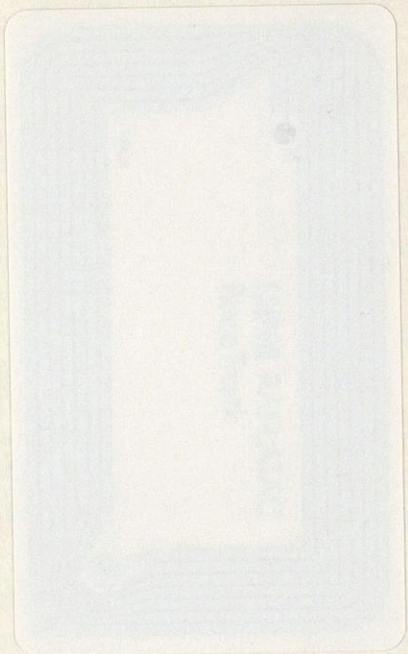




N11< 23088796 021

UB Tübingen

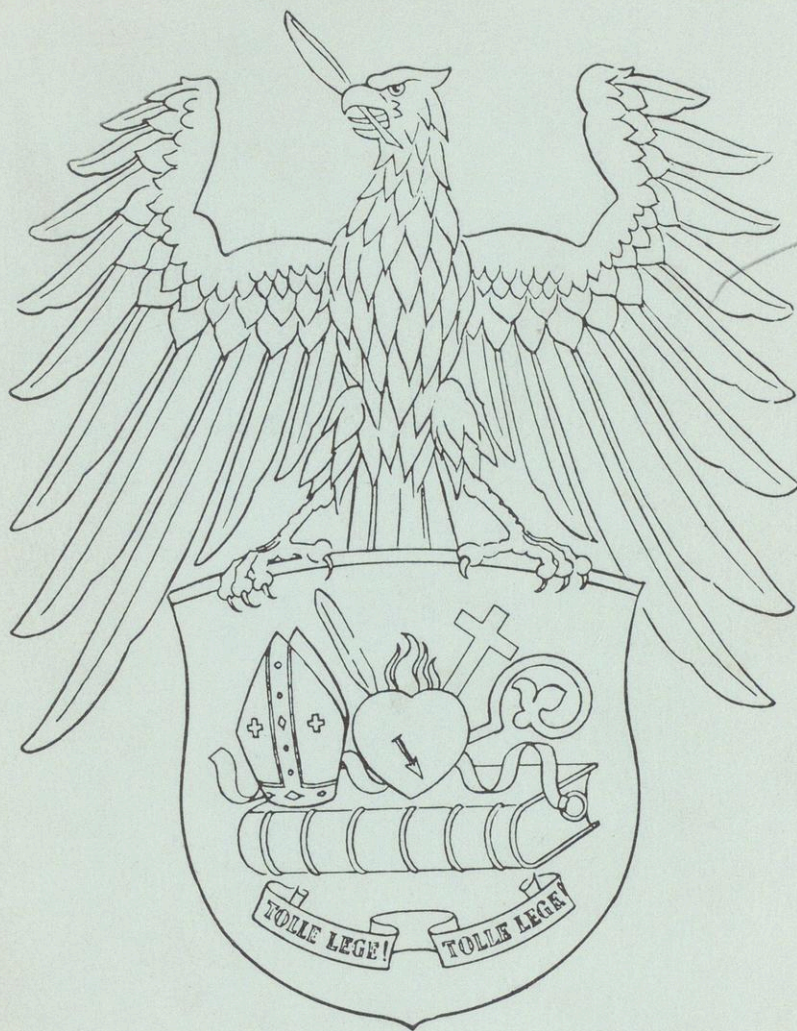
R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

530

T

AUGUSTINIANA

32.33



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

ANNUS 32

1982

FASC. 1-2

6589

2
Z. A. B. 78

05. OKT. 1982

Z. L. V.

INHOUD — SOMMAIRE

R. CANNING, O.S.A., The Distinction between Love for God and Love for Neighbour in St. Augustine	5-41
J.-P. BELCHE, Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Büchlein De Catechizandis Rudibus (<i>Schluß folgt</i>) . . .	42-87
L. VERHEIJEN, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin	88-136
C. SCHRÜBBERS, Regimen und Homo Primitivus. Die Pädagogik des Ägidius Romanus (<i>Fortsetzung folgt</i>) . . .	137-188
V. MARCOLINO, Eine Bearbeitung der Lectura Gregors von Rimini	189-229
A. UÑA JUÁREZ, O.S.A., «La Ciudad de Dios»: evocación centenaria en El Escorial	230-254

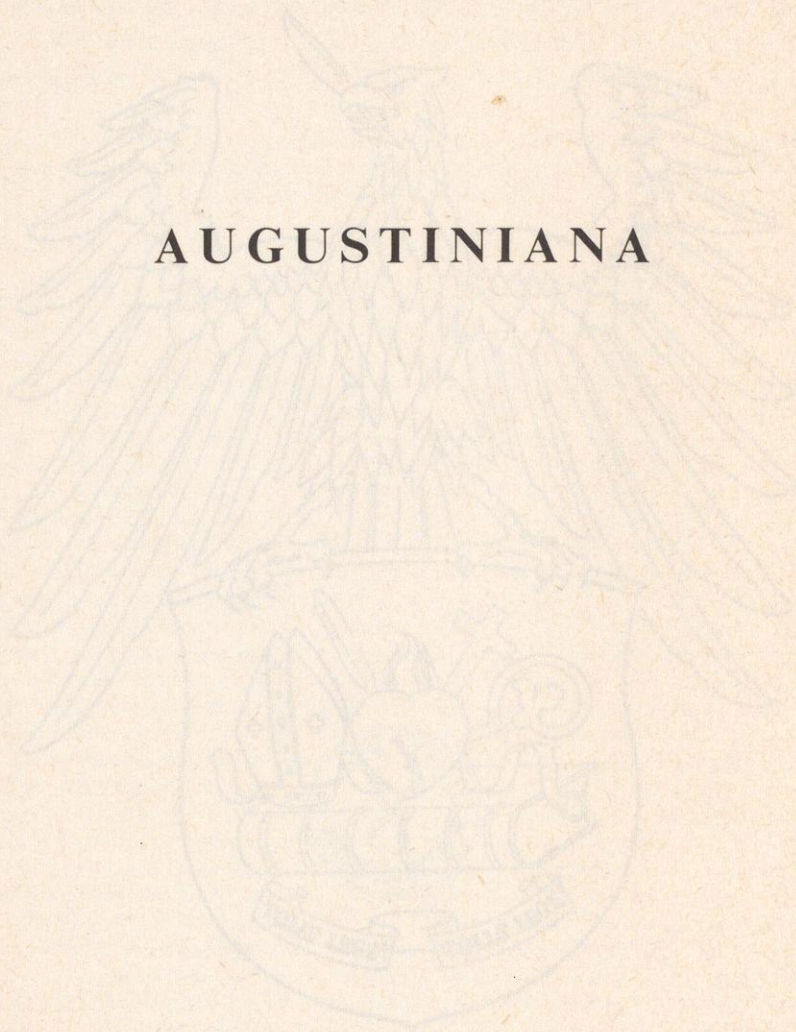
AUGUSTINIANA

ANNUAL OF THE SOCIETY OF STUDIES AT ALL THE UNIVERSITIES OF
THE SAINT AUGUSTINIAN SAINT AUGUSTIN ST. OF
THE SAINT AUGUSTINIAN SOCIETY OF STUDIES OF ALL THE SAINTS

JANUARY 1900

1900

AUGUSTINIANA



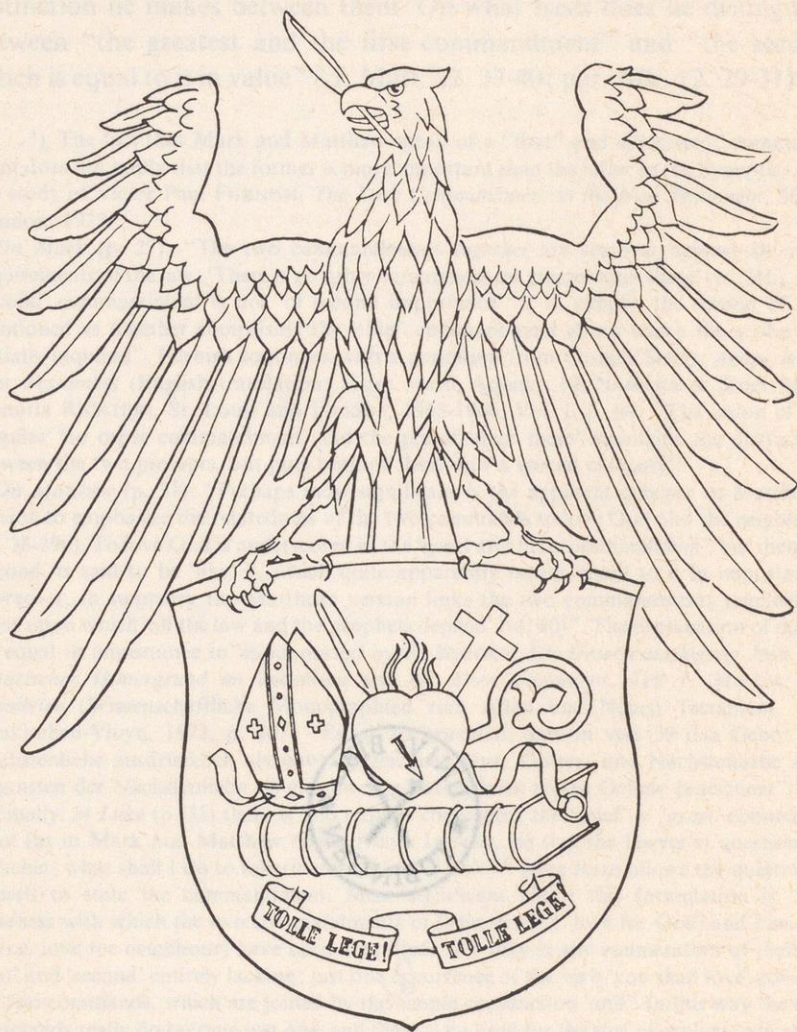
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE REVUE POUR L'ÉTUDE DE
VAN SINT AUGUSTINUS SAINT AUGUSTIN ET DE
EN DE AUGUSTIJNENORDE L'ORDRE DES AUGUSTINS

JAARGANG 32 ANNÉE

1982



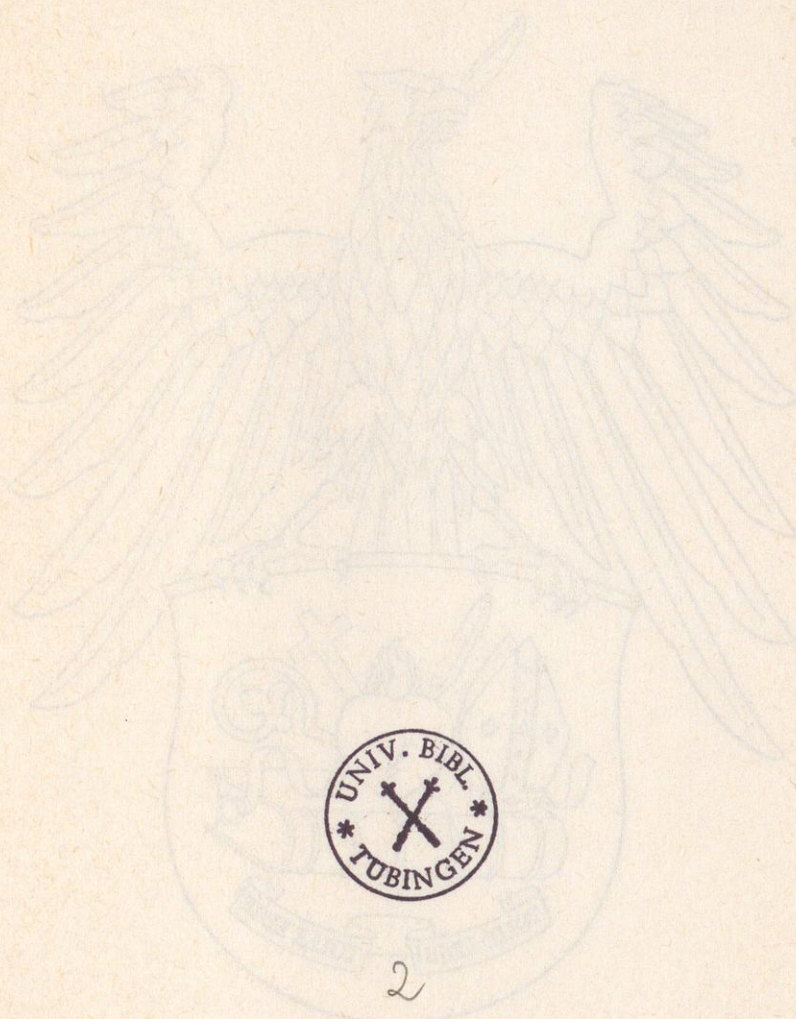
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

AUGUSTINIANA

LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF TUBINGEN
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM

MARSHALL 1971

1971



2

2A 4578

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM

The Distinction between Love for God and Love for Neighbour in St. Augustine

This journey into Augustine's mind on how love for neighbour and love for God are related to each other opens with the question of the distinction he makes between them. On what basis does he distinguish between "the greatest and the first commandment" and "the second which is equal to it in value" (cf. Matt. 22. 37-40; par. Mk. 12. 29-31)¹?

¹) The fact that Mark and Matthew speak of a "first" and a "second" commandment does not imply that the former is more important than the latter in the Synoptics. See the study of Victor Paul FURNISH, *The Love Commandment in the New Testament*, SCM, London, 1973.

On Mark (p. 27): "The two commandments together are set over against all other requirements of the law: 'There is no other commandment greater than these' (vs. 31b). The 'second' commandment is not 'of second importance'. It is, simply, the second of two mentioned as together comprising the 'chief' commandment about which the scribe had initially inquired". Furnish continues with a quotation from Ceslaus SPICQ, *Agape in the New Testament* (English translation: Sister Marie Aquinas McNAMARA & Sister Mary Honoria RICHTER), St. Louis and London, 1963-1966, Vol. I, p. 64: "The union of the singular 'no other commandment' and the plural 'than these' maintains the distinction between the two precepts, but puts both of them into a special category".

On Matthew (p. 31): "Perhaps most significant is the apparent concern in Matthew's version to emphasize the relatedness of the two commands to love God and the neighbour (vs. 38-39a). To love God is underscored as the 'great and first commandment', but then the 'second' is said to be 'like' it, which quite apparently means equal to it in importance. Moreover, in summary the Matthean version links the two commandments together as those upon which 'all the law and the prophets depend' (vs. 40)". The explanation of ὅμοια as 'equal in importance to' is supported by K. BERGER, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 40), Neukirchen-Vluyn, 1972, p. 207: "Es ist zu beachten, dass in vers 39 das Gebot der Nächstenliebe ausdrücklich als ὅμοια bezeichnet wird: Gottes- und Nächstenliebe sind zugunsten der Nächstenliebe als gleichwertige oder gleich grosse Gebote bezeichnet".

Finally, in *Luke* (p. 35) there is "no request concerning the 'chief' or 'great' commandment (as in Mark and Matthew respectively). Instead, his (i.e. the lawyer's) question is: 'Teacher, what shall I do to inherit eternal life?' (RSV)". Here Jesus allows the questioner himself to state the commandment. Most significant about this formulation is "the closeness with which the two commandments of Deut. 6.5 (i.e. love for God) and Lev. 19. 18 (i.e. love for neighbour) have been identified. Not only is any enumeration of them as 'first' and 'second' entirely lacking; just one occurrence of the verb 'you shall love' governs the two commands, which are joined by the simple conjunction 'and'. In this way the two commands really do become just one, and there is no need for the sort of explicit indication of their equality to be found in Matthew's 'A second is like this' (22. 39)" (p. 37). Jesus tells the lawyer: "Do this (i.e. what the commandment requires) and you will live" (vs. 28b).

Is the former more important for him than the latter? Is he inclined to give more weight to the former such that love for neighbour is to its disadvantage subordinated to love for God? Or, can love for God be separated from love for neighbour in such a way as to be able to stand alone, independently of it? Are we faced with two essentially distinct loves, each with its own field of activity and mode of operation, bordering on each other but not intrinsically related? In order to discover the beginnings of an answer to such questions — and perhaps also to sharpen the questions themselves — the first step in this investigation will be to survey those texts in which Augustine explicitly presents love for God and love for neighbour as in some way or other distinctly different. It is well to be aware, however, that in many of these very same texts there are also indications of a kind of unity. But, because the initial task is primarily to lay bare the foundations for speaking of love for God and love for neighbour as distinct precepts and distinct acts, it would be confusing and premature to emphasise unity greatly yet. The distinction will be examined chronologically throughout the various periods of Augustine's development.

I. THE EARLY YEARS: 386-395

A. *Introduction to the distinction*

In *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, dating from 388, Augustine permits us an insight into the complexity of the problem of the relation between the two loves for him at that time. The two loves are certainly distinct, but Augustine is uncertain how to draw the lines of relation between them:

But I do not know whether these two loves (for God and for the neighbour) rise up together to fullness and perfection, or whether, while love for God (*Dei amor*) begins first, love for neighbour is first to be accomplished. For perhaps divine love (*divina charitas*) draws us more quickly to itself at the outset, but we accomplish smaller things more easily. However that may be, the main point to be held to is this, that no one should think that while he despises his neighbour he will come to beatitude and to the God whom he

Then, in answer to the lawyer's self-justifying question, "who is my neighbour?" (vs. 29), he recounts the parable of the Good Samaritan which closes with the exhortation: "Go and *do as he did*" (vs. 37b). When Augustine quotes the double commandment, it is in the vast majority of cases the Matthean version to which he refers.

loves... On this topic — which is one, I think, of great difficulty — we will try to say a few words in the context of the work we have undertaken, placing all our hope in Him from whom alone we receive these gifts²).

