, 126, 128. Poiché i Mss. 2, 88, 128 appartennero a *Johannes de Bosellis*, si può ritenere che anche questo cod. — come i successivi Mss. 106, 109, 126 — facessero parte del gruppo di libri legati al convento dal «magister» cremonese; (cf. anche Ms. 2). La legatura originale, oggi avulsa dal cod., si presenta in assicelle apparenti su cui per circa un terzo si estende il cuoio del dorso, con tracce di tre fermagli; estern. al piatto posteriore un cartellino membr. con l'orig. segnatura conventuale «O»; intern. al piatto anteriore, tavola del contenuto.

1. (cc. 1ra-18ra) *In Georgica.*

Il commento inizia dal v. 466 del libro I°: «... autem occiso Cesare in Senatu, pridie Iduum martiarum dicit solis fuisse defectum, ab hora sexta usque ad noctem, quod quia multis... — ... primum librum per hoc significat». (Varianti rispetto alla stampa: ed. Venezia, 1534).

2. (cc. 18ra-121va) *In Aeneidem.*

«In exponendis autoribus hec prius consideranda sunt: poete vita, titulus operis, qualitas carminis... Arma virumque cano. Multi varie disserunt cur ab armis Virgilius cepit: omnes tamen in hoc assentire manifestum est... — ... cum quo habitare nature legibus consueverat. Sic Homerus. Explicit Servius super opera Vergilii». (Varianti rispetto alla stampa: ed. Venezia, 1534).

Ms. 6 (N. 8) Sec. XV

PTOLEMAEUS LUCENSIS, O.P., *Historia ecclesiastica nova.*

Cart., mm. 289×216, cc. I (membr.), 242; numerazione recente a matita; bianche le cc. 16r, 23v, 34v, 98v, 166v-170v, 192v. Il cod. presenta una lacuna a c. 61rb, dove è stato omesso il cap. XXVIII del libro IX. Fascicoli 23: 1 senione + 2 fasc. di 14 cc. + 1 quaternione + 2 senioni + 1 bifolio + 3 senioni + 1 duerno + 4 senioni + 2 quaternioni + 1 fasc. di 14 cc. + 1 senione + 4 quinterni di cui l'ultimo mancante delle cc. 8ª e 9ª; richiami alla fine dei fascicoli, che, a causa dei vari spazi lasciati in bianco, spesso si accordano con l'avvertenza «nichil hic deficit». A 2 coll.; numero di linee vario e varia misura dello specchio di scritto: 11.35/41, mm. 215/220; rigatura assente e incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettere umanistiche corsive e semigotiche di più mani, almeno sette (A: cc. 1ra-12vb, 27ra-40vb; B: cc. 61ra-68va; C: cc. 75ra-86vb; D: cc. 127ra-138vb; E: cc. 13ra-26vb; F: cc. 49ra-60vb; G: cc. 41ra-48vb), tra le quali si distingue una mano che copia il testo in bastarda francese (cc. 68va-74vb, 87ra-126va, 139ra-242vb). Lo spazio destinato alle letterine iniziali è rimasto bianco. Da c. 1r a c. 193r titoli correnti in rosso, per il resto assenti. Titoli e lemmi in rosso da c. 1ra a c. 15rb, c. 27ra-b, e da c. 41ra a c. 193rb; in rosso ma mutili in fine da c. 16va a c. 26 vb, e da c. 27va a c. 40vb; per il resto assenti, dove è rimasto lo spazio bianco. Rubriche dei libri I-IX; mutile quelle dei libri III-V. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; il cod. presenta errori di impaginazione da c. 172r a c. 178r; inoltre internamente ed esternamente al piatto posteriore sono stati riportati per errore due cartellini che appartengono al Ms. 8.

Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n° 11.

«Historie scolastice nove edite a fratre Ptholomeo de Luca ordinis fratrum predicatorum feliciter incipiunt. Reverendo in Christo Patri domino Guillelmo de Baiona tituli Sancte Cecilie presbitero Cardinali... Prologus in Ecclesiastica historia nova in quo ostenditur excellentia pontificatus Christi... Qualiter ortus eius fuit miraculosus. Cap. II. Primus ergo summus pontifex in fide... — ... sicut audivi a suo confessore digno fide predicatore tamen bona addicione». (Cf.

L.A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores ab anno... quingentesimo ad millesimum quingentesimum...*, Milano 1727, to. XI, pp. 740-1242).

BIBL.: A. Dondaine, *Les «Opuscula fratris Thomae» chez Ptolémée du Lucques*, in: «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXXI (1961), pp. 142-203; L. Schmugge, *Zur Überlieferung der Historia Ecclesiastica nova des Tholomeus von Lucca*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XXXII (1976), pp. 495-545.

Ms. 7 (N. 2) Sec. XV

JOHANNES ANDREAE, *Additiones ad Speculum iudiciale Guillelmi Duranti.*

Cart., mm. 298 × 220, cc. 243; numerazione recente a matita; bianca la c. 112v. Fascicoli 12: 1 fasc. di 20 cc. mancante dell'ultima c. + 1 otterno + 1 fasc. di 32 cc. + 1 fasc. di 22 cc. mancante dell'ultima c. + 1 fasc. di 24 cc. + 6 fasc. di 20 cc. + 1 fasc. di 14 cc. mancante delle ultime tre; richiami alla fine dei fascicoli. Numero di linee vario e varia misura dello specchio di scritto nelle diverse parti del cod. (cc. 1r-8v, 10r-12v, 20r-79v, 111r-112r: 11.37/61, mm. 220/265; cc. 9r-v, 13r-19v, 80r-110v: a 2 coll., 11.63/67, mm. 215/265; cc. 113r-243v: a 2 coll., 11.43, mm. 220); rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto assente; titoli correnti; la c. 112r è occupata da una figura astrologica; nel centro del margine superiore del recto di ogni carta corrono, in numeri arabi, le indicazioni delle parti del testo. Lettere documentarie di uso librario di almeno due mani (A: cc. 9ra-vb, 10v-11v, 13ra-19vb, 79v-112r; B: cc. 113ra-243va) tra le quali si distingue una mano che copia il testo in «littera notularis» (cc. 1r-8v, 10r-v, 12r-v, 20r-79r). Lo spazio destinato alle letterine iniziali e rubriche è rimasto bianco. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n° 23.

«Prohemium. Reverendo [...] Presens opus. Ego Johannes Andree huius speculi speculacionem assumens, illum speculor, qui est speculum sine macula et candor lucis eterne. Sapientie. VII ... De Iudice delegato. Rubrica. Cum auctor supra in prohemio... Certos practicos qui ante ipsum scripserant... — ... et facile videri possunt obmitto. Deo gracias. Expliciunt adiciones domini Iohannis Andree super speculo domini Guillelmi Duranti que vere ipsius speculi sunt speculum et lucerna.». (Cf. l'ed. Venezia, 1585).

BIBL.: J. Agrimi, *Tecnica e scienza nella cultura medievale*, Firenze, 1976, p. 58 (breve cit.).

Ms. 8 (N. 4) 1394 giugno 6 — 1394

ALBERTUS DE SAXONIA, *Logica.*

Cart., mm. 295 × 218, cc. 62; numerazione recente a matita; bianca la c. 62v. Fascicoli 7: 6 quaternioni + 1 fasc. di 14 cc.; richiami alla fine dei fascicoli; segnature da c. 1r a

c. 16v. A 2 coll.; numero di 11. vario e varia misura dello specchio di scritto: 11.48/75, mm. 220/225; incorniciatura dello specchio di scritto a secco, rigatura assente. Lettera documentaria di uso librario di unica mano e di modulo piccolo. Letterine iniziali in rosso e talune in azzurro; paragrafi in rosso da c. 1r a c. 33r; titoli in inchiostro nero da c. 1r a c. 12r. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli. Esternamente al piatto posteriore, l'antica legatura riportava un cartellino membr. con la dicitura: «Logica Alberti de Saxonia» e, all'interno dello stesso piatto, di mano del sec. XVIII, tavola del contenuto; i due cartellini sono oggi riportati, per errore, sulla legatura del Ms. 6.

Il cod. fu commesso dal frate «Credenerius de Teramo» a «Laurentius de Roma», frate agostiniano, come si legge da una nota del 1396 scritta sul foglio di guardia anteriore, oggi avulso dal cod.: *In Christi nomine. Amen. Anno Domini 1396. ss. 60. Ego frater Credenerius de Teramo feci fieri istam loycam a fratre Laurentio de Roma et deductis omnibus expensis ss. solvi pro ea ss. 8. 8.* Il lavoro di copiatura del testo ebbe inizio nel giugno del 1394 ed ebbe termine nel medesimo anno, come si rileva da una nota scritta sul margine superiore della c. 1r: *Asit principio beatissima Virgo Maria. Amen. Anno Domini MCCCLXXXXIIIJ die 6ª intrante junio incepta est ista loyca a fratre Laurentio de Urbe ord. sancti Augustini*, e dall'explicit: *Et sic explicit. Deo gratias. Amen. Anno Domini 1394.* Quindi il cod. fu posseduto, nel 1397, dal frate agostiniano «Jacobus de Cremona», come da nota di possesso scritta in calce alla c. 62rb: *Ista loyca magistri Alberti de Saxonia est mea fratris Jacobi de Cremona quam emi a fratre Credenerio de Teramo ducatis duobus ponderis boni in conventu Padue, dum ambo ibi essemus studentes sub anno Domini MCCCLXXXXVIJ in die nativitatis Virginis Marie gloriose.* La legatura orig., oggi avulsa dal cod., si presenta in assicelle apparenti su cui per circa un terzo si estende il cuoio del dorso, con tracce di fregio.

«Intentionis presentis est primo tractare de terminis tam prime quam secunde inpositionis... Dicto de isto termino signum capitulum primum. Qui est communior quam sit loyca terminus dicendum est de isto termino terminus. Sciendum est primo... — ... quid sit dicendum contra alias species obligacionis, scilicet contra dubium. Et sic explicit. Deo gracias. Amen. Anno Domini 1394». (Varianti rispetto all'ed. Venezia 1522).

Ms. 9 (N. 22) Sec. XVI

JOHANNES CHRISTOPHORUS DE TURRI, O.S.A., *Sermones et epistolae — Definitiones — Sententiae.*

Cart., mm. 208 × 150, cc. 124; numerazione recente a matita; bianche le cc. 1r-5v,

34v-41v, 67r-73v, 78v-96v, 103r-111v, 114r-118v, 121r, 122r-v. Fascicoli 10: 1 bifolio + 1 fasc. di 12 cc. + 1 quinterno + 1 fasc. di 12 cc. + 1 setternio + 1 quinterno + 1 setternio + 1 quinterno + 1 setternio + 1 bifolio; mancano i richiami alla fine dei fascicoli. 11.38, mm. 145; rigatura a secco; incorniciatura dello specchio di scritto assente. Lettera corsiva umanistica di più mani. Titoli e segni di paragrafo in rosso. Legatura originale in pelle con doppia riquadratura filettata; dorso a tre nervi con fregi in oro; sui piatti un filetto in oro con quattro foglioline agli angoli, e al centro il monogramma «IHS» chiuso in raggiera; tracce di quattro lacci.

A c. 1r si legge: *Sermones Joannis Christophori Cong. nostrae de Mediolano. Mss.*

I. (cc. 6r-34r) JOHANNES CHRISTOPHORUS DE TURRI, O.S.A., *Sermones ad confratres.*

«Sermones ad confratres in capitulo culparum habentes, insimul redacti per me fratrem Joannem Christophorum de Turri mediolanensem. 1528, die 8 iulii. Sermo primus in ordine. Si enim equalis patri filius omnipotens per quem omnia facta sunt...». Sono 27 schemi di sermoni per differenti occasioni, dei quali 23 num. (cc. 6r-31v), seguiti da altri 4 non num. (cc. 32r-34r).

II. (cc. 42r-66v) JOHANNES CHRISTOPHORUS DE TURRI, O.S.A., *Sermones funerales.*

«Sermones funerales ad populum habentes, insimul redacti per me fratrem Joannem Christophorum de Turri mediolanensem ordinis eremitarum sancti Augustini observantium. 1528, die 3 iulii. Primus. Beati mortui qui in Domino moriuntur. Apc. 14, (13). Nunc queritur quomodo possunt mori mortui...». Sono 25 sermoni numerati, cui segue un «Sermo de nativitate» (cc. 65r-66v): «Legitur Exodi 38°, cap. V: Deus gloriosus precepit Mosi...».

III. (cc. 74r-78r) JOHANNES CHRISTOPHORUS DE TURRI, O.S.A., *Epistolae.*

«Exemplaria litterarum in concessionum patrum nostre Congregationis pro diversis causis secundum exigentiam fratrum, locorum et temporum ad diversas materias per Joannem Christophorum de Turri mediolanensem insimul redacta. Die X februarii 1528 videlicet. Ad sacros ordines. Frater B. de Mediolano conventus...». Sono 25 esempi di lettere non numerate.

IV. (cc. 97r-102v) *Definitiones.*

«Diffinitiones diversarum materiarum. Acceptio personarum est iniusticia qua prefertur persona persone...». Le definizioni sono in ordine alfabetico.

V. (cc. 112r-113v) *Sententiae.*

«Quedam notabilia. Illa reviviscunt que mortificata sunt...». Sono 134 sentenze in verso e in prosa.

Seguono alcuni titoli di lettere (cc. 119r-120r): «Tituli litterarum. Summo pontifici...»; alcune formule di assoluzione (c. 120v), e due sermoni appena abbozzati: «De verbo incarnato» (c. 121v) e «Contra Iudeos» (c. 123r-v).

Ms. 10 (L. 7. 33) Sec. XV

Sermones.

Cart. e membr. (membr. le cc. 1-2, 7-8, 13-14, 19-20, 25-26, 31-32, 37-38, 43-44, 49-50, 55-56, 61-62, 67-68, 73, 131), mm. 215 × 145, cc. 131; numerazione antica a penna che non computa la c. 1; bianche le cc. 73, 99vb-105v, 125vb. Fascicoli 11: 1 fasc. di 14 cc. mancante dell'ultima c. + 6 senioni + 2 quinterni + 2 senioni + 1 bifolio; richiami alla fine dei fascicoli; segnature. Da c. 2r a c. 130v, a 2 coll., 11.37/44, mm. 145/160; 11.41, mm. 150 la c. 131r. Lettera documentaria di uso librario, di unica mano e di modulo piccolo. Letterine iniziali in azzurro e in rosso alternativamente fino a c. 71r, in rosso da c. 74r a c. 126r; rubriche fino a c. 91v, saltuarie da c. 106r alla fine; letterine rilevate di rosso e segni di paragrafo in rosso da c. 2r a c. 126r. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; all'interno del piatto anteriore, tavola del contenuto.

I. (cc. 2ra-99va) *Quaestiones super Evangelia quadragesimalia.*

(c. 2ra) «Feria 4a cinerum. Cum ieiunatis nolite fieri sicut ypocrite testes. Mt. 6, (16). Quinque questiones contra materiam ieiunii...». — (c. 3rb) «Feria 5a post cinerem. Vade et sicut credidisti fiat tibi. Mt. 8, (13). Pro huius declaracione moventur tres dubitaciones...». — (c. 4ra) «Feria 6a post cinerem. Diligite inimicos vestros benefacite his qui oderunt vos. Mt. 5, (44). Circa istam predicacionem sic procedam...». — (c. 5rb) «Sabbato post cinerem. Cum sero esset factum... Mt. 20, (8). Pro huius declaracione moventur due dubitaciones...» — (c. 5vb) «Dominica prima in quadragesima. Ductus est Iesus in desertum. Mt. 4, (1). Divido istud evangelium in partes quatuor...». — (c. 10rb) «Feria 2a post primam dominicam. Cum venerit Filius hominis in maiestate sua et omnes angeli eius cum eo tunc sedebit super sedem maiestatis sue. Mt 25, (31). Pro huius declaracione moventur quinque dubitaciones...». — (c. 12ra) «Feria 3a post primam dominicam. Eiciebat vendentes et ementes in templo. Mt. 21, (12). Pro huius declaracione moventur quatuor dubitaciones...». — (c. 13ra) «Feria 4a post primam dominicam. Volumus a te signum videre. Mt. 12, (38). Pro huius declaracione moventur tres dubitaciones...». — (c. 14ra) «Feria 5a post primam dominicam. Egressus Iesus secessit in partes Tiry et Sydonis. Mt. 15, (21). Pro huius declaracione moventur quatuor dubitaciones...». — (c. 15ra) «Feria 6a post primam dominicam. Qui prior descendisset in piscinam... Jo. 5, (4). Circa istam predicacionem sic procedam...». —

(c. 17rb) «Sabbato post primam dominicam. Transfiguratus est ante eos. Mt. 17, (2). Circa istam predicacionem intendo solum narrare...». — (c. 18va) «Dominica 2a in quadragesima. Transfiguratus est ante eos. Mt. 17, (2). Pro declaracione Christi transfiguracionis ponuntur quatuor dubitaciones...». — (c. 20rb) «Feria 2a post 2am dominicam. In peccato vestro moriemini. Jo. 8, (21). Circa istam predicacionem queram super materiam...». — (c. 22ra) «Feria 3a post 2am dominicam. Locutus est Iesus ad turbas et ad discipulos suos dicens... Mt. 23, (2). Pro huius declaracione moventur quinque dubitaciones...». — (c. 23va) «Feria 4a post 2am dominicam. Ascendens Iesus Ierosolymam assumpsit secum duodecim discipulos suos secreto... Mt. 20, (17). Pro huius declaracione moventur quatuor dubitaciones...». — (c. 24vb) «Feria 5a post 2am dominicam. Recordare fili quia recepisti bona in vita tua et Lazarus similiter mala. Lc. 16, (25). Circa istam predicacionem sic procedam...». — (c. 27ra) «Feria 6a post 2am dominicam. Homo quidam erat pater familias qui plantavit vineam et sepe circum dedit ei. Mt. 21, (33). Pro declaracione huius moventur tres dubitaciones...». — (c. 28ra) «Sabbato post 2am dominicam. Misericordia motus est. Lc. 15, (20). Pro huius declaracione moventur quatuor dubitaciones...». — (c. 29ra) «Dominica 3a in quadragesima. Omne regnum in se ipsum divisum desolatur. Mt. 12, (25). Pro huius declaracione moventur quatuor dubitaciones...». — (c. 30rb) Feria 2a post 3am dominicam. Nemo propheta acceptus est in patria sua. Lc. 4, (24). Pro huius declaracione movetur sola una dubitacio...». — (c. 30vb) «Feria 3a post 3am dominicam. Si peccaverit in te frater tuus vade et corripe eum inter te ipsum solum. Mt. 18, (15). Pro huius declaracione moventur quinque dubitaciones...». — (c. 33ra) «Feria 4a post 3am dominicam. Accexerunt ad eum a Ierosolimis scribe et pharisey dicentes quare discipuli tui... Mt. 15, (2). Pro huius declaracione moventur due dubitaciones...». — (c. 33vb) «Feria 5a post 3am dominicam. Surgens Iesus de synagoga... Lc. 4, (38). Pro huius declaracione moventur quatuor dubitaciones...». — (c. 34vb) «Feria 6a post 3am dominicam. Vos adoratis quod nescitis. Jo. 4, (22). Circa istam predicacionem sic procedam...». — (c. 36vb) Sabbato post terciam dominicam. Iesus autem inclinans se deorsum digito scribebat in terra... Jo. 8, (6). In presenti predicacione...». — (c. 37vb) «Dominica 4a in quadragesima. Habiit Iesus trans mare Galilee quod est Tiberiadis. Jo. 6, (1). Pro huius declaracione moventur quatuor dubitaciones...». — (c. 39ra) «Feria 2a post 4am dominicam. Zelus domus tue comedit me. Jo. 2, (17). Circa istam predicacionem sic procedam...». — (c. 40ra)

«Feria 3a post 4am dominicam. Quomodo hic litteras scit cum non didicerit. Jo. 7, (15). Circa istam predicacionem que...». — (c. 41ra) «Feria 4a post 4am dominicam. Quis peccavit hic aut parentes eius ut cecus nasceretur. Jo. 9, (2). Pro huius declaracione moventur tres dubitaciones...». — (c. 42va) «Feria 5a post 4am dominicam. Ecce defunctus efferebatur. Lc. 7, (12). Circa istam predicacionem vel auctoritatem...». — (c. 44ra) «Feria 6a post 4am dominicam. Lazarus amicus noster dormit. Jo. 11, (11). Circa presentem predicacionem...». — (c. 45vb) «Sabbato post 4am dominicam. Ego sum lux mundi. Jo. 8, (12). Circa istam predicacionem sive auctoritatem...». — (c. 47rb) «Dominica de passione. Si dissero vobis quia non scio eum ero similis vobis mendax. Jo. 8, (55). Circa quam auctoritatem que mencionem facit...». — (c. 48vb) «Feria 2a post dominicam de passione. Ubi ego sum vos non potestis venire. Jo. 7, (34). Circa istam auctoritatem que mencionem facit...». — (c. 50rb) «Feria 3a post dominicam de passione. Erat autem in proximo dies festus Iudeorum Scenopegia. Jo. 7, (2). Circa auctoritatem istam que mencionem facit...». — (c. 51ra) «Feria 4a post dominicam de passione. Facta sunt encenia in Ierosolimys... Jo. 10, (22). Circa verba preposita ad nostram instrucionem...». — (c. 51va) «Feria 5a post dominicam de passione. Duo debitores erant cuidam feneratori... Lc. 7, (41). Circa presentem predicacionem...». — (c. 54ra) «Feria 6a post dominicam de passione. Collegerunt autem pontifices et Pharisey concilium... Jo. 11, (47). Circa presentem auctoritatem que mencionem facit...». — (c. 55ra) «Sabbato post dominicam de passione. Nunc anima mea turbata est. Jo. 12, (27). Circa istam auctoritatem que mencionem facit...». — (c. 57rb) «Dominica in palmis. Cum appropinquasset Iesus Ierosolymis... Mt. 21, (1). Pro huius declaracione moventur quinque dubitaciones...». — (c. 58vb) «Feria 2a post dominicam palmarum. Unus ex discipulis eius... Jo. 12, (4). Circa presentem predicacionem vel auctoritatem...». — (c. 60vb) «Feria 3a post dominicam palmarum. Multi enim testimonium falsum dicebant adversus eum. Mc. 14, (56). Circa presentem predicacionem que mencionem facit...» — (c. 61va) «Feria 4a post dominicam palmarum. Adiuro te per Deum vivum... Mt. 26, (63). Circa presentem predicacionem decrevi...». — (c. 64rb) «Feria 5a in cena Domini. Hoc est corpus meum. Lc. 22, (19). De misterio ad informationem nostram...». — (c. 66va) «Feria 6a in passione. Heli Heli lema sabacthani. Mt. 27, (46). Virtus agit in libro de quatuor virtutibus...». — (c. 69rb) «Sabbato sancto. Posuit illud in monumento suo novo quod exciderat in petra. Mt. 27, (60). Circa

auctoritatem propositam quero decem articulos...». — (c. 71ra) «Dominica resurrectionis. Surrexit non est hic... Mc. 16, (6). Circa auctoritatem propositam queruntur...». — (c. 74ra) «Dominica in septuagesima. Voca operarios et redde illis mercedem. Mt. (20,8). Questio oritur inter doctores utrum merces...». — (c. 74rb) «Dominica in quadragesima. Vobis autem datum est nosse mysterium regni Dei. (Lc. 8,10). Inter doctores sanctos...». — (c. 74vb) «Dominica in quinquagesima. Domine ut videam. (Lc. 18, 41). Questio oritur inter doctores utrum omnes...». — (c. 74vb) «Feria 4a cinerum. Cum ieiunatis nolite fieri sicut ypocrite tristes. (Mt. 6, 16). Hic merito queritur inter doctores theologos...». — (c. 75ra) «Feria 2a post cinerem. Ego veniam et curabo eum. Mt. 8, (7). Questio oritur inter theologos utrum...». — (c. 75va) «Feria 6a post cinerem. Diligite inimicos vestros. Mt. 5, (44). Questio oritur inter doctores theologos non parva esse...». — (c. 75vb) «Sabbato post cinerem. Venit ad eos quarta vigilia noctis ambulans super mare. (Mt. 14,25). Questio oritur non parva...». — (c. 76ra) «Dominica 1.a quadragesime. De epistola. Ecce nunc tempus acceptabile. Cor. 6, (2). Tractatur questio a theologis...». — (c. 76va) «Dominica 1. a quadragesime. De evangelio. Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. Mt. 4, (10). Ventillatur questio inter theologos...». — (c. 76vb) «Feria 2a post primam dominicam. Venite benedicti Patris mei. Mt. 25, (34). Inter doctores theologos sit questio...». — (c. 77rb) «Feria 3a post primam dominicam. Eiciebat omnes vendentes et ementes in templo. Mt. 21, (12). A doctoribus theologis dubitatur...». — (c. 77vb) «Feria 4a post primam dominicam. Magister volumus a te signum videre. Mt. 12, (38). Questio tractatur inter doctores theologos...». — (c. 78ra) «Feria 5a post primam dominicam. Miserere mei Domine Fili David. Mt. 15, (22). A doctoribus theologis questio tractatur...». — (c. 78va) «Feria 6a post primam dominicam. Est autem Ierosolymis super Probatica piscina. Jo. 5, (2). A doctoribus theologis questio difficiliter tractatur...». — (c. 78vb) «Dominica 2a quadragesime. De epistola. Semper gaudete ad Iesum. Th. 5, (16). Questio oritur inter theologos: utrum voluntas...». — (c. 79ra) «Feria 4a post secundam dominicam. Calicem quidem meum bibetis. Mc. 20, (23). Movetur una talis questio a doctoribus theologis...». — (c. 79rb) «Feria 5a post 2am dominicam. Homo quidam erat dives... Lc. 16, (1). Questio oritur inter doctores theologos: utrum anime beate...». — (c. 79vb) «Feria 6a post 2am dominicam. Misit servos suos ut acciperent fructum. Mt. 21, (34). Questio oritur inter doctores theologos: utrum principes...». — (c. 80rb)

«Dominica 2a quadragesime. De evangelio. Ducit illos in montem excelsum seorsum. Mt. 17, (1). Questio oritur inter doctores theologos esse...». — (c. 80va) «Feria 2a post 2am dominicam. Ego vado et queretis me. Jo. 8, (21). Questio est inter doctores theologos: quomodo prophete...». — (c. 80vb) «Feria 3a post 2am dominicam. Super cathedram Mosi sederunt scribe et pharisey. Mt. 23, (2). Questio est inter doctores theologos: utrum homo...». — (c. 81ra) «Sabbato post 2am dominicam. Homo quidam habuit duos filios. Lc. 15, (11). Questio fit apud theologos doctores...». — (c. 81rb) «Dominica 3a quadragesime. Fortis armatus custodit atrium suum. Lc. 11, (21). Movetur una questio a doctoribus theologis...». — (c. 81va) «Feria 2a post 3am dominicam. Nemo propheta acceptus est in patria sua. Lc. 4, (24). Questio theologorum ventillatur...». — (c. 82ra) «Feria 3a post 3am dominicam. Quecumque alligaveritis super terram. Mt. 18, (18). Questio fit a theologis...». — (c. 82va) «Feria 4a post 3am dominicam. Omnis plantacio quam non plantavit Pater meus eradicabitur. Mt. 15, (13). Questio oritur inter doctores theologos esse...». — (c. 82vb) «Feria 5a post 3am dominicam. Introivit in domum Simonis. Lc. 4, (38). Questio oritur inter doctores theologos...». — (c. 83rb) «Feria 6a post 3am dominicam. Domine da michi hanc aquam. Jo. 4, (15). Questio movetur a doctoribus theologis...». — (c. 83vb) «Sabbato post 3am dominicam. Digito scribebat in terra. Jo. 8, (6). Questio communiter ventillatur a doctoribus theologis...». — (c. 84ra) «Dominica 4a quadragesime. Unde ememus panes ut manducent hii. Jo. 6, (5). Questio oritur inter theologos doctores...». — (c. 84rb) «Feria 2a post 4am dominicam. Invenit in templo vendentes et ementes oves et boves et columbas. Jo. 2, (14). Questio fit a theologis doctoribus: utrum Christus...». — (c. 84va) «Feria 3a post 4am dominicam. Nonne Moses dedit vobis legem et nemo ex vobis facit legem. Jo. 7, (19). Questio fit a theologis doctoribus...». — (c. 84vb) «Feria 4a post 4am dominicam. Aperuit oculos meos. Jo. 9, (30). Questio inter doctores oritur: utrum Deus...». — (c. 85ra) «Feria 5a post 4am dominicam. Adulescens tibi dico surge. Lc. 7, (14). Questio fit a doctoribus theologis: utrum omnia...». — (c. 85rb) «Feria 6a post 4am dominicam. Et statim prodiit qui fuerat mortuus. Jo. 11, (44). Questio fit a doctoribus theologis...». — (c. 85vb) «Sabbato post 4am dominicam. Testimonium meum verum est. Jo. 8, (14). Questio oritur inter doctores theologos: utrum ad...». — (c. 86ra) «Dominica de passione. Abraham exultavit ut videret diem meum... Jo. 8, (56). Fit questio communiter a doctoribus theologis: utrum si...». — (c. 86rb)

«Feria 2a post dominicam de passione. Queritis me et non invenietis... Jo. 7, (34). Questio fit communiter a doctoribus theologis...». — (c. 86va) «Feria 3a post dominicam de passione. Tempus autem vestrum semper est paratum. Jo. 7, (6). Questio fit inter doctores theologos...». — (c. 86vb) «Feria 4a post dominicam de passione. Oves mee vocem meam audiunt. Jo. 10, (27). Questio oritur inter doctores theologos...». — (c. 87rb) «Feria 5a post dominicam de passione. Unguento unguebat. Lc. 7, (38). Questio movetur apud doctores theologos...». — (c. 87vb) «Feria 6a post dominicam de passione. Expedit vobis ut unus homo moriatur pro populo... Jo. 11, (50). Questio a doctoribus theologis...». — (c. 88ra) «Sabbato post dominicam de passione. De annuntiatione Virginis. Ecce angelus Domini. Lc. 2, (9). Queritur utrum genus humanum potuerit...». — (c. 88rb) «Sabbato post dominicam de passione. Volumus Iesum videre. Jo. 12, (21). Queritur questio inter doctores theologos...». — (c. 88va). «Dominica in ramis palmarum. Benedictus qui venit in nomine Domini. Mt. 21, (9). Questio oritur apud doctores theologos: utrum ex actu...». — (c. 88vb) «Feria 2a post dominicam palmarum. Unxit pedes Iesu. Jo. 12, (3). Questio oritur inter doctores theologos: utrum vita...». — (c. 89rb) «Feria 3a post dominicam palmarum. Domine demonstrasti mihi et ego cognovi. Jr. 11, (8). Questio tractatur a theologis doctoribus: utrum beati...». — (c. 89va) «Feria 4a post dominicam palmarum. Oblatus est ei unus qui debebat. (Mt. 18,24). Questio tractatur a doctoribus theologis: utrum peccatum...». — (c. 90ra) «Feria 5a in cena Domini. Probet autem se ipsum homo...1 Cor. 11, (28). Questio tractatur a theologis doctoribus: utrum Christus...». — (c. 90rb) «Feria 6a in passionem. Inclinato capite tradidit spiritum. Jo. 19, (30). Questio difficilis oritur inter doctores theologos...». — (c. 90va) «Dominica resurrectionis Domini. Iesum queritis crucifixum surrexit non est hic. Mc. 16, (6). Questio tractatur a theologis doctoribus: utrum anima...». — (c. 91ra) «Feria 2a post Pasca. Tu solus peregrinus es in Ierusalem. Lc. 24, (18). Questio oritur inter doctores theologos: utrum in aliquo...». — (c. 91va) «Feria 3a post Pasca. Dicit eis pax vobis. Lc. 24, (36). Questionem in multis locis...». — (c. 92rb) «Amen dico vobis non inveni tantam fidem in Israel. Mt. 8, (10). Petit anima quod contemplandum et faciendum est...». — (c. 92vb) «Diligite inimicos vestros. Mt. 5, (44). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad Cor. cap. XV...». — (c. 93ra) «Confidite ego sum. Mc. 6, (50). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad Ro. XV...». — (c. 93va) «Accedens tentator dixit ei... Mt. 4, (3). Petit

anima. Respondet apostolus qui...». — (c. 93vb) «Esurivi enim et dedistis mihi manducare. Mt. 25, (35). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad hebreos...». — (c. 94ra) «Introivit Iesus in templum et eiciebat omnes vendentes et ementes in templo. Mt. 21, (12). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad Cor. 1°...». — (c. 94rb) «Sic erit generacioni huic pessime. Mt. 12, (45). Petit anima ut supra. Respondet apostolus dicens...». — (c. 94va) «Miserere mei Domine Fili David. Mt. 15, (22). Petit anima ut supra. Respondet apostolus sine...». — (c. 95ra) «Erat autem quidam ibi. Jo. 5, (5). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad hebreos...». — (c. 95rb) «Sine intermissione orate. Th. 5, (16). Petit anima ut supra. Respondet apostolus qui...». — (c. 95va) «Domine si vis faciamus hic tria tabernacula. Mt. 17, (4). Petit anima ut supra. Respondet apostolus 2° ad Cor. ...». — (c. 95vb) «Ego vado et queritis me. Jo. 8, (21). Petit anima ut supra. Respondet apostolus dicens...». — (c. 96ra) «Qui se exaltaverit humiliabitur. Mt. 23, (12). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad Romanos...». — (c. 96va) «Nescitis quid petatis. Mt. 20, (22). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad Cor. ...». — (c. 96vb) «Crucior in hac flamma. Lc. 16, (24). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad Ro. XV. ...». — (c. 97rb) «Reddant ei fructum temporibus suis. Mt. 21, (41). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad Ro. ...». — (c. 97va) «Ipse autem in se reversus dixit. Lc. 15, (17). Petit anima ut supra. Respondet apostolus: considera te ipsum...». — (c. 97vb) «Erat Iesus eiciens demonium. Lc. 11, (14). Petit anima ut supra. Respondet apostolus...». — (c. 98rb) «Quanta audivimus facta in Capharnaum fac et hic in patria tua. Lc. 4, (23). Petit anima ut supra. Respondet apostolus ad Ro. 2° cap. ...». — (c. 98vb) «Si peccaverit in te frater tuus. Mt. 18, (15). Petit anima ut supra. Respondet apostolus: fratres...». — (c. 99ra) «Honora patrem tuum et matrem... Mt. 15, (4). Petit anima ut supra. Respondet apostolus: plenitudo legis...».

II. (cc. 106ra-130vb) *Introductiones per omnes dies quadragesimales.*

(c. 106ra) «Introduciones bone utiles sunt itemque per omnes dies quadragesimales. Feria 4a cinerum. Tu autem cum ieiunas... Mt. 6, (17). Secundum scripturas et doctores...». — (c. 106rb) «Feria 5a. Introduccio. Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum. Mt. 8, (8). Questio: utrum centurio habuerit...». — (c. 106vb) «Feria 6a. Pluit super iustos et iniustos. Mt. 5, (45). Questio: utrum sit decens...». — (c. 107rb) «Sabbato. Erat enim ventus contrarius...

Mt. 14, (24). Questio: utrum sit decens...». — (c. 107vb) «Dominica prima in quadragesima. Ductus est Iesus in desertum ab spiritu. Mt. 4, (1). Questio: utrum vita Christi...». — (c. 108rb) «Discedite a me maledicti in ignem eternum. Mt. 25, (41). Questio: utrum examinacio...». — (c. 108va) «Quis est hic populi autem dicebant. Mt. 21, (11). Questio: utrum voluntas...». — (c. 109rb) «Generacio mala et adultera signum querit. Mt. 12, (39). Questio: utrum desiderare signum...». — (c. 109vb) «Si manseritis in sermone meo vere discipuli mei eritis. Jo. 8, (31). Questio: utrum in statu innocentie...». — (c. 110ra) «Domine hominem non habeo... Jo. 5, (7). Secundum scripturam...». — (c. 110rb) «Ecce vox de nube dicens... Mt. 17, (5). Questio: utrum fuit...». — (c. 110vb) «Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus. Mt. 15, (26). Questio: utrum dare...». — (c. 111rb) «Ego vado et queritis me et in peccato vestro moriemini. Jo. 8, (21). Questio: utrum fuerit...». — (c. 111va) «Super cathedram Mosi sederunt scribe et Pharisey. Mt. 23, (2). Questio: utrum magis sit...». — (c. 112ra) «Audientes decem indignati sunt. Mt. 20, (24). Questio: utrum in paradiso...». — (c. 112va) «Pater Abraham miserere mei et mitte Lazarum... Lc. 16, (24). Questio: utrum dapnati videant...». — (c. 112vb) «Vineam suam locabit aliis agricolis. Mt. 21, (41). Questio: utrum de necessitate...». — (c. 113rb) «Pater da mihi porcionem substantie que me contingit. Lc. 15, (12). Questio: utrum prodigalitas...». — (c. 113vb) «Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur. Lc. 11, (17). Questio: utrum discordia...». — (c. 114rb) «Quanta audivimus facta in Capharnaum fac et hic in patria tua. Lc. 4, (23). Questio: utrum miracula...». — (c. 115ra) «Si peccaverit in te frater tuus... Mt. 18, (15). Questio: utrum sit...». — (c. 115va) «Que procedunt de ore de corde exeunt. Mt. 15, (18). Questio: utrum peccatum...». — (c. 116ra) «Singulis manus imponens curabat eos. Lc. 4, (40). Questio: utrum infirmitates...». — (c. 116rb) «Iesus da mihi bibere. Jo. 4, (7). Questio: utrum Christus debuit facere...». — (c. 116vb) «Iesus autem inclinans se deorsum digito scribebat in terra. Jo. 8, (6). Questio: utrum in adulterio...». — (c. 117ra) «Est puer unus hic qui habet quinque panes hordiacios. Jo. 6, (9). Questio: utrum esset...». — (c. 117va) «Nolite facere domum Patris mei domum negociacionis. Jo. 2, (16). Questio: utrum illi...». — (c. 117vb) «Quomodo hic litteras scit cum non didicerit. Jo. 7, (15). Questio: utrum Christus...». — (c. 118rb) «Ille homo qui dicitur Iesus... Jo. 9, (11). questio: utrum fuerit...». — (c. 118vb) «Feria 5a post dominicam quartam. Ecce defunctus effereba-

tur... Lc. 7, (12). Questio: ponitur...». — (c. 119rb) «Feria 6a post dominicam de passione. Lazarus amicus noster dormit... Jo. 11, (11). Questio: utrum mortui...». — (c. 119va) «Ego testimonium perhibeo de me ipso... Jo. 8, (14). Questio: utrum in iudicio...». — (c. 119vb) «Quis ex vobis arguet me de peccato. Jo. 8, (46). Questio: utrum peccatum...». — (c. 120rb) «Si quis sitit veniat ad me et bibat. Jo. 7, (37). Questio: utrum sobrietas...». — (c. 120vb) «Ascendit ad diem festum non manifeste sed quasi in occulto. Jo. 7, (10). Questio: utrum non...». — (c. 121ra) «Ambulabat Iesus in porticu Salomonis... Jo. 10, (23). Questio: utrum Judei...» — (c. 121va) «Stans retro secus pedes eius... Lc. 7, (38). Questio: utrum homo...». — (c. 121vb) «Collegerunt pontifices et Pharisey concilium. Jo. 11, (47). Questio: utrum pontifices...». — (c. 122rb) «Sublevatis oculis Iesus in celum... Jo. 17, (1). Questio: utrum debuerit...». — (c. 122vb) «Ecce rex tuus venit tibi mansuetus. Mt. 21, (5). Questio: utrum in decenti loco...». — (c. 123rb) «Alii cedebant ramos de arboribus et sternebant in via. Mt. 21, (8). Questio: utrum talem honorem...». — (c. 124ra) «Cenantibus eis accepit Iesus panem benedixit ac fregit... Mt. 26, (26). Ante quam homo sumat...». — (c. 124va) «Cenantibus eis et cetera. (Mt. 26,26). Questio: utrum fideles...». — (c. 125ra) «Iesum queritis Nazarenum crucifixum surexit non est hic. Mc. 16, (6). In evangelio...». — (c. 126ra) «Tu autem cum ieiunas unge caput tuum et faciem tuam lava. Mt. 6, (17). Multum placet...». — (c. 126ra) «Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum. Mt. 8, (8). Inter alia...». — (c. 126ra) «Pluit super iustos et iniustos. Mt. 5, (45). Secundum scripturam inter illa que maxime...». — (c. 126rb) «Erat ventus contrarius. Mt. 14, (24). Secundum sacram scripturam...». — (c. 126rb) «Ductus est Iesus in desertum ab Spiritu. Mt. 4, (1). Secundum scripturam inter alia que Deus...». — (c. 126va) «Discedite a me maledicti in ignem eternum. Mt. 25, (41). Secundum scripturam inter alia...» — (c. 126va) «Quis est hic populi autem dicebant... Mt. 21, (11). Secundum scripturam inter alia que sunt...». — (c. 126vb) «Generacio mala et adultera signum querit. Mt. 12, (39). Secundum scripturam inter alios errores...». — (c. 126vb) «Si manseritis in sermone meo vere discipuli mei eritis. Jo. 8, (31). Secundum scripturam inter alia que...». — (c. 127ra) «Domine hominem non habeo... Jo. 5, (7). Secundum scripturam in omnia que...». — (c. 127ra) «Ecce vox de nube dicens... Mt. 17, (5). Secundum scripturam inter alia in quibus...» — (c. 127ra) «Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus. Mt. 15, (26). Secundum scripturam omnis...». —

(c. 127rb) «Ego vado et queritis me... Jo. 8, (21). Secundum scripturam laudatur...». — (c. 127rb) «Super cathedram Mosi sederunt scribe et Pharisey. Mt. 23, (2). Secundum scripturam inter alios...». — (c. 127va) «Audientes decem indignati sunt. Mt. 20, (24). Secundum scripturam...». — (c. 127va) «Pater Abraham miserere mei et mitte Lazarum... Lc. 16, (24). Secundum scripturam lingua malorum hominum...». — (c. 127vb) «Vineam suam locabit aliis agricolis. Mt. 21, (41). Secundum scripturam inter alia que...». — (c. 127vb) «Pater da mihi porcionem substantie que me contingit. Lc. 15, (12). Secundum scripturam et experienciam...». — (c. 128ra) «Dominica 3a in quadragesima. Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur. Lc. 11, (17). Secundum scripturam inter alia que...». — (c. 128ra) «Feria 2a. Quanta audivimus facta in Capharnaum fac et hic in patria tua. Lc. 4, (23). Secundum scripturam inter alia mirabilia...». — (c. 128ra) «Feria 3a. Si peccaverit in te frater tuus... Mt. 18, (15). Secundum scripturam gratum est...». — (c. 128rb) «Feria 4a. Que procedunt de ore de corde exeunt. Mt. 15, (18). Secundum scripturam bonum est...». — (c. 128rb) «Feria 5a. Singulis manus imponens curabat eos. Lc. 4, (40). Secundum scripturam anima et corpus...». — (c. 128va) «Feria 6a. Iesus da mihi bibere. Jo. 4, (7). Secundum scripturam et experienciam...». — (c. 128va) «Sabbato. Iesus autem inclinans se deorsum digito scribebat in terra. Jo. 8, (6). Secundum sanctam scripturam inter alia que...». — (c. 128va) «Dominica 4a in quadragesima. Est puer unus hic qui habet quinque panes hordiacios. Jo. 6, (9). Secundum scripturam...». — (c. 128vb) «Feria 2a. Nolite facere domum Patris mei domum negociacionis. Jo. 2, (16). Secundum scripturam inter alia que debent...». — (c. 128vb) «Feria 3a. Quomodo hic licteras scit cum non didicerit. Jo. 7, (5). Secundum scripturam scire...». — (c. 129ra) «Feria 4a. Ille homo qui dicitur Iesus... Jo. 9, (11). Secundum scripturam inter alia de quibus...». — (c. 129ra) «Feria 5a. Ecce defunctus efferebatur... Lc. 7, (12). Secundum scripturam sunt amici Dei...» — (c. 129ra) «Feria 6a. Lazarus amicus noster dormit... Jo. 11, (11). Secundum scripturam...». — (c. 129rb) «Sabbato. Ego testimonium perhibeo de me ipso... Jo. 8, (14). Secundum scripturam de testimonio...». — (c. 129rb) «Dominica de passione. Quis ex vobis arguet me de peccato... Jo. 8, (46). Secundum scripturam sint...». — (c. 129va) «Feria 2a. Si quis sitit veniat ad me et bibat. Jo. 7, (37). Inter alia...». — (c. 129va) «Feria 3a. Ascendit ad diem festum... Jo. 7, (10). Secundum scripturam...». — (c. 129vb) «Feria 4a. Ambulabat Iesus in porticu

Salomonis... Jo. 10, (23). Secundum scripturam inter alia que faciant...». — (c. 129vb) «Feria 5a. Stans retro secus pedes eius... Lc. 7, (38). Secundum scripturam...». — (c. 129vb) «Feria 6a. Collegerunt pontifices et Pharisey concilium. Jo. 11, (47). Secundum scripturam...». — (c. 130ra) «Sabbato. Sublevatis oculis Iesus in celum dixit... Jo. 17, (1). Secundum scripturam et experienciam...». — (c. 130ra) «Dominica palmarum. Ecce rex tuus venit tibi mansuetus. Mt. 21, (5). Secundum scripturam inter alios quos...». — (c. 130rb) «Feria 2a. Alii cedebant ramos de arboribus et sternebant in via. Mt. 21, (8). Secundum scripturam multi...». — (c. 130rb) «Feria 3a. Cenantibus eis accepit Iesus panem et benedixit ac fregit. Mt. 26, (26). Secundum scripturam multi...». — (c. 130va) «Cenantibus eis et cetera. (Mt. 26, 26). Secundum doctores...». — (c. 130vb) «Iesum queritis Nazarenum crucifixum surexit non est hic. Mc. 16, (6). Secundum scripturam qui vult...». Indice (c. 131r-v): «Utrum iusti et perfecti...».

Ms. 11 (L. 6. 30) Sec. XV

ANTONINUS (S.) FLORENTINUS, O.P. *Summa perutilis confessionis Defecerunt nuncupata* (Pt. II, tit. 1°-2°; pt. III, tit. 8°, cap. 3°).

Cart., mm. 213×155, cc. 196; numerazione recente a matita; tracce di numerazioni antiche; bianche le cc. 1r, 2r-8v, 148v, 186v-196r. Fascicoli 19: 1 quaternione + 6 senioni + 6 quinterni + 1 quaternione + 4 quinterni + 1 quaternione; segnature in parte tagliate dal legatore; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11.40, mm. 150; rigatura ad inchiostro ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera di tipo umanistico ricca di elementi corsivi, di due mani principali (A: cc. 1v-122va, 124vb-168vb, 170ra-170vb, 175rb-186rb; B: cc. 122vb-124va, 169ra-169vb, 171ra-176ra). Letterine iniziali miniate a c. 9ra (*F*), e a c. 149ra (*H*); iniziale ornata a c. 51va; letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente; paragrafi e letterine rilevate di rosso. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

A c. 196v, notazione di provenienza e di possesso: *S. Augustini Cremone ad usum fratris Johannis Martini de Cremona*. La legatura originale, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su assicelle con tracce di quattro fermagli; sui piatti tracce di cornice formata con impressioni di piccoli ferri racchiusa da riquadrature filettate; al centro motivi di piccoli ferri; su una striscia di carta che ricopre il dorso è scritto da mano del sec. XVII: «S. Anton. p. 2ª»; esternamente al piatto posteriore un cartellino con la dicitura (sec. XVII): «Secunda pars S. Antonini»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Parte II, tit. 1° (c. 9ra): «Incipit sermo primus tractatus seu tituli de avaritia domini Antonini Archiepiscopi florentini qui fuit de ordine predicatorum. Filii hominum usque quo gravi corde ut quid diligitis vanitatem et perqueritis mendacium...». Parte II, tit. 2° (c. 149ra): «Hoc mare magnum et spatiosum manibus illic reptilia quorum non est numerus...». Parte III, tit. 8°, cap. 3° (c. 185va): «Exibit homo ad opus suum et ad operationem suam usque ad vesperam... — ... cogit etiam necessitas vite humane...», mutilo in fine. (Varianti rispetto alla stampa. Ed. Venezia, 1522).

Ms. 12 (L. 7. 39) Sec. XV

BIANCINI SANDRO, *Confessione in rima — Sermones dominicales.*

Cart., miscellaneo, mm. 210 × 145, cc. 308; numerazione antica a penna; bianche le cc. 55v-56v, 296r-308v. Fascicoli 26: 1 senione + 1 quaternione + 22 senioni + 1 otterno + 1 quaternione; richiami alla fine dei fascicoli; numerazione antica dei fascicoli. 11.26, mm. 120; rigatura ad inchiostro ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettere umanistiche corsive e semigotiche di più mani, almeno 6 (A: cc. 1r-55r; B: cc. 57r-149r; 150v-160r; C: cc. 149v-150r; D: cc. 160v-213r; 221v-224v; E: cc. 213-221r; F: cc. 225r-295v). Lo spazio destinato alle letterine iniziali è rimasto bianco fino a c. 152r, per il resto sono tracciate semplici iniziali a penna; pure bianco lo spazio destinato alle rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il codice fu posseduto nel 1514 dal frate Michele da Cremona, come da nota a c. 4r: *Iste liber est fratris Michaellis de Cremona. 1514. die 10 sept.* La legatura originale, oggi avulsa dal cod., si presenta in assicelle apparenti su cui per circa un terzo si estende il cuoio del dorso di colore azzurro, e con tracce di fermaglio.

I. (cc. 1r-3v) BIANCINI SANDRO, *Confessione in rima.*

«Confessione in rima. Sempre ricorre a la divina alteza... — ... Coluy che mise in rima sta in sul poggio povero vegiarello homo da niente Sandro Biancini nel popolo di San Giorgio. Amen. Dic mihi quid feci nisi te sapienter amavi crimine te potui demeruisse meo».

II. (cc. 4r-295v) *Sermones dominicales.*

(c. 4r) «In mortuum produc lacrimas et quasi dira passus incipe plorare... Sir. 38, (16). Nos videmus quod quando portatur nova...». — (c. 57r) «Videbit Abraham a longe... Lc. 16, (23). Hic querit beatus Gregorius...». — (c. 58v) «Homo quidam erat dives. Lc. 16, (1).

Psalmus divitie...». — (c. 63v) «Factum est ut moreretur mendicus... Lc. 16, (22). In istis verbis...». — (c. 65v) «Homo quidam fecit cenam magnam. Lc. 14, (6). Sciendum est quod est cena...». — (c. 68r) «Erant apropinquantes ei publicani et peccatores. Lc. 15, (1). Sciendum est quod libenter...». — (c. 71r) «Estote misericordes sicut et Pater vester misericors est. Lc. 6, (7). Qui vult informari...». — (c. 74v) «Estote misericordes sicut etc. Lc. 6, (7). Queritur quamquam Christus...». — (c. 76v) «Exi Domine a me quia homo peccator sum. Lc. 5, (8). Exi Domine a me quia peccatum habeo...». — (c. 80r) «Nisi habundaverit iustitia vestra... Mt. 5, (20). Notandum est quod iustitia...». — (c. 83r) «Misereor super turbam quia ecce... Mc. 8, (2). Ut tradunt antique istorie...». — (c. 86v) «Atendite a falsis prophetis... Mt. 7, (15). Inter malos christianos...». — (c. 90r) «Redde rationem vilicacionis tue. Lc. 16, (2). Nonnumquam debent reddere rationem...». — (c. 93r) «Videns civitatem flevit super illam. Lc. 19, (41). Maxime in hoc mundo...». — (c. 97v) «Duo homines ascenderunt in templum ut orarent. Lc. 18, (10). Dicit Augustinus in libro de spiritu et anima...». — (c. 99r) «Deus propicius esto mihi peccatori. Lc. 18, (13). Nonnumquam iste publicanus...». — (c. 99v) «Aducunt ei surdum et mutum... Mc. 7, (32). Nam sicut...». — (c. 103r) «Beati oculi qui vident que vos videtis. Lc. 10, (23). In isto evangelio...». — (c. 105v) «Non est inventus qui rediret et dare gloriam Deo nisi hic alienigena... Lc. 17, (18). Loquitur de gratiarum actione...». — (c. 108r) «Nemo potest duobus dominis servire... Mt. 6, (24). Ratio quare non est possibile...» — (c. 111r) «Fenum agri quod hodie est cras in clibanum mittitur. Mt. 6, (30). Istud fenum est...». — (c. 111v) «Adolescens tibi dico surge... Lc. 7, (14). Ille qui debet surgere...». — (c. 116r) «Cum intraret Iesus in domum cuiusdam principis... Lc. 14, (1). Domus in qua intravit...». — (c. 119v) «Omnis qui se exaltat humiliabitur... Lc. 14, (11). Notandum est quod qui se humiliat...». — (c. 120v) «Diliges Dominum Deum tuum... Mt. 22, (37). Secundum Augustinus quatuor...». — (c. 124v) «Confide filii tibi remittuntur peccata tua. Mt. 9, (2). Notandum est quod aliqui...». — (c. 127v) «Misit servos suos vocare invitatos ad nuptias. Mt. 22, (3). Sciendum quod...». — (c. 131v) «Domine descende priusquam filius meus moriatur. Jo. 4, (49). Sciendum est quod infirmitas...». — (c. 133v) «Redde quod debes. Mt. 18, (28). Notandum quod debemus reddere...». — (c. 137r) «Redde quod debes. Mt. 18, (28). Notandum quod debemus reddere...». — (c. 139v) «Quid me temptatis. Mt. 22, (18). Invenimus in sacra scriptura...». — (c. 143r) «Cuius

ymago est hec. Mt. 22, (20). Notandum est quod est ymago...». — (c. 145v) «Loquente Iesus ad turbas... Mt. 9, (18). Secundum philosophum...». — (c. 148v) «Confide filia fides tua te salvam fecit. Mt. 9, (22). Notandum est quod est filia...». — (c. 152r) «Est puer hic unus qui habet quinque panes hordiacios. Jo. 6, (2). Notandum est panis nature...». — (c. 157v) «Ductus est Iesus in desertum... Mt. 4, (1). Queritur utrum...». — (c. 161r) «Cuius est ymago hec. Mt. 22, (20). Notandum quod est ymago...». — (c. 162r) «Cum venerit paracletus quem ego mittam vobis. Jo. 15, (26). Quia Spiritum Sanctum recipere debemus...». — (c. 168r) «Estote misericordes sicut et Pater vester misericors est. Lc. 6, (36). Queritur quare Christus...». — (c. 170v) «Ecce rex tuus venit tibi mansuetus. Mt. 21, (5). Quondam magnus dominus...». — (c. 172v) «Tu quis es... Jo. 1, (19). Isidorus in libro Soliorum...». — (c. 175r) «Ora septima reliquit eum febris. Jo. 4, (52). Notandum quod septies fuerunt mundi etates...». — (c. 178r) «Exaudi Domine orationem servi tui. Esr. 8, (24). Notandum est quod tres sunt...». — (c. 180r) «Quid vobis videtur de Christo. Mt. 22, (42). Qui nos in vita...». — (c. 180v) «Decem mundati sunt... Lc. 17, (17). Notandum est quod sunt que...». — (c. 184r) «Loquebatur recte. Mc. 7, (35). Notandum quod est locucio...». — (c. 184v) «Homo quidam fecit cenam magnam. Lc. 14, (6). Ut Garites...». — (c. 186r) «Et venerunt festinantes et invenerunt Ioseph et Maria... Lc. 2, (16). Si causam admiracionis scire volumus...». — (c. 189v) «Duo ex illis ibant ipsa die in castellum. Lc. 24, (13). Intrabat Christus...». — (c. 193v) «Accede ad altare et immola pro peccato tuo... Lv. 9, (7). In istis verbis tria...». — (c. 196r) «Amice ascende superius... Lc. 14, (10). In istis verbis distinguitur...». — (c. 197v) «Hodie si vocem eius audieritis nolite obdurare corda vestra... Ps. 94, (8). Videmus quod...». — (c. 202r) «Audi fili mi... Tb. 4, (2). Notandum est quod Christo...». — (c. 205v) «Ego vox clamantis. Jo. 1, (23). Ac si dicat in persona...». — (c. 207r) «Post triduum invenerunt ipsum in templo. Lc. 2, (46). Notandum quod prima dies...». — (c. 209r) «Diliges Dominum Deum tuum. Mt. 22, (37). Notandum quod hic est...». — (c. 210v) «Domine adiuva me. Mt. 15, (25). Quia diximus...». — (c. 212r) «Domine salva nos. Mt. 8, (25). A mundi dellectationibus...». — (c. 212v) «Ego sum pastor bonus. Jo. 10, (11). Notandum est quod tunc prelatus...». — (c. 214r) «Vocabis nomen eius Iesum. Lc. 1, (31). Notandum quod hic non est...». — (c. 215r) «Discedite a me maledicti in ignem eternum. Mt. 25, (41). Cassiodorus ille...». — (c. 216r) «Oblatus est ei unus. Mt. 18, (24). Sanctorum merita...». — (c. 216v)

«Dominica in quadragesima. Cecidit in terram bonam... Lc. 8, (8). In isto evangelio tria notantur...». — (c. 218v) «Domine descende priusquam filius meus moriatur. Jo. 4, (49). Notandum quod est mors corporalis...». — (c. 220r) «Si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis. Jo. 16, (23). In isto evangelio tria scilicet notantur...». — (c. 222r) «Dominica in octavis Pasce. Gavisi sunt discipuli viso Domino. Jo. 20, (20). Secundum sententiam...». — (c. 225r) «Dominica in quinquagesima. Asumpsit Iesus duodecim discipulos suos et ait illis... Lc. 18, (31). Notandum quod circa passionem...». — (c. 226v) «Dominica 3a post trinitatem. Gaudium erit coram angelis Dei... Lc. 15, (10). Quia penitentia...». — (c. 227v) «Dominica 4a post trinitatem. Dilliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Lc. 10, (27). Diligendum est Deus...». — (c. 229r) «Dominica 5a post trinitatem. Relictis omnibus secuti sunt eum. Lc. 5, (11). Notandum quod apostoli...». — (c. 230r) «Pro sacerdote novo. Vidi angelum Dei descendentem de cello... Apc. 18, (1). Verba sunt sancti Johannis...». — (c. 232v) «Idem de eodem. Vere Dominus est in loco isto. Gen. 28, (16). Quando homo...». — (c. 233v) «Idem de eodem. Dedicaverunt templum Domini rex et filii Israhel. 3 Rg. 8, (63). In verbis propositiones due...». — (c. 238r) «Idem de eodem. In his omnibus requiem quesivi. Sir. 24, (11). In istis verbis tria notantur...». — (c. 239v) «Idem de eodem. Sermo communis. Ego magister... Ecl. 24, (5). Notandum est quod hoc nomen...». — (c. 241r) «Memoria mea in generacione seculorum. Sir. 24, (28). In verbis istis tria notantur...». — (c. 244v) «Idem de eodem. Liber generationis Iesu Christi. Mt. 1, (1). Consuetudo antiquorum...». — (c. 252v) «Idem de eodem. Sermo communis. Trahe me post te. Ct. 1, (3). Peccatum mortale...». — (c. 254r) «In anunciatione dominica. Ave Maria. Lc. 1, (28). Notandum est quod hoc nomen...». — (c. 255r) «In festo sancte crucis. Illi absit. Lc. 20, (16). Gloriantur in alta...». — (c. 257r) «In communi sanctorum. Secute sunt eum. Mt. 8, (1). Quod qui ultimi...». — (c. 258v) «In festo unius magistri. Non coronatur nisi legitime. Tm. 2, (5). Dicit enim Jeronimus...». — (c. 260v) «Feria sexta in passione. Respice in faciem Christi tui. Ps. 83, (10). Hodie consumatus est...». — (c. 264r) «Feria 5a post dominicam de passione. Capillis suis tersit. Lc. 7, (44). Notandum quod capilli...». — (c. 265r) «De sanctis innocentibus. Pueros percusserunt gladio. Jb. 1, (15). Historia mistice...». — (c. 266r) «In festo sancti theologi. Deum exquisivi... Ps. 76, (3). In predictis verbis...». — (c. 271v) «Feria 4a post quartam dominicam quadragesime. Et proce-

dens orabat eum. Mt. 18, (26). In isto evangelio...». — (c. 272v) «Ecce sacerdos magnus qui in diebus suis. Sir. 50, (1). Hic quatuor dicuntur...». — (c. 273r) «Feria tercia post Pasca. De epistola. Deus vero suscepit me. Ps. 68, (30). Tria notantur...». — (c. 274v) «Dominica in octavis Pasce. Gavisi sunt discipuli. Jo. 20, (20). Notandum quod est gaudium...». — (c. 276r) «Feria 2a post Pentecostem. De evangelio. Sic Deus dilexit mundum. Jo. 3, (16). Notandum quod in isto evangelio...». — (c. 276v) «Feria 3a post Pasca. Stetit Christus in medio eorum. Lc. 24, (36). Hic tria notantur...». — (c. 277r) «Idem de eodem epistola. Surgens Paulus igitur. Act. 13, (16). Notandum in superiori evangelio...». — (c. 277r) «Dominica infra octavam Epyfanie. Collatio pro defuncto. Fili quid fecisti nobis sic... Lc. 2, (48). Hec fuerunt verba...». — (c. 277v) Accepit Christus panem. Jo. 21, (13). Notandum quod est panis...». — (c. 278r) «Feria sexta post quartam dominicam quadragesime. Lazarus amicus noster dormit... Jo. 11, (11). Notandum quod in sompno...». — (c. 279v) «Feria 3a post 2am dominicam quadragesime. Unus est enim Pater vester. Mt. 23, (9). Cum teste...». — (c. 281r) «Feria 5a post 2am dominicam quadragesime. Elevans oculos suos cum esset in tormentis. Lc. 16, (23). Notandum elemosinam...». — (c. 281v) «Sabato ante 3am dominicam quadragesime. Surgam et ibo ad Patrem meum. Lc. 15, (18). Dicitur quod...». — (c. 282v) «Feria 2a post 3am dominicam quadragesime. Ipse autem transiens per medium illorum ibat. Lc. 4, (30). Quod Christus...». — (c. 283v) «Feria 3a post eadem dominicam. Si peccaverit in te frater tuus. Mt. 18, (15). Leviter castigatus...». — (c. 284r) «Dominica 3a post octavam epyfanie. Cum descendisset Christus de monte... Mt. 8, (1). Prelati et principes...». — (c. 288r) «Quis ex vobis arguet me de peccato. Jo. 8, (46). Iudei Christum fore...». — (c. 291v) «Feria 2a post primam dominicam quadragesime. Esurivi enim et dedistis mihi manducare. Mt. 25, (35). Cum maius peccatum sit...».

Ms. 13 (L. 7. 38) Sec. XIV

JOHANNES XXI PAPA (Petrus Hyspanus), *Sermones* — CONRADUS DE SAXONIA, O.F.M., *Sermones de communi sanctorum.* — *Distinctiones.*

Membr., miscellaneo e composito (3 manoscritti: cc. 1r-24v; 25r-57r; 60r-83v). Misura prevalente mm. 206 × 145, cc. 83; numerazione recente a matita che non computa la c. 29; tracce di numerazioni antiche a penna; bianche le cc. 58rb-59v; legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; esternamente al piatto posteriore due cartellini membr. con la dicitura coeva: «Sermones

predicabiles et quedam alia Magistri Petri Hyspani», e con l'originale segnatura conventuale «R»; all'interno del piatto anteriore, tavola del contenuto. Il 1° ms. è composto di cc. 24; fascicoli 2, senioni, il cui richiamo è stato smarginato. A 2 coll., 11.39, mm. 160; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda», di unica mano, piuttosto rozza, irregolare e discontinua nel modulo (sempre piccolo). Titoli, letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso; letterine rilevate di rosso. Il 2° ms. è composto di cc. 35; fascicoli 3, senioni, di cui l'ultimo mancante della c. 11a; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11.33, mm. 145; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda», di unica mano e di modulo piccolo leggermente variabile. Titoli in rosso fino a c. 49vb, per il resto mancano; letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso; letterine rilevate di rosso. Il 3° ms. è composto di cc. 24; fascicoli 2, senioni, connessi dal richiamo; a 2 coll., 11.38, mm. 140; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «textualis» di unica mano, di modulo molto piccolo. Letterine rilevate di rosso fino a c. 83ra.

La legatura originale, oggi avulsa dal cod., si presenta in assicelle apparenti su cui per circa un terzo si estende la pergamena del dorso; tracce di fermaglio sui piatti.

I. (cc. 1r-24v) Johannes XXI Papa (Petrus Hyspanus), *Sermones*.

Sono 20 sermoni. Inc. del 1° (c. 1ra): «De Sancto Andrea. Simili pena servus cum domino... Sap. 18, (11). In quibus verbis scilicet misterium quatuor considerare possumus de beato Andrea...»; expl. del 20° (c. 24vb): «det nobis licet indignis ad hanc gratiam pervenire. Amen.».

II. (cc. 25r-57r) Conradus de Saxonia, O.F.M., *Sermones de communi sanctorum*.

Sono 160 sermoni. Inc. del 1° (c. 25ra): «Incipiunt sermones de communitatibus sanctorum. Duodecim fratres sumus ex uno patre geniti. Gen. 42, (32). Duodecim fratres sunt XII apostoli ab uno Patre celesti per gratiam geniti...»; expl. del 160° (c. 57ra): «vobis ergo bene preesse concedat qui cum patre et spiritu sancto vivit etc. Amen». (Cf. Schneyer (1), p. 162; Schneyer (2), pp. 771-777).

III. (cc. 60ra-83va) *Distinctiones*.

«Abominatur Deus multa, scilicet: Machinamenta dolosa. Prov. 15, (26): Abominatio Deo cogitationes male. Egestas bonorum spiritualium incurrit multipliciter a peccatore: Per inoboedientia respectu agendorum... — ... vita contemplativa diuturnior. Lc. 10, (42): Maria optimam... laus vocalis». (Cf. Stegmüller, VI, 9059).

Ms. 14 (L. 7. 36) Sec. XIV

AUGUSTINUS (S.) AURELIUS — LEO MAGNUS I PAPA — IOHANNES (S). CHRYSOSTOMUS — EPHRAEM (S.) — *Sermones et themata sermonum — Collationes.*

Cart. e membr. (membr. le cc. 58-71, 74-79), miscellaneo e composito (2 manoscritti: cc. 1r-57v; 58r-79v); mm. 215/210 × 150/145; cc. 79; numerazione vecchia a penna; altra numerazione recente a matita; bianche le cc. 6v-10v, 18v-20v, 73v. Per un errore di impaginazione sono state inserite nel 2° ms. 2 cc. (num. 72 e 73) appartenenti al 1° ms. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto. Il 1° ms. è composto di 5 fascicoli: 1 quinterno + 1 senione mancante delle ultime due cc. + 1 fasc. di 9 cc. di cui le ultime tre inserite in tempo posteriore + 1 setternio mancante della c. 2ª + 1 ternione; richiami alla fine dei fascicoli. Titoli correnti per lo più tagliati dal legatore. 11. 38/45, mm. 165/180; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto assenti. Lettera documentaria di uso librario di almeno sei mani (A: cc. 1r-16r; B: cc. 16v-17r; C: cc. 17v-18r; D: cc. 21r-28v; E: cc. 29r-30v; F: cc. 31r-57v), e di modulo quasi sempre piuttosto piccolo. Il 2° ms. è composto di due fascicoli: 1 quaternione + 1 setternio, connessi dal richiamo. Il testo ms. è mutilo in fine. Tranne le cc. 72 e 73, il ms. è a 2 coll., 11. 39/45, mm. 150/155; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «textualis» di almeno due mani (A: cc. 58r-64v; B: cc. 65r-71v, 74r-79v), di modulo variabile ma, in genere, piuttosto piccolo. Titoli, letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso; letterine rialzate di rosso.

La legatura originale, oggi avulsa dal cod., si presenta in assicelle apparenti su cui per circa un terzo si estende il cuoio del dorso; piatti con tracce di tre fermagli; internamente al piatto anteriore, direttamente sul legno, è scritto il contenuto del cod.; internamente al piatto posteriore si legge: ... *fratris Barigazzi*, (il possessore?).

I. (cc. 1r-2v) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *De vita et moribus clericorum suorum* (op. spur.).

«Augustinus de vita et moribus clericorum. Propter quod volui et rogavi hesterno die... — ... in verbo Dei serviam vobis». (Cf., Migne, P.L., XXXIX, 1568-1574).

II. (c. 3r) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *De eleemosyna* (op. spur.).

«Sermo Sancti Augustini episcopi de misericordia in pauperis facienda. Felix operarius cultor elemosinarum... — ... cuive dederitis ipse est Christus. Amen.». (Cf., Migne, P.L., XXXIX, 2342-2343).

III. (c. 4r-v) LEO MAGNUS I PAPA, *In dominica Palmarum* (op. spur.).

«Scriptura quidem Hebrayci textus et verba misterii... — ... ascendit ad excelsa celorum; et vivit et regnat in secula seculorum.

Amen». (Cf. Migne, P.L., LIV, 493-494; ed. H. Chadwick in «Journal of theological studies», n.s., XI (1960), pp. 76-82; R. Grégoire, *Les homéliares du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Roma 1966, p. 42).

IV. (cc. 4v-6r) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *De morte et avaritia* (op. spur.).

«Sermo Sancti Augustini de morte contra avariciam ad fratres heremitas. Anima mea, fratres carissimi, omnium creaturarum natura participat... — ... placita sunt ei qui est benedictus in secula seculorum. Amen».

V. (cc. 11r-12r) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *In prima dominica quadragesimae* (op. spur.).

«Sermo beati Augustini in prima dominica quadragesime. Audistis, literatissimi, sicut evangelista tuba cecinit Deum ac redemptorem nostrum... — ... vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen».

VI. (cc. 12r-15r) IOHANNES (S.) CHRYSOSTOMUS, *Homilia in Matthaeum* (cap. XV, vv. 21-22).

«Omelia beati Joannis Osauri. De Cananea. Et ecce mulier cananea a finibus... — ... honor et gloria et potestas per immortalia secula seculorum. Amen». (Cf. *Opera*, Paris, 1588, VII, 529-532; Stegmüller, IX, 4348).

VII. (cc. 15v-16r) EPHRAEM (S.), *Sermo de transfiguratione*.

«Sermo sancti Effrey monachi de transfiguracione. De regionibus messis gaudii de vinea fructus suavitatis de scripturis autem doctrina vivificans... — ... et si hic manserimus cirographum». (Cf. *Opera*, Roma, 1746, II, 41-49).

VIII. (cc. 16va-54v, 57v, 72r-73r) *Sermones et themata sermonum*.

(c. 16va) «Augustinus in sermone. Concipitur Deus in utero virginali...». — (ibid.) «Augustinus in sermone. Omnipotens Deus captivitatem...». — (ibid.) «Leo papa. Salva proprietatem utriusque nature...». — (ibid.) «Augustinus in sermone. O miracula o prodigia Deus est...». — (c. 16vb) «Gregorius in 3° libro Moralium. Idcirco homo Christus nos apparuit...». — (ibid.) «Petrus Diaconus in sermone. O fedus propitiationis...». — (ibid.) «Gregorius Nazianzenus in sermone. Christus nascitur...». — (c. 17r) «Sermo sancti Prosperi de beato Augustino. Unigenitum verbum Dei in quo Pater creavit...». — (c. 17ra) «Augustinus. Putamus potentia Dei...». — (ibid.) «Ambrosius super psalmum. Quis potuit explicare...». — (c. 17v) «Nichil habet rex Alexander vel fortuna tua...». — (c. 21r) «Dominica de adventu. De

epistola. Induamur arma. Rm. 13, (12). Que occurentibus novo regi...». — (ibid.) «De evangelio. Ecce rex tuus. Mt. 21, (5). Patres antiquos quos sacra scriptura...». — (c. 21v) «Christus suscepit vos. Rm. 15, (7). Status culpe...». — (ibid.) «Appropinquat redemptio vestra. Lc. 21, (28). Culpa humani generis...». — (c. 22r) «Veniet Deus qui et illuminabit. 1 Cor. 4, (5). In actu culpe...». — (ibid.) «Ceci vident claudi ambulant. Mt. 11, (5). Homo in culpam...». — (c. 22v) «Dominus prope est. Phil. 4, (5). In electione culpe homo...». — (ibid.) «Vox clamantis in deserto. Lc. 3,(4). Que mortali vita...». — (c. 23r) «Misit Deus Filium suum. Gal. 4, (4). Ruinam hominis in paradiso...». — (ibid.) «Puer crescebat et confortabatur spiritu. Lc. 1, (80). Virtualis perfectio...». — (c. 23v) «Reformamini in novitate sensus. Ro. 12, (2). De prima parte...». — (c. 24r) «Fili quid fecisti. Lc. 2, (48). Inquisitiva locutio...». — (ibid.) «Odientes malum adherentes bono. Rm. 12, (9). Natura hominis...». — (c. 24v) «Manifestavit gloriam suam. Jo. 2, (11). Lex vetus afligebat...». — (ibid.) «Vince in bono malum... Rm. 12, (21). In nunciacione...». — (c. 25r) «Puer meus iacet paralyticus. Mt. 8, (6). In actione peccati...». — (ibid.) «Plenitudo legis est dilectio. Ro. 13, (10). Experientia vestra...». — (c. 25v) «Qualis est hic quia et... Mt. 8, (27). In culpa ut progenitorum...». — (ibid.) «Induite vos. Col. 3, (12). Creatura rationalis...». — (c. 26r) «Alligate ea fasciculos. Mt. 13, (30). Sicut dicit beatus Augustinus in culpa ista...». — (ibid.) «Sic currite ut comprehendatis. 1 Cor. 9, (24). Actus quilibet ut in aliis...». — (c. 26v) «Exiit primo mane. Mt. 20, (1). Amor sicut dicunt sancti...». — (ibid.) «Virtus in infirmitate. 2 Cor. 12, (9). Sicut patet servi tria faciunt...». — (c. 27r) «Eligite ex vobis virum et descendat ad singulare certamen. Sm. 17, (8). Quoniam venerabilem nostrum colegium...». — (c. 29r) «Vidimus stellam eius in oriente. Mt. 2, (2). In nostre collacionis exordio...». — (c. 31r) «De sancto Andrea. Venite post me et faciam vos. Mt. 4, (19). Cernens ille patriarcharum eximius Iacob...». — (c. 32v) «Prothema. Celestium sacramentorum spectatorum...». — (ibid.) «Prothema. In nostre collationis exordio...». — (c. 31r) «Secundum est verbum tuum. Lc. 2, (29). Mundus ut in sacris recitatur scripturis...». — (ibid.) «Tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. 1 Cor. 13, (12). Triplex tempus distinguit scriptura...». — (c. 33v) «Cecus sedebat secus viam mendicans. Lc. 18, (35). Gloriosus et sublimis Deus...». — (ibid.) «Ecce nunc tempus. 2 Cor. 6, (2). Peccator homo in scriptura...». — (ibid.) «Pane solo vivet homo. Mt. 4, (4). Homo in statu innocencie...». — (c. 34r) «Sic et ambuletis. 1 Th. 4, (1).