This text reveals a man attempting to express himself tentatively on a matter of some obscurity³). One should not take the cautions, exploratory language — «*sed nescio quomodo*», «*fortasse*», «*quoquo modo autem res se habet*», «*de qua re, quantum arbitror, difficillima, tentabimus dicere*» — and the hope for God's help as mere dressing for an essentially dogmatic statement of how things stand in this regard. The text, therefore, cannot be taken as stating a firm and unbending position, except on that point Augustine himself stresses before all else: if the neighbour is shunned, there can be no expectation of happiness and of coming to the God one loves. This is an assertion of principle; the rest is exploratory speculation about the way the principle works. It will suffice for the present to comment briefly on these provisional remarks of Augustine insofar as they disclose a criterion by which he is able to distinguish one love from the other.

Firstly, therefore, the move from «*Dei amor*» in the first sentence of the text quoted above to «*divina charitas*» in the second sentence should be noted. We translated the former as “love for God” (not “the love of God” i.e. “God's love”), since this is the only feasible rendering in view of what precedes our text. But, in the sentence which follows, the divine love («*divina charitas*») which draws us to itself is somewhat more ambiguous. Is Augustine referring to a taste or desire for love for God, the *Summum Bonum*, which first stirs love of any kind, including love of neighbour, to life, or does he mean that God takes the initiative in loving us thereby attracting us, at least in the beginning, to love Him more readily than others? From the context it is not possible to make out

²) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 51 (ML 32, 1332): “Sed nescio quomodo aut pariter ista in plenitudinem perfectionemque consurgunt, aut inchoatur prius Dei amor, et prius perficitur proximi. Ad incipiendum enim citius nos fortasse in se divina charitas rapit, sed facilius minora perficimus. Quoquo modo autem res se habet, illud maxime tenendum est, ne se quisquam credat, contempto proximo ad beatitudinem et ad Deum quem diligit esse venturum ... De qua re, quantum arbitror, difficillima, tentabimus dicere pro suscepto opere pauca quaedam, spem totam constituentes in eo cuius solius ista dona sunt”.

³) Dietrich BONHOEFFER, at the close of a letter to Eberhard Bethge on the theme of our earthly love and the love for God, expresses himself in a somewhat similar vein: “Ich weiss nicht, ob ich es jetzt richtig gesagt habe, man sagt so etwas selten ...”. See *Widerstand und Ergebung*, Munich and Hamburg, 1967, p. 142-143.

clearly which, if either, of these senses is intended. Perhaps both are, for they are not incompatible. The point of interest, however, has been to note a likely shift in this text from "love for God" to "the love of God", "God's love"; we leave the question as to whether this has been a real shift in abeyance with the hope of clarification in Augustine's later writings. It will already be perfectly clear that to distinguish our love for God from our love for the neighbour is quite a different matter to distinguishing God's love for us from our love for neighbour.

A second comment to be made on this text concerns the position given to love of neighbour. It is reckoned among the smaller things, the «*minora*», which we perform more easily. It may not be far-fetched to understand this in terms of what is said to the good and faithful servant in the parable of the talents: "you have shown you can be faithful in small things («*pauca*»; «*ὀλίγα*»), I will trust you with greater; come and join in your master's happiness" (Matt. 25. 23). This scriptural text, however, is not cited; and it is highly probable that philosophical considerations also play an important role. The neighbour occupies a place in an ordered hierarchy; it is naturally a "lesser" place than that occupied by God.

Therefore the soul should worship only God who alone is its creator. As for man, whoever he may be, however wise and perfect, or rather as for the rational and blessed soul, it is only to be loved and imitated, and respect is to be shown it in accordance with its merit and rank (*ordine*). For "you will adore the Lord, your God, and serve Him alone" (Deut. 6. 13; Matt. 4. 10).

To those souls related to our own who are in error and in trouble we know that we ought to bring help, insofar as it is permissible and laid down. We should do this in such a way as to understand that in every good action God is acting through us⁴).

God then is to be adored, others related to ourselves who err («*errantibus cognatis animis*») are to be helped, "insofar as it is permissible and laid down", and in this the order of reality will be respected.

⁴) *De Quantitate Animae* 34, 78 (ML 32, 1078): "Deus igitur solus ei colendus est, qui solus eius est auctor. Homo autem quilibet alius, quanquam sapientissimus et perfectissimus vel prorsus quaelibet anima rationis compos atque beatissima, amanda tantummodo et imitanda est, eique, pro merito atque ordine, quod ei congruit deferendum. Nam, *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies* (Deut. 6. 13). Errantibus vero cognatis animis et laborantibus, quantum licet atque praeceptum est, opem ferendam esse sciamus, ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus". This text dates from about the same time as *De Moribus Ecclesiae Catholicae*.

"The soul keeps order in loving with its whole self what is above itself, that is God, and in loving its companion souls (*socias animas*) as itself. Indeed, by the strength of this love the soul gives order to lower things, and is not sullied by them"⁵). In this text from *De Musica* (387 A.D.) Augustine means by "lower things" those below man in the hierarchy of being i.e. his lower soul, his body, all the creation not possessed of «ratio». Order reigns in these regions when, in accordance with the commandment, other human beings, related to man as companion souls, are loved 'as himself', and God alone is worshipped in an attitude of loving abandon of the whole self. For *De Vera Religione* (390 A.D.), the freedom and perfect goodness («*perfecta iustitia*») of human beings consists in loving God more than oneself in subjection to him. In this sense we love the better more and the lesser less: «...*qua potius potiora et minus minora diligimus*»⁶). We prefer to cling to God and to have him reign in our lives than to remain attached to ourselves and to be lords over our own lives. The «*minora*» here are explicitly ourselves, not the neighbour. But, as will become clear, this kind of love for self is not without its influence on love for neighbour, which is to be 'as oneself'.

That there should be two commandments, one of love to God and one of love to neighbour, is evident from at least two points of view. Firstly, God is God and man is man. Between them is all the distance between the creator and a being created in the likeness of the creator. To be sure, just as there is a likeness between the creature and the creator, so the other («*alterum*»), the second commandment of love to neighbour, is said to be "like" the first. In fact, Matthew says it is ὁμοία, that is, equal in importance to the first. Nonetheless, for Augustine, because of the superiority of the divine nature to the human nature, two differentiated precepts are called for⁷). Secondly, only God is the Supreme Good («*Summum Bonum*»), and, therefore, nothing is to be loved more than

⁵) *De Musica* 6, 14, 46 (ML 32, 1187): "Tenet ordinem, seipsa tota diligens quod supra se est, id est Deum, socias autem animas tamquam seipsam. Hoc quippe dilectionis virtute inferiora ordinat, nec ab inferioribus sordidatur".

⁶) *De Vera Religione* 262 (CSEL 77, 67) = 48, 93 (CC 32, 248. ML 34, 163-164): "Quem delectat ergo libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat; et quem regnare delectat, uni omnium regnatori deo subditus haereat, plus eum diligendo quam se ipsum. Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora et minus minora diligimus".

⁷) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 49 (ML 32, 1331): "Promat nobis ergo alterum praeceptum ipse Dominus, de vitae praeceptis interrogatus: non enim contentus fuit uno, qui sciret aliud Deum esse, aliud hominem; atque interesse tantum, quantum inter eum qui creavit et id quod ad Creatoris similitudinem creatum est. Dicit ergo secundum praeceptum esse: *Diliges proximum tuum tamquam teipsum* (Matt. 22. 39)".

He; He alone is to be loved with the whole self, "with all the soul, and heart, and mind"; to love any being less good and less trustworthy unreservedly would be disastrous and idolatrous. "These things having been established and most firmly believed, who will doubt, I ask, that there is no more excellent good, to which we must hasten to arrive before all the rest, than God?"⁸). In the quest for eternal life, unrestricted love for God appears at some moments to be all-important for Augustine. As John puts it: "This is eternal life, to know you, the true God, and Jesus Christ whom you have sent" (Jn. 17. 3). "What therefore", Augustine asks, "do we have to do but first to love with full love Him whom we wish to know?"⁹) Love to God, the fulfilment of "the greatest and the first commandment", at least seems to be granted a position of privilege here. As we have seen though, our author is fully conscious that 'while a person despises his neighbour he will (not) come to beatitude and to the God he loves'¹⁰). Love for the neighbour is indispensable if the right order of reality is to be regarded and maintained, and if the exploration into the fulness of love for God, eternal life, is not to prove abortive.

In certain other texts from Augustine's early period (pre-395), the types of distinction between the two loves dealt with above are given further nuances. Two of them will, for the present, just be mentioned and the third dealt with in more detail. In the same *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, love for neighbour is conceived in terms of Rom. 13. 10

⁸) *Ibid.*, 1, 11, 18 (ML 32, 1319): «Si igitur diligentibus Deum omnia procedunt in bonum, et summum bonum quod etiam optimum dicitur, non modo diligendum esse nemo ambigit, sed ita diligendum ut nihil amplius diligere debeamus, idque significatur et exprimitur quod dictum est: *Ex tota anima, ex toto corde, et ex tota mente*: quis quaeso dubitaverit, his omnibus constitutis, et firmissime creditis nihil nobis aliud esse optimum, ad quod adipiscendum postpositis ceteris festinare oporteat, quam Deum?"

⁹) *Ibid.*, 1, 25, 47 (ML 32, 1331): «Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicumque ad vitam aeternam pervenire proposuimus ... *Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum* (Jn. 17. 3). Aeterna igitur vita est ipsa cognitio veritatis ... Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena charitate diligamus?» In *Retractationes* 1, 6, 4 (CSEL 36, 31) = 1, 7, 4 (ML 32, 593) Augustine proposes «sincera» as more appropriate than «plena», since love will only reach its fullness when God is seen face to face.

Jn. 17. 3 and the commandment to love God alone are again found together in a «beata vita» context in *De Diversis Quaestionibus* 83 q. 35, 2 (CC 44A, 52-53. ML 40, 24-25). One is recommended to consider with all one's power of thought «saluberrimum illud praeceptum».

¹⁰) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 51 (ML 32, 1332): «... illud maxime tenendum est, ne se quisquam credat, contempto proximo ad beatitudinem et ad Deum quem diligit esse venturum».

("Love of neighbour does not do *evil*") and love for God in terms of Rom. 8. 28 ("We know that for those who love God all things issue in *good*"):

And if we cannot attain to good things without first ceasing to do evil, acts of love for neighbour are a sort of cradle for love to God, such that since "love of neighbour does not do evil" (Rom. 13. 10), we may rise from this to what has been said: "We know that for those who love God all things issue in good" (Rom. 8. 28)¹¹).

Love for neighbour is thus presented as a necessary condition of love for God, evil must be rejected if good is to grow; love for neighbour is, as it were, love for God in its infancy. In his commentary on the Lord's Sermon on the Mount (393-394 A.D.) Augustine finds that the Golden Rule (Matt. 7. 12) is said to be "the law and the prophets". But "all that you wish people to do for you, do it also for them" can be translated as "love your neighbour as yourself". This leaves room for the commandment of love for God to take its proper place along with that of love for neighbour. In these *two* commandments are "the *whole* law and prophets" (Matt. 22. 40)¹²). Finally, in his commentary on the letter to the Galatians written in 395, Augustine puts the matter as follows:

Every sacrament, when it is understood, is related either to contemplation of the truth or to good action by which one's beliefs are practised. Contemplation of the truth is founded on love for God alone; good action by which one practises one's beliefs is founded on love for God and for the neighbour. On these two precepts the whole law and prophets depend¹³).

¹¹) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 50 (ML 32, 1332): «Et si ad bona pervenire non possumus, nisi mala operari destiterimus, ista sunt quasi cunabula charitatis Dei, quibus diligamus proximum; ut quoniam *dilectio proximi malum non operatur* (Rom. 13. 10), hinc ad illud ascendamus quod dictum est, *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia procedunt in bonum* (Rom. 8. 28)».

¹²) *De Sermonibus Domini in Monte* 2, 22, 75 (ML 34, 1303-1304): «Cum vero expressius de hominibus dictum est, *Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, ita et vos facite illis* (Matt. 7. 12); nihil aliud dictum videtur quam *Diliges proximum tuum tamquam teipsum*. Sed non est negligenter attendendum quod hic subiecit, *Haec est enim Lex et Prophetiae*. In his autem duobus praeceptis, non tantum ait, *Lex pendet et Prophetiae*, sed etiam addidit, *tota Lex et Prophetiae* (Matt. 22. 40); pro eo quod est *tota prophetia* quod cum hic non addidit, servavit locum alteri praecepto, quod ad dilectionem Dei pertinet ...».

But, just over a decade later, Augustine was of the mind that one precept alone could stand for both. The Golden Rule (Matt. 7. 12) could "non immerito" represent both commandments in which are "the *whole* law and the prophets". Cf. *De Trinitate* 8, 7, 10 (CC 50, 284-285. ML 42, 956-957).

¹³) *Expositio Epistolae ad Galatas* 19 (CSEL 84, 77. ML 35, 2117): «... omne autem

The question of the relation between love for God and love for neighbour then is also that of the relation between contemplation of the truth and good action by which one's beliefs are put into practice. It is important for the understanding of this text to place it in a wider context.

B. *The view of Ragnar Holte on love for God «ex toto»*

Ragnar Holte has ably examined this question in his work, *Béatitude et Sagesse*¹⁴). In order to define the contours of the distinction between love for God and love for neighbour more precisely it will be useful here to note some of his findings. This limited survey of Holte's work on this point will at the same time provide a bridge to the following period of Augustine's development for which, at least so far as systematic theoretical discussions of the issue are concerned, *De Doctrina Christiana* forms one of the more important sources.

Holte pays special attention to the fact that "the greatest and the

sacramentum cum intellegitur, aut ad contemplationem veritatis refertur, aut ad bonos mores. Contemplatio veritatis in solius Dei dilectione fundata est: boni mores in dilectione Dei et proximi, in quibus duobus praeceptis tota Lex pendet et Prophetiae ...».

We have rendered "boni mores" as "good action by which one's beliefs are practised". In this way we hope to have done justice to the possible two-fold nature of this expression. On the one hand, it is quite clear from the same paragraph 19 of *Expositio Epistolae ad Galatas* (CSEL 84, 76. ML 35, 2117) that "ad mores autem (pertinent): *Non occides, non moechaberis, non falsum testimonium dices* et cetera talia. (Cf. Ex. 20. 13-16)". The terrain of "mores", therefore, is that of the latter seven precepts of the Decalogue. In the text we have quoted, "boni mores" is coupled with "contemplation of the truth", and it is this combination that evokes the idea of good action accomplishing the commandments contained on the second tablet of the Decalogue. See *Contra Faustum Manichaeum* 22, 27 & 28 (CSEL 25/1, 621-622. ML 42, 418-419). On the other hand, "mores" also forms part of the formula "fides et mores". Although this formula as such is not present in *Expositio Epistolae ad Galatas* 19, a distinction is made at the very beginning between the grace of faith and the works of the law, and the latter are further sub-divided into "sacramenta" and "mores". Therefore, the resonance of "mores" as related to "fides" has to be taken into account. According to J.K. COYLE, *Augustine's «De moribus ecclesiae catholicae»* (Paradosis, 25), Fribourg, 1978, p. 91, the best translation for it is not "ethics", "customs" or "morals", but "beliefs in practice". Cf. P. FRANSEN, "A Short History of the Meaning of the Formula 'Fides et Mores'", in *Louvain Studies* vii/4 (1979) 270-301; on Augustine, p. 271-277. However, it is clearly not the case of "boni mores" in our text that, as Fransen, p. 276, alleges of the "mores" of Augustine's "fides et mores" in *Epistolae* 54, 1-2 (CSEL 34, 159-160. ML 33, 200) and 55, 18, 34 (CSEL 34, 208. ML 33, 220-221) to Iuanuarii, "it has nothing to do with the so-called 'morals'". In translating «boni mores» as «good action by which one practises one's beliefs», we have attempted to include both the major dimensions of the expression which are alluded to in our text.

¹⁴) Ragnar HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris-Worcester, 1962, especially p. 251-281.

first commandment" is indeed a trinity of love: "with all your heart, all your soul, and all your mind". This threefold love corresponds for Augustine to the doctrine of the three parts of the soul i.e. the dynamic tendency (*appetitus*) of the soul working at different levels and traversing the whole of human existence. The *appetitus* (*tendere esse*) of the whole person expresses itself in different ways in the different parts of the soul; this is not dissimilar to the Stoic doctrine of the fundamental instincts of human nature. In the contemplative life (*mens*) the *appetitus* appears as a natural desire or quest for the divine, for beatitude and wisdom; in the active life (*cor*) it is the effort to preserve and develop the rational self (self-love), and also a tendency to be involved in society and in community (love of neighbour); in the life of the senses (*anima*: the lower soul), finally, it shows itself as care for one's own body (the instinct of self-preservation) and the instinctive tendency to be united with other bodies (sexual instinct)¹⁵. Now all of these levels are covered by the commandment to love God; thus, Christian love for God is presented by Augustine as the gift of human life in its totality.

For this is the rule of love that has been established by God: "You will love your neighbour as yourself", but "God you will love with all the heart, and all the soul, and all the mind". Therefore, you are to devote all your thoughts, your whole life and your whole intelligence to Him from whom you have all these goods you bestow. For with the words, "with all the heart, and all the soul, and all the mind", He means to allow no part of our life to remain empty or to make room, as it were, for the wish to enjoy something other than Himself. Rather He demands that whatever else suggests to our minds that it might be loved should be drawn to the same goal towards which the whole élan of our love is running¹⁶.

The trinity contained in the commandment to love God might be schematised on the basis of this text as follows:¹⁷)

¹⁵) *Ibid.*, p. 256. Cf. p. 260, where the God-given dynamisms or tendencies of the soul are described simply as «un instinct naturel dirigé vers le divin, un instinct naturel dirigé vers la vie d'opération active et un instinct naturel qui a pour objet le soin du corps».

¹⁶) *De Doctrina Christiana* I, 42-43 (CSEL 80, 19) = I, 22, 21 (CC 32, 17-18. ML 34, 27): «Haec enim regula dilectionis divinitus constituta est: *Diliges*, inquit, *proximum tuum sicut teipsum*; *Deum vero ex toto corde, et ex tota anima et ex tota mente* (Lev. 19. 18. Deut. 6. 5. Matt. 22. 37 and 39); *ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa quae confers. Cum autem ait, toto corde, tota anima, tota mente, nullam vitae nostrae partem relinquit, quae vacare debeat et quasi locum dare ut alia re velit frui; sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totus dilectionis impetus currit*».

¹⁷) Cf. R. HOLTE, *op. cit.*, p. 254.

- a. *ex toto corde — omnes cogitationes* — the life of productive, creative thought i.e. the active life;
- b. *ex tota anima — omnem vitam* — all non-rational life in human beings;
- c. *ex tota mente — omnem intellectum* — intellectual comprehension or vision i.e. the contemplative life.

No element of human existence is omitted in the requirements of the commandment; all we have received from God, on each and every level of our life, from our desire for Him to our sexual instinct, is to be devoted to Him, bestowed upon Him.

Such all-inclusive love for God, proposed as “the greatest” commandment and as the *telos* of human life, would have been profoundly shocking to ancient thought. For Plotinus only the highest level of man (*mens*) was related to human *telos*. The rest has ultimately to be shed. Platonic philosophical *eros* is by nature purely contemplative; it aims for the union of the intellectual soul with the Ideas, leaving behind the active life, where self-love and love for neighbour have their places, and the life of the senses. It will be clear that only the first of the three categories of love for God mentioned above corresponds to philosophical *eros*. And this raised a difficulty for Augustine whose Platonic background was not negligible. On the one hand, he wanted to submit himself without reserve to the demand of the precept which requires a love for God engaging all parts of the soul; while, on the other hand, he could not ignore the Platonic conception of the contemplative life (i.e. *mens*, only one part of the soul) as the proper place for the realisation of the communion of man with God. According to Holte, “all Augustine’s speculation on love can be ultimately considered as a hand to hand struggle with this intellectual task: to clarify the relation between these two aspects and to harmonise them in a coherent system”¹⁸).

How then did Augustine go about this task? On the doctrine of the different parts of the soul he had been able to ground psychologically the possibility of loving God *ex toto*, in all dimensions of human life. Only man’s highest function, the rational intellect (*ratio*), however, has God as its *direct* object; to it alone is it granted to know, to see and to enjoy God, the Eternal. But there are also other objects that can be loved; to

¹⁸) *Ibid.*, p. 255: «Toute la spéculation augustinienne sur l’amour peut être au fond considérée comme un corps-à-corps avec cette tâche intellectuelle: mettre au clair la relation entre ces deux aspects et les harmoniser en un système cohérent».

these the functions of the parts of the soul other than the highest (i.e. *cor* and *anima*) correspond. In view of this differentiation in the scale of values of the various categories of lovable objects and the parallel differentiation of the psychic functions, it would be "a fundamental mistake to understand *appetitus* as a simple, undifferentiated desire capable of being directed towards objects of all categories"¹⁹). To understand correctly the meaning of Augustine's "ordered love" (*dilectio ordinata*) it is imperative to take into account this structural correspondence which, for him, prevails between the different levels of objects and the different functions of the soul²⁰). At the highest level the object of love is God in whose regard the related God-given, human

¹⁹) *Ibid.*, p. 256. Further on Holte returns to this point, p. 259: «Augustin ne mentionne pas ici expressément une chose qui pour lui va de soi: l'existence d'une correspondance directe entre l'échelle des valeurs des diverses catégories des *res* et celle des fonctions psychiques, et partant les auteurs ont eu champ libre pour introduire dans l'interprétation de cette phrase (i.e. *dilectio ordinata*) une bonne dose de psychologie moderne simplifiée: ils y ont vu une théorie selon laquelle l'homme orienterait son 'désir' univoque, indifférencié, vers une série d'objets et leur attribuerait une valeur relative à leur capacité de satisfaire le désir — ou bien au contraire une théorie où le désir entrerait en conflit avec un ordre moral qui doit le régler». As a proponent of the former interpretation Holte has Anders Nygren in mind, and of the second Hannah Arendt. Regarding the former theory, see further, p. 261: «... (*dilectio ordinata*) ne peut apparaître comme un frein à la spontanéité de l'amour, mais bien comme sa libération. Il n'est nullement question ici d'un désir indifférencié, auquel on imposerait un moule étranger, mais ce sont les dynamismes divers innés qui, chacun dans leur domaine, apportent leur contributions créatrices sans être gênés par les obstacles des passions».

Commenting on *En. in ps.* 31, *sermo* 2, 5 (CC 38, 228. ML 36, 260) (392 A.D.) i.e. «Purga ergo amorem tuum; aquam fluentem in cloacam, converte ad hortum; quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi», Anders NYGREN states in *Agape and Eros* (English translation: Philip S. WATSON), 1st revised edition, New York and Evanston, 1953, p. 494-495: «Caritas-love, which is the same as the good will, is distinguished from Cupiditas-love, which is the root of all evil, not absolutely and qualitatively, but merely in virtue of its object. In both cases it is a question of acquisitive love. 'Love, but see to it *what* you love. Love to God and love to neighbour is called Caritas; love of the world and love of temporal things is called Cupiditas'. (*En. in ps.* 31, *sermo* 2,5). We must be converted from false Cupiditas love, but the conversion (*conversio*) consists simply in turning love's desire from a lower to a higher object, in conducting the water from the sewer to the garden (*converte ad hortum!*)».

Apropos of this view, Ragnar HOLTE remarks, *Béatitude et Sagesse*, p. 269: «Anders Nygren a cru de bonne méthode de citer cette expression (i.e. *En. in ps.* 31, *sermo* 2,5) comme argument principal d'une interprétation théologique du sens de la conversion chrétienne d'après Augustin. Il va de soi que le raisonnement compliqué qui sous-tend cette formule ne peut être réduit à la thèse nygrénienne qui ne connaît qu'un 'désir' simple, indifférencié, lequel se tourne vers un objet nouveau. L'idée d'un désir humain de base, primitivement sensuel, qui par sublimation puisse être dirigé vers les valeurs spirituelles, appartient à la psychologie moderne de vulgarisation; elle est étrangère à Augustin».

²⁰) *Ibid.*, p. 259.

function (or instinct or dynamism) is the contemplative reason (*mens* — *ratio*).

For the most excellent of all things is that which is eternal; therefore, we cannot enjoy (*habere*) it except by means of that in which we surpass other creatures, namely intelligence. Now whatever is enjoyed by the intellect is enjoyed through being known; and no good is perfectly known if it is not perfectly loved. Just as the intellect alone has not the power of knowing, nor is it alone in being able to love. For love is a kind of tendency (*appetitus*); and we see that this tendency is present also in the other parts of the soul. If this latter tendency is in harmony with the intellect (*mens*) and with reason (*ratio*), it will be possible for a person in this peace and tranquillity to contemplate with the intellect that which is eternal. It is therefore also with its other parts that the soul ought to love the great good which it is to know with the intellect²¹).

All the other human functions, therefore, are to be subordinated to the contemplative reason, the lower are to be brought into conformity with the higher. The tendencies of the other parts of the soul may also be described as love for God, but only insofar as they do not disturb contemplative activity but submit themselves to it in peace and harmony. Indeed, when the tendencies of the other parts of the soul are in agreement with contemplative reason, then we may say that a certain form of love for God is already present there. Love for God in its total gift of self embraces and gives order to the dynamisms of intellect, heart and lower soul²²); and the two latter are so integral to its harmonious movement that they cannot be left out of consideration when love for God is spoken of. It is love for God in this full sense, as comprising the dynamisms of *cor* and *anima* as well as that of *mens*, that is to be

²¹) *De Diversis Quaestionibus* 83 q. 35, 2 (CC 44A, 52. ML 40, 24): «Omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est: et propterea id habere non possimus, nisi ea re qua praestantiores sumus, id est mente. Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur; nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur. Neque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest. Namque amor appetitus quidam est: et videmus etiam caeteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate vacabit mente contemplari quod aeternum est. Ergo etiam caeteris suis partibus amare animus debet hoc tam magnum quod mente cognoscendum est».

²²) HOLTE, *op. cit.*, p. 259-260: «... l'interprétation de la *quaestio* 35, qui voit une forme d'amour de Dieu dans l'*appetitus* des 'autres parties de l'âme', lorsqu'il se trouve en accord avec l'activité contemplative de la raison. L'amour ordonné est identique à l'abandon à Dieu de la vie humaine dans sa totalité sous la triple forme d'un amour de Dieu qui rassemble les dynamismes de l'esprit, du cœur et de l'âme inférieure».

associated with eternal life and «*beata vita*»²³). If *cor* and *anima* are not acting at their own levels in openness and obedience to *mens*, then *mens* is emasculated. "No one should think that while he despises his neighbour he will come to beatitude and to the God whom he loves".

The order that is said to reign in the "peace and tranquillity" of contemplation is not static and dead. It is rather the harmonious natural relation between the dynamisms. Not only has God placed different instincts or tendencies at different levels of human being, but He has also given the soul the instinct to subordinate the other two categories of tendencies to its desire for God²⁴). The soul therefore has an instinct for the harmony of the order created by God. To respect this order is to respect the law of the nature with which God has endowed human beings, along with its created hierarchy of tendencies. In such a structure, action (i.e. self-love and love for neighbour) is required to be subject to contemplation (i.e. the love that has God as its direct and proper object); only when this is so will action be liberated from the annihilating force of the passions and be able to operate constructively within its own sphere²⁵). For this reason, "good action by which one practises one's beliefs is founded on love for God and love for neighbour"²⁶), the former being understood as incomplete without the latter (since contemplation requires the cooperation of action, and because love for God is also to be «*ex toto corde*»), and the latter powerless to work for good in its own domain unless it surrenders to the former (since otherwise the soul's instinct for harmony is betrayed and chaos keeps the instincts of heart and lower soul captive and in disarray).

To complete this short summary of Holte's work on the nature of the early (i.e. pre-400) Augustinian distinction between love for neighbour and love for God it will be appropriate to quote at some length what is a key text in his treatment. It is to be found in *Contra Faustum Manichaeum*, and will be the subject of our attention again, especially in Chapter Three which deals with the *uti/frui* distinction as it occurs in relation to our theme.

²³) The two texts referred to above in connection with Jn. 17. 3 are to be understood as speaking of love for God in this full sense. See *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 25, 47 (ML 32, 1331) and *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 35, 2 (CC 44A, 52-53. ML 40, 24-25).

²⁴) HOLTE, *op. cit.*, p. 260.

²⁵) *Ibid.*, p. 261.

²⁶) *Expositio Epistolae ad Galatas* 19 (CSEL 84, 77. ML 35, 2117): «Contemplatio veritatis in solius Dei dilectione fundata est; boni mores in dilectione Dei et proximi...».

Sin, then, is any transgression of the eternal law in deed, or word, or desire. And the eternal law is the divine reason or will of God, which requires the preservation of the natural order, and forbids the breach of it. But what is this natural order in man? Man, we know, consists of soul and body; but so does a beast. But, it is plain that in the natural order the soul is superior to the body. Moreover, in the soul of man there is reason, which is not in a beast. Therefore, as the soul is superior to the body, so in the soul itself reason is superior by the law of nature to the other parts which are found also in beasts; and in reason itself, which is partly contemplation and partly action, contemplation is unquestionably the superior part. For in it is the image of God by which we are renewed through faith to vision. Rational action ought therefore to be subject to rational contemplation, which is to be exercised in faith while we are absent from the Lord, as it will be hereafter by vision, when we shall be like Him, for we shall see Him as He is. Then in a spiritual body we shall by His grace be made equal to angels...

A man, therefore, who acts in obedience to the faith which obeys God, restrains all mortal affections, and keeps them within the natural limit, giving precedence to what is better over what is inferior according to an ordered love²⁷).

Thus, just as to fail to love God, to disobey Him, is to disrupt the natural created order of values, so to love God, to obey Him, is to respect the order He has established in creation and in man himself²⁸). Augustinian love for neighbour, it needs to be insisted, takes its place in this order of love not on the level of the "mortal affections" that are to be restrained, but rather on that of rational action liberated by the rational

²⁷) *Contra Faustum Manichaeum* 22, 27 & 28 (CSEL 25/1, 621-622. ML 42, 418-419): «Ergo peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore, sed hoc et pecus. Nulli autem dubium est animam corpori naturali ordine praeponendam. Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest. Proinde sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio ceteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur: inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago dei est, qua per fidem ad speciem reformamur. Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet oboedire sive per fidem operanti, sicuti est, quamdiu peregrinamur a domino, sive per speciem, quod erit, cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est, effecti etiam in spiritali corpore ex gratia eius aequales angelis eius. Quapropter hominis actio serviens fidei servienti deo refrenat omnes mortales delectiones et eas coercesc ad naturalem modum meliora inferioribus ordinata dilectione praeponens». English translation in large measure owing to that of R. STOTHERT in Philip SCHAFF (editor), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Grand Rapids, 1887 (reprint, Ann Arbor, 1967), Vol. IV, p. 283.

²⁸) HOLTE, *op. cit.*, p. 257-258.

contemplation of God, which in this time of pilgrimage is only possible in faith, that is to say, on the level of rational action exercised in obedience to Him.

II. THE FIRST EPISCOPAL YEARS: 396-410

Having been introduced by Holte to some of the nuances of Augustine's distinction between love for God and love for neighbour in his early period, we proceed with the presentation of the nature of this distinction in the subsequent phases of the bishop of Hippo's work.

A. Two principal means of distinction

During the period 396-410 Augustine used two principal means of distinguishing between the two loves and their precepts: on the one hand, God is to be loved «*propter seipsum*» and the neighbour «*propter Deum*»; on the other hand, God is to be loved as God and the neighbour as oneself.

1. *Propter seipsum* — *propter Deum*

De Doctrina Christiana has already been referred to in connection with Holte's exposition of the intricacies of Augustine's psychology of love: we are to devote all our thoughts, our whole life and our whole intelligence to God²⁹). Consequently, God is not to be loved to any purpose or for any end other than himself. For "every man, insofar as he is a man, should be loved for the sake of God, but God is to be loved for his own sake"³⁰). When, in the life of action, the neighbour is properly loved "for the sake of God", God himself is loved «*ex toto corde*». This form of the distinction is put slightly differently further on in the same work: "...we are to realise that the fullness and end of the law and of all the sacred Scriptures is love for one being who is to be enjoyed and for another being who is capable of sharing in that enjoyment with us..."³¹).

²⁹) See *De Doctrina Christiana* 1, 42 (CSEL 80, 19) = 1, 22, 21 (CC 32, 17. ML 34, 27): «... ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa quae confers».

³⁰) *De Doctrina Christiana* 1, 59 (CSEL 80, 23) = 1, 27, 28 (CC 32, 22. ML 34, 29): «... omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter seipsum».

³¹) *De Doctrina Christiana* 1, 84 (CSEL 80, 30) = 1, 35, 39 (CC 32, 29. ML 34, 34): «... ut intellegatur Legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio (Rom. 13. 10. I Tim. 1. 5) rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui protest ...».

Now, to enjoy (*frui*) a being is exactly what is meant by loving that being 'for its own sake'; it is appropriate that God alone should be the object of *frui*. Other human beings, companion souls endowed with active and *contemplative* reason, are to be loved as creatures who, like ourselves, are capable of the fruition of God. As a further illustration of this form of the distinction, it will also be useful to mention a text from a sermon to which no date can be assigned with certainty. Here we find that God is to be loved for his own sake and that we are to love one another in him and for his sake; when we love a friend God is to be loved in him.

Let us love, let us love gratuitously; for we love God to whom nothing better is to be found. Let us love him for his own sake, and one another in him, but for his sake. For true love of a friend loves God in the friend, either because he is there or so that he might be there. This is true love; if we love one another for the sake of anything else, we hate rather than love³²).

2. God *tamquam Deum* — the neighbour *tamquam te*

Already in *De Moribus Ecclesiae Catholicae* we met the distinction between the two precepts on the basis of the superiority of God's nature to man's³³). Not surprisingly, this argument for a double commandment appears again in *De Doctrina Christiana*: "the precept by which we are to love God is distinct from love of neighbour because the divine essence is superior to and above our nature"³⁴). Consequently, in a small book on catechetics, Augustine, speaking of gratuitous love for God, instructs: "But He is to be loved not as something visible to the eyes, rather as wisdom is loved, and truth and holiness and justice and charity, and others of their kind; and these, not as they are found in human beings, but as they are at the very source of imperishable and unchangeable

³²) *Sermo* 336, 2 (ML 38, 1472): «Amemus, gratis amemus: Deum enim amamus, quo nihil melius invenimus. Ipsum amemus propter ipsum, et nos in ipso, tamen propter ipsum. Ille enim veraciter amat amicum, qui Deum amat in amico, aut quia est in illo, aut ut sit in illo. Haec est vera dilectio: propter aliud si nos diligimus, odimus potius quam diligimus».