Rationalis creatura triplici...». — (ibid.) «Ecce mulier cananea. Mt. 15, (22). In culpa secundum Augustinum concurrunt...». — (c. 34v) «Ambulate in dilectione. Eph. 5, (2). In culpa concurrunt...». — (ibid.) «Erat Iesus eiciens demonium. Lc. 11, (14). Homo in statu innocentie...». — (c. 35r) «Sursum est Hierusalem. Gal. 4, (26). Paradisus primo formatus locus fuit...». — (ibid.) «Est puer unus hic. Jo. 6, (9). In actu peccati...». — (ibid.) «Novi testamenti mediator est. Hbr. 9, (15). Homo in peccatum...». — (c. 35v) «Exultavit ut videret diem. Jo. 8, (56). Scriptura suspiriorum patrum lacrimantium...». — (ibid.) «Hoc enim sentite in vobis. Phil. 2, (5). Deffunctus sensationis corporalis causas...». — (c. 36r) «Rex tuus venit tibi mansuetus. Mt. 21, 5. Sicut docet experientia...». — (ibid.) «Expurgate vetus fermentum. 1 Cor. 5, (7). In sacramento pascali...». — (c. 36v) «Viderunt iuvenem sedentem in dextris. Mc. 16, (5). Homo naturaliter...». — (ibid.) «Vincit mundum fides. 1 Jo. 5, (4). In bello ardua...». — (c. 37r) «Quia vidisti me Thoma credidisti. Jo. 20, (29). Rationalis creatura fulget...». — (ibid.) «Christus passus est pro vobis. 1 Pt. 2, (21). Divitiam festi...». — (ibid.) «Ego sum pastor bonus. Jo. 10, (11). Dignitas principii...». — (c. 37v) «Omnes honorate fraternitatem diligite. 1 Pt. 2, (17). Status hominis...». — (ibid.) «Modicum et iam non videbitis. Jo. 16, (16). In quo vis amoris...». — (c. 38r) «Omne donum perfectum desursum est. Jac. 1, (17). Desiderium tam sit apetitum...». — (ibid.) «Arguet mundum de peccato. Jo. 16, (8). Homo sicut experientia docet...». — (c. 38v) «Consideravit se et habiit et statim oblitus est. (Jac. 1, 24). Prima creatura ante suam dampnationem fulgebat...». — (ibid.) «Relinquo mundum et vado ad Patrem. (Jo. 16, 28). In motu ut in aliis locis...». — (ibid.) «Estote prudentes et vigilate. 1 Pt. 4, (7). Bellanti tria consueverunt esse...». — (c. 39r) «Dominica infra octavam Ascensionis. Mittam vobis a Patre. Jo. 15, (26). Donum consuevit esse carum quoniam est utile...». — (ibid.) «Factus est repente de celo sonus. Act. 2, (2). Beate trinitatis per communia cum scriptura...». — (c. 39v) «Ille vos docebit omnia. (Jo. 14, 26). In actu doctrinandi concurrunt...». — (ibid.) «Gratia Domini nostri Ihesu Christi. (Rm. 16, 20). In actu visionis corporalis...». — (c. 40r) «Et qui manet in caritate in Deo manet. (1 Jo. 4, 16). Status gratie est status quietudinis...». — (ibid.) «Videbat Habraam a longe. Lc. 16, (23). Figura hominis decoratur rectitudine...». — (ibid.) «Non diligamus verbo nec lingua sed opere et virtute. (1 Jo. 3, 18). Homo ex signaculo divine ymaginis fulget virtute...». — (c. 40v) «Exi cito in plateas. (Lc. 14, 21). Amans de dilecto

querit...». — (ibid.) «Humiliamini sub potenti manu Dei. 1 Pt. 5, (6). Ante lapsum hominis in peccatum homo fulgebat...». — (c. 41r) «Hic peccatores recipit et manducat. Lc. (15, 2). Bonitas alicuius...». — (ibid.) «Adoptionem filiorum expectantes redemptionem. Rm. (8, 23). Status hominis in via legitur fuisse...». — (c. 41v) «Eice primum trabem de oculo tuo. (Mt. 7, 5). Status peccati est ignominiosus...». — (ibid.) «Unanimes uno ore estote. (Rm. 15, 6). Animus hominis ut dicitur Augustinus est amorosus...». — (c. 42r) «Duc in altum et laxate retia vestra. Lc. 5, (4). In statu innocentie fulget...». — (ibid.) «Non serviamus peccato. (Rm. 6, 6). Apetitus hominis gaudet tribus...». — (c. 42v) «Vade prius reconciliari fratri tuo. (Mt. 5, 24). Lex vetus olim reconciliari volens Deo...». — (c. 43r) «Stipendia peccati mors. Rm. 6, (23). Subiciens se...». — (ibid.) «Si dimisero eos ieiunios in domum suam deficient in via. Mc. 8, (3). Peregrinus tunc...». — (c. 43v) «Debitores sumus non carni. Rm. 8, (12). Excessus Domini amoris ad hominem ostenditur...». — (c. 43v) «Arbor que non facit fructum bonum. Mt. 3, (10). Rationalis creatura producta est...». — (c. 41r) «Non simus concupiscentes malorum. 1 Cor. 10, (6). Rationalis creatura que lux intellectus est...». — (ibid.) «Hic diffamatus est apud illum. Lc. 16, (1). Homo a malo...». — (c. 44v) «Cum gentes essetis ad simulacra muta ducebamini. 1 Cor. 12, (2). Dignitas alicuius extollitur...». — (c. 45r) «Videns civitatem flevit. Lc. 19, (14). In amante compassionem dilectio generat...». — (ibid.) «Gratia Dei sum. 1 Cor. 15, (10). Donum laudari...». — (c. 45v) «Descendit hic iustificatus. Lc. 18, (14). Offendens misericordiam...». — (ibid.) «Littera occidit Spiritus autem vivificat. 2 Cor. 3, (6). Intellectus humanus...». — (c. 46r) «Lex propter transgressiones posita est. Gal. 3, (19). Anima rationalis privilegiata est...». — (c. 46v) «Curam illius habe. Lc. 10, (35). In cena corporali requiritur...». — (c. 47r) «Steterunt a longe et levaverunt vocem suam. Lc. 17, (12). Peccatum habet mentem peccatoris...». — (c. 47v) «Si spiritu vivimus spiritu et ambulemus. Gal. 5, (25). Vita animalis ut naturaliter...». — (ibid.) «Querite regnum Dei. Lc. 12, (31). Quidam posuerunt felicitatem hominibus...». — (c. 48r) «Quod peto ne deficiatis in tribulationibus meis. Eph. 3, (13). In tribulatione positus...». — (ibid.) «Adulescens tibi dico surge. Lc. 7, (14). Lex secundum Augustinus...». — (c. 48v) «Solliciti servare unitatem. Eph. 4, (3). Aliquis consuevit...». — (ibid.) «Amice ascende superius. Lc. 14, (10). Promovendus ad regnum...». — (c. 49r) «Diliges Dominum Deum tuum. Mt. 22, (37). Affectus hominis naturalis movetur...». — (c. 49v)

«Renovamini spiritu mentis vestre. Eph. 4, (23). Appetitus hominis rationalis fertur...». — (ibid.) «Ait paralytico surge. Lc. 5, (24). In cura alicuius...». — (c. 50r) «Caute ambuletis... Eph. 5, (15). Procedens ad bellum...». — (ibid.) «Fecit nuptias filio suo. Mt. 22, (2). Convivium est solempne...». — (c. 50v) «Induite vos armaturam Dei. Eph. 6, (11). Bellum ingressuri consueverunt...». — (ibid.) «Hora septima reliquit eum febris. Jo. 4, (52). Infirmitas naturalis consuevit esse dubia...». — (c. 51r) «Confidimus de vobis in Domino. 2 Th. 3, (4). Preparatum ad bellum consuevit confortare...». — (ibid.) «Voluit rationem ponere cum servis suis. Mt. 18, (23). Singula regalia sunt in iudicio...». — (ibid.) «Salvatorem expectamus Dominum Iesum Christum. Phil. 3, (20). Homo ex peccato fuit...». — (c. 51v) «Cuius est imago. Mt. 22, (20). Diversitas nationum...». — (ibid.) «Ambuletis Deo digne. Col. 1, (10). In peccato concurrit...». — (c. 52r) «Si tetigero tantum vestimentum eius salva ero. Mt. 9, (21). Virtus constitit...». — (ibid.) «Regnavit rex et sapiens erit. Jer. 23, (5). Regnum alicuius...». — (c. 52v) «Hic est vere propheta. Jo. 6, (14). Apetitus hominis naturaliter...». — (ibid.) «Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum. Lc. 22, (15). Supra peccatum Domini...». — (c. 54v) «Reverendi patres et fratres qui essetis hic...». — (c. 55v) Pseudo-Augustinus: «Sermo. De cena Domini. Audivimus, fratres karissimi, quod cum Dominus intixisset panem...», (cf. Migne, P.L., XL, 1282-1287). — (c. 57v) «Calistus de conversione sancti Augustini episcopi. Magnus ille doctor et egregius Augustinus qui nature fuit...». — (cc. 72r-73r) «Exaltavi electum de plebe mea. PsG. 88, (20). Beatus Ambrosius libro primo de Officiis...».

IX. (cc. 58ra-71vb, 74ra-79vb) *Collationes.*

(c. 58ra) «De gratia agenda pro beneficio recepto. Samaritanus quidam iter faciens. Lc. 10, (33). Sanctissime pater donum et benefitium per vestram...». — (ibid.) «Alia collatio de eodem. Facile est in oculis Dei... Sir. 11, (23). Sanctissime pater, pro mentione vestra...». — (c. 58rb) «De eodem. Ingratus sensu derelinquet liberantem se. Sir. 29, (22). Sanctissime pater, ingratus habet tria mala...». — (c. 58va) «De eodem. Azarias pater Sinie ipsum servum. Tb. 9, (2). Sanctissime pater, considerata providentia...». — (ibid.) «De recipiendo benigne verbum prelati. Collatio. Cum mansuetudine suscipite. Eph. 4, (2). Karissimi patres et fratres, verba reverendi patris nostri sunt piissima...». — (ibid.) «Qualis esse debeat qui assumitur ad aliquam dignitatem. In medio ecclesie aperiet os... Sir. 15, (5). Ostendit in verbo proposito...». — (c. 59rb) «Collatio ad religiosos. Non enim vocavit nos

Deus in inmunditia... 1 Th. 4, (7). Ex tribus omnium religiosorum...». — (c. 59va) «De eodem. Sic luceat lux vestra coram hominibus. Mt. 5, (16). Tria debent habere prefecti religiosi...». — (c. 60rb) «Lex propter transgressiones posita est. Gal. 3, 19. Homines inducuntur ad bonum...». — (c. 60va) «De eodem. Servum Dei non oportet litigare. 2 Tm. 2, (24). Tria sunt potissime detestabilia...». — (c. 60vb) «De eodem. Diverte a malo et fac bonum. PsG. 33, (15). Tria sunt mala que potissime...». — (c. 61ra) «De eodem. Custodite vos a murmuratione que nihil prodest. Sap. 1, (11). Tria multum expedit religiosis in murmurationem...». — (c. 61rb) «De eodem. Noli facere mala et non te adprehendent... Sir. 7, (1). Ex tribus debent moveri religiosi: mala et peccata...». — (c. 61va) «Collatio in creatione pape: si est persona communis. Petite et accipietis ut gaudium vestrum. Jo. 16, (24). Sanctissime pater, nobis filiis et subditis...». — (ibid.) «In creatione pape: si est persona intima. Collatio. Ista est dies quam expectabamus... Lam. 2, (6). Secundum beatum Augustinum sepe...». — (c. 61vb) «Adaptatio verborum ad papam vel ad alium prelatum. Sanctissime pater, secundum gloriosum...». — (c. 62ra) «Si est persona communis. Collatio. Nos autem populus tuus et oves pascue tue... PsG. 78, (13). Sanctissime pater, subditi et devoti filii...». — (c. 62va) «De gratia agenda. Deus prospector est eius qui reddit gratiam. Sir. 3, (34). Sanctissime pater inter alia peccata que leguntur in scriptura...». — (ibid.): «In adventu pape vel prelati. Collatio. Gloria virtutis eorum... PsG. 88, 18. Sanctissime pater, in signum letitie et exaltationis totius ecclesie...». — (c. 63ra) «Collatio in faciendo iustitiam inter rebelles ecclesie. Egredietur de ore meo iustitie verbum et non revertetur. Is. 45, (23). Omnibus prelatis sit dignum diligere iustitiam...». — (c. 63rb) «De misericordia facienda. Collatio. Super exaltat et misericordia iuditium. Je. 2, (13). Istud verbum scribit beatus...». (ibid.) «Collatio. De habenda pace inter illos qui simul conversantur. Donum et pax est electis. Sap. 3, (9). Omnibus christianis pax sit necessaria...». — (ibid.) «Collacio ad petendam pacem summo pontifici pro populo christiano. Domine dabis nobis pacem. Is. 26, (12). Totus christianus debeat sanctissimum patrem...». — (c. 63va) «Collacio ad confirmanda facta predecessorum pontificum et aliorum. Christus ministrum fuit circumcisionis. Rm. 15, (8). Inter cetera que faciant facta istius ecclesie...». — (ibid.) «Collacio ad promovendum illos qui laboraverunt pro ecclesia. Bonorum enim laborum gloriosus est fructus. Sap. 3, (15). Hodie multi sunt...». — (c. 63vb) «Collacio inter cardinales de liberando

pauperes de manibus tyrampnorum. Non accipit personas principum nec cognovit tyrannum. Jb. 34, (19). Istud verbum quod scribitur Job...». — (ibid.) «Collatio de promovendo humilem et sapientem et humiliando superbum. Sapientia humiliati exaltabit caput illius. Sir. 11, (1). Secundum sapientiam nostri Salvatoris...». — (c. 64ra) «De hiis que sunt reprehensibilia in rege et laudabilia. Misericordia et veritas custodiunt regem. Prv. 20, (28). Inter cetera que habent regnum stabilire...». — (c. 64rb) «Dominus constituit te regem ut faceres iudicium. 3 Rg. 10, (9). Nos debemus rogare sanctissimum patrem...». — (ibid.) «Germinet terra herbam virentem. Gn. 1, (11). Sicut tempore veris terra herbis...». — (c. 66ra) «Flere cum flentibus... Rm. 12, (15). Secundum sententiam apostoli...». — (c. 66vb) «Qui miseretur in hilaritate. Rm. 12, (8). Semel quidam summus pontifex...». — (c. 67va) «Jacet in lecto paralyticus et male torquetur. Mt. 8, (6). Homines desiderant maxime habere...». — (c. 68ra) «Multi venient ab oriente et occidente... Mt. 8, (11). Si aliquid debent...». — (c. 68vb) «Motus magnus factus est in mari. Mt. 8, (24). Secundum quod potest colligi...». — (c. 69va) «Qualis est hic. Mt. 8, (27). Aliquando fuit ut inquirens intendit...». — (c. 70rb) «Mortuus sum ut Deo vivam. Gal. 2, (19). Homo non constat ex natura...». — (c. 70vb) «Sicut donavit nobis. Eph. 4, (32). Unusquisque profectus est...». — (c. 71vb) «Omnem escam manducabit venter. Sir. 36, (20). Cum aliquis invitat...». — (c. 74ra) «Collacio pro mortuis. Non permanebit spiritus meus in homine. Gn. 6, (3). Deus creavit hominem...». — (c. 74vb) «Sufficit tibi gratia mea. 2 Cor. 12, (9). Hominibus duplex...». — (c. 76rb) «Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas. 1 Cor. 13, (3). Alii sunt qui...». — (c. 76vb) «Thesaurizate vobis thesauros in celo. Mt. 6, (20). «Alia res est...». — (c. 77rb) «Cum facis elemosynam noli tuba canere ante te. Mt. 6, (2). Videntes medici...». — (c. 77vb) «Ductus est in desertum ab Spiritu. Mt. 4, (1). Duplicem motum generalem...». — (ibid.) «Surge et comede. 3 Rg. 19, (5). «Qui interpres...».

Ms. 15 (L. 7. 28) 1429 novembre 22

LACTANTIUS LUCIUS CAECILIUS — AUGUSTINUS (S.) AURELIUS — *Fragmenta carminum.* — BERNARDUS (S.) CLARAEVALLENSIS — *Orationes et sermones* — *Decalogus.*

Cart. e miscellaneo, mm. 205 × 142, cc. 64; numerazione antica in cifre romane; altra numerazione coeva in cifre arabiche da c. 41 a c. 47 e da c. 53 a

c. 55; bianca la c. 40v. Fascicoli 5: 2 otterni + 1 quaternione + 2 senioni; richiami tagliati dal legatore. cc. 1r-59v, 63r-64v, 11. 25/26, mm. 135/140; cc. 60r-63r, a 2 coll., 11. 26, mm. 140; rigatura e incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera umanistica corsiva con elementi gotici, di unica mano (Fachinus de Raymundis). Letterine iniziali in rosso e nero alternativamente fino a c. 11, quindi, in rosso; titoli, segni di paragrafo e numerazione antica in cifre romane in rosso; rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

Il cod. fu trascritto dal cremonese «Fachinus de Raymundis» nel 1429; nota a c. 64v: *Ego Fachinus de Raymundis civis et mercator civitatis Cremone qui steteram in relegacione vel in confinibus per annos tres usque isto die XXIJ mensis novembris MCCCCXXVIIIJ in pluribus locis videlicet in Mediolano, Papia, qui in Castro Novaria et Vigleveno, qui in Rocha scripsi hunc libelum et habebam annos LXVJ. Deo gracias. Amen.*; (cf. *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI siècle*, II, p. 62). Alla sottoscrizione segue il monogramma «Fachinus»; quindi lo stesso copista ci dà altre notizie sulla sua vita: *Ego Fachinus suprascriptus perseveravi in relegacione et confinibus usque die XV madii MCCCCXXXVI, qui sunt circha annos X.*

I. (cc. 1r-40r) Lactantius Lucius Caecilius Firmianus, *Divinarum institutionum liber sextus: De vero cultu.*

«Incipit Augustinus [sic] De vero cultu... Quod erat officium suscepti muneris divino Spiritu instruente... — ... hic religioni atque officio suo satisfecit. Explicit Augustinus [sic] De vero cultu. Deo gracias. Amen.». (cf. Migne, P.L., VI, 633-732; «C.S.E.L.», 19, 27; C. Jordachescu-Th. Simenschy, *Lactantius. Institutiones divinae. Liber VI: De vero cultu*, Chisinau, 1938. Per la tradizione manoscritta cf. P. Lehmann, in «Symbolae Osloenses», XVII (1937), pp. 57-66; H. Emonds, *Zweite Auflage im Altertum*, Leipzig, 1941, pp. 55-72; J. Moreau, in: «Sources chrétiennes», XXXIX, I (1954), pp. 16-22; A. Petrucci, in: «Rend. Accad. Lincei», VIII, II (353), 1956, pp. 252-263).

II. (cc. 41r-59v) Augustinus (S.) Aurelius, *De vera et falsa poenitentia* (op. spur.).

«Aurelii Augustini de penitentia liber incipit. Quam sit appetenda gracia penitentie, omnis auctoritas clamat, omnis beatorum vita conatur ostendere... — ... in odorem suavitatis. Amen. Augustini de penitentia liber explicit. Amen. Iesus». (Cf. Migne, P.L., XL, 1114-1130).

III. (c. 59v) *Fragmenta carminum.*

1° Frammento: «Hoc est nescire sine Christo plurima scire / Qui Christum bene scit satis est si plurima nescit». 2° Frammento: «Virginis intacte dum veneris ante figuram / Pretereundo cave ne sileatur ave». E più sotto: «Infrascripti sunt octo venti principales», i cui nomi sono scritti attorno ad una circonferenza.

IV. (cc. 60r-63r) BERNARDUS (S.) CLARAEVALLENSIS, *Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis.*

«Incipiunt salutationes corporis Christi. Hanc devotissimam orationem fecit et dixit beatus Bernardus ad pedes Iesu. Salve mundi salutare / salve salve Iesu care... — ... temet ipsum tunc ostendere / in cruce salutifera. Amen. Deo gracias». (Cf. Migne, P.L., CLXXXIV, 1319-1324; per la tradizione manoscritta cf. J. Leclercq in: «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis», IX (1953), fasc. 1-2).

V. (cc. 63r-64r) *Orationes et sermones.*

Preghiera alla Vergine: «Quicumque dixerit istam benedictam oracionem omni die habebit centum septuaginta quinque dies indulgentie data per dominum papam Johannem. Oracio ad Beatam Virginem Mariam. O Maria mater Dei, miserere, precor, mei... — ... O Maria mater Dei, miserere, precor, mei. Amen. Deo gracias». Frammento di sermone: «... Intende quod sit Deus. Deus est... — ... sapere absque apetitu». Sermone: «De dilleccione Dei. Dilliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Mt. 22, (37). Toto corde idest intellectu sine errore... — ... confirmet te virtuosa constancia».

VI. (c. 64r) *Decalogus.*

«Hec sunt jussa decem... — ... resque caveto suas. Deo gracias. Amen.». Segue Indice del cod. (c. 64v): «Augustinus [sic] De vero cultu in quo quid Deo...».

Die pastorale Tätigkeit der Augustiner des Landstraßer Konvents im 17. Jahrhundert*

2. *Der von den Augustinern gefeierte Gottesdienst, die Zelebranten und die Meßstiftungen*

Wenn auch die Verkündigung der Heilsbotschaft im Bereich der Seelsorge Priorität besitzt[124]), so kommt doch der Liturgie als Quelle, aus der alle Kraft der Kirche strömt, eine einzigartige Bedeutung zu. Die Liturgie als Werk des gesamten Gottesvolkes des Neuen Bundes, im besonderen die Feier der heiligen Messe als Vermächtnis Christi, ist gleichzeitig der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt[125]).

Im Werden und in der Entfaltung eines Klosters, speziell was die pastorale Funktion betrifft, kommt der Zelebration zunächst die erste Rolle zu. Die Patres zelebrieren in einer allen Gläubigen der Umgebung zugänglichen Kirche und bieten ihnen damit eine Art der kirchlichen Seelsorge an. So kommt ein erster und grundlegender Kontakt zwischen Kloster und Laien zustande. Gute Prediger fördern dann das Ansehen des Klosters und vertiefen das Glaubensleben der Kirchenbesucher. So war es wohl auch in der Kirche der Augustiner auf der Landstraße. Ja noch ehe die Kirche zu den heiligen Sebastian und Rochus stand, haben nach dem bereits zitierten Bericht des Bischofs von Wien an die römische Kurie vom Jahr 1637[126]) die Augustiner-Patres in einem Provisorium sicher auch für die Gläubigen zelebriert.

Der ansehnliche Bau der den heiligen Sebastian und Rochus geweihten Kirche hat in seiner frühbarocken Art ebenfalls die Gläubigen

* Siehe *Augustiniana*, 28 (1978), 425-447.

[124]) «Wegen der fundamentalen Bedeutung des Glaubens steht die ihn vermittelnde Verkündigung an erster Stelle». (LTK IX, 581).

[125]) «Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat. Nam labores apostolici ad id ordinantur ut omnes, per fidem et Baptismum filii Dei facti, in unum conveniant, in medio Ecclesiae Deum laudent, Sacrificium participent et cenam dominicam manducent». (Konstitution/Liturgie, 10, in: LTK, Das II. Vatikanische Konzil, Bd. 1).

[126]) Siehe Anmerkung 28.

angezogen[127]). Dafür sprechen auch die verschiedenen Messenstiftungen. In der heiligen Messe, der Feier des Gedächtnisses des Todes und der Auferstehung Christi, der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Einheit des Herrenmahles, sahen die katholischen Christen des 17. Jahrhunderts der Kontroverstheologie entsprechend in erster Linie das gottwohlgefällige Opfer für die Lebenden wie für die Verstorbenen. Den individuellen religiösen Bedürfnissen der Gläubigen kamen die sogenannten Privatmessen sehr entgegen. Damit hängen die Messenstiftungen ebenso zusammen, wie die vielen Einzelzelebrationen — zum Unterschied von den heutzutage möglichen Konzelebrationen — und die Errichtung vieler Seitenaltäre beziehungsweise Seitenkapellen. Die heilige Messe wurde nach den Vorschriften Pius V.[128]) vom Jahr 1570 als stille Messe oder als gesungene Messe in lateinischer Sprache gefeiert[129]).

Um dem Thema dieser Arbeit gerecht zu werden, müssen zwei Aspekte aufgezeigt werden: 1. Die Möglichkeit der Augustiner, mehrere Messen für die Gläubigen feiern zu können. Für den Konvent selbst genügte eine Messe, nämlich die tägliche Konventmesse. 2. Der Wunsch der Gläubigen, daß für sie und ihre Angehörigen Messen gelesen werden.

Der erste Aspekt hängt von der Anzahl der Patres ab, die die Priesterweihe empfangen haben und dem Konvent zugewiesen worden sind. Die in den Weihebüchern der Diözese beziehungsweise Erzdiözese Wien genannten Kandidaten aus dem Augustinerkloster auf der Landstraße genügen für diese Erörterung nicht. Entscheidend ist vielmehr, daß die Augustinerpatres dem Landstraßer Konvent zugewiesen worden sind. Die Zuteilung an die verschiedenen Konvente erfolgte, wie oben beschrieben, beim jeweiligen Provinzkapitel[130]). Für gewöhnlich blieben dann die Patres in dem ihnen zugewiesenen Konvent bis zum nächsten Provinzkapitel. Somit standen sie — abgesehen von unvorhergesehenen Fällen — auch täglich für die Zelebration der Messe zur Verfügung.

[127]) «Über die ganaue Form und Gestalt der damals gegründeten Kirche sind wir nicht unterrichtet. Doch dürfte sie gewiß ihrem Grundriß nach in der heutigen Rochuskirche noch erhalten sein». (Rennhofer, Wien, 194).

[128]) Pius V. (Michele Ghislieri), Papst 1566-1572. Geb. 1504 zu Bosco bei Alessandria, 1518 Dominikaner, 1528 Priester, 1556 Bischof, 1557 Kardinal, 1558 Großinquisitor, 1566 Papst, Reform der Kirche nach Maßgabe des Tridentinums, † 1572 zu Rom, 1712 heiliggesprochen. (A. Franzen, in: LTK VIII, 531 f.).

[129]) Missale Romanum, (5).

[130]) SALLABERGER, 6.

Der andere Aspekt, nämlich der Wunsch der Gläubigen, daß für sie Messen gelesen werden, ist ersichtlich aus den vielen Messenstiftungen, die ihrerseits wieder die Wertschätzung der Messe und das Vertrauen der Gläubigen in die Augustiner zum Ausdruck bringen[131]).

Das Jahr 1645 bringt den Augustinern wohl zum ersten Mal seit der Klostergründung auf der Landstraße zwei neue Messenstiftungen. Aus dem Nachlaß des Wiener Domherrn Kanonikus Joseph Pütler[132]) erhielt der Konvent 200 rheinische Gulden und verpflichtete sich, dafür «20 heil(ige) Messen alljährl(ich) vor dießen u(nd) seiner Freyndtschaft Seelen» zu zelebrieren[133]).

Im selben Jahr vermachte Ursula Nottin, des «Balthasar Nottens gewesten bürgers des raths allhier und Eva geborne Baurin... hinterlassene eheleibliche tochter, welche in das jungfrauenkloster allhier bei St. Laurentio eintreten will», dem Augustinerkloster auf der Landstraße ein Drittel ihres Vermögens, damit für sie, ihre Eltern, ihre Geschwister und ihre Freundschaft jährlich drei Seelenämter in der Klosterkirche gesungen werden[134]).

Vom Jahr 1646 an gibt es in den Protokollen der Provinzkapitel wieder Listen mit den Namen jener Augustiner, die den einzelnen Konventen zugeteilt worden sind. Die Patres waren zwar nicht durchwegs Seelsorger im engsten Sinn des Wortes — sie hatten im Konvent die verschiedensten Aufgaben zu erfüllen —, sofern sie jedoch in der öffentlich zugänglichen Kirche die Messe zelebrierten, leisteten sie auch einen pastoralen Dienst von nicht geringer Bedeutung. Dabei ist es nebensächlich, ob sie mit einer großen Schar am Hochaltar oder mit wenigen Gläubigen eine sogenannte Privatmesse an einem Seitenaltar zelebrierten. Immer handelt es sich um das Opfer Christi und der gesamten Kirche, das für alle dargebracht wird[135]).

Das Provinzkapitel des Jahres 1649[136]) wies dem Wiener Konvent zehn Patres[137]) zu. Außerdem bestimmte der General des Ordens den

[131]) RENNHOFER, Wien, 196.

[132]) Joseph Pütler (Püttler), geb. in Wien, seit 1599 Studium in Bologna, 1606 Pfarrer von Laa an der Thaya. 1616 Kanonikus von St. Stephan und Domdechant, 1619 resignierte er auf diese Ämter und ging wieder nach Laa, 1633 zum zweitenmal Domherr in Wien, † 27.III.1640 in Wien. (Leopold, 185 f.).

[133]) Diözesan-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1645.

[134]) Diözesan-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1645; Quellen 1, V. Nr. 5975.

[135]) DENZINGER, Nr. 1739-1743 (938-40).

[136]) ÖNB 8466, 17r-22r.

[137]) Thomas Auschler, Ferdinand Boiarius, Jakob Cassor, Erdinodus Cordin, Nikolaus Donellan, Johannes Bonus Hauswirth, Josephus de Ravenna, Columban Sifferlinger, Constantin Staudinger, Angelus Widman (ÖNB 8466, 20v-21r).

fulminanten Prediger P. Alphons Staimos zum Prior des Wiener Generalkonvents[138]). Unter den zehn Patres befand sich der aus Irland stammende und an der Wiener Universität lehrende Professor für Moraltheologie, P. Nikolaus Donellan[139]). Sowohl das Wissen als auch die Tugendhaftigkeit dieses Mannes waren derart, daß ihn der Generalprior dem damaligen Papst, Innozens X.[140]), für das Amt des Bischofs vorschlug und dafür die Unterstützung des Kaisers erbat[141]). Des weiteren gehörten dem Konvent in dieser Zeit folgende Patres an: Erdinodus Cordin[142]), der dann das Amt des Priors in Baden übernahm, Josephus de Ravenna[143]), der für die Studien im Haus verantwortlich war, der spätere Prior, Columban Sifferlinger[144]), Constantin Staudinger[145]), der vorher in Baden das Amt des Priors bekleidet hatte und Angelus Widman[146]), der nachmalige Sakristan.

Das Jahr 1651 war für die Entfaltung der pastoralen Tätigkeit von ähnlicher Bedeutung wie für die wissenschaftliche Entwicklung. Denn am 1. Juli 1651 stiftete Ferdinand III. zwei tägliche heilige Messen, eine davon als gesungenes Amt «pro Domo Austriaca viva et defuncta»[147]),

[138]) GAVIGAN, Epistulae, 451.

[139]) Nikolaus (Thomas) Donellan OSA, um 1610 in Irland geboren (Provinz Connaght), studierte in Spanien, lehrte Theologie in Burgos, 1643 Prior in Wien, Generalvikar für die österreichische Ordensprovinz, 13.IV.1644 Doktor der Theologie, 7.IX.1644 Antrittsvorlesung als außerordentlicher Professor der Kasuistik an der Universität Wien, 1645, 1665, 1669 Prokurator der sächsischen Nation, 1651/52 Dekan der theologischen Fakultät, 1648 Generalvisitator der steirischkärntnerischen Ordensprovinz, 1651 und 1659 Präsident (Vorsitzender) des Kapitels in Böhmen, 1655 Ernennung zum Kaiserlichen Geheimen Rat; auf seinen Einfluß hin entstand das Kloster Lockenhaus, 1659-65 Prior in Wien; Einfluß beim General-Assitent für Deutschland, 1676 General-Kommissar des Wiener Konvents, † 17.IX.1679 in Wien. (Hörmann, Donellan, 65-95).

[140]) Innozenz X. (Giambattista Pamfili), Papst 1644-1655. Geb. 1574 Rom, 1621 Nuntius, 1627 Kardinal in petto, 1644 Papst, vollendet die Innenausstattung der Vatikanischen Basilika, † 1655 zu Rom. (B. Sutter, in: LTK V, 692 f.).

[141]) GAVIGAN, doctoribus, 295.

[142]) Erdinodus (Erthinodus) Cordin OSA, 1653 3. Definitor, 1655 Prior in Baden, 1659 Prior in Völkermarkt, ebenso 1665. (Kubalek, Hartisch, 135; 138).

[143]) Josephus de Ravenna OSA, 1651 Studienregens im Wiener Kloster. (Quellen 1, V. Nr. 6023).

[144]) Columban Sifferlinger OSA, geb. 1625, 1641 Profeß, 1649 Priesterweihe, 1659 Prior in Bruck an der Leitha, 1665 Prior in Wien, 1668 Provinzial, 1671 Prior in Wien, 1677 Provinzial, † 21.(26).XII.1680 (ÖNB 10214p, 27r). (Gavigan, Assistentia, 264; Kubalek, Hartisch, 135; 136; 138; 139).

[145]) Constantin Staudinger OSA, 1646 Prior in Baden. (Anzinger, 139).

[146]) Angelus Widman OSA, 1646 Kleriker (Rennhofer, Landstraße, 226), 1651 im Wiener Konvent (Quellen 1, V. Nr. 6023), 1669 im Wiener Konvent (Quellen 1, V. Nr. 6163), 1670 Sakristan im Wiener Konvent (Quellen 1, V. Nr. 6178), † 3.V.1679 (ÖNB 10 214 p, 27r).

[147]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1651.

mit der zusätzlichen Verpflichtung, «daß die gesungene messe in den festen der heiligen Sebastiani, Rochi, Bennonis und Rosaliae als patronen des besagten orts mit einer vornehmen solennität und musik begangen» werden[148]). Gleichzeitig stiftete der Kaiser für die Brigittakapelle am Tabor «an Sonn- und Feiertagen zu seinem und seiner Vorfahren Seelenheil» zwei heilige Messen[149]).

Für die Seelsorge sind bei dieser Stiftung zwei Tatsachen bemerkenswert, insbesondere die Feier der Messe unter Anwendung der Musik. Bei der täglichen missa cantata werden wohl Augustinerkonventualen Gregorianischen Choral gesungen haben, was eine dauernde Pflege des Chorals erforderte. In einem Kloster, das auch der Ausbildung junger Mönche und künftiger Priester diente, war dies von besonderer Wichtigkeit. Bei den Festgottesdiensten zu Ehren der Titelheiligen sollte vor allem vornehme und festliche Musik erklingen. Die Wurzel für diese Anordnung ist der Geist der Barockzeit, das Verlangen nach Steigerung des Ausdrucks und die Überschwenglichkeit des Gefühls[150]). Andererseits ist die Pflege festlicher Musik in Wiener Kirchen dieser Zeit selbst wieder Wurzel der später zur Entfaltung gelangten klassischen Wiener Kirchenmusik. Ein auch in unseren Tagen nicht zu unterschätzendes Mittel der Seelsorge!

Das andere Tatsache, die für die pastorale Entwicklung von Bedeutung war, ist die Übernahme der Verpflichtung seitens der Augustiner, in der Brigittakapelle an Sonn— und Feiertagen zwei Messen zu zelebrieren. Damit wurde der Seelsorgebereich der Augustiner entsprechend erweitert. An allen Sonn- und Feiertagen mußten von nun an zwei Patres, vermutlich von Brüdern begleitet, die für die Meßgeräte und Paramente verantwortlich waren, zur Brigittakapelle fahren[151]).

Die Brigittakapelle befindet sich im heutigen 20. Wiener Gemeindebezirk, Ecke Pasettistraße und Forsthausgasse[152]). Einer Überlieferung entsprechend wurde sie dort errichtet, wo Erzherzog Leopold Wilhelm[153]) im Kampf gegen die Schweden sein Zelt aufgeschlagen hatte

[148]) Quellen 1, V. Nr. 6021.
[149]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1651.
[150]) LTK I, 1258 ff.
[151]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1651.
[152]) Personalstand, 207.
[153]) Erzherzog Leopold Wilhelm, geb. 1614, † 1662. 1625 Bischof von Straßburg und Passau, 1626 Bischof von Halberstadt, 1628 Bischof von Olmütz, 1639 Oberbefehl über die Armee, 1645 Entsatz von Brünn, 1646 Regentschaft über die Niederlande. (Wurzbach VI, 444-446).

und beim Einschlag einer schwedischen Kanonenkugel unverletzt geblieben war. Man schrieb das der Hilfe der «alten schwedischen Heiligen Brigitta oder eigentlich Birgitta» zu[154]). Die Kapelle wurde in der Mitte des 17. Jahrhunderts als achteckiger Zentralbau mit Zeltdach und Laterne von Filberto Lucchesi erbaut[155]). Das Altarbild aus derselben Zeit zeigt Erzherzog Leopold Wilhelm oder Ferdinand III. vor der heiligen Brigitta[156]).

Der eigentliche Zweck der Ferdinandeischen Stiftung lag jedoch nicht sosehr im pastoralen Bereich als vielmehr im wissenschaftlichen. Der Kaiser ließ jährlich 1000 Gulden dem Konvent überweisen, damit dieser begabte Männer zu akademischen Lehrern in den theologischen und philosophischen Disziplinen auf der hohen Schule und zu Erziehern der künftigen Ordensleute im Bereich des Klosters heranbilde[157]). Die Erwartungen des Kaisers wurden durchaus erfüllt. Seit dem Jahr 1651 gehörten der Wiener Universität bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts 46 Augustiner, einschließlich Nikolaus Donellans, der bereits seit 1644 an der Universität tätig war, der Wiener Universität als Lehrer beziehungsweise Fakultätsmitglieder an[158]). Zum Lehrkörper der Grazer Universität gehörten in der kurzen Zeit eines halben Jahrhunderts acht beschuhte Augustiner[159]). Mit berechtigtem Stolz erwähnt der Verfasser der Chronik von St. Rochus, daß die Augustiner auf verschiedenen Universitäten «Doctores Theologiae und öffentliche Lehrer... wie auch bischöffliche Examinatores... hatten»[160]).

In dem für das Landstraßer Kloster durch die Ferdinandeische Stiftung überaus wichtigem Jahr 1651 erhielt der Konvent aus dem Nachlaß des Priesters Antonius de Melia 420 rheinische Gulden[161]). Die

[154]) Kralik — Schlitter, 294; Hormayr, Geschichte, 111.

[155]) Dehio — Wien, 188.

[156]) Czeike, 414 f.

[157]) «Daher im Jahre 1651, als in welchem Zeitlauf sich mehr Jünglinge dem Orden als dem Weltpriesterstande widmeten, ließen S(ein)e May(es)t(ä)t Ferdinand der 3te den P(atres) Augustinern auf der Landstraß aus dem k.k. Universalzahlamte zur Herbeyschaffung ihrer Bedürfnisse bey Aufnahme mehrerer Individuen auf immerwährende Zeiten für Messelesungs-Verbindlichkeiten jährlich 1000 f (= Gulden) mit dem Beysatze, indem zu dieser Zeit diese Sume einen beträchtlichen Betrag ausmachte, anweisen, daß selbe nicht nur der selsorgerämtlichen Verrichtungen fernerhin eifrig obliegen könnten: sondern sich auch zu Lehrern für die h(ei)l(ige) Schrift, und gottesgelahrtheit auf der hohen Schule zu Wien bilden, und Zöglinge für den geistlichen Stande ausbilden, und unterrichten sollten». (Chronik, 8 f.).

[158]) GAVIGAN, doctoribus, 275; Miksch, Universität, 77-79.

[159]) GAVIGAN, professoribus, 9.

[160]) Chronik, 9.

[161]) Quellen 1, V. Nr. 6023.

Annahme dieser Stiftung verpflichtete die Augustiner, jährlich am 20. November vier Messen und außerdem monatlich eine Messe «vor dessen Seelen Heyl» zu feiern[162]).

Das Provinzkapitel des Jahres 1653 wurde in Graz abgehalten[163]). Es brachte den Zusammenschluß der steirischen und kärntnerischen Klöster mit den niederösterreichischen zu einer österreichischen Ordensprovinz[164]). Dieses Kapitel wies dem Wiener Konvent acht Patres[165]) zu. Der Generalprior ernannte Pater Columban Sifferlinger zum Prior[166]). Unter den für das Wiener Kloster bestimmten Patres befanden sich der Dekan der theologischen Fakultät an der Wiener Universität, Nikolaus Donellan[167]), Johannes Bonus Hauswirth als Prokurator des Klosters[168]), Wilhelm Hehenperger als Prediger[169]), und Angelus Widman, der langjährige Sakristan[170]). Staimos wurde auf diesem Kapitel zum Provinzial gewählt, verließ aber im selben Jahr den Wiener Konvent, nachdem er am 20. August 1653 Prior perpetuus von St. Thomas in Brünn geworden war[171]).

Im Jahre 1655 stiftete der Geheime Reichssecretarius Reichs-Hofrath Wilhelm Schröder von Eschweil(l)er vier heilige Messen für sein und seiner Ehefrau Clara Seelenheil[172]). Die Messen sollten jährlich am Altar des heiligen Nikolaus von Tolentin, «vor welchem sie begraben liegt», gefeiert werden[173]). Auffallend ist bei dieser Stiftung der Hinweis, daß die Ehefrau Clara in einer Gruft der Landstraßer Kirche bestattet worden war. Unter der Kirche gab es mehrere Grüfte. Die größte, unter dem Hochaltar, war für die Konventualen bestimmt, in anderen Grüften konnten Laien beigesetzt werden[174]). Ein für den modernen Menschen

[162]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1651.

[163]) ÖNB 8466, 34r-40v.

[164]) GAVIGAN, Union, 117 f.

[165]) Nikolaus Donellan, Johannes Bonus Hauswirth, Wilhelm Hehenperger, Gabriel Hufnagel, Sylvester Koch, Fulgenz Pichler, Otto Reinoldus, Angelus Widman. (ÖNB 8466, 38rv).

[166]) GAVIGAN, Assistentia, 264; Gavigan, Union, 123.

[167]) GAVIGAN, doctoribus, 295; Gavigan, Union, 123.

[168]) Quellen 1, V. Nr. 6055. Johannes Bonus Hauswirth OSA, 1645 Tonsur und Niedere Weihen, 1646 Subdiakon, 1647 Diakon, 1648 Priesterweihe, 1651, 1655-1680 Prokurator, 1682 Prior in Wien. (Rennhofer, Landstraße, 219; Gavigan, Union, 123). † 14.II.1695 (ÖNB 10 214 p, 27r-28v).

[169]) Quellen 1, V. Nr. 6055; Gavigan, Union, 123.

[170]) GAVIGAN, Epistulae, 451; Gavigan, Union, 123.

[171]) Janetschek, Necrologia, 19; Janetschek, Brünn, 269 f.

[172]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1655.

[173]) Quellen 1, V. Nr. 6055.

[174]) Perger, 14; 20.

eigenartiges, aber doch deutliches Zeichen innerer Verbundenheit mit dem Kloster.

Das Provinzkapitel 1656 wurde im Wiener Kloster auf der Landstraße abgehalten[175]). Es bestimmte für den Dienst im Wiener Konvent dreizehn Patres[176]). Zum Prior wurde Amadäus Walmair[177]) vom General ernannt. Unter den Patres sind bemerkenswert: Nikolaus Donellan, der 1655 einer der ersten Ratgeber Ferdinands III. geworden war[178]), Johannes Bonus Hauswirth, der Prokurator[179]), Sylvester Koch[180]), der später in Graz und in Völkermarkt Prior war und Aegidius Wesslan[181]), der bereits 1655 Subprior gewesen war. Augustin de Burgo führte das Amt des Studienregens, das er 1654 übernommen hatte, weiter[182]). Chrysostomus Knipflberger wurde zum Prediger bestimmt[183]).

Einen schweren Schlag bedeutete für das neue Kloster auf der Landstraße ebenso wie für die Seelsorge der Augustiner der Brand, der durch einen Blitzschlag im Jahr 1656 verursacht wurde, und dem gesamten Komplex von Kirche und Kloster argen Schaden zufügte[184]). Weil nirgends ein Hinweis zu finden ist, daß der Konvent in einem anderen Haus untergebracht werden mußte, darf man annehmen, daß Teile des Klosters bewohnbar blieben[185]). Der größte Schaden lag auf wirtschaftlichem Gebiet. Der Wiederaufbau brachte schwere finanzielle Belastungen mit sich[186]). Sicher war auch die Seelsorge behindert. Viele

[175]) ÖNB 8466, 54v-60r.

[176]) Augustin de Burgo, Nikolaus Donellan, Claudius Guenin, Johannes Bonus Hauswirth, Chrysostomus Knipflberger, Sylvester Koch, Martin Linck, Fulgenz Pichler, Mauritius Purckhardt, Nikolaus Speranzatti, Bertram Strauss, Aegidius Wesslan, Aurelius Wilferstorff. (ÖNB 8466, 57v).

[177]) Amadäus Walmair OSA, 1653 Prior in Bruck, 1656 Prior in Wien, 1665 Prior in Fürstenfeld, 1677 Prior in Graz. (Kubalek, Hartisch, 138 f.) † 15.VIII.1680 (ÖNB 10 214 p, 27r-28v).

[178]) GAVIGAN, doctoribus, 295.

[179]) Quellen, 1, V. Nr. 6055.

[180]) Sylvester Koch OSA, 1649 Prior in Korneuburg (ÖNB 8466, 21v). 1653 in Wien (ÖNB 8466, 38r). 1656 Prokurator der Provinz (ÖNB 8466, 57v).

[181]) Aegidius Wesslan (Wesslaij) OSA, 1655 Subprior (Quellen 1, V. Nr. 6055), † 20.IV.1665 (ÖNB 10 214 p, 27r).

[182]) ÖNB 8466, 57v.

[183]) Siehe Anmerkung 62.

[184]) «Im Jahre 1656 brante durch einen Plitzstrahl gezündet die Kirche zum h(ei)l(igen) Sebastian und Rochus samt dem Kloster ab, wurde aber im Jahre 1681 wiederum aufgebauet»: (Chronik, 9).

[185]) RENNHOFER, Wien, 203.

[186]) RENNHOFER, Wien, 203.

Kräfte wurden für die Wiederinstandsetzung des Baus gebunden und somit der Seelsorge entzogen. Die Kirche als vornehmster Ort pastoraler Tätigkeiten wurde vermutlich zunächst notdürftig für die Feier der heiligen Messe hergerichtet. Bemerkenswert ist die geringe Zahl der Stiftungen von Messen in den folgenden Jahren und der Hinweis auf die lange Zeit des Wiederaufbaus in der Chronik von St. Rochus[187]). Eine Katastrophe kann der Brand allerdings nicht gewesen sein, denn bereits drei Jahre später konnte man das nächste Provinzkapitel wieder im Kloster auf der Landstraße abhalten.

Im Jahr 1657 verpflichtete sich der Landstraßer Konvent durch Annahme einer Stiftung in der Höhe von 500 rheinischen Gulden zur Zelebration an jedem Samstag in der Barbarakapelle[188]) im Hafnerschen Haus am Graben in Wien. Martin (Haf(f)ner, «gewester rath und regent der niederösterreichischen landen», stiftete diese wöchentliche Messe zu Ehren Marias «für sein, seiner Eltern, Befreundten und Guttäter Seelenheil»[189]). Die Augustiner waren der Familie schon längst bekannt, denn noch ehe die Landstraßer Kirche gebaut worden war, feierten sie allwöchentlich am Samstag eine Messe für ein Mitglied der Familie, Anna Teublin[190]).

Das Provinzkapitel des Jahres 1659 fand wieder in Wien statt[191]). Für den Dienst im Wiener Kloster wurden weiterhin Augustin de Burgo, Lehrer am Konvent[192]), der Prokurator Johannes Bonus Hauswirth, Gabriel Hufnagel[193]), der anschließend Prior in Baden wurde, Aegidius Knor, von nun als Prediger tätig[194]), und Angelus Widman bestimmt. Neu hinzu kam der Günzburger Alphons Mitisini, der sich in Padua die Doktorwürde erworben hatte[195]). Nikolaus Donellan wurde zum Prior des Wiener Konvents ernannt[196]). Zum Provinzial wurde bei diesem

[187]) Chronik, 9; Kubalek, Hartisch, 64.

[188]) Barbarakapelle (1443 gestiftet, 1782 aufgelassen) im Haus «Zum goldenen Zopf» Ecke Graben — Bräunerstraße. Martin Haf(f)ner ließ die Kapelle renovieren. (Czeike, 591 f.).

[189]) Quellen 1, V. Nr. 6068; Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1657.

[190]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1635.

[191]) ÖNB 8466, 82r-88v.

[192]) Miksch, Universität, 49.

[193]) Gabriel Hufnagel (Hueffnagel) OSA, 1659 Subprior in Wien, 1662 Prior in Baden (Rollett VI, 4). (Anzinger, 140; Rennhofer, Landstraße, 220; Kübalek, Hartisch, 138).

[194]) Siehe Anmerkung 64.

[195]) Siehe Anmerkung 112.

[196]) Kubalek, Hartisch, 138.

Kapitel Marcus Forstall gewählt[197]). Abgesehen vom Prior wurden insgesamt fünfzehn Patres[198]) diesem Konvent zugewiesen.

Drei Jahre später fand das nächste Provinzkapitel statt — wieder im Wiener Kloster[199]). Alphons Mitisini wurde zum Provinzial gewählt[200]). Columban Sifferlinger folgte Donellan als Prior, während sich dieser im Wiener Kloster mehr seiner wissenschaftlichen Tätigkeit widmen konnte[201]). Außerdem befanden sich im Konvent Augustin de Burgo, der wissenschaftlich tätig war und 1661 das Amt des Prokurators der sächsischen Nation ausgeübt hatte[202]), Erdinodus Cordin, später Prior in Völkermarkt[203]), Johannes Bonus Hauswirth, Tobias Hauswirth[204]), der spätere Prior von Korneuburg, Aegidius Knor als Prediger[205]), Bonaventura Lindenperger[206]), der auch die Pfarre Enzersdorf seelsorglich betreuen mußte[207]), Gregor Tittel[208]), ein Wiener, der 1661 zum Priester geweiht worden war, Aegidius Wesslan, der am 20. April 1665 verstarb[209]), und Angelus Widman. Abgesehen vom Prior wurden dreizehn Patres[210]) dem Wiener Kloster zugewiesen.

[197]) Marcus Forstall OSA, Irländer, 1653 nach Österreich gekommen. Zuerst Studienregens in Graz. 1655 (oder 1656) Doktor und Fakultätsmitglied, 1659 Provinzial, 1672 Bischof von Kildare in Irland, seit 1679 Administrator von Leighlen in Irland, 1681 eingekerkert, † 1683 im Kerker zu Dublin. (Gavigan, doctoribus, 298 ff.; Rennhofer, Wien, 268). «... unicus, quod sciam, ex Doctoribus Facultatis Theologicae Viennensis, qui fidei causa passus est aerumnas carceris» (Schier). (ÖNB 7372, 9v).

[198]) Alphons Arbrell, Augustin de Burgo, Aegidius Faelix, Wolfgang Francovich, Johannes Bonus Hauswirth, Gabriel Hufnagel, Aegidius Knor, Edmund Lally, Franz Lidl, Alphons Mitisini, Jakob Stephanich, Bertram Strauss, Aegidius Walch, Angelus Widman, Nikolaus Speranzatti. (ÖNB 8466, 85v).

[199]) ÖNB 8466, 99v-107v.

[200]) GAVIGAN, doctoribus, 302.

[201]) KUBALEK, Hartisch, 138.

[202]) MIKSCH, Universität, 49.

[203]) KUBALEK, Hartisch, 138.

[204]) Tobias Hauswirth OSA, 1668 Prior in Korneuburg, 1671 Definitor «in supplementum», 1671 und 1674 Prior in Korneuburg. (Kubalek, Hartisch, 26).

[205]) GAVIGAN, Assistentia, 276 f.

[206]) Bonaventura Lindenperger OSA, 1651 Subprior in Wien, 1656, 1671 und 1674 Prior in Bruck an der Leitha (Quellen 1, V. Nr. 6023; Kubalek, Hartisch, 138 f.), im Juli 1683 in Baden von den Türken getötet (Anzinger, 93; 151; ÖNB 10 214 p, 28r; Gavigan, Assistentia, 285).

[207]) ÖNB 8466, 103r.

[208]) Gregor Tittel OSA, geb. 1639 in Wien. 1661 Priesterweihe, 1673 Studienregens in Wien bis 1677, 1673 Doktorat und Aufnahme in die Fakultät, 1677 Prior in Wien. 5.XII.1677-6.XII.1678 Dekan, † 17.X.1679 in Wien. (Rennhofer, Landstraße, 226; Miksch, Universität, 50; Gavigan, doctoribus, 304 f.).

[209]) ÖNB 10 214 p, 27r.

[210]) Augustin de Burgo, Erdinodus Cordin, Nikolaus Donellan, Columban Gensperger, Thomas Hacke, Johannes Bonus Hauswirth, Tobias Hauswirth, Aegidius Knor,

Im selben Jahr stiftete Helena Hafnerin, geborene Teublin, eine wöchentliche heilige Messe zu Ehren der Leiden Christi, der schmerzhaften Mutter Gottes und der heiligen Barbara. Diese Messe sollte an jedem Mittwoch in der Barbarakapelle im Hafnerschen Haus am Graben zu ihrem, ihrer Eltern und Voreltern, ihrer Freundschaft und ihrer Guttäter Seelenheil sowie für Seelen, «die niemandts mehr haben auf erdtreich, die ihrer gedenken», gelesen werden. Das Stiftungskapital betrug 500 rheinische Gulden[211]).

Das Provinzkapitel des Jahres 1665 fand in Graz statt[212]). Es wählte Caesarius Syrott[213]), vordem Prior von Lockenhaus, zum Provinzial. Für das Wiener Kloster wurden elf Patres[214]) bestimmt. Bemerkenswert unter diesen sind: Ernst Blöenstein[215]), der ein Jahr vorher zum Priester geweiht worden war, Professor Nikolaus Donellan, Christian Harter[216]), der nachmalige Prior von Fürstenfeld und Baden, der Prokurator Johannes Bonus Hauswirth, Augustin Hoffman als Prediger[217]), Edmund Lally[218]), Studienregens, der jedoch im folgenden Jahr starb, Bonaventura Lindenperger, der sich weiterhin der Seelsorge in Enzersdorf zu widmen hatte[219]), und der Wiener Gregor Tittel. Columban Sifferlinger wurde vom General weiterhin mit dem Amt des Priors des Wiener Konvents betraut[220]).

Im Jahr 1668 erhielt der Landstraßer Konvent aus dem Vermächtnis der Justina Schwäbin, geborene Sendtingerin, 3000 Gulden, damit in der Kirche auf der Landstraße, in der die Familienangehörigen beigesetzt

Bonaventura Lindenperger, Fulgenz Pichler, Gregor Tittel, Aegidius Wesslan, Angelus Widman. (ÖNB 8466, 102v-103r).

[211]) Quellen 1, V. Nr. 6110; Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1662.

[212]) ÖNB 8466, 128v-136r.

[213]) Caesarius Syrott OSA, 1649 Prior in Bruck an der Leitha, ab November 1649 Prior in Baden, 1653 Prior in Graz, 1656 erster Prior von Lockenhaus, 1659 und 1662 wieder Prior in Lockenhaus, 1665 Provinzial (residierte in Lockenhaus), 1671 Prior in Lockenhaus, 1674 Provinzial, † 28.X.1679 in Lockenhaus. (Gavigan, Assistentia, 282).

[214]) Ernst Blöenstein, Nikolaus Donellan, Christian Harter, Johannes Bonus Hauswirth, Eusebius Heinricher, Augustin Hoffman, Alipius Koeberle, Edmund Lally, Bonaventura Lindenperger, Gabriel Sumattinger, Gregor Tittel. (ÖNB 8466, 133v).

[215]) Ernst Blöenstein OSA, 1664 Priesterweihe, 1669 Subprior in Wien. (Quellen 1, V. Nr. 6163; Rennhofer, Landstraße, 216).

[216]) Christian Harter (Hartter) OSA, 1665 Subprior in Wien, 1668 und 1671 Prior in Fürstenfeld, 1674, 1677 und 1682 Prior in Baden. (Kubalek, Hartisch, 26; Anzinger, 140).

[217]) Siehe Anmerkung 65.

[218]) Edmund Lally OSA, 1659 3. Supplementdefinitor, 1665 1. Definitor und Regens in Wien, † 26.III.1666. (ÖNB 10 214 p, 27r).

[219]) ÖNB 8466, 133v.

[220]) GAVIGAN, Assistentia, 264.

wurden, wöchentlich drei heilige Messen gelesen werden, nämlich «allwochentlich am Montag vor Sie Fr(au) Justina 1. Heil(ige) Meß. Allwochentlich am Freytag vor ihren Ehe: Herrn Jacob Schwab 1. Heil(ige) Meß. Allwochentlich am Donnerstag vor H(errn) Laurentio Swab (Schwab) 1. Heil(ige) Meß»[221]).

Im selben Jahr fand in Wien ein Provinzkapitel statt[222]). Es bestimmte dreizehn Patres[223]) für den Wiener Konvent. Darunter befanden sich als Subprior Ernst Blöenstein[224]), der Universitätsprofessor Nikolaus Donellan, der Wiener Ferdinand Hartisch, der in diesem Jahr an der Universität Wien immatrikulierte[225]), der Prokurator Johannes Bonus Hauswirth, Augustin Hoffman als Prediger[226]), Bonaventura Lindenperger, noch immer Administrator in Enzersdorf[227]), Gelasius Pfraum[228]) aus Bayern als Studienregens[229]), seit 1667 Mitglied der Universität[230]), Bertram Strauss[231]), der vorher Prior des Badener Konvents war[232]), Gregor Tittel, der jedoch kurze Zeit später zum Studium an die Universität Bologna ging[233]), und Angelus Widman als Sakristan[234]). Alexander Schopper[235]) gehörte seit 1670 als Prediger dem Konvent an[236]). Caesarius Syrott war von nun an Prior[237]).

[221]) Quellen 1, V. Nr. 6160; Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1668.

[222]) ÖNB 8466, 146v-153r.

[223]) Ernst Blöenstein, Nikolaus Donellan, Maximilian Freij, Ferdinand Hartisch, Johannes Bonus Hauswirth, Augustin Hoffmann, Gelasius Kirchschlager, Bonaventura Lindenperger, Gelasius Pfraum, Thomas Priesenk, Bertram Strauss, Gregor Tittel, Angelus Widman. (ÖNB 8466, 150rv).

[224]) Quellen 1, V. Nr. 6163.

[225]) KUBALEK, Hartisch, 19.

[226]) Siehe Anmerkung 65.

[227]) ÖNB 8466, 150v.

[228]) Gelasius Pfraum OSA, geb. in Ochsenhausen (Bayern), 1665 Doktorat in Salzburg, Studienregens in München, 1667-72 Studienregens in Wien, 1667 Mitglied der theologischen Fakultät in Wien, 1671 Prokurator der rheinischen Nation, 1673-76 Studienregens in Polen, 1677 Lehrer der Philosophie in Graz, 1679 ordentlicher Professor für Moraltheologie in Wien und Studienregens im Wiener Kloster, 1681/82 Dekan der theologischen Fakultät, 1682 Rückkehr nach Bayern, † 4.VIII.1690(92) als Prior in München. (Kubalek, Pfraum, 161-187).

[229]) Quellen 1, V. Nr. 6178; Kubalek, Pfraum, 166.

[230]) KUBALEK, Pfraum, 161 f.

[231]) Bertram Strauss OSA, 1653 Subprior in Graz, 1662 4. Definitor, 1665 Prior in Baden. (Kubalek, Hartisch, 135; 138).

[232]) ANZINGER, 140.

[233]) Miksch, Universität, 50; Gavigan, doctoribus, 305.

[234]) Quellen 1, V. Nr. 6178.

[235]) Alexander Schopper OSA, 1670 Prediger in Wien, 1671 Prior in Fiume, 1686 Prior in Baden. (Kubalek, Hartisch, 61).

[236]) Quellen 1, V. Nr. 6178.

[237]) RENNHOFER, Landstraße, 225.

Außerdem befand sich im Landstraßer Kloster der Provinzial Columban Sifferlinger[238]).

Bischof Breuner sandte im Jahr 1668 einen Bericht über die Diözese Wien an Papst Clemens IX[239]). Dieser Bericht enthält die Feststellung, daß der Bau der Kirche noch nicht abgeschlossen ist, jedoch an Sonn- und Festtagen gepredigt und die heilige Liturgie gefeiert wird[240]).

Im Jahr 1669 erhielt das Augustinerkloster aus dem Vermächtnis der Witwe Susanna Zierndlin zwei Wiesen mit der Auflage, jährlich am 28. Januar einen jahrtag für die «Stifterin, und dero Freyndschaft, mit 2. Besondere Heil(ige) Meßen» zu feiern und am selben Tag fünf Gulden an Arme zu verteilen. Dies stellt wohl den Ausdruck für echte Frömmigkeit dar, die ohne tätige Nächstenliebe nicht bestehen kann. Die beiden Wiesen durften vom Kloster nicht veräußert werden, obwohl sie nach einer Bemerkung vom 2. Mai 1761 kaum einen Ertrag brachten[241]).

Am 10. Oktober 1670 stiftete Maria Elisabeth Mennerin 1000 Gulden, damit für ihr und ihres verstorbenen Gatten Seelenheil wöchentlich eine Messe in der Klosterkirche, wo sie auch begraben werden will, gelesen werden[242]).

Auch das Provinzkapitel des Jahres 1671 fand im Wiener Kloster statt[243]). Zum Provinzial wurde Christoph Partich[244]) gewählt. Prior des Landstraßer Klosters wurde Caesarius Syrott[245]). Dem Wiener Konvent gehörten von nun an dreizehn Patres — ohne den Prior — an[246]). Wir finden wieder die Namen: Nikolaus Donellan, Ferdinand

[238]) ÖNB 7236, IV. 143v; Gavigan, Assistentia, 264.

[239]) Clemens IX. (Giulio Rospigliosi), Papst 1667-1669. Geb. 1600 Pistoia, 1644 Nuntius, 1657 Kardinal. (A. Cornaro, in: LTK II, 1227).

[240]) «Eccl(es)ia, cuius Patroni sunt S(ancti) Rochus et Sebast(ianus) fabrica nondum est perfecta, diebus festivis et Dominicis verbum Dei populo praedicatur et divina officia peraguntur». (Diöz.-Archiv — Breuner, 84, 12).

[241]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1669. Quellen 1, V. Nr. 6163.

[242]) Quellen 1, V. Nr. 6178.

[243]) ÖNB 8466, 161v-171r.

[244]) Christoph (Johannes Georg) Partich OSA, geb. 1630 in Wien, 8.IV.1648 Eintritt in den Orden, November 1649 Kleriker in Korneuburg, philosophisches Studium in Rom, 1653 Diakon, Theologiestudium im Grazer Konvent, 1659 Provinzsekretär, 1660 Prior in Fürstenfeld, 1662 Bruck an der Leitha, Vikar in Jois, 1665 Pfarrer in Neusiedl, 1668 Vikar des Konvents in Völkermarkt, 1668 Prior in Bruck an der Leitha, 1671 Provinzial, † 21.VII.1673 in Graz. (Gavigan, Assistentia, 262 f., Anmerkung 1).

[245]) ÖNB 8466, 166r.

[246]) Nikolaus Donellan, Aurelius Fux, Ferdinand Hartisch, Johannes Bonus Hauswirth, Eusebius Heinricher, Bonaventura Par, Joseph Prein, Thomas Priesenk, Jordanus Span, Jakob Stephanich, Gregor Tittel, Edmund Unruhe, Angelus Widman. (ÖNB 8466, 166r).

Hartisch, inzwischen Sozius des Provinzials geworden, der aber dennoch die Erlaubnis zur Ausübung der Seelsorge hatte[247]), Johannes Bonus Hauswirth, Gelasius Pfraum, Prokurator der rheinischen Nation und Studienregens im Kloster[248]), Columban Sifferlinger, Gregor Tittel, der mit der Lehrtätigkeit im Orden beauftragt worden war[249]), und Angelus Widman. Neu im Konvent waren unter anderen Aurelius Fux[250]), der drei Jahre später Prior in Fürstenfeld wurde, Joseph Prein als Prediger[251]) und Edmund Unruhe[252]).

Das folgende Provinzkapitel fand 1674 in Graz statt[253]). Caesarius Syrott wurde zum Provinzial gewählt[254]). Für den Wiener Generalkonvent wurde Columban Sifferlinger als Prior bestimmt[255]). Die Zahl der Patres im Wiener Konvent betrug nun elf[256]). Darunter befanden sich Professor Nikolaus Donellan, der neue Ordensmagister Ferdinand Hartisch[257]), der Prokurator Hauswirth, Christoph Prager, der Prediger Joseph Prein[258]), Jordanus Span[259]), der 1677 als Prior nach Korneuburg kam, Gregor Tittel, seit 1673 Doktor der Wiener Universität und Studienregens im Kloster[260]), und Edmund Unruhe.

Am 20. April 1676 bestätigten der Prior und Mitglieder des Landstraßer Konvents den Empfang von 1000 Gulden aus dem Nachlaß des Hauptmanns Christoph Matthäus von Praun und verpflichteten sich, jeden Samstag oder, falls der Samstag ein Feiertag sei, an einem anderen Werktag für das Seelenheil des Erblassers eine Messe zu lesen[261]).

[247]) KUBALEK, Hartisch, 29; Gavigan, doctoribus, 306.

[248]) KUBALEK, Pfraum, 170.

[249]) GAVIGAN, doctoribus, 305.

[250]) Aurelius Fux OSA, 1674 und 1677 Prior in Fürstenfeld, 1682 4. Definitor, 1686 Prior in Graz, 1689, 1692 und 1695 Prior in Hohenmauthen, 1698 Prior in Fürstenfeld. (Kubalek, Hartisch, 136; 139 f.).

[251]) Siehe Anmerkung 81.

[252]) Edmund Unruhe OSA, 1671 Bakkalaureus, 1674 Provinzsekretär, 1677 3. Definitor, 1681 Studienregens im Wiener Kloster, † 4.V.1686. (Kubalek, Hartisch, 61).

[253]) ÖNB 8466, 176v-185r.

[254]) KUBALEK, Kartisch, 136.

[255]) KUBALEK, Hartisch, 139.

[256]) Adeodatus Bernasch, Andreas Dalhammer, Nikolaus Donellan, Ferdinand Hartisch, Johannes Bonus Hauswirth, Hilarius Paijr, Christoph Prager, Joseph Prein, Jordanus Span, Gregor Tittel, Edmund Unruhe. (ÖNB 8466, 181v).

[257]) KUBALEK, Hartisch, 39.

[258]) Siehe Anmerkung 81.

[259]) Jordanus Span OSA, 1674 Supplementdefinitor, 1677 Prior in Korneuburg, 1682 Prior in Hohenmauthen. (Kubalek, Hartisch, 136; 139). † 23.V.1682 (ÖNB 10 214 p, 27r-28v).

[260]) GAVIGAN, doctoribus, 305; Miksch, Universität, 50.

[261]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1676. Quellen 1, V. Nr. 6225.

Wie im Jahr 1674 fand auch im Jahr 1677 das Provinzkapitel in Graz statt[262]). Dieses wählte P. Columban Sifferlinger zum Provinzial[263]) und wies dem Wiener Kloster neunzehn Patres[264]) zu. Unter ihnen befanden sich Adeodatus Bernasch[265]), der 1682 in Fiume Prior wurde, Andreas Dalhammer[266]), der dann in Bruck an der Leitha Prior war, Nikolaus Donellan, der zwei Jahre später starb[267]), Ferdinand Hartisch, als Nachfolger Tittels neuer Studienregens[268]), der Prokurator Johannes Bonus Hauswirth, Maximilian Pauer als zweiter Prediger und Subprior[269]), Christoph Prager, der erste Prediger[270]), Joseph Prein, der außerordentliche Prediger[271]), Edmund Unruhe, der spätestens 1681 für die Studien im Konvent verantwortlich wurde[272]), und Angelus Widman, der langjährige Sakristan. Gregor Tittel stand dem Konvent bis zu seinem Tod am 17. Oktober 1679 infolge der Pest als Prior vor[273]).

Die Pest, von der Wien im Jahr 1679 heimgesucht wurde, forderte auch in den Reihen der Augustiner auf der Landstraße viele Opfer. Die überlieferte Zahl von zwanzig Toten bezieht sich wohl auf den gesamten Konvent, dem Patres, Priesterkandidaten und Laienbrüder angehörten[274]).

Dem Thema der Arbeit entsprechend, muß vor allem auf die Todesfälle unter Patres und Priesterkandidaten hingewiesen werden. Nachdem Alipius Koeberle bereits am 2. Februar[275]) und der langjährige Sakristan Angelus Widman am 3. Mai[276]), also noch vor Verbreitung

[262]) ÖNB 8466, 189r-196v.

[263]) KUBALEK, Hartisch, 136.

[264]) Adeodatus Bernasch, Caesarius Bernij, Andreas Dalhammer, Nikolaus Donellan, Reginald Friderich, Ferdinand Hartisch, Johannes Bonus Hauswirth, Alipius Koeberle, Maximilian Pauer, Hyazinth Pistorius, Laurentius Posch, Christoph Prager, Joseph Prein, Michael Segan, Aurelius Schlidt, Gregor Tittel, Edmund Unruhe, Angelus Widman, Nikolaus Wiegant. (ÖNB 8466, 193v).

[265]) Adeodatus Bernasch OSA, 1682 Prior in Fiume. (Kubalek, Hartisch, 139).

[266]) Andreas Dalhammer OSA, geb. 6.IV.1650 in Wien, 1666 Profeß, 1674 Priester, 1682, 1686, 1689, 1692, 1695 Prior in Bruck an der Leitha, 1692 Provinzial, 1698 1. Definitor, † 3.I.1718. (Rennhofer, Landstraße, 217; Kubalek, Hartisch, 137; 139 f.).

[267]) GAVIGAN, doctoribus, 296.

[268]) KUBALEK, Hartisch, 48.

[269]) Siehe Anmerkung 86.

[270]) Siehe Anmerkung 87.

[271]) Siehe Anmerkung 81.

[272]) Quellen 1, V. Nr. 6264.

[273]) GAVIGAN, doctoribus, 305; Miksch, Universität, 50.

[274]) ÖNB 8466, 199rv.

[275]) ÖNB 10 214 p, 27r.

[276]) ÖNB 10 214 p, 27r.

der Seuche, in die Ewigkeit abberufen worden sind, starb als erstes Opfer der furchtbaren Seuche P. Christoph Prager. Er hatte noch zuvor, am Fest des hl. Rochus, dem 22. August, seine letzte Predigt gehalten[277]). Reginald Par[278]) folgte am 31. August und P. Aurelius Schlidt[279]) am 15. September. Einem Schlaganfall erlag am 16. September der von allen geehrte Professor an der Universität, Nikolaus Donellan[280]). Zwei Wochen später folgte ihm P. Nikolaus Wiegant[281]), ehemaliger Subprior, vermutlich auch als Opfer der Pest. Das letzte Opfer der inzwischen abgeklungenen Seuche war der Prior des Landstraßer Klosters, Gregor Tittel. Er starb am 17. November und wurde, zum Unterschied von den anderen Pestopfern, in der Konventsgruft beigesetzt[282]).

Die vielen Toten des Jahres 1679 aus den Reihen der Augustiner bedeuteten für die Seelsorge auf der Landstraße nicht nur einen schweren Schaden. Die Pest war auch eine Bewährungsprobe für die Seelsorger.

Am 30. April 1680 erhielt das Augustinerkloster von Wolf Christoph Haas von Oetl 80 rheinische Gulden und verpflichtete sich, jährlich vier Messen für das Seelenheil von Thomas Kopelwiser zu feiern[283]).

Aus dem Nachlaß der Frau Anna Söllnerin, antea Hauerin, erhielt der Konvent am 23. Juli 1681 661 Gulden und 10 Kreuzer und übernahm die Verpflichtung, jährlich am 21. November einen «JahrTag mit einer besonderen Heil(igen) Meß vor die Stifterin, Ihren Sohn Michael Hauer, und Leopold Söllner» zu halten[284]). Am 20. August 1681 übergab die Witwe Ludmilla Lehmannin aus dem Nachlaß des Hauptmanns Johann Lehmann 334 Gulden «zu aufrichtung eines altars... zu ehren des h(eiligen) Thomas de Villa nova» in der Landstraßer Kirche und 700 Gulden für ein Seel- und ein «Lob-Amt vor Ihren Johann Lehmann» — jährlich zu feiern am 25. Oktober, für ein Seel- und ein «Lob-Amt vor

[277]) ÖNB 8466, 199rv.

[278]) Reginald Par (Paar) OSA, 1675-1678 Kleriker (Rennhofer, Landstraße, 222), † 31.VIII. 1679 (ÖNB 10 214 p, 27r-28v).

[279]) Aurelius Schlidt (Schlitt) OSA, 1672-1673 Kleriker (Rennhofer, Landstraße, 224), † 15.IX.1679 (ÖNB 10 214 p, 27r-28v).

[280]) GAVIGAN, doctoribus, 296.

[281]) Nikolaus Wiegant OSA, 1668 Prior in Windischbüheln, 1671 Prior in Lockenhaus, 1674 Supplementdefinitor, 1676 Subprior, 1677 1. Definitor, † 30.IX.1679 (ÖNB 10 214 p, 27r). (Rennhofer, Landstraße, 226; Kubalek, Hartisch, 136; 139).

[282]) ÖNB 8466, 199rv.

[283]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1680; Quellen 1, V. Nr. 6248; Liber fund. 40rv.

[284]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1681; Quellen 1, V. Nr. 6262; Liber fund. 40v-41r.

dessen Ehewürthin Regina» — zu feiern am 29. Mai und für vier Quatembermessen jährlich zum Seelenheil der beiden. Die Messen sollten in der Seitenkapelle des hl. Thomas von Villanova zelebriert werden[285]).

Bereits 1680 hätte ein Provinzkapitel stattfinden sollen, doch wegen der Pest wurde es um zwei Jahre verschoben[286]). So versammelte man sich 1682 im Wiener Kloster und wählte Ferdinand Hartisch zum neuen Provinzial[287]). Für den Dienst im Kloster auf der Landstraße wurden zwölf Patres[288]) bestimmt, darunter Christoph Fromiller, der beim Herannahen der Türken Wien verließ und in der Folge in Bologna die Doktorwürde erwarb[289]), Aegidius Knor als Prediger[290]), Franz Leittner[291]) als Sakristan, Maximilian Pauer, bisher Prediger[292]), der Dekan Gelasius Pfraum, seit 1679 ordentlicher Professor für Moraltheologie, der alsbald in seine Heimat zurückkehren sollte[293]), Joseph Prein, nachmaliger Provinzial[294]), und der Studienregens Edmund Unruhe[295]). Neu hinzu kamen Joseph Achinger[296]), der sich allerdings die meiste Zeit in Graz aufhielt, Fulgenz Kerth[297]) aus Krain, Lehrer an den

[285]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1681; Quellen 1, V. Nr. 6264; Liber fund. 41r-42r.

[286]) KUBALEK, Hartisch, 54.

[287]) KUBALEK, Hartisch, 128; ÖNB 8466, 206v-219r.

[288]) Joseph Achinger, Christoph Fromiller, Georg Gralich, Fulgenz Kerth, Aegidius Knor, Franz Leittner, Aegidius Ott, Maximilian Pauer, Gelasius Pfraum, Joseph Prein, Raymund Schippl, Edmund Unruhe. (ÖNB 8466, 215r).

[289]) GAVIGAN, doctoribus, 308.

[290]) Siehe Anmerkung 88.

[291]) Franz Leittner OSA, 1671-1677 Kleriker (Rennhofer, Landstraße, 221). 1680/81 Sakristan (Quellen 1, V. Nr. 6262; Liber fund. 41r; Quellen 1, V. Nr. 6264; Liber fund. 42r). 1689 3. Definitor, 1698 4. Definitor (Kubalek, Hartisch, 136 f.). † 27.IX.1707 (ÖNB 10 214 p, 78r).

[292]) Siehe Anmerkung 86.

[293]) KUBALEK, Pfraum, 176; 184; Gavigan, doctoribus, 303.

[294]) GAVIGAN, Assistentia, 279.

[295]) KUBALEK, Hartisch, 61; Liber fund. 41r-42r; Quellen 1, V. Nr. 6264.

[296]) Joseph (Johannes Augustinus) A(i)chinger OSA, geb. am 10.VIII.1658 in Jez, 1679 Profeß, 1682-1692 zumeist in Graz, 1690 Doktorat, 1692 Fakultätsmitglied in Wien, 1695 Prior in Graz, 1699 Prior in Wien, 1701/02 Dekan der theologischen Fakultät in Wien, 1704 Provinzial, † 6.VII.1716 in Graz. (Gavigan, doctoribus, 311 f.; Miksch, Universität, 51 f.).

[297]) Fulgenz Kerth OSA, geb. 2.X.1658 in Laibach, 1678 Profeß, 1681 Priester, Lehrtätigkeit im Grazer und Wiener Kloster, 1689 Doktorat, 1691 Fakultätsmitglied in Wien, 1693 Ordensmagister, 1695-1701 Studienregens in Wien, 1698 Dekan der theologischen Fakultät Wien, 1701-1704 Provinzial, † 1.III.1713 in Laibach. (Gavigan, doctoribus, 311; Miksch, Universität, 51).

Ordensschulen in Graz und Wien, und Aegidius Ott als Prediger[298]). Der General ernannte Johannes Bonus Hauswirth zum Prior[299]).

Aus dem Osten näherten sich die Türken immer mehr der Stadt Wien. Zahlreiche Wiener verließen fluchtartig die Stadt, andere suchten Schutz innerhalb der Stadtmauern. Die Augustiner Christoph Fromiller und Ludwig Koller[300]) flohen nach Italien. Koller lehrte dort als Lektor[301]), Fromiller ging seinen Studien nach[302]). Die meisten Konventualen flohen vermutlich in die Stadt Wien[303]). Wer den Türken in die Hände fiel, war verloren. Dies wird auch deutlich am Schicksal dreier Mitglieder des Badener Konvents. Bonaventura Lindenperger konnte wegen seines fortgeschrittenen Alters das Kloster nicht mehr verlassen und wurde von den Türken ermordet[304]). Hieronymus Hufnagel[305]) und Bertram Schnatter[306]) wurden auf der Flucht in der Nähe Badens von den Türken getötet[307]).

Der Wiener Konvent ist, soweit es seine Mitglieder betraf, bes als der Konvent von Baden davongekommen. Die Stadt Wien konnte den Augustinern mehr Schutz bieten als Baden, obgleich auch manche innerhalb der Wiener Stadtmauern durch feindliche Geschoße umkamen.

Die ärgsten Folgen der Türkenbelagerung von 1683 lagen für die

[298]) Aegidius Ott OSA, geb. 1657 in Graz, 1674 Ordenseintritt, 1675 Profeß, 1680 Diakon, 1682-85 Prediger, 1688-92 und 1696-99 Prior in Baden. Unter seinem Priorat: Zubau zur Klosterkirche in Baden. † 1714 in Graz. (Rennhofer, Landstraße, 222; Anzinger, 140).

[299]) KUBALEK, Hartisch, 139.

[300]) Ludwig Koller OSA, 1670 Tonsur und Minores, 1672 Subdiakon, 1673 Diakon, 1674 Priesterweihe, 1686, 1689 2. Visitator, 1689 im Wiener Konvent, 1692 Definitor, 1695 Prior in Laibach, 1698 Provinzial. (Rennhofer, Landstraße, 221).

[301]) GAVIGAN, doctoribus, 310.

[302]) GAVIGAN, doctoribus, 308.

[303]) RENNHOFER, Landstraße, 113 f.

[304]) GAVIGAN, Assistentia, 285.

[305]) Hieronymus Hufnagel OSA, geb. 18.III.1624 in Eisenstadt, 1641 Profeß, 1647 Priester, 1652 Prior in Baden, 1658 Prior in Gewitsch, 1661 Prior perpetuus und Prälat zu St. Thomas in Brünn, 1665 «Praelatus Consiliarius perpetuus, Sacrique Palatii Lateranensis Aulaeque Caesareae et Imperialis Consistorii Comes Palatinus», resignierte 1667, diente 1679 den Pestkranken in Wien, 1680 Generalassistent für Deutschland, † 24.VII.1683 bei Baden von den Türken erschlagen. (Gavigan, Assistentia, 268 f., Anmerkung 18; Janetschek, Gewitsch, 24; 62; Anzinger, 139).

[306]) Bertram Schnatter OSA, 1671 Kleriker in Wien (Kubalek, Hartisch, 133). † 1683 als Prokurator des Badener Konvents, nachdem er den Türken in die Hände gefallen war (Anzinger, 93).

[307]) Stadtarchiv Baden — Augustiner Grundbuch 1647-1780. Janetschek, Brünn, 325 f. gibt irrtümlich Schwechat als Sterbeort für Hieronymus Hufnagel an.

Augustiner auf wirtschaftlichem und baulichem Gebiet. Die Kirche wurde verwüstet, das Klostergebäude diente als Beutemagazin[308]). Der Wiederaufbau konnte zunächst nur notdürftig und schrittweise erfolgen[309]). Für die Feier der Gottesdienste mußte man sicher manche Einschränkung hinnehmen. Doch der Sieg über den gefährlichsten Feind Österreichs und der Kirche in der damaligen Zeit verlieh den Menschen, obgleich sie unter den Folgen schwer zu tragen hatten, jenen kraftvollen Aufschwung, der sie zu den gewaltigen künstlerischen und religiösen Leistungen befähigte, die in den Barockbauten ihren Ausdruck finden. Das gilt auch für den Wiederaufbau und die barocke Ausstattung der Augustinerkirche auf der Landstraße unter dem Priorat Hartischs[310]). Ausgenommen die Fassade, mit ihren beiden Türmen, die erst 1721 vollendet wurde[311]), hat die Kirche damals jenes Aussehen erhalten, das sie bis heute dem Besucher bietet, und noch immer einen würdigen Rahmen für sakrale Funktionen und pastorale Tätigkeiten darstellt.