³³) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 49 (ML 32, 1331): «... aliud Deum esse, aliud hominem; atque interesse tantum, quantum inter eum qui creavit et id quod ad Creatoris similitudinem creatum est. Dicit ergo secundum praeceptum esse: *Diliges proximum tuum tamquam teipsum*».

³⁴) *De Doctrina Christiana* 1, 72 (CSEL 80, 26) = 1, 30, 33 (CC 32, 25. ML 34, 31-32): «Sed quoniam excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, praeceptum quo diligamus Deum a proximi dilectione distinctum est».

wisdom"³⁵). The presence of such qualities in human beings invites others to admiration and imitation; quality itself in its origin, God, who is wisdom, is to be adored. Only "in this God must all our hope be placed. For He by whom we are justified is quite distinct from those with whom we are justified"³⁶). The argument from the excellence of God's being is understood to be valid not just ontologically but also soteriologically. Salvation comes from God; human beings are not saviours but the saved.

At times it can seem that the neighbour comes out a poor loser in the face of God's greatness. Preaching at Bulla Regia in the last years of the fourth century, Augustine recites the litany of God's praises: his greatness, his beauty, his power, through which all creation has life, form and force. Therefore, he continues:

Whatever we love on earth is nothing in comparison to God. It is not sufficient to say that what we love is nothing; for we ourselves too are nothing. The lover ought to consider himself as worthless in comparison to the being he is to love. This is that love which is commanded "with all the heart, and all the soul, and all the mind"³⁷).

But, if lovers themselves are to be worthless nothings, it is not likely to benefit the beloved neighbour greatly to be loved 'as themselves'. Augustine's idea, however, is that the lover acquires a true sense of his own worth only in giving himself over whole-heartedly to God. Set over against God his life and love are without value. But, when he is loving God fully, he genuinely loves himself, and he is empowered to love others 'as himself' truly and beneficially³⁸). Augustine raises a further problem with respect to this question in a sermon dating from the first decade of the fifth century:

³⁵) *De Catechizandis Rudibus* 27, 55 (CC 46, 177-178. ML 40, 347-348): «Sed amandus est, non sicut aliquid quod videtur oculis, sed sicut amatur sapientia, et veritas, et sanctitas, et iustitia, et caritas, et si quid aliud tale dicitur; non quemadmodum sunt ista in hominibus, sed quemadmodum sunt in ipso fonte incorruptibilis et incommutabilis sapientiae».

³⁶) *Ibid.*, (CC 46, 178. ML 40, 348): «... in quo Deo spes omnis ponenda est. In homine non est ponenda, qualiscumque ille fuerit. Aliud est enim ille a quo iustificamur, aliud illi cum quibus iustificamur».

³⁷) *Sermo Denis* 17, 6 (MA I, 86-87): «Quicquid ergo amamus in terra, in comparatione dei nihil est. Parum est, nihil est quod amamus; et nos ipsi nihil sumus. Ipse amator, in comparatione rei quae amanda est, vilescere sibi debet. Ipsa est illa caritas quae iubetur ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente».

³⁸) *Ibid.*

Love itself is two-fold: for God and for the neighbour. To what extent are we to love God? With our all. What is the meaning of that? For it is surely not with our ear or nose or hand or foot. What then is there in us that can love fully? With all the heart, all the soul, and all the mind: with all that lives in you you shall love the source of life. If therefore I have to love God with all that lives in me, what have I left over to me with which to love the neighbour? Regarding love of neighbour the precept you were given states not that he is to be loved with all your heart, and all your soul, and all your mind, but "as yourself". God you are to love with all that is in you, because he is better than you; the neighbour as yourself, because he is just what you are³⁹).

Does loving God with all that lives in me exclude the neighbour entirely from my love? If all that I am is devoted completely to God, with which aspect of my life am I to turn my attention in love to the neighbour? The answer is to be sought in the same direction as that to the previous difficulty. It is not as if God and the neighbour were in competition for our affections. Rather, Augustine is anxious to show that the only right and fruitful love of self is that which is fully intent on God. "Therefore a rule has been set up to guide you in your love of self: love the one better (by nature) than yourself, and you have loved yourself... and bring the person you love as yourself where you have brought yourself (i.e. to God)"⁴⁰). God, my better by nature, is to be loved *ex toto*; when this is so, my self-esteem is healthy, and the

³⁹) *Sermo Wilmart* 2, 3 (MA I, 676): «Sed ipsa caritas gemina est: in deum et in proximum. In deum, quantum? Ex toto. Quo toto? Non enim aure, et naso, et manu, et pede. Unde diligere potest ex toto? *Ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente*: ex toto, quod in te vivit, diliges fontem vitae. Si ergo ex toto quod in me vivit diligere debeo deum, quid mihi relinquam unde diligam proximum? De proximo enim diligendo cum tibi praecipetur, non tibi dictum est, Ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente; sed *tamquam teipsum*. Deum ex toto te, quia ille est melior te; proximum tamquam te, quia hoc est quod tu».

The question posed here regarding the wherewithal to love the neighbour in the face of God's total demand on human love arises in a later text in relation to self-love. See *Sermo* 34, 7 (CC 41, 426-427. ML 38, 212): «... pretium caritatis, tu ... Quid enim times dare te, ne consumas te? Imo si te non dederis, perdis te ... Vide enim, si aliquid voluit dimittere in te, unde amas vel te, qui tibi dicit: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota mente tua*. Quid remanet de corde tuo, unde diligas te ipsum? quid de anima tua? quid de mente tua? *Ex toto*, inquit. Totum exigit de te, qui fecit te».

⁴⁰) *Sermo Wilmart* 2, 4 (MA I, 676-677): «... dicendo tibi ut diligas deum tuum ex tota te, ibi tibi data est regula quemadmodum diligas te ... Ergo constituta est tibi regula, quemadmodum te diligas: dilige meliorem te, et dilexisti te ... Quem diligis ergo tamquam teipsum, duc quo duxisti teipsum».

neighbour can be reassured that in loving him as myself I am bringing him to God, not to worthlessness and nothingness.

A text from *De Disciplina Christiana*, commenting on Matt. 22. 37-40, probes another dimension of the distinction by paying attention to the fact that God has no equal, and that therefore we cannot speak of loving Him 'as someone else'; but the neighbour does have an equal, that is, ourselves, and therefore we can speak of loving him 'as ourselves'.

See what is learnt in the school: to love God and to love your neighbour, God as God and your neighbour as yourself. For you do not find anyone who is equal to God, and therefore no one can say to you: love God as you love so-and-so. But, concerning the neighbour, a rule has been fashioned for you, since you yourself have been created equal to your neighbour⁴¹).

It merits mentioning that Augustine here makes the neighbour the centre of the comparison by stating that we are created equal to the neighbour, not that he is created equal to us; that we are what he is, not that he is what we are.

B. Other explanations of the distinction

1. Three commandments of the Decalogue refer to love for God, seven to love for neighbour

A common procedure of Augustine is to reduce the ten commandments carved on two tablets of stone to the double precept of love for God and for the neighbour, three commandments referring to the former and seven to the latter. On this double commandment the whole law and the prophets depend. Instances of this feature (including those falling outside the period being examined i.e. 396-410) will be gathered and reported on here. The point is well made in a sermon that cannot be dated. Having quoted the double commandment of Matt. 22. 37-40, Augustine comments:

...indeed the Decalogue pertains to the two precepts, that is, of love for God and for the neighbour. Three strings belong to the first precept because God is Trinity. While to the other precept, that is, love for the neighbour, there are seven strings: how one should live

⁴¹) *De Disciplina Christiana* 3, 3 (CC 46, 209-210. ML 40, 670): «Ecce quod discitur in domo disciplinae: Diligere deum, diligere proximum; deum tamquam deum, proximum tamquam te. Non enim invenis parem deo, ut possit tibi dici: Dilige deum sicut diligis illum. De proximo inventa est tibi regula, quia inventus es proximo tuo par tu ipse».

with other human beings... For two tablets of the Law were given... The three commandments on one tablet pertain to God, the seven on the other pertain to the neighbour... Let us join these seven to those three pertaining to love for God, if we wish to sing a new song on the ten-stringed lute (cf. Ps. 91. 4)⁴²).

Three commandments therefore govern our relations with the Triune God, the other seven our life with our fellow men and women. If the full rich harmony of life is to sound through, the latter are to play their part in conjunction with the former⁴³). The actual specification of the two precepts is further advanced in *Contra Faustum Manichaeum* (398-399 A.D.) which sees the tune of the ten-stringed lute (cf. Ps. 91. 4) as prefiguring the new song of the double commandment. Augustine is speaking to those whose hearts Christ possesses: "In the first precept is the chastity of your nuptials, in the second the unity of your members; with the one you embrace the Godhead, with the other you assemble a

⁴²) *Sermo* 9, 7 (CC 41, 120-122. ML 36, 80-81): «... ad duo itaque praecepta, id est, ad dilectionem Dei et proximi pertinet decalogus. Ad primum praeceptum tres chordae pertinent, quia Deus est Trinitas. Ad alterum vero praeceptum, id est, ad dilectionem proximi, septem chordae: quomodo vivatur inter homines ... Nam ideo duo tabulae Legis datae sunt ... Tria (praecepta) in una tabula ad Deum pertinentia, septem in altera tabula ad proximum ... Haec (septem) jungamus illis tribus ad dilectionem Dei pertinentibus, si in psalterio decem chordarum volumus cantare canticum novum (cf. Ps. 91. 4)».

This procedure is repeated in the following texts:

Epistola 55, 11, 20 (CSEL 34/2, 190. ML 33, 213); *En. 2 in ps. 32, sermo* 1, 6 (CC 38, 251-252. ML 36, 281) where love for neighbour is conceived in terms of the Golden Rule (cf. Matt. 7. 12): «ne facias alii quod pati non vis»; *Sermo* 33, 2 (CC 41, 413-414. ML 38, 202-203) which again speaks of singing a new song on the ten-stringed lute; *Sermo Wilmart* 2, 3 (MA I, 675-676); *Sermo* 250, 3 (ML 38, 1166) where «unitas, veritas, quies» are said to belong to love for God; *Sermo Frangipane* 1, 18 (MA I, 187); *Sermo* 249, 3 (ML 38, 1162); *Sermo* 278, 6 (ML 38, 1271) where the double commandment is proposed as an antidote to the two genera of sins.

⁴³) It is striking that the musical image employed in this sermon as well as in other texts of this kind occurs again in certain reflections of BONHOEFFER on the relation between love for neighbour and love for God. In the letter to Eberhard Bethge mentioned above, he writes: «What I mean is that God wants us to love him eternally with our whole hearts — not in such a way as to injure or weaken our earthly love, but to provide a kind of *cantus firmus* to which the other melodies of life provide the counterpoint ... Where the *cantus firmus* is clear and plain, the counterpoint can be developed to its limits ... I wanted to tell you to have a good, clear *cantus firmus*; that is the only way to a full and perfect sound, when the counterpoint has a firm support and can't come adrift or get out of tune, while remaining a distinct whole in its own right. Only a polyphony of this kind can give life a wholeness and at the same time assure us that nothing calamitous can happen as long as the *cantus firmus* is kept going ...». *Letters and Papers from Prison* (English translation: Reginald FULLER et alii), London, 1971, p. 303.

community”⁴⁴). It is worth noting that the emphasis in these texts has shifted from the subordination of one precept to the other because God is greater than man, to the idea that the one precept is complementary to the other. On these two together depend the whole law and the prophets. Furthermore, it is reasonable to suggest that the members whose unity is held to be founded on love for the neighbour are conceived precisely as members of the Body of Christ. In this case Augustine will not be able to retain for long a notion of the Godhead as pertaining exclusively to “the greatest and the first commandment”. The chapter dealing with his interpretation of Matt. 25. 31-46, Chapter VII, will make this abundantly clear.

2. Our love for neighbour and God's love for us

A text from *De Doctrina Christiana* provides us with an example of the kind of unusual comparison that can crop up in Augustine. We quoted above: “the precept by which we are to love God is distinct from love for neighbour because the divine essence is superior to and above our nature”⁴⁵). Augustine goes on immediately with an additional explanation of the distinction between divine and human nature: “For he (i.e. God) shows us compassion because of his own goodness; we however show compassion to one another because of his goodness. That is to say, he has compassion on us in such a way that we may enjoy him; but indeed we have compassion on one another in such a way that we may enjoy him”⁴⁶). Disregarding the other elements of the text for the present, we wish to highlight a phenomenon indicated above as a possibility in relation to *De Moribus Ecclesiae Catholicae*⁴⁷). Love for

⁴⁴) *Contra Faustum Manichaeum* 15, 4 (CSEL 25/1, 423. ML 42, 306): «In primo praecepto est castitas nuptiarum tuarum (i.e. quorum corda possidet Christus), in secundo unitas membrorum tuorum: illo amplecteris divinitatem, isto congregas societatem». Cf. more generally, the letter to his friend, Martian, on hearing that the latter had become a catechumen i.e. *Epistola* 258, 4 (CSEL 57, 608-609. ML 33, 1073): «In illo primo rerum divinarum, in hoc secundo rerum humanarum est cum benevolentia et charitate consensio. Haec duo si mecum firmissime teneas, amicitia nostra vera ac sempiterna erit; et non solum nos invicem, sed ipsi etiam Domino sociabit».

⁴⁵) *De Doctrina Christiana* 1, 72 (CSEL 80, 26) = 1, 30, 33 (CC 32, 25. ML 34, 31-32): «Sed quoniam excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, praeceptum quo diligamus Deum a proximi dilectione distinctum est».

⁴⁶) *De Doctrina Christiana* 1, 72 (CSEL 80, 26-27) = 1, 30, 33 (CC 32, 25. ML 34, 32): «Ille enim nobis praebet misericordiam propter suam bonitatem, nos autem nobis invicem propter illius: id est, ille nostri miseretur, ut se perfruamur: nos vero invicem nostri miseremur, ut illo perfruamur». Cf. *Sermo* 149, 18 (ML 38, 807).

⁴⁷) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 51 (ML 32, 1332): «Ad incipiendum enim

God is distinct from love for neighbour because God's nature is distinctly superior to human nature, and because God's saving power radically surpasses that of the saved. But here in *De Doctrina Christiana* the direct comparison, on the basis of which the two loves are to be distinguished, is evidently between God's love for us ("he shows us compassion... he has compassion on us") and our love for one another ("we show compassion to one another"). In fact, the extraordinary thing is that in the actual explanation of the distinction nothing at all is said of our love for God. Augustine speaks only of God's love for us: this is indubitably greater than our love for one another. Perhaps it is Augustine's intention that the human response to a more excellent love should itself be a higher love, as was the case in the text quoted above from *De Catechizandis Rudibus*: the justified are to place their hope in the justifier, not in one another⁴⁸). Or perhaps his deepening understanding of the Christian Scriptures has given him an inkling that our love for God and love for neighbour may not be as far apart as he had originally imagined. This suspicion filters through in another text from the same work:

The most important reason for Christ's coming was that people might know how much God loves them. Further, knowing in this way the extent of God's love for them, people might begin to burn with love for him who loved them first, and, following Christ's commandment and example, they might love the neighbour. Christ, in loving people who were not close to him but wandering far from him, has become the neighbour⁴⁹).

In Christ, therefore, the demand of a higher human response to a more excellent love — that is, God's love for us — comes close to us, indeed as close as our neighbour.

C. A noteworthy hapax: *En. in ps. 120, 12*

In one place where Augustine distinguishes love for God and love for neighbour, some editors have felt the need to correct him. Augustine

citius nos fortasse in se divina charitas rapit, sed facilius minora perficimus». The question was: does *divina charitas* refer to our love for God or to his love for us?

⁴⁸) *De Catechizandis Rudibus* 27, 55 (CC 46, 178. ML 40, 348): «... in quo Deo spes omnis ponenda est. In homine non est ponenda, qualiscumque ille fuerit. Aliud est enim ille a quo iustificamur, aliud ille cum quibus iustificamur».

⁴⁹) *Ibid.*, 4, 8 (CC 46, 128. ML 40, 315): «Si ergo maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo quantum eum diligit Deus; et ideo cognosceret, ut in eius dilectionem a quo prior dilectus est, inardesceret, proximumque illo iubente et demonstrante diligeret, qui non proximum, sed longe peregrinantem diligendo factus est proximus ...».

is commenting on verses 5b-7a, of this psalm 120 (121): "With the Lord at your right hand the sun cannot strike you down by day, nor the moon at night. The Lord guards you from all harm". In line with the psalm, Augustine reckons the sun and the moon as two possible sources of danger and damage. Along with the well-known sunstroke there exists also the lesser known but equally frightening "moonstroke"⁵⁰). In his spiritualising interpretation Augustine then takes the sun and the moon in this threatening sense to refer to two possible stumbling-blocks or causes of offence, negative parallels to the two precepts on which the whole law and the prophets depend. The precepts, love for neighbour and love for God, are more closely defined: "the church is loved because of the neighbour; God is loved for his own sake": «*Ecclesia propter proximum diligitur, Deus autem propter Deum*»⁵¹). The sun does not strike down those who believe what they ought to concerning God, those who do not go astray in relation to wisdom itself; the ones burnt are rather those who err with regard to unchangeable and undefiled truth⁵²).

On the other hand, someone may think that the church is just in one place and may not recognise it spread throughout the whole world. He may believe those who say: "Look, here is Christ; look, he is there" (Matt. 24. 23), as you heard now when the gospel was read. But Christ has purchased the whole world; He has paid such a great price for it. Therefore, the person who does not believe this finds his neighbour, as it were, a stumbling-block. Such a person is struck down by the moon...⁵³).

⁵⁰) On the dangers of sun and moon, see L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'Homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale. Volume 3: Psaumes 101 à 150*, Namur, 1979, p. 422: «A propos de ces derniers méfaits, un médecin fera la communication suivante, qui justifie aisément l'allusion du psalmiste: 'Le coup de lune, accident encore trop peu connu, consiste en une cécité passagère, produite par le rayonnement nocturne de la lune, observé chez les marins naviguant sur les Mers du Sud. 'Les rayons de la lune' peuvent être cause de crises d'asthme, maux de tête, hémorragies nasales et coliques des reins. Les sujets atteints de lésions du foie, de paludisme, sont sensibles aux rayons ... lunaires ...'». Cf. A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms. Volume II: Ps. 73-150* (New Century Bible), London, 1972, p. 853.

⁵¹) *En. in ps.* 120, 12 (CC 40, 1797. ML 37, 1615). All the codices have this reading, but some editors have altered it to: «*Ecclesia propter Deum, in Deo proximus diligitur, Deus autem propter Deum*». That the neighbour may have been important enough to Augustine as to be able to ground love for the church could have been a stumbling-block to them.

⁵²) *Ibid.*: «... in Deo, intellegitur figurate dictus sol ... Quisquis ergo errat in ipsa substantia veritatis, a sole uritur, et per diem uritur ... Quisquis scandalizatus non fuerit in veritate illa incommutabili et incontaminabili, a sole non uritur ...».

⁵³) *Ibid.*: «Quisquis rursus putaverit Ecclesiam in una parte esse, et non eam cognoverit diffusam toto orbe terrarum, et crediderit eis qui dicunt, *Ecce hic est Christus*, et

Thus, love for the neighbour to the bounds of the earth is proposed as a counter-argument to the Donatists who wish to limit it to their own African church. Augustine's retort is that Christ has died for the whole world, the church throughout the whole world is his flesh.

The church is preached through the flesh of Christ, because this very flesh of Christ is the head of the Church. Whoever finds no cause of offence in the church itself and in the flesh of Christ is not struck down by the moon... He is unharmed by the moon who makes no mistake in matters concerning the church, and the flesh of the Lord, and those deeds accomplished in time on our behalf⁵⁴).

It is then as if the first commandment is related to the nature of God as truth and wisdom, and the second to Christ's salvific action on our behalf, to the universal church which is his flesh. Love for neighbour may, therefore, be seen as the foundation and main characteristic of the church, the flesh of the Lord. In Augustine's ecclesiology the most important task of the church of this time is to exercise love of neighbour in its most profound life-giving form by leading as many people as possible to God and by bringing them to unity with God and with one another in Jesus Christ. The church's primary mission is to be found in inviting all, good and bad, to the banquet of the Lord. It is not therefore to be loved on its own account or for the sake of its own honour, for the church of this time will pass away⁵⁵). Rather, "the church is loved because of the neighbour". It is essentially the place of love of neighbour, and its chief concern is that the neighbour, who stands for all men and women, be brought into the unity of love. This kind of church, loved for the neighbour's sake, is well portrayed in the following short text. "The

ecce illic (Matt. 24. 23), sicut modo audistis cum Evangelium legeretur; cum ille totum orbem emerit, quia tantum pretium dedit: ille tamquam in proximo scandalizatur, luna uritur ...».

⁵⁴) *Ibid.*, (CC 40, 1797-1798. ML 37, 1615-1616): «... per carnem Christi praedicatur ecclesia, quia ipsa caro Christi caput ecclesiae est. Quisquis ibi non scandalizatur, in ipsa ecclesia et carne Christi, a luna non uritur ... Quisquis in ecclesia, et in carne Domini, et in his quae pro nobis temporaliter gesta sunt, non errat, non uritur a luna ...».

⁵⁵) See T.J. VAN BAVEL, «What Kind of Church Do You Want? The Breadth of Augustine's Ecclesiology», in *Louvain Studies* vii/3 (1979) 147-171, p. 168. Although the church is relative, imperfect and transitory, Augustine can still state that «the church is preached through the flesh of Christ». Van Bavel points out this paradox: «Albeit that the authentic church is not simply identical with the empirical church, the latter coincides nevertheless with the former. Here we find identity and non-identity at the same time ... In this paradoxical situation of identity and non-identity lies the strength of Augustine's conception of the Church» (p. 167).

limbs of the baby" referred to in the text provide an image of the Christian people.

The church of Christ can give no greater proof of love than not being concerned about the honour which it seems to possess in people's estimation. There is no greater proof of love than the effort of the church to prevent the division of the limbs of the baby and to avoid lacerating the Christian frailty by dissolving the unity⁵⁶).

Thus, although the expression, "the church is loved because of the neighbour" (*«ecclesia propter proximum diligitur»*), is unusual, it is illuminated when set against the background of Augustine's ecclesiology: the transitory church invites as many "neighbours" as possible to their true life in God and into the unity of love with one another. At the same time, however, the expression bespeaks another of Augustine's favourite themes, namely, the theology of the "total Christ". For "Christ, by loving people who were not close to him but wandering far from him, has become the neighbour"⁵⁷). Christ is himself the neighbour. In this sense then the church, insofar as it is the flesh of Christ the Head, is loved for the sake of the neighbour, indeed for the sake of this neighbour.

III. THE ANTI-PELAGIAN PERIOD: 410-430

At least one new characteristic enters the field at this period during which the Donatist controversy is entering its final days and ceding to the Pelagians the role of chief provocateur of Augustine's preoccupations. There is a tendency, especially noticeable in the anti-Pelagian works, to see the present as the time of love for neighbour and to understand love for God as being perfected only when he is seen face to face. Moreover, the emphasis on love for God as "the greatest and the first commandment" continues. Is this also to be explained now by the crisis Augustine has on his hands with the Pelagians? In the impossibility of perfect love

⁵⁶) *Sermo* 10, 8 (CC 41, 158-159. ML 38, 96): «Sed nulla maior est in Christi ecclesia probatio caritatis, quam cum etiam honor ipse qui apud homines videtur esse contemnitur, ne membra parvuli dividantur et unitatis discidio christiana dilanietur infirmitas».

⁵⁷) *De Catechizandis Rudibus* 4,8 (CC 46, 128. ML 40, 315): «... (Christus) qui non proximum, sed longe peregrinantem diligendo factus est proximus ...». In fact, the Incarnation can be seen as a vital link between the wisdom of God and the church, between love for God and love for the neighbour. E.g. see *Sermo Denis* 16, 2 (MA I, 76): «... (sapientia) assumpsit proximum nostrum, et facta est proxima nostra ... Ergo suscepit hominem sapientia, et facta est homini proxima per id quod erat proximum».

for God in this life does Augustine not find a ready argument against the proclamation of a theology over-confident of human perfectibility on earth?

A. *Love for God perfected only when He is seen face to face*

The time of our life on earth can be understood as specifically the time for love of neighbour; by taking care of and supporting the neighbour a human being comes closer to God and to the fulfilment of the precept to love him totally. We read, for example, in the seventeenth tract on the gospel of John:

By loving the neighbour and attending to his needs (i.e. by bearing one another's burdens: cf. Gal. 6. 2; and by preserving the unity of the Spirit in the bond of peace: cf. Eph. 4. 2-3) you make progress in your journey. Where does your journey lead but to Him whom you ought to love with all the heart, all the soul and all the mind? We have not yet reached the Lord, but we do have the neighbour with us. Therefore, carry him with whom you live during this time of pilgrimage in such a way that you reach Him with whom you desire to remain⁵⁸).

Our presentiment from this text that the love for God «*ex toto*» belongs properly only to life's journey's end is confirmed by looking at an early anti-Pelagian tract, *De Spiritu et Littera*. "Consequently", Augustine writes, "we will fulfil this first precept of righteousness by which we are commanded to love God with the whole heart, the whole soul and the whole mind — *and the other following from it (alterum consequens), concerning love of neighbour* — in that life when we shall see Him face to face"⁵⁹). Such total perfection is beyond the capacities of human beings on earth. It is noteworthy that here not only is love for God understood to be realised completely only in the vision of God but also love for neighbour. The theme of love for God with heart, mind, and soul, as being fulfilled only beyond this life, is taken up again by a later

⁵⁸) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17, 9 (CC 36, 175. ML 35, 1532): «Diligendo proximum, et curam habendo de proximo tuo, iter agis. Quo iter agis nisi ad Dominum Deum, ad eum quem diligere debemus *ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente*? Ad Dominum enim nondum pervenimus, sed proximum habemus. Porta ergo eum, cum quo ambulas; ut ad eum pervenias, cum quo manere desideras».

⁵⁹) *De Spiritu et Littera* 36, 64 (CSEL 60, 225. ML 44, 243): «Proinde hoc primum praeceptum iustitiae, quo iubemur diligere deum *ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente*, cui est de proximo diligendo alterum consequens, in illa vita implebimus, cum videbimus facie ad faciem».

anti-Pelagian text; again, neither here nor in the following texts we shall refer to is there any reason to think that love for neighbour is not also increased and intensified, when God is contemplated in vision.

Let love, however, which is the greatest among the three (i.e. faith, hope and love) not be taken away, but rather, contemplating the object of its faith and having attained the object of its hope, let it increase and be intensified. In this fulness of love that precept will be fulfilled: "you shall love the Lord your God with all the heart, and all the soul, and all the mind". For so long as some trace of carnal concupiscence still remains (even though it may be kept in check by continence), we do not entirely love God with all the soul (*ex tota anima*)... The righteous person will be altogether without sin when there is no longer any law in his members battling against the law of his mind (cf. Rom. 7. 23) and when truly he loves God with all the heart, all the soul and all the mind, which is the first and greatest of the commandments (Matt. 22. 37-38). Why therefore should this perfection not be required of people, even though no one can attain it in this life? For the person who does not know where to run does not run straight⁶⁰).

When we set total love for God as our goal — albeit a goal unattainable in this life — we determine the way in which life's journey is to be made. Running straight to this goal means making a commitment to the neighbour; it entails carrying "him with whom you live during this time of pilgrimage in such a way that you reach Him with whom you desire to remain".

Even though there is a form of love for God shown on earth by believers, it is hardly to be compared to that love for Him which will arise when He is encountered as He is and fully known, when all covetousness in human beings will have disappeared and God will be loved even «*ex tota anima*». Our failure to please Him when we consider that we are doing so makes us conscious that something is missing in our love here. Augustine, reflecting on this in *De Spiritu et Littera*, asks:

⁶⁰) *De Perfectione Iustitiae Homini* 8, 19 (CSEL 42, 17-18. ML 44, 300-301): «Caritas autem, quae in his tribus major est, non auferatur, sed augeatur et impleatur, contemplata quod credebat, et quod sperabat indepta. In qua plenitudine caritatis praeceptum illud implebitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua* (Matt. 22. 37-38). Nam cum est adhuc carnalis concupiscentia, quod vel continendo frenetur, non omni modo ex tota anima diligitur Deus ... Tunc erit iustus sine ullo omnino peccato, quando nulla lex erit in membris ejus repugnans legi mentis ejus (Rom. 7. 23), sed prorsus toto corde, tota anima, tota mente diligit Deum, quod est primum summumque praeceptum. Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habet? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur».

Is there any other reason we are so little aware of what pleases Him than that He is too little known to us? For "now we are seeing a dim reflection in a mirror; but then we shall be seeing face to face". Who would dare to think that, when the time will have come at which he can say: "I shall know just as I am known" (1 Cor. 13. 12), the love given to God by those who contemplate Him will then be no greater in intensity than the love of those who believe in Him now? Who would make so bold as to think that love in the present time can in any way be compared with contemplative love in heaven, as if they were near to each other? Rather, the greater the knowledge, the greater will be the love. Indeed, to the extent that there is a lack of love, a person is to be thought not yet perfectly holy⁶¹).

When God is contemplated as all in all, there will be no room for harbouring false suspicions against our neighbours, because nothing will be hidden from us. Therefore, the neighbour too will then be better known and thereby better loved⁶²). When it comes to the nature of such love as is possible on earth, however, the description is entirely in terms of love for neighbour. In *De Moribus Ecclesiae Catholicae* Augustine had proposed the following possibility: it may be that "the love for neighbour is first to be accomplished" and that "we accomplish smaller things more easily"⁶³). In relation to this text of *De Spiritu et Littera* the

⁶¹) *De Spiritu et Littera* 36, 64 (CSEL 60, 224. ML 44, 243): «Unde autem minus novimus quid ei placeat, nisi quia et ipse minus notus est nobis? Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quis vero existimare audeat, cum eo ventum fuerit, Ut cognoscam sicut et cognitus sum (1 Cor. 13. 12), tantam Dei dilectionem fore contemplatoribus ejus, quanta fidelibus nunc est: aut ullo modo hanc illi tamquam de proximo comparandam? Porro si quanto major notitia, tanto erit major dilectio; profecto nunc quantum deest dilectioni, tantum perficiendae justitiae deesse credendum est».

Cf. 36, 65: «... homo, quamvis longe minus amet Deum, quam eum potest amare conspectum ...»; «Ad illam vitam iam immortalem pertineat, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua (Deut. 6. 5) ...».

On the question of our knowledge of God being imperfect on earth, we discover in *De Trinitate* 8, 8, 12 (CC 50, 286. ML 42, 957) the surprising assertion that nonetheless God, i.e. Love, is better known here than our «brother» is: «Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem; magis enim novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notioem deum habere quam fratrem, plane notioem quia praesentioem, notioem quia interiorem, notioem quia certioem. Amplectere dilectionem deum et dilectione amplectere deum».

⁶²) See *En. in ps.* 118, *sermo* 13, 4 (CC 40, 1707. ML 37, 1538) (Date: 422): «... plenitudinem sine ullo peccandi timore servabimus, quia et Deum plenius, cum viderimus, amabimus, et proximum, quia deus erit omnia in omnibus (1 Cor. 15. 28); nec falsae cuiquam de proximo suspicioni erit locus, ubi nullus ulli erit occultus».

⁶³) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 51 (ML 32, 1332): «Sed nescio quomodo aut pariter ista in plenitudinem perfectionemque consurgunt, aut inchoatur prius Dei amor, et prius perficitur proximi. Ad incipiendum enim citius fortasse in se divina charitas rapit, sed facilius minora perficimus».

“smaller things” that are first accomplished may be seen as the highest form of love for neighbour of which we are capable on earth. Therefore, we should not be misled by the comparison nor by the use of the word “smaller” into undervaluing love of neighbour; for the enactment of no higher or greater love than this is accessible to human beings so long as the time of faith and pilgrimage has not yet given way to that of vision and knowledge surpassing all understanding.

Now perhaps through faith good people are capable of attaining to that love greater than which none is possible in this life, as the Lord himself has borne witness; that is to say, the love with which they lay down their lives for the faith or for the brothers (cf. Jn. 15. 13). But when, after walking as they now do through faith during this time of pilgrimage (cf. 2 Cor. 5. 7), they will have come to the vision, for which we hope in its absence and wait for with patience (cf. Rom. 8. 25), then love itself will without a doubt not only surpass the love we have here but it will also be far beyond what we seek and comprehend (cf. Eph. 3. 20)⁶⁴.

However, “we have not yet reached the Lord. But we do have the neighbour with us. Therefore, carry him with whom you live during this time of pilgrimage...”⁶⁵). Bear his burdens, have him bear yours, strive to live in unity and peace, lay down your life for him. Such is the exhortation to the love that good people can practise in this world, despite the unrelenting tug of concupiscence and even before they have met the Lord fully in contemplation, “face to face”. But, just as love for God with all the parts of the soul, in all dimensions of human life, will be perfected only in the vision of God, so love for neighbour itself, even

⁶⁴) *De Spiritu et Littera* 36, 64 (CSEL 60, 224-225. ML 44, 243): «At si credendo ad tantam dilectionem sancti pervenire potuerunt, qua certe maiorem in hac vita esse non posse Dominus ipse testatus est, ut animam suam pro fide vel pro fratribus ponerent (Jn. 15. 13): cum ab hac peregrinatione in qua per fidem nunc ambulatur (2 Cor. 5. 7), perventum erit ad speciem, quam nondum visam speramus, et per patientiam expectamus (Rom. 8. 25), procul dubio et ipsa dilectio non solum supra quam hic habemus, sed longe supra quam petimus et intelligimus erit (Eph. 3. 20)». What may be meant by the «*ipsa dilectio*» that is above our powers of imagination and that we will have for God in contemplation of Him, is put into focus if Augustine's allusion to Eph. 3. 19-20 is followed up: «until, knowing the love of christ (i.e. Christ's love for us), which is beyond all knowledge, you are filled with the utter fullness of God. Glory be to Him whose power, working in us, can do infinitely more than we can ask or imagine». Christ's love, the fullness of God, God's power, these evoke and enable total «*ipsa dilectio*» for Him on our part.