Im Jahr 1685 übernahm der Konvent die Verpflichtung, jährlich in jedem Quartal eine Messe für das Seelenheil von Maria Elisabeth Czaschell zu lesen und erhielt dafür 300 Gulden aus dem Nachlaß derselben[312]).

Das Provinzkapitel des Jahres 1686 wurde in Graz abgehalten[313]) und wählte Aegidius Knor zum Provinzial[314]). Dem Kloster auf der Landstraße wurden neun Patres[315]) zugewiesen. Mauritius Annapacher wurde zweiter Prediger[316]). Für die Studien im Haus war Christoph Fromiller verantwortlich[317]). Ferner findet man Johannes Bonus Hauswirth und den Mödlinger Ludwig Koller, der sich auf sein Doktorat

[308]) «Da nun die Türken 1683 zum zweitenmahle vor Wien, um die Stadt zu erobern, erschienen, zerstörten sie zwar die Kirche zum h(ei)l(igen) Sebastian, und das Kloster diente ihnen zum Verwahrungsort ihrer geraubten Schätze, die den verbündeten Sieger-Armeen zu Theil wurden. Die Kirche ward nach einiger Zeit wiederum hergestellet». (Chronik, 9).

[309]) KUBALEK, Hartisch, 66; 85.

[310]) KUBALEK, Hartisch, 84 ff.; Rennhofer, Wien, 211 ff.

[311]) Rennhofer, Wien, 226; Schultes, Ruess, 144 f.

[312]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1685; Quellen 1, VI. Nr. 6291; Liber fund. 42rv.

[313]) ÖNB 8461, 1r-13r.

[314]) GAVIGAN, Assistentia, 277.

[315]) Christoph Altmann, Mauritius Annapacher, Christoph Fromiller, Johannes Bonus Hauswirth, Heinrich Kniffelius, Augustin Kauser, Ludwig Koller, Franz Leittner, Aurelius Lindenperger. (ÖNB 8461, 9v-10r).

[316]) ÖNB 8461, 10r.

[317]) GAVIGAN, doctoribus, 308.

vorbereitete[318]), Ferdinand Hartisch, der seit drei Jahren den Lehrstuhl für Moraltheologie innehatte, wurde vom General zum Prior des Wiener Konvents ernannt[319]).

1687 erhielt das Kloster auf der Landstraße aus dem Nachlaß von Sophia Rottenfuesserin 50 Gulden, wofür jährlich am 13. Mai eine heilige Messe «zum Trost ihrer Seel» zu lesen war[320]).

Im Jahre 1689 war Wien der Ort des Provinzkapitels[321]). Der langjährige Prediger Joseph Prein wurde zum Provinzial gewählt[322]). Prior Hartisch, obwohl noch als Professor an der Universität wirksam, behielt im Konvent sein Amt[323]). Dem Wiener Kloster wurden fünfzehn Patres[324]) zugewiesen, darunter der Prediger Mauritius Annapacher[325]), Christoph Fromiller, der für das Studienjahr 1689/90 zum Dekan der theologischen Fakultät gewählt wurde[326]), der Prediger Augustin Greiller[327]), Johannes Bonus Hauswirth, Fulgenz Kerth, der in diesem Jahr promovierte[328]), der ehemalige Prediger und Provinzial Aegidius Knor[329]), Ludwig Koller, seit einem Jahr Mitglied des Doktorenkollegiums an der theologischen Fakultät in Wien[330]).

1690 verpflichtete sich der Konvent aus Dankbarkeit für «erhaltenen vilen Gnaden-, und Gutthatten» jährlich am 17. September eine Messe für den tapferen Feldmarschall Maximilian Laurenz von Starhemberg[331]) zu singen[332]).

[318]) GAVIGAN, doctoribus, 310.

[319]) KUBALEK, Hartisch, 79.

[320]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1687; Quellen 1, VI. Nr. 6315; Liber fund. 43rv.

[321]) ÖNB 8461, 19r-28v.

[322]) GAVIGAN, Assistentia, 279.

[323]) KUBALEK, Hartisch, 90.

[324]) Mauritius Annapacher, Johannes Azuto, Christoph Fromiller, Georg Gralich, Augustin Greiller, Johannes Bonus Hauswirth, Matthäus Heimer, Fulgenz Kerth, Aegidius Knor, Ludwig Koller, Anton Kunstl, Franz Leittner, Caesarius Posch, Anton Reitter, Innozenz Repeck. (ÖNB 8461, 25rv).

[325]) Siehe Anmerkung 98.

[326]) GAVIGAN, doctoribus, 308; Miksch, Universität, 43.

[327]) Siehe Anmerkung 97.

[328]) GAVIGAN, doctoribus, 311; Miksch, Universität, 51.

[329]) Siehe Anmerkung 64.

[330]) GAVIGAN, doctoribus, 310; Miksch, Universität, 51.

[331]) Maximilian Laurenz von Starhemberg, aus dem Zweig Paul Jakobs der Rüdigerschen Hauptlinie. Sohn Conrad Balthasars und dessen erster Gattin Anna Elisabeth von Zinzendorf. Er wurde Kaiserlicher General-Wachtmeister, Hofkriegsrat, Kommandant von Philippsburg, General-Feldmarschall-Leutnant, zuletzt Feldmarschall. Seit 1680 Inhaber des 8. Infanterie-Regiments. Besondere Tapferkeit im Türkenkrieg,

1691 entschloß sich der Konvent für die vom Grafen Wolfgang Andreas von Rosenberg[333]) dem Kloster gemachten Stiftungen jährlich am 22. Oktober ein Amt zu singen und überdies jährlich drei heilige Messen zu lesen[334]).

1692 stiftete Susanna Elisabeth Haasin 5000 Gulden, damit von Montag bis Pfingsttag (Donnerstag) täglich für ihr Seelenheil und an jedem Freitag für ihre Schwester Anna Maria Praitenauerin eine Messe gelesen werde. Weiters stiftete sie mit 1000 Gulden sechs Jahrtage mit drei «besonderen Messen: den 1. für ihren Vater Jacob Schwaab, den 2. für ihre Mutter Justina Schwääbin, den 3. für ihres VatersBruder Laurentius Schwaab, den 4. für die Stifterin selber — am 29. Januar, den 5. für ihre Schwester Anna Maria Praetenauerin, den 6. für ihre Schwester Justina Pillsrekin»[335]).

Das Provinzkapitel des Jahres 1692 wurde in Graz abgehalten[336]). Zum Provinzial wurde der Prior von Bruck an der Leitha, Andreas Dalhammer, gewählt[337]). Prior Hartisch wurde, nachdem er seinen Lehrstuhl Fromiller überlassen hatte, in seinem Amt als Prior bestätigt[338]). Das Kapitel wies dem Wiener Kloster vierzehn Patres[339]) zu. Christoph Fromiller war seit 1691 ordentlicher Professor für Moraltheologie an der Universität[340]). Augustin Greiller war weiterhin Prediger[341]). Der Name Johannes Bonus Hauswirth steht zum letztenmal in

nahm den Türken 1683 die Festung Novigrad ab. 1689 bei der Belagerung von Mainz schwerste Verletzungen, denen er erlag. (Wurzbach XXXVII, 188 f.).

[332]) Diöz.-Archiv — Augustiner Nr. 19, 1690. Liber fund. 44r.

[333]) Wolfgang Andreas von Rosenberg, geb. 2.II.1626, Sohn des Johann Andreas, ersten Freiherrn, dann Grafen von Rosenberg aus seiner ersten Ehe mit Johanna Freiin von Kulmer von Rosenbichl. Kämmerer bei Erzherzog Leopold, 1647 Oberstwachtmeister im Regiment des Infanten Don Felix. 1654 in Kärnten ständischer Verordneter, 1666 Landesverweser, 1667 Burghauptmann, 1681 Geheimer Rat und Bevollmächtigter Kaiser Leopolds I. in Frankfurt am Main, 25.III.1683 Kammerpräsident, 31.I.1688 Ritter des Goldenen Vließes, 1693 Niederlage aller seiner Würden, † 21.X.1695. (Wurzbach XXVII, 8).

[334]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1691; Liber fund. 44r-45r.

[335]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1692; Liber fund. 45r-46r.

[336]) ÖNB 8461, 32v-42v.

[337]) KUBALEK, Hartisch, 137.

[338]) KUBALEK, Hartisch, 140.

[339]) Ernst Callmerus, Christoph Fromiller, Georg Gralich, Augustin Greiller, Johannes Bonus Hauswirth, Fulgenz Kerth, Aegidius Knor, Ludwig Koller, Franz Leittner, Hyazinth Maristoni, Caesarius Posch, Thomas Puller, Daniel Schönauer, Ferdinand Schwartz. (ÖNB 8461, 39rv).

[340]) GAVIGAN, doctoribus, 308; Miksch, Universität, 42.

[341]) Siehe Anmerkung 105.

der Familiarenliste eines Provinzkapitels. Das nächste Provinzkapitel hatte er nicht mehr erlebt. Nahezu ein halbes Jahrhundert hatte er dem Kloster auf der Landstraße gedient[342]). Fulgenz Kerth war ein Jahr zuvor Mitglied des Doktorenkollegiums der theologischen Fakultät geworden[343]). Ludwig Koller wurde Studienregens im Wiener Kloster[344]), Daniel Schönauer Festtagsprediger[345]). Weiterhin standen der ehemalige Provinzial und Prediger Aegidius Knor und der Sakristan Franz Leittner dem Kloster zur Verfügung[346]). Neu hinzu kam der Kroate Hyazinth Maristoni[347]), der von 1695 an als Lehrer im Orden tätig war.

1694 erhielt das Kloster 2000 Gulden kraft eines Testaments von Anna Maria Wienningerin und verpflichtete sich, wöchentlich am Erchtag (Dienstag) und am Donnerstag eine Messe «zum Trost ihrer und ihrer Freyndschaft Seelen» zu lesen. Die Donnerstagsmesse sollte in der Kirche St. Ivo in der Schulerstraße[348]) in der Stadt gefeiert werden[349]).

Hofrat Stephan Andreas von Werttenburg vermachte dem Kloster 2000 Gulden, damit am «Erchtag wochentlich 1. Heil(ige) Meß Item am Freytag wochentlich 1. Heil(ige) Meß, Beide zum Trost seiner Seelen» gelesen werden[350]).

Aus dem Jahr 1694 existieren noch zwei Stiftungen, deren Ursprung bei Abfassung der «Specifikation der Stiftungen bei den P(atres) Augustinern auf der Landstraße vom Jahre 1336 bis 1760» vom 2. Mai 1761 nicht mehr festgestellt werden konnte. Aufgrund der einen Stiftung zelebrierten Patres von der Landstraße wöchentlich zwei Messen in der Kirche Maria Stiegen[351]), aufgrund der anderen Stiftung an jedem

[342]) Johannes Bonus Hauswirth † 14.II.1695. (ÖNB 10 214 p, 27v; 76r).

[343]) GAVIGAN, doctoribus, 311; Miksch, Universität, 51.

[344]) GAVIGAN, doctoribus, 310.

[345]) Siehe Anmerkung 105.

[346]) Siehe Anmerkung 339.

[347]) Hyazinth Maristoni OSA, geb. 12.VI.1667 zu Garsten in Kroatien, 1687 Professor, 1690 Priester, 1695-1707 an der Ordensschule tätig, 1707 Doktorat und Mitglied der theologischen Fakultät Wien, 1713 magister supranumerarius, 1717/20 Prior in Wien, 1719/20 Dekan der theologischen Fakultät Wien, 1722 Provinzial, † 17.IV.1731 in Fiume. (Gavigan, doctoribus, 315 f.).

[348]) St. Ivo — Kirche in der Schulerstraße 14, im Gebäude der Juristenschule. Die Kirche wurde 1636 nach einem Brand neu aufgebaut. Im selben Gebäude befand sich auch eine Kapelle zum hl. Ivo, dem Patron der Juristen. (Czeike, 551).

[349]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1694.

[350]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1694; Quellen 1, VI. Nr. 6379; Liber fund. 47rv.

[351]) Maria Stiegen oder Maria am Gestade, gotische Kirche (1330-1414), Sitz des Passauer Offizials bis 1784. (Czeike, 637).

Freitag eine Messe «in der Kirchen deren Klosterjungfrauen bei St: Jacob allhier»[353]). Die Annahme dieser Stiftungen stellt eine Ausweitung der pastoralen Tätigkeit der Augustiner von der Landstraße dar.

Im Jahre 1695 fand in Wien ein Provinzkapitel statt[354]), auf dem der Professor für Moraltheologie, Christoph Fromiller, zum Provinzial gewählt wurde[355]). Dem Wiener Kloster wurden von diesem Provinzkapitel dreizehn Patres[356]) zugewiesen. Dazu gehören der Ordenslehrer aus Fiume (Rijeka) Petrus Ferro[357]), der Sonntagsprediger Augustin Greiller[358]), der Festtagsprediger Albert Hazelt[359]), Fulgenz Kerth als Studienregens[360]) und Aegidius Knor, der Sakristan Franz Leittner und der ehemalige Prediger Alexander Schopper. Ferdinand Hartisch war weiterhin Prior[361]).

Im selben Jahr nahm der Konvènt die Stiftung des Obristen des königlich böhmischen Burggrafenamtes, Christoph Ignaz von Tyblern, in der Höhe von 1000 Gulden an und verpflichtete sich, den Stifter in das Kloster aufzunehmen, ihn lebenslänglich zu versorgen und seine Leiche in der Klostergruft zu bestatten, dann «gleich nach seinen Todt 1. Seel- und 1. Lob-Amt mit 12. Heil(igen) Meßen» zu zelebrieren, weiters jährlich «Ain Gesungenen Jahrtag, und Allmonatlich ain Heil(ige) Meß zum Trost seiner Seel» zu lesen. Obwohl diese Stiftung nicht alltäglich war, zeigt sie doch eine innige Verbundenheit der Laien mit dem Orden[362]).

[352]) Mittelalterliche Kirche «St. Jakob auf der Hülben» und Frauenkloster nach der Regel des hl. Augustinus, nahe der Stadtmauer beim Stubentor, 1783 aufgehoben. (Czeike, 554).

[353]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1694.

[354]) ÖNB 8461, 52r-59r.

[355]) «... quamvis maneret in cathedra publica universitatis...» (Gavigan, doctoribus, 308 f.).

[356]) Petrus Ferro, Godefridus Goldeker, Georg Gralich, Augustin Greiller, Albert Hazelt, Fulgenz Kerth, Aegidius Knor, Franz Leittner, Caesarius Posch, Alexander Schopper, Fulgenz Schrezenmair, Ferdinand Schwartz, Hyazinth Pistorius. (ÖNB 8461, 56r).

[357]) Petrus Ferro OSA, geb. 28.II.1664 in Fiume, 1687 Priester, 1689 Subprior in Fiume «adhuc iuvenis», Ordenslehrer, 1701 Doktorat und Mitglied der theologischen Fakultät Wien, 1704 Ordensmagister, 1707-1710 Studienregens im Wiener Kloster, † 1724 in Fiume. (Gavigan, doctoribus, 314 f.; Miksch, Universität, 52).

[358]) Siehe Anmerkung 108.

[359]) Siehe Anmerkung 108.

[360]) GAVIGAN, doctoribus, 311.

[361]) Kubalek, Hartisch, 109.

[362]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1695; Quellen 1, VI. Nr. 6382; Rennhofer, Wien, 218.

Ebenfalls im Jahr 1695 erhielt der Konvent aus dem Nachlaß des Pfarrers von Mannswörth, Johannes Nicolaus Matthai, 150 Gulden, damit «An jeglichen quatember ain, zusammen 4. Heil(ige) Meßen zum Trost seiner, und seiner Befreyndten Seel» gelesen werden[363]).

Im Jahr 1697 verpflichtete sich der Konvent aufgrund des Testaments von Caspar Rohrmayer[364]), «An jeglichen Quatember 1. Heil(ige) Meß, in S(umm)a: 4. Item am 23. December: 1 Heil(ige) Meß zum Trost seiner Seelen» zu lesen[365]).

Das letzte Provinzkapitel des 17. Jahrhunderts fand 1698 in Wien statt[366]). Ludwig Koller wurde Provinzial[367]). Ferdinand Hartisch blieb bis zu seinem Ableben im folgenden Jahr Prior des Wiener Konvents[368]). Der Prior von Graz, Joseph Achinger, ein Gelehrter, «eifrigst auf das allgemeine Wohl bedacht»[369]), übernahm nach dem Tod des Priors Hartisch dessen Amt im Wiener Kloster[370]). Dreizehn Patres[371]) wurden vom Provinzkapitel dem Wiener Konvent zugewiesen. Festtagsprediger wurde Sigismund Cetto[372]), Albert Hazelt Sonntagsprediger[373]). Der Dekan der theologischen Fakultät, Fulgenz Kerth, blieb Studienregens im Kloster[374]). Die ehemaligen Prediger Augustin Greiller und Aegidius Knor sowie der Sakristan Franz Leittner gehörten weiterhin dem Wiener Konvent an[375]). Neu hinzu kamen unter anderen der Steirer Friedrich Steinbockh[376]), der als Lehrer in den Klöstern Graz und Wien tätig war, und Paul Wutschnig, ebenfalls aus der Steiermark, der im

[363]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1695; Liber fund. 49rv.

[364]) Kaspar Rohrmayer war Wirt des Gasthauses «Zum weißen Wolfen», † vor 1698. (Pemmer, 41).

[365]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1697; Liber fund. 49v-50r.

[366]) ÖNB 8461, 63r-72v.

[367]) GAVIGAN, doctoribus, 310.

[368]) KUBALEK, Hartisch, 140.

[369]) Xystus Schier in: ÖNB 7372, 10v-11r.

[370]) GAVIGAN, doctoribus, 312.

[371]) Sigismund Cetto, Gelasius Corttner, Augustin Ferner, Augustin Greiller, Albert Hazelt, Fulgenz Kerth, Aegidius Knor, Franz Leittner, Amadäus Mackh, Fulgenz Schrezenmair, Ferdinand Schwartz, Friedrich Steinbockh, Paul Wutschnig. (ÖNB 8461, 68v).

[372]) Siehe Anmerkung 109.

[373]) Siehe Anmerkung 109.

[374]) GAVIGAN, doctoribus, 311.

[375]) Siehe Anmerkung 371.

[376]) Friedrich Steinbockh (Steinpock) OSA, geb. 4.IV.1673 in Radkersburg, 1691 Profeß, 1697 Priester, Lehrtätigkeit im Orden, 1711 Doktorat und Studienregens in Wien, 1716 Provinzial, † 5.VIII.1719 in Graz. (Gavigan, doctoribus, 316; Miksch, Universität, 53).

selben Jahr den Lehrstuhl für Moraltheologie und Kasuistik erhielt, ein gelehrter, der auch als Prediger hervorragendes leistete[377]).

Im Jahr 1700 erhielt das Kloster 400 Gulden von Anna Maria Magdalena Ambrosin, damit in der Kirche zu Erdberg[378]) monatlich eine heilige Messe und in der Kirche auf der Landstraße ein Jahrtag, beide Messen zum Trost ihrer Seelen gefeiert werden[379]).

Im selben Jahr verpflichtete sich der Konvent aufgrund der Stiftung von Sigismund Carolus Landtradinger, «An jedem Quatember 1. Heil(ige) Meß. S(umm)a: 4. am 30 ten Januar 1. Heil(lige) Meß, Beide zum Heyl seiner Seel» zu lesen[380]).

Sowohl aus praktischen wie auch aus pädagogischen Gründen ist es nicht möglich, jede Messe mit der gleichen Festlichkeit zu begehen. Das Kirchenjahr bringt seiner Natur nach bereits einen Wechsel zwischen festlichen und festlosen Zeiten. Dazu kommen besondere Feste, die nur in der jeweiligen Kirche gefeiert werden, wie etwa das Titelfest.

Im Jahre 1651 nahm am Patrozinium zu Ehren des heiligen Rochus Kaiser Ferdinand III. persönlich teil[381]). Der Besuch des hohen Gastes verlieh dem Fest im Empfinden des Volkes eine besondere Würde. Derselbe Kaiser hatte ja kurz zuvor mit seiner Stiftung die Auflage verbunden, daß die Hauptgottesdienste an den Festen der heiligen Patrone Sebastian, Rochus, Benno und Rosalia mit besonderer Festlichkeit und Musik gefeiert werden[382]).

Auch Kaiser Leopold I.[383]) zeichnete ein solches Titelfest mit seiner Anwesenheit aus. Am Rochusfest des Jahres 1664 erschien Leopold mit seinem Hofstaat in der Landstraßer Kirche. In seinem Gefolge befanden sich die Kardinäle Harrach[384]) und Caraffa[385]) und der Adel Wiens.

[377]) GAVIGAN, doctoribus, 313; Miksch, Universität, 43.

[378]) Seit dem Mittelalter Kirche in Erdberg, die von den Türken 1529 und 1683 zerstört wurde, 1700 Grundsteinlegung der neuen Erdberger Kirche zu den hl. Petrus und Paulus. (Czeike, 461).

[379]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1700.

[380]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1700.

[381]) ÖNB 7236, I. 69r.

[382]) Siehe Anmerkung 148.

[383]) Leopold I., Römischer Kaiser 1658-1705. Geb. 9.VI.1640 als zweiter Sohn Ferdinands III., † 5.V.1705 zu Wien. Bis zum Tod seines Bruders, des römischen Königs Ferdinand (IV.) für den geistlichen Stand bestimmt, von Jesuiten erzogen, war Leopold in seinen religiösen Anschauungen stark vom gegenreformatorischen «Barockkatholizismus» erfüllt. (A. Wandruszka, in: LTK VI, 970 f.).

[384]) Kardinal Ernst Graf von Harrach, geb. 4.XI.1598 in Wien, † 25.X.1667. Studium in Rom, 1623 Erzbischof von Prag, 1626 Kardinal. Reorganisator der katholi-

Das feierliche Pontifikalamt hielt der infulierte Prior von St. Thomas in Brünn, Prälat Hieronymus Hufnagel. Hofkapläne assistierten dem Zelebranten und die Hofkapelle besorgte die Kirchenmusik[386]).

Mit barocker Überschwenglichkeit wurden auch die Heiligsprechungen zweier Mitglieder des Augustinerordens gefeiert. Papst Alexander VII.[387]) nahm 1658 den Augustiner Thomas von Villanova[388]) in die Zahl der Heiligen auf. Das Provinzkapitel des Jahres 1659 befaßte sich mit den entsprechenden Feierlichkeiten[389]). Der Präsident dieses Kapitels, Prälat Staimos, hielt in Anwesenheit des kaiserlichen Hofes die Festpredigt bei dieser für den Orden so wichtigen Feier[390]).

1690 erhob Alexander VIII.[391]) den spanischen Augustiner Johannes a S. Facundo zur Würde der Altäre[392]). Der Wiener Konvent auf der Landstraße feierte im August des folgenden Jahres durch eine ganze Oktav den neuen Heiligen. Gebete vor dem ausgesetzten Allerheiligsten und Predigten[393]) gehörten ebenso dazu wie eine Prozession und ein Festgottesdienst mit Predigt[394]). Die Augustiner-Barfüßer an der Hofkirche zu St. Augustin nahmen die Heiligsprechung dieses Augustiners ebenfalls zum Anlaß, eine entsprechende Feier zu veranstalten und mit den Konventualen von der Landstraße in Konkurrenz zu treten. An sich schadet eine sachlich begründete Konkurrenz auch im Bereich der

schen Kirche Böhmens, bevorzugte in der Rekatholisierung die Methode der Liebe und der Überzeugung. (A. Kindermann, in: LTK V, 17 f.).

[385]) Kardinal Carlo Caraffa der Jüngere, geb. 1611 in Neapel, † 19.X.1680 in Rom, Nuntius in der Schweiz, dann in Venedig, zuletzt in Wien, seit 1664 Kardinal. (J. Wodka, in: LTK II, 935).

[386]) Janetschek, Brünn, 303 f.

[387]) Alexander VII. (Fabio Chigi), Papst 1655-1667. Geb. 13.II.1599 in Siena, seit 1628 im päpstlichen Dienst, 1651 Staatssekretär, 1652 Kardinal, 1666 Verurteilung des Laxismus, gab Bernini die Aufträge für die Kolonnaden und den Papstaltar im Vatikan. † 22.V.1667. (K. Repgen, in: LTK I, 318).

[388]) Thomas von Villanova, geb. um 1487 in Fuenllana bei Villanova de los Infantes, † 8.IX.1555 in Valencia, seit 1516 Augustiner, 1518 Priester, 1519 Prior, 1527 Provinzial, förderte die Augustinermission in Mexiko, 1544 Erzbischof von Valencia. Verband in seinem Leben aszetische Größe mit kirchlicher und karitativer Wirksamkeit. 1618 selig-, 1658 heiliggesprochen. (D. Gutiérrez, in: LTK X, 150).

[389]) Rennhofer, Wien, 204; ÖNB 8236, 45.

[390]) Janetschek, Brünn, 282.

[391]) Alexander VIII. (Pietro Ottoboni), Papst 1689-1691. Geb. 22.IV.1610 zu Venedig, seit 1630 an der päpstlichen Rota tätig, 1652 Kardinal. Rückkehr zum Nepotismus. (K. Repgen, in: LTK I, 318 f.).

[392]) LTK V, 1078.

[393]) Siehe Anmerkung 104.

[394]) Siehe Anmerkung 102.

Seelsorge nicht. Hier zeigen sich aber auch sittliche Mängel, Neid und Eifersucht und eine unbewältigte Vergangenheit. Im vorliegenden Fall, der Auseinandersetzung zwischen dem Provinzial der Augustiner-Barfüßer, P. Abraham a S. Clara, und dem Prior der Augustiner auf der Landstraße, P. Ferdinand Hartisch, spielten vermutlich die alten Gegensätze zwischen den Beschuhten und den Unbeschuhten eine große Rolle. Die Augustiner auf der Landstraße fühlten sich von den Barfüßern verdrängt, obwohl inzwischen sechs Jahrzehnte vergangen waren, und die Barfüßer im Hofkloster konnten sich des Gefühls, an der Vertreibung der Beschuhten Augustiner beteiligt gewesen zu sein, niemals ganz erwehren. Bemerkenswert ist der Ton der Berichterstattung seitens der Barfüßer[395]). Minderwertigkeitskomplexe sind nicht selten eine Wurzel für besonderen Eifer und die Betonung eigener Leistungen. Diese Vorkomnisse werfen doch ein zwiespältiges Licht auf besondere Tätigkeiten im Rahmen der Seelsorge. Dennoch verdienen die Festlichkeiten zu Ehren des neuen Heiligen der Augustiner erwähnt zu werden.

Am Sonntag, dem 19. August 1691, hielten die Augustiner von der Landstraße ihre Feier. Vom Stephansdom zogen die Patres und Brüder zu ihrer Kirche auf die Landstraße. Dabei trugen sie die Statue des heiligen Augustinermönchs Johannes, die mit einem Mönchshabit bekleidet war. Johannes von Sahagún war dargestellt, wie er eben «auß dem Bronen mit der Corrigia ein Knäblein ziehet...»[396]). An der Prozession nahmen der Kaiser und Geistliche teil, unter ihnen auch die Barfüßer von St. Augustin[397]). Zuletzt war der Kaiser Gast bei der Festtafel im Landstraßer Kloster[398]).

Interessant ist der Vergleich mit der Festlichkeit der Barfüßer. Am darauffolgenden Sonntag hielten diese ihre Prozession. Sie trugen die Statue des hl. Johannes «mit dem hochgoldbestickten Scherfenbergischen Meßgewand angelegt, in der Hand die heilige Hostia und ober derselben das erscheinende Kindlein vor dem Altar haltend...»[399]). Die Barfüßer hielten auch an der Meinung fest, daß sie in ihrem «Kirchenapparat» die Beschuhten bei weitem übertrafen[400]). Tatsache ist, daß die

[395]) KUBALEK, Hartisch, 98 ff.; Karajan, 289 f.; Bertsche, 116 f.

[396]) KARAJAN, 290.

[397]) ÖNB 12 473, 277; Protocollum II, 657. Eine ähnliche Prozession hatte schon zur Canonisation des hl. Thomas von Villanova im Jahre 1659 stattgefunden. (Karajan, 289).

[398]) KUBALEK, Hartisch, 100; Vgl. Karajan, 290.

[399]) BERTSCHE, 117.

[400]) BERTSCHE, 117.

Augustiner von der Landstraße an der Prozession der Barfüßer zu Ehren des gemeinsamen Heiligen nicht teilnahmen, «welches der Kayser resentirt»[401]).

Abgesehen von den menschlichen Schwächen, die bei den erwähnten Heiligsprechungsfeierlichkeiten offenbar wurden und einen Teil der Wirklichkeit bilden, müssen die prunkvollen Festlichkeiten doch als eine Art zeitbedingter und wirklichkeitsnaher Seelsorge aufgefaßt werden. Der Mensch der Barockzeit war in seinem Ausdruck überschwenglich und theatralisch. Barockkirchen haben ebenso wie die Gottesdienste dieser Zeit ein theatralisches Gepräge. Welt und Kirche, Kunst und Religion bildeten eine staunenswerte Einheit[402]).

Neben den hochfestlichen Gottesdiensten und alltäglichen Meßfeiern gab es auch Andachten und Vespergottesdienste. Während jedoch diese eine Sache der Mönche waren, wurden die Andachten für die Laien gehalten. Zu den bevorzugten Andachten gehörten jene zu Ehren der Gottesmutter mit der Lauretanischen Litanei. Maria Cäcilia Gräfin von Starhemberg[403]) stiftete 500 Gulden, damit «An jeden Sambstag Nachmittag ein gesungene Lauretanische Lytaney mit dem Heil(igen) Seegen, in S(umm)a: 52. Lytaneien. Item an jeder Vigil deren Frauen Festtägen, und an deren Festtägen der Allerseeligsten Jungfrauen Maria selbsten, zusam(m)en 12. Lytanei n» gehalten werden[404]).

Zu den seelsorglichen Obliegenheiten des Klosters auf der Landstraße gehörte auch das öffentliche Bittgebet anläßlich des Ablebens von Mitgliedern der kaiserlichen Familie. So wurden die kirchlichen Gebete nach dem Ableben der Kaiserin Margaritha[405]) für deren Seelenruhe angeordnet und wohl verrichtet[406]).

[401]) KARAJAN, 290.

[402]) «So ist die Barockzeit, kirchlich gesehen, der nochmalige Versuch, Kirche und Welt eng miteinander zu verbinden; die Barockkunst ist der monumentale Ausdruck dieser Haltung». (Schrott, 93).

[403]) Maria Cäcilia von Starhemberg stammte aus der Ehe des Johann Balthasar I., des ersten Grafen Hoyos, Ritters des Goldenen Vließes, mit seiner zweiten Gattin Susanna Apollonia von Teufel. Sie Heiratete am 8.II.1661 den Witwer Johann Ludwig Grafen Starhemberg zu Schönbüchel, Kämmerer und Hofkammerrat, der 1666 in Wien starb. Sie selbst starb anfangs Februar 1699 und hinterließ eine Tochter Maria Clara Apollonia, vermählte Marchesin von Obbitz. (Wurzbach IX, 348).

[404]) Diöz.-Archiv — Augustiner, Nr. 19, 1687; Liber fund. 42v-43r.

[405]) Margaritha Theresia von Spanien, geb. 1651 als Tochter Philipps IV., Königs von Spanien, vermählt mit Kaiser Leopold I. am 12.XII.1666, † 12.III.1673. (Wurzbach VI, 418).

[406]) «Intimum consilium Caesareum intimat mortem Imperatricis Margarithae, die, 12, Martij, peractam P(at)ri Provinciali Austriae Christophoro Partich pro suffragijs consuetis peragendis...» (ÖNB 8236, 59r).

Dreizehn Jahre später hatten die Augustiner das Bittgebet für die Seelenruhe der Stiefmutter Leopolds I., der Kaiserin-Witwe Eleonora[407]), zu verrichten[408]).

Die Verpflichtung zu solchen Gebeten beruht auf der Verbindung der Kirche zum Herrscherhaus und im besonderen auf der innigen Beziehung des Landstraßer Klosters zu Ferdinand III. und Leopold I. Ohne die Gunsterweise der beiden Herrscher hätte sich das Landstraßer Kloster kaum in diesem enormen Ausmaß entfalten können.

3. *Bruderschaften bei den Augustinern auf der Landstraße und Spendung der Sakramente*

Die Spendung der heiligen Sakramente gehört mit der Verkündigung der Heilsbotschaft und der Feier des eucharistischen Kultes zu den Grundfunktionen der kirchlichen Seelsorge[409]). Bei der Spendung der Sakramente wird dem Gläubigen die Heilsgnade jeweils in einer konkreten Form als göttliches Leben und Nahrung, als Kraft und Trost, als Vergebung und Versöhnung durche bestimmte Zeichen vermittelt. Dabei spielt die Beziehung zur Gemeinschaft des pilgernden Gottesvolks, zur Kirche, eine wesentliche Rolle[410]).

Die Tätigkeit der Augustiner auf dem Gebiet der Sakramentenspendung entzieht sich, sofern man den eucharistischen Kult als Opfer ausklammert, zu einem großen Teil der wissenschaftlichen Forschung, weil diesbezüglich weder Namen noch Zahlen überliefert sind. Aus anderen Kirchen und Klöstern sind Zahlenangaben über Kommunionen erhalten[411]), die sich jedoch nicht auf die Landstraßer Verhältnisse übertragen lassen. Abgesehen von der seit dem vierten Lateran-Konzil vorgeschriebenen jährlichen Beichte und Osterkommunion[412]), die auch den Patres auf der Landstraße eine schwere Bürde auferlegten, insofern sie den Gläubigen Gelegenheit bieten mußten, in der Klosterkirche die Sakramente empfangen zu können, haben viele Gläubige im Rahmen

[407]) Eleonora, Tochter Karls II., Herzogs von Mantua, vermählt mit Kaiser Ferdinand III. am 30.IV.1651, † 5.XII.1686. (Wurzbach VI, 188).

[408]) Wieder erging an den Provinzial die Aufforderung «pro suffragijs peragendis... super mortem, die 6ta, decembris, 1686...» (ÖNB 8236, 65v).

[409]) LTK IX, 582.

[410]) Dogmatische Konstitution über die Kirche II, 9 und II, 11, in: LTK, Das II. Vatikanische Konzil, Bd. I.

[411]) Loidl, Menschen im Barock, 83.

[412]) Im Jahr 1215 (Denzinger, 812 (437)).

ihrer Zugehörigkeit zu einer an der Klosterkirche auf der Landstraße errichteten Bruderschaft die Sakramente der Buße und der Eucharistie empfangen.

Die Zugehörigkeit zu einer Bruderschaft muß in der damaligen Zeit für viele eine Selbstverständlichkeit gewesen sein. Besonders seit Beginn der Regierung Leopolds I. nahmen die Bruderschaften in Wien derart zu, «daß mit jeder Kirche zwei bis sieben Bruderschaften verbunden waren» und «viele Tausende der Bewohner teils als Mitglieder teils in anderer Weise ins Interesse gezogen wurden[413]).

Kirchenrechtlich versteht man unter einer Bruderschaft einen von der kirchlichen Obrigkeit (vom Ordinarius) approbierten, mit einer Kirche oder Kapelle verbundenen, körperschaftlich verfaßten Verein, der neben Werken der Frömmigkeit oder Nächstenliebe auch zur Mehrung des amtlichen Gottesdienstes beitragen will, z.B. durch besondere Andachten, Messen, Wallfahrten oder Prozessionen[414]). Die Bruderschaften entsprachen in etwa dem kirchlichen Vereinswesen der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und der Zeit bis zur Zerschlagung Österreichs im Jahr 1938[415]).

Zwei Komponenten waren für die Bruderschaften bestimmend: 1. Die religiöse Komponente, die das religiös-sakramentale Leben der Mitglieder förderte, und 2. die menschliche, die zu Werken der Nächstenliebe und zu gemeinsamen Veranstaltungen führte. So wurden die Mitglieder von einer Welle des gemeinsamen Lebens getragen und mitgerissen. Und obwohl sich die Mitglieder bestimmter Abzeichen, Gürtel oder Kutten, bedienten, gab es keine Uniformierung des religiösen Lebens, wie sie etwa hundert Jahre später von den Aufklärern angestrebt wurde, sondern eine phantastische Vielfalt von Formen[416]). Die jeweiligen Formen der religiösen Übungen und der Trachten waren meist von den Orden abhängig, unter deren Schutz sich die Bruderschaften entwickelten[417]).

Die Klosterkirche auf der Landstraße war im letzten Quartal des 17. Jahrhunderts Zentrum und Sitz zweier Bruderschaften. Sie wurden von den Augustinern errichtet, seelsorglich betreut und geleitet. Die ältere der beiden, die Gürtelbruderschaft der heiligen Augustinus und Monika

[413]) BAUER, Bruderschaftswesen, 206.
[414]) LTK II, 721.
[415]) Tomek, 479.
[416]) TOMEK, 479.
[417]) BAUER, Bruderschaftswesen, 206.

unter dem Titel der Anrufung «Unserer lieben Frau des Trostes» hängt wesentlich mit dem Orden zusammen. Die Bruderschaftsheiligen waren ja auch Patrone des Augustinerordens und das Bruderschaftszeichen war der lederne Gürtel, wie ihn «auch die Augustiner über ihren schwarzzeuchenen Talar zum Ausgehen, und einen weissen zeuchenen Talar im Kloster zu Ehren Mariae der Mutter Jesu trugen»[418]). Die Bruderschaft ist laut Mitteilung von Prior Ernst Schober[419]) bereits 1446 in der Augustinerkirche zu St. Jakob in Bologna errichtet worden, geht aber als Gemeinschaft frommer Christen in die Zeit zurück, als Papst Alexander IV. die verschiedenen Eremitenverbände zum Augustiner-Eremitenorden vereinigte[420]). Sowohl die Augustiner auf der Landstraße als auch die Barfüßer zu St. Augustin[421]) errichteten die Gürtelbruderschaft in ihren Kirchen und schufen damit einen geistigen und familiären Kontakt zwischen Orden und Laien. Bischof Wilderich[422]) bestätigte 1676 die Gürtelbruderschaft bei St. Sebastian und Rochus. In der Urkunde vom 24. Oktober 1676 wird auch der Zusammenhang mit der Gründung der Bruderschaft in Bologna anerkannt[423]).

Die zweite Bruderschaft, eine «Pestbruderschaft» auf den Titel des heiligen Rochus, war typisch für die Kirche auf der Landstraße, die den heiligen Pestpatronen Sebastian und Rochus geweiht ist, aber auch typisch für die Zeit, in der es häufig zu Seuchen kam. Allerdings wurde diese Bruderschaft bereits zwei Jahre vor der verheerenden Pest des

[418]) Chronik, 10.

[419]) Ernst Schober OSA, geb. 1725 in Wien, 1743 Profeß, 1748 Priester, 1760 Doktorat, 1761 Studienregens, 1766 Prior in Baden, 1767 Prior in Wien, 1768/69 Dekan, 1770-73 Provinzial, 1780-83 Prior in Wien, zu dieser Zeit mußte er Auskunft über die Bruderschaft und deren Ursprung geben, † 1799. (Gavigan, doctoribus, 341).

[420]) Mitteilung des Priors an das Konsistorium: Über den Ursprung der Bruderschaften der Gürtel, «... und zwar in betref der Gürtelbruderschaft ist selbe fast um eben jene Zeit, da der Augustiner Orden Anno 1256, unter den Pabst Alexander den 4ten ist uniert worden, entstanden; da viele frome Christen sich mit der Ordensgürtel aus Andachtseifer umgirteten, und dem Gottes-dienst beywohnten; hernachmals aber ist selbe 1446 zu Bononien in unser Ordens-Kirche ad S. Jacobum wegen sonderbar bezeigten Eifer der Einwohner selber Stadt in eine ordentliche Bruderschaft auf und eingerichtet worden; wie dann eben die selbe hier zu Wien mit Begnehmigung des wienerischen Bischofs Wilderich Anno 1676 den 14 October ist eingeführet worden». (Diöz.-Archiv — Augustiner, 35: 15.X.1782).

[421]) Loidl, Menschen im Barock, 122.

[422]) Bischof Wilderich, Freiherr von Walterdorf (Walderdorff), vorher Domkapitular zu Mainz, Dompropst zu Speyer, kaiserlicher Geheimer Rat, durch 11 Jahre Interimreichsvizekanzler, 1669-1680 Fürstbischof von Wien, † 4.IX.1680. (Fidler IX, 22).

[423]) «... wir geruheten als Ordinarius die auffrichtung dießer Bruderschafft gnädig zu placidirn und zu bestättigen, wie auch dero selben Satzungen, Regeln und Indulgenzen zu approbiern». (Diöz.-Archiv — Augustiner, 4: 14.X.1676).

Jahres 1679 auf der Landstraße kanonisch errichtet[424]). In der Chronik von St. Rochus kommt die Meinung zum Ausdruck, daß die Rochusbruderschaft im Katastrophenjahr 1679 entstanden sei[425]). Dem widerspricht jedoch die Bestätigung der Pestbruderschaft durch den Bischof Wilderich vom 20. Februar 1677[426]).

Während die Statuten der erst im 18. Jahrhundert gegründeten Armen-Seelen-Bruderschaft vom hl. Nikolaus von Tolentin erhalten geblieben sind[427]), trifft das auf die Statuten der Gürtelbruderschaft und der Pestbruderschaft nicht zu. Doch lassen sich die Verpflichtungen im wesentlichen aus den Angaben in der Chronik von St. Rochus[428]) und aus den Statuten der Gürtelbruderschaft, die seit 1659 an der Kirche des Augustinerklosters in Baden bestand, erkennen[429]). Diese bestanden in der Verehrung und Nachahmung der Bruderschaftspatrone, in täglichen Gebeten und der Gewissenserforschung, im monatlichen Empfang der Sakramente der Buße und der Eucharistie, in der Teilnahme am Gottesdienst und an der heiligen Kommunion an den Festtagen, besonders an den Festen der Bruderschaftspatrone und in der Teilnahme an Prozessionen. Die Verpflichtungen gegen den Nächsten bestanden in der Übung

[424]) Mitteilung des Priors Schober vom 15.X.1782 an das Konsistorium: «Die Bruderschaft unter den Titul und Nahmen des H(eiligen) Beichtigers Rochi, als Patroni unserer Ordens-Kirchen ist unter Innocentius dieses Namens der 11ten vermög... päpstlicher Bulla dat(um) Rom(ae) 1676. Calendis Januarij errichtet, und von oben besagtem Wildericus Bischof zu Wien als Ordinarius 1677. dem 20 Februarius approbiret, confirmirt, und bestättiget worden». (Diöz.-Archiv — Augustiner, 35).

[425]) «Da nun zu dieser Zeit auch in Wien die Pest ausbrach, so verbanden sich die Christen, indem bey 80000 dahinstarben, durch Frömigkeit, Tugend, gottselige Handlungen, und thätige Menschenliebe ein ander zu unterstützen. Sie verbrüderten sich durch gemeinschäftliche geistliche und leibliche Handlungen, und jene, welche ihrer Verbrüderung beitratten, heißen sie zur Bruderschaft gehörige. Auch in der Gemeinde Lanstraß wurde bey der Kirche zum h(ei)l(igen) Sebastian und Rochus die sogenante Pest Bruderschaft, also um Abwendung dieses Übels für beyderley Geschlechter errichtet unter den Schutz des h(ei)l(igen) Rochus»; (Chronik, 10).

[426]) Diöz.-Archiv — Augustiner, 35.

[427]) Diöz.-Archiv — Augustiner, 35: 11.IX.1716.

[428]) «Die Verbrüderten hatten täglich gewisse Gebethe zu verrichten, an Festtagen, in welchen von den Verbrüderten die Predigten und Ämter bezahlet wurden, zu beichten, und das h(ei)l(ige) Abendmahl zu empfangen, dem feyerlichen Gottesdienste, indem die Christen hierin vorher sehr lau waren, beyzuwohnen, ... Die Mitglieder hatten jährlich eine quotani zur Verbrüderungsklasse zu erlegen, wovon bey Ableben die Mitglieder einen Theil von den zusamengelegten Gelde zur Bestreitung der Leichenkösten erhielten, und ein Theil für h(ei)l(ige) Messen, und sonstige gottesdienstliche Handlungen ausbezahlet wurde, der Rest aber verblieb der Verbrüderungskasse, welcher ein geistlicher Sekretär, und gewählter Vorsteher vorstunden, und das Verbrüderungsgeschäft leiteten». (Chronik, 10).

[429]) ANZINGER, 77.

der Nächstenliebe, in Eintracht und tätiger Liebe und in der Sorge für die Verstorbenen durch Seelenmessen und würdige Begräbnisse. Die Mitglieder der Gürtelbruderschaft waren noch zum Tragen des ledernen Gürtels unterhalb oder oberhalb des Gewandes verpflichtet[430]).

Abgesehen von speziellen Verpflichtungen, wie das Tragen eines Gürtels als Zeichen der besonderen Verbundenheit eines Mitgliedes der Gürtelbruderschaft mit dem Augustinerorden[431]) oder die Pflege der Verbundenheit mit den Opfern der Pest[432]) oder etwa das Begleiten der Leiche eines Verbrüderten zum Friedhof in besonderen Kutten[433]) wie im Fall der später gegründeten Armen-Seelen-Bruderschaft, erstreckten sich die Verpflichtungen aller Bruderschaften auf die Teilnahme am Gottesdienst und auf den Sakramentenempfang, wodurch das kirchliche und sakramentale Leben am meisten gefördert wurde[434]).

Der Sakramentenempfang war auch notwendig, um die Begünstigungen und Privilegien, die den einzelnen Bruderschaften in Form von Ablässen und Päpstlichen Segen zuteil wurden, empfangen zu können. Ablässe können den Empfang des Sakramentes der Buße nicht ersetzen, sondern nur ergänzen[435]). Andererseits wurden von den Päpsten Ablässe erteilt, um die Teilnahme der Gläubigen an den Bruderschaften zu fördern. Gemäß der Bestätigungsurkunde Bischof Wilderichs wurden der Gürtelbruderschaft von den Päpsten Gregor XIII.[436]), Gregor XIV.[437]), Gregor XV.[438]), Clemens VIII.[439]) und Clemens X[440])

[430]) Anzinger, 148 ff.; Chronik, 10 f.

[431]) Rennhofer, Landstraße, 211.

[432]) Loidl, Menschen im Barock, 124 f.

[433]) «... die Leichenbegängniße der Verbrüderten wurden von den sogenannten in besonderen von Tamask und einfärbigen zeuchenen Uiberröcken, dazumahl Kutten genannt, gekleideten Geheimnißbrüdern begleitet, und für die Selenruhe des verstorbenen Mitglieds wurden h(ei)l(ige) Messen gelesen». (Chronik, 10 f.). Rennhofer, Landstraße, 211 f.

[434]) Bauer, Bruderschaftswesen, 205; Loidl, Menschen im Barock, 83; Drexler, 186 ff.

[435]) Ablaß ist der Erlaß einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind. (LTK I, 46 ff.).

[436]) Gregor XIII. (Ugo Boncompagni), Papst 1572-1585. Geb. 1502 in Bologna, Rechtslehrer, Teilnahme am Konzil von Trient, 1565 Kardinal, Freund der Wissenschaft und Mission. (G. Schwaiger, in: LTK IV, 1188 f.).

[437]) Gregor XIV. (Niccolò Sfondrati), Papst 1590-1591. Geb. 11.II.1535 in Somma (Varese), 1560 Bischof von Cremona, 1583 Kardinal. (G. Schwaiger, in: LTK IV, 1190).

[438]) Gregor XV. (Alessandro Ludovisi), Papst 1621-1623. Geb. 9.I.1554 in Bologna, 1612 Erzbischof ebenda, 1616 Kardinal. In sein Pontifikat fielen die Kanonisationen von Ignatius von Loyola, Franz Xaver, Filippo Neri und Theresia von Avila. (D. Albrecht, in: LTK IV, 1190).

Ablässe erteilt[441]). Papst Innozens XI[442]) gewährte im ersten Jahr seines Pontifikats der Pestbruderschaft des heiligen Rochus Ablässe[443]). Als Bedingung für den gültigen Empfang der Ablässe forderte der Papst den Empfang der heiligen Sakramente[444]), den Besuch der Augustinerkirche auf der Landstraße, verbunden mit einem Gebet für die Erhöhung der Kirche, für die Bekehrung der Häretiker, für die Überwindung des Irrglaubens, für Frieden, Eintracht und Einheit und für das Wohlergehen des Papstes[445]). Andere Ablaßwerke bestanden in der Teilnahme am Gottesdienst oder an den Veranstaltungen der Bruderschaften, an Prozessionen und Trauerfeierlichkeiten, in der Begleitung des Allerheiligsten auf dem Weg zu einem Kranken oder bei Verhinderung wenigstens in der Verrichtung eines Gebets (Vater unser oder Englischer Gruß) für diesen Kranken, in der Aufnahme armer Pilger, in der Wiederherstellung des Friedens, der Rückführung der Sünder auf den Weg des Heils, in der Mitteilung der Gebote Gottes an Unwissende und in der Verrichtung des Gebets für die in der Liebe Christi verstorbenen Mitglieder der Pestbruderschaft[446]).

[439]) Clemens VIII. (Ippolito Aldobrandini), Papst 1592-1605. Geb. 24.II.1536 in Fano, Jurist, 1585 Kardinal. (K. Eder, in: LTK II, 1226 f.).

[440]) Clemens X. (Emilio Altieri), Papst 1670-1676. Geb. 13.VII.1590 in Rom, 1626 Bischof von Camerino, 1669 Kardinal. (A. Cornaro, in: LTK II, 1227).

[441]) Diöz.-Archiv — Augustiner, 4.

[442]) Innozenz XI. (Benedetto Odescalchi), Papst 1676-1689. Geb. 19.V.1611 in Como, Präsident der Apostolischen Kammer, 1645 Kardinal, 1650 Bischof von Novara. Verurteilung des Laxismus, Ablehnung des Probabilismus und Quietismus. Er brachte das Bündnis des Polen-Königs Johann Sobieski mit Kaiser Leopold I. zustande, sodaß 1683 der Entsatz Wiens von den Türken gelang. Seliggesprochen am 7.X.1956. (G. Schwaiger, in: LTK V, 693 ff.).

[443]) Diöz.-Archiv — Augustiner, 3 und Beilage von 33.

[444]) «Si sanctissimum Sacramentum sumpserint, ...» «... confessis, ac sacra communione praedicta etiam refectis». (Diöz.-Archiv — Augustiner, 33, Beilage 1r, Ablässe Innozenz XI).

[445]) «Qui Ecclesiam praedictam in die festo ejusdem S. Rochi... devote visitaverint, et inibi pro sanctae Matris Ecclesiae exaltatione haereticorum conversione, haeresum extirpatione, ac inter X(Chris)tianos Principes concilianda et fovenda pace, concordia et unione, ac Romani Pontificis salute pias ad Deum praeces effuderint, ...» (Diöz.-Archiv — Augustiner, 33, Beilage 1r).

[446]) «... quoties divinis officiis in Ecclesia... more celebrandis, aut congregationibus publicis, vel secretis ipsius Confraternitatis pro quorunque opere pio exercendo vel processionibus ordinariis, et extraordinariis tum dictae Confraternitatis quam aliis de licentia Ordinarii faciendis, vel sepiliendis mortuis officiose interfuerint aut ipsum S(ancti)s(simum) Eucharistiae Sacramentum, dum ad aliquem infirmum defertur, associaverint, vel qui hoc facere impediti campanae ad id signo dato genibus flexis semel orationem Dominicam, et salutationem angelicam pro eodem infirmo recitaverint, vel pauperes peregrinos hospitio exceperint, aut pacem cum inimicis propriis, vel aliensis

Ein anderes Mittel zur Förderung des religiösen Lebens war die Spendung des Päpstlichen Segens. Dieser konnte sechsmal im Jahr, nämlich an den Festen des Herrn und der Gottesmutter, den Mitgliedern der Gürtelbruderschaft erteilt werden[447]). Die Gürtelbruderschaft war mit der Bruderschaft gleichen Titels an der Augustinerkirche St. Jakob in Bologna verbunden und besaß den Rang einer Erzbruderschaft. Der Gürtelbruderschaft auf der Landstraße kamen die gleichen Gnadenvorzüge und Privilegien zu wie der Gürtelbruderschaft in Bologna[448]). Die Spendung des Päpstlichen Segens und die Vermittlung von Ablässen standen, wie die meisten anderen religiösen Übungen, im Dienst der Seelsorge. Die Namen der Patres, die den Bruderschaften vorstanden und den Verbrüderten dienten, gerieten in Vergessenheit. Doch die Leistungen der Augustiner im Bereich der Bruderschaften sind unübersehbar. An diesen Leistungen ändert sich auch dann nichts, wenn man annimmt, daß durch die Privilegierung einzelner Bruderschaften und Kirchen mit Ablässen und Segensspendungen die finanziellen Spenden in solche Kirchen reichlicher flossen, als in Kirchen, die nur wenige Ablässe vermitteln konnten.

Die Bruderschaften, die mit der Kirche der Augustiner auf der Landstraße verbunden waren, sind wohl der deutlichste Hinweis auf ein sakramentales Leben, das von dieser Kirche seinen Ausgang nahm. Dieses sakramentale Leben erstreckte sich auch auf die Kranken. Dies muß ebenfalls für das Pestjahr 1679 angenommen werden. Nicht umsonst kam es im Landstraßer Konvent zu Infektionen und zwanzig Todesfällen unter den Konventualen[449]). Hormayr schrieb dazu: «Viele Ärzte, viele Geistlichen, besonders Kapuziner und Augustiner wurden

composuerint, seu devium aliquem ad viam salutis reduxerint, et ignorantes Dei praecepta, et quae ad salutem sunt, docuerint, aut quinquies orationem Dominicam et toties salutationem praefatas pro animabus confratrum dictae confraternitatis in X(Chris)ti charitate defunctorum recitaverint, ...» (Diöz.-Archiv — Augustiner, 33, Beilage 1v).

[447]) «... der Päbstliche Seegen wird sechsmal des Jahres in certis festis Domini et B(eatae) M(ariae) Virg(inis) in unserer Ordens-Kirchen denen Mitgliedern der Gürtl-Bruderschaft nomine Summi Pontificis ertheilet». (Diöz.-Archiv — Augustiner, 35. Mitteilung des Priors Schober an das Konsistorium vom 15.X.1782).

[448]) Diöz.-Archiv — Augustiner, 4: 24.X.1676. Bestätigung der Gürtelbruderschaft durch den Wiener Bischof Wilderich. «Breve Clementis Papae X. Confirmationis et novae Concessionis Indulgentiarum et pro Archiconfraternitate cincturatorum et cincturatorum nuncupata S. Augustini et S. Monicae sub invocatione Beatae Virginis Mariae de Consolatione Bononiae erecta in Ecclesia Sancti Jacobi. Romae. Ex Typographia reverendae Camerae Apostolicae. Anno Jubilei MDCLXXV». (Diöz.-Archiv — Augustiner, 35. Kopie vom 15.X.1782).

[449]) Siehe Anmerkung 274.

Opfer ihrer Menschenliebe»[450]). Schließlich hatten die Augustiner einen seelsorglichen Auftrag vom Bischof übernommen, der auch die Krankenbetreuung einschloß[451]). Darüber hinaus schufen die Bruderschaften wohl einen menschlichen Kontakt, der die religiöse Betreuung der Kranken erleichterte. So wirkten die von den Augustinern geführten Bruderschaften über ihren eigenen Bereich hinaus. Eine gewisse Konkurrenz zwischen den verschiedenen Bruderschaften konnte, bei vernünftiger und uneigennütziger Leitung, die Seelsorge an der Landstraßer Bevölkerung positiv beeinflussen.

4. *Reliquienkult als peripheres Mittel der Seelsorge*

Die katholische Heiligenverehrung ist die Grundlage für die Verehrung der Reliquien[452]). Die Formen dieses Kultes sind jedoch nach Zeiten verschieden[453]). Der Überschwenglichkeit des Barockstils entsprach auch die Überschwenglichkeit in der Verehrung der Reliquien. Jede Barockkirche mußte einige Reliquien, möglichst den ganzen Leib eines Heiligen besitzen. Das galt vor allem für Wallfahrts- und Klosterkirchen[454]). Kreuzreliquien gehörten ebenso zur Ausstattung einer Kirche im Barock wie Reliquien der Titelheiligen und im Fall der Klosterkirchen Reliquien berühmter Heiligen des Ordens. Die Frage nach der Echtheit trat hinter dem Verlangen nach möglichst vielen Reliquien zurück, obwohl andererseits Urkunden über die Authentizität verlangt und auch gegeben wurden[455]). Während für die Gläubigen die Reliquien der sichtbare Ausdruck für die Verbindung mit den Heiligen waren, abgesehen von den zuweilen bereits abergläubischen Ansichten über apotropäische Wirkungen[456]), waren Reliquien in den Augen vieler Seelsorger Hilfsmittel zur Erfüllung pastoraler Aufgaben, denn Reliquien in barocker Fassung zogen den barocken Menschen an[457]).

In der Kirche der Augustiner auf der Landstraße befanden sich folgende Reliquien: Eine Kreuzpartikel, Blut, das aus dem Arm des heiligen Nikolaus von Tolentin geflossen war, Reliquien des heiligen

[450]) HORMAYR, Geschicke, 149.

[451]) «... und den kranken Christen auch die h(ei)l(igen) Sakramente zu ertheilen, ...» (Chronik, 8).

[452]) LOIDL, Menschen im Barock, 47.

[453]) LTK VIII, 1218 ff.

[454]) LOIDL, Menschen im Barock, 47.

[455]) RENNHOFER, Wien, 207.

[456]) LTK VIII, 1221.

[457]) RENNHOFER, Wien, 207.

Augustinus und seiner Mutter Monika, ein Zahn der heiligen Apollonia, ein Pfeil, womit Sebastian durchbohrt worden war[458]). Diese Reliquien wurden in kostbaren, mit Steinen geschmückten, Gefäßen aus Edelmetall aufbewahrt[459]). Zu der angeführten Reliquiensammlung kam ein Skelett aus den Kallistus-Katakomben zu Rom, das für den Leib eines heiligen Martyrers namens Isidor angesehen wurde[460]). Vermutlich handelte es sich um einen sogenannten «Katakombenheiligen». Die irrtümliche Deutung verschiedener Symbole und der übertriebene Reliquienkult führten zur Annahme, daß Skelette aus Katakombengräbern die irdischen Überreste heiliger Martyrer seien. Wies die Grabplatte keinen Namen auf, gab man den «Heiligen» willkürlich einen Namen («Neutaufe»)[461]). Der «Leib des heiligen Martyrers Isidor» kam durch eine private Schenkung an den Landstraßer Konvent. Bischof Philipp Breuner, der selbst ein großer Förderer der Reliquienverehrung war[462]), bestätigte nach Vorlage der für die damalige Zeit entsprechenden Beweismittel am 14. März 1668 die Echtheit dieser Reliquien[463]). «Damit war, nach dem Empfinden der Zeit, dem seelsorglichen Leben an der Kirche der Augustiner ein bedeutender Auftrieb gegeben»[464]). Möglicherweise kam diese Reliquie später, vielleicht zur Zeit der Türkenbelagerung, abhanden. Thonhauser erwähnt sie in seinem 1727 entstandenen Werk «Ortus, et progressus aedium religiosarum Viennensium» mit keinem Wort[465]).

III. Zusammenfassung der pastoralen Tätigkeit und kritische Würdigung

Der Konvent der Augustiner auf der Landstraße erfüllte neben der schwierigen Aufgabe, ein Kloster mit ansehnlicher Kirche zu bauen und diese Baulichkeiten nach dem Brand von 1651 und der Türkenbelage-

[458]) Thonhauser, 94; Gugitz, 57.

[459]) «Templum quod attinet, ab insignibus Divorum reliquiis auro, argento, gemmisque ornatis celebratur»; (Thonhauser, 94).

[460]) «Sacra ossa omnia totius Corporis Sancti ISIDORI Martyris dono data fuerint»: (IÖG, Urkunde Nr. 229 vom 14.III.1668).

[461]) LTK VI, 24 ff.

[462]) Loidl, Menschen im Barock, 47, Anmerkung 111.

[463]) IÖG, Urkunde Nr. 229.

[464]) Rennhofer, Wien, 207.

[465]) Thonhauser, 93 f. Die «Isidor-Reliquien» können mit den heute noch in der Rochuskirche vorhandenen Reliquien des «hl. Donatus» nicht gleichgesetzt werden. Die letztgenannten Reliquien kamen erst 1754 von Rom nach Wien. (Chronik, 85 f.).

rung von 1683 zu erneuern, den pastoralen Auftrag des Bischofs und das Anliegen des Kaisers zur allgemeinen Zufriedenheit. Daß bei der Bewältigung der Aufgaben Verschiedenheiten auftraten, liegt in der ungleichen Verteilung der menschlichen Begabungen wie in der Verschiedenheit des sittlichen Strebens.

Die primäre und fundamentale Funktion jeglicher Seelsorge, die Verkündigung der Frohbotschaft, wurde von den für das Predigtamt bestimmten Patres entsprechend den Ordenskonstitutionen und dem Willen des Oberhirten an Sonn- und Feiertagen ausgeübt. Die Namen der Prediger sind in den Aufzeichnungen der Provinzkapitel erhalten und lassen das Niveau der Predigttätigkeit erahnen. Der begabteste und erfolgreichste unter den Predigern des Landstraßer Klosters war Alphons Staimos, «Verbi Dei praeco celeberrimus Rex Concionatorum»[466]). Seine Predigttätigkeit erstreckte sich von Wien bis Regensburg und von Salzburg bis Budapest. Während Staimos noch lebte und das Amt des Priors von St. Thomas in Brünn bekleidete, ging ein anderer Prediger und Seelsorger aus dem Wiener Konvent hervor, P. Aegidius Knor ein «concionator zelosus»[467]). Auch wurde ihm eine seelsorgliche Berufung nach Florenz zuteil. Das überdurchschnittliche und zum Teil sehr hohe Niveau vieler Predigten läßt sich mit der besonderen Situation des Klosters erklären. Aus Gründen des Studiums im Kloster und der Lehrtätigkeit an der Universität wurden auf der Landstraße die besten Kräfte der Ordensprovinz vereinigt. Damit hängen auch die zumeist in lateinischer Sprache vor akademischem Forum gehaltenen Festpredigten zusammen.

Entsprechend der Zahl der Patres im Landstraßer Konvent wurden in der allen Gläubigen zugänglichen Klosterkirche täglich mehrere Messen gefeiert. Als Zelebranten standen grundsätzlich alle zu Priestern geweihten Mitglieder des Konvents zur Verfügung, sofern sie nicht durch Krankheit oder auswärtige Verpflichtungen verhindert waren. Zur Zahl der Zelebranten gehörten neben den Predigern auch Priester- und Lehrerpersönlichkeiten wie Nikolaus Donellan, Gregor Tittel, Alphons Mitisini, Christoph Fromiller, Paul Wutschnig, Fulgenz Kerth und Joseph Achinger, ferner Vorsteher- und Verwalterpersönlichkeiten wie Johannes Bonus Hauswirth, Columban Sifferlinger, Caesarius Syrott und Ferdinand Hartisch.

[466]) Janetschek, Brünn, 285.
[467]) Gavigan, Assistentia, 276.

Die priesterliche Tätigkeit der Augustiner fand auch seitens der Gläubigen Anerkennung durch immer neue Messenstiftungen, deren bedeutendste die Stiftung Ferdinands III. war. Diese und andere Stiftungen verpflichteten die Augustiner, auch an anderen Orten, nämlich in der Brigittenau, in der Stadt zu St. Barbara, zu St. Ivo bei den Juristen und in der Kirche des Passauer Offizials Maria Stiegen sowie zu St. Jakob auf der Hülben und auch außerhalb der Stadt zu Erdberg die heilige Messe zu lesen. Dadurch wurde die pastorale Tätigkeit der Augustiner enorm ausgeweitet. Ein Mitglied des Ordens, P. Bonaventura Lindenperger, versah die Pfarre Enzersdorf. In der eigenen Kirche auf der Landstraße mußten die Patres vielfach «Jahrtage» und Seelenmessen für verstorbene Wohltäter feiern. Ein Zeichen des guten Verhältnisses zur Bevölkerung! Die Stiftungen waren ohne Zweifel eine Hilfe bei der Beschaffung der finanziellen Mittel für die Erhaltung des Konvents, den Bau des Klosters und der Kirche und für die Wiederinstandsetzungen nach den Zerstörungen von 1651 und 1683. Dem Geist der Barockzeit entsprechend wurden die Gottesdienste an den Hochfesten des Herrn, den Festen der Gottesmutter und der Titelheiligen mit besonderer Feierlichkeit gehalten. Gewisse Festlichkeiten wurden durch die Anwesenheit des Kaisers und seines Hofes ausgezeichnet.

Die Spendung der heiligen Sakramente — ebenfalls eine Grundfunktion der Seelsorge — ist für diese Zeit am schwierigsten zu erfassen. Von den sieben Sakramenten waren von vornherein Taufe und Ehe der Dompfarre, wozu die Landstraße von 1645 bis 1782 gehörte, vorbehalten. Firmung und Weihe wurden vom Bischof persönlich gespendet. Die Spendung der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung dagegen war den Augustinern anvertraut. Gläubige ohne Bindung zu einer Bruderschaft empfingen für gewöhnlich zu Ostern die Sakramente der Buße und der Eucharistie und in schwerer Krankheit, vielleicht erst knapp vor dem Sterben, die «Sterbesakramente». Ein reicheres sakramentales Leben führten die Mitglieder der Bruderschaften. Bei den Augustinern auf der Landstraße gab es im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts zwei Bruderschaften, die durch gemeinsam gefeierte Gottesdienste und mit Hilfe von Ablässen und päpstlichen Segen das sakramentale Leben bewußt förderten. Die Seelsorge in den Bruderschaften wurde sowohl von den Patres ausgeübt, die die Bruderschaften im geistlichen Bereich leiteten, als auch von jenen Patres, die den Verbrüderten die Sakramente spendeten. Damit war den Augustinern ein großes Feld intensiver Seelsorge geöffnet. Eine vom irdischen Stand-

punkt verlustreiche, aber vom übernatürlichen Standpunkt segensreiche Bewährungsprobe bedeutete für die Seelsorger des Augustinerklosters die verheerende Pest des Jahres 1679. Es gibt keinen Hinweis, daß die Augustiner ihren Mitmenschen den priesterlichen Beistand verwehrten. Im Gegenteil! Die große Zahl der Pestopfer in den Reihen der Augustiner zeigt den Einsatz und die Solidarität mit den Ärmsten[468]).

Die Reliquienverehrung der Barockzeit entspricht wohl nicht mehr unserem Empfinden, ist aber trotz aller Mängel als ein peripheres Mittel der Seelsorge anzusehen und in die pastoralen Bemühungen der Augustiner einzuordnen. Reliquiare der damaligen Zeit sind ein Teil der gesamten Kultur der Barockzeit und als solcher zu betrachten. Daher kann auch die Seelsorge der Augustiner als zeitgemäß beurteilt werden.

Die Seelsorger aus den Reihen der Augustiner standen sicher nicht alle auf der gleichen sittlich-religiösen Höhe. Streben nach Privilegien und Titeln führte zuweilen zu Streitigkeiten unter den Konventualen. Dies und eigenmächtiges Handeln einzelner Mitglieder behinderten die Seelsorge. Auch die Verbindung von Geld und sakralen Funktionen wirft ein zwiespältiges Licht auf die pastoralen Bemühungen.

Zur Errichtung der Nikolauskapelle auf der Landstraße in unmittelbarer Nähe des Augustinerklosters im Jahre 1698 durch einen Gastwirt[469]) läßt die Vermutung zu, daß sich einige Bewohner der Landstraße von der Seelsorge der Augustiner freimachen wollten[470]). Eine genaue Untersuchung würde den Rahmen der Arbeit sprengen.

Dennoch bleibt die Tatsache unangefochten, daß die Augustiner des Landstraßer Konvents sowohl im Bereich der Landstraße als auch in der Stadt und deren Umgebung den pastoralen Auftrag ernst nahmen und ihn mit viel Energie und persönlichem Einsatz erfüllten.

(*Schluß*) W. Kluger

[468]) Janetschek, Brünn, 325.
[469]) Chronik, 22.
[470]) Rennhofer, Wien, 219.

Chrétien Lupus.
Sa période ultramontaine (1660-1681)*

13. *La députation à Rome.*

Surtout à partir de 1673 (à l'occasion des *Monita salutaria*) et de 1674 (en raison du décret de l'archevêque de Malines sur les processions et les expositions), la faculté de théologie de Louvain avait été continuellement dénoncée, à Madrid et à Rome, comme un nid de jansénisme. De là lui était venue l'idée d'envoyer une députation à Rome afin d'y défendre sa propre doctrine et de dénoncer celle de ses adversaires [422]).

Pour plusieurs raisons, Lupus appuyait ce projet et allait jouer un rôle important dans l'exécution. Il aimait la faculté, à laquelle il devait en somme sa carrière. Il partageait entièrement sa doctrine : en dogmatique, il soutenait celle qui était contenue dans les Censures de Louvain [423]); en morale, il partageait sa tendance rigoriste sans pourtant approuver les excès de certains jansénistes. La députation devait en outre lui donner l'occasion de retrouver ses amis romains, qu'il avait failli revoir en 1667 (à l'occasion du chapitre général), et en 1674 lorsqu'il avait été invité à se fixer définitivement à Rome. De plus, sa présence dans la ville éternelle lui permettrait de défendre efficacement les intérêts de sa province religieuse, et les siens propres, car il devait savoir qu'à cause de ses attaques contre l'attritionisme, il était une des cibles des antijansénistes. Finalement, à Rome, il pouvait combattre énergiquement le décret de l'archevêque de Malines.

*) Voir *Augustiniana* 25 (1975), 293-329; 27 (1977), 238-282; 28 (1978), 373-400; 29 (1979), 394-424.

422) Voir L. Ceyssens, *De Leuvense deputatie te Rome (1677-1679)*, dans *Jansenistica. Studien*, Malines 1950, p. 166-253; Id., *L'influence de Gilles Estrix sur l'origine de la députation louvaniste à Rome*, dans *Gregorianum*, 30 (1949) 130-157: Id., *Documents relatifs à la seconde députation janséniste de Louvain à Rome durant les années 1677-1679*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 30 (1957) 187-213; Id., *La seconde période du jansénisme*, t. I, passim.

423) Ceyssens, *Sources... 1672-1676*, p. 497.

Lupus prend une part active à la préparation du projet. Le 2 mars 1676, il va en parler, avec son collègue Van Vianen, à l'abbé du Parc, Libert De Pape, frère du chef-président [424]). En avril, il se rend, avec le même collègue, à Bruxelles pour en entretenir l'internonce et pour obtenir la permission du gouvernement [425]). En juin, il retourne chez l'internonce [426]). Le 18 décembre il en écrit à son ami romain Favoriti :

« ...Theologicae facultatis corpus est ab his longe purissimum. Hisce litibus numquam se miscuit. Attamen quidam singulares doctores sunt obnoxii suspicionibus. Ex discipulorum libertate quidam collegerunt sensa magistrorum.

Hinc aliqui in Hispaniam scripserunt ad Dominam Reginam. Retulerunt hic reviviscere baiana dogmata, et superaddi dictas novitates.

Quare Rex catholicus huc mandata misit, vetantia ullum istarum novitatum dilectorem promoveri ad ullum officium aut beneficium, longe minus ad ullam dignitatem, praesertim episcopalem.

Mandata ista innotuerunt populo, et per huius universitatis adversarios ubique decantantur. Ita crevit concepta in quosdam suspicio, itemque libertas obtrectandi. Haec omnibus doctoribus gravissime displicent. Hinc illi, in quos est suspicio, volunt se expurgare. Etiam apud Sedem apostolicam. Hinc cogitant de operosa legatione.

Interim adhuc sunt soli conceptus, Ego insto tantum motum non esse necessarium; plenam purgationem posse fieri per humiles ac sinceras litteras. Et ita sentio; si Gratiae Vestrae placuerit mihi aperire sua sensa, potero aliquid : et promovere legationem istam et impedire.

Olim in Antiochena ecclesia, post damnatum ab Ephesina synodo Nestorium, quidam eius defensores sunt protestati se esse innocentes; negarunt se illi unquam adhaesisse. Et Sanctus Cyrillus ipsorum adverarios compescuit, rescribens istam negationem esse admittandam uti veram poenitentiam. Hoc ipsum videtur apud nos agendum » [427]).

La réponse de Favoriti allait précipiter la décision. Dans la délibération de la faculté de théologie, du 5 janvier 1677, on lit :

« Retulit decanus [Vianen] in congregatione facultatis, sub

424) Ceyssens, *De Leuvense deputatie*, p. 179; id., *Sources... 1672-1676*, p. 489 et 511.

425) Ceyssens, *Sources... 1671-1676*, p. 495-498.

426) Ibid., p. 511.

427) FFC, doc. 115.

iuramento convocata et habita apud Eximium D. Van Werm, quod Eximius Pater Lupus recepisset litteras a Secretario Suae Sanctitatis, D. Augustino Favoriti, quibus ab ipso petebat quid sibi vellet supplicatio facultatis ad Suam Sanctitatem [428]) ut eo venire possent deputati a facultate; et commissum est ei ut plenius explicaret mentem facultatis.

Proposuitque decanus quinam finaliter legandi essent, quia et ante in decanatu praedecessoris [Scaille] super eo deliberatio habita erat, et iudicarunt rogandos esse D. Decanum et E. P. Lupum, qui desuper petierunt terminum deliberandi.

Die 7a congregata fuit facultas sub iuramento in collegio Attrebatensi, et praelegit E. P. Lupus conceptum suarum litterarum ad respondendum secretario Suae Sanctitatis, et nominavit uti deputatum a facultate E. D. Decanum, et se illi iunctum esse » [429]).

Lupus étant si bien côté à Rome, sa participation à la députation augmente l'espoir des Louvanistes et réduit les appréhensions de la curie Romaine, mais elle est cause que Louis XIV refuse des saufconduits pour le passage par la France [430]).

Les voyageurs font donc route par l'Allemagne et l'Autriche. Van Vianen est accompagné par Martin Steyaert, Lupus par son secrétaire Guillaume Wynants [431]). Ils partirent de Louvain le mercredi après Pâques, 7 avril 1677.

428) Le 16 octobre 1676, la Faculté avait consulté Rome sur l'envoi d'une députation; CEYSSENS, *Sources... 1673-1676*, p. 544.

429) CEYSSENS, *Sources... 1677-1679*, p. 2.

430) Ibid., passim; F. DE BOJANI, *Innocent XI. Sa correspondance avec ses nonces*, Rome, 1910, t. II, p. 18 et passim. L'abbé Vittorio Siri, résident du duc de Parme à Paris, écrivit le 28 juin 1677 à son maître que le roi aurait dit « ...que le bon pape ne devait pas se laisser surprendre; que Sa Sainteté est innocente, car on dit qu'elle a invité à venir à Rome pour le promouvoir à des dignités, un certain Lupi de l'université de Louvain, grand ami des jansénistes dans les Pays-Bas »; CEYSSENS, *Sources... 1677-1679*, p. 120.

431) Sabatini (*Vita*, p. 15) nomme Wijnants, secrétaire du provincial Lupus, « Romae et in Romano itinere socius », quoique, à la p. 8, il désigne Ledrou comme compagnon des Louvanistes. De fait, Ledrou et Lupus furent tous les deux à Rome. Ledrou avait été chargé, le 12 janvier 1677, par le définitoire provincial de se rendre à Rome « pro actorum capitulariorum plena confirmatione » AGA, Ff 22, f° 1271r. Il partit vers la fin de février 1677; FFC, doc. 118. Il montre ses lettres de crédit au définitoire général à Rome le 3 mai; AGA, Ff 22, f° 1271v. Le 29 juin 1678, le vicaire général Valvassor nomma, Wijnants bachelier en théologie, vu qu'il avait été durant quatre ans régent au collège de Louvain, quatre ans professeur de rhétorique et de poésie à Bruges et à Louvain, et de philosophie à Gand, puis secrétaire et compagnon

Sabatini décrit le voyage :

« Itaque represso itinere per Germaniam superiorem, Bavariam, et Noricum atque adeo per insessa militibus itinera perque ipsa Germanorum stativa, Lupo cum collegis non sine vitae discrimine gradiendum fuit. Nihilominus Deo adiuvante, Italiam per Tridentinas Alpes sospites intrarunt. Longum ac supervacaneum putem memorare quanta Italorum gratulatione exceptus fuerit. Satis constat quod Florentiam transeunti Cosmus III, Magnae Etruriae Dux, nullum officiorum genus omiserit, quo suam erga eum voluntatem declararet. Felicem adventum gratulatus ei est, amplissima xenia misit, rhedam qua per urbem veheretur et lecticam qua Romam usque portaretur dari iussit. Neque iis contentus, illum apud se habendi cupidus, per clarissimum virum Antonium Magliabecum ... regio stipendio sibi auctorari voluit... » [432]).

Les voyageurs arrivèrent à Rome, le 27 mai, après cinquante jours. Sabatini fournit quelques détails ;

« Romam cum pervenisset, Eminentissimi Romanae Ecclesiae Cardinales Franciscus Barberinus et Felix Rospigliosius ac alii Illustrissimi Praelati, officii causa, illum convenire dignati sunt. Ipsa quoque Serenissima Suecorum Regina Christina, nobiliorum ingeniorum admiratrix ac bonarum artium imprimis fauctrix, accersitum ad se, in academiam regiorum adscripsit, et in amplissimo virorum coetu stupendam viri eruditionem ac sapientiam miris laudibus extulit, palam profitens Ecclesiae Romanae talibus ossibus ac nervis opus esse qui stylum adversus eos distringerent quibus solemne est eiusdem dignitatem atque auctoritatem aut arrietare aut impugnare. Summus vero Pontifex, non tantum una cum collegis ad pedum oscula benigne admisit, sed et simplicem eius modestiam in admiratione notare coepit » [433]).

Pendant que ses compagnons Vianen et Steyaert s'installent chez les norbertins et s'achètent des habits ecclésiastiques de coupe romaine,

du provincial ; à cela s'ajoutait une raison spéciale : « cum in negotiis pro universitate Lovaniensi apud Sanctam Sedem te plurimum ac solerti diligentia laborasse noverimus, ac insuper de vitae probitate ac morum integritate fide dignis apud nos commendaris testimoniis, idque per plures menses quibus in hac romana curia est commoratus ipse apud nos comprobaverit experientia » ; AGA, Dd, 116, f° 48v-49r. Le 26 septembre 1678, il reçut la permission de retourner aux Pays-Bas, « signanter ad conventum Bruxellensem » ; ibid., f° 149r ; cf. CEYSSENS, *Sources... 1677-1679*, p. 304.