⁶⁵) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17, 9 (CC 36, 175. ML 35, 1532): «Ad Dominum enim nondum pervenimus, sed proximum habemus. Porta ergo eum, cum quo ambulas...».

though it is the supreme Christian hallmark in the world as we know it⁶⁶), also knows a perfection beyond this world. The «*alterum con-*

⁶⁶) *De Natura et Gratia* 70, 84 (CSEL 60, 298. ML 44, 290) (Date: 415) also specifies this self-giving love for others as the greatest of which we are capable in this life: «...caritas perfecta, perfecta iustitia est: sed caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta (1 Tim. 1. 5); quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita (cf. Jn. 15. 13) ...». This concentration on love for neighbour unto death as the greatest love possible in this world begins around the time of *In Epistolam Ioannis*, i.e. 407 A.D. Augustine speaks there of fraternal love as «perfecta dilectio» or «perfecta caritas». In *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 13, 22 (ML 32, 1321) (Date: 388), however, he had spoken of the fullness of love as conformity to God, not to this world: «Sanctificati enim plena et integra charitate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur, eique potius quam huic mundo conformemur». Likewise, human perfection was related to love for God: «Haec est hominis una perfectio, qua sola impetrat ut veritatis sinceritate perfruatur»: *Ibid.*, 1, 25, 46 (ML 32, 1331). It was even stated that first we are to love Christ fully, for in knowing Him is eternal life: «Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena charitate diligamus?». *Ibid.* 1, 25, 47 (ML 32, 1331). (To be sure, in the *Retractationes* 1, 6, 4 (CSEL 36, 31) = 1, 7, 4 (ML 32, 593) (Date: 426-427), Augustine replaces this «plena» with «sincera», having grown aware that love for God will be perfectly fulfilled only in the vision of God. *Contra Adimantum* 6 (CSEL 25, 126. ML 42, 136-137) (Date: 394) sees complete perfection in love for God: «quibus mandatis perfectis etiam ad dilectionem dei crescitur, in qua est tota perfectio. nam dilectio proximi certus gradus est ad dilectionem dei».

In *Expositio Epistolae ad Galatas* 45 (CSEL 84, 119. ML 35, 2137), of the following year, however, «perfecta caritas» is found in both love for God and for the neighbour. Moreover, as far as I can discover, this is the earliest instance of the actual expression «perfecta caritas» or «perfecta dilectio» in Augustine. «Cum ergo non nisi in duobus praeceptis dilectionis dei et proximi perfecta sit caritas ...». An illuminating comparison can be drawn between Augustine's definitions of «perfecta iustitia» in *De Vera Religione* 262 (CSEL 77, 67) = 48, 93 (CC 32, 248. ML 34, 164), dating from 390, and, fifteen or more years later, in *De Trinitate* 8, 8, 12 (CC 50, 287. ML 42, 958). The former reads: «Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora et minus minora diligimus» (where, in context, «potiora» refer to God, and «minora» to ourselves). The latter has: «Qui diligit, inquit, fratrem suum in lumine manet, et scandalum in eo non est (1 Jn. 2. 10). Manifestum est quod iustitiae perfectionem in fratris dilectione posuerit; nam in quo scandalum non est utique perfectus est». The focus in perfection has now shifted to the brother, the neighbour. In the text quoted at the beginning of this note from *De Natura et Gratia* 70, 84, we saw how «perfecta iustitia» was equated with «caritas perfecta», and that as «maxima in hac vita» this meant love as in Jn. 15. 13. As we have also seen, however, in the anti-Pelagian period Augustine makes the further point that there is a perfection both of love for God and of love for neighbour which is attainable only beyond this life: «... sed miror si non habet quo crescat (i.e. caritas maxima in hac vita), cum de mortali excesserit vita». Nonetheless, the change in focus regarding «perfecta iustitia» between *De Vera Religione* (390 A.D.) and *De Trinitate*, Book 8 (405 A.D.), can over the same period also be observed in relation to the expressions «perfecta caritas», «perfecta dilectio», and synonyms. *De Moribus Ecclesiae Catholicae* had considered the perfection of love almost exclusively in terms of love for God and had indicated that such perfection could be achieved in this life. *In Epistolam Ioannis* is replete with examples of Augustine's shift to the neighbour in speaking of the perfection of love:

1. Perfect love is loving enemies that they may become brothers: «... quae est perfectio dilectionis? Et inimicos diligere, et ad hoc diligere, ut sint fratres»: tr. 1, 9 (ML 35, 1984);

sequens» is fulfilled on earth by the greatest love possible to human beings, but it will be most perfectly realised only when, seeing God, we are filled with His fulness.

B. Love for God as “the greatest and the first commandment”

When he speaks in this manner of love for God, Augustine may be doing no more than respecting Matthew’s formulation and the order he followed: «*Hoc est maximum et primum mandatum*» (Matt. 22. 38). But does he also respect Matthew’s intention that the other, the second, commandment not be understood as of secondary importance but rather as equal (ὁμοία) to the first, and as together with it grounding the entire Law and the Prophets (Matt. 22. 39-40)?⁶⁷

«... quamdiu dicemus vobis: *Diligite inimicos*? ... Si fratres solum amaretis, nondum essetis perfecti»: tr. 1, 11 (ML 35, 1985-1986); «Quapropter perfecta dilectio, est inimici dilectio: quae perfecta dilectio est in dilectione fraterna»: tr. 8, 10 (ML 35, 2042); «Si ergo ad hanc perfectionem nos invitat Deus, ut diligamus inimicos nostros sicut et ipse (Christus) dilexit suos ...»: tr. 9, 3 (ML 35, 2047).

2. Perfect love is love for one another to the extent of laying down our lives for the brethren as Christ has laid down his life for us (cf. Jn. 15. 12-13; 1 Jn. 3. 16): «Perfecta ista charitas est, ut paratus sis mori pro fratre»: tr. 5, 4 (ML 35, 2014); such love begins by giving of our abundance to the neighbour in need: tr. 5, 12 (ML 35, 2018); similarly, tr. 6, 1: «Hinc (i.e. giving what one has over to the poor) exordium est charitatis. Hanc ita coeptam, si verbo Dei et spe futurae vitae nutrieris, pervenies ad illam perfectionem, ut paratus sis animam tuam ponere pro fratribus tuis». (ML 35, 2019). As we have seen, earlier texts such as *Contra Adimantum* 6 seemed to suggest that love for neighbour was the beginning and love for God perfection. Now, the highest forms of love for neighbour themselves are spoken of as perfection. Cf. *En. in ps.* 56, 1 (CC 39, 694. ML 36, 661) for which the «caritatis perfecta mensura» is represented by Jn. 15. 13: giving up one’s life for one’s friends; similarly, *En. in ps.* 102, 3 (CC 40, 1452. ML 37, 1317): «perfectio caritatis»; *Tractatus in Evangelium Ioannis* 84, 1 (CC 36, 536-537. ML 35, 1846-1847).

[In *Epistolam Ioannis*, tr. 10, 4 (ML 35, 2057) paraphrases the new commandment of Jn. 13. 34 in terms of Gal. 6. 2: «bear one another’s burdens, and so you will fulfil the law of Christ». Augustine proceeds: «Ipsa est consummatio omnium operum nostrorum, dilectio. Ibi est finis: propter hoc currimus; ad ipsam currimus; cum venerimus ad eam requiescimus». Having characterised love for neighbour and bearing one another’s burdens as the «finis» in tr. 10, 4, however, Augustine goes on in tr. 10, 5 (ML 35, 2057-2058): «... veni ad Christum, vides inde finem omnis consummationis (cf. Ps. 118. 96) ... Quid est finis? Mihi autem adhaerere Deo bonum est (Ps. 72. 28). Adhaesisti Deo, finisti viam; permanebis in patria». When therefore Augustine uses the terms «finis» and «consummatio» of love here, he seems to indicate that love for neighbour and for God is one in reaching its goal and finding its fulfilment «in patria». Once we have assured a proper understanding of the terms, love for God and love for neighbour as oneself, the question we will be led to address is: are they one in any sense other than coinciding in coming to perfection «in patria»?]

⁶⁷) See again, Victor Paul FURNISH, *The Love Commandment in the New Testament*, p. 31: «Perhaps most significant is the apparent concern in Matthew’s version to emphasize the relatedness of the two commandments to love God and the neighbour (vs. 38-39a). To

In a sermon delivered on the feast of the Ascension (probably 412) Augustine is faced with the question why the outpouring of the Holy Spirit occurs twice in the Scriptures i.e. in Jn. 20. 22 and in Acts 1.8; 2.4. The preacher offers as an opinion (*«ergo arbitror, sed arbitror»*) that it is in order to commend the two precepts of love:

One love and two precepts: one Spirit and two gifts. It is not that one Spirit was given on the first occasion and another on the second, for the love that loves the neighbour is no other than that which loves God. It is not therefore a matter of two loves. With the same love we give to the neighbour we love God too. But since God and the neighbour are not the same, while they are loved with the one love (*una charitate*), those who are loved are not one and the same. Therefore, *the great love for God is first to be commended, love for neighbour is second*. But we have to begin from the second in order to arrive at the first, “for if you do not love your brother whom you see, how can you love God whom you do not see?” (1 Jn. 4. 20)⁶⁸).

The tensions of distinctness in unity can be sensed in this text. There is only one love, but two beings of different natures who are loved. Augustine goes further here than to say just that Matthew states the commandment to love God first; he appears to ascribe to this commandment a certain priority on account of the fact that God is superior to

love God is underscored as the ‘great and first commandment’, but then the second is said to be ‘like’ it, which quite apparently means equal to it in importance. Moreover, in summary the Matthean version links the two commandments together as those upon which ‘all the law and the prophets depend’ (vs. 40)». Cf. K. BERGER, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, p. 207.

⁶⁸) *Sermo* 265, 8, 9 (ML 38, 1223): «Una charitas, et duo praecepta: unus Spiritus, et duo data. Non enim alius datus est prius, et alius datus est postea: quia non alia charitas diligit proximum, quam illa quae diligit Deum. Non ergo alia charitas est. Qua charitate proximum, ipsa charitate diligimus et Deum. Sed quia aliud est Deus, aliud proximus, una charitate diliguntur, non sunt tamen unum qui diliguntur: quia ergo magna est primitus commendanda dilectio Dei, secunda dilectio proximi; a secunda autem incipitur, ut ad primam perveniat: Si enim fratrem quem vides non diligis, Deum quem non vides quomodo diligere poteris? (1 Jn. 4. 20)».

This explanation for the two-fold outpouring of the Holy Spirit is repeated in *De Trinitate* 15, 26, 46 (CC 50A, 525. ML 42, 1093): «semel in terra propter dilectionem proximi, et iterum de caelo propter dilectionem Dei». However, the gift of the Holy Spirit bestowed by Christ on earth for the love of the neighbour also originates in heaven. The only difference between the two gifts is that, while Christ visibly imparted the former during his life among people on earth, the latter was made only after his Ascension into heaven. «Spiritus sanctum accipe in terra, et diligis fratrem: accipe de caelo, et diligis Deum. Quia et in terra quod accepisti, de caelo est. In terra Christus dedit, sed de caelo est quod dedit. Ille enim dedit qui de caelo descendit. Hic invenit cui daret, sed inde attulit quod daret». *Sermo* 265, 8, 9 (ML 38, 1223).

human beings. The same tendency to stress the supremacy of the first commandment is evidenced elsewhere at this time. In a letter critical of the Pelagian theories, which were highly optimistic of the natural powers of human beings, and that were then being brought to his attention, Augustine states:

For it is written: "And he said to the man: behold the filial love that is wisdom" (Job. 28. 28: LXX). Now filial love is the worship of God, and He is worshipped only by love. Therefore, *the supreme and true wisdom is in that first commandment*: "You shall love the Lord your God with all your heart and all your soul". From this it follows that wisdom is love to God, which is poured into our hearts in no other way than through the Spirit who is given to us (cf. Rom. 5. 5)⁶⁹.

But the emphasis in this letter on love for God, the first commandment, as the supreme and true wisdom, can well be explained by Augustine's preoccupation to offer against the Pelagians the irrefutable example of the highest human perfection which cannot possibly be achieved without the Spirit who is poured into our hearts (cf. Rom. 5.5). It suits his argument here to vaunt love for neighbour lightly, as the Pelagians might easily seize upon it as showing that human beings can attain perfection by their own natural created powers. In this perspective, his insistence that "the supreme and true wisdom is in that first commandment" is understandable, and he has Rom. 5.5 ready at hand to show that the fulfilment of that commandment is impossible without God's grace⁷⁰). As we have just seen, at this period Augustine considers

⁶⁹) *Epistola* 140, 18, 45 (= *De Gratia Novi Testamenti*) (CSEL 44, 193. ML 33, 558): «Dixit enim homini, sicut scriptum est: *Ecce pietas est sapientia* (Job 28. 28: LXX). Porro pietas cultus Dei est, nec colitur ille nisi amando. Summa igitur et vera sapientia est in praecepto illo primo: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua*; ac per hoc sapientia est caritas Dei; nec diffunditur in cordibus nostris, nisi per Spiritum sanctum qui datus est nobis (Rom. 5.6)». (My emphasis).

Probably no great significance is to be attached to the fact that «ex tota mente tua» is missing from Augustine's quotation of Matt. 22. 37 in this letter. But, in view of Ragnar Holte's explanation of the functions of the different parts of the soul in Augustine's early period, we might have expected it most of all in this context, which is specifically concerned with love of God as direct object.

⁷⁰) On Augustine's use of Rom. 5. 5 i.e. «quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis», see A.-M. LA BONNARDIÈRE, «Le verset paulinien Rom. V, 5 dans l'œuvre de saint Augustin», in *Augustinus Magister* II, Paris, 1954, p. 657-665. One of the two contexts in which it is mostly employed by Augustine is «celui de la relation entre le don de la charité par l'Esprit Saint et l'accomplissement parfait

total love for God, the fulfilment of the first and the greatest commandment, as unrealisable so long as the law in our members is in contest with the law of our minds (cf. Rom. 7. 23), that is, in this life⁷¹). In fact, even the fulfilment of the second commandment, «*alterum consequens*», is understood as being perfected only when, in the vision of God, love for Him is total⁷²).

The 65th tract on John's Gospel could also be seen as witnessing to the anti-Pelagian tendency of accentuating the commandment to love God. In comparison to Jn. 13. 34 ("you are to love one another"), Matt. 22. 37-38, recommending total love for God, appears to be presented as the "greater" commandment («*illud maius*»), as if in fact love for God were "greater" and more important than love for neighbour. Looking more closely at the text, however, reveals that Augustine is comparing Jn. 13. 34 not just with Matt. 22. 37-38, but with 22. 37-40 i.e. love for God and love for neighbour together, on both of which the whole Law and the Prophets depend.

Sisters and brothers, do not think that when the Lord said, "A new commandment I give to you: you are to love one another" (Jn. 13. 34), He passed over that greater commandment by which we are enjoined to love the Lord our God with the whole heart, the whole soul and the whole mind. It may indeed seem that He did leave that greater commandment (*illud maius*) out of account. For He said "love one another", as if this had nothing to do with the second part of that other commandment where it is said: "Love your neighbour as yourself" (Matt. 22. 39). In fact He says "on these two precepts depend the whole Law and the Prophets" (Matt. 22. 40)⁷³).

Therefore, the commandment of love for God and love for neighbour together (Matt. 22. 37-40) is greater («*illud maius*») than that of love for neighbour alone (Jn. 13. 34). For, as the text continues, love for neighbour apart from love for God may be misunderstood by some as

et plénier de la Loi» (p. 662). In this case, Augustine means by «*caritas Dei*» «l'amour que nous avons pour Dieu» (p. 659).

⁷¹) See *De Perfectione Iustitiae Hominis* 8, 19 (CSEL 42, 17-18. ML 44, 300-301).

⁷²) See *De Spiritu et Littera* 36, 64 (CSEL 60, 225. ML 44, 243).

⁷³) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 65, 2 (CC 36, 491-492. ML 35, 1809): «Nolite itaque, fratres mei, putare in hoc quod ait Dominus: *Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis*, illud maius praetermissum esse mandatum, quo praecipitur ut diligamus Dominum Deum nostrum ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente, tamquam enim hoc praetermisso videtur dictum: *ut diligatis invicem*, velut hoc ad illud alterum non pertineat, quod dictum est: *Diliges proximum tuum tamquam teipsum*. In his enim duobus praeceptis, inquit, *tota lex pendet, et prophetae*».

worldly love. "But for those of sound understanding each of these two commandments is found in the other": «*Sed bene intelligentibus utrumque invenitur in singulis*». This statement removes all doubt that Augustine might have considered the commandment of love for God as separate from and superior to love for neighbour. In fact, on the one hand, unworldly love for neighbour as actually visualised by Jn. 13. 34 and Matt. 22. 39 cannot be realised unless a person is as fully as possible intent upon God. While, on the other hand, the commandment of love for neighbour is the better indicator of where, practically speaking, love has to begin and of how it is to be concretely tested.

How then is the statement of *Sermo* 265 that "the great love for God is first to be commended, love for neighbour is second" to be understood? What is the meaning of the priority of commendation given to love for God in the seventeenth tract on John's Gospel? "In enunciating the two precepts requiring this love the Lord did not first commend the neighbour and then God, but first God then the neighbour"⁷⁴). It is more than probable that Augustine is here being guided by the idea, with which we shall become familiar, that love for self is genuine only if, as far as possible, the whole self is loving God, and that therefore the only true love of neighbour as oneself is dependent upon the self being intent upon God, as totally as it can. In this sense, on the level of principle, love for God is primary, for authentic love for neighbour presupposes it. For this reason, love for God is first to be commanded: «*Dei dilectio prior est ordine praecipiendi*»⁷⁵). Augustine, however, does not remain on the level of principle. From another point of view, love for neighbour has precedence over love for God. As *Sermo* 265 expresses it: "We have to begin from the second in order to arrive at the first, 'for if you do not love your brother whom you see, how can you love God whom you do not see?' (1 Jn. 4. 20)"⁷⁶). According to the seventeenth tract on John, love for neighbour is first put into practice: «*proximi autem dilectio prior est ordine faciendi*». Thus, on the level of practice and of action, love for neighbour comes before love for God, because in this life we do not yet see God, but we do see other human beings. However, "by loving the

⁷⁴) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17, 8 (CC 36, 174. ML 35, 1531): «Neque enim qui tibi praeciperet dilectionem istam in duobus praeceptis, prius tibi commendaret proximum, et postea Deum; sed prius Deum, postea proximum».