[432]) SABATINI, *Vita*, p. 10. Lupus eut quelque correspondance avec Magliabecchi, le bibliothécaire de Cosma ; voir nos documents ; cf. infra.

[433]) SABATINI, *Vita*, p, 10-11. Le 8 juin 1677, Cosma félicita Lupus de son arrivée à Rome ; cf. WIJNANTS, *Epistola*, p. 8-9.

Lupus rend déjà visite aux cardinaux qui l'invitent [434]). Lui-même, il loge au grand couvent de Saint-Augustin. Le général Oliva, qui n'est pas son ami, note laconiquement dans son registre, le 27 mai 1677 :

> « Romam pervenit R. P. Magister Christianus Lupus, provinciae Belgicae, vir nostro aevo doctissimus [435]),

sans aucune autre mention, quoique, précisément à cette époque l'affaire de la province fut âprement débattue. L'assistant général Van Hecke ne manqua pas de montrer son aversion. Au cours de la rèunion du définitoire général, le 4 juin 1677, où devant le délégué du cardinal protecteur

> « multa discussa sunt et quaedam stabilita circa validitatem aut non validitatem capituli provincialis » [436]) ... « primo praecessit quaedam instantia R. A. Asistentis Germaniae qui petiit instanter, instantissime ut attente consideretur an sit danda licentia P. M. Lupo agendi procuratorem universitatis ne quid damni inde religioni nostrae irrogetur » [437]).

Van Hecke n'eut aucun succès, mais il ne cessera de harceler Lupus.

Quant aux activités de Lupus pendant son séjour à Rome, nous avons déjà fait mention de celles qui concernaient la province religieuse des augustins belges; nous parlerons encore de celles qui regardaient la lutte des religieux contre l'archevêque de Malines, et de celles qui intéressaient ses études. Commençons par quelques détails divers.

Lupus fait partie de l'académie de la reine Christine, y étant introduit spécialement par elle [438]), et y prend part aux discussions, sans cependant cacher ses convictions ultramontaines. L'ex-reine, qui tient aux prérogavives de son rang, s'en offense [439]).

[434]) Ceyssens, *Sources... 1677-1679*, p. 92.

[435]) AGA, Dd 113, f° 424v.

[436]) Ibid. f° 418v-419r.

[437]) AGA, Ff, f° 16.

[438]) Farvacques, *Oratio funebris*, p. 10.

[439]) Sabatini, restant dans le vague, écrit : « Malignitatis dentes vitare non potuit. Imposturae, nescio per quem philosophum illi impactae (quod minus cogitanter de secundis post Deum regiis potestatibus in regio Suecorum reginae concessu fatus esset) ipsa Sua Serenissima Maiestas et qui aderat excellentissimus virorum coetus, dederunt, dabuntque anathema. Ad hos calumniae latratus non excanduit Christianus Lupus »; *Vita*, p. 12; cf. Michaud, *Louis XIV*, t. IV, p. 177.

Lupus prononce une conférence au collège de la Propagande, où il participe aux sessions bimensuelles [440]). Il s'intéresse aux affaires de Philippe Van Beringen, professeur à Louvain, et le charge de conduire son propre neveu dans le bon chemin [441]). Il s'inquiete du traitement que l'université de Louvain lui doit malgré son absence [442]). Il tâche de procurer au cardinal Casanate des copies des lettres que Baronius écrivit autrefois à ses correspondants de Louvain [443]). Avec Casanate il collabore pour faire nommer le jeune historien Emmanuel van Schelstrate à un canonicat à la cathédrale d'Anvers [444]). Il prend contact avec Henri Dorat, archiprêtre d'Ax, procureur en cour de Rome de François Caulet, évêque de Pamiers, qui résiste Louis XIV dans l'affaire de la régale [445]). Pendant sa grave maladie, Lupus reçoit la visite de Favoriti, envoyé par la pape, et celle de trois cardinaux [446]).

Pendant son second séjour à Rome, Lupus eut à s'occuper du différend entre les religieux et l'archevêque de Malines sur le sujet des expositions et des propositions du Saint-Sacrement. Déjà avant de partir pour Rome, Lupus et Vianen s'étaient offerts comme inter-

440) Farvacques, *Oratio funebris*, p. 10.

441) Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 330, 331, 467.

442) Ibid., 487; cf. 305.

443) Ibid., 311, 352.

444) La Haye, Bibliothèque royale, ms. 75.Y.42, f° 24; lettre du 18 février 1679. Lupus fait savoir que le pape a nommé Schelstrate au canonicat du chantre de la cathédrale, mais non sans difficulté, car cette prébende avait été sollicitée de la part du gouverneur général à Bruxelles et du prince de Ligne, en faveur d'un autre Belge qui jouissait de la bienveillance du pape depuis 40 ans. Il ajoute : « Et in ipso Palatio non deerant mentes contrariae. Haec scribo ut Reverentia Vestra perspectum habeat impetum quem pro vobis fecit D. Cardinalis Casanate. Eius praecipua arma fuerunt vestra eruditio et constantia pro catholica veritate et privilegiis S. Petri Apostoli. Haec enim omnino numeranda sint inter evangelicas veritates ». Lupus finit en disant qu'il s'est porté garant de la fidélité de Schelstrate. Celui-ci en effet, continuera l'œuvre de Lupus.

445) Michaud, *Louis XIV*, t. IV, p. 177.

446) Sabatini écrit, (*Vita* p. 12) : « Caeterum non solum invidiam in Urbe passus est, sed etiam in adversam valetudinem incurrit. Primum enim viscerum torminibus cruciatus, mox acri febri concussus, graviter decubuit. Decumbenti praeter familiares et amicos, adfuerunt Principes Eminentissimi Franciscus Barberinus, Gregorius Barbadicus, Felix Rospigliosus, aliique magni nominis et virtutis praelati, qui de ipsius salute valde solliciti, suorum aulicorum intimos et medicos ad illum visendum misere. Quin etiam Summus ipse Pontifex, cum ab eo Illustrissimus D. Augustinus Favoriti, occultiorum notarum a secretis, aegrotantem visendi peteret facultatem, ut suo nomine salvere imperavit ».

médiaires [447]). C'est pourquoi Alphonse de Berghes, prévoyant les négociations à entreprendre dans la ville éternelle, avait fait partir avec les deux députés un de ses chanoines de Malines, Josse-Joseph Vanderlinden [448]). Cependant, quoique de très bonne volonté [449]) et fortement appuyé par Favoriti [450]), Lupus ne réussit pas à en venir à un accommodement. Il n'avait pas la confiance de l'archevêque et de ses agents [451]), ni celle des religieux [452]), qui voyaient toujours en lui l'ancien janséniste et qui préféraient l'action du carme Séraphin de Jésus-Marie [453]). Les réunions particulières tenues devant Favoriti, ne menèrent à aucun résultat effectif. De retour aux Pays-Bas, Lupus irrita l'archevêque en proposant comme définitive une mesure provisoire prise par Rome en attendant l'amical accord [454]).

Mais venons à l'affaire principale, celle de la députation. Gratien de Saint-Elie, carme correspondant de Séraphin de Jésus-Marie, écrit le 21 juillet 1679 : « Audio Patrem Lupum Romae omnia facere » [455]). Un autre carme, Michel de Saint-Augustin, également correspondant de Séraphin et antijanséniste ardent, écrit le 3 mai 1679 :

> « ...Interim Romani non credunt hic subesse tanta mala, quod pro parte imputo P. Magistro Lupo, qui a jansenistis inclavatus, eos ex parte defendit et cum sit vir autoritatis et Romae in bona opinione et dicat se non credere esse tanta mala in Belgio, ei creditur, et interim deputati Lovanienses a suis suffulti et de copiosa omnium contributione provisi, non parcunt expensis et praeseferendo bonum zelum sed, in re, non christianum, obtinent a Sancta Sede et Sacra Congregatione varia quorum postea poenitebit » [456]).

En effet, au début, grâce sans doute à l'influence de Lupus, tout allait bien à Rome. Les négociations avaient commencé sur la

447) Ceyssens, *Sources... 1677-1679*, p. 159.

448) Ibid., passim.

449) Ibid., p. 348. 392.

450) Ibid., passim.

451) Ibid., p. 104 et passim.

452) Ibid., p. 262, 274, 459-461.

453) Ibid., p. 451.

454) Ibid., p. 596-579.

455) Ceyssens, *De carmelitarum belgicorum actione antijansenistica*, in *Analecta ordinis carmelitarum*, 17 (1952) 82.

456) Ibid., p. 81.

morale, et avançaient si favorablement qu'on entrevoyait déjà à brève échéance la condamnation de propositions laxistes.

Mais la réaction s'était déjà organisée dans une « congrégation secrète pour l'accusation du jansénisme [457]) » et elle se montrait très agissante, ayant trois procureurs à Rome qui y entretenaient le contact avec les partisans de l'antijansénisme. Assez tardivement, le 11 novembre 1678, Lupus écrit à la faculté de théologie de Louvain :

> « Sumus hic in magnis laboribus et in multa patientia. Quoniam multi adversarii et varia ipsorum molimina. Non expedit chartis committere » [458]).

La congrégation faisait un usage empressé de l'écrit occasionnel : *Specimen doctrinae theologicae per Belgium manantis ex academia Lovaniensi ab anno 1646 ad annum 1677* [459]). Cet ouvrage avait été rédigé en hâte par le jésuite Gilles Estrix. Ses six parties, tirées à peu d'exemplaires, furent successivement envoyées à Rome, au fur et à mesure de leur achèvement. Au bas de chaque feuille, Nicolas Du Bois attestait de sa main agile l'authenticité des citations. Le but de l'auteur était en effet la défense de ses compagnons d'armes, et surtout l'attaque de ses adversaires. Il produisit donc un amas de propositions, classées dans un ordre systématique, souvent accompagnées de remarques haineuses et de citations souvent tronquées. Malgré les attestations du professeur Du Bois, il ne faut pas y chercher une exactitude scrupuleuse, ni une impartialité à toute épreuve. Mais tel qu'il se présentait, le livre devait faire impression à Rome, où il fut distribué gratis parmi ceux qui devaient intervenir dans l'examen des propositions dénoncées par les Louvanistes.

Cet écrit met astucieusement en avant les noms de Van Vianen, de Steyaert, de Ledrou et également de Lupus. Celui-ci y est mentionné plus de quinze fois [460]) par rapport à des doctrines donteuses de dogmatique et de morale. Quelquefois on lui consacre des pages entières.

[457]) Ceyssens, *Een geheim genootschap ter bestrijding van het jansenisme in België*, dans Id., *Jansenistica*, Studiën, t. I, p. 343-397.

[458]) Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 312.

[459]) Cf. Ceyssens, *De Leuvense deputatie*, p. 261-262. L'ouvrage en question, comprenant six parties, eut une nouvelle édition (des quatre premières) sous le titre *Doctrina theologica per Belgium manans ex Academia Lovaniensi ab anno 1644 usque ad annum 1677*, Mayence, Chr. Kuchler, 1681.

[460]) Dans l'édition de Mayence, p. 10, 15, 16, 57, 69, 132, 140, 141-143, 147-148, 150, 156-157, 159, 427, 438, 441, 442-443.

Les deux dernières, qui constituent le chapitre XXIX (*Quam Ecclesiae spem faciat legatio Lovaniensium Doctorum, spectato capite ipso Legationis*), sont d'une malveillance particulière :

« Legationis caput appellamus Sacrae Theologiae Doctorem Lovaniensem [Lupum] inter legatos maxime spectabilem et in quo constat plurimum spei collocatum a suis, cuius et potentes amici Romani iactantur in Belgio quasi ad S. Petri Cathedram accessum habere queat humanae amicitiae respectus. Nos vero illi viro detrahemus nihil. Sed decet Sanctam Sedem non ignorare quae ille de doctrina sua palam proposuit Lovanii die 29 Augusti 1641. Haec ipsa illi excidisse interea credemus, cum palam constabit reprobata ab illo esse quae approbata palam dedit id quod necdum scire licuit. Sunt enim verbis totidem quae habebat impertinens subiunctum thesibus ab illo palam propugnatis dicto die 29 Augusti 1641 : Reverendissimus Cornelius Jansenius discipulum egit non solius Augustini Hipponensis, sed etiam Gregorii Ariminensis. Nullam enim aut certe vix ullam capitalem conclusionem ex Augustino elicuit Jansenius, quam non ante in terminis (cuius honorifica subinde memoria nihil obfuisset) elicuerit Gregorius : de Deo nolente salutem omnium; de ignorantia invincibili, de necessitate peccandi; de universali sublata liberi arbitrii bicorni indifferentia; de gratiae sufficientis et peccatum originale diffundentis pacti vanitate; de adaequata divisione voluntatis in pravam cupiditatem et sanctam charitatem; de praeceptorum impossibili observantia; de aeterno igne parvulorum; liberum esse, id quod cum volumus, facimus; idque ea voluntate quae praeparatur a Domino; libero repugnare solam coactionem; peccatum quod simul poena est, non debere esse voluntarium nisi in sola origine etc. Eubulus ergo ille quod Philetymo dixit : male fortassis eos habet quod unus homo non eremita melius Augustinum intellexit quam ipsi omnes, provide somnianti dixit : quis enim emunctarum narium vigilans illi tantopere imponenti credere voluisset ?

Haec ipsa doctor ille celebris, hoc tempore legationis caput, cui et constat in solemni actu sui magisterii, cum Sacrae Theologiae Doctor Lovanii est inauguratus, fastuoso carmine acclamatum esse ut novo Herculi ferenti subsidium athlanti Cornelio Iansenio Iprensi antistiti. Carmen ipsum typis impressum apud nos est. Statuat ergo providus atque orthodoxus quam Ecclesiae spem bonam faciat legatio Lovaniensium doctorum, spectato capite ipso legationis » [461]).

[461]) Estrix, *Doctrina théologica*, p. 442-443.

Heureusement pour Lupus, ce dernier chapitre de la quatrième partie ne devait arriver à Rome qu'assez tardivement. Mais les premières parties n'avaient pas manqué de faire impression. Surtout sous l'influence des cardinaux Nithard, jésuite, ambassadeur d'Espagne, et Albizzi. Steyaert allait écrire le 8 avril 1679 :

> « ...Et certe, divina providentia Lovaniensibus hoc pacto [par la révocation de Nithard comme ambassadeur] mire consuluit, cum hic cardinalis nimis addictum partibus animum gereret quem in decursu causae sat superque ostendit, ac forte magis quam deberet cardinalem, nisi iesuitam. Ipse est qui famosa *Specimina* Romae seminavit cavens tamen studiose ne ad Lovaniensium manus pervenirent; ipse est qui P. Lupo in faciem lamentando obiecit fieri hanc deputationem *ad opprimendam pauperculam Societatem*; idem iam ante cuidam alteri ex augustinianis [Patri Carolo Ricci, bibliothecario bibliothecae Angelicae] quaestus erat, ausus etiam eumdem impendere ut moneret Lovanienses desisterent ab agendo perverse; ipse est denique qui tam nigris coloribus apud Pontificem identidem descripsit Lovanienses, praecipue P. Lupum. Deus ille bona retribuat pro his malis. Socium habuit virulentiae suae cardinalem Albicium » [462]).

Rien d'étonnant si Lupus poussait, le 11 novembre 1678, ces gémissements que nous avons déjà entendus. Son biographe Sabatini parle de « persécutions », que pourtant il tourne si bien qu'elles grandissent son héros. Sous un amas de paroles, il raconte comment le savant augustin fut mis sur la sellette par le cardinal Felix Rospigliosi, frère de Jacques (l'ancien internonce de Bruxelles) :

> « Porro ne cui haec [eruditionis testimonia] a nobis aut fingi aut in majus extolli videantur, testem in medium afferam Felicem Rospigliosum, cuius virtutis purpura ostrum dignitatis irradiat. Ipse quidem pro singulari qua pollet comitate, hac de re testimonium dicere non dedignabitur.
>
> Quadraginta quaestiones easque variis de rebus difficillimis una simul Patri Lupo solvendas proposuit. Quibus omnibus vir doctissimus sigillatim plenissime satisfectit. Et tamen quod est difficillimum, tenuit ex sapientia modum. Nihil enim illo gravius, nihil in summa eruditione demissius. Multos sane novimus, qui prius alieno ab illo erant animo, arcta dein eum fuisse communione complexos, ex quo tantam animi humilitatem, tanta cum studiorum evictione in eo coniunctam experti sunt.

462) Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 401-402.

Adhuc in vivis ambulat vir doctrina et morum sanctitate non minus quam purpura eminentissimus, qui ex iniquorum sermonibus, Lupi doctrinam suspectam habens, ex ipso Lupi cognomine nescio quid feritatis argueret. Is tamen ex quo altam viri modestiam inerrabili eruditione suffultam penitus inspexit, damnata quam de eo praeconceperat suggestione, si quando apud eum de Lupo iniceretur sermo, in illius laudes totus effunderetur : agnum a se, non lupum repertum dictitans, optimum senem ac carismatibus omnibus ornatissimum » [463]).

Une autre circonstance pénible pour Lupus, c'était la présence de son émule et adversaire Michel Van Hecke, qui était devenu à Rome un personnage important. Assistant général dans le gouvernement de son ordre, il luttait avec Lupus au sujet des chapitres d'Anvers et d'Enghien; professeur à la Sapience, il était ami d'Albizzi [464]) le principal adversaire des jansénistes. Etait-il déjà qualificateur ou consulteur du Saint-Office ? En tout cas, il travaillait pour la commission spéciale qui s'occupait des affaires de Louvain.

Avant l'arrivée des députés, Van Hecke avait déjà reçu d'Albizzi les propositions qui seraient soumises à la décision du Pape [465]). Aussitôt, il commence à les étudier et rédige une *Anatomia sive breves et primae reflexiones ad propositiones a facultate theologica Lovaniensi per suos deputatos S. D. N praesentandas.* Il rédige un volumineux traité : *Discursus augustiniani sex, iuxta sex citationes ex operibus S. Augustini propositas ad Sanctae Sedi a deputatis Lovaniensibus per amicum veritatis,* qu'il désire publier. Il adresse une série d'écrits au Saint-Office : *Prima scriptura exhibita Sancto Offitio in causa deputatorum Lovaniensium per me Fr. Michaelem Heckium, Gandavensem*; *Secunda scriptura in causa deputatorum Lovaniensium super virtutibus theologicis : fide, spe et caritate.* Il offre des *Reflexiones breves circa tres primas propositiones ...notatas per Dominos Consultores et qualificatores huius Sancti Offitii,* 14 junii 1678; *Reflexiones breves*

463) Sabatini, *Vita,* p. 30.

464) Albizzi le protégeait déjà depuis des années; cf. supra.

465) La Bibliotheca Angelica à Rome possède plusieurs volumes de miscellanea provenant du P. Van Hecke. Au t. III, f° 18-21, se trouvent *Propositiones a facultate theologorum Lovaniensium conceptae quas putaverunt proponere Romae.* A la fin Van Hecke note : « *Ita de verbo ad verbum sonabant* propositiones... quas copiavi ex altera copia Eminentissimi D. Cardinalis Albitii et habui antequam deputati in Maio Romam apellerent »; G. J. Hoogewerff, *Bescheiden in Italie,* t. III, p. 108. Aux pages siuvantes du même ouvrage, on trouve mention des écrits ultérieurs de Van Hecke.

ad alias tres propositiones; *Reflexiones circa doctrinam quae passim in schola Lovaniensi traditur de servili gehennae metu et attritione inde concepta*; *Reflexiones breves ad propositionem de actu coniugali a Lovaniensibus... delatam*; *18 Iulii 1678.*

Dans ces écrits, Lupus n'est pas oublié. D'ailleurs Van Hecke le vise explicitement dans quatre dénonciations successives [466]). Il y ajoute une *Concordia doctrinae Christiani Lupi et aliorum doctorum Lovaniensium*; des *Propositiones fideliter extractae ex libellis... Lupi de attritione concepta ex timore servili.*

On voit que Van Hecke a eu connaissance du *Specimen* d'Estrix et qu'il a possédé les propositions dénoncées de la part de la congrégation secrète par le Père Porter [467]).

Dans la lumière de ces faits on comprend un « avviso » de Rome, daté du 7 janvier 1678 :

> « P. Lupus ipse Nativitatis [die] adivit assistentem Germaniae S. Augustini [Patrem Van Hecke]. Aderat secretarius Ordinis [Camillus Canali] ... Actum tantum de propositionibus Lovaniensium, in quibus se pertinaciter manere et mansurum proterve respondit Lupus, assistente frustra illum monente et convincente ad obedientiam praestandam Ecclesiae. Dixit inter caetera Ecclesiam non posse damnare ea quae ipse docet. Interim res Lovaniensium cum foetore debebunt suspendi, quia dicunt isti deputati ad se non spectare quod alii eiusdem facultatis docent, quamvis interim et Lupus et Vianeus habeant sua puncta ad quae respondere debebunt. Sed cum dicant se non esse pares ferendis sumptibus, dimittentur Lovanium ut illic scribant, et Ecclesia opportune de doctrina ipsorum iudicet.
>
> Ita speciosa haec legatio in fumum abit et re infecta redibunt ... et ut videmus modo, non sunt grati Romanis et habent nimis multos adversarios » [468]).

[466]) *Denunciatio Sancto Officio in Christianum Lupum* (Angelica, ms. 897, f° 295-298); *Alia in eumdem denunciatio* (f° 299-304); *Tertia in eumdem denunciatio* (ibid; f° 305-307); *Quarta in Christianum Lupum denunciatio Sancto Officio* (ibid., f° 325-326); cf. H. Hoogewerff, *Bescheiden*, t. III, p. 110-111.

[467]) Sur ces propositions, cf. infra.

[468]) Malines, Archives de l'archevêché, Museum Bellarminum, ms N. 1, f° 299. Steyaert écrivit le 8 avril 1679 : « Adversarium se prae caeteris praebuit Pater Van Hecke, augustinianus, tum ob domesticam cum Lupo simultatem, antiquasque cum Lovaniensibus rixas, tum quia suspicatus est opera Lupi se extra theologorum examinatorum numerum (quem honorem putide ambiebat) positum esse. Conatus eius inconditosque animi aestus ob honorem communis patriae tacemus »; Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 404.

En effet, c'est en l'année 1678 que la grande offensive commença. Lupus et ses co-députés n'auraient pu soutenir le choc s'ils n'avaient eu eux aussi, de bons protecteurs à la cour de Rome, parmi lesquels il faut mentionner Favoriti et le cardinal Casanote, sans oublier le pape qui, en homme austère, était un adversaire décidé du laxisme [469]).

Ainsi au début de 1679, la victoire semblait certaine. Lupus écrit le 4 février à la faculté de Louvain :

> « Admodum gaudeo Eximios Dominos recte valere. Deo laus, etiam nos valemus, licet cum varia patientia et multis laboribus. Confidimus in illum qui dixit : Ego vici mundum. Speramus nos tandem expediendos. Etenim nihil amplius superest. Omnia ab adversariis contra nostros articulos postulata examina atque tentamina sunt expleta. Et illi nesciunt postulare aliud. Et post omnia ista, articuli nostri sunt aurum igne examinatum. Nulla vel schoria potuit in ipsis reperiri. Quare confido finem esse proximum » [470]).

Finalement, le décret du 2 mars 1679 condamna 65 propositions laxistes, sans toucher à aucune des propositions des Louvanistes. Cela irrita beaucoup les antijansénistes. Leur véhémence s'accrut encore par la nouvelle que la Censure de Louvain (contre le molinisme) avait été soumise à l'examen du Saint-Office. Lupus au contraire était heureux. Tenant les Louvanistes au courant, il écrivit le 22 avril 1679 :

> « Academica Censura eiusque Iustificatio examinantur per quatuor theologos, ex mandato Suae Sanctitatis. Et confido fore ut veritas gloriosa triumphet » [471]).
>
> *Le 30 avril 1679* : « S. Augustinus incipit hic apud multos reviviscere. Et spero paulatim rediturum non ad plenam auctoritatem quam numquam amisit, sed plenam totius Ecclesiae notitiam. Et hoc numerari debet inter fructus huius deputationis. *Censura* et *Iustificatio* examinantur, et spero probandas. Quae omnia valde torquent adversarios. Hinc potentissime instant ut

[469]) Steyaert (ibid. p. 405) mentionne les protecteurs : « ...Eximie faverunt Casanate, insigni sua eruditione et integritate, Azzolinus, magna in rebus dexteritate miraque in causa discutienda assiduitate, quippe qui solus nescitur unquam a congregatione adfuisse ; denique Colonna, auctoritate et egregia adversus Albitii clamores resistentia... Inter qualificatores egregiam operam causae navarunt... ».

[470]) Ibid., p. 351.

[471]) Ibid., p. 422.

examinentur *Specimina*, praesertim articuli qui mihi adscribuntur. Eos enim videor non parum offendisse » [472]).

Le 10 juin 1679 : ... « Censuerunt [consultores] libellos [Censura et *Justificatio*] esse sanae doctrinae, nulli censurae obnoxios, posse tuto doceri et legi adeoque et imprimi. Attamen super his nullum volunt confici instrumentum aut dare testimonium. Ita hodie in apostolico palatio nobis dixit Illustrissimus D. Assessor S. Officii [Piazza], cui ad colloquii finem adiunxi : Illustrissime Domine, libellus noster dicere poterit : *igne me examinasti et non est inventa in me iniquitas* [Ps. 16, 3], et ille reposuit : si esset iniquitas, non transiret [473]).

Cette bonne nouvelle, Lupus aida à la diffuser. Le 15 juillet, il l'annonça même à Léon-Jean De Pape, chef-président des Conseils à Bruxelles :

« Et post maturum examen Sacra Congregatio censuit et Suae Sanctitati retulit ac suis registris inscripsit : libelli dogmata esse sana et recta, ideoque posse teneri ac tradi » [474]).

Mais cette nouvelle stimula les activités des antijansénistes. Van Vianen écrit le 24 juin 1679 :

« Tanta fuit importunitas auctorum et fautorum *Speciminis*, ut illius examen sit commissum Patribus Laurea et Miravalla. Si quae apud vos sunt arma adversus illud ... subministrare poteritis... Non apparet quod tam cito commissarii rem expediant » [475]).

Le 15 juillet Lupus ajoute ce détail :

« Interim Sua Sanctitas permisit ut ex sex *Speciminibus* extrahantur ac suo tempore examinentur notabiliores articuli. Et extracti sunt 50, sed ipsorum examen adhuc est valde remotum » [476]).

Mais déjà les antijansénistes avaient monté une autre machine. Ils avaient dressé une liste de 238 propostions qu'ils disaient erronées

[472]) Ibid., p. 429.

[473]) Ibid., p. 471-472.

[474]) Ibid., p. 511.

[475]) Ibid., p. 483-484. Laurent Brancati de Laurea conventuel, sera bientôt cardinal ; Cf. CEYSSENS, *Cardinalis Laurentii Brancati de Laurea... autobiographia, testamentum et alia documenta*, dans *Miscellanea Francescana*, 40 (1940) 73-116. Antoine Bracario de Mirabella etait également conventuel.

[476]) CEYSSENS, *Sources... 1676-1679*, p. 509.

et qu'ils attribuaient aux Louvanistes, professeurs et anciens élèves, dont il citaient, références à l'appui, les ouvrages et les thèses [477]). Les noms des députés Steyaert et Van Vianen n'y manquaient pas.

Dans les 238 propositions transmises par la congrégation antijanséniste, Lupus est assez épargné. Il n'est mentionné pour aucune proposition dogmatique. On lui reproche trois propositions (numéros 118, 121, 130) relatives à l'attrition.

> « Voluntas peccandi quae timori servili quandoque est annexa excludi non potest nisi per veram affectu saltem super omnia caritatem; *Dissertatio dogmatica*, cap. 17, f° 83.
>
> Timor gehennae non est supernaturalis; ibid. cap. 15, f° 74 et 75. Immobilis fidei Romanae articulus est quod peccator reconciliari divinae maiestati non possit sine dilectione Dei qui sit affectu saltem super omnia » [478]).

Ces propositions furent envoyées à Rome aux procurateurs de la Congrégation secrète, les Pères Séraphin carme, Porter, franciscain irlandais, et Tellin, jésuite anglais. Elles furent montrées à des personnes de confiance. Le 8 juillet Van Vianen annonce :

> « Per amicum obtinui ea quae nuper nominati [socii congregationis secretae] praeparant ad offerendum Congregationi Sancti Officii ». *Mais Vianen ne s'en inquiète pas fort, car il ajoute aussitôt* : « Quoad ea quae scholam nostram concernunt, praeparabo quae ad defensionem possent servire, et iis praeparatis, non video quod reditus meus dilationem mereatur ». *Huit jours plus tard, il répète* : « Nihil hactenus, quod sciamus exhibetur, et ut exhibeatur, non erit magna promptitudo ad examen desuper instituendum. Quare adhuc hac hebdomada mihi ab amicis et quidem statum negotii intelligentibus, suasum est ut... reditum cogitem » [479]).

Les antijansénistes, en effet, avaient eu des difficultés pour faire remettre au pape ce gros dossier. D'abord ils avaient voulu en charger le P. Séraphin de Jésus-Marie, mais celui, collaborateur intime de Lupus dans l'affaire des processions, n'avait pas voulu

[477]) Voir S. Pera, *Historical notes concerning ten of the thirty-one rigoristic propositions condemned by Alexander VIII (1690)*, dans *Franciscan Studies*, 20 (1960) 19-95. Dans une édition à part, on trouvera la bibliographie du sujet, et la liste des 238 propositions.

[478]) Ibid., p. 92-93.

[479]) Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 498, 510.

s'y prêter [480]). Tellin, le jésuite, fit de même vu les ordres de son général à tous les jésuites de ne pas s'occuper du jansénisme. Porter restait donc seul [481]). Il n'obtint pas tout le succès voulu. Lupus écrit le 15 juillet :

> « Hibernus adversariorum procurator laborat omnibus viribus ut 238 contra nos articuli deducantur ad examen. Nuperrime impendit Sanctissimi Domini confessarium [Maracci] sed Sua Sanctitas non sine aliqua indignatione dimisit, dicens talia non spectare ad eius officium. Credit et asserit haec omnia non fieri ex amore veritatis sed ex vindictae spiritu » [482]).

Lupus semble donc lui aussi très tranquille. Quinze jours plus tôt, le 1er juillet, il avait écrit :

> « Procuratores Domini Du Bois et collegarum suos 238 articulos curaverunt hic transferri in linguam italicam... Inter istos articulos sunt multi quos existimo non solummodo orthodoxos, sed articulos immobiles catholicae fidei. Etiam plures sunt figmenta. Certe ipsos numquam legi in libellis apud nos, aut thesibus. Faciunt hic summum strepitum, sed omnia abibunt in risum, immo et in facultatis nostrae gloriam » [483]).

Entre-temps, Porter avait réduit ses 238 propositions à 105 qu'il introduisit officiellement au Saint-Office le 12 juillet 1679. Deux propositions de Lupus y étaient conservées; deux autres y étaient ajoutées [484]). Mais l'affaire allait traîner à cause de l'opposition du pape. Aussi, Lupus et Vianen préparaient-ils leur départ. Il est vrai, à l'audience du 16 avril, Lupus avait été prié par le pape de rester à Rome au service du Saint-Siège, c.à.d. pour en faire, pensait-on, un professeur à la Sapience, un préfet de la Bibliothèque du Vatican,

480) Ibid., p. 484.

481) Ceyssens, *François Porter, franciscain irlandais à Rome (1632-1702)*, dans *Miscellanea Melchor de Pobladura*, Rome, 1964, t. I, p. p. 387-419.

482) Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 509.

483) Ibid., p. 487.

484) Les 105 propositions ont été publiées par Pera (*Historical notes*, édition à part, p. 105-122). On y attribue à Lupus la 14me : *Dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis sed pro omnibus ac solis fidelibus* référence à une thèse du 14 août 1651) : la 15 me : *Pagani, Iudaei, haeretici aliique id genus nullum omnino accipiunt a Christo Iesu influxum adeoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti* » (référence à la même thèse); la 36me : *Voluntas peccandi* (cf. supra); la 41me : *Immobilis fidei* (cf. supra).

ou même un cardinal [485]). Cependant il voulait absolument partir [486]), étant toujours provincial et désirant tenir le chapitre de sa province. Sans doute l'atmosphère de Rome ne lui plaisait-elle pas non plus. Comment aurait-il pu passer le reste de sa vie à côté de son adversaire Van Hecke et supporter les dénonciations en haut lieu de la part des antijansénistes ? A force d'instances, il reçut, le 12 août, la permission de partir. Sabatini consacre une longue digression à cet épisode [487]).

[485]) Vianen avait écrit le 8 avril 1679 : « ...An Eximius Pater Lupus hic sit sedem fixurus, nondum liquet. Multi hic ominantur; nihil tamen hactenus a Primo Oraculo pronuntiatum »; CEYSSENS, *Sources... 1676-1679*, p. 397. Le 22 avril, il avait ajouté : « ...Eodem die [16], accessit Eximius P. Lupus Suam Sanctitatem pro negotiis ordinis sui, et ab eodem audivit sibi hic sedem figendam. Acquiescit voluntati Suae Sanctitati, sicuti acquiescere non potest... Multi ominantur quod praefectus Bibliothecae Vaticanae ad purpuram promovebitur et P. Lupus ei succedet. Ut nihil dicam de aliis qui adhuc altiora cogitant »; ibid., p. 420. Une promotion de Lupus au cardinalat semblait probable. Favoriti écrivit le 24 juin 1679 à Wijnants : « Sanctitas Sua quotidie magis eum diligit et in pretio habet. Spero idipsum uberiori etiam testimonio aliquando etiam declaraturum »; FFC, doc. 133. Godefroy Callebaut, norbertin, lecteur au collège Saint-Norbert à Rome, écrit le 16 septembre suivant, que les antijansénistes « timent ne P. Lupus ad cardinalatum evehatur. Igitur ne purpuretur, iudicant denigrandum »; CEYSSENS, *Sources... 1677-1679*, p. 566; cf. p. 120; voir plus loin le chap. XIV.

[486]) Vianen écrit le 5 août : « Non parum me affligit quod Eximius P. Lupus tantopere urgeatur ad manendum et tamen tam innutus sit ad manendum. Spero interim quod finaliter nutui Sanctissimi Domini parebit »; ibid., p. 535.

[487]) Sabatini écrit (*Vita*, p. 13) : « Caeterum confectis propter quae Romam venerat negotiis, homo moris antiqui et tranquillitatis amantissimus, Belgium et secretum Lovaniense serio cogitare coepit; animadverterat enim quosdam se prospectare. Nulla tamen sua data culpa. Hanc itaque mentis suae cunctationem, qua in reditum ad terram gentemque suam tenebatur, cum nobis, tum P. Magistro Paulo Mariani, interiori familiaritate eius notissimo, pro amicitia ipse aperire voluit, propterea quod de eius discessu vehementer querebamur... Hoc igitur consilio Pontificem semel et iterum adiit et desiderio patrii soli se teneri dixit; posse namque ibi, aiebat, lucubrationibus commodius vacare et pro sua tenuitate Sedi apostolicae compendiosius inservire. Proinde dimissis precibus a Sanctate Sua commeatum in patriam postulavit. Pontifex autem, qui firmam eius in tanta eruditione animi demissionem numquam satis admirari potuit, sicut ambiguis verbis profectionem retardabat, ita non obscura significatione suam de ipso Romae detinendo voluntatem ostendebat. Enim-vero quaestuosam cathedram in Archigymnasio Romano illi offerendam iussit, quo honore ab eo modeste excusso, centum aureorum pensum eidem affixit. Sed Lupus in abituritionis sententia persistens, discedendi veniam ab invito pene Pontifice, tum per se, cum per alios tandem extorsit. Sane Pontificem ipsum dicere solitum accepimus : Lupum non vulgaris virtutis ac probitatis argumento et documento esse, quod etsi crebro et qui non incommode Romae commorari posset, ut inde tamen abire sibi liceret, tantopere laboraverit, quando plerique sacrarum familiarum alumni nihil reliqui faciunt ut vel cum maximis incommodis in aliquo Urbis angulo pedem figere quoquo modo possint ».

Rien ne retenait plus Lupus à Rome. Les chapitre général avait eu lieu à la Pentecôte. Lupus y avait assisté comme provincial; il y avait été nommé examinateur des présences, avec Joseph Sabatini, bibliothécaire de l'Angelica, son ami, bientôt son biographe. Dans cette charge, il s'était montré sévère, appliquant strictement les prescriptions des constitutions, mais sa manière de voir ne fut pas partagée [488]). Sabatini écrit : « Hoc... accessu magis ac magis illuxit Lupi magnitudo, nam dignitates etsi rogatus, nulla ratione adduci potuit ut reciperet » [489]).

Après avoir participé, sur le désir du pape, le 28 août, à la fête de saint Augustin, Lupus et Vianen partirent de Rome le 2 septembre [490]). Ils furent éconduits dans un carrosse à six chevaux que le cardinal Jacques Rospigliosi avait mis à leur disposition. Ils portaient avec eux, outre des indulgences, deux grandes médailles d'or, don du pape, des présents de Benoît Pamfili, prieur de l'ordre de Malte, deux médailles d'argent du cardinal Rospigliosi, qui orneront plus tard la chapelle du Saint-Sacrement du miracle à Louvain [491]). Lupus avait confié une caisse contenant ses effets personnels, surtout des livres, à son ami le carme Séraphin de Jésus-Marie qui se chargerait de l'expédier à Louvain [492]).

[488]) B. van Luyk, *L'Ordine agostiniano e la riforma monastica*, dans *Augustiniana*, 20 (1970) 678.

[489]) Sabatini, *Vita*, p. 13. L'auteur poursuit : « Eodem prorsus animi robore quo olim a Clemente IX... apostolici sacrii praefecturam ultro sibi delatam constanter recusaverat ».

[490]) Voir la lettre circulaire de Lupus en date du 26 août dans *Liber Mechliniensis*, f° 380-381.

[491]) Sabatini (*Vita*, p. 13-14) écrit : « Abeunti munuscula misit [Pontifex]; in iis ex auro duo maioris formae numismata quibus viri principes donari solent. Ipse etiam D. Benedictus Pamphilius, magnus Melitensium prior... muneribus eum donare voluit. At... Cardinalis Jacobus Rospigliosius, insigni liberalitate, ipsum semper et ubique prosecutus, praeter caetera innumera, principibus digna dona, favores et gratias quibus in Romano et in patrio solo ipsum praevenit, fovit et iuvit, rhedam quoque sejugem (quam in Urbe dum volebat, habebat biiugem) benevolenter accomodavit et numismatibus binis ex electo argento stipavit. Quae una cum illis quae de manu Sanctitatis Suae accepit aurea, appensa sibi habet in Lovaniensi... coenobio... ad miraculosum altaris sacramentum ». Lupus reçut en outre de la part de la Propagande des livres d'une valeur de 300 florins; cf. Farvacques, *Oratio*, p. 9. Quesnel écrivit à Magliabecchi, le 29 septembre 1679 : « Ils ont acheté un carrosse à deux chevaux pour s'en retourner plus commodément »; Valéry, *Correspondance de Mabillon*, t. III, p. 273.

[492]) FFC, doc. 198, note. Cette caisse allait arriver à Louvain avec beaucoup de retard, le 18 décembre 1681; doc. 203.

Sur la direction à prendre ils avaient dû s'entendre. Du chemin par la France qu'avait pris et recommandé Steyaert et qui plaisait à Vianen, Lupus n'en voulait pas probablement parce qu'il se savait mal vu par l'entourage de Louis XIV en raison des sympathies qu'on lui prêtait tant pour le jansénisme que pour l'antigallicanisme. A la route par Florence que désirait Lupus, Vianen préféra celle de Loreto, où il voulait faire ses dévotions. [493]) C'est ainsi que,finalement, ils ne se dirigèrent pas vers le Nord, d'où ils étaient venus en 1677,mais vers l'Est, sur Terni et Ascoli. Chemin faisant, ils pouvaient réfléchir sur les recommandations que le pape leur avait adressées lors de leur dernière audience [494]). Avec chaleur il les avait exhortés à la modération dans la doctrine, à la paix entre les théologiens, à la soumission aux directives du Saint-Siège. Le 2 septembre ,jour de leur départ, le cardinal secrétaire Cibo avait chargé l'internonce Tanara de leur réinculquer, lors de leur arrivée, ces conseils très importants [495]), mais dans un chifre de la même date il avait ajouté que Lupus n'en avait pas besoin :

> « Ho scritto a Vostra Signoria in piano che ammonnisca il P. Lupi et il Dottor Viane, non perché il P. Lupi ne habbia bisogno, essendo huomo benissimo intentionato e lontano da ogni pensiero di novità, ma perché il Viane non habbia occasione di dolersi ch'egli solo venga creduto bisognoso d'esse ammonito, e perché il P. Lupi possa riferire agli altri quello che Vostra Signoria havrà loro detto » [496]).

De Loreto, les députés continuèrent sur Ferrare, d'où Lupus écrivit le 9 septembre à Favoriti :

> « Dum in via maturius consideravimus rerum nostrarum statum, visum est fore expediens ut ex parte Suae Sanctitatis quis doceret nostrum apostolicum internuntium de omnibus

493) Vianen écrit le 12 août : « Ab illo [itinere] per Galliam alienus est R. P. Lupus; hinc repetendum erit, ut apparet, per Germaniam; Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 540. Vraisemblablement, en ces jours, Lupus et Vianen s'étaient consultés au sujet du voyage de retour. Le même 12 août, Lupus fait savoir à Magliabecchi qu'il aimerait tant repasser par Florence, mais qu'il doit y renoncer. « Etenim meus collega non vidit Lauretum. Et penitus expedit ac decet ut videat »; Florence, Bibliothèque centrale, VIII, 1175, f° 84.

494) Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 564.

495) Ibid., p. 554-555.

496) Ibid., p. 555.

quae ab apostolica Sede gratiose accepimus. Praesertim de approbata aut certe non improbata Censura Lovaniensi » [497]).

Sans avoir donné d'autre nouvelles durant leur long voyage à travers l'Allemagne, les députes arrivèrent à Louvain le mercredi 18 octobre, fête de Saint-Luc. Ils furent attendus à la porte de Tirlemont par de nombreux étudiants et bourgeois et conduits triomphalement à leur demeure [498]). Le lendemain, ils reçurent les félicitations et les remerciements de la faculté de théologie [499]). Le 28 suivant, ils se rendirent à Bruxelles pour y faire rapport de leur séjour à Rome au gouverneur et au chef-président [500]). Ils visitèrent également l'internonce, qui s'acquitta fidèlement de la charge lui confiée [501]). Mais en raison de l'attitude qu'il avait prise dans l'affaire des processions, Lupus évita l'archevêché [502]).

Tanara réussit à avoir une entrevue spéciale avec Lupus. Il raconte à ce sujet :

« Mi ha ricercato [Lupo] in oltre di volere io, quando ritornerà a licentiarsi col Dottore Vianen, incaricar loro l'astenersi sopra

[497]) FFC, doc. 138.

[498]) Un jésuite de Louvain écrivit : « Eximii R. P. Lupus et Dominus Vianen Roma rheda vecti Lovanium attigerunt ipso Sancti Lucae die, qui fuit 18 Octobris 1679. Ad portam Thenensem illos festivo philosophorum strepitu exceperunt cives ibidem de more excubias agentes, tum illos ad pontificale Adriani VI collegium usque comitati sunt equites aliqui ecclesiastici ; et caetera studiosorum maxime Bruxellensium caterva, educto ex rhedula Domino Vianen, deinde eadem vectum rhedula R. P. Lupum ad coenobium, bini et bini quatuor praecesserunt ex praedictis equitibus ,nulla caeteroquin rhedam stipante plebe. Rhedam agebant equi tres usque ad collegium pontificium, postea vero tantum duo, soluto terio. Dicitur eadem esse rhedula quo in Urbem vecti sunt Eximii Vianen et Steyaert. Ita ex oculatis testibus Magistro Van de Pol et Pollenter » ; Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 588-589. Wijnants (*Epistola dogmatica*, p. 5-6) écrira : « Si probe memini, dum Roma, peracta sua missione in Belgium reversi sunt Pater Magister Lupus et Dominus Franciscus Van Viane, Tua Claritudo [Van Espen] suis stipata comitibus, ipsis obviam processit aut usque ad Sanctum Trudonem, aut usque ad Thenense oppidum, et ibidem locorum Patrem Lupum excepisti. Quaesone me cogas ad illa quae invitus caeteroquin eloquerer ? Fui comes Romani itineris et testis operis... ».

[499]) Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 589.

[500]) Ibid., p. 558-559 ; Ceyssens, *De Leuvense deputatie*, p. 228-233.

[501]) Ibid., p. 228 ; Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 595.

[502]) Le 29 octobre 1679, le secrétaire et l'official de l'archevêque se rendirent au couvent des augustins à Bruxelles pour soumettre Lupus à un interrogatoire serré ; Ceyssens, *Sources... 1676-1679*, p. 596-598.

ogni cosa dalle novità nella materia del sacramento della penitenza, e d'impedire con ogni studio possibile ch'alcuno de' Lovanisti non le fomenti... Ad ogni modo mi conformerò volentieri et con efficacia al consiglio del P. Lupi ... » [503]).

Lupus croit au bon résultat de la députation. Il en fait part à ses amis romains. Le cardinal Mario Albrizzi lui répond, le 10 février 1680 :

« ...Vehementer etiam gaudeo pristinam Belgicae ecclesiae pacem pene iam restitutam. Id tibi imprimis acceptum referri debet » [504]).

Cependant pour Lupus lui-même le moment de la paix n'était pas encore arrivé.

14. *Les dernières tribulations.*

A peine les députés avaient-ils quitté Rome que les dénonciations reprirent. Godefroy Callebaut, lecteur au collège Saint-Norbert, écrit le 16 septembre à Henri Scaille à Louvain :

« ...Alterum [notandum] est de articulis qui contra Lovanienses fabricati sunt et ut apparet citius quam putaveramus examini subiciendi. Illorum copiam ego transmitto hac de causa ... ».

Voilà donc une mauvaise nouvelle qui prouvait la puissance des adversaires à Rome, et qui devait inquiéter Lupus; parmi ces 105 propositions quatre lui étaient attribuées. Mais Callebaut avait d'autres nouvelles :

« Vidimus hic libellum de contritione et attritione editum a tribus diebus a discessu Eximiarum Dominationum. Auctor Patri Lupo praesertim impetit, sed tam frigide ut nauseam pariat lectori. Opusculum est indignum jesuita. Hic adiunxissem, sed in tota Urbe reperiri non potest nisi unum exemplar quod Eximiis Dominis hodie mittemus Coloniam, quibus plura scripsi de illo.

Per cursorem septimanae praeteritae allata est nova accusatio contra Eximium D. Lupum, ampla sane et vasta, nam tria folia undequaque implet. Eam nondum vidi, at duo scio capita accusationis : primum est adagii instar dictitatum, Lovanii ovum non tam simile esse ovo ac doctrina Jansenii similis est doctrinae

503) Ibid., p. 593, 595.

504) Wijnants, *Epistola dogmatica*, p. 33. Le cardinal ajouta : « quantum tuum ab Urbe discessum graviter tuli ».

Augustini; illud adagium originem suam ex P. Lupo trahere; alterum est, eum in thesibus suis pro laurea doctorali defendisse in Christo dari duae personalitates. Nugae ! An etiamnum nonnisi veniale putant auctoritatem alicuius sibi noxiam falso crimine elidere [505] ?

Quidam nasuti horum machinatorum causam dicunt esse hanc : nempe timent ne P. Lupus ad cardinalatum evehatur. Igitur ne purperetur, iudicant denigrandum. An recte divinent isti, nihil ad me » [506].

Sur le livre du jésuite mentionné dans la lettre nous allons revenir bientôt. La longue dénonciation manuscrite, apportée par la poste, venait certainement de la congrégation secrète. Nous ne l'avons pas retrouvée. Les auteurs, comme Estrix dans les *Specimina*, remontent à la jeunesse de Lupus pour y trouver des points à incriminer. On peut admettre qu'au début du jansénisme, on pensait à Louvain *ovum non tam simile esse ovo ac doctrina Jansenii similis est doctrinae Augustini*; historiquement parlant, on pourrait encore soutenir cet adage aujourd'hui. Mais il n'y a aucune apparence que qu'il ait été formulé par Lupus. Probablement le lui attribuait-on à cause de sa thèse philosophique de 1640 : *Quaestio apologetica an ovum foedundum anima sensitiva informetur* [507]. Du moins le mot *ovum* y était.

Quant à la thèse du doctorat en théologie, il est trop évident que Lupus n'y a pas soutenu deux personnes dans le Christ. S'il l'avait fait, ses maîtres ne l'auraient pas admis au grade.

Sur le livre qui parut à Rome, nous avons une longue lettre de l'ami de Lupus, Joseph Sabatini. Le 13 novembre 1679, il écrit à son confrère Jacques Florelli à Venise :

« Quamdiu vir egregius [Lupus] hic apud nos Romae mansit (fuit autem ultra biennium) Sociorum nemo contra ipsum nequidem hiscere ausus est; an lupi eos videre priores ? Caeterum vir laudatissimus pedem Urbe extulerat, cum ecce tibi in vulgus spargi coepit quaedam scriptiuncula ita inscripta : *Brevis disceptatio*

[505] Allusion à la proposition laxiste du jésuite François Amico condamnée par l'université de Louvain en 1653 : « licet aliquando interficere adversarium aut illum infamare (etiam imponendi illi falsa crimina) sine peccato mortali »; cf. CEYSSENS, *Jacques Boonen face au laxisme pénitentiel*, dans [*Bulletin de la*] *Société des Amis de Port-Royal*, 9 (1958) 45.

[506] CEYSSENS, *Sources... 1676-1679*, p. 565-566.

[507] LUPUS, *Apologia pro anima sensitiva ovi*, dans *Opera*, t. XII, p. 301-358.

theologica de honestate contritioninis et attritionis, earumque sufficientia ad remissionem culpae in sacramento vel extra sacramentum poenitentiae, auctore Josepho Maria Requesenio ‚Societatis Jesu théologo [508]).

Ea vero probis quibusdam et cordatis viris non mediocriter stomacum movit, scilicet reputantibus quod non modo boni Patres scriptione ista tamquam pro viatico Lupum abeuntem prosequi voluerunt, sed etiam quo virum omni praeconio maiorem quasi minus recte de religione sentientem ipsius auctor invidiosissime calumniari non vereatur... ».

Sabatini tâche d'expliquer cette attaque tardive :

« Quoniam vero noster Lupus invisae legationis mens, dux et siraena fuit, immane in quantum sibi propterea apud eosdem Patres odii sibi pepererit atque invidiae. Sane numquam illustrius patuit fixum hoc esse Societati non solum plumbeas iras gerere, sed adversarios quocumque modo et per quoscumque ulcisci. Hinc ille libellus utique famosus cui titulus *Specimen doctrinae Lovaniensium*. Hinc ille vel ab ultima Thule accusator [Porter, hibernus] conductus auroque multo emptus. Hinc illa denique municipalium rubigo dentium in eumdem Lupum aut quaesita aut provocata... » même jusqu'à Prague [509]).

La nouvelle de l'attaque se répandit largement. Mais la réaction fut-elle aussi immédiate ? Nous en reparlerons. En attendant, écoutons encore Sabatini :

« Sed quid ? Ubi primum Reverendi Patres hoc resciverunt. Quid enim eos homines latere potest qui plena delatore utuntur Urbe ? Ubi, inquam, Patres Societatis Requisenii nomen delatum fuisse resciverunt, in uno socio periclitari Societatem suam rati, per totam Urbem iactitare, ambire ac praehensare extemplo coeperunt et quotquot vel sibi addictos vel suae disciplinae imbutos norunt, in tutelam Socii ac patrocinium advocare. Neque iis contenti ad solitas eorum artes converti ut maiorem Lupo invidiam conflarent cum per se, tum per emissarios suos in aulis, in coetibus atque etiam in populi corona, primo quidem mussitare, mox deinde etiam palam spargere non erubuerunt, quos clarissimi viri scripta perniciosissimis scateant erroribus, quod ipse jansenista sit, ac purus putus et heterodoxus, atque

[508]) Joseph Maria de Requesens, de la famille des princes de Pantelleria, né à Palerme en 1612, devenu jésuite en 1630, enseigna la philosophie et la théologie à Palerme, et à Rome au Collège romain. Pour finir, il fut théologien du général. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, t. VI, col. 1672-1673.

[509]) FFC, doc. 150.

adeo brevi futurum ut illius opera nigra theca notata in Catalogo librorum prohibitorum reiciantur... » [510]).

Lupus ne semble avoir été au courant qu'assez tardivement, Laconiquement, il écrit le 24 novembre à son ami romain Favoriti :

« Adversarii nostri feruntur post nostrum abitum varia contra nos moliri. Contra praesentes tacuerunt, penitus muti, nihil fuerunt ausi nisi per clandestinos cuniculos. Hinc nova haec tentamina. Commendo [me]... vestrae sapientiae ac iustitiae » [511]).

Le même jour, Lupus écrit à Valère Mundelaers, président du collège Saint-Norbert à Rome :

« Litteras Pragenses, quas Reverentia Vestra mihi Tridentum misit, legi cum admiratione. Usque tunc enim non credideram atroces adeo calumnias prodire posse a viris ecclesiasticis. Deo laus, similia me non movent, quia iam pridem didici portare et dextra et sinistra iustitiae arma; bonam et malam famam. Ex corde compatior miseris animabus calumniantium. Hinc neque moveor. Omnibus illis quae iam moliuntur in alma Urbe, eventurum verbum S. Prosperi, nempe quod quidam tanto impetu studiant evertere existimationem alienam, ut evertant propriam » [512]).

Mais Lupus trouva à Rome, parmi ses confrères italiens, de vaillants défenseurs. Son confrère et ami intime [513]) Paul Mariani da Santa Fiora, maître en théologie, dénonça vers la fin de septembre le P. Requesio. Il demanda au Saint-Office :

« di far reveder il prefato volumetto per liberare il P. Maestro Lupo e la religione agostiniana da un' ingiuria cosi manifesta, lasciando all'infallibile prudenza dell'Eminenze Vostre il reflettere insieme se l'autore di esso habbia contravenuto al decreto di cotesta S. Congregazione emanato li 5 Maggio 1667 [514]).

Dans une première annexe, le P. Mariani montre que la doctrine de Lupus ne diffère pas de celle de Grégoire de Valence, jésuite, théologien très apprécié par ses confrères. Dans une seconde annexe,

510) FFC, doc. 145.

511) FFC, doc. 145.

512) FFC, doc. 150.

513) Sabbatini (*Vita*, p. 13) nomme le P. Mariani « interiori familiaritate eius notissimus ».

514) FFC, doc. 139. Le décret du 5 mai 1667 défendit toute controverse violente autour de la contrition et de l'attrition. Cf. supra.

il oppose aux 19 propositions dénoncées par Requesens le libellé exact de Lupus [515]).

Le P. Sabatini offrit également une défense de Lupus par l'intermédiaire de Favoriti. Celui-ci écrivit le 4 novembre 1979 au cardinal Casanate :

> « Il maestro Sabatini... ha consegnata l'acclusa scrittura in difesa del P. Maestro Lupi *adversus calumniatorem*, rimettendo al mio arbitrio il communicarla con chi è deputato alla cognitione della causa. La sostanza mi par buoona e convincente. La maniera acre è poco degna della modestia religiosa... Ma questa si può corregere. Io ardisco di metterla riverentemente nelle mani di Vostra Eminenza quando giudicasse a proposito di lasciarla videre nelle Congregazione del Sant'Offizio » [516]).

De fait, le Saint-Office s'occupait de l'affaire. Le P. Mariani semble avoir passé par des moments d'inquiétude. Il pria la Congrégation de ne pas examiner seulement la *Dissertatio* de Lupus, mais d'y ajouter également l'*Epistola ad Noris* où l'auteur avait précisé sa pensée. Il suggéra également d'entendre Lupus personellement. Il se montra très dur à l'égard de Requesens :

> « qui amore suae doctrinae vel alterius aversione caecuratum se prodit, cum sinistre interpretatur, dextre invertit, subdole citat, mendose allegat, calumniose aggerit, sed divino iudicio incidit in foveam quam fecit et alteri parato est laqeo irretitus, a quo si evadere cupit, ingenue palinodiam cantet, nec erubescat sequi poenitentem qui secutus est errantem. Ita autumat, salvo semper quolibet maturiori iudicio, Frater Paulus de Marianis » [517]).

Nous possédons le jugement, non signé, de deux consulteurs. Le premier veut absolument condamner l'opuscule de Requesens en vertu du décret du 5 mai 1667. Dans les deux opuscules de Lupus, il veut apporter des corrections quant à la crainte servile et à l'acte de charité parfaite requis pour obtenir le pardon en dehors du sacrement [518]).

Le second, après un exposé de 25 pages, vient à cette conclusion :

> « Ex iis atque ex aliis in defensionem propositionum P. Lupi hactenus adductis, liquidissime constat quod ea omnia de quibus

[515]) Ibid., doc. 139.

[516]) Rome, Bibliotheca Casanatense, Stanza del Cardinale, dossier 332.

[517]) FFC, doc.154.

[518]) Ibid., 155.

accusatur, sana sint, sincera atque omni ex parte catholica, atque adeo censura ... nullo modo in ipsius opusculum cadere potest. Quam quidem censuram, pro ea qua sunt sapientia atque integritate, viri doctissimi profecto non fecissent, si *Dissertationis* textum et *Epistolam ad Henricum Noris*, non [autem sola] accusatorum excerpta, ante oculos habuissent » [519]).

Requesens passa par des moments angoissants. Sabatini écrit :

« Profecto audaciae suae meritas poenas ille dedisset, nisi accuratis precibus protectus, damnationem arte mirabili praevertere sategisset » [520]).

Lupus, également, ne semblait échapper que grâce à ses amis romains. En effet, il venait de recevoir une lettre de Favoriti, en date du 16 décembre 1679 :

« Ego oro quotidie tuam causam, nec desunt quam plures virtute ac dignitate praestantes viri, qui tibi imperite faveant adversus malevolos. Stomachum movet omnibus servilis calliditas, quae statim post discessum tuum criminari aggressi sunt tuam de servili timore doctrinam, cum te praesente siluissent. Sed alacri fortique animo esse; omnia enim dissipabuntur ut nebulae. Sanctitas Sua, quo videt istos homines erga te iniquiores, eo propensior fit erga tuam virtutem. Ego non ero inutilis servus » [521]).

Le 10 février 1680, Lupus répond :

« Profusae vestrae benevolentiae qua iactantes in me calumnias potenter refellere dignatur, summas ago gratias. Certe illustrissima vestra in me benignitas quotidie accumulat beneficia beneficiis. Interim confido quod *Dogmatica dissertatio*... penitus non deviaverit. Quod ipsum sentiunt cuncti hic viri versatis in istis dogmatibus. Attamen mihi super omnia est iudicium Romanae Ecclesiae. Si quid explicatione aut etiam correctione videatur indigere, libentissime me submitto. Expediet vero a me videri istos articulos, fieri enim possit ut non recte intelligantur. Sanctissimo etiam Domino Nostro, qui ob istas machina-

519) Ibid., doc. 156.

520) *Opera*, t. II, p. 14.

521) FFC, doc. 153. Le carme Jacques de la Passion écrivit le 18 mars 1680 à son confrère romain Séraphin de Jésus-Marie, que le pape, en apprenant que le livre de Lupus avait été condamné par le Saint-Office, fut très triste et « cum indignatione voluerit librum legere, et obiurgaverit ipsos eo quod hoc non fecerint dum esset Romae, et tunc non fuerint ausi mussitare contra ipsum »; Rome, Archives générales des Carmes, dossier II, 269, fascicule *Bruxelles*.

tiones non diminuit suum affectum sum per omnia obligatissimus » [522]).

Déjà un mois plus tôt, le 5 janvier, Lupus avait écrit dans le même sens :

« Summas debeo gratias novis et summis in me indignum beneficiis, quod calumniosis quorumdam contra me absentem clamoribus constanter se opponat illustrissima vestra pietas. Et certe miradum est, quod per duos cum medio annos taciturni et muti, ita buccinare coeperunt statim post nostrum ex alma Urbe discessum. Certe est non modicus character diffidentiae de iustitia causae. Imo est mirandum. Etenim iam pridem cuidam Domino Cardinali dixerunt fore ut mihi numquam condonent. Latius haec intelligi poterunt ex viro probissimo Domino Thoma [de Iuliis] presbytero et scriptore Vaticanae bibliothecae. Interim ego nihil diligo nisi orthodoxam veritatem et Dei ac proximi charitatem, ideoque si in aliquo erraverim, paratissimus sum corrigi per Romanam Ecclesiam ... » [523]).

Le 1er février Lupus ajoute :

« Nolim silere rumores qui hic assidue scriptitantur ac seminantur in simplicem populum. Alii dicunt me Romam aufugisse, sed per milites quos Sua Sanctitas post me misit, non potuisse comprehendi. Alii affirmant me a Sanctissimo Domino fuisse in ultima audientia adeo increpatum, ut lapsus fuerim in deliquium animi. Alii asserunt me Romae numquam fuisse, sed latitasse in Alpibus, ibique procudisse fictitium decretum contra sexaginta quinque articulos. Haec scriptitationes, quas propriis oculis video, me docent quod aliquos gravissime offenderim, ideoque iubent etiam non mirari si varia adversus me tententur apud Apostolicam Sedem » [524]).

Ce ne fut qu'au début de mars 1680 que Lupus se crut quitte de ses tribulations. Il écrit le 14 de ce mois à Favoriti :

« *Dogmaticam dissertationem* tandem eruisti ex unguibus leonum. Firmiter confido quod non solo mihi, sed toti Ecclesiae factum sit incomperabile beneficum. Etenim vidi quinque articulos quorum damnatio singulariter postulabatur. Certe si recte intelligantur, nullatenus sunt damnabiles. Eorum damnatio fieri non poterat sine novis motibus. Continent enim manifestam

522) FFC, doc. 160.
523) Ibid., doc. 157.
524) Ibid. doc. 159.

Patrum doctrinam, expresse aliquando confirmatam a Romana Ecclesia. Quod per opportunitatem conabor demonstrare.

Audio non solam Illustrissimam Vestram Gratiam, sed et ipsum Sanctissimum Dominum Nostrum pro me stetisse; certe tanta illius in me indignum beneficentia me confudit » [525]).

Mais deux mois plus tard, Lupus est de nouveau inquiété. Le P. Laurea, conventuel savant qui sera bientôt cardinal, membre important du Saint-Office, lui a envoyé, sans doute au nom de cette congrégation, quelques articles de morale qui causent des doutes et qui sont même taxés de protestantisme. Se trouvant malade au lit, Lupus en souffre gravement. Le 8 mai 1680, il écrit à Favoriti :

« Illustrissima vestra benignitas semper permisit me loqui ex candido pectore. Admiratus sum istiusmodi articulos vocari in dubium ac praeterea accusari de lepra Lutheri. Sunt enim lucida Sancti Augustini ac aliorum Patrum dogmata; insuper summorum theologorum, qui contra natas elapso saeculo haereses stabilierunt catholicam veritatem. Haec omnia abunde videor ostendisse in Dogmatica dissertatione ac praecipue in Apologetica epistola ad Patrem Henricum de Noris. Et iterum supplico ista legi a Domino Slusio ac Domino Riccio. Et quid istis meis scriptis debeam addere vix video. Ubi tamen convaluero, studebo per quaedam additamenta Patri Laurea satisfacere. Et ipsa transmittam Illustrissimae Vestrae Gratiae [526]).

Plus il approchait de la fin de sa vie, plus Lupus restait exposé aux épreuves. La congrégation secrète, impatiente de se venger, abandonnait Porter et ses propositions. Dressant un nouveau plan d'action elle avait eu recours à un confrère de Porter, Patrice Duffy, professeur au collège des franciscains irlandais à Louvain, Elle l'envoye à Madrid pour obtenir l'intervention du roi auprès du pape. Duffy était porteur de 356 propositions attribuées aux jansénistes. Pour les dénoncer, il les fit imprimer à Madrid dans un livre

[525]) Ibid., doc. 161. Le 8 mars, Lupus avait écrit à son général : « Ago Paternitati Vestrae summas gratias quod pro mea *Dogmatica dissertatione* et per se et nostros iam constanter laboraverit. Scripsi in Urbem ut mihi mittantur loca scrupulorum ex quibus fuerunt facti tot et tanti motus. In reimpressione quae iam est prae manibus tollam et explicabo praesumptam offensionis materiam »; AGA, Cc 70. Il y a ici un avertissement concernant la réédition des ouvrages de Lupus : jusqu'à quel point reproduit-elle l'édition originale ?

[526]) FFC, doc. 164.

anonyme : *Theologia Baio-janseniana,* Cologne [= Madrid], 1680, in-folio, 34-[2] p. [527]).

Il cite quatre propositions de Lupus :

> Pars I, n° 166 : Non aliter a charitate reliquae habent esse virtutis quam homo ab anima esse viventis ; imo ex hac scaturagine omnis in actiones nostras bonitas derivatur ; sic ut tantumdem actus cuiuscumque alterius virtutis de vera bonitate participet, quantum de actu charitatis intra se comprehendit ; Christianus Lupus, doctor Lovaniensis, [Thesi] 6 oct. 1672, thesis secunda ; Pars III, classis III, n° 41 : numquam ex solo timore poenae sic detestatis peccatum ut nullo nequidem inferno, malueris ; Christianus Lupus in *Dissertatione dogmatica,* cap. 14.
>
> Pars III, classis IV, n° 79 : Charitas quae etiam sine actuali sacramento hominem cathecumenum aut poenitenten infallibili lege donet remissionem peccatorum easque vires etiam contritioni communicet, est sola charitas perfecta, quae vivit patienter, delectabiliter moritur, et omnes rerum creaturarum adhaesivum amorem extinguit ; Christianus Lupus in Dissertatione dogmatica, cap. 7, p. 36.
>
> Pars III ; classis X ; n° 197 : omnis carnalis concupiscentiae ut et omne vitiosae originis ignorantiae fermen est proprii nominis peccatum ; Christianus Lupus [thesi] 19 augusti 1651 pro laurea doctorali.

Ces propositions furent examinées, avec les 352 autres, à Madrid par une commission spéciale, qui les réduisit à 95, que Duffy devait aller déférer au pape.

De fait, Duffy se rendit à Rome, et s'y déména beaucoup, mais sans aucun résultat. Il est vrai, son livre et ses propositions furent envoyés à Louvain afin que les intéressés pussent s'expliquer. Mais au printemps 1681, Lupus était déjà trop malade pour s'en occuper [528]).

Entre-temps, Lupus avait été persécuté d'une autre manière en Espagne. En 1679 un écrit anonyme du jésuite Belge Gilles Estrix y avait été diffusé sous le titre : *Brevis expositio calamitosi status in*

527) Ce livre, extrêmement rare, fut réimprimé dans M. A. Torrecilla, *Propugnaculum orthodoxae fidei,* Madrid, 1698, p. 200-248. Voir notre étude : *P. Patrice Duffy, O. F. M. et sa mission antijanséniste,* dans *Catholic Survey* (Dublin), 1 (1951-1952) 76-129, 228-266 ; repris dans mes *Jansenistitica minora,* t. II.

526) L'internonce s'entretint avec les Louvanistes sur les propositions dénoncées par Duffy, lorsqu'il conduisit chez Lupus mourant, au printemps de 1681, le thaumaturge Marc d'Aviano. Cfr. infra.

Belgio, et avait été traduit en espagnol : *Memorial y declaracion breve del calamitoso estado de la Iglesia en los Payses Baxos*. Dès le premier parographe, Lupus y est présenté comme *magnus defensor dogmatum jansenisticorum*.

C'est ce qui explique que Duffy et ses collaborateurs, quand ils travaillent à faire exclure les jansénistes de toute promotion visent surtout Lupus et Huygens [529]). Le 7 octobre 1680, ils obtiennent la décision royale souhaitée [530]). C'est pourquoi la nomination de Lupus à la chaire royale, en 1681 choque profondément Duffy et son entourage. Cant écrit le 3 avril 1681 :

> « De promotis P. Lupo et D. Gummaro [Huygens] illico retulit P. Duffius Patri Bayonae, regis confessario, et aliis, qui supra modum indignantur et vero stupent fieri potuisse contra expressum, ne promoverentur, regis mandatum ad Parmansem tempestive expeditum... Cogitatur de remedio, utinam iam non sero... » [531]).

En effet, il était trop tard, car Lupus était déjà très malade et il allait bientôt mourir.

Cependant, les tribulations continuaient, non seulement à Madrid mais également à Rome. Ici, le P. Porter avait réussi à faire soumettre

[529]) Ils en voulurent aussi à d'autres. Cela veut dire que les agissements des antijansénistes avaient un meilleur résultat à Madrid que les courageuses interventions que Rome y faisait en faveur des Louvanistes, en 1679 et 1680 ; cf. CEYSSENS, *Sources... 1677-1679*, p. 673-674 ; idem, *Sources... 1680-1682*, p. 148-151. Le nonce Millini se trouvait impuissant à Madrid. Lorsque, le 10 avril 1681, il tâchait de justifier Lupus auprès le Duc de Medinaceli, premier ministre, « Sua Eccellenza replicò che non vi è chi meglio sappia simulare di questi novatori ; che però può ben esser ch'egli [Lupus] finga zelo e purità di sentimenti, ma sapersi qui fuor d'ogni dubbio, ch'egli ha le viscere infette... » ; ibid., p. 284. Quand, le 24 avril suivant, Millini parle en faveur de Lupus auprès du cardinal Portocarrero, celui-ci répond : « ...Che le relazioni de' ministri di Fiandra sono uniformemente tutte discordanti da si buona opinione » ; ibid., p. 295-296.

[530]) Pierre Cant, jésuite des Pays-Bas, de résidence à Madrid, écrivit le 13 novembre 1680 : « Hac etenim septimana concilium tandem coëgit hac super re comes et praeses Monteregius... Concipientur varia decreta anterioribus omnibus longe fortiora, mittenturque a Rege ad supremum Belgii praefectum imo et ad gubernatores locorum singulos, quibus severissime prohibeatur ne quis vel leviter suspectorum (sive sint illi scholastici sive politici) promoveatur ad ullum regimen, ad ullam dignitatem ,imo ad lectionem ullam... » ; A. SOHIER et L. CEYSSENS, *Correspondance de Pierre Cant sur les activités antijansénistes à Madrid (1679-1684)*, dans *Bulletin de la Commission royale d'histoire*, 118 (1953) 58.

[531]) Ibid., p. 82.

ses 105 propositions à l'examen du Saint-Office. Les consulteurs avaient été désignés et allaient commencer leurs réunions dès le début de 1682. Prévenu, Guillaume Wijnants avait écrit à Favoriti, le 18 décembre 1682 :

> « Intelligo inter propositiones ad censurandum Sanctissimo Domino Nostro oblatas, etiam quasdam esse desumptas ex thesibus et libris piae memoriae Magistri Nostri Lupi. Optassem ipso vivente hasce cum aliis discutiendis fuisse oblatas; potuisset satisfacere et exsufflare malignum intellectum. Revera leoni mortuo insultat et timidus quandoque lepus. Ausim interim sperare, quod Sancta Sede nihil statuet in praeiudicium doctrinae ipsius, utpote quae in Scriptura Sacra ac Sanctis Patribus, signanter Augustino, est fundata. Et inter caeteras propositiones profertur haec, quae anno 1651 per ipsum fuit defensa pro doctorali sua aula : uti omne carnalis concupiscentiae, ita quoque omne vitiosae originalis ignorantiae germen est proprii nominis peccatum.
>
> Quis non intelligit ipsum ibidem agere de actibus ac motibus deliberatis carnalis concupiscentiae ac vitiosae originalis ignorantiae ? Apprime ipse intellexit motus primo primos actusque indeliberatos non esse proprii nominis peccata.
>
> Reliquas propositiones quae de ipso circumferuntur, necdum intelleximus. Unice commendamus Illustrissimae Vestrae Gratiae ne quid in praeiudicium famae ipsius, quae per universum orbem habet optimum odorem. Exspectabimus ab Illustrissima Gratia Vestra rescriptum quo nobis innotescet, si quid ex parte ipsius Lupi per nostros Patres sit respondendum. Consulemus ipsius chartas, et ex iis dabimus responsa » [532]).

Par retour du courrier, le 10 janvier 1682, Favoriti répondit :

> « Propositiones excerptae ex libris Patris Lupi iniquum iudicium non subibunt, cum exiguus vel nullus hodie locus in orbe sit artibus et potentiae accusatorum. Omnia aequa lance expendentur; neque cavillationibus aures patebunt. Ego pro virili mea curabo, ne quid tanti viri memoriae indecorum statuatur » [533]).

Néanmoins, parmi les quatre propositions qui déjà en mars furent trouvées dignes de censures, il y en avait une de Lupus : *Dedit semetipsum oblationen... pro omnibus et solis fidelibus* [534]).

[532]) FFC, doc. 203.

[533]) Ibid., doc. 205.

[534]) Ceyssens, *Romeinse brieven uit de Ierse periode van het Belgisch antijansénisme*, dans *Bulletin de l'institut historique belge de Rome*, 23 (1944), 85.

En avril, les consulteurs en vinrent à celle-ci : *infideles non recipiunt gratiam sufficientem*, au sujet de laquelle Porter note :

> « Vehemens fuit concertatio ...eo quod esset Lupi quem ille [partis adversae] nollet damnari ; damnata tamen fuit » [535]).

On semble viser particulièrement Lupus. Porter écrit aux chefs de la congrégation sécrète, le 7 octobre 1682 :

> « Rogo, si possibile est, reperiatur thesis Patris Lupi, citata ad proposionem 14 et 15 catalogi mei 105 propositionum, et si non potest mitti ipsa, mittatur copia authentica coram Illustrissimo Internuntio. Quaeso in hoc non desit. Sunt enim verificatae omnes meae propositiones seu inventae fideliter extractae, exceptis his duabus » [536]).

Le 13 mars 1683, la dernière des 31 propositions fut jugée digne de condamnation. Il ne restait qu'à attendre la décision du pape. Or Innocent XI n'en voulait pas prendre [537]). Porter écrit le 23 janvier 1683 :

> « Pontifex est tam adversus a causa quam unquam fuit, etiam temporibus Lupi et Favoriti » [538]).

De fait, durant le long pontificat d'Innocent XI, les instances des antijansénistes restèrent inefficaces. Mais aussitôt après l'élévation d'Alexandre VIII (6 octobre 1689), les 31 propositions furent reprises et finalement condamnées par le décret du 7 décembre 1690 [539]). La quatrième, la cinquième et la quatorzième sont attribuées à Lupus. Celui-ci mort depuis neuf ans, n'était plus là, pas plus que son ami Favoriti, mort depuis huit ans, pour élever la voix, prévenir le coup et fournir des explications et des justifications [540]).

(*à suivre*) LUCIEN CEYSSENS

[535]) Ibid., p. 86.

[536]) Ibid., p. 91. Il s'agissait des propositions : *Dedit semetipsum... pro... solis fidelibus*, tirée d'une thèse du 14 août 1651 ; et *Pagani... nullum omnino accipiunt a Christo... influxum*, tirée de la même thèse.

[537]) CEYSSENS, *Romeinse brieven*, art. cit. p. 116.

[538]) Ibid., p. 109.

[539]) CEYSSENS, *Van de veroordeling der 65 lakse proposities in 1679 naar de veroordeling van de 31 rigoristische proposities in 1690*, dans *Miscellanea moralia in honorem Eximii Domini Arthur Jansen*, Louvain, 1948, t. I, p. 108-109.

[540]) Pera (*Historical notes*, art. cit., p. 23-31) a fourni un jugement adéquat sur la condamnation de la quatorzième proposition.

Jakob Kirschner. Ein Augustiner Eremit des Schönhengsterlandes (1580-1652)

Seine Bedeutung für den Augustiner-Eremitenorden und die katholische Kirche Mährens in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts *)

Zu den bedeutenden Männern der Augustinereremiten und der katholischen Kirche Mährens in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zählt der kaum bekannte P. Jakob Kirschner. Im Jahre 1580 erblickte er in der damals lutherisch gewordenen Stadt Mähr. Trübau unter dem Trübauer Grundherrn Johann von Boskowitz das Licht der Welt. Weder das genaue Datum seiner Geburt, noch die näheren Angaben über seine Eltern sind uns bekannt. Es bleibt auch ungewiss, ob Kirschner im lutherischen Glauben geboren wurde und erst später zum Katholizismus zurückkehrte — eine Annahme, die wenig wahrscheinlich erscheint —. Ebenso wenig wissen wir, ob er seine erste Schulbildung in der von streng-lutherischen Schulmeistern geleiteten

* *Benützte Literatur* :

Janetschek, Clemens d'Elpidio OSA, *Das Augustiner Eremitenstift S. Thomas in Brünn*. Brünn, 1898.

Derselbe, Die ehemaligen Augustiner-Eremitenklöster Mariakron bei Budigsdorf und S. Bartholomaei in Mährisch Kromau. In : *Notizblatt* (Brünn 1888), 2-8; 10f.

Derselbe, Necrologia patrum et fratrum Ord. Erem. calceat. St. Augustini in Vicariatu Moraviae ab Anno 1363-1888 defunctorum. Brunae, 1894.

Lexikon f. Theologie und Kirche. I, 1084. Freiburg/Brsg., 1957.

Hübel, Ignaz, Beiträge zur Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Schönhengsterland. In : *Mitteilungen zur Volks- und Heimatkunde des Schönhengster Landes* 20 (1924), 5ff.

Roder, Julius, *Geschichte von Olmütz*. Steinheim (1973).

Matzke, Josef, Die Olmützer Fürstbischöfe der Barockzeit. (1579-1776). In : *Mähr. Schlesische Heimat*, 18 (1973), 158-182.

Abschrift der Rechnung für das Festmahl anlässlich der Investitur von P. Jakob Kirschner, hergestellt von Dr. Moritz Grolig. Im Schönhengster Archiv in Göppingen unter A 86 g. In : *Miszellen für Zeitschriften*, S. 10-11.

Ryschawy, Franz, Die Geschichte des Augustiner-Eremitenklosters Mariakron von der Gründung bis zu seinem untergang. In: *Augustiniana* 27 (1977), 431-477; 28 (1978), 155-182, 400-424; 29 (1979), 425-444.

Schule in Mähr. Trübau erhalten hat. Sicher ist, dass er im Jahre 1613 bereits ein in den gehobenen Kreisen des Adels bekannter und geschätzter Augustinereremit war, der seine philosophisch-theologischen Studien in den Jahren um die Jahrhundertwende wahrscheinlich an der Ordenshochschule des St. Thomasklosters in Brünn absolviert hatte, in das er als Novize eingetreten war. Es spricht für seine stark ausgeprägte Persönlichkeit, dass Kirschner in einer Zeit, in der das Thomaskloster in Brünn schlimme Zeiten äusserer Bedrängnisse durchzumachen, aber auch der Rückgang des klösterlichen Lebens in Mähren bedrohliche Formen angenommen hatte, sich zum Eintritt in den Augustinereremitenorden seiner mährischen Heimat entschloss. Der damalige Prior und Prälat des Brünner Thomasklosters, P. Bartholomäus von Fredi (1566-1573) war, um das Kloster wegen des grossen Mangels an einheimischen Ordensbrüdern überhaupt halten zu können, gezwungen, italienische Augustinereremiten nach Brünn zu berufen. Infolge ihrer fremdartigen Mentalität und Lebenseinstellung vermochten sich die italienischen Ordensbrüder den mährischen Verhältnissen nicht anzupassen und fanden keinen Kontakt zur Bevölkerung, sodass ihre Berufung sich in keiner Weise bewährte. Die Folge davon war, dass die einst so vorbildliche Seelsorge bei St. Thomas in Brünn verfiel und in kurzer Zeit ein starker Rückgang im Empfang der Sakramente zu beklagen war. Vor allem der Marienkult und die Gnadenkapelle, in der sich das hochverehrte, von Kaiser Karl IV. gewidmete Gnadenbild der schwarzen Madonna befand, sowie die in dieser Kapelle errichtete marianische Bruderschaft gerieten in Vergessenheit. Man war bei St. Thomas sogar gezwungen, zur Abhaltung der deutschen Predigten einen auswärtigen Priester, der nicht einmal dem eigenen Orden angehörte, zu holen und dafür zu bezahlen. Es ist verständlich, dass sich unter diesen Umständen kaum ein junger, einheimischer Mann zum Eintritt in den Orden entschliessen konnte, zumal die damaligen Prioren des Brünner Thomasklosters ausnahmslos Ausländer waren. Ein bezeichnendes Licht auf die traurige Lage der einheimischen Klöster wirft die vom mährischen Landtag im Jahre 1608 erlassene Verordnung, wonach die Prälaturen mit einheimischen und nicht mehr mit ausländischen Ordensbrüdern besetzt werden sollten, eine Bestimmung, die im Brünner Thomaskloster dann auch beachtet wurde.

Kirschners Eintritt in den Augustinereremitenorden dürfte um das Jahr 1600 anzusetzen sein. Das Jahr seiner Priesterweihe ist

unbekannt. P. Kirschner war jedoch bereits einige Jahre Priester und war durch seine Fähigkeiten und eifrige seelsorgerische Tätigkeit seinem Prior, ebenso wie hoch gestellten Laien aufgefallen, als er im Jahre 1613 nach Florenz berufen wurde. Diese Berufung erging wahrscheinlich auf Bitten der Grossherzogin Eleonora von Florenz, einer Schwester Kaiser Ferdinands II., vom kaiserlichen Hof in Wien. In Florenz sollte P. Kirschner für die dort wohnenden Deutschen und die Grossherzogin das Amt eines Beichtvaters übernehmen. Wir gehen kaum in der Annahme fehl, dass sich Kirschner im Auftrag seines Brünner Prälaten in Florenz auch eingehenden theologischen Studien widmen sollte, um später in Brünn das Amt eines Theologiedozenten und Lektors übernehmen zu können. Kirschners Aufenthalt in Flornez dauerte nur zwei Jahre. Nach dem Tod der Grossherzogin Eleonora wurde er, nachdem er in Florenz die Würde eines Magisters der Theologie erlangt hatte, in sein Brünner Kloster zurückberufen. In der mährischen Heimat hatte man P. Kirschner bereits für eine neue, besonders schwierige Aufgabe vorgesehen, in der er sich Zeit seines Lebens immer wieder bewähren musste. Sein weiteres Leben sollte nämlich nicht der Lehrtätigkeit, sondern der Seelsorge und der kirchlich-klösterlichen Verwaltung gewidmet sein.

Aus Florenz zurückgekehrt, ernannte ihn der damalige Brünner Prälat, P. Johannes Vicentius Barnabaeus (1608-1631), der Kirschner inzwischen schätzen gelernt hatte, zum Prior des Gewitscher Augustinereremitenklosters. In dieser Ernennung dürfen wir einen besonderen Vertrauensbeweis seiner kirchlichen Oberen erblicken. Am 10.5.1615 war sein Vorgänger im Gewitscher Priorenamt, P. Antonius Kladrubsky, erst 53 Jahre alt, gestorben. Sowohl Kladrubsky, als auch dessen Vorgänger, verwalteten das Gewitscher Priorenamt nicht selbstständig, sondern nur als Vertreter des Brünner Prälaten, der sich alle Entscheidungen für das Gewitscher Kloster vorbehalten hatte. P. Kirschner war seit Jahrzehnten der erste Gewitscher Prior, der selbständig und in eigener Autorität das Gewitscher Kloster leiten, Verhandlungen führen und Entscheidungen treffen konnte. P. Kirschner wird sich im Dienste dieses Klosters bis zu seinem Tod als besonnener, die Realitäten richtig einschätzender, tatkräftiger, und wenn nötig, kampfbereiter Mann bewähren. Er wird aber auch nicht zögern, seine Person hintan zu stellen und um der grösseren Sache willen ins hintere Glied zu treten.

In Gewitsch erwarteten den neuen Prior zunächst grosse Schwierigkeiten. Das Augustinereremitenkloster war schon in früheren Zeiten gezwungen gewesen, sich gegen seine akatholischen Schirmvögte zur Wehr zu setzen und sich mit ihnen herumzuschlagen, weil diese mit dem Kloster und dessen Besitz nach Willkür schalteten und es seiner Besitzungen zu berauben versuchten, sich sogar das Recht anmassten, die Prioren ein- und abzusetzen. In einer um das Jahr 1650 verfassten Niederschrift des nachmaligen Brünner Prälaten Hieronymus Hufnagel (1661-1667) heisst es : « Der Konvent in Gewitsch war in die Gewalt weltlicher Herren, die zu den Picarditen (Anhänger der Unität der mährischen Brüder) gehörten, gefallen. Diese ernannten sogar die Prioren ». Das Kloster wäre unter diesen traurigen Verhältnissen bestimmt eingegangen, wenn sich nicht der damalige Prälat Bartholomäus von Fredi mit aller Entschiedenheit desselben angenommen und vom Kaiser Maximilian II. den strengen Befehl erwirkt hätte, dass dem Kloster alle Besitzungen zurückgegeben werden müssen. Um aber in Zukunft der Habgier der Schirmvögte einen Riegel vorzuschieben und die dem Kloster in Gewitsch gehörigen Güter in den Dörfern Albendorf, Ölhütten und Klein-Roudka dem Zugriff des Grundherrn zu entziehen, hatte der genannte Prälat den gesamten Besitz des Gewitscher Klosters verwaltungsmässig mit dem des Thomasklosters in Brünn vereinigt und liess ihn von Brünn aus verwalten. Von diesem Zeitpunkt an war der Gewitscher Prior, wie bereits erwähnt, nur noch der Beauftragte des Brünner Prälaten. Diese nach aussen hin durchgeführte Besitzvereinigung hatte sich gut bewährt, obwohl der Kampf um die klösterlichen Güter in Gewitsch immer wieder aufflammte.

Unter dem Prälaten Basilius von Carpentino (1594-1608) kam es sogar so weit, dass man, des ständigen Kampfes müde, die Gewitscher Klostergüter ganz aufgeben wollte. Im Auftrag und Einvernehmen des Brünner Prälaten verhandelte der damalige Gewitscher Prior, P. Johannes Maria Mogorovith, mit dem Gewitscher Grundherrn Georg Zalkowsky von Zalkowitz wegen der Überlassung des gesamten Klosterbesitzes in den Dörfern Budigsdorf, Albendorf, Ölhütten und Klein-Roudka, wobei man sich von Seiten des Klosters auf einen jährlich zu zahlenden Zins von 200 Gulden mähr. und ein jährliches Deputat von 6 Metzen Weizen und 14 Metzen Korn geeinigt hatte. Nur das freie Mahl- und Holzungsrecht hatte sich das Kloster vorbehalten. Die Verhandlungen standen unmittelbar vor dem Abschluss

und die Verkaufs- und Kaufurkunde auf Pergament geschrieben, war bereits ausgefertigt, nur die Siegel und Unterschriften der beiden Vertragspartner fehlten noch. Als die bisherigen Klosteruntertanen in den genannten Dörfern davon erfuhren, bestürmten sie den Gewitscher Prior mit der Bitte, er möge den geplanten Verkauf rückgängig machen, oder falls dies nicht mehr möglich wäre, die Aufnahme der Klausel in den Vertrag erwirken, dass sie, die bisherigen Klosteruntertanen, weder höhere Abgaben zu zahlen hätten, noch zu strengeren Robotdiensten herangezogen werden dürften. Diese spontane Aktion der Klosterbauern zeigt deutlich, dass das Leben unter dem Krummstab immer noch erträglicher war, als die Abhängigkeit von den weltlichen Grundherren. Die Klosteruntertanen waren sogar von sich aus bereit, ihre « althergebrachten » Abgaben dem Kloster gegenüber zeitgemäss zu erhöhen. Wir kennen den Grund nicht, weshalb der Verkauf der Klostergüter schliesslich dann nicht zustande kam.

Nachdem P. Kirschner sein Amt als Prior in Gewitsch angetreten hatte, ging sein ganzes Bemühen dahin, wirtschaftlich gesunde Verhältnisse zu schaffen. Schon am 14. Oktober 1616 gelang es ihm, die Abgaben, welche die einzelnen Dörfer dem Gewitscher Kloster zu leisten hatten, neu zu regeln und festzusetzen.

Das Dorf Budigsdorf hatte von jetzt ab jährlich einen Geldbetrag in Höhe von 63 Gulden und 28 Kreutzern zu leisten. Dazu kamen noch die Sachabgaben und zwar : 54 Metzen Korn und Hafer, 35 Hühner und anstelle des Ausschankes von 2 Fass Klosterwein, 2 Stück Flachsleinwand. Vom Dorfe Albendorf waren an jährlichem Geldzins 15 Gulden, 12 Kreutzer zu zahlen und 18 Hühner sowie 120 Eier abzuliefern. Für das Dorf Ölhütten betrug der jährlich zu zahlende Zins 8 Gulden, 24 Kreutzer, zuzüglich eines Hutweidenzinses in Höhe von 6 Groschen. An Realabgaben waren 14 Hühner und 32 Eier abzuliefern. Klein-Roudka schliesslich hatte einen Jahreszins von 6 Gulden, 22 Kreutzern und einen Waldzins von 15 Groschen zu erlegen für das freie Holzen, wozu noch 28 Eier als Sachleistung kamen. Über diese Geld- und Sachabgaben hinaus bestand für die Bewohner von Albendorf, Ölhütten und Klein-Roudka die Verpflichtung, die Klosterfelder gemeinsam zu bestellen, während die Budigsdorfer Bauern robotfrei blieben und nur bei Bauten mit Fuhren aushelfen sollten. Im Vergleich zu den Lasten, welche die weltlichen Grundherren ihren Untertanen auferlegten, waren die Abmachungen

billig und wurden von den Bauern ohne Bedenken angenommen und erfüllt. Durch diese Neuregelungen, die ein Verdienst P. Kirschners waren, wären die wirtschaftlichen Verhältnisse des Gewitscher Klosters zufriedenstellend gewesen und man hätte mit Zuversicht in die Zukunft blicken können, wenn nicht der dreissigjährige Krieg ausgebrochen wäre, welcher die Arbeit und die Kultur von Jahrhunderten zunichte machte. Von allen mährischen Stiften und Klöstern hatte keines so grosse Verluste zu beklagen wie das St. Thomaskloster in Brünn und selbst das kleine Kloster in Gewitsch wurde verhältnismässig sehr hart betroffen. Nur der zielsicheren und umsichtigen Leitung P. Kirschners ist es zu danken, dass das Gewitscher Kloster die Stürme dieses Krieges einigermassen zu überleben vermochte.

Vorübergehend freilich verlor das Gewitscher Kloster am Anfang des dreissigjährigen Krieges alle seine Besitzungen. Nachdem die Aufständischen unter der Führung des Ladislaus von Boskowitz im August des Jahres 1619 einen militärischen Erfolg über die kaiserlichen Truppen unter ihrem Feldherrn Dampierre errungen hatten, traten die mährischen Stände, die sich fast ausnahmslos den Aufständischen angeschlossen hatten, zu einem mährischen Rumpflandtag zusammen. Auf diesem erklärten sie den Olmützer Bischof, Kardinal von Dietrichstein, der sich der Rebellion entgegengestellt hatte, am 7. August 1619 zum Landesverräter und beschlossen, die bischöflichen Besitzungen, sowie alle Klostergüter zu beschlagnahmen, um sie später zu verkaufen. Von diesem Beschluss waren auch die dem Gewitscher Kloster gehörigen Güter in Budigsdorf betroffen, welche der Beschlagnahme verfielen und durch den herrschaftlichen Burghauptmann Christoph Hubrig der Mährisch Trübauer Grundherrschaft einverleibt wurden. Dieser Sachverhalt geht aus einem Schreiben P. Kirschners vom Jahre 1628 hervor, das er wegen eines Gerichtsfalles an den Rat der Stadt Mährisch Trübau gerichtet hatte. Darin heisst es u. a.: «dass im Jahr der abscheulichen Rebellion... die Budigsdorfer dem Trübau Gutt vnd Christoph Hubrig gewaltthätiger weiss vnterworfen mussten sein».

Aber bereits im Jahre 1621 nach dem Sieg und Einzug des kaiserlichen Generals Bouquoy in Brünn am 1.1.1621 wurden die oben genannten Beschlüsse des mährischen Rumpflandtages wieder aufgehoben und für null und nichtig erklärt. Die Klöster erhielten ihren Besitz zurück und wurden sogar von der bisher ausgeübten Oberaufsicht des mährischen Landes-Unterkämmerers befreit. Im Jahre

1619 war das Gewitscher Kloster zusätzlich von den Aufständischen unter Führung Georgs von Zastril, dem Grundherrn von Opatowitz und Jaromeritz, geplündert worden. Georg von Zastril entriss dem Kloster damals noch das Ried « Lawecko », sodass es seines gesamten Besitzes beraubt war.

P. Kirschner scheint in diesen zwanziger Jahren der einzige Insasse des Gewitscher Klosters gewesen zu sein, da in dieser Zeit ein Augustinerchorherr, vermutlich aus Sternberg, ständig zur Predigtaushilfe nach Gewitsch geholt wurde. Erst im Jahre 1624 treffen wir einen weiteren Augustinereremiten, P. Basilius Mirnicky im Gewitscher Kloster an. P. Basilius war jedoch für Kirschner keine Hilfe, weil er wegen Mangels an Weltpriestern die Gewitscher Pfarrei bis zu seinem an 16. Januar 1634 im Alter von 46 Jahren erfolgten Tod als Administrator versehen musste.

P. Kirschner, der mit Klugheit und Tatkraft das Kloster in Gewitsch in diesen schweren Jahren leitete und vor dem Untergang bewahrte, erlangte bei seinen Brünner Mitbrüdern ein hohes Ansehen. Als am 1. Dezember 1631 der Brünner Prior und Prälat P. Johannes Vincentius Barnabaeus nach 23 jähriger Regierungszeit im Alter von 58 Jahren gestorben war, und man zur Wahl eines Nachfolgers schritt, hatte allein P. Kirschner die Chance, zum neuen Prior und Prälaten des Brünner St. Thomasklosters gewählt zu werden. Die Durchführung der Wahl des neuen Priors wurde auf den 4. Februar 1632 festgesetzt. Diese Wahl bedeutet kein Ruhmesblatt für die Wahlkapitularen, weil deren Ausgang schon im vorhinein feststand. Hohe Persönlichkeiten des Adels und der kaiserliche Hof in Wien hatten die Wahl eines bestimmten Kandidaten für die Brünner Prälatur empfohlen und den Wählern fehlte leider der steife Nacken, um den von ihnen als geeignetsten Kandidaten erkannten P. Jakob Kirschner durchzusetzen. P. Kirschner war der einzige Kandidat. Er erhielt im ersten Wahlgang sechs von sieben Wählerstimmen und war damit, abzüglich seiner eigenen Stimme, einstimmig zum Prior und Prälaten des Thomasklosters gewählt. P. Kirschner lehnte jedoch die Annahme seiner Wahl mit der Begründung ab, dass der im Thomaskloster bereits anwesende Provinzial von Steiermark und Kärnten, der Magister der Theologie, P. Georg Gladich, von Kaiser Ferdinand II. und dessen Obersthofmeister Ulrich von Eggenburg für die Prälatur des St. Thomasklosters in Brünn wärmstens empfohlen worden sei, und er selbst seine Tage im Klösterle zu Gewitsch zu

beschliessen gedenke. Die Wähler nahmen diese Erklärung unwillig auf, da sie erkennen mussten, dass von einer freien Wahl keine Rede mehr sein konnte. Dieser Unwille der Wähler kam im zweiten, notwendig gewordenen Wahlgang demonstrativ zum Ausdruck, als P. Georg Gladich vier Stimmen, P. Jakob Kirschner aber wiederum drei Stimmen erhielt. Damit war P. Gladich mit einer Stimme Mehrheit gewählt. Der neu gewählte Prälat P. Gladich bestimmte den Grazer Prior P. Franz Possich, der bereits vorschriftswidrig während der Wahl im Thomaskloster weilte, zum Prokurator und persönlichen Sekretär und führte damit ein bisher nicht bestehendes, neues Amt ein.

P. Kirschner kehrte nach Gewitsch zurück und übernahm am 24. Januar 1634, nach dem Tod seines Mitbruders P. Basilius Mirnicky, zu seiner bisherigen Tätigkeit noch die Seelsorge der Gwitscher Pfarrei.

Aber schon wenige Jahre später wurde P. Kirschner mit einer neuen, äusserst schwierigen Aufgabe betraut. Nachdem die Herrschaft Mähr. Trübau in den Besitz des Hauses Liechtenstein gelangt war, bestand für die mährischen Augustinereremiten die berechtigte Hoffnung, das ihnen während der Reformation verloren gegangene Kloster Mariakron wieder zurückgewinnen zu können. Bereits Johannes Vincentius Barnabaeus, der gewesene Prälat von St. Thomas in Brünn, hatte mit dem Fürsten Karl von Liechtenstein wegen der Wiederherstellung des Klosters Mariakron und der Rückgabe der dem Kloster einst gehörigen Güter Verhandlungen aufgenommen, die aber zu keinem Abschluss kamen, da der Fürst bereits im Jahre 1627 starb. Die Verhandlungen wurden mit dem Sohn und Nachfolger, dem Fürsten Karl Eusebius, auf höchster Ebene fortgesetzt. Als nämlich Karl Eusebius als Gesandter des kaiserlichen Hofes in Rom weilte, verhandelte der Ordensgeneral der Augustinereremiten, P. Hieronymus Rigolio Cornetanus selbst mit dem Fürsten. Dabei einigte man sich dahingehend, das verödete und verlassene Kloster Mariakron mit der Kirche niederzureissen und an seiner Stelle ein neues Kloster in Mährisch Trübau zu errichten und diesem als Existenzgrundlage die dem Fürst-Liechtensteinischen Patronat unterstehenden Pfarreien in der Umgebung von Mähr. Trübau einzuverleiben. Zu dieser Entscheidung mag der Gedanke beigetragen haben, dass den Augustinereremiten in Mähr. Trübau ein ausgedehnteres und entsprechenderes Arbeitsfeld, als dies in dem abgelegenen, ländlichen Mariakron der Fall war, gegeben würde. Dem Fürsten ging es dabei

vor allem darum, nach dem Versagen des ersten nachreformatorischen katholischen Pfarrers Dr. Allgayr, für die Trübauer Pfarrseelsorge tüchtige und erprobte Seelsorger zu gewinnen. Die Gewitscher Augustinereremiten sollten sofort die Pfarrseelsorge in Mähr. Trübau übernehmen und bis zur Errichtung des neuen Klosters im Pfarrhaus wohnen. Unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass in Bälde mit dem Klosterbau begonnen werde, war man bereit, dem Wunsch des Fürsten nachzukommen. Dieser Plan kam aber erst unter dem Nachfolger des Karl Eusebius, dem Fürsten Gundakar von Liechtenstein zur Durchführung. Fürst Gundakar hatte nach dem Tod seines Vaters mit dem Brünner Prälaten von St. Thomas die Verhandlungen wieder aufgenommen und zum Abschluss gebracht. Als ersten Pfarrer für die schwierige Trübauer Pfarrei wusste man in Brünn keinen besseren, als P. Kirschner zu präsentieren. Nachdem P. Kirschner auf seine Pfarrei in Gewitsch Verzicht geleistet hatte, wurde er am 7. Februar 1638 in seiner Geburtsstadt Mähr. Trübau als Pfarrer und Dechant des Trübauer Landkapitels investiert. Über die Auslagen für das Festessen am Tag der Investitur ist uns noch eine Abschrift der Rechnung erhalten geblieben, auf die ich wegen des kulturgeschichtlichen Interesses eingehen will. Wir ersehen daraus, was damals bei einer Tafel des gehobenen Bürgerstandes an Tafelgerichten und Getränken geboten wurde. Es heisst : « Anno 1638, den 7. februarij ist der hochwürdige Herr Pater Prior von der Gewitsch allhier zu einem Dechant eingeführet worden und ist bey der Mahlzeit auffgangen wie folget... ». Für 50 Pfund Rindfleisch wurden 2 Gulden und 55 Kreutzer gezahlt. Für ein halbes Kalb betrug der Preis 1 Gulden und 20 Kreutzer. Erstaunlich hoch beziffert sich der Betrag von 3 Gulden und 39 Kreutzern für « allerlei Würtz ». Für Brot und Semmeln bezahlte man 45 Kreutzer und für Bier 1 Gulden, 42 Kreutzer. Zwei Rindszungen zum Preis von 20 Kreutzern, ein « Schweiner Kopff » für 15 Kreutzer, Kuttel um 12 Kreutzer und « Eyter und Würst » für 30 Kreutzer, sowie 2 Pfund Speck um 20 Kreutzer kamen noch dazu. Für eine « Indianische Henn » gab man 1 Gulden und für « kleine Fisch » 9 Kreutzer aus. 4 Zitronen machten 32 Kreutzer und für Äpfel und Nüsse wurden 14 Kreutzer gezahlt. Für Zwiebel und Petersilie reichten 12 Kreutzer und für Essig 6 Kreutzer. Karpfen für 16 Kreutzer und 12 Hühner um 1 Gulden, 24 Kreutzer bildeten den Abschluss für die Zubereitung der kulinarischen Leckerbissen. An Getränken wurden verbraucht : 1 Eimer « alter Wein », das Mass

für 16 Kreutzer, zum Preis von insgesamt 13 Gulden und 20 Kreutzern. Dieser Wein wurde vom Trübauer Burghauptmann gespendet. Die 44 Mass Bier, die getrunken wurden, kosteten 8 Gulden und 49 Kreutzer und wurden vom Trübauer Rathauskeller geliefert. Am Schluss werden die Kosten für die das Mahl zubereitenden und dabei bedienenden Personen aufgezählt. Dem Koch wurden « verehrt » 1 Gulden und 30 Kreutzer, dem « Brünner » Beck 12 Kreutzer, der Aufwäscherin 12 Kreutzer und dem Koch zusätzlich noch 1 Karpfen zum Preis von 12 Kreutzern. Auch der « Zimmerwarter » wurde nicht vergessen. Für seine Tätigkeit erhielt er den Betrag von 1 Gulden und 30 Kreutzern. Die Kosten für das « bücherne Holz » zum Kochen, Braten und Backen wurde mit 14 Kreutzern berechnet.

Nach der feierlichen Einführung in das Trübauer Pfarramt begann P. Kirschner mit Eifer seine seelsorgerische Tätigkeit. Ihm zur Seite standen 1 Kooperator oder Hilfsgeistlicher für Trübau und ein Vikar als sein ständiger Vertreter für die Porstendorfer Pfarre, die von Trübau mit betreut wurde. Beide Hilfsgeistlichen gehörten wie Kirschner dem Augustinereremitenorden an. P. Kirschner und die Brünner Ordensleitung wurden jedoch bald bitter enttäuscht, weil die Bedingung, unter der die Trübauer Pfarrei übernommen worden war, nicht eingehalten wurde. Jahr um Jahr verging, ohne dass man mit dem Bau des neuen Klosters begann, bis das Bauvorhaben schliesslich vom Fürsten Liechtenstein völlig aufgegeben wurde. Der Grund für das Scheitern des Klosterbaues war der ablehnende Bescheid des Olmützer Ordinariates, welches die Übertragung der unter dem Liechtensteinischen Patronat stehenden Pfarreien an das Kloster, dem sie als Existenzgrundlage dienen sollten, verbot. In Olmütz hatte sich seit dem am 19.9.1636 erfolgten Tod des Kardinals von Dietrichstein manches geändert. Bischof von Dietrichstein hatte in den Jahren der Rekatholisierung der lutherisch gewordenen Teile seiner Diözese mit dem Hinweis auf den grossen Priestermangel von Rom die besondere Erlaubnis erwirkt, auch Ordenspriester für die Pfarrseelsorge einsetzen zu dürfen. Ohne Zweifel war dem Fürsten Liechstenstein zu Lebzeiten des Kardinals in Aussicht gestellt worden, dass die Übergabe der von ihm vorgeschlagenen Pfarreien an das zu gründende Kloster in Mähr. Trübau keine Schwierigkeiten bereiten würde. Nach dem Tod des Kardinals gelangten aber zwei Erzherzöge, Leopold Wilhelm (1638-1662) und Karl Josef, ein Knabe von 13 Jahren (1663-1664) auf den Olmützer

Bischofsstuhl, die niemals eine höhere Weihe empfingen und dem Domkapitel durch volle 28 Jahre die alleinige Leitung der Diözese überliessen. Aus nicht näher ersichtlichen Gründen lehnte nun das Olmützer Domkapitel trotz des noch herrschenden Priestermangels das Ansuchen des Fürsten Liechtenstein ab, worauf dieser das Vorhaben des Mähr. Trübauer Klosterbaues aufgab.

Da der Klosterbau in Mähr. Trübau endgültig gescheitert war und die Lebensverhältnisse der Augustinermönche ungesichert blieben, waren diese nicht bereit, die Mähr. Trübauer Pfarre weiterhin zu versehen, weshalb P. Kirschner auf sein Amt resignierte. In einem Schreiben an den Fürsten, ausgestellt am 3.9.1645 in Brünn, begründet Kirschner ausführlich diese getroffene Entscheidung. Nachdem er die Nichterfüllung der Bedingung — die Aufgabe des Klosterbaues — erwähnt hat, kommt er auf die mangelhafte wirtschaftliche Versorgung des Pfarrers und der beiden Hilfspriester, sowie auf die anderen völlig unzureichenden Lebensbedingungen zu sprechen. P. Kirschner legt dem Fürsten im einzelnen dar, dass das jährliche Einkommen in Höhe von 260 rheinischen Gulden, für das die Stadt Trübau aufzukommen hatte und die Sachbezüge von je 4 Muth (1 Muth = 30 Metzen) Korn und Hafer, die das Dorf Porstendorf leisten musste, für den Unterhalt von 3 Priestern und die nötigen Dienstboten nicht ausreichen, und dass er es nicht länger verantworten könne, sein Kloster in Gewitsch, welches ihm bereits seit $3^1/^2$ Jahren immer wieder zu Hilfe gekommen sei und die Abmängel gedeckt habe, weiterhin in Anspruch zu nehmen. Dann kommt Kirschner auf die ungesunde Lage des Trübauer Pfarrhofes zu sprechen, der « an einem solchen ungesunden orth nicht weit vom Teich und zwischen der Stadtmauern eingesperrt » sei, « wie den die Tribauer auch selbsten bekennen, das weder zu der Prädicanten Zeit keiner hatte rechte gesundtheit geniessen können ». Auf diese ungesunden Wohnverhältnisse führt Kirschner den Tod zweier Hilfspriester innerhalb kurzer Zeit zurück. Am 12. Juli 1641 war P. Augustin Rechenberger, der als Vikar in Porstendorf wirkte, im Alter von erst 38 Jahren gestorben. Ihm folgte am 3. November 1644 der Trübauer Kooperator P. Konstanz im Alter von 27 Jahren, der an der Pest starb und « in der Kirch uff dem Creutz Berg begraben liegt ». Schliesslich erwähnt Kirschner die Krankheit eines weiteren Paters, den er vor einigen Wochen in « ein warmes Bad » habe schicken müssen, ohne Hoffnung, dass er wieder gesund werde. P. Jakob betont, dass er die Oberen

seines Ordens habe « molestiren müssen », damit sie ihm Patres für die Trübauer Pfarrei freigeben, diese jedoch « seyen in keiner weise gesunnen, ferner in die Pfarrhöff Patres zuzuschicken... sondern wenn das Closter wird auffgebaut seyn, wollen sie Euer fürstlichen Gnaden mit Priestern versehen auff so viel personen Euer fürstlichen gnaden werden fundirt haben ». « Wegen der oben berührten puncten renuncire ich », so fährt Kirschner fort, « hienwiederumb die Pfarr wie oben von mir geschehen ». Als seinen Nachfolger für die Trübauer Pfarrei schlägt er dem Fürsten zur Präsentation beim Olmützer Ordinariat den « ehrwürdigen David Christel », einen gebürtigen Zwittauer vor, der zurzeit Pfarrer in Kornitz und Trnawka sei, « damit der Gottesdienst wie er von mir angeordnet worden in der Stadt Tribau und auff dem Creutz-Berg continuiren möchte ».

Da der Plan eines Klosterbaues in Mähr. Trübau endgültig begraben werden müsse, bittet P. Kirschner am Schluss dieses Schreibens den Fürsten Gundakar von Liechtenstein, dass er das Kloster Mariakron wieder herstellen möge, wobei ihm sehr offen und unverblümt zum Verstehen gegeben wird, dass « wenn Euer fürstlichen gnaden wolten Clöster stifften, dass sie solche « de suo et non de alieno » zu stifften begehren wollen », d. h., wenn der Fürst Klöster stiften wolle, dann solle er sie nicht mit fremdem Eigentum — etwa mit Pfarreien — sondern mit eigenen Mitteln ausstatten und fundieren. Am Michaelstag, dem 29. September 1645, verliess P. Kirschner mit seinen Ordensbrüdern Mähr. Trübau.

P. Kirschner kehrte in sein Gewitscher Kloster zurück, dessen Leitung er auch während seiner Trübauer Zeit beibehalten hatte.

Es ist erstaunlich, welche Fülle an verantwortlicher Arbeit dieser Mann geleistet hat. Dass sich das Kloster in Gewitsch in den stürmischen Zeiten des dreissigjährigen Krieges behaupten konnte und der katholische Glaube in dieser Stadt erhalten blieb, ist nur der umsichtigen, tatkräftigen Leitung und dem unermüdlichen Eifer dieses Mannes zu verdanken.

Noch während seiner Trübauer Tätigkeit hatte er vom Olmützer Konsistorium durch ein Schreiben vom 15.10.1643 den Auftrag erhalten, die baufällige Dreifaltigkeitskapelle in Gewitsch zu restaurieren, da sie sonst dem vollständigen Ruin preisgegeben wäre und darin wieder den Gottesdienst, der in der hussitischen Zeit eingestellt werden musste, einzuführen. Diese Kapelle war dem Kloster in der Hussitenzeit gewaltsam entrissen worden, hatte später den mährischen

Brüdern als Bethaus gedient und fand schliesslich als Leichenhalle Verwendung. Da sie seit längerer Zeit leer stand, wollten sie die Gewitscher Juden käuflich erwerben, um sie in eine Synagoge umzuwandeln, wurden aber vom Grundherrn Georg Zalkowsky abgewiesen. P. Kirschner scheint auch nach seiner Trübauer Zeit der einzige Priester im Gewitscher Kloster gewesen zu sein, da abermals ein Sternberger Augustinerchorherr wiederholt zur Aushilfe als Prediger nach Gewitsch geholt wurde.

Obwohl P. Jakob Kirschner im Jahre 1632 aus dem uns bekannten Grund die bereits erfolgte Wahl zum Prior und Prälaten des Brünner St. Thomasklosters nicht angenommen hatte und der dann gewählte Prälat, P. Gladich, sich begreiflicherweise dem P. Kirschner gegenüber reserviert verhielt, stellte sich Kirschner dem neuen Prälaten, der dessen Dienste nicht entbehren konnte, bereitwillig zur Verfügung. Da P. Gladich und sein Prokurator und Sekretär als Fremde mit den mährischen Verhältnissen nicht vertraut waren, wurde Kirschner oft nach Brünn gerufen, um in schwierigen Angelegenheiten beratend und vermittelnd zur Seite zu stehen. Wiederholt musste Kirschner als Bevollmächtigter des Brünner Prälaten mit den Untertanen des Brünner Klosters verhandeln, die in den unruhigen und unsicheren Zeiten des dreissigjährigen Krieges beim besten Willen ihren Verpflichtungen nicht nachkommen konnten. Die dem Brünner Kloster gehörigen Dörfer waren in der Kriegszeit verödet, ihre Einwohnerzahl sank, die Felder und Weingärten blieben vielfach unbebaut, weil den Bauern bei der allgemeinen Unsicherheit und den unausgesetzten Kontributionen von seiten der kaiserlichen, wie der feindlichen Truppen einfach die Lust und Liebe zum Arbeiten und Ackerbau verleidet war. Als beispielsweise P. Kirschner im Auftrag des Prälaten gegen Ende des Jahres 1634 in Neu-Hwezdlitz erschien, wo wegen der Forderung nach Ausschank von sechs Fass klösterlichen Weines eine allgemeine, bedrohliche Unzufriedenheit herrschte, kamen ihm die beiden Richter und die ältesten Bauern von Alt- und Neu-Hwezdlitz entgegen und erklärten, dass es ihnen bei den schlechten Zeiten einfach unmöglich sei, sechs Fass Wein für das Brünner Kloster auszuschenken. Dem Verhandlungstalent Kirschners gelang eine Einigung, die beide Seiten befriedigte. Den Bauern wurde der Ausschank von fünf Fass Wein erlassen, wogegen sie sich verpflichteten, jährlich 12 Metzen Korn oder Hafer auf den Feldern des klösterlichen Maierhofes in Hwezdlitz anzubauen, die Heumahd in Kozlan

zu bestreiten und bei klösterlichen Bauten mit Fuhren auszuhelfen. Über diese Abmachungen wurde am 10.1.1635 ein formeller Vertrag abgeschlossen.

Obwohl selbst von wirtschaftlichen Nöten bedrängt und kaum imstande, die Bedürfnisse seiner Mitarbeiter hinreichend zu befriedigen, versagte Kirschner auch dem Brünner St. Thomaskloster seine Hilfe nicht, als am 16. Juli 1641 ein orkanartiger Sturmwind das Dach der St. Thomaskirche völlig abdeckte, so dass die Kirchenmauern Risse bekamen und einzustürzen drohten. Um die Einsturzgefahr zu beseitigen, steuerte er 400 Gulden zur Reparatur des Kirchendaches bei, eine hohe Summe, wenn man bedenkt, dass die jährlichen Geldeinnahmen in Mähr. Trübau nur 260 Gulden betrugen. Zwei Mal musste P. Kirschner die stellvertretende Provinzleitung übernehmen. Dies war der Fall im Jahre 1639, als am 24. April der Prälat P. Gladich vom Ordensgeneral P. Hippolyt Montius zum Generalvisitator aller deutschen Augustinereremitenklöster bestimmt wurde und nochmals im Jahre 1644, als P. Gladich in gleicher Eigenschaft die böhmischen Klöster des Ordens zu visitieren hatte.

Es ist nicht verwunderlich, dass der Ruf vom verdienstvollen Wirken P. Kirschners über Mähren hinaus bis nach Rom drang und dort Beachtung und Anerkennung fand. Papst Innozens X. (1644-1655) hatte die grosse « Assistentia ultramontana » des Augustinereremitenordens in eine deutsche, französische und spanische aufgeteilt. Als im Jahre 1645 in Rom das Generalkapitel der Augustinereremiten abgehalten wurde, fiel die Wahl des ersten Assistenten für Deutschland (als ständigen Vertreter bei der Ordenskurie in Rom) auf P. Jakob Kirschner. Diese Wahl war ohne Zweifel die Anerkennung seines unermüdlichen Wirkens im Dienste seines Ordens und ein Beweis für das hohe Ansehen, dessen sich Kirschner bei seinen Mitbrüdern erfreuen durfte. Allein, P. Kirschner, der seinen Sitz nach Rom hätte verlegen müssen, war nicht zu bewegen, seine mährische Heimat zu verlassen, zumal er bereits im fortgeschrittenen Alter stand.

Sieben Jahre später, am 30. Juni 1652, beschloss er « plenus meritis », reich an Verdiensten — wie das Totenbuch rühmend vermerkt — im Kloster Gewitsch sein Leben. P. Kirschner muss zu den bedeutenden Männern der mährischen Augustinereremiten gerechnet werden. Der spätere Prälat des Brünner St. Thomasklosters Hufnagel, der den greisen P. Kirschner noch gekannt hatte, schrieb von ihm : « Fecit, quod potuit, in beneficium illius miseri et destructi monasterii,

ornavit ecclesiam, fabricavit veterem prioratum et reliqua». Diese Worte beziehen sich auf Kirschners Arbeit und Tätigkeit in Gewitsch und lauten in der Übersetzung : « Er tat, was immer er zum Nutzen jenes armen und zerstörten Klosters vermochte, er schmückte die Kirche aus und stellte das alte Priorenamt wieder her und leistete noch vieles andere». Seinen Charakter und seine innere Einstellung aber kennzeichnet am besten jenes Distichon, das sich in der « Gemma Moraviae» des Schwoy über ihn findet : « Noluit alta nimis subsellia scandere Kirschner — Altum inter humiles possidet ille locum». Kirschner verzichtete darauf, höher emporzusteigen — Unter den Einfachen und Niedrigen nimmt er jedoch einen hohen Platz ein —.

Franz Ryschawy.

Boekbesprekingen — Comptes rendus

Luc VERHEIJEN, Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4. 32-35. Villanova (Pa.), Villanova University Press, 1979.

This book contains the extended text and documentation of The Saint Augustine Lecture for 1975. Historical criticism combines here with an effective developmental method. The author's vast erudition becomes apparent from the way in which he deals with the problems inherent in his subject. Few scholars are as well equipped as is Père Verheijen to evaluate the contribution of Augustine of Hippo to the monastic movement of the Late Roman Empire.

Having dwelt, in pages 1-6, on how lines 3-10 of Augustine's Rule are animated and dominated by the paradigm of Christian community living promulgated in Acts 4, 32-35, V. proceeds to show (pp. 6-16) by a comparison of passages how a shift of meaning is discernible in Augustine's use of Acts 4.32a, *anima una et cor unum*. The earliest use of this text by Augustine (*En. in Ps.* 4.10, from the period of his priesthood) stresses the individual, whereas both collective and individual aspects are present in Augustine's use of the phrase *cor unum* in his *Sermo Denis* 11.7, a work cautiously assigned by V. to 13 September 397. The various contexts in which Augustine employs Acts 4. 32-35 are examined by V. in pages 16-39, though the meaning of Acts 4.32a was not foremost in Augustine's thought in all of these contexts.

The major portion of the book (pp. 40-80) examines passages of Augustine's works which either have a monastic content or deal, at least, with matters of an ascetical nature. The first of these passages, curiously enough, is from Possidius' *Vita Augustini*, chapter 5, which describes the monastic foundation established at Hippo by Augustine immediately after his ordination to the priesthood. Following this text come passages set forth in chronological order: the Rule of Augustine, which V. tentatively dates c. 397, specifically lines 3-10; *Contra Faustum* 5.9; *De opere monachorum* 16.17; 21.25; 25.32; *De sancta virginitate* 45.46; *En. in Ps.* 131.3-7; 132.2, 6, 12-13; *Epistula* 211.2 (= *Obiurgatio*); *En. in Ps.* 99.11; 83.4; *De civitate Dei* 5.18; *Epistula* 243.3-4; and, finally, the two well-known *Sermones de moribus clericorum* 355.1; 356.1-2. It might be noted in passing that, according to V. (p. 78), Augustine's words in *Sermo* 356.1 could be taken to mean that Acts 4.31-35 was the "Rule" in force, at the time, among the clerics living with him at Hippo. This would differ from the situation prevailing in the monastery established earlier at Hippo by Augustine.

Possibly as a result of correspondence with Paulinus of Nola, an exchange initiated by the latter in the year A.D. 394, Augustine, says V.

(p. 15), added a new dimension to his use and understanding of the words *anima una et cor unum*, by terminating them with the phrase *in deum*. This is consistent with the fact that a theocentric dynamism is apparent in Augustine's earlier writings. According to V., Augustine also owes to Paulinus his gradual discovery of the collective sense of Acts 4.32a. At the same time, we are treated here to an awareness of how Augustine both received, as well as exerted, influence as a participant in the evolution of the western monastic ideal. Thus, the knowledge of Egyptian cenobitism which Augustine displays in the *De moribus ecclesiae catholicae* 31.67 may, according to V. (p. 43), owe something to the famous letter of Jerome to Eustochium, 22.35. Oral reports are alluded to by V. as another source of such knowledge. Direct inquiries made by Augustine on monastic practices during his stay in Rome following the death of Monica would have left him open to such influence from many quarters. It would be helpful here to recall Augustine's firsthand familiarity (*De mor. eccl. cath.* 1.33.70) with monasticism both at Milan (*Vidi ego diversorium sanctorum Mediolani...*) and Rome, where he also knew of several monastic houses (*Romae etiam plura cognovi...*), which linked manual labor with the monastic ideal (*Orientis more*).

On the question of the origin of the Augustinian Rule in its feminine form V. (p. 70), first reiterates the three hypotheses which he articulated in his magisterial two-volume study, *La règle de saint Augustin* (Paris 1967): (1) that the feminine version derives from the masculine, and not vice-versa; (2) that transcription to the feminine gender took place in, or for the use of, the monastery to which *Epistula* 211.1-4 was addressed; (3) that this paricular monastery is the *locus originis* of the manuscript tradition which associates *Epistula* 211.1-4 (= *Obiurgatio*) with the feminine adaptation (= *Regularis Informatio*) of the masculine original (= *Praeceptum*). To these three hypotheses V. now adds a fourth, namely, that the association of Acts 4.32a with Psalm 67.7 in *Epistula* 211.2 indicates that the nuns already were in possession of the feminine transcription of the Rule from its original masculine form. The nexus, therefore, between Acts 4.32a and Psalm 67.7 in the Rule for Men (= *Praeceptum*), lines 3-4. merely triggers the very same juxtaposition in Augustine's subsequent *Epistula* 211.2. According to V., if the nuns were already in possession of the feminine version of the Rule, the bishop of Hippo's reprimand, expressed in his usual forthright epistolary manner, thus takes on considerable clout and meaning. Finally, V. again argues (pp. 46-47) for a close connection between Augustine's Rule and the monastery of lay-monks at Hippo, depicted in the fifth chapter of Possidius' *Vita*. In all of Patristic literature, the sequence Acts 4.32b + c + 35b is found only here and in the first chapter of the *Praeceptum*.

Scholars will find some of the above hypotheses strained, but this does not weaken the value of the present monograph. V. is possibly better recognized as a scholar's scholar; his assemblage of materials here

as elsewhere deserves close critical scrutiny. The next generation as well as the present one can not ignore his provocative theses.

The author concludes with a resumé (pp. 81-97) of the following Augustinian themes: the Triune God enlarges all human life. All people, therefore, not simply the first Christians of Acts 4.32-35, approach the peace and unity of the heavenly Jerusalem. Christians, however, are richly endowed by the intersubjectivity of the three divine Persons. A theocentric dynamism, thus underlies this ineluctable movement towards God. Such a dynamic orientation is Christogonic for those who are rooted in the ecclesial and sacramental reality of Christ. Close affinity exists between Church and Eucharist. The unitive power of peace and love is attributed to the activity of the Holy Spirit. Monastic life and family life are microcosms of ecclesial life. Monastery and home "constitute two different ways of orienting one's life toward God, but their basic inspiration is the same: fraternally ecclesial, or ecclesially fraternal" (p. 95). Eschatological tension regularly threatens such fragile possessions as beauty, harmony, concord, the fullness of peace, love and unity. Their limited enjoyment is the necessary lot of a pilgrim people. Finally, monastic and family life embodied in the Church possess, for Augustine, "a strong contemplative dimension" (p. 97).

Regrettably, there is a fair number of misspellings, a blemish upon so distinguished a series of published lectures. Thus, in corrected form: Prescinding p. 1; insistence, pp. 11 and 29; simplest, p. 48; bestows, p. 57; Bethzatha, p. 65; independence, p. 70; episcopal, p. 78; Paulinus of Nola's wife is Therasia, pp. 9, 10, 11 and 14. The following misspellings reflect the author's second language, French, which he employs so well in his many scholarly writings: exceptionally, p. 15; responsibility, pp. 17, 24, 28, 30 and 39; responsible, p. 33. There is a printer's error on p. 27; the word is "rearing".

There are also a few infelicitous expressions: "resumed by a phrase", page 2, note 5; on p. 34, "*imbrem divinum*" = "divine rain"; "communitary virtualities", p. 47; "cannot be very apart chronologically", p. 49; on p. 64 read "further" instead of "farther"; "a part of the nuns", p. 67; on p. 66, *suum* = "belonging"; on p. 76, *propium* = "belongings"; "to accomplish one high ideal or another", p. 71; "Christendom", p. 53; "a profound and unsoundable mystery", p. 82. The reference to *De. mor. eccl. cath.*, p. 40, note 65 should read: I, 31 (67).

This book is one of the all too few of V.'s publications to appear in English. Hopefully, the above corrections will be incorporated into a second printing. Students of Augustinian monasticism are very likely to request one.

GEORGES P. LAWLESS, O.S.A.

Ontvangen boeken — Livres reçus

Living in Freedom under Grace. Augustinian Spirit and Spirituality in the Writings of the Popes and Priors General (1953-1978). Roma, Curia Generalizia Agostiniana, 1979, 219 pp.

I. VÁZQUEZ, L'œuvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le jansénisme et l'antijansénisme devant la critique (Bibl. Pont. Ath. Antonianum 20). Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1979, 288 pp.

Eugenio AYAPE O.A.R., Dos intimos amigos de Jesús. Sor Mónica de Jesús, p. Eugenio Cantera. Madrid, 1979, 303 pp.

Memoriale credencium. A Late Middle English Manual of Theology for Lay People, edited from Bodley MS Tanner 201 by J. KENGEN. Nijmegen, 1979, XIV-429 pp.

Johann von STAUPITZ, Sämtliche Schriften, Abhandlungen, Predigte, Zeugnisse, Bd. II: Lateinische Schriften II, hrgs. von L. Graf zu DOHNA und R. WETZEL (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 14). Berlin, W. de Gruyter, 1979, XVII-461 S.

Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber Tertius. Coll. Volker SIEVERS et Renata STEIGER ed. Wilfridus WERBECK et Udo HOFMANN. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1979, XX-704 pp.

John J. O'MEARA, The young Augustine. An Introduction to the Confessions of St. Augustine, 2nd edition. London, Longman, 1980, X-214 pp.

Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum, ed. A. Damasus TRAPP OSA. Tom IV: Super Secundum (Dist. 1-5), elab. A. Damasus TRAPP OSA, Manuel SANTOS-NOYA et Manfred SCHULZE (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 9). Berlin, W. de Gruyter, 1979, LXI-396 pp.

Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum, ed. A. Damasus TRAPP OSA. Tom. V: Super Secundum (Dist. 6-18), elab. A. Damasus TRAPP OSA, Venicio MARCOLINO, Manuel SANTOS-NOYA (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 10). Berlin, W. de Gruyter, 1979, VI-392 pp.

Luc VERHEIJEN O.S.A., Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin (Vie monastique 8). Bégrolles en Mauges (Maine et Loire), Editions Monastiques, Abbaye de Bellefontaine, 1980, 420 pp.

Margaret Ruth MILES, Augustine on the Body (American Academy of Religion, Dissertation Series 31). Missoula (MT, USA), Scholars Press, 1979, VI-184 pp.

Emanuele SAMEK LODOVICI, Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in

S. Agostino (La Cultura 19). Roma, Edizioni Studium-Vita Nova Spa, 1979, XII-362 pp.

Henri MARROU, Svatý Augustin. - Část druhá: Augustin a Augustiniáni v Českých Zemích. (Historické přípěvky Františka machilka v druhé části přeložil z němčiny Václav Steiner. Redigonali A. Bernáček v P. Sládek). Řím, Křesťanská Akademie,.1979, 192 pp.

«Charitas non est nisi a Spiritu Sancto» Augustine and Peter Lombard on Grace and Personal Righteousness

Among the graces invoked by Peter Lombard, perhaps *gratia inhabitans* had the most interesting career in later theology. Peter described it as the presence of the Holy Spirit itself and identified it with love of God and neighbour[1]). The *Libri sententiarum* retained the then popular notion that *charitas* was a special virtue or habit, but Peter's mature work also insisted that love's special status was a result of the Holy Spirit's presence, a presence that did not require a mediating virtue but that directly encouraged and assisted personal righteousness. The Holy Spirit actually inhered in human righteousness[2]). Other theologians objected that *gratia inhabitans* referred to the gifts of the Spirit but not to the Spirit's presence and direct activity, and variations of this qualification came to obscure Peter's strict identifications of *gratia inhabitans* with the Holy Spirit and of both with love[3]). Qualification built upon qualification until the discussion of habitual and inhering graces became an institution, liberally endowed, as it were, with the efforts of the more scientific intelligences of the next few centuries. This is what I mean by the «interesting career» of Peter's *gratia inhabitans*. My interest, however, is in the development of Peter's notion in the context of his own commitment to reconcile grace and free choice. I want to glance back, rather than forward, from the *Sentences* to Peter's exegetical work and, behind that, to Augustine's soteriology, which provided the model for Peter's efforts[4]).

[1]) *Libri sententiarum* 1. d. 17. 2 and 6. (2nd and 3rd ed. Collegi S. Bonaventurae).

[2]) Ibid., 1. d. 1. 3.

[3]) Consult Artur Michael Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 1.2 (Regensburg, 1953), pp. 41-56.

[4]) Ferdinand Cavallera agrees that the case for Augustine's overwhelming influence is a persuasive one, but his validation amounts to little more than counting and measuring citations in the *Libri sententiarum*. His calculations are nevertheless noteworthy. See his «Saint Augustin et le Livre des Sentences de Pierre Lombard», *Archives de philosophie* 7 (1930): 186-99. Also note J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2nd ed. (Bruges, 1948), pp. 241-44; and the rather vigorous dissent of Otto Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus* (Leipzig, 1902; reprinted, Darmstad, 1972), especially pp. 61-67.

St. Paul had written of a special relationship between the Holy Spirit and the human soul (Romans 8:16: «Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei».) and Peter's commentary associated that relationship with the remission of sins and with an exalted piety. Both were the work of the divine Spirit: «The Spirit gives life». Spiritual quickening was analogous to the human spirit's life-giving power in and over all members of the human body, and this analogy not only pressed Peter's point that the Holy Spirit animated only those attached to the body of Christ but also suggested an *ex officio* transition from spiritual communication («testimonium reddit») to spiritual presence[5]).

The association of the remission of sins with spiritual quickening was something of a dispensation that freed Peter to remind his readers of the value of «spiritual labors» and to claim, in unguarded moments, that they might make the laborer worthy of divine compassion. This was rather perilous, for Gilbert of Poitiers had angered authorities earlier by insisting that virtuous works could be accomplished without justifying faith and by admitting the possibility that some form of that faith might be merited and acquired without grace. It has been said that Peter irresistably gravitated toward that outlawed position, and his appeal to Pseudo-Augustine's discussion of penance would appear to invite such a complaint.

> Consider if one is worthy of mercy. I do not say of justice; justice only condemns. But one who seeks grace with his *spiritual labors*, whose courage endures shame, deserves mercy. Inasmuch as great modesty is expiation, whoever endures shame for Christ is made worthy of God's mercy. It is therefore clear that the more he will confess the infamy of his evildoing in the hope of indulgence, the more easily the grace of remission will follow[6]).

[5]) *Collectanea in epist. D. Pauli*, PL 191: 1440D-1441A: «... quam remissionem cum trinitas faciat, proprie tamen ad Spiritum sanctum intelligitur pertinere, quia Spiritus communis est Patri et Filio, amborumque unio, per quem fit societas et unitas, qua efficimur unum corpus unici Filii Dei. Unitas enim nos compaginat, quam facit charitas, et charitas non est nisi a Spiritu sancto. Ergo spiritus est qui vivificat, quia viva facit membra nec viva facit, nisi quae in corpore quod vegetat invenerit, sicut spiritus hominis non vivificat membrum, quod separatum invenerit a corpore. Haec dicuntur ut amemus unitatem, et timeamus separationem».

[6]) *Libri sententiarum* 4. d. 17. 3 (quoting Pseudo-Augustine's *De vera et falsa poenitentia* 10. 25): «Considerat enim, si dignus est, non dico justitia, sed et misericordia; justitia enim sola damnat, sed dignus est misericordia qui spirituali labore quaerit gratiam: laborat enim mens patiendo erubescentiam; et quoniam verecundia magna est poena, qui

If, by «grace of remission», Peter referred to spiritual quickening, the «spiritual labors» that precede this grace do not denote the special influence of the Holy Spirit. But it would be hard to reconstruct this passage and others like it to support unambiguously Gilbert's contention that meretorious works preceded that special influence. Shame and remorse here are spiritual labors in the proper sense. That is to say that they occur after God's pardon has been received as fact and, in part, as promise; and they are dedicated to Christ («qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia»). They are not then acts *de genere bonorum*, but rather they constitute a penance undertaken in the context of Christian faith and with the assistance of the Holy Spirit. Only in this mode, as the clearest manifestations of practical spirituality and as acts of both divine and human spirits, are these labors meretorious.

Unless the place of «spiritual labors» in Peter's soteriology is restored in this fashion, and upon such a restoration my own argument rests, the second book of his *Sentences*, seasoned with antipelagian declarations, makes little sense. The assumption that a first grace might be earned by human will's industry in the pursuit of good perceptibly distressed Peter who was not above challenging his favorite theologian when he supposed him to have failed in precluding that possibility. He plainly disapproved of passages in Augustine's early works that appeared to corroborate Pelagian claims. Still, he awarded Augustine the last word, and he reiterated Augustine's *Retractationes* with such regularity that the Bishop of Hippo could be considered the author of several of his articles. Peter emphatically noted that the first grace was unmerited. He contended that at every stage in the acquisition of «libertas gratiae» grace itself was operative, preparing, assisting, and perfecting human will.

The *Libri sententiarum* boast a profound esteem for the versatility and constant presence of grace. Earlier exegetical work, however, displays Peter's readiness to assign a significant, if uncertain, role to human choice in the achievement of salvation. In Philippians 3:8-9 St. Paul discounted human righteousness, but Peter's commentary deferred to Augustine's proclamation that justification involves some participation of the justified («qui te fecit sine te, non te justificat sine te»).

erubescit pro Christo, fit dignus misericordia. Unde patet, quia, quanto pluribus confitebitur in spe veniae turpitudinem criminis, tanto facilius consequitur gratiam remissionis».

Rather than relinquish his position, he deftly advanced it in the face of the strongest of the apostle's remarks to the contrary, Romans 9:16 («it depends not upon man's will»). Peter suggested that God's mercy counted nothing without human will. Hence the words «non est volentis» indicated only that nothing good comes of efforts unprepared by grace. Salvation was not exclusively or primarily attributable to human choice, but human will was dimly perceived by Peter as a force of order in the pursuit of righteousness, and human effort was presumed to have a direct bearing on the success or failure of God's visitation. Peter carefully explained that this had nothing whatsoever to do with merit. It must not be said that one was justified, «per propriam voluntatem». But Peter added, without fanfare and yet with sufficient stress to complicate the issue, that justification could not be said to proceed «sine voluntate nostra»[7]).

Johann Schupp's valuable dissertation on Peter's *Gnadenlehre* implied that the *Sentences* atoned with omissions and qualifications for Peter's earlier indiscretions[8]). Far from signaling an erosion of the initial position, however, Peter's mature work sharpened and extended it. He repeated Augustine's stipulation that the Christian was not justified «sine voluntate», and that notion formed an affirmation central to the second book of the *Sentences*. Free choice, a power («facultas») of both reason and will, could elect the good, «gratia assistente». Indeed, «sine libero arbitrio», virtue would not be translated into act and therefore righteousness. But, «gratia desistente», the will, though free, was necessarily delinquent[9]).

Human will runs afoul because it is powerless, and the sum and substance of grace's assistence, be it preparing, aiding, or perfecting, is empowerment. Human will's part, however, is more difficult to determine. Anselm of Canterbury located it with the will's aptitude for

[7]) See *Collectanea in epist. D. Pauli*, PL 191: 1361C; 191: 1460D-1461A; and 192: 245B.

[8]) Johann Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus* (Freiburg, 1932), pp. 114-15, 155-59, 203-6.

[9]) *Libri sententiarum* 2. d.27. 1 and 6; and 2. d.24. 3: «Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur 'liberum' quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest; 'arbitrium' vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum. Et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit; aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est nisi gratia adiuta non eligit; malum vero per se eligit».

righteousness, and Peter may have had this premise in mind when he reconstructed Augustine's position from the *Retractationes*. He judged that Augustine had correctly assigned the aptitude for faith and love («posse habere») to human nature and the actual possession of faith and love («habere») to grace[10]). But ironically, Peter came closest to the sense of Augustine's voluntarism when he was not absorbed in the transcription of the *Retractationes*, Augustine's most mature yet frankly apologetic remarks.

Augustinian conceptions of spirituality and of human will are considerably tamed by references to aptitudes and dispositions. To recover Augustine's meaning, human will must be understood in terms of «concupiscentia», its inept yearning for freedom and righteousness; and that yearning should be understood as the will's collaboration with God who prepares it for righteousness. Peter integrated both understandings with his account of human will's part in justification. He specified that a person must want to believe and to hope but that God must prepare the will for such salutary desires. Some portion of human assent («vult credere») appears to precede faith, but God's gift of faith accompanies the process of assent and may be said to precede it, «non tempore, sed causa et natura»[11]). Earlier Peter reviewed the somewhat complex relationship between longing («concupiscentia») and desire («desiderium»).

> Longing is desire, but the two are not identical. Longing pertains to things that are possessed as well as to things that are not. Desire pertains only to those things absent from this life. Note then that [the Psalmist, 119:20] says, 'he longed to desire;' he does not say that he desired [God's ordinances]. Sometimes we realize the usefulness of God's ordinances, that is, of *opera justitiae*, but because of our weakness we do not desire them[12]).

Longing is a foundational and apparently unfocused aspiration. It is a yearning after a derivative but far more focused feeling. It might be

[10]) Ibid., 2. d. 28. 3.

[11]) Ibid., 2. d. 26. 4-6.

[12]) *Commentarium in Psalmos*, PL 191: 1055A-B: «Et nota quod concupiscentia est desiderium, sed non omnis, quia concupiscentia est et eorum quae habentur, et eorum quae non habentur. Desiderium vero absentium tantum est in hac vita. Nota etiam quod ait: 'Concupivit desiderare', non ait 'desideravit'. Videmus enim ratione nonnunquam quam utiles sunt justificationes Dei, id est opera justitiae sed infirmitate aliquando non desideramus....» Also review the distinction between longing and desire in Augustine's discussion of the same psalm, *Enarratio in psalmum CXVIII*, PL 37: 1522.

called the primordial element in humanity's assent to grace, although pride of place is usually given to some acquired intelligence of the good. For Peter, «concupiscentia», as a movement of free choice occasioned by God but not, strictly speaking, by grace, begins the pursuit of righteousness. To the degree that this longing conflated divine and human wills, it conforms to the labors occasioned by the Holy Spirit's remission of sins and quickening of the soul and it conforms to the notion of «broad penance» suggested by some of Peter's successors and students[13]). More important still, Peter's discussions of human assent recall Augustine's discernment of his own longing and of the process by which grace enabled him «to will by all means».

Augustine filled his *Confessions* with recollections of his youthful delinquence and intellectual temerity. He distinctly remembered that his enfeebled and indecisive will had been touched and empowered and that it had therefore become possible for him «to will by all means». According to Augustine, God, of course, had sufficient power to turn the talents of the most bitter persecutor to the service of the true religion, but the *Confessions* tells a different story, the story of the redemption of a somewhat reckless yet sincerely inquiring spirit. Augustine's report of his own longing and struggle had been, for him, ground for self-reproach («I saw myself and was horrified by what I saw, yet there was no place to flee from myself»)[14]). For others, however, Augustine's general supplication and autobiographic hymn of thanksgiving became a tale of courage and a paean to the strength and persistence of human will.

Augustine's response to the misreadings of his tale and to the variety of inferences drawn from his treatise *De libero arbitrio* against the Manichaeans was of a single design. Against Pelagius and his disciples Coelestius and Julian, Augustine argued that sin was pervasive and that divine initiative was necessary for and prevenient to any act of righteousness. The uneven progress of his soul from its impiety to its desire to stand steadfastly in divine favor must not be calculated as cause for divine assistance. The assertion that human will was responsible for evil must not be digested as proof of the will's responsibility for good. This was to say that the *Confessions* and the *De libero arbitrio* respectively would not suffer Pelagian reconstruction. Augustine's reply was interrupted by the introduction of new arguments touching upon the conduct

[13]) See Landgraf's *Dogmengeschichte des Frühscholastik*, 1.1 (Regensburg, 1952), pp. 299-300.

[14]) See Augustine's *Confessions* 8. 7. 16 and 8. 8. 20.

of church authority and the administration of the sacraments, but the enduring question was the proper conceptualization of human will's captivity to sin.

Pelagian optimism has been overstated, and the extent of Pelagius' appreciation for grace and its necessity for redemption is still disputed. One could say that, in some measure, the controversy among recent analysts reenacts the fifth-century quarrel. The point beyond dispute, however, is that Pelagius inspired his lieutenants, who were perhaps more radical than he had been, with the conviction the Christian possessed freedom *from* captivity[15]). Augustine, in his *Confessions* and in his *De libero arbitrio*, detailed, at best, the will's freedom *in* captivity. Nothing more could be expected from this species of freedom than a primordial but ineffectual longing for righteousness that impels the Christian to seek greater assistance from God. Augustine diagnosed Pelagian heterodoxy as a pernicious naturalism, and he argued that what appeared to be the will's natural freedom was actually captivity to the lowest instincts of humankind, which, in the state of sin, were commonly the highest in authority[16]). Freedom for righteousness was a freedom of a different order. To achieve it, the will must be liberated, assisted, and continually blessed by God's care. Augustine's overwhelming concern with this higher order of freedom and his often immoderate attacks on his adversaries must not be permitted to abrogate what, in the context of this

[15]) Torgny Bohlin's *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala, 1957) is absolutely essential for the understanding of crosscurrents in Pelagius interpretation. But also note G. de Plinval, «Points de vues récents sur la théologie de Pélage», *Recherches de science religieuse* 40 (1958): 228-32 and Adolar Zumkeller, «Neuinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustinus?» *Augustinian Studies* 5 (1974): 209-26. Augustine's chief argument appears to be with Pelagius' more daring and tactless disciples, although he was quick to blame Pelagius himself. See Peter Brown, «Pelagius and His Supporters», *The Journal of Theological Studies* 19 (1968): 93-114; reprinted in Brown's *Religion and Society in the Age of Augustine* (New York, 1972).

[16]) See Augustine's *De Genesi contra Manichaeos* 2. 11. 15 and his *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2. 5. 9-10. Also see Alfred Vanneste, «Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin», *Recherches augustiniennes* 10 (1975): 145 and Henri Rondet, «La théologie de saint Augustin prédicateur», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 72 (1971): 99-100. The captive individual was «free», according to Augustine, as long as the yearning for righteousness survived. See his *Contra secundum Juliani responsionem opus imperfectum* 6. 11: «Nam si, ut dicis, boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est; non habet libertatem Deus, in quo peccandi possibilitas non est. Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt». Also, in this connection, consult my «The Lesson of Conversion: A Note on the Question of Continuity in Augustine's Understanding of Grace and Human Will», *Augustinian Studies* 11 (1980).

study, might be called the «privileges» of freedom *in* captivity and the importance of freely willed consent to divine grace. Augustine's clumsy and often misdirected longing for righteousness did not command divine approbation or reward, that is, the ability «to will by all means». Still, the *Confessions* established the inseparability of freedom in captivity and the gift of freedom for righteousness. «To will by all means» followed the struggle to will with no means.

Augustine's proceedings against the Pelagians as well as his early reflections on the topic in the *De libero arbitrio* (388-395) and in the *Confessions* (397-400) certify his abiding interest in the relationship between grace and personal righteousness. His principles were clearest, however, in the early chapters of his treatise *De gratia et libero arbitrio* (426/27). If the Pelagians' obstinacy had driven Augustine to rhetorical extravagances in defense of divine sovereignty, his echo from certain monks in the prosperous port of Hadrumetum provoked him to greater discretion. Evidently Augustine's counteroffensive against Pelagian claims about the significance of human freedom encouraged some persons to think of human will as utterly insignificant. The *De gratia et libero arbitrio* was addressed to them. Aware that his original adversaries would monitor his every writing, however, Augustine undertook the extremely delicate task of restoring balance to the doctrine that had tipped first to one side and then to the other in the course of his controversies. The *De gratia et libero arbitrio* imposed restrictions upon the tendency in Christian thought to parade justification *either* as self-determined or as divinely determined.

Augustine opened the treatise with a candid recognition of the problem to which he had contributed. The monks of Hadrumetum were not disaffected Christians: they represented the fact that a defense of grace that would not altogether impugn the importance of human volition had not yet been composed[17]). Augustine wrote that divine initiative was necessary to incline the will, that God mysteriously acted upon the soul so that it might receive other redemptive gifts and

[17]) *De gratia et libero arbitrio* 1. 1: «Propter eos qui hominis liberum arbitrium sic praedicant et defendunt, ut Dei gratiam qua vocamur ad eum et a nostris malis meritis liberamur, et per quam bona merita comparamus quibus ad vitam perveniamus aeternam, negare audeant et conentur auferre, multa jam disseruimus, litterisque mandavimus, quantum nobis Dominus donare dignatus est. Sed quoniam sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium; hinc aliquid scribere ad vestram Charitatem, Valentine frater, et caeteri qui simul Deo servitis, compellente mutua charitate curavi».

assistance[18]). That reception, however, was not passive. The Christian must freely long for and pray for healing beyond that which Augustine fixed as the will's initial inclination and empowerment («De operante illo ut velimus»)[19]).

Augustine's scheme is deceptive. It appears to tackle the relationship between grace and personal righteousness in concrete terms, but the connection between God's first influence upon human choice and the will's alleged freedom *in* captivity was left unspecified. Some factors come to light: virtues do not mediate the blessed intervention, and the estrangement between God and the individual persists until the properly inclined will is also rendered effective and therefore obedient. Somehow, however, the unwilling and hopeless individual has become willing and hopeful, and as a result of some primordial divine and human collaboration, the individual has learned to long for righteousness.

Augustine's earliest works had been taken to license the high premium placed by Pelagians on the free choice of the will, unaided or minimally aided by grace. His later polemic against those who would have called him master had been heard as a denial of the importance of human choice. But there could be no mistake about the *De gratia et libero arbitrio*. Augustine stipulated that the ability «to will by all means» was not a human triumph over indecision, for God does not reward human effort with upright determination but rather crowns his own good work. On the other hand, strength of purpose and personal righteousness, in Augustine's judgment, were not exclusively divine accomplishments[20]). Augustine confirmed that God directly meddled in human affairs, so to speak, because they were preeminently God's affair. But, notwithstanding his sense of the gravity and persistence of Adam's curse, Augustine joined with the Pelagians (against the Manichaeans) on one issue: God's affair had not ceased to be a human affair. He adapted for his compromise the Pelagian practice of harvesting scriptural passages suggesting that human volition figured prominently in each person's redemption[21]). He also returned to those passages that misled

[18]) Ibid., 6. 15; 7. 17. Also note R.P. Deman, «La théologie de la grâce», *Augustinus Magister* 3 (1954): 247-50.

[19]) *De gratia et libero arbitrio* 4. 6; and 15. 31.

[20]) See Ibid., 5. 12, where Augustine's representative paraphrase of I Corinthians 15:10 («Non ego autem, sed gratia Dei mecum») avoided imputation of merit but stressed «mecum»: «...id est, non solus, sed gratia Dei mecum: ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo».

[21]) Ibid., e.g., 2. 2.

the monks of Hadrumetum but that still furnished a credible deterrent against overconfidence in the value of human choice; and perhaps with greater confidence he created a place in his compromise for his familiar militant endorsement of the priority of grace and the sovereignty of God. God was the source of all righteousness; without direct divine meddling, there was no righteousness and no yearning for righteousness.

One formula in the *De gratia et liberto arbitrio* was widely adopted by medieval soteriology as a solution to the problem of grace and human freedom. Augustine distinguished between divine operation that began the work of salvation, inclining the will and summoning it to obedience, and divine cooperation that assisted the will and perfected its obedience. The *eruditi* were satisfied with the formula, and it flourished in latin theology. Peter Lombard acquiesced, and he prefaced his own instruction on grace and will with Augustine's distinction. But the practiced repitition of Augustine's formula, especially as competing interpretations multiplied, hardly constituted a tradition. In what has been said about Peter and Augustine, however, there is evidence that the twelfth-century bishop of Paris amply understood the spirit as well as the letter of his predecessor's work and that he succumbed to Augustine's influence in ways that have customarily gone unnoticed.

Peter and Augustine agreed that the effective prosecution of good works required liberation, that is, freedom *from* captivity that only grace could complete. Thorough and reasoned analysis, however, could not omit the parts played by God's mysterious influence and by human longing preliminary, and in a very loose sense preparatory, to liberation. For Peter and for Augustine, longing was a divinely moved «preparation», a conflation of divine and human wills, that removed indifference as surely as saving grace removed the otherwise indelible stain of sin. This is the first and the more recondite of two fundamental similarities between the two bishops' soteriologies. Augustine's intolerance of indifference was dramatized in his *Confessions*, expressed in his psalm commentaries in the distinction between *concupiscentia* and *desiderium*, and recreated in the tendentious compromise of the *De gratia et libero arbitrio*. Peter elaborated Augustine's distinction in his own *Commentarium in Psalmos* and made frequent, if somewhat casual, reference to preparatory righteousness in his *Sentences*.

The second similarity involves the assertions made by Peter and Augustine about continual collaboration in the *ordo salutis*. The pattern of operative and cooperative graces only symbolized the reality that

human will was completely, if mysteriously cradled in grace[22]). Stripped of its mystery, the grand design of Augustine's synergism, especially the «militant compromise» of his *De gratia et libero arbitrio* but also the lesson of his *Confessions*, was radically simplified and misconstrued. For example, Augustine remained for Peter Abelard the unflinching champion of grace's absolute sovereignty, and therefore Augustine stayed on one side of Abelard's dialectic[23]). For Peter Lombard, Augustine's theology of grace was marked by the ordeals of his conversion and by his later attempt to redress the balance between grace and human effort as well as by his antipelagian polemics.

Grace conferred liberation, assistance, efficiency, and ultimately perfection. Taken together with God's prevenient operation in human longing, this explanation of empowerment inspired the second book of Peter's *Libri sententiarum*, which also insisted that the prepared, liberated, and assisted will collaborated with God at every stage in its advance toward righteousness. Salvation was unattainable *sine libero arbitrio*. But, if I am correct, Peter's equally faithful and more important explication of Augustine's meaning was deposited in the first book of sentences with his discussion of *gratia inhabitans* and love. There he was more scrupulous about the preservation of the mystery of God's presence and participation in personal righteousness and therefore his debt to Augustine, a matter of tone and attitude as well as doctrine, was more profound.

If precision and ontological sophistication are measures, Peter's standpoint is hardly «academic». His commentaries on the psalms and on the Pauline epistles confessed that God's saving communication with created spirits was shrouded in mystery[24]). Written years after the exegetical work, the *Sentences* also granted divine inscrutability, but Peter allowed that the communication involved a special and unmediated relationship with God, «known» only through love, which was itself the

[22]) This impression is also created by Peter's early exegetical work. See his *Commentarium in Psalmos*, PL 191: 241C-246B. The multitude of «graces» enumerated in Peter's comments on Psalm 23, however, does not totally obscure or eliminate the role of human choice and effort. For Peter, as for Augustine, saving acts are performed according to superior causes, *non secundum naturam*, but not *contra naturam*. For an elaboration of this general contention, see Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* 1.1, pp. 141-44.

[23]) See, not only Abelard's *Sic et non* 139, but also his *Expositio in epistola Pauli ad Romanos*, book 1, PL 178: 825C and book 4, PL 178: 914D-915A.

[24]) See, for example, *Commentarium in Psalmos*, PL 191: 960B-C and *Collectanea in epist. D. Pauli*, PL 192: 193A-B.

finest fruit of God's collaboration with man. One is obliged to say that Peter's identifications between *gratia inhabitans* and the Holy Spirit and between both and love were, at times, nearly unintelligible[25]). Still, on another level, Peter's synergism is wholly understandable as attestation to the force and, one might deduce, the supremacy of the mystical and voluntarist factors in Augustine's soteriology, which also equated the Holy Spirit with *charitas*. Intelligibility increasingly became an issue for Peter's successors, especially after the proscription of Aristotelian natural philosophy and metaphysics was revoked in 1255 by the Faculty of Arts at Paris. Much was gained when the partnership between St. Paul and Aristotle was finally contracted, but perhaps something was lost to the medieval academies, which continued, however, to read and to gloss their Augustine and their *Sentences*[26]).

A century before Aristotle's rehabilitation, when the significance of Aristotle's rediscovery was scarcely realized and when Augustine was still sovereign in early theological sourcebooks, it is unlikely that there was a more faithful subject than Peter Lombard. I have attempted to demonstrate that this was true, even when Peter appeared most innovative.

PETER IVER KAUFMAN

[25]) The point is persuasively argued by Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, pp. 216-31.

[26]) See Karl Holl, «Die *justitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes», in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 3 (Darmstadt, 1965), pp. 181-88 with special reference to later *Habituslehren*. But also consult Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Paris, 1944); R.P. Réné-Charles Dhont, *Le problème de la préparation à la grâce* (Paris, 1946); and Johann Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, vol. 2 (Freiburg, 1951).

Hegel's Conception of Self-Knowledge Seen in Conjunction with Augustine's*

Hegel was explicitly aware of the fragmentary, unsystematised nature of the Aristotelian corpus. "A general view of his philosophy does not give the impression of its being in construction a self-systematised whole, of which the order and connection pertain likewise to the notion (dem Begriffe); for the parts are empirically selected and placed together in such a way that each part is independently recognised as a determinate conception (Begriff), without being taken into the connected movement of the science"[1]). Nevertheless it is perfectly clear that that element of Aristotle's teaching on thinking and self-thinking, which had been so systematically developed by neo-Platonist thinking, was also developed further by Hegel, and while his interpretation might seem idiosyncratic he would have justified it as being the logical completion of what Aristotle and Plotinus had left incomplete.

Passages selected from the *Metaphysics* and the *De Anima* as translated and commented in the section on Aristotle in his *History of Philosophy* reveal many themes which are recognisable as central to Hegel's thinking: the Notion (Begriff) as "principium cognoscendi ... and also principium essendi";[2]) "the direction of thought on all kinds of objects thus transforming them into thoughts"[3]); that "it is only in thought that there is present a true harmony between objective and subjective; that constitutes me"[4]); that "the universal is, to a certain

* See also *Augustiniana* 27 (1977), pp. 70-132, 364-401; 28 (1978), pp. 183-221; 29 (1979), pp. 97-124.

[1]) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Sämtliche Werke = SW (ed. by H. Glockner, Stuttgart 1949[3] ff.) vol. 18, p. 298. Translation (HALDANE and SIMPSON, London-New York 1892-1896) II, p. 118.

[2] SW 18, p. 330; translation p. 147: Hegel's comment on *Metaphysics* XII, 7 (1072 a30 - b8). He makes out that Aristotle identifies the Notion with God: 'er spricht es als Gott aus', plausible if all thinking is 'divine'. But behind this lies his idea that νοῦς is already νοητόν: 'Hier im Denken ist so diese Identität vorhanden; das, welches bewegt wird, und welches bewegt, ist dasselbe' (SW 18, p. 329; translation p. 146): an identification which might render Aristotle consistent — but at the loss of authenticity.

[3]) SW 18, p. 332; translation p. 149; 'Alles denkend zu betrachten, in Gedanken zu verwandeln' (Hegel's characterisation of Aristotle's speculative philosophy).

[4]) SW 18, p. 333; translation p. 150: 'Nur im Denken ist wahrhafte Uebereinstimmung des Objectiven und Subjektiven vorhanden; das bin Ich' (interpreting Aristotle: truth is measured by the Begriff).

extent, in the soul itself as substance"[5]); that sense perception is simultaneously a separation as well as a union[6]); a tendentious explanation of the passive νοῦς of *De Anima* III, 4, that "the ideas are at first only quiescent forms (in the soul), not activities, and so Aristotle is not a realist"[7]); but, above all, his development of the idea of absolute Geist from the conception of thought thinking on thinking: "Absolute thinking (he calls this the divine νοῦς), Geist in its absoluteness, this thinking is a thinking of what is best, what is the ultimate end, this is precisely the self-thinking νοῦς"[8]). Through paraphrases, which were really new interpretations and commentary, Hegel gave a coherence to the epistemology of *Metaphysics* XII and *De Anima* III on the basis of the complete and pre-existing identity of thought and thinker because they were divine.

The νόησις νοήσεως of Metaphysics XII, "became for Hegel simply (or, if you wish, mediated infinitely in a dialectic way) and in general 'the entelechy of thinking'"[9]) and it appears as such, particularly in a number of places in the *Enzyclopädie*: the conception of the idea as being its own object, and the union of the two being absolute idea[10]); of "free mind (Geist) ... which sunders itself ... into a limitless knowing, and on the other hand into the object that is identical with that knowing"[11]); of thinking which becomes what "it was only supposed to be", "self-

[5]) SW 18, p. 377; translation p. 187: Hegel's translation of *De Anima* II, 5 (on sensation): '... die empfindene Thätigkeit auf das Einzelne geht, das Wissen dagegen auf's Allgemeine; diess aber ist gewissermassen in der Seele selbst als Substanz'. That intellectual knowledge should pre-exist in the soul would only be possible if the soul were the divine, timeless νοῦς. This position is reached at the cost of jettisoning the characteristic teaching of *De Anima* III that νοῦς creates intelligibles.