⁷⁵) *Ibid.*

⁷⁶) *Sermo* 265, 8, 9 (ML 38, 1223): «... a secunda autem incipitur, ut ad primam perveniat: Si enim fratrem quem vides non diligis, Deum quem non vides quomodo diligere poteris?»

neighbour you will gain sight of Him (God); by loving the neighbour you cleanse your eye for the vision of God”⁷⁷). Only when God is seen, as we have shown, will love for Him be complete and will “the greatest and the first commandment” be wholly fulfilled. Love for neighbour might then be seen as the way of living in this life which continuously keeps open the possibility of the fulfilment in the life to come of the commandment to love God totally. This complete love for God coincides with the vision of Him, with perfect *frui deo*, with beatitude. But, as we shall be at pains to show, the attainment of the vision of God, of *frui deo*, does not by any means entail that love for neighbour ceases. Indeed, face to face with God, the «*alterum consequens*» too is fully perfected. Love for neighbour is not “first” in the sense of being a first step which can be neglected and discarded once it has served its purpose of opening the vision of God to us.

Here it has been our purpose to concentrate on the distinction between the two levels of principle and practice; for the former, love for God is primary, not only because God is superior by nature, more trustworthy, and more worthy of obedience than human beings — the double commandment is after all the Lord’s commandment — but also because it sets the ultimate goal for all human beings, and therefore only the self loving God can love the neighbour properly; for the latter, love for neighbour comes first because it is with the neighbour that we have immediate dealings and it is in the neighbour whom we can see that the first challenge to love comes to meet us. As prior love for God «*ordine praecipendi*» has its fruits in upbuilding, perspective-opening love for neighbour on the way to God, so prior love for neighbour «*ordine faciendi*» flows into the fulness of love for God, which is both the perfect fulfilment of the commandment enabled only by God’s grace (cf. Rom. 5. 5) and the reward of eternal life and of supreme and true wisdom for those who worship Him in filial love. The emphasis here, as we stated, has been on the distinction between the «*ordo praecipendi*» and the «*ordo faciendi*». Within the former we have also emphasised the distinction between the “first” and the “second” commandment, as it occurs in *Sermo* 265, 8, 9. Such terminology Augustine has adopted from Matthew, and this text gives us no grounds for considering that he does not follow Matthew also in regarding the “first” and the “second” as of

⁷⁷) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17, 8 (CC 36, 174. ML 35, 1531): «Tu autem quia Deum nondum vides, diligendo proximum promereris quem videas; diligendo proximum purgas oculum ad videndum Deum ...».

equal importance. Indeed, both commandments are fulfilled with the same love: «*Qua charitate proximum, ipsa charitate diligimus et Deum*». It is not as if the “first” commandment were given «*prius*» and the “second” «*postea*»⁷⁸). The two commandments were given together and are fulfilled with the one love. But, in the «*ordo praecipendi*», love for God is “first” to be commended. In fact, it is more than likely this same point that Augustine is stressing in *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 when paradoxically he does employ the terms «*prius*» and «*postea*» as indicating a certain order of commendation of the two commandments. “In enunciating the two precepts requiring this love the Lord did not first commend the neighbour and then God, but first God then the neighbour”⁷⁹). This manner of speaking has been rejected in relation to the giving of the two commandments in *Sermo* 265, 8, 9. Despite its one and only appearance here, however, there is nothing in the tract on John’s Gospel to indicate that «*postea*» is anything more than a mere synonym for *Sermo* 265’s “second” to be commended. There is no reason to assume that Augustine can be discovered in this one instance to drive a wedge between love for God and love for the neighbour, as if the former, being first («*prius*»), were therefore more highly and more warmly to be commended, and with the latter, love of neighbour, as it were, limping along behind («*postea*»). Nor is it to be presupposed that the neighbour is in some way disadvantaged by coming only “second” after God in the «*ordo praecipendi*». Contrary to our initial suspicions, the neighbour in fact benefits by being placed “second” or «*postea*» in this order.

RAYMOND CANNING O.S.A.

⁷⁸) *Sermo* 265, 8, 9 (ML 38, 1223): «*Non enim alius datus est prius, et alius datus est postea: quia non alia charitas diligit proximum, quam illa quae diligit Deum. Non ergo alia charitas est*».

⁷⁹) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17, 8 (CC 36, 174. ML 35, 1531): «*Neque enim qui tibi praeciperet dilectionem istam in duobus praeceptis, prius tibi commendaret proximum, et postea deum; sed prius deum, postea proximum*».

Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Bächlein *De Catechizandis Rudibus**

6. Kapitel

DIE URSACHEN DER BEKEHRUNG

Wissenschaftliche Erkenntnis ist mehr als ein Wissen um den Begriff, das Wesen und die Veranlassung eines Phänomens, sie muss eine *cognitio ex causis* sein. Daher stellt sich die Frage, welche nach Augustins Bächlein *De catechizandis rudibus* die eigentlichen Ursachen der Bekehrung sind. Die Antwort auf diese Frage lautet kurz: Gott, Christus, die Kirche, die Missionare und ihre Helfer und die sichbekehrenden Menschen selber.

1) GOTT.

Es ist für Augustinus ein Axiom, das er im Kampfe gegen den Pelagianismus bis zu den letzten Konsequenzen verteidigte, dass die gesamte Heils- und Gnadenordnung einzig und allein von Gott ausgeht. Nicht im Menschen selbst liegt die Ursache des sittlich Guten, sondern ausser ihm. Nicht vom Menschen geht die Hinwendung zu Gott aus, sondern von Gott, «der uns zuerst geliebt hat» (4,7). Ihm sollen wir unsere Gegenliebe schenken, «nachdem wir ihn nicht (aus eigenem Antrieb zuerst) lieben wollten» (*ibid.*). In der von Augustinus seit dem Jahre 397¹⁾ ausgebildeten Gnadenlehre wird Gott die absolute Souveränität auf dem Gebiete der gnadengewirkten Tugend und des gottgeschenkten Glaubens eingeräumt. Gott wird als «der Wirkende» (17,28) bezeichnet, dessen Schöpferwirken aber keine Ausdehnung seiner Tätigkeit²⁾ und dessen ewige Ruhe keine Unterbrechung der schöpferischen

* Siehe *Augustiniana* 27 (1977), 26-69, 333-363; 28 (1978), 255-287; 29 (1979), 247-279.

¹⁾ PORTALIÉ, Augustin, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I/2, 2379.

²⁾ *Confessiones*, 11, 31, 41 (PL 32, 826): «Fecisti in principio coelum et terram sine distinctione actionis tuae». — (CSEL 33, 310): «Fecisti in principio caelum et terram sine distinctione actionis tuae». Dazu die Anmerkung in PL 32, 826: «in MSS. pluribus et melioris notae habetur: sine distinctione».

Tätigkeit bedeutet. Zu dieser Tätigkeit gehört auch das Bekehren der Menschen: «Er hatte aber nicht (mühsam) gearbeitet, um dann auszuruhen, denn er sprach und es wurde, er befahl und es ward geschaffen, sondern um anzudeuten, dass er, nachdem diese Welt sechs Zeiträume lang bestanden, im siebten Zeitraum oder gleichsam am siebten Tag ruhen werde in seinen Heiligen; denn diese werden dann in ihm ruhen nach all den guten Werken, in denen sie ihm gedient haben und *die er selbst in ihnen wirkt, er, der da beruft und Gebote gibt, der die begangenen Sünden nachlässt und den rechtfertigt, der vordem ungerecht war*» (17,28)

Ursache der Bekehrung ist Gott schon insofern, als er das Heil aller Menschen will. Dass Augustin in *De catechizandis rudibus* einen Universalismus des göttlichen Heilswillens vertritt, der sein Gegenstück im 102. Brief³⁾ hat und der bereits 396 vorgetragenen, später sich steigernden Prädestinationslehre gegenüber, ist unbestreitbar und kann nicht aus apologetischen Rücksichten gegen Heiden erklärt werden⁴⁾.

Aus dem Heilswillen Gottes wieder erklärt sich das heilende Handeln Gottes. Gott ist es, der die Bekehrung der Menschen einleitet und zu Ende führt⁵⁾, und zwar durch Berufung, Vorschriften, Sündenvergebung und positive Rechtfertigung.

Gott war es, der mit Hilfe von besonderen Offenbarungen den vorchristlichen Gerechten den seligmachenden Glauben schenkte (19,33), wie ja überhaupt jeder übernatürliche Glaube ein Gnadengeschenk Gottes ist⁶⁾. Gott allein ist es, der die Menschen zum Heile beruft⁷⁾. Er erwählt die Menschen und treibt sie an, Christ zu werden

³⁾ Diesen allgemeinen Heilswillen in *De cat. rud.* stellt auch GARRIGOU-LAGRANGE R., La volonté salvifique chez saint Augustin, in: *Revue Thomiste* 35 (1930), 473-486 fest, obwohl er zu Unrecht eine *voluntas efficax* und *inefficax* unterscheidet. Über *ep.* 102 cf. CAPÉLAN L., Le problème du salut des infidèles I, Toulouse 1934², 110-115; HOFMANN F., Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, 214-221; MAUSBACH J., Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1929², II, 301-303.

⁴⁾ Cf. NYGREN G., Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins, Göttingen 1956; RONDET H., La prédestination augustinienne, Genèse d'une doctrine, in: *Sciences Ecclésiastiques* 18 (1966), 229-251.

⁵⁾ Cf. *Sermo Denis*, 9, 2 (Misc. Ag. I, 41): «Vocat, ut convertamur: expectat, donec convertamur: ignoscit, si convertamur: coronat, si non avertamur».

⁶⁾ Cf. *De div. quaest. ad Simplicianum*. I, 7 (PL 40, 115): «Nemo enim credit, qui non vocatur... Nisi ergo vocando praecedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat justificari, et accipere facultatem bene operandi».

⁷⁾ *De div. quaestionibus* 83, 68, 5 (PL 40, 73): «...nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia...»

und sich der Kirche anzuschliessen (6, 10). Gott ist es, der verirrte Seelen dem Diener der Kirche zuweist (12, 17).

Gott ist die Ursache der Bekehrung insoweit, als er bestimmte Vorschriften erlassen hat. Diese sind besonders in der Hl. Schrift enthalten, in welcher der heilungsbedürftige Mensch, besonders der Bekehrungswillige, einen «vorbereiteten Weg» (6, 10) findet. Mit dem Charakter göttlicher Autorität ausgerüstet, enthält die Hl. Schrift «nur die Predigt von Christus und die Ermahnung zur Liebe» und ist sie «zu unserem Heil verfasst und uns überliefert worden» (4, 8). Hier sei darauf hingewiesen, dass Augustinus die Hl. Schrift als die wichtigste Quelle der christlichen Selbstbelehrung wie als Grundlage jeder christlichen Bildung ansieht. «Mag der Mensch ausserhalb der Heiligen Schriften gelernt haben, was er will: dieses Wissen wird dort verurteilt, sobald es schädlich ist; ist es aber nützlich, dann findet es sich auch in der Heiligen Schrift. Und während er dort alles wieder findet, was er anderswo zu seinem Nutzen gelernt hat, wird er in noch viel reichere Masse dort auch noch das finden, was er nirgendwo anders, sondern nur in der wunderbaren Tiefe und Demut jener Schriften lernen kann»⁸⁾. Die Hl. Schrift ist die wichtigste Quelle des christlichen Glaubens, das Lebensbuch, das die köstlichste Einfachheit mit der wunderbaren Tiefe der Gedanken verbindet (8, 12). Freilich verursacht die kunstlose Sprache bei vielen Gebildeten Vorurteile und Abscheu gegen die Hl. Schriften⁹⁾. Ohne die stilistische Schlichtheit zu leugnen, verweist Augustinus demgegenüber auf die unerschöpfliche Weisheit der Bibel, welche diejenigen tief bewegt, welche der Sache nachspüren, nicht dem Worte¹⁰⁾.

Gott ist aber noch in viel tieferem Sinn Ursache der Bekehrung, nämlich insofern, als er es ist, der im eigentlichen Sinn bekehrt. Bekehrung bedeutet zunächst Niederreißen des Sündhaften, das von Gott trennt. Diesen Erlass der Sündenschuld kann aber nur der beleidigte Gott gewähren, der in Geduld und Langmut den sündigen Menschen Gelegenheit zur Busse gibt. Neben seiner lohnenden und strafenden Gerechtigkeit zeigt sich Gott «preiswürdig in seiner verzeihenden Barmherzigkeit, wenn der Mensch seine Sünde bekennt und zu einem gerech-

⁸⁾ *De doctrina christiana* II, 42, 63.

⁹⁾ Cf. *Confessiones* III, 5, wo Augustinus von sich selber gesteht: «Ich dachte ja damals, als ich mich der Schrift zuwandte, nicht so, wie ich jetzt rede; sie erschien mir unwürdig, mit ciceronischer Würde verglichen zu werden». Cf. DE LABRIOLLE P., *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne* I, Paris 1947³, 17-32; MARROU H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, 474.

¹⁰⁾ *Ep.* 132 (CSEL 44/3, 79-80).

ten Lebensrückkehr» (18, 30). Trotzdem «das Getreide im Vergleich zur Spreu viel weniger» ist, erweist sich «Gott überaus erbarmungsreich und langmütig auch gegen die Gottlosen und lässt ihnen Gelegenheit zur Busse und Besserung» (19, 31). «Denn wenn er auch in der Sintflut mit Ausnahme des einen Gerechten und seiner Familie, die er in der Arche retten wollte, alle Menschen vernichtet hat, weil er wusste, dass sie sich nicht bessern würden, so wurde jenen doch wahrscheinlich durch den hundert Jahre dauernden Bau der Arche das ihnen bevorstehende Strafgericht Gottes laut genug angekündigt. Gott hätte sie auch geschont, wenn sie sich zu ihm bekehrt hätten, so wie er später die Stadt Ninive wirklich verschont hat, als sie Busse tat, sobald er ihr durch den Propheten ihren bevorstehenden Untergang androhen liess. Geradeso macht es aber Gott auch mit denen, von denen er weiss, dass sie in ihrer Bosheit verharren werden; er gibt ihnen Zeit zur Busse, um uns in der Geduld zu üben und an seinem Beispiel zu lernen, mit welcher grossen Langmut auch wir die Bösen ertragen müssen. Wir wissen ja doch nicht, was in Zukunft aus ihnen wird, indem sie selbst derjenige schonend am Leben lässt, dem doch auch das Zukünftige nicht verborgen ist» (19, 32). Man darf daher an keines Menschen Besserung verzweifeln, solange man sieht, «dass Gottes Langmut ihn noch am Leben lässt, was ja nach dem Ausspruch des Apostels aus keinem anderen irdischen Grunde geschieht, als damit er zur Busse geführt werde» (26, 50). «Denn nicht alle häufen sich durch die Langmut Gottes seinen Zorn auf für den Zornestag seines gerechten Gerichtes; denn gar viele führte eben diese Langmut des Allmächtigen zum heilsamen Reueschmerz» (25, 48).

Die Menschen von den ewigen Strafen zu befreien, sandte Gott «ihnen seinen eingeborenen Sohn, das heisst das mit ihm wesensgleiche Wort, durch das er alles erschaffen hat» (26, 52).

Wie Gott es ist, der die Sündenschuld tilgt, so ist er es auch, der den Menschen positiv rechtfertigt. Das schöpferische Wirken der Rechtfertigung des Menschen liegt ausschliesslich bei Gott, dem *mundator et iustificator hominum*¹¹. So aneifernd sich auch das Vorbild guter Menschen auf den Willen auswirken mag, so muss doch festgehalten werden, wir hätten ja doch das Beispiel der Gerechten nicht deshalb vor Augen, damit wir gerechtfertigt würden, sondern nur deshalb, damit wir wüssten, dass wir nur dann von dem gerechtfertigt würden, der auch sie gerechtfertigt hat, wenn wir diese Gerechten nachahmen» (7, 11). Der

¹¹) *Contra litteras Petiliani*. III, 43, 52 (CSEL 52, 204).

Einprägung Grundsatzes dient die Wiederholung des gleichen Gedankens: «Aber nicht einmal auf diese Guten, die dir auf dem Weg zu Gott vorangehen oder dich dabei begleiten, darfst du deine Hoffnung setzen, weil du dies ja nicht einmal auf dich selbst tun darfst, selbst wenn du noch so grosse Fortschritte gemacht hättest; du darfst deine Hoffnung vielmehr nur auf den setzen, der jene Guten sowohl als auch dich rechtfertigt und so zu dem macht, was ihr seid» (25, 49). «Denn es ist ein Unterschied zwischen dem, von dem wir gerechtfertigt werden und denjenigen, mit denen zusammen wir gerechtfertigt werden» (27, 55). Durch die Gnade Gottes wird der Mensch wiederhergestellt (*renouatus*), um neues Leben zu führen (22, 40).