[6]) SW 18, p. 384; translation p. 194: a comment on *De Anima* III, 2, 427a 9-14. 'Separation' in that each sense receives only its proper sensations; 'union' in that the common sense unites them.

[7]) SW 18, p. 389; translation p. 199. A commentary on 429a 27-29: the soul as being potentially (δυνάμει) the ideas. Hegel's interpretation of 'potentially' disregarded completely the place of the active νοῦς in creating the νοητά which are then passively received: 'd.h. die Ideen nur erst ruhende Formen, nicht als Thätigkeiten. Aristotles ist so nicht Realist'.

[8]) SW 18, 390. (The translation circa p. 200 does not correspond as it is based on a later edition).

[9]) W. KERN, Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen 'Nous' in Hegels 'Geist', in: *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1971, p. 258.

[10]) System der Philosophie (Enzyklopädie) I Die Logik, 236 and z: SW 8, p. 446; translation (WALLACE, Oxford 1892²) p. 373-4.

[11]) System ... III Die Philosophie des Geistes 440 z. SW 10 p. 295; translation (WALLACE and MILLER, Oxford 1971) p. 179.

knowing truth"[12]). But it was no longer the remote νοῦς of Aristotle; either actually or potentially it was prepared to embrace every content, in its individuality and universality together[13]).

For Hegel the original conception of Aristotle had revived in Kant's unity of apperception, which had the quality of self-thinking without the capacity to penetrate to the reality of things: "On the other side and independent stands a self-apprehending thought, the principle of freedom, which Kant has in common with ordinary and bygone metaphysics, but emptied of all that it held, and without being able to give it anything new"[14]).

Plotinus had given self-thinking νοῦς the simultaneous content of the transcendent One and the νοητά; individual things were grasped only by ψυχή, the emanation from νοῦς. For Hegel the soul was immaterial, but "the sleep of mind — the passive νοῦς of Aristotle"[15]. This ingenious, but inauthentic, interpretation of Aristotle, by reducing the noetic of neo-Platonism to one principle with the contents of two, allowed its development into two spheres where Plotinus was not concerned. Firstly in the relationship of Geist with the external material world in which it recognised itself, so that its cognition of material things was also a realisation of its self-consciousness. Secondly, in its historical manifestations, so that not only the formally historically related works (*Geschichte der Philosophie*, *Philosophie der Religion*, and *Philosophie der Geschichte*), but also the more loosely historically related works (*Phänomenologie des Geistes* and *Philosophie des Rechts*, and even the non-historically related works (*Wissenschaft der Logik* and *System der Philosophie* (*Enzyklopädie*)) are centred on the process of Geist coming to know itself. Even though self-thinking was developed for Hegel in other directions, neo-Platonism was of great significance for him. In Plotinus "The distinction between thought and an external God is thus doubtless at an end"[16]); and had he known of Porphyry's proposals to transmute religion into what he thought it essentially was — philosophical con-

[12]) *ib.* 467 z. and 440 z.

[13]) *Kern* (*op. cit.* p. 259) quotes a dictum of K. Löwith: 'Hegel united the Aristotelian νοῦς with the Λογος of the Gospel of St. John in the notion of absolute spirit' ('Das Böse', Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut, XIII, Zürich 1961, p. 219).

[14]) System I, 60. SW 8, p. 161; translation p. 118.

[15]) System III, 389. SW 10, p. 53: 'nur der Schlaf des Geistes — der passive νοῦς des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist'. Translation p. 29.

[16] Geschichte III. SW 19, p. 56. Translation II, p. 421.

templation, he would have been even more impressed[17]); but little of Porphyry's writing was available to him.

W. Beierwaltes has recently considered the relation of Hegel to neo-Platonism[18]). He proposes that Hegel can be related to Plotinus in the following ways[19]). Firstly, that Hegel rationalised Plotinus's conception of ecstasy; there was to be an ascent into self-thinking-being: not an ecstasy into non-thinking (non-)being in the One. Secondly, although there is some similarity with Hegel's conception in the way in which Plotinus's νοῦς unites diversity (thinking objects) and sameness (thinking itself), the unification of diverse objects into self-thinking Geist is by the ever extending *process* of negation and synthesis. Thirdly, that both systems are in a way speculative syntheses of the Aristotelian conception of the divine substance (thinking on thinking) and Parmenides' identity of thought and being. In Hegel the Absolute becomes wholly united with itself though by a dialectical process. In Plotinus the unification of thinking and being through νοῦς is not complete: it needs the activity of Soul as well; but Geist in Hegel is to bring everything into an absolute unity. Beierwaltes even goes so far as to say that Hegel "recognised the logical-speculative meaning of neo-Platonic philosophy, and founded his own thinking on it"[20]). However, for Hegel the past pointed to the present, but did not determine it; the contemporary stage of philosophy posed the important questions, which were quite unthought of in earlier times. So Plotinus had his place in the history of philosophy — as did the more important Proklos — but the importance of his thought has been superseded.

[17]) Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. SW 15, p. 37: 'die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst'. Translation (SPEIRS and SANDERSON London 1895) I, p. 20. cf. *ib.* I. SW 15, p. 86: 'Der Cultus ist also überhaupt der ewige Process des Subjects, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen'; translation I, p. 70. Also, II. SW 16, p. 126; translation II, p. 256, and *ib.*, p. 136; translation *ib.*, p. 267.

[18]) W. BEIERWALTES, Platonismus und Idealismus. Philosophische Abhandlungen 40, Frankfurt 1972. A previous work by K.H.E. DE JONG, Hegel und Plotin, Leiden 1916, is a short study of the text of the History of Philosophy on Plotinus.

[19]) *Op. cit.*, p. 146ff.

[20]) Plotinus was accessible especially through the Ficino editions of the *Enneads*, printed in the sixteenth century and later. But there was an undoubted revival of interest in Hegel's time. He was a friend of Creuzer, the editor of Plotinus's text. Plotinus's relationship to Goethe and Schelling has been studied by P. HADOT in: L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en occident, in: *Eranos Jahrbuch* 37, 1968; and X. TILLIETTE's study: Schelling: une Philosophie en Devenir, Paris 1970, gives references to the contemporary knowledge of Plotinus (v. esp. I, pp. 306-7, n. 3).

Since Hegel like Augustine re-interpreted the thought of Plotinus the question arises whether he and Augustine, as characteristic philosophers of Western innerness and yet as belonging to seemingly widely different traditions within it, might be speculatively related to each other on the ground of their both being interpreters of Plotinus. Hegel has left almost no evidence of direct knowledge of Augustine's writings[21]). If he

[21]) Given the importance of Augustine, as also the presumption of the presence of a Lutheran-Augustinian tradition at the Tübingen Stift, this is surprising. In a personal letter to the writer dated 1 June, 1973, the Director of the Hegel-Archiv at Bochum, Dr. H. Schneider, could add nothing to the few negligible references under the entry 'Augustin' in the index to the Glockner edition, SW 24. The recent and comprehensive book on Hegel's Tübingen theological training, H.S. HARRIS, 'Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801', Oxford 1972, gives no indication of courses on Augustine as such, though we can infer that he was not unmentioned in the courses of Chancellor Lebret on Church History and Controversial questions 'De Mediis Gratiae'. (*op. cit.*, pp. 89-90). Perhaps Hegel felt himself absolved from reading Augustine by the judgements on him by historians of philosophy. For J. BRUCKER '... quamvis se hominem fuisse, non in primo philosophorum ordine numerandum demonstravit, manebit tamen ingens ... in Ecclesia memoria' (Historia Critica Philosophiae III, Leipzig 1743, p. 507). And D. TIEDEMANN considered him a lesser Plotinus: 'Plotin und seiner Nachfolger ... Mit seiner Alexandriner setzt Augustinus als ausgemacht voraus ...' (Geist der Spekulativen Philosophie III, Marburg 1793, pp. 462-3). Surprising though it may seem there may be in Hegel's theory of grace a trace of Augustine's thought. Although he gives a conventional view of grace in a way which crudely represents his thinking: 'something foreign to consciousness ... which man has to acquiesce in as something foreign to his own nature, and his relation to which is of a passive sort (fremd ... die der Mensch als ein Fremdes sich gefallen lassen müsse und gegen die er sich passiv verhalte' Religion II, SW 16, p. 195; translation E.B. SPEIRS and J.B. SANDERSON, London 1895, II, p. 332), it seems as if he attempted to formulate the Augustinian idea in a better way than this in which the element of 'foreignness' were removed, though the basis of the idea preserved. 'In this way the external divine existence, as something divorced from existence within the subjective spirit, is abrogated, and thus God is, as it were, called to mind within the sphere of subjectivity' (Dadurch also ist das äusserliche göttliche Daseyn als ein Getrenntseyn vom Daseyn im subjectiven Geist aufgehoben und somit Gott in die Subjectivität hinein erinnert. ib. SW 16, p. 126; translation II, p. 256). cf. 'it is possible also from the standpoint of consciousness to reach this subjectivity, this feeling that the object is not foreign to consciousness' (ib., p. 195; translation p. 332). The original formulae of Augustine did not envisage such an immediate opposition to be overcome, but rather a profound continuity between man's action and God's. In this way Hegel's formula is more Augustinian than its conventional representation. cf 'In (bonis) etiam (Deus) operetur et velle ... Subventum est igitur infinitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur' (*De Correptione et Gratia* XII, 38; PL 40. 939-40). Much more likely than Hegel knowing Augustine is the occurrence of comparable themes arising in both from a common source in St. Paul, as argued by E. DE' NEGRI, L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani, in: *Revue Internationale de Philosophie* 6, 1952, pp. 62-78. e.g. 'Entäusserung' may derive from the Lutheran translation of 'exinanivit' in *Phil.* 2. 7: 'sondern äusserte sich selbst' (version of G.F. SEITER, Erlangen 1781) (*op. cit.*, p. 67). But de' Negri's suggestion that Hegel could have found the idea in Augustine's commentaries on St. Paul (ib., p. 68) is not so convincing.

had read and understood the Augustinian critique of Plotinus in the way in which it unequivocally asserted the independence of the individual it might have sharpened his awareness of the ambivalence (necessary in the dialectic of the individual and the universal) of the Aristotelian-Plotinian νοῦς as one and yet many, which was taken over into his conception of Geist. Given the historical axiom of the processive self-disclosure of Geist it is likely that he would have re-interpreted the thinking of Augustine as containing so many elements pointing toward a philosophical position of which he himself held the key. Plotinus's transcendent thinking identified human Geist and absolute Geist; but there were other nearer sources of this kind of totality-thinking who were far more important (Spinoza in particular[22])) which did not, as Plotinus, find reality graduated from the noetic as most real to the material as least real. Hegel's conception of the end of thought and the end of history was of a complete refusion of mind and matter which spurned such gradations. Hence his insistence that Geist and the world were not strangers to each other[23]), and his philosophising on objective forms taken by Geist (rights and property, family, civil society and State) are quite foreign to Plotinus's conception of what was important.

Concentration on their common ground would run the risk of neglecting the material interests of Hegel, to which Augustine's practical concerns are nearer than Plotinus's desire to escape from the body. Whilst noting that both Augustine and Hegel re-interpreted some Plotinian themes, it seems better to undertake a direct comparison between them. And the most convenient way of carrying this out is to propose the interpretation of Augustine's position on self-knowledge which Hegel himself would have made. The Hegelian reflections on self-knowledge, in their richness and subtlety, can find a place for the Augustinian statement.

[22]) A sterile debate can be found in eighteenth century histories of philosophy over whether Plotinus was a Spinozist. The controversy may be pursued from the references in Bibliotheca Graeca of J.A. Fabricius, edited by G.C. HARLES, V, Hamburg 1746, pp. 693-4.

[23]) cf. Phänomenologie des Geistes, SW 2, p. 336; translation (BAILLIE, London-New York 1949[2]) p. 458: '('Geist') is the *self* of the actual consciousness, to which (Geist) stands opposed, or rather which appears over against itself, as an objective world that has lost, however, all sense of strangeness for the self (für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden), just as the self has lost all sense of having a dependent or independent existence by itself, cut off and separated from that world'.

There is no enormous difficulty in outlining the hermeneutic of Augustine which Hegel would have made. It would have judged his conception of thinking, self-thinking and thinking of God as something which later speculative thinking had surpassed, but whose true elements it would be willing to incorporate. It would doubtlessly have the generosity to indicate the elements in his thought which might have become related to each other and developed into a 'modern' system of thinking. Incompletion through an inappropriate search for a transcendent principle and an unnatural turning away from the world into a self-enclosed innerness, the soul in Augustinian thought was bound to the frustration of not coming to its union with the truth for which it was by its inner nature destined. And this would explain the sense of failure of Augustine which he felt over his inability to define a continuity between the image of God in the soul and its creator[24]). The frustration of the Notion because it had been unable to fulfil the law of its universal nature! No doubt Hegel would insist that the experience of thought in Augustine was limited to a past and circumscribed view, whilst it was axiomatic that 'modern' thinking could explain and absorb all that was significant in him.

A Hegelian hermeneutic of Augustine

1) *General Considerations*

The foremost question here is the historical context of Augustine's thinking. He belonged to a period when epistemological problems were problems about the objective world particularly about the status of universal ideas, whereas in modern times this problem had been supplanted by other problems which seemed more important, if far more difficult, which follow on from the previously not deeply analysed presence of the subjectivity of the knower.

Hegel's position on this matter can be seen in the first part of the *Enzyclopädie* on logic where he gives a critique of three former attitudes on the question of objectivity and subjectivity[25]), after which he proposes his own solution.

[24]) *De Trinitate* XV, 26, 45: '... in ipso intellectu conatum me senserim magis habuisse quam effectum ... tria unius personae non sicut humana possit intentio, tribus illis personis convenire potuerunt'.

[25]) System I, Vorbegriff, A, B, and C; translation chapters II, III, IV and V.

The first attitude was the pre-Kantian "old metaphysical system", characterised by 'finitude' and 'abstraction', in which the object was considered the only important thing and with which thought must identify itself in order to be true. The second attitude, exemplified by Kant, was perilously to separate subject from object: it was to be found in scepticism and, its seeming opposite, transcendental idealism. The third, of Hegel's romantic contemporaries, was to look inside oneself to discover there the truth directly present, thereby safe from the possible deceptions to which Kant had drawn attention. Then follows a fourth possibility: Hegel's development of suggestions put forward by Fichte and Schelling: that the total truth of a material object was that given to it by mind because the *ratio essendi* and the *ratio cognoscendi* of the thing were the same[26]). "The Idea is truth in itself and for itself — the absolute unity of the notion and objectivity"[27]). And not only is the certainty, but also the condition of the certainty rooted in self-knowledge: "Truth is contained in the certainty of spiritual pure self-consciousness, and is inseparably identical with it"[28]). "It is manifest that behind the so-called curtain, which is to hide the inner world, there is nothing to be seen unless we ourselves go behind there, as much in order that we may thereby see, as that there may be something behind there which can be seen"[29]). As every consciousness is self-consciousness[30]) self-consciousness "will take into itself" the determinations belonging to the object of consciousness[31]) and go on until it "had produced those elements out of itself and thereby reinstated them once more as objects of consciousness"[32]).

[26]) Supposedly present in ARISTOTLE, v. supra: p. 221.

[27]) System I, 213. SW 8, p. 423; translation p. 352. cf. *ib.*, 172 z: 'Truth ... lies in the coincidence (Uebereinstimmung) of the object with itself, that is with its notion': SW 8, p. 372; translation p. 305.

[28]) Religion I, SW 15, p. 223; '... in der Gewissheit des geistigen reinen Selbstbewusstseyns die Wahrheit selbst enthalten und untrennbar identisch mit ihr ist'; translation I, p. 213.

[29]) Phänomenologie. SW 2, p. 138; translation p. 212.

[30]) Religion I, SW 15, p. 221: 'denn jedes Bewusstseyn ist Selbstbewusstseyn'; translation I, p. 211. cf. Phänomenologie, SW 2, p. 137: 'dass nicht allein das Bewusstseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewusstseyn möglich ist, sondern dass diess allein die Wahrheit jener Gestalten ist'; translation p. 211-2.

[31]) Phänomenologie. SW 2, p. 527: 'sie durch sein Thun sich vollkommen angeeignet'; translation p. 697.

[32]) *ib.* SW 2, p. 612: 'sie aus sich erzeugt und damit für das Bewusstseyn zugleich wieder hergestellt hat'; translation p. 800.

Because "consciousness distinguishes itself from something to which at the same time it relates itself"[33]), two things are involved in the thinking process of which pre-Kantian metaphysics did not conceive. Firstly, there is an awareness that knowledge, as well as making for a union between subject and object, also establishes a discontinuity between them, so that knowledge no longer has about it the innocence of immediacy. Secondly, the mind has to go deeper into its "inner core ... (of) self-conscious consciousness"[34]) to discover that the real truth of the object is the notion, which it has grasped at first obscurely, and at the same time to realise that when the notion is grasped it is "a moment of a connected whole"[35]). And this connected whole is not an abstract identity: opposition and contradiction as well as any kind of difference can only exist because Geist, having created these differences, now holds them together in order to resolve them. "Mind endures contradiction because it knows that it contains no determination that it has not posited itself, and consequently that it cannot in turn get rid of"[36]. "It is the essential nature of subjectivity to unite opposite principles within itself ... that they are set free"[37]), for it is in the nature of mind both to create opposition and to reconcile it at depth[38]). So there is a correspondence between the degree of externalisation and degree of difference of the objects united and the degree of interiorisation in which the unity comes about[39]).

[33]) *ib.* SW 2, p. 75; translation p. 139.

[34]) *ib.* SW 2, p. 271; 'deren Inneres und Wesen es selbst ist (Selbstbewusstseyn)'. BAILLIE's translation (p. 374) is probably justified.

[35]) Religion II. SW 16, p. 159; 'als Moment eines Zusammenhanges fassen'; translation II, p. 291.

[36]) System III, 382 z. SW 10, p. 32: 'Der Widerspruch wird aber vom Geist ertragen, weil dieser keine Bestimmung in sich hat, die er nicht als eine von ihm gesetzte und folglich als eine solche wüsste, die er auch wieder aufheben kann'; translation p. 16.

[37]) Religion II. SW 15, p. 438-9: '... in sich zu vereinen ... diesen Widerspruch zu ertragen und in sich aufzulösen ... dass sie losgelassen werden'; translation II, pp. 86-7.

[38]) *ib.* III. SW 16, p. 280: 'der Geist ist das sich Unterscheiden, das Setzen von Unterschiedenen'; translation III, p. 70. *ib.*, p. 212: 'Geist ist nur diess selbst, im Gegensatz unendlich zu erfassen'; translation II, p. 352. (The development of a systematised conception of knowing based on the Aristotelian analysis of the common sense will be recognised behind the second quotation though not behind the first). For 'depth' (Tiefe) of opposition v. *ib.*, p. 270; (translation III, p. 59) and p. 277 (translation III, p. 66). Geist also becomes mediation between the extremes in the triadic tradition (*ib.*, p. 315; translation III, p. 107).

[39]) Wissenschaft der Logik II. SW 5, p. 349: 'Jede neue Stufe des Aussersich gehens ... ist auch ein in-sich-gehen ...'; translation (JOHNSTON and STRUTHERS, London-New York 1929, II, p. 483). cf. Phänomenologie. SW 2, p. 191; translation p. 282.

This interiorisation is a particular characteristic of the modern spirit: "the grandeur of the modern world ... (is) the going down of the subject into itself whereby the finite (das Endliche) knows itself to be infinite (unendliches)"[40]). But this process of subjectivisation also creates its problems. The principal one is that it has to find a properly subjective content for its objective data, and here the old epistemology cannot help it. "... (philosophy formerly) created an experience permeated through and through by universals. In modern times, however, an individual finds the abstract form ready made ... the production of the universal is abridged .... Nowadays the task before us (is) ... the very opposite: it consists in actualising the universal and giving it spiritual vitality by the power of breaking down and superseding fixed and determinate thoughts"[41]). There is also the reverse problem of "translating subjective purpose into objectivity"[42]), for mere inwardness or mere self-consciousness is insufficient and one-sided, as among other reflections, a number of figures of the *Phenomenology* shows. And "a personality (which is) ... inherently infinite and universal (in sich unendlich und allgemein)" just cannot stand over against the world: it must "claim that external world as its own"[43]).

But the perfection of self-consciousness is not obtained just by the fact of adjusting this one-sidedness and recognising itself in the external world: self-consciousness has to take possession of itself. "This taking possession (Besitznehmen) of oneself ... is the translation into actuality of what one is according to one's concept .... In that translation one's self-consciousness for the first time becomes established as one's own, as one's object also and distinct from self-consciousness pure and simple"[44]).

[40]) Religion III. SW 16, p. 212; translation II, p. 351.

[41]) Phänomenologie. SW 2, p. 35: '... durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten'; translation p. 94.

[42]) Grundlinien der Philosophie des Rechts ø 8: SW 7, p. 61; translation (KNOX, Oxford 1952) p. 24.

[43]) *ib.* ø 39: SW 7, p. 61; translation p. 38. (For an explanation of the self as universal v. System I, 24 z., and as infinite (by virtue of being self-related) *ib.*, 95 and 96 z.

[44]) Recht ø 57: SW 7, pp. 110-111; translation pp. 47-8. Some of the other incomplete forms of self-consciousness may be mentioned. Empirical self-consciousness: 'I am thoroughly immersed in determinateness, and am in the strict sense of the word subjective only, without objectivity and without universality', Religion I. SW 15, p. 139; translation I, p. 127. cf. Wiss. Log. II. SW 5, p. 266; translation II, p. 418. Also, Religion II. SW 16, pp. 122-3; translation p. 253. Abstract self-consciousness which 'isolates itself from itself' ... 'an inward trembling' (nur ein Zittern in sich ist), *ib.* II. SW 16, p. 151;

Self-consciousness discovers its identity with reason (Vernunft)[45]), and that "when consciously certain of itself, it is all reality"[46]). A parallel principle is given in terms of "die reine Personlichkeit": "The highest and acutest point is simple personality, which, by virtue alone of the absolute dialectic which is its nature, equally holds and comprehends everything within itself because it perfectly liberates itself — becomes simplicity which is first immediacy and universality"[47]).

It is then able to exercise its universality and fulfil itself in accordance with its notion of making explicit the cognitional union of itself with everything else. "Self-consciousness then purifies its object, content and aim and raises them to universality"[48]): it communicates its own universality to its object[49]). This universality is more than the Aristotelian conception of universality, a rigid quality created by the understanding (Verstand): something that is merely held in common[50]), abstract and contentless[51]), a common characteristic[52]), something merely descriptive, a means of classification[53]). As the universal is

translation II, p. 283. With this compare *ib.*, III. SW 16, p. 267, translation III, p. 56; also 'self-consciousness in the sense of a bare empty unit of the person ... empty universality' ('... als das reine leere Eins der Person ... leere Allgemeinheit') Phänomenologie. SW 2, p. 369; translation p. 503. Compare also the various more or less deliberate withdrawals from the world: 'it is ... the very nature of (Geist) to develop itself, to differentiate itself until it reaches the worldly sphere' (bis zur Weltlichkeit) (Religion III. SW 16, p. 342; translation III, p. 137); 'I can withdraw into myself ... in chains I can be free' (Recht ø 48 comment: SW 7, p. 102; translation pp. 43-44); Stoicism and scepticism as forms of self-consciousness (Phänomenologie. SW 2, pp. 158 ff; translation pp. 242 ff); the unhappy consciousness of unreconciled religious attitude (*ib.*, pp. 166 ff; translation pp. 251 ff); the 'beautiful soul' which flees all contact with reality: 'its light dims and dies within it, and it vanishes as a shapeless vapour dissolving into thin air' (*ib.*, p. 504; translation p. 667).

[45]) Phänomenologie. SW 2, p. 183; translation p. 272.

[46]) *ib.*, p. 301: 'in der Gewissheit seiner selbst alle Realität zu seyn'; translation p. 414.

[47]) Wiss. Log. II: SW 5, p. 349; translation II, p. 483.

[48]) Recht ø 21 comment: SW 7, p. 73; translation p. 30.

[49]) Religion I. SW 15, p. 31: 'Den Gedanken, Vorstellungen, die ich mir zu eigen mache, denen gebe ich die Bestimmung, die ich selber bin' (that is, as universal: 'Ich, als einfach *allgemein*...' (*loc. cit.*). The sequel is undoubtedly an allusion to the Aristotelian subjectivity structure of *De Anima* III, 2, 427a 9-14: 'Ich bin dieser einfache Punkt und das, was für mich ist, will ich in dieser Einheit erkennen'. Translation p. 13.

[50]) System I, 163 z. 1: SW 8, p. 358; translation p. 292.

[51]) Religion I, p. 205; translation I, p. 195. The context is of God, but the principle applies to any universal which is known.

[52]) Recht ø 24 comment: SW 7, p. 75: 'die Gemeinschaftlichkeit oder die Allheit'; translation p. 31.

[53]) Phänomenologie. SW 2, p. 193; translation pp. 244-5.

known in the particular[54]), a complete knowledge of the universal must bring the individual and the universal together — in the "concrete universal"[55]). For example, every self-consciousness in both universal (in Hegel's sense) and particular[56]).

The end of the process of knowledge, the arriving at the truth in the notion, is the recreation of an immediacy deeper than that which the process of self-conscious cognition broke up; self-consciousness has incorporated all otherness into itself and it can now go on to express this unseparated content in an objective form. Absolute knowledge is the perfect union of subjectivity and the objectivity which self-consciousness, with deliberation, has created from itself. In the religious sphere Absolute religion is described as "infinitely substantial subjectivity which makes itself both object and content"[57]).

Augustine's *De Trinitate* is, by Hegel's criteria, a metaphysical treatment of self-knowledge like his own: not an empirical treatment[58]). And yet, for all the comparable interest in self-knowledge in human knowing and in the Godhead, Augustine's analysis would have to be located in the initial stages of Hegel's dialectical approach. For in Augustine, the divine and the human remain distinguishable, the human not being absorbed into unity with the divine, and the human mind remaining at the stage of ingenuous immediacy: unaware that its object is in fact thought, and therefore, for all its self-knowing, really un-self-conscious. The dialectical process which could go on to produce absolute knowledge has not made the first detachment of itself from its object: attention — *intentio* — is not so much aware of making this break as setting on one side at the *acies mentis* the clamouring other demands on itself. Therefore, according to Hegel's point of view, self-consciousness in Augustine would not really have begun to possess itself. So, Augustine, the most interior and subjective of the fathers of the Christian Church,

[54]) Religion II. SW 15, p. 331: 'im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen das Allgemeine zu wissen'; translation I, p. 324.

[55]) cf. Phänomenologie. SW 2, p. 229: '... jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelheit, die dadurch eine lebendige ist'; translation p. 324: 'True universality (is) ... organic concrete singleness'.

[56]) Recht 7 comment: SW 7, p. 57; translation p. 23.

[57]) Religion III. SW 16, p. 197; translation II, p. 334.

[58]) System III, 377 and z.: SW 10, pp. 9ff; translation pp. 1-2: 'the knowledge ... of man's genuine reality — of what is essentially and ultimately true and real — of mind as the true and essential being ... (and not the knowledge of) the peculiarities, passions and foibles of other men'.

would not have come near the end of the evolution of self-consciousness which Hegel thought possible and desirable!

Hegel himself was very conscious of the change of attention from objectivity to subjectivity and of its significance for religion and theology. "The object of theology as generally understood is to get to know the merely objective God, who is absolutely separated from the subjective consciousness, and is thus an outward object just as the sun, the sky, etcetera, are objects of consciousness, and here the object is perfectly characterised as an other, as something external. In contrast to this the notion of the absolute religion can be so presented as to suggest that what we have got to do is not anything of this external sort, but religion itself, i.e. the unity of the idea which we call God with the conscious subject (die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heissen, mit dem Subject).... We cannot know God as object or get a real knowledge of him, and the main thing, what we are really concerned about, is merely the subjective manner of knowing him and our subjective religious condition. We may recognise this standpoint as described in what has just been said. It is the standpoint of the age, but at the same time it represents a most important advance by which an infinite moment has had its due value recognised, for it involves the recognition of the consciousness of the subject as constituting an absolute moment. The same content is seen to exist in both sides, and it is this potential or true Being of the two sides which is religion. The great advance which marks our time consists in the recognition of subjectivity as an absolute moment, and this is therefore essentially determination or characterisation (Bestimmung). The whole question, however, turns on how subjectivity is determined or characterised"[59]).

By Hegel's standards Augustine's looking for images of the Trinity in the soul in terms of thinking and willing would be a subjective investigation much like his own. But by the same standard Augustine would lack the subjective awareness of what he was doing, and it would therefore not be surprising that he should be discontented with his incomplete interrelationship between the mind and God. In common with pre-Kantian thinkers Augustine did not notice that the God whom he described as being "sine indigentia creatorem"[60]) was already in that statement reconstructed in his mind with a relationship to creation which

[59]) Religion III. SW 16, pp. 194-5; translation II, pp. 330-1.
[60]) *De Trinitate* V, 1, 2.

was not put out of sight, perhaps never put out of sight. The Hegelian critique would go on to point out that already God and creation, the two opposites, had been noetically united; and recognition of the fact of this already unitive thinking would have provided the means of interrelationships between God and man: rather, would have been a discovery of the existence in mind of this interrelationship. Even in the matter of worship, which both Augustine and Hegel see as the practical way in which this union is attained, whereas Augustine's speculation halts before the incomprehensible, Hegel's speculation sees a union in Geist[61]). That this facility would have been obtained at a cost which Augustine would not have been willing to pay, and at a place which happens to be the vulnerable point of Hegelian dialectic, we shall see.

2) *Particular Questions*

i) The *Cogito* and *Mens et notitia sui*

The presence of the *cogito* in Augustine's thinking would no doubt have put Hegel in mind of its appearance in Descartes, from whom he dated the beginning of the 'new' period of philosophy[62]). But to use it merely to provide an assurance against the temptation to complete scepticism and not as a principle which established the transcendent certainty of thinking would have been to have failed to pursue the principle to its completeness[63]).

Augustine's assertion of the identity in equality of mind, self-knowledge and self-love would have provided the chance of regarding mind and self-knowledge as equivalents. This should have made possible the defining of mens in its self-conformity (through self-knowledge) as universal and infinite. Augustine's line of argument which leads on to the

[61]) cf. *ib.* XIV, 1, 1: 'cultus Dei sapientia est hominis'. Hegel: v. Religion I. SW 15, p. 86: 'Der Cultus ist also überhaupt der ewige Process des Subjects, sich mit seinen Wesen identisch zu setzen'; translation I, p. 70. cf. *ib.*, p. 221: 'diese concrete Einheit hervorzubringen'; translation I, p. 210. Also II. SW 16, p. 126; translation II, p. 256; and *ib.*, p. 136: 'der Mensch muss beim Empfang der Gabe die Negation des subjectiven Selbstbewusstseyns leisten'; translation p. 267; Phänomenologie. SW 2, p. 411: 'durch das Aufheben des sinnlichen Wissens und Thuns das Bewusstseyn der Einheit mit dem an-und-fürsichseyenden Wesen hervor'; translation p. 556.

[62]) Gesch. Phil. III. SW 19, p. 334: 'mit Descartes beginnt die neue Epoche der Philosophie'; translation III, p. 223.

[63]) *ib.*, p. 338: 'Ich hat die Bedeutung als Denken, nichts Einzelheit des Selbstbewusstseyns'; cf. translation (of another edition) p. 227. By contrast, Augustine's *cogito* does certify to the self in its singleness.

statement that consciousness presupposes self-consciousness might then be regarded as an insight into the universal nature of the *mens* and the relationship of all knowledge to its infinite capacity. But the reasoning of Augustine would have seemed hesitant: more intuitive than thoroughly analysed.

So there would appear to be two principles capable of providing the foundation of a system of subjectivity, but which remained as disconnected fragments. Still, if this development was not made both principles themselves could be seen as pointing out the path that Geist was taking, fully within the central stream of its tradition.

ii) The necessity of a centre of consciousness and the place of memory

Even though Hegel's commentary on *De Anima* III, 2 in the *Geschichte der Philosophie* about sense perceptions coming together as at a point[64]) does not extend the principle to intellectual knowledge we have seen that he does so elsewhere[65]). The need of a centre of reference to relate different objects, even opposites together, not absent from Aristotle, more greatly preoccupied Hegel who gave this matter a thoroughly systematic dialectical development. But while Hegel respected the distinctness of sensation from thought, his comprehensive treatment did not show hesitation at their division; the union of knowledge of singulars with knowledge of universals was made to be a more penetrative type of intellectual knowledge. Sense perception is raised into the higher degrees of cognition[66]). But Geist itself "is not an abstractly simple entity, but a system of processes"[67]), and in the last resort it is Geist itself, embracing all differences and contradictions and all experience, yet processual and not unmoved, which is the place where all knowing becomes interrelated until it is total in depth and extension. Geist is the locus of meaningful knowledge because it is the place of the

[64]) v. supra n. 6.

[65]) v. supra n. 49.

[66]) Religion II. SW 16, p. 118: '... als aufgehobenes ... Der Gedanke soll für die Anschauung seyn was geoffenbart wird, ist einerseits die sinnliche Weise, und dasjenige, was wahrgenommen wird, ist zugleich der Gedanke, das Allgemeine'; translation II, p. 248. cf. Phänomenologie. SW 2, p. 337: 'Alle bisherigen Gestalten des Bewusstseyns sind Abstrakionen desselben (Geist) ... Der Geist ist also Bewusstseyn überhaupt, was sinnliche Gewissheit Wahrnehmen und den Verstand in sich begreift'; translation p. 459.

[67]) Phänomenologie. SW 2, p. 254: 'der Geist selbst nicht ein Abstrakt-einfaches ist, sondern ein System von Bewegungen'; translation p. 353. cf. Recht ø 343: SW 7, p. 447: '(Geist) ist nur, was er that'; translation p. 216.

unification of all experience. But, according to Hegel, total experience meant not only unity but negation and distinction in Geist, which must not be thought of as apart from its own processes. A system of centralisation of knowledge as in the common sense or the memory of Augustine dealt more with how experience ought to come together, in a hazily conceived otherness; it did not bear the mark of the distinguishing and contrasting which characterised the real processes of thought, and it was necessary to go beyond it. The way in which experience should be interrelated was not (in the Hegelian sense) 'abstract' and in terms of an imagined centre, but processual.

Yet, even if it is processual the process needs to be internalised. And here Hegel's remarks on memory — 'Erinnerung' — de have some remarkable likeness to Augustine's on *memoria*. This is found in the sections on Erinnerung, Einbildungskraft and Gedächtnis in the third part of the *Enzyclopädie*[68]): particularly in the former. In the treatment of Gedächtnis he is more concerned to consider the relationship of remembered words to their thought content; and this will be considered later.

As with Augustine's *memoria*, the process of Erinnerung is not just the process of recollection. It is concerned with the incorporation of an external object within the knower so that it can be considered "in a space and time of (the subject's) own"; not in "the particularity of space and time to which, in its immediacy it is tied and on which I, too, am dependent in feeling and intuition"[69]). So, as in Augustine, reception of an object into the memory is not distinguished from the initial cognition, and is made the beginning of knowledge. Though memory is not the overall centre of cognition with Hegel, it has to be remembered that its functions continue in its sublation into Geist. And further, while accepting the existence of an external measure of time, Hegel has some interesting remarks on subjective time relatable to Plotinus's conception, as also to Augustine's, of time as a *distensio animae*. Thus, "all that happens possesses duration for us only when it is taken up by intelligence (vorstellende Intelligenz), whereas whatever happenings are deemed unworthy of being so taken up become things wholly of the past.... In intuition (Anschauung) time becomes short for us when we have plenty to perceive, but long when the lack of given content drives us to the

[68]) System III, 452 ff: SW 10, 330 ff; translation p. 203 ff.
[69]) *ib.*, 452 z.; translation p. 203.

contemplation of empty subjectivity ... conversely, in mental representation (Vorstellung), those things, those times in which we were occupied in various different ways appear long to us, whereas those times in which we were not very busy seem to be short"[70]). In much the same way as in the thought of Plotinus and Augustine, lack of concentration and dissipation of attention are linked with a wearisome passage of time. Hegel expresses the same pattern in a more general way, and adds to it the human observation that experience does not *seem* to be like this from outside.

In his examination of the laws of association in the imagination[71]) he gives more than the formal account in Aristotle and Augustine[72]): the fundamental fact of the identity of self-consciousness with all reality gives the possibility of making an explanation of why there should be any association at all.

iii) Self-Knowing as a Basis of Consciousness

It will be recalled that in Augustine, self-knowledge was stated to be the condition of any knowledge, and this was because of the identification of *mens* and *notitia sui*[73]), Augustine's humanistic location of self-knowing νοῦς.

The interrelation of consciousness and self-consciousness is of cardinal importance for Hegel, and is a constant theme. The essence of the position in the *Phänomenologie des Geistes* is as follows. From the infinitude of its capacity for knowing there comes about in mind a virtual unification of itself with its object — of which the distinction which consciousness makes between itself and its object is a contradiction in the self-consciousness which knows itself to be all things[74]). Yet in fact it needs this otherness of being all things: "When for self-consciousness the distinction (of itself from the world of sense and perception) does not have the shape of being, it is not self-consciousness. For self-consciousness, then, otherness is a fact, it does exist as a distinct moment; but the unity of itself with this difference is also a fact for self-

[70]) *ib.* Translation pp. 203-4.

[71]) *ib.*, ø 455: p. 335 ff; translation p. 206 ff.

[72]) v. *De Memoria et Reminiscentia* 2; *De Trinitate* XI, 4, 7 and XII, 14, 23.

[73]) *De Trinitate* IX, 4, 5: '... non amor et cognitio tamquam in subjecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens'.

[74]) Phänomenologie. SW 2, p. 136-7: 'es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen, oder Selbstbewusstseyn'; translation p. 211.

consciousness, and is a second distinct moment. With the first moment, self-consciousness occupies the position of consciousness and the whole expanse of the world of sense is conserved as its object, but at the same time only as related to the second moment, the unity of self-consciousness with itself"[75]). And he is able to produce his own foundation, substantially in accord with that of Augustine, and, like his, deriving from the Aristotelian legacy of νόησις νοήσεως.

> "... not merely is consciousness of a thing only possible for a self-consciousness, but ... this self-consciousness alone is the truth of those attitudes. But it is only for us (who trace this process) that this truth is actually present; it is not yet so far the consciousness immersed in the experience"[76]).

The process is described in greater clarity in the *Enzyclopädie:*

> "I have in the one and same consciousness myself and the world ... in the world I find myself again, ... and conversely, in my consciousness I have what is, what possesses objectivity".
>
> Upon this realisation, the first reaction is to suppose that self-consciousness is something distinct from the outer world, and is confined to self-knowing: "abstract self-consciousness is the first negation of consciousness"[78]). From this realisation arise two processes: the abstract self-consciousness which has detached itself from the outer world must give itself content and objectivity, and it must shed any sensuous aspects (Sinnlichkeit) from its knowing in order to identify the object with itself. "The two processes are one and the same, the identification of consciousness and self-consciousness"[79]); and so "self-consciousness thus reaches the stage where it does not have consciousness alongside it, is not externally connected with it, but truly pervades it and contains it disselved within it"[80]).

The Augustinian self-consciousness was never self-consciously aware that its object as thought was always noetically related to and

[75]) Phänomenologie. SW 2, p. 141; translation pp. 219-220.

[76]) *ib.*, p. 137. BAILLIE's translation (pp. 211-2) which makes "für uns", a normal expression in Hegel, stand for the *philosophic* investigator is unnecessarily restrictive. '... nicht allein das Bewusstseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewusstseyn möglich ist, sondern dass diess allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diesse Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewusstseyn'. cf. Religion I. SW 15, p. 221: 'jedes Bewusstseyn ist Selbstbewusstseyn'; translation I, p. 211.

[77]) System III, 424 z: SW 10, p. 273; translation p. 165.

[78]) *ib.*, 425: p. 273; translation *ib.*

[79]) *ib.*, p. 274; translation p. 166.

[80]) *ib.*, z.

absorbed by itself. So it remained a *condition* of the knowledge of other things, not the *substance* of that knowledge. Certainly it did not find itself in the material world. The self-consciousness of the triads of self-knowing, both the deep, underlying one of self-remembering, self-knowing and self-loving, as well as the knowing of itself as object in act, reach no further, in Hegelian terms, than abstract self-consciousness. Even when self-consciousness realises that 'it has never not known itself', the other-than-self is not a factor in its discovery which is purely inward-turning; and therefore this self-consciousness is steadfastly orientated by Hegelian standards to a position of incompleteness.

The position of Hegel that self-consciousness knows itself implicitly in the object of its consciousness has two developments that are of interest in a comparison with Augustine.

Firstly, Hegel's conception that self-consciousness finds itself in its object gives a place for a function of the will, with a possible extension to include love[81]). Both 'Begierde' and 'Trieb' have the function of correcting the 'one-sidedness' of subjectivity when self-consciousness has discovered its underlying unity with its object. Thus through 'Begierde' the 'seeming independence' of the object is nullified because it "is, in fact, a being which neither merits nor is capable of an existence of its own, but must succumb to the real power of the subject"[82]). And 'Trieb', assured that the mind's "contents are at once potentially existent and are the mind's own", brings it about both that the content of knowledge is objective and in the knower, and what it conceives shall come about objectively[83]). So here are a number of subtle variants of a triadic epistemic pattern, somewhat more psychologically conceived than Augustine's. More will be said below of Augustine's triads as proto-dialectical structures in Hegel's sense. But it is worth pausing to consider the implications of Hegel's teaching on 'Begierde' and 'Trieb'. If absolute

[81]) Hegel's conceptions of desire, will and any other conception which can be related to Augustine's idea of love are distinguished by the degree of self-conscious consciousness involved. Thus 'Begierde' (appetitive or instinctive desire) is related to consciousness (System III, 426 ff: SW 10, p. 276 ff; translation p. 107 ff), whilst 'Trieb' (impulse) is denied to consciousness, but is in fact attributed to mind — both theoretical (in its craving to know) and practical (= will (Wille)), as it objectifies its subjective determinations (*ib.*, 443 z., p. 302 ff; translation p. 185). With love Hegel's thought is primarily union with another (cf. 'seine sich empfindende Einheit, die Liebe': Recht 158, SW 7, p. 237; translation p. 110); with Augustine self-love is the condition of love of another.

[82]) System III, 426 z: SW 10, p. 277; translation p. 168.

[83]) *ib.*, 443 and z: *ib.*, pp. 302-3; translation pp. 184-5.

Geist were to become present in the world in the totality of its self-conscious consciousness, there would be no limits to its universal power of knowing and loving, and it would unite itself to whatever it wished. Universality of knowing and universality of satisfied desire in consequence would entail complete unification in the same absolute thought-being, together with everything else. Augustine clearly rejected a similar unification in the thought-being of Plotinus, but, to Hegel the pointers to this development would already exist in Augustine. The identity of *mens* with its *notitia sui* established its infinitude, with which its *amor sui* would be commensurate.

Secondly, it shows an interest in an area where philosophically Augustine reveals none, though he treats the same reality in the setting of charity and the nature of the Church. That is to say, that the universality of the identification of self-knowledge with every other object has to include other self-consciousness. Thus 'self-conscious recognition' (das anerkennende Selbstbewusstsein) is taken as a basis for social life, such that the mutual recognition of self-consciousness goes, *pari passu*, with the development of individual self-consciousness.

> "In the state of universal freedom, in being reflected into myself, I am immediately reflected into the other person, and conversely, in relating myself into the other person I am immediately self-related"[84]).

iv) The knowledge triads as proto-dialectical structures

On the grounds that it does not take into account "the activity of the Notion — an activity which it is implicitly but not consciously" (nur an sich ist, aber nicht für sich)[85]), Hegel sets himself against an Aristotelian principle "nihil est in intellectu quod non fuerat in sensu" which he restates as "nihil in sensu quod non fuerat in intellectu"[86]). He explains

[84]) *ib.*, 436 z: *ib.*, p. 290; translation p. 176-7. cf. Phänomenologie. SW 2, p. 146; translation p. 226: 'self-consciousness only attains satisfaction in another self-consciousness'; Religion III. SW 16, p. 239 and tranalation III, pp. 24-5: 'In friendship I give up my abstract personality and receive it back as concrete personality'. For Hegel on the love of the 'Spiritual Community', which transcends the particularity of friendship, v. *ib.*, pp. 313 ff. and translation pp. 105 ff.

[85]) System I, 226 z: SW 8, p. 436; translation p. 364.

[86]) *ib.*, 8: p. 52; translation p. 15.

in *Geschichte der Philosophie* II[87]) that the opposite dictum misrepresents Aristotle's true position, and is but one example how well-known examples and dicta supposedly drawn from Aristotle do not contain the whole truth.

His translation of *De Anima* III, 5 — "Now it has already been said that passivity is so determined that understanding is in potentiality all that thought is exercised on: but at the same time it is in actuality nothing before the exercise of thought", — allows him to make the interpretation, "thought is implicitly the content of the object of what is thought, and in coming into existence it only coincides with itself"[88]). If the Hegel translation could be allowed, his dialectical interpretation of knowing would be little more than the meaning of Aristotle: the difference between subject and object is sublimated into the pre-existing, implicit unity in thought. The basis of the dialectical relationship between subject and object — "I relate myself to an object ... but consciousness is at the same time the relation of these two independent things to each other, a relation in which they appear as one"[88a]) — is the discovery by the subject that it is already in the object: "There is something in its object concealed from consciousness if the object is for consciousness something 'other', or something alien, and if consciousness does not know the object as itself"[89]).

Although the process of cognition can be expressed in terms which do not involve the will, it can be more fully expressed in this way: in an

[87]) v. Second edition of Hegel's Werke (Berlin 1840-44), Geschichte der Philosophie II, vol. 14, pp. 341-3; translation (which follows this edition) pp. 193-7.

[88]) *ib.*, p. 342: 'Nun haben wir das Leiden vorhin überhaupt so bestimmt, dass der Verstand der Möglichkeit nach alles Gedachte ist: aber zugleich der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden'; translation p. 196. KERN has studied Hegel's translation of *De Anima* III, 4-5 and included a transcription of a handwritten translation found among Hegel's papers in his doctorate dissertation: Hegels Aristoteles-Vorlesungen (Pontificia Universitas Gregoriana) Rome 1955. The same writer has drawn attention to the significant alteration which Hegel made to Aristotle's thought by his omission of 'πώς' — 'in some way'. "The nous is all noeta", says Hegel in 1819. But does not Aristotle say the same: ἡ ψυχὴ ὄντα πώς ἐστι πάντα? Just this 'πώς' which calls for a modification has been omitted by Hegel. And also the νοῦς παθητικός is essentially related to the material world, which conditions its receptivity (a sign of which is its changeableness). Again it is not said that the νοῦς which is universally able to receive all things is identical with the raising into universality of what is potential into the activity of Geist' (Die Aristotelesdeutung ..., p. 254).

[88a]) Religion I. SW 15, p. 120; translation I, p. 107.

[89]) Phänomenologie. SW 2, p. 577; translation p. 759.

act of deliberate identification of subject with object, which implies as well a recognition of their separation. "... the separation of subject and object makes its first appearance as will" (im Willen)[90]). Hegel wrote a particularly sensitive description of the nature of attention ('Aufmerksamkeit'), the equivalent of Augustine's *intentio* — though the comparable situation to Augustine's (where there is a need to fix the attention on something else as one's own, with the implication that it is other) merits the description of attention as "a mental, i.e. an abstract, externality ... that is still quite formal, without content"[91]). But having broken up the immediacy of knowledge by its assertion of a separation between subject and object, the will "annuls the contradiction between subjectivity and objectivity"[92]); and at a later stage, through its collective realisation in society and the state, translates subjectivity into objectivity[93]).

The Augustinian cognitional triad depends on the distinct existence of the will as well as the distinct existence of subject and object, in a unity which, especially in external cognition, was admittedly imperfect, an aggregation of factors. The interrelation of will and mind by Hegel was more nuanced. According to him, they are separate from each other in ordinary thinking[94]). But, unlike ordinary consciousness, the higher philosophical consciousness sees their identity in what is the reverse of the sublation of will into mind by Plotinus: "thought determines itself into will and remains the substance of the latter"[95]). It does not matter for the Hegelian process that will should be distinct from the mind at the level of ordinary consciousness and united with it at a higher level, and that the clearcutness of the distinction between object and subject should be both posited and then sublated. But it is necessary for the Augustinian process that subject, will and object should be distinct if they are to make up an image of the divine Trinity. This pattern demands that they should remain a paradoxical unity in division; and its resemblance to a dialectical unity, because it is also triadic, is only superficial: the basis of the dialectical unity in the Hegelian sense is absent — the self-conscious

[90]) Religion I. SW 15, p. 220; translation I, p. 210.

[91]) System III, 448 z: SW 10, p. 322; translation p. 198.

[92]) Recht ø 28: SW 7, p. 78; translation p. 32. cf. Wiss. Log. II. SW 5, p. 275; translation II, p. 425.

[93]) Recht ø 109: SW 7, p. 168; translation p. 77. cf. ø 110-113.

[94]) System III, 468 z: SW 10, p. 364; translation p. 228.

[95]) *ib.*, cf. Recht ø 5.

consciousness of mind into which, a pre-existing unity, subject and object resolve.

The turning point in Augustine's *De Trinitate* from triads of outward cognition (with internal triad of memory) to inner cognition is the group of triads of faith. It is only after them that Augustine turns to triads of purely speculative thinking, and ultimately (still in a speculative and not fideistic way) to cognitional triads which have God as object. Even so the speculative triads are not divorced from the phenomena of faith. The cognitional triads, which become more unitary relative to their degree of interiorisation, have the religious aspect of bringing out increasingly in the knower the image of God. The genre of the *De Trinitate* is the same as Hegel's: a speculative reflection into the divine object of Christian faith and the divine elements which arise in human nature. Though they seem arranged according to a simple schema of increasing unification, and interiorisation, there is no evidence in the text to warrant an interpretation of the triads of the *De Trinitate* by which they would be connected dialectically with each other; there is nothing more to interrelate them than the course of a typical Augustinian 'elevation'. That the faith triads have the place they do, and that they are followed by the triad of self-knowledge, does not mean that subjectivity arises in a dialectical way out of an abstractly objective conception of God. Rather they affirm, at the appropriate place in this elevation, that all that follows about the inner man should be seen in the context of belief, and that an interiority without real belief is an incomplete interiority.

That the first two triads of faith distinguish between 'the memory of the sound of words' in which it is embodied and 'the understanding of the meaning of those words' constitutes a parallel to Hegel. It is sometimes assumed by writers on both Augustine and Hegel alike that the word is sufficient in itself, as a vehicle of meaning and thought. Yet in Augustine's thinking the nature of the *verbum cordis*, precursor of the *verbum oris*, is such that it need not be a complex of words. It is often said of Hegel that for him there is no thinking outside of the medium of written, spoken or thought words. It is as well to know that Hegel explicitly considers the case when words are used but a thought-content does not automatically become present:

> "Just as the true *thought* is the very thing itself, so too is the *word* when it is employed by genuine thinking. Intelligence, therefore, in filling itself with the word receives into itself the nature of the

> thing. But this reception has, at the same time, the meaning that intelligence thereby takes on the nature of a thing and to such a degree that subjectivity, in its distinctness from the thing, becomes quite empty, a mindless confusion of words, that is, a mechanical memory"[96]).

So in the passage into inwardness it is true that Augustine does show a passing interest in what is in fact a problem of subjectivity. But the contrast between the inner triads that follow and the subjectivity structure of Hegel could not be greater. For Hegel, subjectivity is one-sided until it has re-created an objective content for itself; in Augustine subjectivity turns its back on the world — on objectivity. However Augustine's inner triads do find a different kind of objectivity: the more developed of the faith triads find their object of knowledge and love in the God, whose being 'beyond' knowledge Hegel rejects; but the purely speculative approach falters, and Augustine confesses his sense of failure — at his inability, speculatively, to cross the divide which faith has already crossed.

Augustine's triad of self-knowledge in *De Trinitate* XIV, VI, 8 does have some approximation to a dialectical form in so far as an existing self-knowledge is presupposed[97]); it is the nearest he comes in his triads to the sense of separated things being united together by the power of mind, an explanation offered in order to exhibit the essential simplicity of the self, even in the act of self-knowledge, against the neo-Platonist duality. But its significance in the Hegelian scale is limited: its product is only abstract self-consciousness. By deliberate intention it has as its content itself as separate from the external world. But according to Hegel this deliberate self-restriction would prevent it from experiencing its own universality to the full. This kind of self-knowledge is not mind taking possession of itself in self-consciousness. It is merely "self-certainty"[98]).

> "In it self-consciousness has arrived at a consciousness of its own substance. At the same time, as we find self-consciousness here, it is a consciousness of its substance which has arisen, and hence is immediate; and this is the specific way in which we find

[96]) System III, 462 z: SW 10, p. 355-6; translation p. 221.

[97]) 'Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectus se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit'.

[98]) Phänomenologie. SW 2, p. 310: 'nur die Gewissheit seiner selbst in ihrer Wahrheit'; translation p. 425.

> spirit at the present stage: it has not reached its truly real substance"[99]).

That is, it has not realised its presence in everything; in particular, it has not realised the nature of its presence to other self-consciousnesses in the giving and receiving of recognition. That Augustine expects the individual to suppose that others are like himself rather than allow their recognition of him in society to contribute to his own development would be taken by Hegel as an indication of faulty orientation[100]).

In the highest and most god-like triad — in which man looks not at himself but at God — Augustine's analysis reverts to the triad of acts of memory, intelligence and willing which he found first in the triad of inner self-knowledge[101]). Augustine seemed to be developing his thought under the impetus of a desire to establish the continuity of human activity with the divine counterparts with which it corresponded, until he realised that this would lead him into a heretical position, appropriating the three activities to separate Persons and thus making their Personality incomplete[102]). Hegel reflected on precisely this problem, and it was an integral part of his system that Geist was in fact relating and thus uniting the human and divine in a continuity which would be quite clear to a truly self-conscious consciousness; he rejected the existence of a supra-sensible 'beyond' as 'the error of a one-sided, empty ratiocination'[103]), a characteristically limited and abstract creation of the understanding[104]).

For him, it was necessary to understand that God and man are opposites who are to be related to each other through Geist. For "(Geist) is not something having a single existence, but is (Geist) only in being objective to itself and beholding itself in its 'Other' as itself"[105]). "It relates itself as within itself to itself, and it relates itself to things, which things are for it universal independence"[106]). But Geist and its other have to be brought together.

> "In so far as I know certainly that God is, knowledge is a connection between myself and this content; as certainly as I exist

[99]) *ib.*, p. 315; translation p. 431.

[100]) 'Unde enim mens aliquam mentem novit si se non novit' (*De Trinitate* IX, 3, 3).

[101]) The triad is found in *De Trinitate* XIV, 12, 15 and XV, 20, 39.

[102]) *ib.* XV, 26, 45.

[103]) Recht (Vorrede): SW 7, p. 32-33; translation p. 10.

[104]) Phänomenologie. SW 2, p. 518; translation p. 686.

[105]) Religion, Einleitung: SW 15, p. 82; translation I, p. 66.

[106]) *ib.* II. SW 15, p. 359; translation II, p. 5. Things attain independence by existing in a self-consciousness in a universal way and therefore freely.

> so certainly does God exist. My being and the being of God are thus connected together in one, and the relation is Being; this Being is simple, and at the same time double or two-fold"[107]).

It is true that there are many texts in Hegel in which this being is described as simple, without its simultaneous duality, thus "(Geist) is accordingly the living process by which the implicit unity of divine and human natures becomes actual and comes to have definite existence"[108]). But the edge of pantheistic accusation is blunted when it is seen that the dialectical relationship involves a difference as well as an identity: "God is self-consciousness, He knows himself in a consciousness which is *distinct* from him ... *Finite* consciousness knows God only to the extent to which God knows himself in it"[109]). The dialectical unity in duality is ambiguous by the standards of older metaphysics, but yet it is an insistence on the necessary diversity of objects within subjectivity, correlative to their unity at a point in consciousness which is the structure we have followed from Aristotle through neo-Platonism: for Hegel the opposition between objects in knowledge is as essential as the point which unites them. Refusing to accept 'abstract' entities outside the processes of mind, it follows that infinite Geist 'needs' its opposite, finitude, in order to be what it is, and must have this opposite within itself[110]). Quite aware of the paradox, Hegel's intention was in itself unambiguous: it was to propose a way in which mind binds differences together, and therefore to make possible an understanding of what would otherwise be independent and therefore meaningless and unintelligible.

[107]) *ib.* I, pp. 172-3; translation p. 161: '... diess Seyn ist ein einfaches und zugleich ein zweifaches'. The whole of the Hegelian ambiguity rests in this sentence: not some recondite thought, but an expression of the dialectical principle of his system. From texts like those quoted below the charge of 'pantheism' has arisen, which, in an oriental sense, would be wide of the mark, and also the charge of 'panpsychism', which is nearer. But to give Hegel the justice of a complete presentation it is necessary to point out that unity of and division between God and man exist together. A. CHAPELLE, has collected the texts in which Hegel makes a distinction between God and man — reassuring for orthodox believers, but not giving Hegel the justice of a complete account (v. Hegel et la Religion III. Paris 1971, pp. 131-135 and Notes, especially Note 74).

[108]) *ib.* III, p. 210; translation p. 349.

[109]) *ib.* III. SW 16, p. 192: 'Gott ist selbstbewusstseyn, er weiss sich in einem von ihm *verschiedenen* Bewusstseyn'; translation II, p. 327.

[110]) Phänomenologie. SW 2, p. 53; translation p. 115.

v) Speculative theories about the Trinity

In his speculative account of the Trinity, Augustine used familiar conceptions firstly, for reasons of instruction, to draw analogies with quite basic and well known aspects of the human mind, and secondly, for reasons of orthodoxy, because the fixity of these conceptions — memory, understanding, will — were appropriate for expressing in an image the distinctness of the Persons. Even so, the paradoxical quasi-dialectical unity in diversity achieved was greater than in the neo-Platonist subordinationism. Hegel's principle account of the Trinity[111]) begins with a statement on the limitations of the understanding (Verstand) and its rigid categories: "the absolute independence of the unit or this idea of absolute separation and rupture"[112]). The hermeneutic divide between Augustine and Hegel prevents any certain parallels being drawn between the two Trinitarian systems. The distinction between the dead, classifying activity of the Verstand and the creativity of the Vernunft was quite unknown to Augustine, and in place of a dialectical unity which was the product of Geist revealing the unity in division which it already contained, an activity perfectly in conformity with its nature, Augustine's triads were, from the point of view of their unity, mere paradoxes. If anything, Augustine's terminology would tend to the rigidity which Hegel thought that Geist at its highest would transcend; and this rigidity matched the need of his system to regard the divine persons as really distinct. For example, when Augustine spoke of a person he meant a distinct thinking being; but when Hegel spoke of a person he emphasised the qualities which were the opposite of this: "it is the nature or character of what we mean by person or subject to abolish its isolation, its separateness"[113]).

This is understandable only in a system of thinking, in which the individual is conceived of as universal self-consciousness, communicating his own universality to everything he knows. Particularly it presupposes what Augustine never for a moment entertained, that there is an absolute Geist which will ultimately contain all determinations within itself:

[111]) Religion III. SW 16, especially pp. 236 ff.; translation p. 21 ff. cf. *ib.* II. SW 15, p. 448 (translation II, p. 97); *ib.* p. 468 (translation p. 118); *ib.* SW 16, p. 51 (translation II, p. 176); *ib.* III. SW 16, p. 308 (translation III, pp. 99-100); *ib.*, pp. 314-5 (translation p. 107); Phänomenologie. SW 2, p. 410 (translation p. 554); *ib.*, p. 583 (translation p. 767); System III, 383 z: SW 10, pp. 34-5 (translation p. 17).

[112]) Religion III. SW 16, p. 238; translation III, p. 23.

[113]) *ib.*, p. 239; translation p. 24.

which poses all divisions, but at the same time has the power of reuniting them within itself. For Augustine the presupposition is that there are so many sensible and supra-sensible objects which happen to be known in thought. They are all created, but they have an existence in themselves, and though they may give rise to thinking by a particular individual, they remain detached from it. Thus, the trinitarian theory of Hegel proposes realities and categories which went beyond the subject matter of Augustine and mental experiences of which he had never conceived. Although the hermeneutical divide between them prevents a meaningful complete comparison being made there is one respect in which their reflections have some equivalence, though in Augustine this occurs in the first part of the *De Trinitate*, before that which has been looked at in detail. It is the notion of the Holy Spirit as Love uniting the other two Persons.

The conception of the Son as *Verbum Patris* was very much developed by Augustine: not surprisingly, for it was a deeply Biblical theme: the Father as mind, the Son as the thought of Himself. In this conception, now become quite commonplace in the tradition of Christian theology Hegel saw the characteristic of Geist: that it knew itself in its other, which in this case was still itself (and therefore could still be different from the other 'other' of creation)[114]). If Geist always knows *itself* in its other the basis of a unity in diversity is there. In this distinguishing between itself and its other, which was yet no distinguishing, the love of the Spirit comes, as it does in Augustine, to link the distinguished, yet undistinguished, elements together[115]). So, "the difference is actually shown to be no difference, and thus the One is at home with itself in its Other. The fact that this is so is just what is meant by (Geist), or expressed in terms of feeling, by eternal love. The Holy Spirit is eternal love.... For love implies a distinguishing between two, and yet these two are, as a matter of fact, not distinguished from one another. Love, this sense of being outside of myself, is the feeling and consciousness of this identity. My self-consciousness is not in myself, but in another; but this Other in whom alone I find satisfaction and am at peace with myself ... just because it is outside of me, has his self-consciousness in me"[116]).

[114]) v. supra notes 105 and 106.
[115]) v. *De Trinitate* VI, 5, 7.
[116]) Religion III. SW 16, pp. 226-7; translation III, pp. 10-11.

The Hegelian conception of the Trinity goes much further than this, but even here it will be seen that he conceives of self-knowledge in a different way from Augustine. This difference stems from different ways of explaining how self-thinking takes place. Augustine insists on the existence of the unity in the same self between subject known and object known; Hegel insists on the need of the thinking subject to have an other, with which it is already united. In the first case there is an exact equivalence through identity; in the second there is dialectical division and unity.

vi) The Divine-human relationship

In contrast with the Augustinian divide between the perfection of the divine transcendent mind and everything else (including the human mind) which is related to it — in Platonist terms — as participation, Hegel's system is a development of the Aristotelian conception of the divine νοῦς, elevating everything known to a universal mode of existence like its own, within which activity the free mind, as self-conscious reason, progressively discovers that it is identical with everything else: not the remoteness of Aristotle's divine original thought thinking on thinking, but a content which embraces everything. It bears the contradictions which it has originally created between one and many, self and other, universal and individual, in order to bring them back into unity. Its work is towards the creation of a totality: not the single substance-totality of Spinoza, but a process-totality in which contradictions are resolved by a deepening internalisation in which nothing is destroyed but everything is incorporated into and raised to the universal self-consciousness in which it finds its place and fulfilment.

From this conception of theoretical self-knowledge arises a conception of ethical life: altogether a system of thought with an application to problems which Augustine never considered, and in categories of which he never conceived. By the Hegelian measure Augustine's thought hardly ever strayed out of an uncritical immediacy and the barely even proto-dialectical contemplation of the paradoxes of certain rigid diverse conceptions in unity: nor could it, because the basic postulates of subjectivity in self-consciousness, as an interpretation of νόησις νοήσεως with the ultimate incorporation of every reality into self-conscious consciousness, was unknown to him. The νόησις νοήσεως which he knew was that of neo-Platonised Aristotelianism : not supposed to draw

everything into its own immanence as Hegel's Geist, but to draw everything into the highest intellectual transcendence ever conceived.

Fragile by comparison does Augustine's speculation on self-consciousness seem: able to be swallowed up by a greater whole, to which some of its elements could be interpreted as seeming pointers.

Yet the *De Trinitate*, such a comparatively ingenuous work though so analogous in its speculative treatment of Christian dogma to Hegel's, has not so much a hermeneutical critique which it can make in return as a point which it makes through its ingenuously simple witness. Augustine did not show an awareness that his data were known to him only as incorporated into thought, and therein subject to development by the laws of thought. Even with the resolution of his pre-conversion absolute scepticism in the *cogito* he did not have the kind of philosophical self-consciousness which Hegel appropriates to the period after Kant. But particularly in the area of speculation, the idealism of Hegel with its development of objects through their sublimation into thinking depends on the presence of sources, such as Augustine, which have the ingenuousness not to question whether they are dealing with things independent in themselves or as reconstructed in the mind's own way and replaced in the mind's own relationships. Unless such sources exist, though there might be a logic there could not have been any Hegelian theology or even speculation on mind. Whilst tangible things may be accepted within the mind from its contact with what is outside itself, the number of philosophical reflections which may be derived from within the mind itself is, in fact, very few.

EDWARD BOOTH

Notes on the Tübingen Edition of Gregory of Rimini

III

The critical edition of Gregory of Rimini († 1358) promoted by the SFB 8 of the University of Tübingen advances steadily*.

The title-page is slightly changed, a change I am happy about; in the interest of guaranteeing continuity Dr. Venicio Marcolino has consented to appear from now on as co-editor.

In the preface H.A. Oberman rates the present volume «als theologischen Höhepunkt... zur Gnaden- und Sündenlehre». Whether Gregory with his Pelagianism, Semi-Pelagianism, or Super-Pelagianism has become a scandal or a challenge to present-day theology is a question Oberman leaves open.

In the authentic nominalism of the Authenticus Gregorius intuition can never be separated from the existential present because we live in a triadic world where being is at the same time, inseparably, existentially founded, and at the same time, inseparably, intellectually structured, and at the same time, inseparably, gravitationally interwoven. Gregory had a triadic master in Augustine De trin 1b 8-15 (and James of Viterbo?). One can postulate that Gregory with James of Viterbo kept away from the pitfalls of Aegidius Romanus, and never lost sight of the formula $1 \times 1 \times 1 = 1$.

In the authentic theology of the Authenticus Gregory *christian* theology, after Christ's gracious creation of a divinized world, can never abstract from a divine symbiosis when there is talk about divine life graciously given through the sacraments, never abstract from a divine

* Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum *ediderunt* A. Damasus Trapp OSA, Venicio Marcolino Tomus VI Super Secundum (Dist. 24-44), *elaboraverunt* Venicio Marcolino, Walter Simon, Volker Wendland, *in*: Spätmittelalter und Reformation Texte und Untersuchungen *herausgegeben von* Heiko A. Oberman Bd 11 (Walter De Gruyter Berlin New York 1980) pages I-VIII (Vorwort) 1-337 (Text). Cf. *Augustiniana* 29 (1979) 238-241; 30 (1980) 46-57.

intervention when there is talk about faith, never abstract from divine cooperation when there is talk about rising into divine gravitation. But a humanistic fanciful theology, not to say theology fiction, still dreams about Prometheus storming heaven.

Only in science fiction was there ever a walk in space outside of all gravitation, only in theology fiction can there be a corner of the material or spiritual universe outside the pale of Jesus Christ who by his cross opened for us the universal fountain of divine being, the universal source of divine light, and inserted us into the divine gravitation of the power of the Holy Spirit, a love stronger than death and cross. In a trinitarian world, God's Light became the light of the world, God's Son the brother of man, man was offered the chance of becoming a child divine, a chance to be rejected only with irresponsibility and offensive ingratitude.

If this christian premiss is accepted, all answers thereupon become tautological *secundum definitionem*. If after the incarnation there be a *pagan* outside the pale of all grace in a freehold, a land absolutely free of Christ's conditions and Christ's impositions, with absolute achristian free-living and absolute achristian free-thinking, such a *pagan*, could not only be called *achristian* but had to be considered *antichristian* if neutrality in regard to Christ could only be illicit, and such a *pagan's* work could only be classified as immoral.

God being sovereign in regard to his church, in regard to his sacraments, in regard to the good works of his creature, and God being entitled to make any exceptions He pleases, who can then say that there be a child, I mean after the incarnation, completely outside the universal gravitation of the grace of Christ? But supposing there could be, all answers in regard to that child would necessarily be tautological *secundum definitionem*.

To the logical mind of days bygone man's power outside the pale of grace was not less outside the pale of grace, whether man happened to be very young or very old, whether man happened to be very close by or very far away, whether this man was called upon to perform feats very gigantic or insignificant puny gestures.

To the modern mind God's fairness or injustice seem to be called into question: to the traditional mind not God's power is under discussion, only man's is. Whether God might make exceptions no one questions; only one thing is rejected, namely that man unaided by God would yet be able to scale God's exclusive heights, that alone is flatly denied.

Our modern complexes of anti-paternalism, of egalitarianism, keep us from realizing that strictly speaking only God is gracious in his Grace, man has to be grateful, ingratitude being sinful; all gravitation is God's grace and cannot be anybody else's; man can only joyfully cooperate, opposition, refusal to cooperate, betrayal of one's talents being equally sinful; all holiness being God's, man has to admit his sinfulness without much ado, hypocrisy being pharisaical and wrong. Even Voltaire was still catholic enough to talk about God's forgiving way as *son métier*. Luther's often misunderstood word *pecca fortiter sed crede fortius* is also an echo of God's to man's sinfulness or an echo of man's to God's never never-failing pardon. Sin is not the end of the world where there is spontaneous joyful confession on the one side, and divine joyful pardon on the other. Christ's cross is the seal of that joy.

This present volume, enormously important for theological history, is at the same time a personal challenge to the reader as Gregory dares to ask the personal question: What do you think of Christ?

Gregory apologizes for any upsetting reaction a reader might experience: Quia tamen huius quaestionis non vidi partem aliquam expresse determinatam ab ecclesia et tremendum mihi videtur negare auctoritatem sanctorum, econtra etiam non est tutum contraire communi opinioni et consensioni magistrorum nostrorum, idcirco neutri partem alteram praeferens diiudicationem earum lectori relinquo (In 2 Sent dist 30-33 q 3 page 218, 16-20). Gregory does not apologize for having raised the challenge.

DAMASUS TRAPP, O.S.A.

La méthode de travail de Jacques de Viterbe

L'analyse d'une question

Après avoir examiné quels ouvrages Jacques de Viterbe a rédigés à Paris[1]), examinons-les maintenant de plus près pour comprendre comment il travaillait. Avait-il une méthode caractéristique ou un procédé qui lui était cher? Sans doute on peut dire que dans les grandes lignes il travaillait de la même manière que ses contemporains, et que ses disputes suivaient le schéma habituel. Cependant, il avait sa propre manière de rédiger ses ouvrages et de mener ses disputes.

Qu'il s'agisse des disputes ordinaires «De Verbo» ou «De Divinis Praedicamentis» ou des disputes quodlibétiques, on retrouve la même construction de l'exposé. En général son raisonnement est clair et simple.

Mais regardons de plus près une des questions posées à Jacques de Viterbe au cours de la troisième séance où il a tenu une dispute quodlibétique. Il s'agit de la question suivante: Utrum in Deo sit prius et posterius[2]).

Cette question fait écho aux réactions suscitées par une de ses disputes ordinaires. En effet, dans une des dernières questions sur les prédicaments en Dieu, il avait demandé si, d'une certaine manière, il y a en Dieu antériorité et postériorité, (*prius et posterius*)[3]).

En développant cette question il avait répondu affirmativement. Cette affirmation incita l'un des participants à la dispute quodlibétique à demander s'il y a antériorité et postériorité en Dieu.

Jacques de Viterbe n'est certainement pas le premier à avoir abordé ce problème. Plusieurs années auparavant d'autres Maîtres avaient traité le même sujet. Parlant de l'ordre des attributs divins, Henri de Gand l'avait posé, dans l'article 52 q. 3. de sa «Somme», en ces termes: Existe-t-il en Dieu un ordre sans antériorité et postériorité? Et il avait répondu

[1]) Voir E. Ypma, Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300. *Augustiniana* 25 (1975) 223-282.

[2]) Quodlibet III. Quaestio 9, Jacobi de Viterbio OESA/Disputatio tertia de quolibet, ed. E. Ypma. Würzburg, 1973, pp. 138-144.

[3]) De Divinis Praedicamentis q. 31 (28): «Utrum in Deo sit prius et posterius secundum aliquem modum». (voir: ms. Naples Bibl. Naz. VII C 4 ff 79 vo - 82 vo.)

affirmativement[4]). On trouve également une question consacrée à ce sujet dans le commentaire de Gilles de Rome sur les «Sentences». Commentant la Distinction 20 du Livre I, il pose la question: «Y a-t-il un ordre en Dieu?» et précise que c'est un ordre d'origine, mais il exclut un ordre d'«antérieur et postérieur», comme on le voit clairement dans la réponse au premier argument: «...dicendum quod non semper ordo dicit prioritatem; immo ordo in divinis in hoc et ab aliis est distinctus quia est ibi ordo sine prioritate»[5]).

La question telle qu'on l'a posée à Jacques de Viterbe, au cours de la dispute quodlibétique, n'a pas la nuance que le Maître lui avait donnée dans sa dispute ordinaire. La restriction «secundum aliquem modum» y manque. Cette fois-ci la question est plus générale, directe et sans ménagement.

Celui qui posa la question était d'avis qu'il n'y a pas *prius et posterius* en Dieu, et pour le prouver il fournissait deux arguments, dont le premier est ainsi formulé:

S'il y a en Dieu *prius et posterius*, cela doit être alors selon les «choses absolues» ou bien selon les «choses relatives». Les choses absolues en Dieu: essence, substance, vivre, connaître etc. sont en Lui une même chose, puisqu'il est absolument un. Cependant, les termes *prius et posterius* sont compris et considérés comme concernant des choses distinctes. Cette notion implique donc une distinction réelle. Mais il n'y a pas de distinction réelle en Dieu, entre les absolus, car Dieu est absolument un. Par conséquent, selon les choses absolues, il n'y a en Dieu ni antériorité ni postériorité.

En ce qui concerne les choses relatives en Dieu, les rapports, les relations, les Personnes divines, on ne peut pas non plus admettre un ordre d'antériorité et de postériorité. Une pareille succession est impossible, car par nature les choses relatives sont simultanées, (*relata sunt simul natura*)[6]). Donc en aucune manière il n'y a en Dieu *prius* et *posterius*.

Le deuxième argument est un appel à l'autorité d'Athanase. Dans le «Symbolum» celui-ci dit: «Et in hac Trinitate nihil prius et posterius»[7]). Donc on ne doit pas admettre d'antériorité et postériorité en Dieu.

[4]) Henricus Gandavensis, Summa, ed. Ferrarie 1646 fol. 822. Art. 52 q. 3. Utrum ordo in divinis sit *sine* priori et posteriori.

[5]) Aegidius Romanus, *In Primum Librum Sententiarum* ed. Venetiis 1521. fol. 115 vo (b), 116 (a). Dist. 20, principium secundum, quaestio unica. Utrum in divinis sit ordo.

[6]) p. 138.

[7]) *Symbolum Athanasii*, PG 28 col. 1583 A.

Contre cette argumentation, le *respondens*, c'est-à dire le bachelier formé qui dans de pareilles disputes devait entamer la discussion, donne l'argument suivant: Là où une multitude de choses se réfèrent l'une à l'autre, de telle manière que l'une appartient à l'intellection (*intellectus*) de l'autre, mais pas inversement, il y a antériorité et postériorité de l'une par rapport à l'autre. Car l'intellection (*intellectus*) du premier élément précède l'intellection du deuxième, à laquelle elle contribue. Sans cette contribution le deuxième élément ne peut être compris. Mais pour comprendre le premier élément, on n'a pas besoin de connaître le deuxième, ni de savoir ce qu'il est. Or, une pareille multitude existe en Dieu. C'est la multitude des attributs divins, qui se rapportent entre eux de sorte que l'un appartient à l'intellection de l'autre, mais pas inversement. Ainsi la vie appartient à l'intellection de la sagesse, mais non l'inverse. Autrement dit, pour comprendre ce qu'est la sagesse en Dieu, il faut savoir ce qu'est la vie en Dieu. Mais on peut savoir ce qu'est la vie, sans savoir ce qu'est la sagesse. Il n'est pas nécessaire de savoir ou de connaître ce qu'est la sagesse pour connaître la vie. Par conséquent, au plan des attributs, il y a en Dieu antériorité et postériorité.

Tels sont les arguments par lesquels débute la discussion.

Pour résoudre le problème ainsi posé, Jacques de Viterbe rappelle qu'il a expliqué, dans les questions «De Divinis Praedicamentis», qu'il y a antériorité et postériorité en Dieu, d'une certaine manière[8]). Cependant cette affirmation semble contredire ce que disent généralement les théologiens, les «doctores catholici». Ceux-ci semblent nier purement et simplement antériorité et postériorité en Dieu. C'est sans doute pour cette raison que la question avait été posée à Jacques de Viterbe.

En effet, il avait traité amplement ce sujet dans la question 31 (28) du «De Praedicamentis in divinis», où figurent une vingtaine d'arguments pour et contre. Mais on n'y trouve pas directement les arguments fournis cette fois-ci.

Si la question concernant ce sujet lui avait été posée pour la première fois au cours de la dispute quodlibétique, Jacques de Viterbe l'aurait traitée certainement d'une autre façon. Il l'aurait développée sans doute d'une manière plus analytique, comme il le fait pour d'autres sujets. Mais puisqu'il avait déjà traité les points essentiels, il ne reprend pas ici tout son exposé. Il suppose que ses auditeurs le connaissent. Mais à la fin de la partie principale, il renvoie ceux-ci et ses lecteurs éventuels au «De

[8]) Voir note 3.

Praedicamentis» pour un exposé plus ample. Dans la question quodlibétique il répond plutôt à l'objection nouvelle, dirigée contre son interprétation du problème.

Avant d'analyser la réponse de Jacques de Viterbe, rappelons d'abord les points développés dans la question 31 (28) du «De Divinis Praedicamentis»:

1° Quel est le vrai sens de «prius et posterius»?

2° De combien de manières et de quelles façons peut-on parler d'antériorité et de postériorité dans les choses?

3° Puisque antériorité et postériorité ne sont que dans des choses diverses, comment pourrait-il y avoir diversité ou distinction en Dieu?

4° Enfin, s'il y a diversité en Dieu, comment peut-il y avoir antériorité et postériorité?

C'est donc en supposant que ses auditeurs connaissent les réponses données à toutes ces questions, que Jacques de Viterbe répond à l'objection faite au cours de la dispute quodlibétique. Comme nous l'avons dit, elle ne pose pas un problème nouveau. Elle met plutôt en doute la conclusion que le maître avait tirée. Jacques de Viterbe place donc l'objection sur un arrière-plan précis et la réfute ensuite. Ainsi il va poser le problème dans une nouvelle perspective. Autrement dit il va expliquer la réticence des théologiens à admettre antériorité et postériorité en Dieu. Mais, tout en acceptant et en justifiant leur point de vue, Jacques maintient néanmoins que, d'une certaine manière, on peut en toute vérité distinguer en Dieu *prius* et *posterius*.

Jacques de Viterbe développe la question selon le schéma qui lui est cher. Nous y retrouvons pour ainsi dire la même construction en quatre points.

I. D'abord il expose ce que certains pensent du problème: opinion d'un certain groupe ou position défendue dans un certain milieu.

Dans ses disputes Jacques de Viterbe donne souvent un aperçu plus ou moins concis, des différentes opinions sur la question posée ou sur le problème soulevé. Il le fait pour des raisons didactiques, pour qu'on puisse mieux saisir le problème et l'exposé qui va suivre. Il résume différentes positions, sans préciser d'ailleurs qui les tient. Il parle toujours alors en termes généraux, *quidam* et *alii*. Jamais il ne dit *quidam* au singulier, ou *alius*, quand il donne un aperçu de ce genre.

Certes, on peut trouver telle ou telle interprétation chez un auteur déterminé. Mais, dans le cadre de la dispute, Jacques de Viterbe ne se soucie pas de le préciser. Il se contente de signaler les différentes positions et de les rappeler à ceux qui participent à la discussion.

Sans aucun doute les questions posées avaient un arrière-plan intellectuel, mais en donnant les différentes positions, le maître n'avait pas d'autres intention que de dégager le problème.

Ici Jacques de Viterbe résume, semble-t-il, la position de Henri de Gand et de ses disciples. La question posée et les arguments qui l'appuient semblent bien avoir été sinon empruntés, du moins inspirés par la «Summa» du Maître gantois. Puisque cette question n'est certainement pas une discussion directe avec Henri de Gand, qui mourut en 1293, l'année même où Jacques de Viterbe devint maître, l'interlocuteur est peut-être un des nombreux disciples d'Henri.

Ce que Jacques de Viterbe fait ici, c'est la résumé de la position défendue dans un certain milieu intellectuel, sans doute celui des disciples de Henri de Gand.

II. Le maître avance ensuite plusieurs arguments contre leur position. C'est la réfutation ou la mise en doute de l'opinion.

III. Il explique en troisième lieu comment il y a en Dieu antériorité et postériorité. Il propose alors sa propre interprétation vis-a-vis de celle de ses opposants.

IV. Enfin il expose pourquoi habituellement les théologiens n'admettent pas qu'il y ait en Dieu antériorité et postériorité. Cette dernière partie correspond à celle où il a coutume de formuler les doutes que sa propre interprétation pourrait laisser subsister.

Voyons maintenant comment le maître élabore les points principaux de cette question.

Ad I. L'opinion de certains

Certains disent qu'il n'y a pas en Dieu *prius* ou *posterius*, puisque ces termes indiquent une distinction dans l'être, (*distinctio in esse*)[9]). Mais il n'y a pas de distinction dans l'être de Dieu. Par conséquent il n'est pas question d'antériorité en Dieu.

Afin d'expliquer que ces termes signifient et expriment une certaine distinction dans l'être, ils affirment que le rapport, l'ordre et la notion

[9]) p. 139.

d'antériorité et postériorité sont tels que la notion de rapport exprime seulement une comparaison et que celle d'ordre exprime une comparaison faite en fonction d'un principe. On note que dans les créatures «principe» peut être compris de plusieurs manières: selon la cause, le temps, le lieu, etc.

Les termes *prius* et *posterius* expriment non seulement un ordre, mais une distinction entre les éléments qui lui sont soumis (*cum distinctione naturae quae subest ordini*)[10]).

Ainsi donc l'ordre ajoute au rapport l'idée de principe, tandis que la notion de *prius et posterius* ajoute à l'ordre la distinction réelle.

Ces théologiens affirment donc qu'il y a bien un ordre en Dieu, car il y a en Dieu quelque chose qu'on peut comparer à quelque chose d'autre en tant que principe, ou plutôt il y a quelque chose qui se rapporte à quelque chose d'autre en tant que principe, par exemple, le Fils et le Père.

Et puisqu'il y a en Dieu un principe d'origine, il y a un ordre d'origine. Celui-ci s'appelle ordre de nature ou selon la nature (*ordo naturae*)[11]).

Pourtant il n'y a pas *prius* ou *posterius* en Dieu, car ces termes indiquent une distinction dans les choses, qui ont un certain ordre. Or une pareille distinction réelle n'existe pas en Dieu. Donc antériorité et postériorité ne sont pas en Dieu.

Ad II. La mise en doute

Après avoir exposé la position et l'argumentation de ceux qui nient qu'il y ait en Dieu antériorité et postériorité, Jacques de Viterbe met en doute cette position à l'aide de plusieurs arguments.

Il réfute d'abord l'affirmation selon laquelle la notion d'antériorité et postériorité ajoute quelque chose à celle d'ordre. Bien qu'un certain mode de priorité, comme, par exemple, antérieur par dignité ou par puissance, indique une distinction dans l'être, simplement et pris dans leur sens général (*universaliter et absolute sumpta*)[12]), les termes *prius* et *posterius* n'indiquent pas une distinction dans l'être: ils signifient simplement une comparaison par rapport à un principe, comme le fait aussi le terme *ordo*. Les termes *prius* et *posterius* ne signifient donc pas plus que le terme *ordo*.

[10]) p. 139.
[11]) p. 139.
[12]) p. 139.

Pour prouver cette affirmation, Jacques de Viterbe fait appel à l'autorité d'Aristote et d'Averroès. Dans le livre V de la «Metaphysique», Aristote explique ce qu'est l'antériorité et la postériorité en précisant que ces termes se disent en fonction de quelque chose qui est premier et principe, et que celui qui est le plus proche est dit *prius*[13]). Cela signifie, d'après Averroès que *prius* est dit généralement de tout principe déterminé et de tout ce qui est le plus proche d'un principe déterminé[14]). En citant littéralement Aristote et Averroès, Jacques renforce son argumentation et la valeur de son appel aux autorités.

Il est donc clair, d'après ce que disent le Philosophe et son commentateur, que *prius* et *posterius* expriment seulement une comparaison par rapport à un principe. Ces termes n'ajoutent donc rien à la notion d'ordre.

Son deuxième argument montre que les termes *prius* et *posterius* n'indiquent pas toujours et nécessairement une distinction dans l'être. Il existe en effet un mode de postériorité et d'antériorité, selon lequel il n'y a pas de distinction dans l'être. Ce mode est celui du défini par rapport à la définition. Au plan de la connaissance, le défini est antérieur à la définition. Pourtant le défini et la définition ne sont pas distincts dans les choses, réellement. Dans l'être ou selon la nature, c'est la même chose[15]). Donc, prise dans le sens général, la notion d'antérieur et postérieur n'indique pas une distinction dans l'être.

Un troisième argument part de l'idée que la notion d'antériorité et postériorité ajoute à celle d'ordre, et que la notion d'ordre ajoute quelque chose à celle de rapport. Lorsque l'on comprend l'ordre selon tous ses modes, cette affirmation ne semble pas exacte. Car, d'une part on a l'habitude d'appeler ordre n'importe quel rapport; d'autre part il y a un mode d'antériorité et de postériorité, dont on dit qu'il précède l'ordre. Ainsi un prologue est avant l'exposé, ou antérieur à l'exposé.

L'argument suivant vise l'affirmation selon laquelle il n'y a pas antériorité et postériorité en Dieu, puisque ces termes impliquent une distinction dans l'être. Si on admet qu'on ne peut pas parler d'antériorité et de postériorité en Dieu en raison de la distinction dans l'être

[13]) Cfr. ARISTOTELES, Metaphysicae V, «quod priora et posteriora dicuntur tamquam existente aliquo primo et principio».

[14]) AVERROES, text. com. 16: «prius dicitur universaliter de omni principio terminato et de omni quod est propinquius alicui principio terminato».

[15]) «nec definitio et definitum sunt distincta in esse, sed sunt idem in esse vel natura», p. 140.

qu'impliqueraient ces termes, alors on ne peut non plus parler d'ordre en Dieu. Car ordre implique inégalité, et par conséquent distinction dans l'être. Cela découle de la définition de l'ordre, qu'a donnée St Augustin dans le livre XIX du «De Civitate Dei», où il dit:

«Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens loca dispositio»[16]).

En outre on dit qu'il y a en Dieu un premier, un second et un troisième. Car dans la Trinité le Père est la première Personne, le Fils la deuxième et le Saint Esprit la troisième. Mais tout ce qui est appelé second est postérieur à ce par rapport à quoi il est appelé second[17]). De la même manière tout ce qui est premier est antérieur à ce par rapport à quoi il est appelé premier. Selon Proclus,

«toute pluralité est subordonnée à l'un»[18]), c'est-à-dire: la pluralité est postérieure à l'un.

Après avoir critiqué ainsi la position de ses adversaires, Jacques de Viterbe conclut la deuxième partie de son exposé en disant qu'il semble y avoir en Dieu «antérieur» et «postérieur».

Ad III. Son interprétation propre

Montrer qu'«antérieur» et «postérieur» sont effectivement en Dieu et expliquer comment cela peut être, tel est l'objet du troisième point.

Le Maître commence par dire qu'il y a en Dieu antériorité et postériorité comme il y a en Lui ordre. Afin de pouvoir reconnaître la correspondance et le rapport qui existent entre les notions d'antériorité et postériorité et celle d'ordre, il faut d'abord expliquer ce qu'est l'ordre, ou plutôt indiquer la signification du mot ordre.

Jacques de Viterbe distingue d'abord trois sens différents de ce mot. Ensuite il explique dans quel sens il y a ordre en Dieu.

Selon sa signification propre le mot ordre implique une juste disposition (*apta dispositio*) des choses qui se rapportent les unes aux autres d'une manière inégale. Ceci est clair avec la définition de l'ordre, donnée par St Augustin et déjà citée plus haut: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens loca dispositio».

[16]) Cap. 13, PL 41 col. 640.

[17]) «Omne autem quod secundum dicitur est posterius eo respectu cuius dicitur secundum», p. 140.

[18]) PROCLUS, Elementa theologica, Propositio V, «Omnis multitudo secunda est ab uno».

Le maître fait remarquer cependant que dans cette définition le mot «locus» doit être pris dans un sens plus large de «degré», et non seulement dans le sens de «site» ou de «lieu». Ainsi on dit qu'il y a un ordre dans les parties de l'univers ou d'un tout. C'est la juste disposition des parties par laquelle elles sont liées et en connexion les unes avec les autres[19]). De la même manière il y a ordre dans les parties d'un discours, puisque l'introduction y tient la première place, l'exposé la deuxième, etc.. Et cela vaut aussi pour d'autres choses qui comportent une pareille disposition des parties. Donc partout où on trouve un tel ordre, il y a antériorité et postériorité. En effet, comme le dit Aristote, un des modes de priorité est suivant l'ordre[20]). Jacques de Viterbe renvoie ici au livre sur les «Prédicaments» ainsi qu'au livre V de la «Métaphysique»[21]).

Le deuxième sens du mot ordre dérive du premier. Le sens du mot ordre est ici élargi et appliqué à toutes choses qui se rapportent les unes aux autres selon l'antériorité et la postériorité, d'une manière ou d'une autre. Pris dans ce sens, *ordo* est identique à *prius et posterius*.

De cette deuxième signification du mot ordre dépend une troisième: les choses se rapportant les unes aux autres comme «antérieures» et «postérieures» ont entre elles une certaine relation, une *habitudo*, donc un certain rapport. A cause de cela la signification du mot ordre est élargie de nouveau, pour indiquer une relation quelconque, une *habitudo*. Ainsi nous disons que la paternité est l'ordre du père au fils, et que le où (*ubi*), est l'ordre de ce qui est rattaché au lieu.

Pris dans ce sens, le mot ordre signifie quelque chose de plus commun (*communius*), de plus général encore que la notion d'antériorité et postériorité. En effet, différentes choses peuvent avoir un certain rapport entre elles, sans avoir un ordre d'antériorité et postériorité. Par exemple, entre deux choses semblables il existe un certain rapport de ressemblance. Mais entres deux choses semblables il n'existe pas toujours, ni nécessairement, un rapport d'antériorité et postériorité.

Jacques de Viterbe a donc dégagé trois sens du mot ordre. Le premier est le sens strict et propre, compris dans sa définition. Le deuxième est le sens élargi, et celui-ci repose sur le premier. Il s'étend à tout ce qui est antérieur et postérieur, et ainsi la notion d'ordre est

[19]) «Ordo in partibus universi, apta scilicet earum dispositio per quam connectuntur», p. 141.

[20]) «Unus modus prioritatis est secundum ordinem», p. 141.

[21]) ARISTOTELES, De Praedicamentis vol. I (1) 57 vo 14 a; Metaphysicae vol. VIII 119 F.

identifiée à celle d'antériorité. La troisieme signification d'ordre, plus élargie encore, se fonde sur le sens précédent; elle est celle de rapport. Et ainsi la notion d'ordre est encore plus générale que celle d'antériorité et postériorité.

Dans quel sens alors existe-t-il un ordre en Dieu?

Pris dans sa première signification il n'y a pas d'ordre en Dieu, car en Lui il n'y a ni degrés ni inégalités.

Dans le troisième sens, où ordre signifie relation ou rapport, il existe en Dieu effectivement, car en Dieu il y a des relations.

Quant au deuxième sens du mot ordre, qui s'identifie avec la notion d'antériorité et postériorité, il y a en Dieu un ordre selon un certain mode, mais pas selon toutes les modalités[22]).

En ce sens Jacques de Viterbe distingue maintenant deux modalités de l'ordre en Dieu.

La première est celle de l'ordre des attributs divins. Cet ordre est «selon la connaissance», car il dépend de notre manière de connaître.

La seconde est celle de l'ordre «selon la nature». Celui-ci existe entre les Personnes divines.

Si *ordo* signifie la même chose que *prius et posterius*, on peut dire en toute vérité, semble-t-il, qu'il y a en Dieu antériorité et posteriorité. Puisque, en Dieu, il y a un ordre d'antériorité et postériorité selon la connaissance et selon la nature[23]).

Il faut cependant faire attention à ceci. L'expression «antérieur selon la nature» peut être entendue de deux manières.

D'une part elle peut être entendue selon un mode qui n'est pas convertible en raison d'une dépendance dans l'être (*quod non convertitur secundum essendi consequentiam*), car ce qui est antérieur peut exister

[22]) «quia secundum illam acceptionem ordo est idem quod prius et posterius, ideo potest vere dici, ut videtur, quod in divinis est prius et posterius, videlicet prius secundum cognitionem et prius secundum naturam», p. 142.

[23]) «prius secundum naturam dicetur dupliciter: uno scilicet modo quod non convertitur secundum essendi consequentiam, alio modo quod convertitur quidam, tamen unum est alterius causa. Unde et dicitur prius secundum causam», p. 142 Cfr ARISTOTELES, V *Metaphysicae.*» Alia vero (dicuntur priora et posteriora) secundum naturam et secundum substatiam». Cfr. THOMAS AQUINAS, *In Metaphysicam*, com. no. 950. «Primo ponit tres modos quibus dicitur aliquid esse prius in essendo. Secundo reducitur ad unum, ibi «modo itaque quodam». Dicit ergo primo quod quaedam dicuntur esse priora «secundum naturalem ordinem», idest secundum naturalem ordinem in essendo. Et hoc tripliciter. Primo ratione communitatis aut dependentiae; secundum quod priora dicuntur, quae possunt esse sine aliis et illa non possunt esse sine eis. Et hoc est prius a quo non convertitur essendi consequentis, ut dicitur in praedicamentis».

sans ce qui est postérieur. Mais ce qui est postérieur ne peut pas exister sans que soit ce qui est antérieur. Il n'y a donc pas un lien de causalité dans l'ordre de l'être ou sur le plan de l'être entre ce qui est antérieur et ce qui est postérieur.

D'autre part on peut entendre «antérieur selon la nature» selon un mode convertible (*alio modo quod convertitur quidam*). Alors il y a une dépendance dans l'être entre ce qui est antérieur et ce qui est postérieur. Cette dépendance est liée à la causalité. Ce qui est postérieur dépend dans son existence de ce qui est antérieur. Ainsi l'un est cause de l'autre. Et pour cette raison on dit que l'un est antérieur à l'autre «selon la cause»[24]).

Si on entend l'expression «antérieur selon la nature» dans le premier sens, elle n'est pas applicable à Dieu, puisqu'il n'y a pas plusieurs êtres ni distinction d'être en Dieu.

Si on l'entend dans le deuxième sens, elle est applicable à Dieu, car le mot «cause» est pris dans un sens large, comme «principe». Il y a en Dieu «principium» et «ex principio».

Il faut remarquer en outre que «antérieur selon la nature» peut se dire selon l'origine, ou selon la perfection. Mais ce qui est antérieur selon l'origine est souvent postérieur selon la perfection. Ce qui inclut une certaine imperfection.

Pourtant en Dieu ce qui est antérieur par origine n'implique aucune imperfection. Par conséquent, en disant qu'il y a en Dieu antériorité selon la nature, c'est-à-dire d'après l'origine, on n'exprime aucune imperfection en Dieu[25]).

Un troisième point dont il faut tenir compte est celui-ci.

On ne dit pas purement et simplement qu'il y a en Dieu diversité et nombre. On le dit sous un certain aspect et en ajoutant une précision (*secundum aliquid et cum additione*)[26]). Ainsi on parle de la diversité du nombre des Personnes divines.

De la même manière il n'y a pas *ordo* ou *prius et posterius* en Dieu purement et simplement, mais sous un certain aspect seulement.

La raison pour laquelle on précise et délimite ces énoncés est que la formule «selon la nature» indique en soi, purement et simplement une distinction dans l'être. Pour éviter qu'elle soit mal comprise, on la précise.

[24]) Voir note 23.

[25]) «in divinis est prius secundum originem sine ulla imperfectione». p. 142.

[26]) p. 142.

Ainsi Jacques de Viterbe a expliqué comment on peut dire en toute vérité qu'il y a en Dieu antériorité et postériorité. Sa réponse est subtile et nuancée.

Il avait déjà parlé de ce sujet, et traité d'une façon plus complète la notion d'antériorité et postériorité lorsqu'il discutait sur les prédicaments en Dieu. C'est donc à cette question, la question 31 (28) du «De Divinis Praedicamentis» qu'il renvoie maintenant ses lecteurs pour un plus ample exposé[27]).

Ad IV. Justification

Jacques de Viterbe consacre la dernière partie à expliquer la réticence des théologiens à propos de l'usage de certains termes et expressions. Il se demande pourquoi ils n'admettent pas en Dieu antériorité et postériorité comme ils admettent en Lui nombre et ordre. Voici l'explication qu'il en donne.

On peut se servir des termes *prius* et *posterius* de différentes manières, et dans plusieurs sens. Cependant le mode principal et vrai est celui d'«antérieur et postérieur selon la nature». Mais ce sens n'est pas le plus évident ni le mieux connu. Selon l'acception commune «antérieur et postérieur» s'entend selon le temps (*secundum famositatem prius secundum tempus*)[28]). Et puisque cette signification est la mieux connue, elle est souvent considérée comme la plus importante et la principale. Lorsqu'on dit qu'une chose est antérieure à une autre, on le comprend généralement selon la priorité dans le temps. «Antérieur» est donc conçu avant tout comme «antérieur dans le temps».

Cette interprétation restreinte est le motif pour lequel on a l'habitude de nier absolument et simplement qu'il y a en Dieu antériorité et postériorité. Car en Dieu il n'y a pas de priorité selon le temps ou dans la durée. Pour éviter que ces termes soient compris dans le sens temporel, on refuse de parler d'antériorité et postériorité en Dieu.

Lorsque Athanase dit dans le «Symbolum»[29]), qu'il n'y a «rien d'antérieur et de postérieur» dans la Trinité, lui aussi entend ces termes dans le sens temporel. S'il les avait pris dans un sens plus général et selon toutes les modalités, il n'aurait pas ajouté qu'il n'y a «rien de plus digne ou de moins digne» (*Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil*

[27]) Voir note 8.
[28]) pp. 142, 143.
[29]) PG 28 col. 1583.

maius aut minus»). Il a voulu compléter ainsi l'énoncé précédent. Effectivement il existe un mode de priorité selon la dignité ou la grandeur. Il a donc ajouté cette précision et il a dû compléter l'énoncé précédent puisqu'il avait pris antérieur et postérieur dans le sens d'antérieur dans le temps. S'il ne l'avait pas pris dans le sens temporel seulement, il ne l'aurait pas complété.

En expliquant le texte du «Symbole» d'Athanase, Jacques de Viterbe a réfuté l'argument qui faisait appel à cette autorité.

Après avoir montré pourquoi les théologiens refusent de parler d'antériorité et postériorité en Dieu, le maître attire l'attention sur le fait qu'on évite aussi de se servir de certains autres mots et termes lorsqu'on parle de Dieu. On les élimine non pas parce que ces termes ne peuvent pas être utilisés correctement, ou parce qu'ils ne peuvent pas être dits en toute vérité de Dieu. On ne les évite pas comme certaines autres formules et expressions qui ne peuvent pas être dites de Dieu. Mais on ne s'en sert pas, parce que ces mots peuvent donner lieu à erreur. Pour cette raison, certains Pères de l'Eglise n'ont pas voulu parler d'une *hypostasis* en Dieu.

Ainsi, parlant de Dieu, nous ne nous servons pas du mot *principiatus*, dit Jacques de Viterbe. Pourtant nous utilisons le terme *principium*[30]). A aucun prix nous ne dirons qu'il y a en Dieu quelque chose de *principiatus*, afin de ne pas donner lieu à une interprétation erronée. Cependant nous disons bien qu'il y a en Dieu quelque chose *ex principio*.

Pareillement nous utilisons le terme *premier*, lorsque nous parlons de Dieu. Cependant il n'est pas admis de parler d'antériorité et de postériorité en Dieu, si ce n'est selon la raison.

Cela vaut également pour exprimer qu'il y a en Dieu «antériorité et postériorité selon la nature», bien qu'on parle d'un ordre de nature en Dieu. Effectivement Richard de Saint-Victor dit que la procession du Fils est naturellement antérieur à celle du Saint Esprit comme un est naturellement antérieur à deux[31]). Les théologiens hésitent pourtant à se servir de termes et d'expressions susceptibles d'être interprétées faussement. La raison de nier simplement et absolument qu'il y a antériorité et

[30]) «Sicut nomen hypostasis aliquando propter hoc vitatum est a sanctis patribus in divinis, sic etiam in divinis, licet utamur nomine principii, non tamen utimur nomine principiati. Nihil enim dicitur principiatum in Deo, ne sit erroris occasio. Dicitur tamen ibi aliquid esse ex principio», p. 143.

[31]) RICHARDUS DE S. VICTORE. V De Trinitate, cap. 7 PL 196 col. 953 D. «Naturaliter autem prior est dualitas quam trinitas. Nam illa potest esse, sine ista vero numquam sine illa. Naturaliter itaque et illa processio prior est, quae potest subsistere in personarum dualitate, quam illa quae non potest esse sine personarum trinitate.

postériorité en Dieu se trouve donc dans le risque d'une fausse compréhension.

Jacques de Viterbe ne veut pas du tout s'éloigner de cette ligne de conduite. Néanmoins il a tenu à expliquer qu'on peut parler en toute vérité d'antériorité et postériorité en Dieu. On ne peut le faire en effet selon un certain mode, puisqu'en Dieu il a vraiment ordre.

Il a essayé de montrer qu'on peut dire cela à juste titre, sans avoir voulu nuire à la foi. Au contraire il a voulu le faire pour la servir, déclare-t-il[32]).

Par cette formule Jacques de Viterbe s'excuse presque d'avoir osé montrer qu'en Dieu il y a antériorité et postériorité, et de l'avoir expliqué. Nous reconnaissons là en effet la prudence et la réserve avec lesquelles il a l'habitude de présenter ses interprétations propres.

Avant de terminer son exposé, Jacques de Viterbe revient aux arguments initiaux.

Pour l'appel fait à l'autorité d'Athanase, il renvoie simplement à l'explication des paroles du «Symbole» donnée un peu plus haut.

A propos de l'argument principal selon lequel en Dieu il n'y a antériorité et postériorité ni selon les choses absolues, ni selon les choses relatives, il fait les remarques suivantes:

1° On peut dire qu'en Dieu il y a antériorité et postériorité d'après la manière où il y a en Lui ordre.

2° En ce qui concerne les choses absolues, cet ordre est «selon la raison». Mais il y a aussi une priorité «selon la nature» entre les modes d'être des Personnes ou entre les Personnes divines. Cependant ces modes d'êtres des Personnes divines, (modes personnels) sont appelés aussi modes absolus. Ainsi, il y a donc en Dieu antériorité et postériorité selon les choses absolues, puisqu'il y a un ordre entre ces «modes personnels».

3° Quant aux choses relatives, il faut distinguer. Car elles incluent d'une part les rapports, d'autre part les fondements de ces rapports.

En ce qui concerne les rapports eux-mêmes, il n'est pas question d'antériorité et postériorité entre les choses relatives, ni selon la nature, puisqu'elles vont toujours ensemble.

[32]) «Sed ad vitandum occasionem erroris, doctores catholici verentur hoc dicere in divinis, a quorum tramite nec ego declinare intendo. Tamen absque rectae fidei praeiudicio, immo pro ipsius obsequio, et nunc et alias declaratum est quoniam prius et posterius dici possunt veraciter in divinis, cum et ordo vere ibi esse dicatur secundum aliquem modum», pp. 143, 144.

En ce qui concerne les fondements des rapports, il est question d'ordre, et donc d'antériorité et postérierité. Ces fondements sont certains modes d'être, ou l'essence envisagée sous divers modes. Et selon ces modes il y a antériorité et postériorité entre les choses relatives, puisqu'il y a ordre entre elles, de même qu'il y a ordre, antériorité et postériorité entre les modes d'être de l'essence. C'est justement à partir de l'ordre d'origine qu'on démontre qu'il faut poser et accepter en Dieu une distinction entre les modes d'être des Personnes[33]).

Jacques de Viterbe avait parlé amplement de cette distinction auparavant, c'est-à-dire dans la question 7[34]). Il renvoie donc ses lecteurs à cette question.

Remarquons ici que son interprétation de la distinction des modes d'être en Dieu est restée longtemps un point de discussion, traité à plusieurs reprises.

Ce que nous avons pu observer dans l'analyse de cette question, en ce qui concerne la méthode de travail et la construction de la dispute, se rencontre aussi dans les autres discussions de Jacques de Viterbe. En général on retrouve la même méthode dans les discussions, quodlibétiques ou ordinaires.

Une fois la question posée, avec ses arguments pour et contre, il commence presque toujours par donner un aperçu de l'exposé qui va suivre, et le plan selon lequel il va élaborer la question. Il y énumère les points qui seront développés et qui se suivent logiquement. Le nombre des points traités dépend des circonstances. Souvent il y a trois points principaux, parfois deux, parfois quatre ou cinq. Il ne se tient donc pas à un cadre rigide[35]).

En général, il consacre la première partie de son exposé à préciser la question et à bien délimiter le problème. Il le fait tantôt en faisant

[33]) «Quantum vero ad habitudinum fundamenta, quae sunt modi quidam vel essentia sub diversis modis, est inter relata prius et posterius secundum naturam, sicut et ordo; immo ex ipso ordine originis ostenditur quod oportet ponere distinctionem talium modorum in Deo, ut supra declarabatur, in questione de modis qui ponuntur in divinis», p. 144.

[34]) Quodl. III q. 7 ed. 1973. pp. 93-128. Utrum pluralitas vel distinctio modorum realium absolutorum in Deo repugnet eius simplicitati.

[35]) Voir: Quodlibet III qq. 1, 2, 3, 7, 9 etc; Quaestiones de Verbo qq. 1,5 etc.; Quaestiones de Praedicamentis qq. 1, 2, 5 etc. L'aperçu du développement ne se trouve pas en tête des qq. 4, 10, 11, 12 sur les prédicaments en Dieu. Voir aussi Quodlibet III qq. 13 et 14. Quodl. IV q 16 p. 55. Dans d'autres questions un pareil résumé manque, comme dans les qq. 11, 12, 15, 16 sur les prédicaments, ou les qq. 13, 14, 16 du Quodlibet III .

précéder le premier point par une sorte de préambule, où il explique le sens d'un terme utilisé, tantôt en expliquant qu'on peut comprendre la question de différentes manières[36]).

Cependant c'est plutôt dans la première partie de son exposé qu'il précise le sens de la question, souvent en se demandant ce que signifie tel ou tel terme, ou ce qui est exprimé par telle formule[37]).

Avec beaucoup de soin il cherche le sens d'un terme ou d'un concept. Il expose qu'il faut le comprendre dans tel ou tel sens pour pouvoir mieux discuter la question. Une fois bien déterminé le point dont on parle, il élabore le problème posé dans le perspective qu'il vient d'établir. Et il examine le problème de tous côtés. S'il y a plusieurs possibilités, il les énumère une à une et n'hésite pas à donner la solution du problème selon telle interprétation ou telle autre.

Cependant il arrive parfois qu'il y ait plusieurs opinions sur un point, par exemple, sur la différence entre l'être et l'essence, sur la «ratio seminalis», sur la vérité, etc.. En ce cas, il énonce les différentes opinions et les résume. Il le fait, comme il dit lui-même, pour mieux comprendre le problème ou pour trouver une meilleure solution[38]). Lorsqu'il peut se ranger à l'une de ces opinions il la fait sienne. S'il ne trouve aucune de ces opinions satisfaisante, il en cherche une nouvelle, souvent ingénieuse, qu'il explique et expose amplement. Il procède toujours avec prudence et courtoisie, sans vouloir porter préjudice à ceux qui pensent autrement[39]).

[36]) Voir Quodlibet III qq. 4, 10, 11, 12 etc.; Quodlibet IV q. 7 pp. 35, 36; q. 10 pp. 43, 44. Voir aussi De Praedicamentis qq. 4, 5, 11, 14, 29, 30 etc.

[37]) Voir Quodlibet III qq. 1, 2, 5, 6, 15 etc.; Quodlibet IV qq. 4, 16 etc.; De Verbo qq. 4, 6, 7; De Praedicamentis qq. 2, 3, 6, 7 etc.

[38]) Voir Quodlibet III q. 11 pp. 157, 158. «Ad istam questionem possunt esse diversi modi dicendi, secundum diversas opiniones de significato creationis.
Voir aussi: De praedicamentis q. 11 Ms Naples Bibl. Naz. VII - C 4 fol. 25 (b). «Nec intendo multum ad narrationem opinionum, nisi quatenus facit ad manifestationem veritatis; nec narratis opinionibus intendo praeiudicare, sed, sine praeiudicio alicuius, immo cum reverentia dicentium, id quod melius intelligo dicere». fol. 25 vo (b) «Secundo ponam illud quod de hac quaestione magis intelligo sine praeiudicio cuiuscumque opinionis, immo si possem vellem utramque salvare, sed sine improbatione dicam quid mihi videtur».
Voir aussi Quodlibet IV q. 1 pp. 1-3, q. 3 pp. 10-12 q 6 pp 30-32; q 16 pp 55-56.

[39]) Quodlibet III q. 10 pp. 146, 147. «Et licet hoc primo aspectu appareat rationabiliter dictum, tamen sine praeiudicio veritatis, et non definiendo sed inquirendo, mihi videtur esse dicendum hoc esse possibile, ac Deum idem posse... Est igitur dicendum, non determinando sed investigando, quod Deus potuit producere seminalem rationem animae rationalis in materia. Et licet efficaciter non possimus ostendere quomodo id non sit impossibile, possumus tamen hoc aliqualiter declarare, persuadendo quod hoc non repugnat animae rationali...».

Une fois cependant il a glissé dans son texte une remarque un peu sarcastique à l'adresse de ses opposants, qui ridiculisaient son interprétation des relations en Dieu[40]).

La nouvelle manière d'aborder le problème et la solution ou l'explication élaborée sont présentées toujours avec beaucoup de réserve. Jacques de Viterbe sait bien, il le dit d'ailleurs à plusieurs reprises, qu'il a essayé d'entamer la discussion sur tel ou tel problème d'une façon différente on inhabituelle. La solution trouvée ainsi ne satisfait peut-être pas tout à fait ses auditeurs. Mais il a cherché une solution meilleure qu'il propose sans vouloir l'imposer ou prétendre qu'elle est la seule valable et définitive[41]).

Après avoir développé dans la deuxième partie le «corps» de son exposé le maître consacre généralement la partie suivante à résoudre les doutes que son explication soulève. Mais ce n'est pas toujours et exclusivement dans cette partie qu'il réfute les objections, ou qu'il essaie de dissiper les doutes. Il le fait souvent au cours de l'élaboration du thème principal de la discussion[42]).

La dernière partie contient presque toujours l'application de ce qu'il a élaboré dans le corps de la discussion, afin de répondre à la question soulevée. Cette partie est parfois assez courte, mais elle peut avoir une certaine longueur, d'après les conditions et les exigences de la discussion[43]).

A la fin on trouve une critique, une réfutation ou une approbation des arguments par lesquels la discussion a commencé. Mais souvent le maître se contente de renvoyer à ce qu'il a dit auparavant.

E. Ypma, O.S.A.

[40]) Quodlibet III q. 7 pp. 99, 100. «Patet igitur ex dictis quod non est nova doctrina, cum dicitur in divinis esse differentiam magis quam veraciter imponunt, nec, sicut irrisorie invertunt, debet dici differentia secundum res modales, quia hoc sacri doctores non dicunt».

[41]) ibidem: voir aussi Quodlibet I q. 4 pp. 43, 47. «Ad istam quaestionem sine praeiudicio, immo cum debita reverentia cuiuscumque opinionis, videbitur mihi esse dicendum quod, si nullo modo different realiter essentia et esse, non posset salvari creatio... Tertio assignabitur quidem alius modus dicendi de differentia essentiae et esse, qui mihi satis apparet rationabilis... Diversis igitur opinionibus de differentia essentiae et esse utcumque discursis, quid mihi de hoc probabiliter tenendum videatur, consequenter exponam...». Voir Quodlibet IV q. 29 pp. 104, 105.

[42]) Voir Quodlibet III qq. 1, 2, 4, 5 etc.

[43]) Voir Quodlibet III qq. 4, 6, 8 etc.

The Theory of Seminal Reasons in James of Viterbo*

Introduction

An examination of James of Viterbo's theory of seminal reasons would first indicate a review not only of the usual biographical data, but also of the intellectual climate of the time, one which would prompt such a thorough study of the theory of seminal reasons.

The early history of the Stoic doctrine of the *logoi spermatikoi* and its subsequent adaptation by Augustine for exegetical purposes is well known. The seminal reasons or *rationes seminales* of Augustine are possessed of both active and passive elements, and are receptacles of the divine power so that the primacy of divine causality may be preserved, among other things.

Although the Augustinian tradition remained dominant in western philosophy for almost a millenium, it is not unusual that interpretations of Augustine's theory in the thirteenth and early fourteenth centuries be voiced in Aristotelian terminology, as, for example, was the case in Bonaventure's interpretation of seminal reasons.

Some twenty-five years after Bonaventure's writing on seminal reasons[1]), two events occurred which were to change the complexion of scholasticism. These, of course, were the condemnations of 1277 by Tempier and Kilwardby. Whatever may have been the ancillary and perhaps less laudable motives, the main thrust of the condemnations showed a fear of doctrinal error, which, the promoters of the condemnations felt, could well occur if one left the traditional paths of Augustinian orthodoxy in pursuit of the «new» Aristotelian thought, especially as interpreted by Averroes and/or the Averroists. However, the wide scope of the condemnations also served to cast the shadow of suspicion over a number innocent of heterodoxy and as a result,

* Previously published in *Darshana International* (India), January 1980.

[1]) Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, Tomus secundus: *In secundum librum sententiarum*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura (Florentia: Ad claras aquas [Quaracchi], ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1885), d. 7 and d. 18.

scholasticism from the time of the condemnations onwards, as Gilson remarks[2]), acted on the defensive.

However, as a by-product of the condemnations there seems to have been a resurgence of writing on traditional Augustinian themes, among them that of seminal reasons, and it is one of such writings, that of James of Viterbo, that we shall now examine.

James of Viterbo

Born at Viterbo around 1255[3]), James entered the Order of Hermits of St Augustine some fifteen years later. Having been sent to Paris for studies in 1275, he was one of the first disciples of Giles of Rome. He obtained the baccalaureate in theology in 1288, and became master of theology in 1293, succeeding Giles of Rome as *magister studiorum* that same year. He continued in this office until 1300, at which time he was appointed *lector principalis* at the *studium generale* of the order of Naples, where he remained until his death in 1308.

Not given to polemics, James taught within the Augustinian tradition. Among his writings, the better known are his *Quodlibeta*, the *Quaestiones de praedicamentis in divinis*, and the *De regimine christiano*.

James' doctrine of seminal reasons, best known for its novel and controversial nature, part of which springs from the coalescence of the Augustinian tradition with the writings of Aristotle, Averroes, and Simplicius is found in question five of his second quodlibet[4]), given at Paris in 1294. His theory purports to be the *via media* between the extremes of classical Anaxagorean position of *latitatio formarum* and the Avicennian position of creation of natural forms by the *dator formarum*.

[2]) Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, (New York: Random House, 1955), p. 408.

[3]) Biographical data on James of Viterbo may be found in Ypma's introduction to his edition of James' first quodlibet. See Eelcko Ypma (ed.), Jacobi de Viterbio, O.E.S.A., *Disputatio Prima de Quolibet* (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1968), pp. v-xxvii, for general introduction and background and pp. v-vi for biographical data. Other biographical data may be found in P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*. Vol. XVIII of *Etudes de philosophie médiévale;* edited by E. Gilson (Paris: J. Vrin, 1934), pp. 309-312.

[4]) Jacobus de Viterbio, *Quodlibet* II, q. 5 (*Disputatio secunda de quolibet*, ed. Eelcko Ypma [Würzburg: Augustinus-Verlag, 1969], pp. 59-96). (Hereafter cited as *JQL* II.) Material on the relation of seminal reasons to the rational soul may be found in question ten of his third quodlibet.

Procedure

In this paper we shall follow with some modifications the outline of James' exposition in his quodlibetal question and conclude with the critiques of Bernard of Auvergne and of an anonymous master of arts at Paris.

The actual argumentation of this theory, preceded by an etymological examination of the phrase «ratio seminalis», comprises the following. The first and major part of his argument is a discussion of the necessity and nature of the inchoation of form and its identification with seminal reason. This includes a discussion on the potency of matter and some ten *dubitationes* which James solves himself. Second the necessity of an active principle in generation and its identification with the seminal reason is discussed. The third section of his question treats of the agreement and disagreement of his theory with current opinions, and lastly, a summary of his theory as well as a conclusive and affirmative answer to the question, «Whether there are seminal reasons in matter».

For our purposes in this paper, we shall dwell mainly on the portions of James' presentation which deal for the most part with the nature of the seminal reason, and to the examination of several dubitationes.

James' argument begins with an appeal to authority centered on Augustine, particularly in the view that the seminal reason must be both active and causative[5]). This contention is partially borne out in an etymological examination of the phrase «ratio seminalis».

The word *ratio* or *logos* has numerous meanings, but the most appropriate for the purpose are its equivalence with a *via* or a cause or principle of action, such as that by which the agent acts. In this latter sense it is used in the same way as the word «form», as, for example, when one says that the form is the *ratio* of acting, just as heat is the *ratio* of heating, and this is the same sense in which ratio is used in the phrase «ratio seminalis». Further, the inchoation of a thing can be called the way to that thing, as motion is called the way to the perfected form.

James next considers the significance of the term «seminalis». This word is derived from *semen* or *seminarium*. Since the former term refers to organic reproduction, there must be present in the seed some active

[5]) *JQL* II (p. 59): «Rationes seminales esse in rebus corporalibus ab omnibus doctoribus catholicis est concessum, cum beatus Augustinus in pluribus locis has ponat expresse». Also cited in *JQL* II, (pp. 62-64): Augustine: *De Trinitate* III, 9, 8.

power, which power may also be called seed. A *seminarium* is also the beginning of something, as is the case with seminaries of sciences and virtues[6]). From the foregoing, James concludes that «ratio seminalis» denotes both an active causal principle and some beginning or inchoation.

The Inchoation of Form

This brings us to the major part of James' theory of seminal reasons, the necessity of the inchoation of form, variously referred to as *inchoatio formarum*, *inchoativum*, or *exordium*. James' treatment here covers two areas: the potency of matter and the inchoation of form itself. His treatment of the potency of matter in turn deals with three topics: (1) the reasons why matter is not equivalent to the potency of matter, (2) the factors constituting the potency of matter, and (3) the relation between the potency of matter and the inchoation of form.

James begins by citing Averroes[7]) as holding that potency seems to differ from the potency of matter for two reasons. First, the essence of matter is not corrupted by the coming of the form, as is the potency of matter. Second, potency denotes a relation toward something, while matter, being something absolute, does not. Unlike potency, it may be considered substance, since it is a principle and a part of a composite substance. James admits, however, that a difficulty occurs here, for some points in Averroes' *De substantia orbis* seem to contradict the foregoing, especially where he says that the substance of matter is *posse*[8]). James interprets this to mean that although matter is never freed from all potency, potency is not substance of matter *secundum se*. Rather, it is either the relation of matter toward a particular form or matter considered together with that relation. Further, it is the substantial difference of matter just as act is the substantial difference of form.

[6]) *JQL* II (pp. 63-64).

[7]) Averroes, *Physics* I, text. comm. 63 (*Aristotelis de Physico auditu Libri octo cum Averroes Cordubensis in eosdem commentariis...*, Vol IV of *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* [9 vols.; Venetiis: apud Iunctas, 1562-1574; reprinted Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., 1962], ff. 37vb-38rb), as cited in *JQL* II, q. 5 (p. 66).

[8]) Averroes, *De substantia orbis*, ch. 1 (*Sermo de substantia orbis, Destructio destructionum philosophiae Algazelis, De animae beatitudine, seu epistola de intellectu*, Vol IX of *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* [9 vols.; Venetiis: apud Iunctas, 1562-1574; reprinted Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., 1962], fol. 3vb; hereafter cited as *DSO*, as cited in *JQL* II, q. 5 (p. 66).

Besides denoting the relation or *respectus* of matter to form, the potency of matter may also denote a privation, one which is accompanied by an aptitude for the lacking form.

In summary, the potency of matter denotes matter, lack of form, suitability for that form by means of the proper accidents, a substantial form having an immediate ordering to the one lacking, and a relation to the form as educible by the agent. This potency is the natural appetite of matter by which it desires form. However, we shall see that these factors alone do not constitute potency of matter nor are they sufficient for the reception of a material form. In addition, an inchoation of form is necessary, which is the form in potency.

This is one of James' most crucial and controversial points, the seemingly contradictory idea that a form, which is by nature act, can be potential. James holds that it is not the form existing per se which is potential or actual but the form in conjunction with matter and as forming a potential or actual composite.

James here cites Simplicius on the second kind of quality, that of inborn capacity. Simplicius holds that generation occurs through the potency in a subject, and that matter in receiving the species or form through potency comes to perfection in itself[9]). This sort of aptitude or potency includes a lack and privation of the actual form, and in this comment about the second kind of species Averroes is also said to concur[10]).

The inchoation, then, is the whole form *secundum rem*, but according to potential being, and this inchoation or form in potency is called the potency of matter, just as the actual form is called the act of matter.

As we have seen before, it is necessary to hold that the form pre-exists before change but *not* because of (1) pre-existing matter, nor (2) because of privation of said form, nor (3) because of relation or *respectus*, nor (4) certain accidental predispositions, nor (5) any other form having an immediate ordering to the lacking form. It remains to say that the form pre-exists *secundum se* but according to a potential mode of

[9]) Simplicius, Praedicamenta, tractatus secundus (*Expositio Simplicii in decem Praedicamenta Aristotelis* [Venetiis: Octaviani Scoti Modoetiensis et Sociorum, 1516], fol. 39b): «In toto autem mundo si qua producatur generatio; non aliter quam per potentiam in substantiam producitur, et perficitur vel materia suscipiendo species per potentiam in ipsam provenit». (The 1550 edition is cited in *JQL* II, q. 5 [p. 71]).

[10]) Averroes, *Meta.* V, text. comm. 19 (ed. 1562, VIII, fol. 127rb), as cited in *Ibid.*

being. If this were not so, the change from potency to act would result in numerical increase, which, according to Averroes, is not the end result of perfection[11]).

In the process of generation, the form is reduced from potency to act by the agent, and it is the whole composite rather than the form per se that comes into being, so that nothing new is added. It must be noted here that what the agent reduced from potency to act is not relation or lack of form nor matter itself but only form.

We will continue this topic with a discussion of two of James' ten *dubitationes*. His fourth problem raised is that if potency implies that potential form, which, as potential, denotes aptitude or preparation, and which belongs to the second kind of quality, that of inborn capacity, it follows that the substantial form is in the predicament of quality as well. James' solution is that the substantial form taken as that which it denotes belongs to the predicament of quality. The substantial form considered as an aptitude and as potential belongs to the second kind of quality, but considered as actual, belongs more to the first, that of firmly established habit or disposition[12]).

James' sixth problem states that if the potency of matter is form itself as potential, then it would follow that matter is not in potency per se through something added to it. This is not proper, since matter by nature is imperfect and potential.

James agrees that matter is by nature lacking form, but this lack (*informitas*) is twofold: (a) it lacks all form and (b) it lacks a specific form, but one for which it is suited, because it possesses suitable predispositions. This is like Simplicius' *potentia naturalis*, and that which is added to the matter is not only the requisite relations but also the form in potency[13]).

The Active Principle

Having answered several anticipated objections to his position on the inchoation of form and its relation of the seminal reason and the potency of matter, James now examines the second aspect of his theory, the necessity and nature of the active principle in generation. He claims

[11]) Averroes, *Meta.* VIII, text. comm. 15 (ed. 1562, VIII, fol. 224 ra), as cited in *JQL* II, q. 5 (p. 76).

[12]) Simplicius, *Praedicamenta* (ed. 1516, fol. 38va), as cited in *JQL* II, q. 5 (p. 80).

[13]) *Ibid.* (fols. 38vb-39ra, 39rb-39va).

that this principle should be designated as active in two ways: first, by the inclination of the potency of matter to act, and secondly, by its mode of change. This active principle schould be posited in addition to the inchoation of form. Although the latter inclines matter toward actualization, that inclination alone is insufficient. Rather, some extrinsic agent is necessary, one which acts in virtue of the power bestowed on it by the creator. Thus, in every instance of natural generation a threefold active principle occurs: (1) the inchoation of form as inclining, (2) the extrinsic agent as changing, and (3) the divine agent as operating principally in both. Further, since the inchoation of form cooperates with the extrinsic agent by inclining it, natural productions are not said to be violent.

The second point under consideration is how this active principle may be called a seminal reason. As we have seen before, the expression «seminal reason» implies activity. Since the active principle is as much that which acts as that which is the reason of acting, then, when this active principle is called a seminal reason, the former is the reason of acting, since it is a power or active potency. Further, just as the proximate potency in matter is properly called the seminal reason, so also the active power existing in the proximate agent is called the seminal reason.

James concludes his presentation on the existence, nature, and manner of existence of seminal reasons with the following summary. The seminal reason is in the matter of the thing coming to be, and is the whole form in potency, and is also an active principle through its mode of inclination. It is further necessary to posit some extrinsic active changing principle, and the power of such an agent, one which is also proximate, is similarly called a seminal reason. Since this latter agent is material, the seminal reason so taken exists in matter which is other than the thing coming to be. James cautions that whatever conclusions have been reached as a result of his endeavors, are not to be considered as boldly asserted, but only as probabilities, due to the difficult nature of the material, which the very diversity of opinions indicates.

Since the University of Paris boasted of many scholars outside the Augustinian tradition, it is not surprising to find a number who would reject James' theory on seminal reasons, especially with respect to this inchoation of form theory. We shall next examine two such attacks.

Among those finding fault with James' theory we find three Dominicans from the school of theology at the University of Paris, Harvey Nédellec, Bernard of Auvergne, and John of Naples, and one anonymous writer connected with the faculty of arts.

Bernard of Auvergne

Bernard's attack on James' theory of seminal reasons appears in the former's *Impugnationes contra Jacobum de Viterbio*,[14]) written sometime before 1307[15]). His treatment is divided into two main sections: first, a discussion on matter, potency, and the inchoation of form, and secondly a critique of James' ten *dubitationes*. Of the various points attacked, we shall mention the following: James' views on matter and the potency of matter, and their relation to the inchoation of form.

The first point which Bernard attacks, and the one on which he bases much of his opposition to James' total position, is his theory of matter and the potency of matter.

James, says Bernard, is correct if he understands seminal reasons to be active and passive causes in active and passive natural things, but in fact James does not hold such a view. Rather, Bernard states, James says that the seminal reason or inchoation of form is identical with matter. This position, mistakenly assumed to be James', he strongly opposes, for the seminal reason, unlike matter, always refers to some active, efficient cause. But as we have seen, James does not equate the inchoation or seminal reason with matter, but rather with the potency of matter. Bernard, however, as we shall see, *does* make this equation; hence his somewhat startling statement.

Bernard's reasons for equating the potency of matter with matter are the following. First, in any substantial or accidental change, when one thing is produced from two, one of them must be in potency to the other. If matter were not its own potency, then two things would be the subject of generation. We know that matter is such a subject and also that whatever is in potency to the form is also the subject of generation. These must be identical, otherwise one would have to be actual with respect to the other. Potency cannot be act, its contrary, nor can matter be act, for there would have to be something inferior to prime matter in

[14]) Bernard of Auvergne, *Impugnationes contra Jacobum de Viterbio*, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, codex Burghesianus 298, fols. 157r-201v; hereafter cited as *VB*. The section on seminal reasons is found in fols. 188rb-190rb.

[15]) No dates are available for these writings, but from other evidence we may assume that they appeared around the turn of the century. From Stegmüller (*Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Vol. I [Herbipoli (Würzburg): apud Ferdinandum Schoningh Bibliopolam, 1947], pp. 51-52), we learn of his writings and that Bernard's *floruit* was around 1300. Glorieux in his *Repertoire*, Vol. I, p. 172, informs us that nothing more was heard of Bernard after 1307.

[16]) See Averroes, *DSO*, ch. 1. (ed. 1562, IX, fol. 3vb) as cited in *JQL* II, q. 5 (p. 66).

terms of potency. Secondly, potency must be the same as matter, for whatever is in potency to receive the form is the same thing into which the form recedes when it ceases to be, because this potency is the subject of generation and corruption, and Aristotle says that when form is corrupted, it goes back into matter.

Bernard's view is that potency may be taken in the following three ways. First, it may be that which constitutes matter as a substance; second, it may be the lack of form or a relation to form; lastly, it may be an aptitude for a determined form.

At this point Bernard agrees with James when the latter says that the essence of matter is not corrupted by the coming of the form, as is potency. Thus potency in the second sense (that of lack of form) is corrupted but not potency in the first sense (that which constitutes matter as a substance). Similarly, potency taken in the third sense (aptitude or disposition for a certain form) is also corrupted with the coming of the form. Further, while potency is just as absolute as matter, matter denotes something more absolute than does potency, for the latter denotes relationship and cannot be understood without reference to form.

Matter and potency taken in the first sense do not exist in some other thing, but potency taken in the second and third senses does exist in another in the same way that privation or aptitude or disposition do. As we have just seen, the word «matter» denotes something more absolute than potency, but this does not mean that there is a real and absolute difference between matter and potency. The potency of matter is numerically the same as the substance of matter, but a wider meaning is given to potency, namely, relation to act. This relation, however, is not the essence of potency.

When James cites Averroes as saying that matter is substantially the same as potency, he understands him correctly, but when he says that potency is not the same as matter, he improperly takes potency for the lack of form toward which it tends. When James discusses Averroes' dictum that matter is substantiated by *posse* and that potency is the essential difference of matter, he misunderstands the express intentions of Averroes, who means that potency is not just any difference of matter but the substantial difference, and who expresses this by saying that «materia substantiatur per posse».

Another point with which Bernard agrees, although with qualifications, is that an inchoation in matter is required for matter's dis-

position to receive a form. This inchoation, however, is matter itself in potency to the composite instead of an inchoation of form, as James of Viterbo would have it.

Bernard next criticizes James' position that potency and act indicate modal rather than real differences. He claims that Aristotle's divisions into potency and act or into the ten predicaments represent differences *secundum rem*. As applied to the composite, one may properly speak of its potential and actual being, but in the case of the composite in potency, one must emphatically say that it may denote two things *secundum rationem*, but only one *secundum rem*. Further, James errs in saying that form in potency is numerically distinct from matter, as is the form in act, for only that which is actual can be numbered[17]). There is a real, not merely a modal distinction between actual and potential, so the potential form must be something really different from actual form, and this something is matter, which does not become form.

Bernard concludes his critique of James by saying that seminal reasons are not all *exordia* of forms, but only those things through which natural things are produced, such as the seed of fruits. The powers by which particular agents produce natural things are properly called seminal reasons. Those who hold that activity is due to a special mode of inclination are wrong, for all matter possesses inclination to some form, not through something added, nor through the natural agent, but simply by the power which God has given matter.

Having seen highlights of Bernard's critique based on the identification of the form in potency with matter itself, we now turn to our critic from the faculty of art at Paris.

Anonymous Master of Arts from Paris

For our next rebuttal to James' theory we have chosen the work of an anonymous writer connected with the faculty of arts at Paris. The work[18]) is of interest for several reasons, not the least of which is that

[17]) Bernard, *VB* 298, fols. 189rb, 189vab: «Unde quod dicit, quod forma habet duplex esse,... non videtur verum, quia Philosophus dividit ens in actu et potentia, sicut in decem praedicamenta.... Sed omnia alia dicunt diversas res et non solum diversos modos essendi.... «Sed compositum in actu dicit duas res, scilicet materiam et formam, compositum in potentia non dicit duas res nisi in potentia tantum, et unam secundum rem.... «Nihil enim numeratur nisi secundum quod est in actu».

[18]) Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, codex I. iii. 6 (Conventi soppressi), fols. 89ra-108va. (Hereafter cited as *FBN*). For a detailed discussion on this work, see Charles J. Ermatinger, «Notes on Some Early Fourteenth Century Scholastic Philosophers», *Manuscripta* III (1959), 155-164.

one from the discipline of arts rather than of theology should concern himself with James' theory. The work treats of twelve questions and is intended as a commentary on Averroes' *De substantia orbis*. Included in the questions is a refutation of certain views of John of Jandun and of James of Viterbo, and a discussion of divine infinity.

From internal evidence we know that the writer was either a socius or a student of Jandun, that he had studied medicine, and that his treatise was written some time before 1317[19]), since that is the date of Jandun's reply to the writer's criticism[20]).

The refutation of James' views is made under the heading of the question of whether something can come from nothing. Anaxagoras' opinion is mentioned as one which treats of natural generation as non-creative, and James' position is introduced as being similar in this respect to that of Anaxagoras.

Our writer refutes seven points of James' theory in detail, particularly those based on alleged misinterpretations of Averroes. Of these seven, we shall deal with three.

The first concerns James' position that every material form has two modes of existence: actual, belonging to the first species of quality, and potential, belonging to the second. The form, under either mode of being, differs numerically from matter. Further, matter of its own nature can receive from a natural agent only through its potency of matter or the form in potency (the *potentia naturalis* of Simplicius).

As does Bernard, the master attacks the theory that form has two modes of being. Such modes, he says, must be either substantial or accidental. They cannot be substances, for they would either be (a) the same form of which they are modes or (b) another substance. (A) will not do, for something cannot be its own mode. Further, numerically identical things are substantially the same among themselves and would be such in the form of which they are the modes. The modes cannot be (b) another substance, or accidents, for the same line of reasoning would apply and so would go on to infinity. One would simply end with an infinite number of substantial or accidental forms.

[19]) For a discussion of this anonymous author's relations to John of Jandun, both the man and his writings, see Charles J. Ermatinger, «John of Jandun in his Relations with Arts Masters and Theologians, «*Actes de quatrième* congres international de philosophie médievale: Arts libéraux et philosophie au moyen âge (Montréal: Institute d'Etudes Médievales, 1969), 1175-1184

[20]) Rheims, Bibliothèque de la Ville, codex 493, fols. 151ra-166va.

If one identifies these modes or any form under them with the first and second species of quality, it would seem that all generable and corruptible things, and indeed, all change, would be in the genus of quality.

If one holds instead that the change takes place within the category of substance, this reasoning is inconsistent with James' position, since the latter states that the newly acquired something is not a substance *secundum se*, but only a new mode of being, and that this change occurs within the predicament of quality. This, however, is opposed to Aristotle's dictum that change must occur within the third degree of quality.

The master here seems to have neglected the context of James' claim here, for James goes on to say that potencies which are perfected through habit can also be said to be perfected through things in the third kind of quality, and that the same thing according to different modes of being can belong to different species of quality.

Continuing his discussion of the modal differences of potency and act, the master cites James as holding that the opposites of potency and act permeate every being and species of being. For example, in the form of donkey there will be potency and act, so that an actual donkey will not differ specifically from a potential donkey. This latter is more than mere matter, and that which is added to matter is the potential form of donkey.

The Master of Arts agrees that any being possesses potentiality and actuality, such as potential and actual man. However, while the latter do not differ, properly speaking, they are still not the same in species, for potential man is simply matter, while actual man is the composite of matter and form. Potential man is not the same species as the composite or anything else, for matter is not a species.

Another alleged case of misinterpretation of Averroes' comment on an opinion of Aristotle is mentioned, namely, that in the process of change the agent's reduction from potency to act is similar both to creation and to *latitatio formarum*. It is like creation in that matter goes from potency to act, but like *latitatio* in only one sense: that which was formerly potential becomes actual.

Aristotle's true opinion is halfway between those of the creationists and of the proponents of *latitatio formarum*, the master states. What Aristotle presupposes to have pre-existed of the whole composite is not matter plus form in potency, as James contends, but is only matter, from

whose potency the whole composite is educed. The master claims that James' position, despite the latter's denials, is really that of Anaxagoras, but one yielding even more difficulties[21]).

This anonymous writer, in treating of some points from James' theory on seminal reasons, has shown himself to be quite knowledgeable of both James' work and of the sources from which the latter draws his theory. Further, as far as one can ascertain, his opposition does not stem from rivalry between religious orders in support of official doctrines held by each.

In conclusion we would like to draw a comparison between James' theory of seminal reasons and the decline of scholasticism. His is perhaps the last flowering of an age-old doctrine before its demise. That no later doctrine on seminal reasons is found, but only reactions against it, is significant. Although living some time before the end of scholasticism and the birth of renaissance philosophy, James nevertheless reflects the beginnings of the twilight of scholasticism. One wonders whether James, if gifted with clairvoyance, would have gone ahead with the development of his theory, knowing that the doctrine of seminal reasons would soon fall into disuse, or whether instead, to paraphrase Churchill's words, he would have declined to preside over the dissolution of an integral concern of scholasticism, and, indeed, of scholasticism itself.

MARY PHELPS

[21]) *FBN* I. iii. 6, fol. 98ra: «Sed si opinio quam ponit iste esset vera, tunc non esset aliud nisi ponere latitationem, immo maiora sequerentur inconvenientia quam ad positionem Anaxagorae».

Documenta augustiniana belgica (1254-1952)

Het stichtend leven en het werk van de *Ordo Eremitarum Sancti Augustini* in de loop der eeuwen, de grote historische bibliografie in de laatste jaren aan deze orde gewijd[1]), hebben ons aangespoord om de archivalia van de augustijnenkloosters in het oorspronkelijk aartsbisdom Mechelen (1559-1801) gelegen, in het aartsbisschoppelijk archief op te sporen, te ontleden en voor publicatie aan het Historisch Instituut der Orde in België aan te bieden.

Het was Aurelius Augustinus[2]) die, na zijn doopsel, in het jaar 388 gelijkgezinden om zich heen verenigde in de omstreken van zijn geboortestad Tagaste[3]) om een beschouwend leven te leiden. Als regel diende aanvankelijk het evangelie, later zijn eigen regel die hij tussen 400 en 407 te Hippo schreef[4]). Nog tijdens het leven van Augustinus zouden er in Noord-Afrika een vijftigtal van dergelijke gemeenschappen geweest zijn. In de eerst volgende eeuwen staken kloosterlingen de Middelandse zee over naar Europa.

Naast de augustijnenmonniken die in kloosters onafhankelijk van elkander leefden en steeds talrijker werden, onstonden in de 11e en 12e

[1]) Cfr. *Augustiniana*, t. XVI, 1976, 340 pag.: *Index général des tomes I-XXV;* N. TEEUWEN †, A. DE MEIJER, M. SCHRAMA, *Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin 1945-1975*.

[2]) Aurelius Augustinus, geboren te Tagaste (Souk-Ahras) in 354, werd in de paasnacht van 387 gedoopt. In het jaar 391 werd hij te Hippo (het huidige Annaba) tot priester gewijd en vijf jaar later tot bisschop van deze stad aangesteld. Hij overleed er op 28 augustus van het jaar 430 tijdens de belegering van de stad door de Vandalen. Hij liet 113 traktaten na en 225 brieven. Cfr A. TRAPÈ, *Agostino Aurelio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, t. I, 1961, col. 428-596; T. VAN BAVEL, *Augustinus*, Baarn, 1970; P. BROWN, *Augustine of Hippo, a Biography*, Londen, 1967; F. W. BAUTZ, *Augustinus*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. I, 1975, col. 272-300.

[3]) Kleine stad in Numidië (het huidige Algerië) op de grens van Tunesië.

[4]) L. VERHEIJEN, *La règle de Saint-Augustin*, 2 tom., Parijs, 1967, 477 en 258 pp. — Dit in tegenstelling met de bewering dat Augustinus nooit een regel geschreven had, doch slechts enige aanwijzigingen ten dienste van de nonnen van Hippo, cfr C. LAMBOT, *Augustin (règle de Saint)* in *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, 1935, col. 1412-1416; A. SAGE, *La règle de Saint Augustin commentée par ses écrits*, Parijs, 1961, cfr. A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 2e uitg., Würzburg, 1968 (Cassiciacum, t. XI), p. 323-342.

eeuw in Italië vele verenigingen van monniken, die geen bepaalde regel maar eigen voorschriften volgden. Innocentius IV (1243-1254) schonk aan vele van die kloosters de regel van Sint-Augustinus. Alexander IV (1254-1261) verenigde al deze genootschappen van monniken door de bul *Licet Ecclesiae* van 9 april 1256. Alle vormden voortaan de hernieuwde en canonisch georganiseerde «Ordo fratrum eremitarum Sancti Augustini», «Orde der augustijnen-eremieten». Ofschoon het vroegere kluizenaarsleven door een samenwonen in kloosters vervangen was, werd toch de naam eremieten gehandhaafd als tegenstelling tot de kanunniken van Sint-Augustinus.

In 1257 kreeg de Orde het privilegie van exemptie van de bisschoppelijke rechtsmacht. Kort daarna kreeg zij een kardinaal-beschermer aan het pauselijk hof. Na 1287 werd het ambt van sacrista der pauselijke kapel steeds toevertrouwd aan een augustijn. Eveneens in het jaar 1257 kreeg de Orde het voorrecht om te bedelen. In 1567 erkende Pius V haar officieel als de vierde bedelorde, alhoewel zij inkomsten mocht hebben en onroerende goederen bezitten. Het doel van de instelling was hulp te bieden in de zielzorg onder al haar vormen, zonder het oorspronkelijk beschouwend leven vaarwel te zeggen. Ook nu nog is dit het doel van de Orde[5]).

Reeds heel wat documenten die voor de geschiedenis van de augustijnenorde, in bijzonderheid van de Keulse provincie, kunnen dienstig zijn, werden de laatste twee decennia uitgegeven[6]). Zij zijn niet alleen ontleend aan de generale archieven van de augustijnenorde te

[5]) Cfr. M. Th. DISDIER, *Augustin (Ordre dit de Saint-)*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. V, 1931, col. 498-595; S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. III, Antwerpen, 1956, p. 350-360, 451-452; t. IV, Antwerpen, 1960, p. 158-170, 328-331; E. BRAEM, *Ermites de S.-Augustin*, in *Dict. d'Hist. Eccl.*, t. XV, 1963, p. 787-791; D. GUTIÉRREZ, *Ermites de Saint-Augustin*, in *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV, 1960, col. 983-1018; K. ELM, , *Italienische Eremiten-gemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts. Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremiten Ordens*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milaan, 1965, p. 491-559; R. ARBESMANN, *Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung*, Würzburg, 1965 (Cassiciacum, t. XIX); A. ZUMKELLER, *o.c.*; B. VAN LUIJK, *Le monde augustinien du XIII^e au XIX^e siècle*, Assen, 1972; B. RANO, *Agostiniani*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. I, 1974, col. 278-381.

[6]) Cfr. N. TEEUWEN — A. DE MEIJER, *Documents pour servir à l'histoire médiévale de la province augustinienne de Cologne. Extraits des régistres généraux (1357-1551)*, in *Augustiniana*, t. IX-XI, 1959-1961, t. XVIII-XX, 1968-1970, cfr. *Augustiniana*, t. XXVI, 1976, p. 26.

Rome of aan de Vaticaanse archieven, maar ook aan de archieven van het provincialaat te Gent en van de stad Keulen[7]). Doch aan eventuele mogelijke archiefstukken op het aartsbisdom werd zelfs in 1970 nog niet gedacht.

In de historische studies en beschrijvingen van de Brabantse augustijnenkloosters vinden wij nergens een aanduiding of verwijzing naar Mechelse bronnen. En in 1953 schrijft archivaris N. Teeuwen dat de enige stukken betreffende de augustijnen van Brussel die er nog resten, bewaard zijn in het Algemeen Rijksarchief en in het stadsarchief aldaar[8]). Nochtans bezit het aartsbisschoppelijk archief te Mechelen historische stukken van de oude augustijnenorde, zowel in het algemeen (*generalia*) als van enkele kloosters afzonderlijk, die in het aartsbisdom gelegen waren, nl. te Brussel, Diest, Leuven, Mechelen en Tienen. We brengen deze onder de rubriek *conventualia*. We hebben ieder document ontleed en naar inhoud bijeengeplaatst. Het ganse fonds bedraagt 80 doorlopende nummers.

Afgezien van het hier ontlede fonds der augustijnen, zijn er nog andere archivalia aangaande de eremieten van Sint-Augustinus in het aartsbisschoppelijk archief voorhanden, nl. in het fonds jansenisme[9]), in het fonds Amatus de Coriache[10]), in het fonds kloostergemeenschappen vanaf 1800[11]), in het fonds Officialiteit[12]), en in het fonds Vikariaat[13]).

[7]) Id., *a.c.*, t. XX, 1970, p. 267.

[8]) N. Teeuwen, *Het obituarium van het augustijnerklooster te Brussel*, in *Augustiniana*, t. III, 1953, p. 260, noot 2.

[9]) Het fonds Jansenisme bevat 58 registers en 54 liassen. Het merendeel van deze documenten behoorden eertijds tot het Museum Bellarminum in het college der jezuïeten te Mechelen. Betreffende het onstaan en het verder verloop van dit museum, cfr. L. Brouwers, *De jezuïeten te Mechelen in de 17e en 18e eeuw en hun Xaveriuskerk*, Mechelen, 1977, p. 83-84.

[10]) Het fonds Amatus de Coriache bevat 16 registers en één losse bundel. Betreffende de inhoud, cfr. C. Van de Wiel, *Repertorium van het compilatiewerk van vicaris-generaal Amatus de Coriache. Bronnen van de 12e tot de 17e eeuw m.b.t. het gebied van het oorspronkelijke aartsbisdom Mechelen* (*Archief- en bibliotheekwezen in België*, inventarissen nr. 2), Brussel, 1973, 144 blz.

[11]) Naast het oude fonds kloostergemeenschappen tot 1796 bestaat ook het nieuwe dat de ganse 19e eeuw omvat. Het behelst vooral de alsdan nieuw opgerichte broeders- en zusterscongregaties.

[12]) Het fonds Officialiteit (16e — 19e eeuw) is zeer uitgebreid en behelst interessante documenten. Naast 1) huwelijksprocessen, 2) wijdingsprocessen, 3) aanvragen van dispensaties in kloostergeloften, 4) burgelijke uitspraken allerhande, zijn er ook 5) het beroemde proces van geneesheer J.B. Van Helmont (1634), 6) stukken over het personeel, over boeten en bisschoppelijke gevangenis, 7) allerlei nopens dagvaardigingen en veroordelingen

Volledigheidshalve voegen we ze hier aan toe en wel op het einde van de *generalia*.

De documenten van de orde der Wilhelmieten — waarover lang twist bestond of zij al dan niet tot de augustijnenfamilie behoorde, gezien haar inlijving in de *Magna Unio Augustiniana* door Alexander IV in 1256[14]) — worden in deze inventaris niet opgenomen[15]). Zij sluiten eerder aan bij het benedictijnenfonds.

Nauw verwant echter met de augustijnen-eremieten zijn de zgn. zwartzusters. Daarom willen we de bewaarde documenten van deze vrouwelijke kloostertak hier toevoegen. Reeds tijdens de 14e eeuw treft men in de Zuidelijke Nederlanden cellezusters aan, die zich aan de ziekenzorg wijden. Na het decreet van paus Pius II op 3 januari 1459 konden zij de drie kloostergeloften afleggen in de handen van een vrij gekozen overste uit een goedgekeurde kloosterorde. Een groot aantal cellezusters nam het grijze scapulier der franciscanen aan en droegen voortaan de naam van grauwzusters. Vele anderen kozen het zwart habijt der augustijnen en werden daarom zwartzusters geheten. Dat elke latere kloostergemeente van grauwzusters of zwartzusters om deze reden tot de cellezusters zou opklimmen is hoegenaamd niet bewezen. Zij wijdden zich aan de verzorging van de zieken zowel aan huis als in hospitalen. Aan de beurt komen achtereenvolgens de kloosters van de zwartzusters te Aalst, Asse, Brussel, Halle, Leuven, Mechelen en Ronse. Allen waren onderworpen aan het gezag van de aartsbisschop. De enkele documenten in het fonds Amatus de Coriache en in dat van de kloostergemeenschappen vanaf 1800 voegen we hier aan toe.

aangaande tiendenbetwistingen, erfeniszaken, al of niet nakoming van kapelanieverplichtingen, godsdienstbeleving (o.a. paasplicht, zondagsrust, zondagsheiliging, bijgelovige praktijken, onthoudingswet, violatie van kloosterslot), huwelijksmoraliteit (o.a. verbreken van huwelijksbeloften, overspel, concubinaat, schaking, moeilijkheden in het huwelijksleven, betwist vaderschap).

[13]) Dit aanzienlijk fonds werd door ons geïnventariseerd en zal weldra verschijnen. Het bevat 15 hoofdstukken met interessante documenten voor de studie van de evolutie van het kerkelijk recht in de loop der eeuwen.

[14]) M. JANSSENS, *De Wilhelmieten en de Magna Unio Augustiniana*, in *Augustiniana*, t. XII, 1962, p. 451-472; P. BAILLY, *Guillelmites*, in *Dictionnaire de spiritualité*, t. VI, 1967, col. 1267-1275; L. NOVELLI, *Guglielmiti*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. IV, 1977, col. 1479-1481.

[15]) Het fonds bevat documenten van de kloosters Sint-Ursmarus nabij Aalst, van de H. Drievuldigheid te Beveren-Waas, van de vallei der H. Maagd nabij Walincourt (Frankrijk) en van de H. Maagd te Huibergen nabij Bergen op Zoom (Nederland).

De documenten werden doorlopend genummerd, doch afzonderlijk voor de augustijnen-eremieten en voor de zwartzusters. Zo is hun vindplaats in het aartsbisschoppelijk archief meteen aangeduid.

Ten slotte maken we de lezer er op attent dat de stukken die op elkander betrekking hebben samen gegroepeerd staan. Zij worden van elkander gescheiden door een kleine spatie.

Wij hopen alzo bij te dragen tot een meer volledige en nauwkeurige historische kennis van de augustijnenorde en meer in het bijzonder van de Belgische provincie[16]), die in de 17e eeuw een van de meest bloeiende was van de ganse Orde[17]).

I. Augustijnen-eremieten

Generalia

Verordeningen.

1 Terugroeping naar hun kloosters van al de augustijnen die parochies en vrouwenkloosters bedienen door Hippolitus Fabriani, prior-generaal, gezien de ellendige toestand van sommige augustijnenkloosters, en aankondiging van benoemingen, 30 oktober 1605.

2 Hernieuwing door Philippus Visconti, prior-generaal, van het verbod van zijn voorganger dat de augustijnen buiten het klooster niet mogen eten of drinken in steden of dorpen waar een klooster van augustijnen is, 8 augustus 1653.

3 Voorschriften van Paulus Luchini, prior-generaal, ter overweging aan

[16]) Naast de documenten in het archief van de Belgische augustijnenprovincie (Academiestraat, 1, 9000 Gent) bezit het Algemeen Rijksarchief heel wat archivalia betreffende de augustijnen- en zwartzusterskloosters in Brabant, cfr. A. d'Hoop, *Inventaire général des archives ecclésiastiques du Brabant*, t. IV, Brussel, 1929: aangaande de augustijnen, cfr. p. 26-27 nr. 11518-11531 (Brussel), p. 175-180 nr. 13538-13596 (Diest), p. 275 nr. 14907-14915 (Leuven), p. 359 nr. 16107-16108 (Tienen); aangaande de zwartzusters, cfr. p. 132 nr. 13156-13160 (Brussel), p. 306-307 nr. 15279-15298 (Leuven). — Het Rijksarchief te Antwerpen aangaande de augustijnen- en zwartzusterskloosters te Mechelen, cfr. *Het Rijksarchief in de Provinciën. Overzicht van de fondsen en verzamelingen*, t. I, *De Vlaamse provinciën, Brussel, 1974, resp. p. 36 en 38.* — *Het Rijksarchief te Ronse aangaande het zwartzusterskloosters te Ronse, cfr. ibid.*, p. 309-310. — Het archief van het bisdom Gent (Oud Regime), bewaard in het Rijksarchief te Gent, in het fonds aartsbisdom, betreffende de zwartzusters van Aalst (M. 205) en van Ronse (M. 225).

[17]) A. Pasture, *La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques*, Leuven, 1925, p. 305-306; N. Teeuwen, *De provinciaal Georges Maigret en zijn verslag over de Vlaamse of Nederduitse augustijnenprovincie in 1625*, in *Augustiniana*, t. I, 1951, p. 140-149.

de provincie voorgelegd, aangaande de voorwaarden tot behalen van graden in de theologie in en buiten de Orde, 23 september 1656.

Kapittelverslagen

4 Korte verslagen van de provinciale kapittels van de Keulse provincie, gehouden in de kloosters van Luik (16 april 1592), Enghien (14 april 1595), Brussel (10 april 1598, 2 exemplaren), Doornik (4 mei 1604), Brugge (30 april 1610), Hasselt (26 april 1613), Brussel (22 april 1616), Gent (19 april 1619), Enghien (15 april 1622) met uitvoerige uiteenzetting over de studies in de theologie, Leuven (9 mei 1631), met goedkeuring van de beschikking van Joannes Brantius aangaande zijn nalatenschap, Gent (april 1625), Luik (23 september 1655), Leuven (9 mei 1658): vooral benoemingen tot verscheidene ambten (provincialen, assistenten, discreten, visitators, oversten) en enkele bemerkingen voor de onderscheiden kloosters.

5 Overzicht door Jacobus de la Porte, definitor, betreffende veranderingen aan de statuten, voorgesteld in de kapittels van 1615, 1617, 1622, 1625 en 1638.

Reformatie

6 Bevel van Hieronymus de Ghettis, prior-generaal, aan de provincie van Keulen de constituties nauwkeurig te onderhouden en er niets aan te veranderen, met de mededeling dat hij al de verleende toelatingen annuleert en hij alleen verzachtingen kan aanbrengen, 28 januari 1627 (2 exemplaren); aansporing door Hieronymus de Ghettis de constituties nauwkeurig te onderhouden, 29 maart 1627 (2 exemplaren); vraag vanwege Joannes Naevius, prior-provinciaal, en zijn definitoren om veranderingen te mogen aanbrengen vnl. aan het uur van gebed voor allen, aan de vorm van gebed voor de broeders, en aan de communiedagen voor de studenten, 11 november 1627; toelating gegeven op 10 februari 1628.

7 Schrijven van Hieronymus Rigoli, prior-generaal, dat de vrede moet bewaard worden tussen de strenge en de lakse richting (3 brieven van 1630); de strenge mag voortdoen maar geen speciale rechten opeisen, 3 december 1630 (2 exemplaren) en 17 januari 1632; dat in drie kloosters de strenge richting haar aktie mag voortzetten, 1 maart en 22 april 1631; dat degene die de strengen in het klooster van Bedburg niet met rust laten, zullen gestraft worden, 6 juli 1632; dat de gereformeerden in de

kloosters Bedburg en Wallerfangen onder het gezag van de provinciaal worden gesteld, 26 mei 1636.

8 Mededeling dat er niets definitiefs beslist is aangaande het stichten van twee huizen van gereformeerden, nl. één in Vlaanderen en één in Brabant, 10 december 1639; schrijven van Hippolytus Monti, priorgeneraal, aan Henricus Lancelottus, prior van het klooster van Antwerpen, de reformatie door te voeren, 14 september 1641.

9 Nadere bepalingen en herziening van de statuten, voorstellen aangaande in te voeren veranderingen in het bijzonder betreffende het nachtgebed, de kleding, de vasten en het luiden van de klokken, 1626-1639.

10 Verhandelingen en herzieningen van het *Ordinarium* of *Ceremoniale* van mis en officie van de augustijnenorde.

Aflaten en privilegies

11 Verlening van volle aflaat aan hen die bidden in de kerken van de Orde voor het welslagen van het generaal kapittel, 15 januari 1561, 8 juli 1654.

12 Verlening van volle aflaat aan de broederschap van de *cinturati*, die deelnemen aan de processie elke vierde zondag in de kerken van de Orde, 1 februari 1611 (met Nederlandse en Franse vertaling).

13 Toelating door Gregorius XV tot het celebreren van mis en officie van Thomas a Villanova, aartsbisschop van Valencia, in al de kerken van de Orde, 14 mei 1621.

14 Beslissing van Gregorius XV dat de aflaten verleend aan de broederschap der *cinturati* van Bologna, eveneens zullen toegekend worden aan al de broederschappen van *cinturati* van deze Orde, 3 juni 1621 (7 exemplaren).

15 Toelating door Urbanus VIII het officie en de mis van de gelukzalige Clara van Montefalco in heel de Orde te vieren, 14 augustus 1624.

16 Verlening van een volle aflaat op de feestdag van de H. Augustinus, van de H. Nicolaus van Tolentijn en van de H. Monica in de kerken van de Orde, 2 juli 1633, 5 juli 1640.

17 Verlening van aflaat aan het veertigurengebed in de kerken van de Orde, 26 november 1636, , 21 oktober 1669, 19 november 1757.

18 Toelating door Alexander VII om de heiligverklaring van Thomas a Villanova te vieren, met verlening van een volle aflaat voor de deelnemers, 12 november 1658.

19 Verheffing van het feest van Thomas a Villanova tot feest dubbel tweede klas met oktaaf, 19 juli 1659.
20 Voorrecht van geprivilegieerd altaar in de kerken van de Orde gedurende het oktaaf van Allerzielen, 17 september 1677 en 26 mei 1705.

Penitenten derde-ordelingen

21 Mededeling uit Rome aan de provinciaal in België dat de leken, die in de kloosters wonen, in de derde regel van de Orde kunnen opgenomen worden, zoals dat hét geval is in Spanje en in Italië, 16 oktober 1627.
22 Uiteenzetting over het onstaan van de derde regel van de penitenten naar het voorbeeld van de franciscanen en de dominikanen, over de voorwaarden om er als leek in opgenomen te worden, over de verplichtingen en de voordelen, over de redenen tot uitsluiting; formule van inkleding en professie, gezonden uit Napels op 1 augustus 1631.
23 Oplossing aangaande de kleding en de privilegies van de derde-ordelingen alsook de rechtsmacht van de prior over hen, 27 januari 1651.

Varia

24 Bekendmaking door de curie van Metz dat Joannes XXII op 18 april 1317 verklaarde dat de augustijnen rechtstreeks onder zijn jurisdictie staan, 1338.
25 Zogenaamde bul van kardinaal Bernardinus Carvajal van 15 december 1507, onder Julius II, waarbij de provincie van Saksen terug in de Orde werd ingelijfd met volle genot van de privilegieën eraan verbonden.
26 Mededeling van Joachim Brulius dat hij een relikwie van de H. Barbara bezit, waarvan hij een deel wil schenken aan het klooster van Gent, 23 juli 1630.
27 Schrijven van Maximilianus Martini, o.p., vicaris van het college te Lier, aan de prior van Antwerpen over het mirakel van de voetstappen van Sint-Augustinus op een rots in de zee, 17 juni 1636.
28 Verklaring van Philips II dat religieuzen zich niet moeten inlaten met zaken van leken, 3 september 1646.
29 Bekrachting door Alexander VII van de aanstelling van Petrus Lanfranconi, procurator-generaal, tot plaatsvervanger voor Italië en enkele andere streken, in plaats van Paulus Luchini, prior-generaal, op rondreis in Frankrijk en Spanje, 1 oktober 1658.
30 Klacht bij de Raad van Brabant tegen sommige eremieten, die in naam van de hele Keulse provincie beweren dat de paus *ex gratia* zou

toegestaan hebben dat het algemeen kapittel niet zou gehouden worden in België, 1676.

31 Beslissing aangaande het besteden van sommige geldsommen en het aanvaarden tot de gewijde orden, 1681.

32 Dankwoord van Antonius Pacini, prior-generaal, aan de aartsbisschop om diens bezorgdheid voor de Orde nl. dat zij niet door dwaalleringen zou aangetast worden, 14 mei 1695.

33 Vraag om reductie van missen; verklaring nopens de gegeven toelating, 1727 (gedrukt).

34 Toelating door Clemens XIII aan Martinus Malaise om te absolveren van excommunicatie en suspensie, 3 augustus 1767.

35 Aanklachten van de ellendige toestand waarin de Belgische augustijnenprovincie verkeerde, 1911-1914; kloostervisitatie door L. Mierts, deken van het metropolitaans kapittel, juli 1914; verslag van deze visitatie opgezonden naar de Congregatie der Religieuzen, 1 augustus 1914; antwoord van kardinaal Van Roey op de vraag vanwege de Congregatie van de Religieuzen nopens de morele toestand van de augustijnen-eremieten in zijn bisdom, 6, 18 en 29 februari 1952.

In het fonds Amatus de Coriache, reg. 5, fol. 258-260 : Moeilijkheden bij de eremieten van Sint-Augustinus aangaande de discreten, 7 mei 1649, 5 blz. gedrukt.

In het fonds Jansenisme, liasse 11 : Romeins dagboek, briefwisseling en documenten in verband met het proces van Bernardus Désirant, augustijn, 20 stukken, einde 17e- begin 18e eeuw[18]).

In het fonds kloostergemeenschappen

Generalia, 22: Uittreksels uit de kadastrale belastingskohiers van de gemeenten waar augustijnen-eremieten en zwartzusters eigendommen (gebouwen, gronden, enz.) bezitten met identiteit, beroep en woonplaats van de wettige bezitters, lokalisatie van de eigendommen en verwijzing naar de kadastrale plans, aard van de eigendommen en hun oppervlakte,

[18]) Over B. Désirant werd reeds heel wat geschreven, cfr. *Augustiniana*, t. XXVI, 1976, p. 261-262, nrs. 2416-2423. Alleen bij L. CEYSSENS, *Diarium romanum van P. Bernardus Désirant, O.E.S.A. anti-jansenistisch gedeputeerde van de belgische bisschoppen te Rome (1692-1696)*, in *Bulletin de l'institut historique belge de Rome*, t. XXI, 1940-1941, p. 238 worden enkele passages van het diarium van B. Désirant als archiefstukken op het aartsbisdom aanwezig, vernoemd of vermeld.

kadastraal inkomen, op aanvraag van G. Helleputte en A. Verhaegen, gedeputeerden, 1903.

Conventualia augustijnen, I, 1: Briefwisseling over het geschil tussen de augustijnen van Gent en de kerkmeesters van hun Sint-Stefanuskerk aldaar, als parochiekerk opgericht, februari-maart 1839.

I, 2: Aanvraag vanwege het klooster van Gent om een klooster op te richten in de Valkenburgstraat nabij de Harmonie te Antwerpen, 29 november 1895; onderzoek en negatief antwoord, 7 en 11 december 1895.

In het fonds officialiteit

XVII, 5: Geval van niet-verleende dispensatie in de plechtige kloostergeloften van Aegidius Poé gedurende 11 jaar lekebroeder in het klooster te Gent, die zonder toelating uit het klooster getreden, een huwelijk wenst aan te gaan met Melanie Demaeyer, parochiane van Onze-Lieve-Vrouw van Finisterrae te Brussel, 1861-1870.

In het fonds Vikariaat

V, 8: Verslag van Henricus Lancelots, augustijn, commissaris-generaal van de Rijn-zwabische provincie, geschreven te Würzburg, over zijn bezoek in Elzas, Breisgau en de Palts, nl. over priesters die aan toverkunst deden en hoe zij op de brandstapel terecht kwamen, en over de schraapzucht van de katholieken die zich de goederen van de verwoeste kloosters toeëigenden, 31 maart 1629.

XIV, 1 f: Twee gevallen aan de officiaal voorgelegd nopens de keuze van begraafplaats in de kerk van de augustijnen te Brussel en te Leuven, resp. in 1704 en 1719.

CONVENTUALIA

Brussel

Een of meer augustijnen, conventuales van het Mechelse klooster, hadden sinds de 15e eeuw een termijnhuis of residentie te Brussel. Na de godsdiensttroebelen in 1589 werd een augustijnenklooster er canoniek opgericht. Weldra werd het convent een brandpunt van de augustijnse contra-reformatorische activiteiten in de Zuidelijke Nederlanden. Op 8 november 1796 moesten de religieuzen hun klooster verlaten. De voorgevel van de kerk versiert sinds 1893 de huidige Drievuldigheidskerk van Elsene[19]).

36 Verbod vanwege aartsbisschop A. de Berghes aan Franciscus Bassery, augustijn, nog te prediken en biecht te horen, zo binnen als buiten het klooster te Brussel tot tegenbericht, gezien de klachten van pastoors en leken over zijn vreemde predikaties zowel naar inhoud als naar vorm; protest vanwege Andreas de Hertoghe, prior; predikaties door F. Bassery in de kerk der augustijnen; beslissing van de Raad van Brabant dat de aartsbisschop in zijn recht is; weigering van beiden te verschijnen vóór de aartsbisschop; beroep door de augustijnen op de internuntius tot intrekking van het verbod (1682).

37 Aanklacht tegen Franciscus Pauwens, prior, over zijn predikaties, over de publicatie van een sermoen en over een aanval op de aartsbisschop; verbod biecht te horen en te prediken; verdediging van Pauwens door de augustijnen; beroep op de Raad van Brabant en op de internuntius steunend op de exemptie, 1685-1687.

38 Geval van Andrés de la Concepción, spanjaard en augustijn, die een paspoort kreeg van de koning van Spanje om naar deze streken te reizen en op Franse grond gekomen, een boodschap kreeg toevertrouwd voor de koning van Frankrijk te Versailles; ondervraging te Brussel; vraag aan de aartsbisschop om deze voor zijn tribunaal te dagen, 1696.

39 Getuigenis ten voordele van Philippus Tacx, prior, niets te hebben gepredikt dan onderwerping aan de pauselijke decreten, ook aan deze over het jansenisme, 1697.

40 Dossier over het geschil tussen de augustijnen en de arme claren, die klagen dat de augustijnen op hun erf (cfr testament van 23 juni 1453 en notariële akte van 24 maart 1544), dicht bij hun eigendom gelegen, cellen bouwen zodat de vrijheid van handel en wandel der arme claren geschonden wordt met daarbij voorstellen om dit euvel te verhelpen; toevlucht van de arme claren tot Don Francesco de Mello, gouverneur-generaal (1641-1644), die de zaak opdraagt aan de aartsbisschop; drie figuratieve kaarten met ligging van beide kloosters met hun hovingen, 13 februari 1642 (1641-1644).

[19]) C. Van Gestel, *Historia sacra et profana archiepiscopatus Mechliniensis*, t. II, 's Gravenhage, 1725, p. 36-37; J. Leroy, *Le grand théatre sacré du duché de Brabant*, t. I, 's Gravenhage, 1729, p. 268; A. Henne - A. Wauters, *Histoire de la ville de Bruxelles*, t. III, Brussel, 1845, p. 549-553; A. D'Hoop, *Inventaire général des archives ecclésiastiques du Brabant*, t. IV, Brussel, 1929, p. 26-27; N. Teeuwen, *Het obituarium van het augustijnenklooster te Brussel*, in *Augustiniana*, t. III, 1953, p. 260-282; t. IV, 1954, p. 70-97; A. Vermeulen, *De geschiedenis van de stichting van het augustijnenklooster te Brussel in 1589 tegen de achtergrond van die tijd*, in *Augustiniana*, t. VIII, 1958, p. 516-550; C. Terlinden, *Histoire du temple des augustins et de l'église de la Trinité*, Gembloux, 1964.

41 Toelating vanwege aartsbisschop J. Boonen om het beeld van Onze-Lieve-Vrouw van Goed Succes, vroeger in Schotland vereerd, in processie over te brengen van de kapel van de bisschoppelijke curie naar de kerk der augustijnen, 30 april 1626.
42 Toelating uit Rome aan de augustijnen om op de eerste zondag van mei 1679 het beeld van Onze-Lieve-Vrouw in processie te dragen, 2 maart 1679.
43 Vraag van de augustijnen aan Markies de Grana om processie te mogen houden op de eerste zondag van mei met het beeld van Onze-Lieve-Vrouw, antwoord; idem aan de aartsbisschop, toelating voor één jaar; protest van de augustijnen, 1681-1682. — Uittreksels uit decreten van de 17e eeuw aangaande het houden van processies met beelden.
44 Verlening door Innocentius XII van aflaten voor de leden van de broederschap van de stervende Christus en de Moeder van Smarten, bij hun inlijving in de broederschap en op hun sterfbed, 4 januari 1698.
45 Vraag door de vereerders van de heilige Dorothea om haar relikwieën te mogen overbrengen van de kerk van Sint-Gaugericus naar de kerk der augustijnen, alwaar reeds vier jaar de plechtigheid gevierd wordt, gezien de pastoor van Sint-Gaugericus tegen deze viering gekant is, 1714.
46 Verlening van een volle aflaat in de kerk der augustijnen op het feest van de heilige Barbara onder de gewone voorwaarden, 29 juli 1778.
47 Incorporatie van de derde-ordelingen van Sint-Franciscus de Penitente, wonend aan de Wolvengracht, in het klooster der augustijnen, 21 oktober 1589.
48 Aanvraag van jurisdictie voor Carolus Delespée, 3 juli 1775.
49 Notariële akte waardoor de toelating vernietigd wordt die gegeven werd om goederen te verkopen ten einde een losgeld van 2150 carolusgulden te kunnen betalen aan de Hollanders tot vrijkoping van de commissaris-generaal, de prior van Celly en de prior van Brussel, gevangen genomen tussen de steden Celly en Wesel, 4 juni 1599.

Diest

Reeds bekend door het refugie- of termijnhuis dat de augustijnen van Hasselt te Diest bezaten sinds 1521, kregen de augustijnen in 1614 onder de aartshertogen verlof om er een klooster en een latijnse school op te richten. Het stadsmagistraat schonk hun de herstelde Sint-Barbarakapel. Weldra te klein werd op 16 juni 1656 de eerste steen van de nieuwe kerk

gelegd, maar deze werd pas veel later voltooid. Omstreeks 1690 werd dit klooster opgebouwd. In september 1796 werden de 22 religieuzen uit hun klooster verdreven, en kerk en klooster openbaar te koop gesteld. In 1845 kochten de kruisheren van Uden de kerk. Het oude klooster werd later gesloopt[20]).

50 Afstand door Adrianus Stalpaerts, abt van Tongerlo, van de kapel van Sint-Barbara te Diest aan de augustijnen, 6 november 1614.

51 Verontschuldiging aangeboden door Guilielmus Wijnants, provinciaal, om het ongeoorloofd, toch te goeder trouw biechthoren van de grijze zusters te Diest door Franciscus Roebroeck; vraag om jurisdictie, 4 november 1698.

52 Mededeling door het magistraat van de stad Diest aan de Koning van de redenen om het beheer van de scholen aan de augustijnen te onttrekken en mededeling van het beroep op de universiteit van Leuven om drie gegradueerde leermeesters te zenden, 7 november 1712; klacht van Joannes de Munck, prior, bij de aartsbisschop over het niet-toekennen van beurzen aan de scholieren der augustijnen door Lambertus Gijsen, pastoor van het begijnhof te Diest; uittreksel van de notariële akte van de beurzenstichting op 24 mei 1632 door Renerius Fabius, vulgo Boonen, eertijds pastoor van Lummen; vraag vanuit Mechelen aan L. Gijsen om het origineel testament na te zien, 20 maart 1716 (2 exemplaren); antwoord van L. Gijsen, 30 maart 1717; vraag vanwege de provinciaal der augustijnen aan de drossaard en andere beheerders van de stad hun rechten te beschermen; bewijzen van hun recht om een college te Diest te hebben o.a. goedkeuringen van de prins van Oranje (25 februari 1614), van Gregorius XV (14 januari 1623) en van Philips IV (13 maart 1623).

53 Bevestiging van de stichtingen van missen.

54 Schrijven van Joannes Petrus van de Winckel, prior-provinciaal van de vlaamse provincie, aan de aartsbisschop aangaande de weigering van *litterae admissoriales* voor Fulgentius Aertgeerts, prior van Diest, 23 november 1793.

[20]) C. Van Gestel, *o.c.*, t. I, p. 239; J. Leroy, *o.c.*, t. I, p. 157; F. Raymaekers, *Het kerkelijk en liefdadig Diest*, Leuven, 1870, p. 317-376; A. D'Hoop, *o.c.*, t. IV, p. 175-180; D. Dubois, *Het oude Diest*, Diest, 1934, p. 168-175; J. Mijs, *Het onderwijs onder de paters augustijnen*, in *Diesters jaarboek*, t. IX, 1938, p. 59-69.

Leuven

Het klooster werd gesticht met financiële tussenkomst van gravin Adelaide omstreeks 1236. Het was gelegen dicht bij de Vismarkt waar een kapel stond toegewijd aan Sint-Jan-Baptist. De kloosterlingen gebruikten voorlopig deze kapel. De stichting werd bekrachtigd door paus Clemens IV in 1265: zij kregen de toelating er een klooster en een kerk te bouwen. In 1447 werden zij ingelijfd in de universiteit. In 1589 werd hun klooster het studiehuis van de provincie en in 1612 openden zij er een college van latijnse humaniora. Op 28 november 1796 werden de 24 religieuzen uit hun klooster verjaagd. Klooster en kerk werden verkocht en tot particuliere woningen omgebouwd[21]). Nu nog bestaan in de Vaartstraat een groot deel van het voormalig college en op een hoek van de Vismarkt een huis uit die tijd.

55 Verzoek vanwege Joannes Smidts, in naam van de augustijnen, om een afschrift van de akten van januari ten nadele van de mendicanten, bewaard in de aartsbisschoppelijke registers, 12 februari 1673.
56 Moeilijkheden aangaande theologische vragen over «de statu religioso», te Leuven verdedigd door Gregorius van Goorlaecken, augustijn van het klooster van Mechelen, 16-27 mei 1675.
57 Geval van Philippus van Waver, augustijn, die aan zijn jurisdictie-examen niet voldeed, mei 1686.
58 Gevallen van de augustijnen Petrus Clenaerts, Antonius de Fraeye en Thomas Santerre, die in hun sermoenen van resp. 4 augustus 1686 in de kerk der dominikanen te Leuven, van 4 augustus 1701 in dezelfde kerk, en van 28 augustus 1701 in de kerk der augustijnen het molinisme bestreden.
59 Verdediging van het recht van de bisschoppen tussen te komen bij de exempte kloosterlingen in zaken van geloof en zeden, z.d.
60 Lijsten van fundatiemissen en jaargetijden; reductie, 17e-18e eeuw.
61 Proces tussen de augustijnen en Frederick van Dielbeeck, heer van Attenrode, nopens het bezit van kostbare renten, 1634-1635.
62 Plakkaat voor het verdienen van een volle aflaat in de kerk van de augustijnen op de feestdag van de H. Barbara, 1666; verlening van een

[21]) C. Van Gestel, *o.c.*, t. I, p. 164; J. Leroy, *o.c.*, t. I, p. 117; E. Van Even, *Louvain dans le passé et le présent*, Leuven, 1895, p. 475-478 (anastatische herdruk, Leuven, 1974); J. Wils, *Obituaire des augustins de Louvain*, in *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. XXX, 1903, p. 348-442; A. D'Hoop, o.c., t. IV, p. 275; N. Teeuwen, *Het college der augustijnen te Leuven*, in *Augustiniana*, t. I, 1951, p. 48-74.

volle aflaat door Clemens XIII bij bezoek aan de kerk van de augustijnen, 25 januari 1765.
63 Aanvraag voor de priesterwijding van Henricus Decamps, 31 mei 1794; verzoek om toelatingen, 2 december 1906.

Mechelen

De augustijnen kwamen te Mechelen in 1242. In de 15e eeuw waren zij zeer talrijk. De geuzen verkochten het klooster en de grond van de reeds afgebroken kerk. In 1585 kwamen zij terug in het bezit van hun eigendom. In 1609 werd de nieuwe kerk gewijd. De Franse Revolutie verjoeg de religieuzen voorgoed uit hun klooster. De gebouwen werden verkocht en afgebroken. De Augustijnenstraat herinnert aan hun verblijfplaats[22]).

64 Reglement van Henri II de Gueldre, bisschop van Luik, over het inzamelen van aalmoezen, 9 januari 1254 (charter).
65 Verklaring van Joannes Berthout, heer van Nekkerspoel, dat hij met toestemming van de schepenen 1/7 van zijn graanoogst aan de augustijnen verkocht heeft, 5 januari 1294 (charter).
66 Schenking van een grond door Gilis Berthout, heer van Mechelen, aan de augustijnen, 1 januari 1305.
67 Toelating door Maximiliaan de Berghes, bisschop van Kamerijk, verleend aan de augustijnen om een deel van een kerkhof, palend aan hun eigendom, te verwerven mits te zorgen voor de opgegraven beenderen, 22 september 1561.
68 Protest van de augustijnen tegen de jezuïeten, die een college willen oprichten te Mechelen, wat grote schade zou berokkenen aan de mendicanten en tweedracht zaaien onder de burgers; antwoord van de jezuïeten, 1624-1625.
69 Goedkeuring door Gregorius XV van de aflaten vroeger verleend aan de aartsbroederschap van de *cinturati* en *cinturatae* van Sint-

[22]) C. Van Gestel, *o.c.*, t. I, p. 73; J. Leroy, *o.c.*, t. I, p. 69; J.F. Foppens, *Mechlinia Christo nascens et crescens* (ms.), t. II, p. 72, 141-142, 254, 272, 304; J.F. Foppens, *Chronijcke van Mechelen* (ms.), s.d., p. 125, 126, 139; X, *Mechelen opgeheldert*, t. II, Brussel, 1770, p. 34-57; J. Schoeffer, *Historische aanteekeningen... der stad Mechelen*, t. II, Mechelen, s.d., p. 500-510; W. Van Caster, *Namen der straten van Mechelen*, Mechelen, 1901, p. 8-10; L. Godenne, *Malines jadis et aujourd'hui*, Mechelen, 1908, p. 276-278; J. Laenen, *Geschiedenis van Mechelen tot op 't einde der middeleeuwen*, Mechelen, 1926, p. 359.

Augustinus en Sint-Monica, opgericht in Sint-Jacobskerk te Bologna, en aan de andere broederschappen eraan gehecht, 3 juni 1621.

70 Bekendmaking door aartsbisschop J. Boonen van de breve van Gregorius XV van 30 december 1622 aangaande de aflaten verleend aan de broederschap van Sint-Barbara, vereerd bij de augustijnen, 28 maart 1622 (sic).

71 Goedkeuring door aartsbisschop J. Boonen van de relikwieën van de heilige Apollonia en toelating tot publieke verering, 28 januari 1632; uiteenzetting betreffende de schenking van enkele relikwieën door een priester van Wesel aan een Spaans officier, die de relikwie van de heilige Apollonia aan de Mechelse augustijnen gaf, bij wie ze door aartsbisschop J. Boonen echt bevonden werd, 13 februari 1632; verlening van aflaten door Urbanus VIII op het feest van de heilige Apollonia in de kerk der augustijnen, 13 januari 1633, 12 december 1642; goedkeuring van de verering door aartsbisschop J. Boonen, 4 februari 1643.

72 Schrijven aangaande het gebruik van het geprivilegieerd altaar, 6 september 1659.

73 Aansporing aan de bevolking door de Raad van Mechelen hulp te bieden aan de augustijnen voor het herstel van hun kerk en klooster, door de ketters verwoest, 27 november 1598.

74 Verslag van de visitatie van 19 september 1601.

75 Betaalde rekeningen in 1619; rekeningen voor werken aangebracht in de kerk van de augustijnen van 1621 en vgl.; rekeningen voorgelegd voor de onderbouw van het orgel en andere kerksieraden; kwijtbrieven voor bepaalde leveringen, z.d.

76 Antwoord van Michaël Paludanus, provinciaal, dat alle religieuzen, niettegenstaande de besmettelijke ziekte, die te Mechelen heerst, in Mechelen blijven, 12 oktober 1634.

77 Verdeling van de predikaties onder augustijnen, karmelieten en minderbroeders in de kerken van Mechelen voor de jaren 1645 tot 1647, opgemaakt op 15 december 1644.

78 Lijst van de religieuzen in 1786 met plaats en datum van geboorte.

Tienen

Reeds in de 14e eeuw waren enkele augustijnen gevestigd te Tienen voor hulp bij parochiedienst. Onder de aartshertogen in 1617 vertrouwde het stadsmagistraat hun het bestuur van de scholen toe. Naast de kapel van Sint-Barbara bouwden zij hun klooster. Gedurende de verwoesting van

de stad in 1635 hadden de gebouwen veel te lijden. Bij de Franse Omwenteling waren er dertien religieuzen, en werd het klooster openbaar verkocht. In het jaar 1814 werden de kloostergebouwen de prooi van een brand[23]). Een overgebleven stuk van de vleugel is heden ingericht als woonhuis.

79 Beroep vanwege de officiaal van Waals Brabant bij de aartsbisschop om bij de Kanselier aan te dringen dat de misdadigers die Nicolaus Massart, augustijn, hadden mishandeld hun straf niet zouden ontlopen, 19 september 1647.

80 Getuigenissen over het overlijden van Lucie Telleur, waarvoor de augustijn Pieter de Tambeur verantwoordelijk wordt gesteld, augustus 1687.

II. Zwartzusters

Aalst

Op verzoek van de gemeentelijke overheid vestigden de zwartzusters zich te Aalst in 1475. Ze kregen er de beschikking over een behoorlijke woning in de Kapellestraat en konden rekenen op milde steun, in de eerste jaren althans, om het gekregen hofgoed van Jan Proost en Alexandrina Van Steelant tot klooster om te bouwen. Jaren en eeuwen verliepen zonder merkwaardige gebeurtenissen. Onder Jozef II begon echter een tijd van onrust en in 1796 werden de zusters gedwongen hun klooster te verlaten; zij bleven nochtans samen. Hun nieuw klooster werd ingericht in dezelfde straat[24]).

[23]) C. Van Gestel, *o.c.*, t. I, p. 276; J. Leroy, *o.c.*, t. I, p. 174; P.V. Bets, *Histoire de la ville et des institutions de Tirlemont*, t. II, Leuven, 1861, p. 35-38; A. Wauters, *Géographie et histoire des communes belges, arrondissement de Louvain. Ville de Tirlemont*, 1874, p. 152-153; A. D'Hoop, *o.c.*, t. IV, p. 359; F. De Ridder, *Historiek der straten en openbare plaatsen van Tienen*, in *Eigen schoon en de brabander*, t. XIX, 1936, p. 314-317; N. Teeuwen, *De augustijnen te Tienen, 1615-1796*, in *Thiunas*, t. XII, 1938, nr. 1 en 2, p. 1-17, nr. 5 en 6, p. 1-11; t. XIII, 1939, nr. 5-6, p. 1-21.

[24]) C. Van Gestel, *o.c.*, t. II, p. 148; J. Leroy, *o.c.*, t. I, p. 341; F. De Potter - J. Broeckaert, *Geschiedenis der stad Aalst*, t. IV, Gent, 1875, p. 107-124; P. Van Nuffel, *Alostum religiosum. Beelden en schetsen uit den besloten tijd*, Aalst, 1911, p. 135-136; J. De Brouwer, *Bijdrage tot de reguliere en seculiere gemeenschappen in het land van Aalst gedurende de 17e en 18e eeuw*, in *Het Land van Aalst*, t. XXVI, 1974, p. 202-216; F. Courteaux, *De zwarte zusters te Aalst of de geschiedenis van de pest (1475-1975)*, in *Het Land van Aalst*, t. XXVII, 1975, p. 141-184; K. Baert - J. Dauwe, *Zwarte zusters van Sint-Augustinus te Aalst*, Aalst, 1975, 265 blz.

1 Uiteenzetting van de droevige toestand van het klooster en van de zusters, na 1684.
2 Opsomming van de levensgewoonten van het huis, z.d.

Fonds Amatus de Coriache, reg. 5, fol. 198-202: Stichting door de bisschop van Kamerijk van een klooster van zwartzusters, 15 augustus 1475, en financiële toezegging vanwege de schatbewaarder van het bisdom, 20 augustus 1475; reg. 5, fol. 203-204: Aanvaarding van een dienstmeid bij de zwartzusters te Aalst zonder dat deze zwartzuster wil worden, 1501 en 1503.

Asse

Het klooster der zwartzusters te Asse dankt zijn ontstaan aan J. Luckx, premonstratenzer van de abdij van Grimbergen en pastoor van het gasthuis aldaar. In 1819 verzamelde hij 25 arme vrouwen op het kasteel te Walfergem. Enkele vrome meisjes boden zich bij hem aan om er hulp te bieden. Begin 1821 verhuisden allen naar een huis in de stad. In 1822 werd deze vrome vereniging van meisjes tot kloostergemeenschap opgericht onder de naam van zwartzusters en met de regel van Sint-Augustinus[25]).

3 Aanvraag van J. Luckx, pastoor van het gasthuis te Asse, aan aartsbisschop F.A. de Méan om de door hem gestichte godvruchtige vereniging te erkennen en vraag om zuster Norberta de Greve van de gasthuiszusters als tussentijdse overste aan te stellen, 12 mei 1822; toelating vanwege de procureur van Zuid-Brabant aan de vereniging om de schenking van J. Luckx te aanvaarden en vrijstelling van de rechten verschuldigd aan de schatkist, 1 januari 1823; antwoord van de aartsbisschop aan de provinciale staten van Brabant betreffende de te geven toelating aan de zwartzusters om een schenking onder levenden door de echtelingen Verbessens te mogen aanvaarden, 9 juli 1830; toelating gegeven door de gouverneur van de provincie Brabant om hun gebouwen en gronden te verkopen en met de opbrengst een nieuw terrein te kopen en er een klooster op te bouwen, 26 mei 1834; vraag om een bouwgrond naast het klooster gelegen te mogen aankopen, 20 augustus 1840; geschiedkundige nota, z.d.

[25]) AAM, *Fonds Religieuzen, generalia*, nr. 19: *Notice sur les couvents des religieuses...*, fol. 18; D. De Grave, *Geschiedenis der gemeente Assche*, Gent, 1900, p. 404-407.

4 Vraag om het aantal religieuzen te mogen vermeerderen en meisjes van zeer jonge leeftijd te mogen aanvaarden, 1824-1888.
5 Overeenkomst voor de stichting van een klooster te Sint-Truiden op aanvraag van de commissie van burgerlijke gasthuizen van deze stad, 1842; wens er te blijven na de aanvaarding voor drie jaar, 1845.
6 Verkiezing van oversten, 1860-1905.
7 Allerlei aanvragen en toelatingen, 1836-1901.
8 Presentatie en benoeming van biechtvaders en rectoren, 1828-1883.
9 Moeilijkheden met zusters en meisjes, 1828, 1831-1839.

Brussel (genaamd godshuis van Afrika)

In 1348 werd met uitdrukkelijke pauselijke toestemming en goedkeuring het klooster van de cellezusters opgericht. In 1459 gaf paus Pius II hun de regel van Sint-Augustinus. Zij vergrootten dan hun woonst en breidden zich meer en meer uit. Onder Jozef II werden zij, niettegenstaande bedreiging, van opheffing gespaard. Op 27 januari 1798 werden ze nochtans uit hun klooster verjaagd, dat als nationaal goed werd verkocht. Maar zij overleefden deze zware slag en vestigden zich eerst in het klooster der bogaarden tot hun in 1829 het oud klooster der visitandinnen door het stadsbestuur geschonken werd[26]).

10 18 charters: 1 van de 14e eeuw; 7 van de 15e eeuw; 7 van de 16e eeuw; 2 van de 17e eeuw; 1 van de 18e eeuw.
11 Regel van Sint-Augustinus (gedrukt exemplaar van 1611); statuten en ordonnanties van de aartsbisschoppen Matthias Hovius, Jacobus Boonen, Andreas Creusen, J.H. de Franckenberg en F.A. de Méan, 1626-1658, 1801, 1819.
12 Verkiezing van een overste in 1793.
13 Reguliere visitaties, 1571-1747.
14 Aanvaarding van de religieuzen voor de professie, 1577-1795.
15 Presentatie en benoeming van biechtvaders, verlening van jurisdictie, 1683-1770.
16 — Ontvangsten en uitgaven van 20 januari 1581 tot 25 mei 1585. — Wat in de maanden maart en april 1585 werd uitbetaald aan werklieden.

[26]) AAM, *Fonds Religieuzen, generalia*, nr. 19: *Notice sur les couvents des religieuses du diocèse de Malines...*, fol. 27ro-vo; C. Van Gestel, *o.c.*, t. II, p. 44; J. Le Roy, *o.c.*, t. I, p. 282; A. Henne - A. Wauters, *o.c.*, t. III, p. 167-168.

— Lijst van wat door het klooster van verschillende parochies binnen en buiten Brussel nog niet ontvangen werd op 25 mei 1585.
— Memorie van al wat Maria de Witte als overste heeft doen maken, doen bijkopen aan gronden, erven en renten, van wat ze vond bij haar aanstelling en wat ze bij haar heengaan heeft nagelaten, z.d. (2 exemplaren).
— Lijst van verplichte missen, loven en andere diensten die het klooster niet langer kan dragen, omdat de sommen daartoe gefundeerd, te zeer geslonken zijn; toestaan van gedeeltelijke reductie, 4 januari 1645.
— Relaas van de materiële toestand van het klooster, nl. de provisie en de schulden op 24 februari 1690, en van de staat van de goederen op 20 december 1686.
— Nota over het bezit van 2850 gulden om de bouw te beginnen, z.d.
— Schrijven van J. De Zadeleere, pastoor van Sint-Gaugericus te Brussel, over de goede financiële toestand van het klooster en over de noodzakelijkheid van de bouw, 20 februari 1779.

17 Verbod van Urbanus VIII aan zwartzusters en grijze zusters zieken te verzorgen in mannenkloosters, 21 april 1625, cfr AAM, *Fonds Amatus de Coriache*, reg. 5, fol. 251-253.

18 Mededeling aan het magistraat van Brussel van de goedkeuring door aartshertogin Isabella van de maatregel door de bisschoppen van België genomen dat de zwartzusters buiten hun klooster altijd met twee of drie moeten zijn, 1630-1631.

19 Rekwest van zuster Maria van Ketelbuter om te mogen onderhouden worden door de erfgenamen van Jan Lefebure, die zij gedurende twaalf jaar met veel last heeft verzorgd, 1647.

20 Uiteenzetting van het magistraat van Namen nopens de voorwaarden waarop het hospitaal van Onze-Lieve-Vrouw te Namen zal overgedragen worden aan de zwartzusters van Brussel, 8 juli 1664.

21 Klacht van de pastoor van Sint-Gaugericus aan de aartsbisschop over het misbruik dat zwartzusters aléén de zieken verzorgen en blijven voor de duur van hun herstel, 17 deptember 1721.

22 Beschuldiging van een zwartzuster, 2e helft 18e eeuw.

23 Inlichtingen genomen tijdens de Franse Revolutie, bedoeld om de zwartzusters hun werk te laten hernemen, 1800-1801.

24 — Moeilijkheden aangaande hun woonst in 1819-1820, en verkoop van het klooster in 1897-1898.
— Goedkeuring van de statuten door Willem I, 1820.
— Beslissing van Willem I aangaande het aantal zwartzusters te Brussel, 1826-1827.

— Reguliere visitatie en decreet, 1828.
— Verkiezing van oversten, 1828-1904.
— Presentatie en benoeming van biechtvaders, 1834-1874.
— Allerlei over zusters en oversten, 1826-1864.
— Allerlei aanvragen en toelatingen, 1833-1878.

Halle

Op verzoek van aartsbisschop E. Sterckx kwamen twee zwartzusters van Dendermonde op 15 september 1853 naar Halle, nadat reeds de stad op 24 mei van dat jaar met deze zusters een overeenkomst gesloten had om het civiel gasthuis te komen bedienen.
De nieuwe kloostergemeenschap van zwartzusters kwam er tot stand op 31 mei 1858. Zij kochten in 1864 een groot huis en konden zo hun klein gehuurd klooster verlaten. Zij breidden zich ter plaatse zeer uit en deden nieuwe stichtingen[27]).

25 Stichting van een klooster te Halle door de zwartzusters van Dendermonde (1843-1853); onafhankelijkheid van het klooster van Halle van het klooster te Dendermonde (1857-1858); stichting van bijhuizen, en overeenkomst tussen de zwartzusters van Halle en notaris J. Segers van Wetteren nopens het Sint-Carolusgodshuis te Sint-Katarina-Lombeek, 28 september 1907.
26 Verkiezing van oversten, 1858-1905.
27 Verzoek het aantal zusters te mogen vermeerderen, 1859-1889.
28 Presentatie en benoeming van biechtvaders, 1863-1889.
29 Allerlei verzoeken en toelatingen, 1855-1900.

Leuven (Nazareth)

Te Leuven danken de cellezusters hun ontstaan aan Elisabeth Ymbrecht, die in 1438 uit het Luikse naar Leuven kwam en daar met enige andere vrouwen zieken begon te verzorgen. In 1462 stond Lodewijk de Bourbon, bisschop van Luik, hun toe een eigen kapel te bouwen en de regel van Sint-Augustinus te aanvaarden onder de leiding van de overste van de alexianen. In 1513 kwamen zij onder de geestelijke leiding van de prior

[27]) F. Meulepas, *Geschiedenis van de congregatie der zwartzusters van Halle*, in *Parochieblad*, 1917, p. 326, 334, 340, 349; J. Possoz, *La bienfaissance à Hal*, in *Gedenkschriften van den geschied- en oudheidkundigen studiekring van Halle*, t. XI, 1936, p. 256-266.

van Sint-Maartensdal te staan. In 1680-1681 werd hun klooster herbouwd. Het gebouw staat er nog in de huidige Zwartzustersstraat. De Franse overheersing schafte hun klooster niet af, doch nam het op onder de civiele gasthuizen van Leuven[28]).
Op 19 december 1964 sloten zij aan bij de zusters norbertinessen van Duffel. Op 1 februari 1969 verhuisden zij naar Korbeek-Lo (gesticht Emmaüs). Zij worden nu genoemd zusters van het convent van Bethlehem (Covabe) van Duffel.

30 Statuten en ordonnantiën, 1577-1694.
31 Verkiezing van oversten, 1578-1796.
32 Reguliere visitaties, 1583-1737.
33 Aanvaarding van de religieuzen voor de professie, 1654-1795.
34 — Klachten over de biechtvader, 1 juli 1688.
— Schrijven aan de aartsbisschop over het geschil tussen de overste en Joannes Antonius de Man, die sedert drie jaar de conventsmis doet bij de zwartzusters en beweert hiertoe het recht te hebben, 13 juli 1746.
— Vraag voor het verlenen van jurisdictie in speciale omstandigheden, 1778 en 1781.
35 Geschil tussen de zwartzusters en de erfgenamen van Hendrik van Bierbeek, — baas van het café « de Wildeman » achter Sint-Pieterskerk te Leuven, — die Cornelia Van den Venne, zwartzuster, beschuldigen van ontvreemding van 1000 gulden gedurende de verpleging van Van Bierbeek in zijn ziekte, 1619.
— Schrijven van J. Buycx, landdeken, over het optrekken van een gebouw voor de zieken, wat de noodzaak met zich brengt een lening van 4 à 5000 gulden aan te gaan, 22 juni 1680; aanvraag vanwege de zusters om een lening te mogen aangaan.
— Verklaring van Margaretha Janssens, overste, voor eigen gebruik geld te mogen ontvangen, 4 juni 1718; verklaring van dezelfde overste de toren te hebben gebouwd met giften en 2000 gulden te hebben gespaard, mei 1731.

[28]) AAM, *Fonds Religieuzen, generalia*, nr. 19 : *Notice sur les couvents des religieuses du diocèse de Malines...*, fol. 42ro - 43vo; C. Van Gestel, *o.c.*, t. I, p. 172; J. Le Roy, *o.c.*, t. I, p. 133-134; E. Van Even, *o.c.*, p. 517-519; M. Bourguignon, *Inventaire des archives de l'assistance publique de la ville de Louvain*, Tongeren, 1933, p. XCVIII-XCIX; L. Van Buyten, *Kwantitatieve bijdrage tot de studie van de «kloosterdemografie» in het Leuvense. De priorij 's Hertogeneiland te Gempe, het zwartzusterskloosterr en de communauteit van het Groot-Ziekengasthuis te Leuven (16de-18de eeuw)*, in *Arca Lovaniensis*, Leuven, 1976, p. 241-276.

36 — Vermindering van straf door de aartsbisschop voor een zuster die zwaar had misdaan en tot eeuwige gevangenisstraf was veroordeeld, 13 juni 1665.
— Schrijven van J. Buycx, landdeken, over zuster Catharina Gijsenaers, die naar Gent wil gaan om aan de nieuwe bisschop aalmoezen te vragen voor de bouw van de kerk, 1680-1682.
— Klachten over de verdeeldheid onder de zusters, met voorstel van middelen tot verbetering en vraag om een visitatie, 1690; over de onenigheid teweeggebracht door zuster Joanna Grauwels, 1733, en door zuster Dorothea, met vraag om strenge straffen toe te passen, 1737.
— Straf voor zuster Catharina Stas, april 1697.
— Bevel aan zuster Margaretha Janssens terug te komen naar haar klooster, 20 december 1705.
— Klachten over het misbruik dat de zusters geld achterhouden; bevel het af te geven; lijst van de nonnen met het kapitaal dat ze binnenbrachten en wat ze in deposito bezitten, 1744.
37 — Verklaring van zuster Gertrudis Michiels Onze-Lieve-Vrouw te hebben gezien boven het klooster op het ogenblik dat de Fransen en de Hollanders op het punt stonden de stad in te nemen en te plunderen, 13 november 1643.
— Vraag tot herinvoering van het lof op zon- en feestdagen, hetwelk sedert de verbouwing van de kerk in 1682 niet meer plaats vond.
— Vraag om het dragen van de «thorax» te verbieden, 19 augustus 1698.
— Verlening van een aflaat door Clemens XIII gegeven op het feest van Sint-Hieronymus, 17 december 1768.
— Lijst van zusters van opgeheven kloosters, die bij de zwartzusters te Leuven hun intrek hadden genomen in 1783.
38 — Goedkeuring door Willem I van de statuten van de zwartzusters, 1820.
— Verkiezing van oversten, 1861-1901.
— Presentatie en benoeming van biechtvaders, 1842, 1875.
— Aangaande de zending van enkele zusters naar Doornik op aanvraag van de bisschop van Doornik, 1833, 1841, 1863.
— Oprichting van een kruisweg, 1844.

Mechelen (Galileën)

De cellezusters in de 'groote celle' op Schermoelsblok te Mechelen, namen in 1463 de regel van St-Augustinus aan en het zwarte kleed. Zij

zetten hun oude naam in die van zwartzusters om. In 1580 werd het klooster door de Geuzen geplunderd. Een tweede maal werden zij uit hun klooster verjaagd door de Franse republikeinen op 20 februari 1798. In 1804 betrokken de overgebleven zusters hun nieuw klooster, dat nu nog bestaat in de Vooghtstraat[29]). Bij decreet van 17 april 1967 fuseerden de zwartzusters met de dochters van de Onbevlekte Ontvangenis van Maria van Overijse en met de zusters van liefde van Mechelen en vormden ze samen de congregatie van de diocesane zusters van Overijse-Mechelen.

39 Regel van Sint-Augustinus (gedrukt exemplaar, 1611); statuten en ordonnaties van de aartsbisschoppen, 1595-1670, 1819; obituarium begonnen in 1503, 16e eeuw (register).
40 Verkiezing van oversten, 1638-1795.
41 Reguliere visitaties, 1586-1743.
42 Aanvaarding van religieuzen voor de professie, onderzoekingen, 1628-1797; twee plechtige geloftenvieringen, 1823 en 1831.
43 Presentatie en benoeming van biechtvaders, 1739-1770.
44 Opsomming van al de privilegiën toegekend aan de zwartzusters vanaf 1458 tot 1634.
45 Bul van Julius II met vastlegging der aflaten en privilegiën van de cellieten, zowel mannen als vrouwen, 7 november 1511.
46 Verlening van een volle aflaat door Clemens XIII op de herdenkingsdag van de kerkwijding, 1760, 1767.
47 Verlening van een geprivilegieerd altaar gedurende het octaaf van Allerzielen en op iedere maandag van de week, 30 april 1767.
48 Overdracht door Joannes van Tienen aan Margaretha van Antwerpen, van de «schemelbloc» ten dienste van de cellezusters, 24 maart 1367 (charter).
49 Vraag aan de keizer om een bos te mogen kopen, gelegen te Bonheiden, 1576.
50 Beslissing van de stad Mechelen dat de zwartzusters vrij mogen beschikken over al wat zij bezitten, 20 augustus 1580.

[29]) AAM, *Fonds Religieuzen, generalia*, nr. 19: *Notice sur les couvents des religieuses du diocèse de Malines...*, fol. 44ro-45vo; C. VAN GESTEL, *o.c.*, t. I, p. 83; J. LE ROY, *o.c.*, t. I, p. 80; J.F. FOPPENS, *Chronijcke van Mechelen* (ms.), s.d., p. 130 en 140; Id., *Mechlinia Christo nascens et crescens* (ms.), t. I, s.d., p. 151; X, *Mechelen opgeheldert*, t. II, 1770, p. 219-222; J. SCHOEFFER, *Historische aanteekeningen der stad Mechelen*, t. II, Mechelen, s.d., p. 147-204; Id., *Synopsis monumentorum historiae sacrae ecclesiae Mechliniensis* (ms.), 1845, p. 20; L. GODENNE, *o.c.*, p. 270-271; J. LAENEN, *Geschiedenis van Mechelen tot op 't einde der middeleeuwen*, Mechelen, 2e uitg., 1934, p. 359; Id., *Kerkelijk en godsdienstig Brabant*, t. II, Antwerpen, 1936, p. 84-85 en p. 101.

51 Vraag om vrijdom van accijnzen omwille van de armzalige toestand van het klooster, 1580.
52 Schepenbrieven handelend over een huis gelegen op de hoek van de Bleekstraat, gekocht door zwartzuster Maria Pits op 3 juli 1595, alsook over de rechten door deze koop verworven, en over de rente die erop weegt en afgelegd werd in 1666.
53 Schepenbrief waarin een overeenkomst, die reeds goedgekeurd was door de aartsbisschop, vastgelegd wordt, nl. de overdracht door Isabella Bogaert aan de zwartzusters van zes stukken land, gelegen te Bonheiden, 22 april 1608 (charter).
54 Vraag om steun aan de stad Mechelen om het gepresteerde, 1628.
55 Goedkeuring door Filip II van een rente van 37 gulden en 10 stuivers per jaar ten voordele van de zwartzusters, 8 maart 1656 (charter).
56 Verklaring van vicaris-generaal Amatus Coriache dat de schenking van een huis en erf met toebehoren door Caroline Prevoost de la Val aan het klooster, op voorwaarde niet te bedelen en geen giften te ontvangen, niet geldt als zij in grote nood verkeren, 9 november 1678.
57 Lijst van al wat de stad Mechelen gedaan en gegeven heeft aan de zwartzusters vanaf 1347 tot 1729.
58 Verwittiging door de fiscale raadgever om de twintigste penning te betalen, 20 april 1752.
59 Verklaring van de zusters dat zij een proces zullen instellen tegen de heer Coene, die beweert een servituut van toegang en wandeling te hebben op de bleek van de zwartzusters, 26 juli 1777.
60 Klacht van de overste over de ongehoorzaamheid van de zusters, het niet onderhouden van de stilte, het verlaten van het klooster zonder toestemming, het zich overgeven aan de drank, het slecht bijwonen van het officie, enz. 1622.
61 Vraag van Joannes Govaerts, koopman, of zuster Agnes langer dan 4 maanden zijn 79 jarige vrouw zou mogen verzorgen, 1710.
62 Klacht van Elisabeth Van den Eede, overste, dat de zusters het spellegeld of drinkgeld niet afgeven, wat uitdrukkelijk tegen de regel is, 5 maart 1776.
63 Klacht van Cornelia Vonck, overste, over Petronella Doms, onmogelijke kloosterlinge, 1793.
64 Klein overzicht betreffende de toestand van het klooster, z.d.
65 — Twee kwijtschriften voor bijdragen vanwege de zwartzusters in de belasting van de stad, 17 en 20 juli 1794.
— Mededeling aan de zwartzusters door de stad om al hun zilver, goud

en geld naar de stad te brengen om deze te helpen in de verplichting 150.000 ponden als belasting aan de Staat te betalen, 17 juli 1794.
— Bevel om vier pond kaarsen ter beschikking van de stad te houden, 30 december 1794.
— Verzoek van de ontvanger der nationale goederen te antwoorden op volgende drie vragen nl. het aantal personen vóór het terugtrekken van de vijand, het aantal geëmigreerden en afwezigen, het totaal der bezittingen, 20 januari 1795; antwoord van de zusters, 22 januari 1795; dezelfde vragen door de commissaris van de uitvoerende macht, 13 februari 1796.
— Bevel aan de zusters om op 11 februari 1795 te verschijnen voor de ontvanger der nationale goederen.
— Coupons ter waarde van 30 frank voor hetgene de zwartzusters bijdragen in de belasting van het jaar 9.
— Taxaties, 1795-1796.
— Vraag naar het aantal inwoners, echte religieuzen, 12 maart 1796.
— Bevel aan de zwartzusters uit hun huis, kapel en kerk te verwijderen al wat tegen de Franse wetten is, 21 maart 1796.
— Protest tegen de te grote belasting en vraag om vermindering, 11 augustus 1796.
— Pleidooi van de zwartzusters ten tijde van de Franse revolutie, waarbij zij naar hun werkzaamheden in het verleden en het heden verwijzen, 1 oktober 1796.
— Verklaring van de geneesheren dat zwartzusters boven ziekenoppassters staan, 1 november 1796.
— Verbod om de klokken te luiden, 24 september 1797.
— Verbod aan de zwartzusters nog in religieuze kledij te verschijnen, 5 september en 7 oktober 1797.
— Bevel om de kruisen van de gebouwen weg te halen, 7 oktober 1797.
— Bevel van de stad aan de kosteres om over gewichtige zaken te komen spreken, 12 oktober 1797.
— Bewijs van inlevering van het boek der overledenen gaande van 1558 tot 1796.
— Verslag van de aankomst van de commissaris belast met de opheffing, en antwoord van de zusters, z.d.

66 Verslag van Christianus de Corte, pastoor van Sint-Jansparochie, over hetgene zou moeten hervormd worden, 25 augustus 1644.

67 Brieven nopens het bestuur van het klooster, 1654.

68 Voorstel van antwoord van de stad op de beweringen van de zwartzusters dat zij exempt zijn en niet onderworpen aan de stad en aan haar verordeningen, z.d.

69 — Toelating vanwege de commissie van burgerlijke gasthuizen van de stad Mechelen om het lokaal van de school in de Molenstraat te betrekken, 15 juni 1803; intrekken van deze toelating, 21 juni 1803.
— Maatregelen getroffen door de burgerlijke overheid aangaande de religieuze verenigingen, 1818-1820.
— Goedkeuring door Willem I van de statuten van de zwartzusters, 1819-1820; enkele veranderingen aan de statuten, 26 april 1836.
— Bericht vanwege de Regering de toelating te hebben gekregen een aanpalend huis te mogen verkopen, april en juli 1824.
— Opdracht aan deken N. Delvaux om de eerste steen van de nieuwe kapel te wijden, 17 augustus 1825, en om de kapel in te zegenen, 16 oktober 1825.
— Aangaande het aantal leden van de kloostergemeente, juni 1829.
— Vraag van de overste aan de aartsbisschop een verbod uit te vaardigen dat geen zuster voortaan nog buiten de stad mag gezonden worden zonder speciale toestemming van het bisdom; aanvaarding door de aartsbisschop, 2 en 10 januari 1835.
— Verkiezing van oversten, 1859-1903.
— Benoeming van biechtvaders, 1828-1882.
— Verlening van aflaten en enkele toelatingen, 1836-1899.
— Bevel van het provinciebestuur de inkomsten van goederen op te geven, 28 februari 1845.

Ronse (Sint-Anna)

Het was Petrus Van den Houte, kanunnik en proost van Sint-Hermeskerk te Ronse, die bij testament zijn huis en erf (*fundus*) schonk aan devote meisjes die zieken verzorgden en andere liefdewerken verrichtten. De bisschop legde hun de regel van Sint-Augustinus op en aanvaardde hen op 5 september 1496. Na de godsdiensttroebelen had deze kloostergemeenschap zich vrij spoedig hersteld en was tot nieuwe bloei gekomen. In 1796 werd zij ontbonden[30]).

70 Overplaatsing van zuster Margariet Bailly naar het klooster van Kastanjebomen te Brugge, 1615.
71 Geval van zuster Margariet Herrier, die onhandelbaar is ten gevolge van zwakzinnigheid, 1742-1744.

C. Van de Wiel

[30]) C. Van Gestel, *o.c.*, t. II, p. 240; J. Le Roy, *o.c.*, t. I, p. 363-364; J. De Brouwer, *a.c.*, p. 286-288.

Boekbesprekingen — Comptes rendus

Willigis ECKERMANN, O.S.A., *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.

Avec la publication de l'ouvrage susdit, la série «Cassiciacum», entamée en 1936, est arrivée à son 33e volume. Non seulement par leur nombre, mais surtout par le contenu des ouvrages déjà parus cette série a largement contribué à la recherche de l'histoire et de la théologie des augustins-ermites, ainsi qu'à la pensée augustinienne et son influence sur le Moyen Age et les temps modernes. En outre le Augustinus-Verlag à Wurtzbourg publie encore une édition critique en volume supplémentaires où ont déjà paru tous les *Quodlibeta* de Jacques de Viterbe ainsi que plusieurs traités de Hermann de Schildesche, d'Henri de Friemar et de Barthélemy d'Usingen.

L'étude de Willigis Eckermann a enrichi la série «Cassiciacum» d'un ouvrage impressionnant. Cette fois il s'agit de Grégoire de Rimini, un des penseurs les plus éminants de la *Schola Augustiniana* et, comme Ockham, du XIVe siècle. Né aux environs de 1300 Grégoire faisait ses études de théologie à Paris de 1323 à 1329. Il enseignait ensuite à Bologna, à Padoue et à Perugia. En 1341 retourné à Paris, il y poursuivait ses études et fut promu maître en théologie en 1345. Il existe un document papal, daté du 12 janvier 1345 à Avignon, où le Pape Clément VI ordonne le chancelier de l'université parisienne de promouvoir Grégoire maître en théologie dans un délai d'un mois. En 1351 il fut nommé *lector principalis* au *Studium generale* des augustins à Rimini. Après la mort de Thomas de Strasbourg († 1357), Grégoire a été élu prieur général. Ayant remplie cette fonction pendant 18 mois, il mourut à Vienne en novembre 1358, victime de la peste, lui aussi. Durant sa fonction il s'efforçait de rétablir la stricte observance aux couvents augustins de l'Europe occidentale, dépeuplés par la peste.

C'était surtout comme théologien et moins comme prieur général que Grégoire fut célèbre, quoi'en cette fonction selon le témoignage du *Régistre* publié par A. de Meijer (Rome 1976), il ait fait beaucoup pour son Ordre et pour l'Église. Dès le début de ce siècle on trouve des études très détaillées sur sa manière de penser, par exemple J. Würsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini*, Münster 1917; P. Vignaux, *Justification et Prédestination au XIVe siècle*, Paris 1934; M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, Stuttgart 1934; H. Elie, *Le complexe significabile*, Paris 1937. Ossinger lui attribue plusieurs ouvrages, parmi lesquels son commentaire sur les deux

premiers livres des *Sentences* est les plus connu. L'édition actuelle de cet œuvre, préparée par l'*Institut für Spätmittelalter und Reformation* à Tubingue montre l'importance qu'avait la pensée de Grégoire pour l'avenir, notamment pour le réformateur Martin Luther. D'ailleurs les idées de Grégoire ont suscité un intérêt de plus en plus important, aussi d'ordre thématique, par exemple sa relation avec l'augustinisme médiéval, avec Luther, avec Jean de Mirecourt; sa doctrine concernant le péché originel, la grâce, la rédemption et la Trinité, ainsi que ses idées de la relation entre la foi et la connaissance, de l'Église, de la tradition et de l'Écriture Sainte, de la valeur réelle de la proposition théologique, sa doctrine de la connaissance, sa philosophie naturelle et sa pensée du *complexe significabile*.

L'auteur de l'ouvrage présenté comme *Habilitationsschrift* appartient à l'*Augustinus Institut* des pères augustins allemands de Wurtzbourg. Par son étude du *Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto* (Berlin 1972) il s'était déja mis au courant de la problématique de la connaissance du nominalisme médiéval. Il a examiné surtout la question suivante: quel lien y a-t-il, selon Grégoire, entre le parler (proposition) et la réalité? Au moyen de ce thème Grégoire voulut contribuer à la solution d'un parler toujours problématique sur Dieu. Grégoire préfère l'interprétation nominaliste médiévale de la langue, mais il y apporte de telles nuances au moyen du *complexe significabile* que cette interprétation puisse être défendue contre les attaques des *reales*. La linguistique de Grégoire n'est pas un traité accompli, mais on la retrouve comme fil conducteur à travers son commentaire sur les Sentences, où le mot '*significare*' occupe une position-clé. Par la langue la réalité est exprimée moyennant le signe. Langue et réalité, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'âme, sont pour Grégoire deux domaines bien différents, qui ont cependant une certaine relation entre eux.

Au premier chapitre l'auteur traite de la position de Thomas, Scot et Ockham par rapport à la relation entre la langue et la réalité. Scot estime qu'en principe la langue indique les choses elles-mêmes, tandis que Thomas ne voit guère une relation immédiate entre la langue et la réalité, mais seulement une relation médiate, par laquelle la langue indique en principe des conceptions d'ordre général. Ockham approfondit la position de Scotus en faisant distinction entre une langue mentale, muette, qui est la même pour tout le monde, et une langue vocale, qu'on emploie selon certaines conventions, par exemple le grec, le latin, le français, etc. Ockham emprunte cette distinction à St. Augustin. Grégoire qui, pour sa linguistique, emprunte lui aussi certains aspects aux stoïciens, à St. Augustin et à Ockham, fait la distinction entre la parole parlée et la parole pensée. C'est surtout cette distinction qui l'intéresse et c'est pour cela qu'il veut s'appuyer davantage sur l'autorité de St. Augustin. C'est d'ailleurs le mérite de l'auteur qu'il nous montre comment Grégoire continue consciemment à prendre Augustin comme porte-parole. Il y existe une relation entre la langue parlée et la langue mentale, comme il y en a une entre la langue et la réalité. En ce

cas l'homme connaissant forme le point de contact où la langue et la réalité se rencontrent.

Dans son aperçu du *Status quaestionis* l'auteur cite les interprétations de Prantl, Würsdörfer, Elie, Dal Pra, Leff, Paqué, Schepers, Hoffmann et Nuchelmans. Il est dommage qu'il n'ait plus su utiliser l'article de P. Vignaux, La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels? (*Revue philosophique de Louvain* 75 (1979), 293-331), où celui-ci définit l'interprétation de Grégoire comme *dictisme* au lieu de *nominalisme*, précisément du fait que vers l'année 40 du XIV[e] siècle l'attention fut attirée plus sur la supposition de la proposition que sur la supposition de la parole.

Le deuxième chapitre traite de la linguistique de Grégoire. Pour bien comprendre il est important de faire la distinction entre les différents termes. Ainsi il y a une différence entre le signe, par exemple la proposition, et le signifié, la réalité, en son existance, le *sic esse*. Grégoire indique le signifié par *significatum*. Ce qui est signifié par la proposition comme unité est basé sur la cohérence des termes particuliers. De là l'expression *significatum totale* de Grégoire. Il parle de *significatum* quand il s'agit de propositions prononcées ou écrites. Il appelle *significabile* le *significatum* d'une proposition mentale, qui reste encore à former. Le *significabile* est donc le *significatum* d'une proposition non-formée qui reste à former. L'*incomplexe significabile* signifie alors le verbe mental particulier à former, tandis que le *complexe significabile* indique la proposition mentale totale à former.

Grégoire appelle le *complexe significabile* aussi l'*enuntiabile*, ce qui indique l'aspect jugeant de ce qui est vrai ou faux. Par opposition à Ockham, qui dit que seulement les propositions sont vraies, Grégoire prétend qu'aussi le *significatum* soit vrai, c'est à dire ce qui est signifié par la proposition. C'est ainsi qu'il souligne l'existence autonome du *significatum* à l'égard de la proposition et c'est ainsi aussi qu'il se défend contre les réalistes. L'auteur associe l'interprétation de la langue de Grégoire à celle des stoïciens. La doctrine stoïcienne du *lekton* est à la base de celle du *significatum*. Ce qui est signifié par un son n'est pas comme chez Aristote une impression (conception, vision) à l'âme et par cette impression l'objet lui-même, mais il appartient à un domaine tout particulier qui tient le milieu entre la pensée (vision) et l'objet «μέσον τοῦ τε νοήματος και τοῦ πράγματος». En parlant du *lekton* dans son *Principia Dialecticae* et le *De Magistro* Augustin dépend de Varro pour ce qui regarde le vocabulaire. Néanmoins il donne une interprétation toute personelle du *lekton* stoïcien, qu'il traduit par *dicibile*. Le *dicibile* diffère de l'objet et du mot phonétique (*dictio*). Quand on prononce un mot, l'oreille en garde le son, tandis que l'esprit enrégistre la signification (*dicibile*).

Dans la doctrine de la connaissance scholastico-artistotélique une *res singularis* ne peut être l'objet du savoir. D'ailleurs, le savoir n'a rien à voir avec la contingence, mais bien avec la nécessité. Par conséquent le *complexe significabile* est l'objet propre de la connaissance. En gardant le

complexe significabile comme objet propre de la connaissance Grégoire s'approche autant que possible de la réalité de la *res singularis* tandis que d'autre part il évite de réduire la connaissance à un jeu de mots (nominalisme). La devise et le reproche des réalistes aux nominalistes était toujours: '*Nos imus ad res, de nominibus non curamus*'. Le statut ontologique du *complexe significabile* n'est donc pas un 'rien', mais un 'quelque chose' au sens d'une *entitas existens*. Grégoire corrige la conception de la connaissance qui prétend que la connaissance n'ait rien à voir avec les faits contingents. Au contraire, la connaissance regarde les faits contingents, mais la connaissance elle-même des faits contingents est absolue et indispensable, donc éternelle. Le *complexe significabile*, comme connaissance, remplit la condition posée par Grégoire pour être considérée comme science.

Au troisième chapitre il s'agit de la conception de la réalité selon Grégoire. Celui-ci exprime l'idée de 'réalité' par '*sic esse*'. Il fait une distinction entre la réalité créée et la réalité incréée. En ce sens sa conception de la réalité est déterminée par la théologie. L'expérience de la réalité incréée part de l'expérience de la réalité créée. Il faut que les deux domaines puissent être sujet de conversation et qu'ils soient donc connus et signifiés par des paroles. Par conséquent ce chapitre traite de la doctrine de la connaissance selon Grégoire. Il est surprenant que Grégoire met tellement l'accent sur l'importance du connu particulier, tout en fondant cet accent sur des textes d'Augustin. L'homme est capable d'acquérir une connaissance immédiate des choses particulières. Cette connaissance immédiate nous laisse des impressions au moyen des *species*. Les *species* constituent une partie considérable de la doctrine de la connaissance de Grégoire. On ne connaît pas la réalité incréée, c'est à dire Dieu, d'une manière immédiate, mais seulement au moyen de la réalité créée. C'est pourquoi Grégoire l'estime possible de parler de Dieu moyennant la réalité créée. Cependant, le fidèle n'arrive pas seulement à Dieu au moyen de la réalité créée, mais aussi au moyen de la révélation divine. Ainsi pour Grégoire la théologie est une certaine manière de croire, qui exige aussi bien la *fides quae* que la *fides qua creditur*. Certains aspects de la réalité divine se manifestent dans les propositions de la Sainte Écriture, aspects que l'homme ne saurait découvrir au moyen de sa propre raison. Comme science la théologie s'accorde aux hommes d'une certaine époque. Ainsi le théologien présente la révélation de la Sainte Écriture aux hommes de son époque à lui.

Au quatrième chapitre l'auteur examine la relation entre la langue et la réalité. L'âme de l'homme connaissant constitue le point de contact où la langue et la réalité se touchent, car c'est par l'âme que la connaissance immédiate est rendue possible. Grégoire insiste sur le fait que le procès de la connaissance n'est pas à déduire tout simplement de la langue employée. Le procès ne devient clair que lorsque l'auditeur ou le lecteur, par une analyse de la langue, traverse le même procès que celui qui connaît et qu'il vérifie la réalité de la connaissance. Donc Grégoire nous met en garde contre le jeu de mots, auquel la philosophie et la théologie

ne sont que trop facilement portées. A ce sujet les pages 229-236 sont très importantes. La langue ne symbolise pas la réalité ni s'identifie avec elle mais elle signifie la réalité. La langue indique une certaine direction et il faut fixer les yeux sur cette direction afin de voir concrètement la réalité. Un simple jeu de directions (paroles ou propositions) n'a donc aucun sens.

La langue de la Sainte Écriture s'en réfère à la réalité incréée. L'homme ne saurait dépasser ce qui est signalé par l'Écriture Sainte. Par conséquent, pour ses recherches le théologien devra toujours référer à ce qui est indiqué par l'Écriture Sainte. Le théologien ne doit pas prendre à tache de défendre la crédibilité de la foi par des arguments de probabilité, mais il doit prouver que la crédibilité est fondée sur l'Écriture Sainte. Ainsi Grégoire reste fidèle à l'adage de Gilles de Rome: «*philosophia demonstrat, theologia narrat*». Dans la théologie les conclusions ne prouvent guère plus que les prémisses. Ils n'opèrent pas le savoir, mais ils invitent à la foi.

Au cinqième chapitre l'auteur examine l'influence de Grégoire sur l'école augustinienne médiévale. Il traite de la position de Hugolin d'Orvieto, Bonsembiante Badoer, Jean Hiltalingen de Bâle, Simon de Crémone, Denis de Montina, Ange de Döbeln, Pierre Gracilis, Augustin Favaroni de Rome, Thomas de San Genesio, Paul de Venise et Barthélemy Arnoldi d'Usingen. Certains augustins, comme Hiltalingen, Döbeln et Usingen rejettent la linguistique de Grégoire, tandis que d'autres l'accueillent d'une manière plus positive. La terminologie employée par les uns et par les autres à ce sujet est importante.

Le sixième chapitre donne un résumé des résultats de l'examen, ainsi qu'une perspective pour l'avenir. L'auteur signale la façon ingénieuse dont Grégoire réunit les matériaux d'Augustin, d'Anselme, d'Ockham, des Stoïciens et d'Aristote pour en composer un monument imposant. Dans sa linguistique Grégoire a voulu rompre avec le point de départ trop exclusivement naturaliste, positiviste et extérieur de l'Ockhamisme. Par conséquent il est bien obligé de retourner à la tradition augustinienne où il y a toujours le souci de l'intérieur comme moment d'éternité. Ce moment devient encore plus important quand on parle de la réalité incréée. Finalement c'est Dieu lui-même qui se porte garant de la vérité de toutes nos paroles. Il est la troisième instance, la vérité même, qui définit et garantit la relation exacte entre la langue et la vérité. Cet aspect de la linguistique de Grégoire est donc de caractère théologique. Par rapport à l'Écriture Sainte cette linguistique regarde la vérification de la parole de Dieu. C'est précisément par la parole de l'Écriture: «Mettez la Parole en pratique. Ne soyez pas seulement des auditeurs» (Jac. 1,22) que Grégoire arrive à répondre à la question comment la réalité est créée par la réalisation de la parole de l'Écriture. Se souciant de garder l'aspect interne du modèle de connaissance Grégoire a aussi un message pour les hommes de notre époque où le manque d'intérêt pour le caractère interne au profit de la pensée purement extérieure et technique peut conduire à des conséquences désastreuses pour la vie sociale.

Qu'il me soit permis de faire une petite remarque au sujet de l'interprétation que donne l'auteur à certains textes. Il traduit «*quia illi conceptus sunt...*» (1 Sent., d. 3, q. 1, art. 2; fol. 43 M-N) à la page 183, note 128 par «*Die Dinge werden durch Begriffe nur verschwommen und ungenau erkannt*». Il n'est pas assez clair qu'il s'agit ici de certaines conceptions (*illi*). On pourrait en conclure qu'aucune conception ne soit capable de représenter d'une manière bien distincte. La traduction suivante aurait été plus correcte: «*Die Dinge werden durch solche Begriffe...*» Mais cette remarque n'amoindrit point l'importance de l'ouvrage d'Eckermann, dont la lecture est rendue agréable encore grâce à sa présentation soignée. Grâce à cet ouvrage l'auteur nous a fait mieux connaître la personnalité marquante de Grégoire et, en même temps, il a montré combien originelle était sa pensée.

M. SCHRAMA, O.S.A.

Luis MERINO, O.S.A., *Studies on the Municipality of Manila*. Translated from the Spanish original by Raphael López, O.S.A. Views, The University of San Augustin Journal, Iloilo City, Philippines.
I. Municipal Government and Society: A socio-demographic analysis of the Spanish population of Manila (1571-1800). Views, Vol. 5, no. 1, June 1978, page 1-96. II. Alcaldes and Regidores: Accession and Succession to the positions in the Cabildo and the sale of municipal office in Manila (1571-1816). Views, Vol. 6, no. 1, January 1979, page 1-78. III. Propios Y Arbitrios: the municipal economy and public service. Views, Vol. 6, no. 1, January 1979, page 79-146.

The history of the Philippines as a Spanish Colony and the history of the Spanish Augustinians are closely linked. When Miguel Lopez de Legazpi and his soldiers arrived at the shores of Cebu in 1565, Fr. Andres Urdaneta and four other Augustinians were in his company. The monument to honor the memory both of Legazpi and Urdaneta also perpetuates the alliance between the sword and the cross so typical for Spanish colonisation. When Legazpi officially established the city of Manila in 1571, Fr. Diego Herrera OSA was with him. And in Legazpi's plan of what later would be known as Intramuros, The Walled City, a lot was assigned to the Augustinians. Herrera immediately set out to build a church and a monastery, which within a few years were demolished by fire. The second church and monastery very soon suffered the same fate. But in 1587 building started again and the new church and monastery, which were completed early in the 17th century, till this very day bear witness of centuries gone by.

The founder of Manila, Legazpi, was laid to rest in one of the chapels of S. Augustin. In the old vestry of the church Governor Jaudenes signed the capitulation of Manila to the Americans in 1898. In the monastery a memorial chapel was erected to the victims of the second

world war: all the members of the Augustinian community but one were killed together with many others by withdrawing Japanese forces in February 1945. Part of the old monastery today houses a very fine museum of religious art in colonial times. In 1954 the first National Council of the Catholic Church was convened at the choir of S. Augustin. Part of the old monastery, to which a new wing was added after the second world war, still houses an Augustinian community and the church is still in use for worship. But the parish of S. Augustin hardly numbers any parishioners, because the Walled City never regained its function as residential area after its destruction during the second world war.

Within the outlined historical perspective it is quite understandable that Spanish Augustinians in Manila take an interest in the history of the city. Yet, in writing a history of Manila, Fr. Luis Merino OSA, does not do so from the point of view of the Augustinian Order, but from the point of view of the history of the municipal government of the city.

In the first article the author gives a quantitative and a qualitative analysis of the Spanish population of Manila. Generalities regarding the Spanish colonial population in the Philippines are all too familiar in historical litterature. Fr. Merino undertook extensive research in archives both in the Philippines and in Spain. The evidence resulting from research in primery sources became the basis for the analysis given. The author made use of the methods developed in historical demography and sociology.

During colonial times Manila never numbered more than some hundreds of Spaniards. The city began with about 250 Spanish inhabitants. The Spanish population remained at the same level till the middle of the 17th century. In the second half of the 17th century the number of Spanish inhabitants dropped to so low a level (30 Spanish householders), that Manila ceased practically to function as a city. The 18th century shows an increase: at the end of this century the Philippines numberd 800 Spanish householders. But in this period the population became more heterogenious and the Spaniards were less concentrated in Manila. The high mortality rate and the low birth rate prevented the growth of the Spanish population. There are even periods when the Spanish population decreased notwithstanding immigration. Hardship and early death were the lot of the Spaniards in the Philippines. In one instance the authorities asked the King to send 160 additional missionaries to cary on the Christianization of the Islands and insisted that the Religious be recruited and embarked even in greater numbers than the 160 required by the plan, because by the time they would be arriving one fourth of the 140 missionaries in the Islands would already be dead. The low birth rate cannot be attributed to the lack of Spanish women, but has social and economic causes. Besides, marriages with Philippino women were socialley accepted.

Historical sources do not leave any doubt about the quality of the Spanish population in the Philippines in general: «only the riff-raff come

here»; «the sort of people who get here are the poorest and the most down-trodden». In another commentary is stated that there were no economic incentives to attract anyone to the islands: «not enough people go there, and those who go of their own will and fully aware of what to expect, are not mature, honorable and courageous people, willing to work, but rather juveniles running from their parents, or mestizos, or people forced into exile, or criminals with a bad reputation». The statistical classification of the population, which the author provides corroborates what was written in letters or reports. In consequence one cannot expect much good of the influence which the Spaniards excercised on Philippines society in general.

It is interesting to note here one of the specific points the author makes in his qualitative analysis. He shows that the Spaniards were not interested in agriculture or cattlebreeding. As a social group it was the religious orders that kept agriculture going through the 16th and 17th centuries. The reason is, that it was the religious, alone among the Spaniards, who continued to stay close to the land and here lies the origin of the «friar lands».

In the second article the author describes in detail the inauguration and functioning of the city municipal government of Manila. One of the first problems encountered originated from the difficulty of adapting to the civilian life on the part of men who had been soldiers too long. A second source of problems lay in the tensions between the municipal government of Manila and the government of the Philippines. The most remarkable feature of the development of municipal office in Manila was the system of the sale of offices, which here went far beyond Spanish custom: those who had bought a public office had the right to sell it. The author points out that an advantage of this system was the relative autonomy of the city municipal government. Manila was spared the embarrassment of having to accept some equerry of the King's stables or some damsel in the Queen's retinue. The municipal officers, secure in their positions by virtue of their contracts obtained through auction and purchase, felt more free and confident in the discharge of their duties, limited as these were.

Although the system worked to the advantage of the moneyed and influential classes, it did in fact not result in a monopolistic control of Manila municipal government by a small clique of oligarchs. The author concludes his article by pointing out that the system limited the populist basis of representation. It would, however, be a mistake to criticise unfavorably the prevailing system because of this on account of the conception of the State at the time.

In an appendix are given chronological lists of the Mayors Ordinary and Aldermen of the city of Manila as well as a list of sales and resales of municipal offices.

The third article dealing with the municipal economy extends from the founding of the city to the middle of the 19th century. Legazpi in founding the city of Manila had omitted to provide the city with real

estate («propios») and consequently the city depended for its income soleley on taxes, transactions, permits and licences which the city government imposed («arbitrios»). Fundamentally this state of affairs obtained throughout the colonial period. The author explains Legazpi's omission by pointing to his respect for the rights of the natives and to his awareness that a newly founded seaport was by law the King's property. That subsequent Governors did not redress this situation has its background in the tension between the autonomy of the city and the centralistic tendency of the colonial government. In their view endowing the city with real estate would be on a par with providing the enemy with ammunition.

As a result of the prevailing situation one hears continually the citizens complaining about the poor state of municipal services and about the compulsory contributions which had to be imposed for lack of other sources.

One of the most important sources for this article is a report on the income, investment and expenses of the municipality of Manila through one hundred consecutive years (1592-1691). This report does not only inform us about the finantial situation of the municipality, but gives over and above valuble insight into the economic life of the city at the time. A point of general interest here is, that over the entire period 34% of the expenses were spent on salaries, services and court expenses, 26% on public works and 34% on religious and civic ceremonies. The details of this last group reveal that 22% went into religious ceremonies. The author remarks, that the minds of that time did not at all think religious ceremonies expensive or superfluous, and that it is precisely the deeply religious sense of the time that justifies those expenses. In the 18th century Manila suffered greatly by the occupation by the British in 1762; the sack of the city and the ransom exacted left the municipality practically broke.

In the 19th century the municipality could provide better and more extensive services to the city, due to a more efficient administration of «arbitrios», the introduction of new services as public lighting, the tax of four reales on the Chinese shops, the purchase and sale to the public of such staples as rice and meat, and the revenue from the minting of copper coin. Here again, the details that the author provides give an insight into the economic life of the city.

An extensive documental supplement completes this article. For the present reader one cannot refrain from quoting about the celebration of the «Feast of San Augustin, Patron Saint against locusts»: «In the afternoon on (August) the 27th, the City attends Vespers at the San Augustin Church; on the 28th, the City attends in the morning at the same church».

Fr. Merino is well on his way in giving us in his «Studies on the Municipality of Manila» a valuable and interesting work on an intriguing city in the Far East, a city which also today captivates the attention of a casual visitor.

EUGENE ROEBROECK, O.S.A.

Index vol. 30, 1980

E. Booth, Hegel's Conception of Self-Knowledge Seen in Conjunction with Augustine's. 221-250

L. Ceyssens, Chrétien Lupus. Sa période ultramontaine (1660-1681). 157-188

W. Courtenay, Augustinianism at Oxford in the Fourteenth Century. 58-70

G. Dotti, I Codici Agostiniani della Biblioteca Statale di Cremona. 71-116

H. Goetz, «Empirisch» — «metaphysisch»? Zum Verständnis der Zweistaatenlehre Ottos von Freising im Hinblick auf Augustin. 29-42

P. Kaufman, «Charitas non est nisi a Spiritu Sancto». Augustine and Peter Lombard on Grace and Personal Righteousness. 209-220

W. Kluger, Die pastorale Tätigkeit der Augustiner des Landstraßer Konvents im 17. Jahrhundert. 117-156

M. Phelps, The Theory of Seminal Reasons in James of Viterbo 271-283

F. Ryschawy, Jakob Kirschner O.S.A. Ein Augustiner Eremit des Schönhengsterlandes (1580-1652). 189-203

A. Trapp, O.S.A., Notes on the Tübingen Edition of Gregory of Rimini, II and III. 251-253

C. Van de Wiel, Documenta augustiniana belgica (1254-1952). 284-310

L. van der Lof, Die Autorität Paulus nach Augustin. 10-28

L. Verheijen, O.S.A., La tradition manuscrite de l'Obiurgatio (Lettre CCXI, 1-4) d'Augustin et de la Regularis Informatio. 5-9

E. Ypma, O.S.A., A propos d'un exposé sur Jacques de Viterbe. 43-45

E. Ypma, O.S.A., La méthode de travail de Jacques de Viterbe. 254-270

Boekbesprekingen — Comptes rendus. 204-206, 311-320

Ontvangen boeken — Livres reçus. 207-208

Index vol. 30, 1980 321