War bisher nur von Gott im allgemeinen die Rede, muss noch das Wirken des Gottessohnes und des Hl. Geistes erwähnt werden. Gottes Wirken nach aussen ist gemeinsames Wirken der heiligsten Dreifaltigkeit. Auch auf übernatürlichem Gebiete herrscht völlige Untrennbarkeit im Wirken der drei Personen. Nur das Werk der Erlösung reserviert Augustinus ausdrücklich dem Sohne¹²⁾. Nur durch die Menschheit Christi gewinnt der gefallene Mensch die Ruhe wieder, die er in der Gottheit des ewigen Wortes hatte und die er durch den Sündenfall verlor (17, 26).

Auch dem Heiligen Geist wird bei der Bekehrung eine besondere Rolle zugeschrieben. Nach Augustinus ist das Wirken des Geistes der Liebe und der Heiligkeit, des göttlichen Geschenkes an die Menschen, eng verwoben mit dem Rechtfertigungsprozess. Als «Finger Gottes»¹³⁾ schrieb er in Steintafeln Gottes Gesetz, zu dessen Erfüllung er den Geist verleiht (27, 55), wie er der Vermittler der Gnaden an die Gerechten ist¹⁴⁾. Aus der innergöttlichen Liebe hervorgehend, ist der Hl. Geist die Caritas selber, die er ausgiesst in die Herzen der Gläubigen¹⁵⁾.

¹²⁾ SCHMAUS M., Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus. (Münster. Beitr. z. Theol. hg. v. F. Diekamp u. R. Stapper, 11), Münster 1927, 157.

¹³⁾ *De cat. rud.* 20, 35; 23, 41. Cf. *De spiritu et littera*, 16, 28 (CSEL 60, 182).

¹⁴⁾ *De cat. rud.* 20, 35: «Per spiritum sanctum dona dei sanctis diuiduntur».

¹⁵⁾ *De cat. rud.* 23, 41; 27, 53. Cf. LEOTTA F., La persona dello Spirito Santo nella dottrina di S. Agostino. (Diss. Pont. Univ. Greg.), Acireale 1938, 31: «Lo Spirito è Dio-Carità procedente. Lo Spirito è Dono-Carità procedente»; LA BONNARDIÈRE A.M., Le verset paulinien Rom. V, 5 dans l'œuvre de saint Augustin, in: Augustinus Magister I, 657-665.

2) JESUS CHRISTUS.

Als Mittler zwischen Gott und Menschen, als Erlöser der Menschheit wirkt Jesus Christus mit an der Bekehrung jedes Einzelnen.

Das Wesen der Erlösung legt Augustinus klar, wenn er seine Lehre vom ersten Menschen Adam und dem Gottmenschen Jesus Christus entwickelt, jene Lehre, die er als «Fundament des christlichen Glaubens»¹⁶⁾ bezeichnet, in Weiterführung der mystisch-physischen Erlösungslehre der griechischen Väter¹⁷⁾. Es sollten, «wie durch den einen Menschen, der zuerst geschaffen worden ist, nämlich durch Adam, der Tod über das Menschengeschlecht kam, weil er seinem vom Teufel verführten Weibe zustimmte und so beide das Gebot Gottes übertraten, in gleicher Weise durch einen Menschen, der zugleich Gott selbst und Gottes Sohn ist, nämlich durch Jesus Christus, alle begangenen Sünden getilgt werden und so alle, die an ihn glauben würden, ins ewige Leben eingehen können» (26, 52). Das Stammwesen, in dem sich die ganze Nachkommenschaft befand¹⁸⁾, war durch Missbrauch des freien Willens an der Wurzel krank geworden und hatte Unheil über das ganze Menschengeschlecht gebracht¹⁹⁾. Von diesem Unheil konnte nur ein neuer Adam, der Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes, Erlösung bringen. Der Abgrund zwischen Gott und der gottfernen Menschheit konnte nur überbrückt, «der Menscheng Geist nach dem Bilde Gottes wieder hergestellt werden» (22, 39) durch einen Mittler, der die Verbindung neu knüpfte²⁰⁾. Deshalb ist Christus Mensch geworden, «um Mittler zwischen Gott und Menschen zu sein» (27, 55)²¹⁾.

¹⁶⁾ *Sermo* 30, 5 (PL 38, 190). Cf. *En. in ps.* 70, s. 1, 2 (PL 36, 877).

¹⁷⁾ TSCHIPKE Th., Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Hl. Thomas v. Aquin. (Freiburger Theol. Studien hg. v. A. Allgeier u. E. Krebs, 55. H.), Freiburg i. Br. 1940, 78.

¹⁸⁾ ADAM K., Die geistige Entwicklung des Hl. Augustinus, Augsburg 1931, 41 hat nachgewiesen, dass Augustinus bereits vor seiner Presbyterzeit, unter dem Einfluss des Neuplatonismus, an der Lebenseinheit des Menschengeschlechtes festhielt. Cf. VAN BAVEL T.J.-BRUNING B., Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustinus, in: *Scientia Augustiniana* (Festschrift A. Zumkeller), Würzburg 1975, 43-75.

¹⁹⁾ *De civ. Dei* XIII, 14 (CSEL 40/1, 633): «Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus... Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli uiuerimus: sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur. «Cf. VAN BAVEL T.J., *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin*. (Paradosis, X), Fribourg 1954, 17: «...toute la nature humaine était en Adam. Et il entend cela physiquement; elle y était en germe, en nature séminale».

²⁰⁾ *Sermo* 26, 6, 7 (PL 38, 174): «Quid est mediator? Per quem coniungeremur per quem reconciliaremur: quia peccatis propriis separati jacebamus, in morte eramus, prorsus perieramus. «Cf. KELLY J.N.D., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968, 402-406; MUZUNGU BERN., *Le Médiateur entre Dieu et les hommes selon saint Augustin*.

An die *Gotttheit* des Mittlers hat Augustinus nach seiner Bekehrung stets geglaubt und sie machtvoll gegen Irrlehren verteidigt. Ausgehend von der Wesenseinheit der Trinität, betont er die absolute Gleichheit von Vater und Sohn: «Denn er, der eingeborene Sohn Gottes, das Wort des Vaters, gleichen Wesens und gleich ewig mit dem Vater, durch das alles gemacht worden ist, ist unsertwegen Mensch geworden, um das Haupt der ganzen Kirche als des ganzen Leibes zu sein» (19, 33). Um die Menschen vom ewigen Verderben zu erretten, sandte Gott «ihnen seinen eingeborenen Sohn, das heisst das mit ihm wesensgleiche Wort, durch das er alles erschaffen hat», (26, 52). Infolge des Besitzes der einen, gleichen göttlichen Natur ist der Sohn gleich wahrer Gott wie Vater und Geist (27, 55), gleich ewig (19, 33), Gott (20, 36), Gott über alles (3, 6), hochgelobt in Ewigkeit (3, 6; 20, 36), allmächtiger Schöpfer (17, 28), unser alles (20, 36), Herrscher über die höchsten Engel (20, 36), ewiger König (22, 40). *Verbum*²²⁾ heisst die zweite göttliche Person, weil durch dasselbe sich der Vater den Menschen offenbart²³⁾. Unzertrennlich mit dem Begriff des *Verbum* ist der Begriff des Schöpfers verbunden²⁴⁾. Vater, Sohn und Hl. Geist sind zusammen ein Schöpfungsprinzip²⁵⁾, weil völlige Einheit der Personen im Wirken nach aussen besteht; doch ist das *Verbum* «die Form alles Geschaffenen»²⁶⁾, «der künstlerische Urgrund des allmächtigen und weisen Gottes, erfüllt von der Gesamtheit

(Thèse Univ. de Fribourg 1972); CONGAR Y., *Ecclesia ab Abel*, in: Abhandlungen über Theologie u. Kirche (Festschr. K. Adam), Düsseldorf 1952, 82; HOFMANN, *Kirchenbegriff*, 138-141; ZÄHRINGER D., *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus*. (Forsch. z. chr. Lit. u. Dogmengesch., XVII, 1/2. H.), Paderborn 1931, 13: «Das Dogma, das der Apostel Paulus in die Worte fasst: Ein Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus (1 Tim. 2, 5) kann man als den Zentralgedanken der Theologie des heiligen Augustinus bezeichnen».

²¹⁾ *De cat. rud.* 3, 6: «mediator Dei et hominum».

²²⁾ SCHEEL O., *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen u. Leipzig 1901, 32: «Augustinus ist sich bewusst, mit dem Begriff des *Verbum* den Logosbegriff nicht bloss des Evangeliums, sondern auch der griechischen Philosophie aufzunehmen». Cf. PAISSAC H., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*, Paris 1951.

²³⁾ *De cat. rud.* 4, 7: «...ut ostenderet deus dilectionem suam in nobis». *Ibid.* 20, 36: «...dominus Jesus Christus, uerbum dei quo reguntur summi angeli, et uerbum hominem assumens, ut eo regenerentur et homines...». *Ibid.* 26, 52: «...et in carne mortali hominibus apparendo uenit ad homines».

²⁴⁾ *De cat. rud.* 17, 28: «Fecit autem omnia per uerbum suum». *Ibid.* 19, 33: «Ipse enim unigenitus dei filius, uerbum patris, aequale et coaeternum patri, per quod facta sunt omnia». *Ibid.* 26, 52: «...misit unigenitum filium suum, hoc est, uerbum suum aequale sibi, per quod condidit omnia».

²⁵⁾ *De Trinitate*. V, 13, 14.

²⁶⁾ *De vera religione*. 55, 113 (PL 34, 172).

der lebendigen, unwandelbaren Seinsgründe»²⁷⁾. Nicht bloss in der Beziehung zur geschaffenen Welt, sondern auch in der immanenten göttlichen Relation zum Vater bedeutet Verbum den göttlichen Erkenntnisinhalt; es ist das göttliche Wort, in dem «die Engel und alle reinsten Geister des Himmels im heiligen Schweigen ruhen» (17, 28)²⁸⁾. Sohn Gottes wird das Verbum genannt²⁹⁾, um die Verschiedenheit der Person von Vater und Sohn und zugleich ihre Konsubstanzialität zu bezeichnen³⁰⁾. Der Gezeugte ist weder ein Geschöpf Gottes noch ein Adoptivsohn; es wird eine absolute Gleichheit des erzeugenden Subjektes und des erzeugten Objektes vorausgesetzt, die in Gott in einer und derselben Substanz sind.

Mittler zwischen Gott und den Menschen wurde Christus auf Grund seiner Menschheit. Durch sein Fleisch, in dem er zu uns kam, ward er zum Wege, auf dem wir zu ihm gelangen sollten³¹⁾. Die Menschheit Christi verteidigt Augustinus mit derselben Schärfe, mit der er die Göttlichkeit des Sohnes aufzeigt, vor allem gegen den spiritualisierenden Neoplatonismus und den manichäischen Dokerismus. Augustin geht dabei aus von der Unwandelbarkeit des Logos, welche durch die Menschwerdung keinerlei Einbusse erfährt: «Dieses Wort Gottes behielt nun zwar seine göttliche Natur bei, verliess den Vater nicht und erlitt keinerlei Veränderung» (26, 52). Bei der Menschwerdung fand keine *commutatio* oder *conversio*³²⁾ des Göttlichen statt. Gottes Sohn wurde Mensch «nicht durch Veränderung seines eigenen Wesens, sondern durch Annahme der menschlichen Natur» (22, 39)³³⁾. Das Göttliche

²⁷⁾ *De Trin.* VI, 10, 11.

²⁸⁾ Während SCHEEL, *l.c.*, 168-181, in unbegründeter Überbetonung neuplatonischer Einflüsse, das Verbum nur als Erkenntnisprinzip der Schöpfung sieht, hebt SCHMAUS die innertrinitarische Relation besonders hervor: «Indem der Vater sich erkennt und sich spricht, zeugt er das Wort. In diesem Akt der Selbsterkenntnis des Vaters ist dessen Wissen von den zu schaffenden Dingen eingeschlossen. Dieses Wissen findet wie die Selbstkenntnis des Vaters seinen Ausdruck in dem immanenten göttlichen Wort». (Trinitätslehre, 357).

²⁹⁾ *De cat. rud.* 4, 7: «...filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum». *Ibid.* 19, 33: «Ipse enim unigenitus dei filius». *Ibid.* 26, 52: «...misit unigenitum filium suum». *Ibid.* 26, 52: «...qui etiam deus est dei filius».

³⁰⁾ Cf. *De Trin.* IV, 20, 27: «Der eine Erzeuger, der andere Erzeugter».

³¹⁾ *In ev. Jo. tr.* 99, 3 (CC 36, 583). Cf. TSCHIPKE, *l.c.*, 78-82; COMEAU M., Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin, in: *Recherches de Science Religieuse* 40 (1952), 80-89; GILSON E., Philosophie et Incarnation selon saint Augustin, Montréal 1947; SCANO E., Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino, Torino 1951; FRANZ E., Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche. (Ev. Theol. Dissert.), Bonn 1956.

³²⁾ *De Trin.* IV, 31 (PL 42, 910).

³³⁾ *De cat. rud.* 26, 52: «Misit unigenitum filium suum, hoc est, uerbum suum».

konnte vom Fleische nicht befleckt werden» (17, 28). Ebenso blieb die angenommene menschliche Natur völlig gewahrt. Die Menschwerdung erfolgte durch eine wirkliche Geburt: «Mensch geworden und vom Weibe geboren» (17, 28). In der Menschwerdung des Gottessohnes, der Voraussetzung für die Erscheinung in «Knechtsgestalt» (10, 15), vollzog sich jener geheimnisvolle Austausch zwischen Gott und Menschheit, die ihrem Befreier und Lebensspender eine sterbliche Menschennatur anbot³⁴). Durch die Annahme des Fleisches aus Maria ging Christus aus dem Samen Davids hervor (20, 36), entstammte er dem Fleische nach dem Volk der Juden, dessen Stammvater Abraham ist, «welcher der Vater all jener Völker genannt wurde, die ihn in seinem Glauben nachahmten» (22, 39).

So hineingeboren in den Strom des Menschengeschlechtes, war der neue Adam imstande, ein erlöstes Menschsein zu begründen, und zwar als der sündenlose Mensch, da nur ein Sündenloser die Sünde tilgen konnte. Von einer unbefleckten Jungfrau ohne Konkupiszenz empfangen, blieb er frei von der Befleckung durch die Erbschuld. «Dabei konnte er natürlich vom Fleische nicht befleckt werden, da er ja selbst dazu bestimmt war, das Fleisch zu reinigen» (17, 28). Die Verbindung der menschlichen und der göttlichen Natur in der Person Christi bleibt auch gewahrt, wenn er als Richter wiederkommen wird am Weltende. «Da wird dann in der Herrlichkeit seiner Macht derjenige kommen, der sich ehemals dazu herabliess, in der Niedrigkeit der Menschennatur zu kommen» (24, 45).

Zur Erlösung der Welt ist aber Gottes Sohn von Gott gesandt worden. Wenn Augustinus von einer *missio filii* durch den göttlichen Vater spricht (26, 52), bedeutet das freilich nicht, «dass der Vater allein sich aktiv verhielt, während der Sohn der leidende sei. Der Sohn ist selbst bei seiner Sendung beteiligt»³⁵). Die *missio in carnem* ist im innertrinitarischen Verhältnis von Vater und Sohn begründet.

So war die Inkarnation die notwendige Voraussetzung der Mensch-

aequale sibi, per quod condidit omnia. Et manens quidem in diuinitate sua, et non recedens a patre».

³⁴) VAN BAVEL, *Recherches sur la Christologie de St. Augustin*, 76; Cf. *De civ. Dei* XXI, 16 (CSEL 40/2, 547); Ep. 140, 5 (CSEL 44/3, 161-164); *En. in ps.* 52, 6 (PL 36, 616).

³⁵) SCHEEL, *l.c.*, 193-194. Entsprechend der kirchlichen Tradition lehrt Augustinus: «Sic enim et solum Filium verissime dicimus ipsam suscepisse carnem, non Patrem aut Spiritum Sanctum; et tamen hanc incarnationem ad solum Filium pertinentem, quisquis negat cooperatum Patrem aut Spiritum sanctum, non recte sapit». (*Sermo* 71, 16, 27. PL 38, 460).

heitserlösung, aber sie bedeutete noch nicht deren Verwirklichung³⁶⁾. Erlöst hat uns Christus durch sein Leben, seine Lehre und sein Sterben. «Mit der Niedrigkeit unserer sterblichen Natur bekleidet» (17, 28), wurde er schwach für die Schwachen, um die Schwachen für sich zu gewinnen (10, 15). «Darum hat auch Christus der Herr, als er Mensch wurde, alle irdischen Güter verachtet, um so ihre Verächtlichkeit zu zeigen, und hat alle irdischen Leiden ertragen und sie zu tragen geboten: wir sollen eben nicht in den irdischen Gütern das Glück suchen und das Leiden als ein Unglück fürchten. Durch seine Geburt von einer Mutter, die zwar ohne Berührung eines Mannes empfang und alle Zeit unberührt blieb — Jungfrau bei der Empfängnis, Jungfrau bei der Geburt, Jungfrau bis zum Tode —, die aber doch mit einem blossen Zimmermann verlobt war, hat er allen Stolz und den Adel fleischlicher Abstammung zunichte gemacht. Dadurch ferner, dass er auch noch in Bethlehem geboren wurde, das unter allen Städten von Judäa so klein war, dass es noch heute nur als Flecken bezeichnet wird, wollte er lehren, wie sich niemand mit der Grösse seiner Vaterstadt brüsten sollte. Arm wurde er, dem alles Eigentum gehört und durch den alles erschaffen worden ist, auch deshalb, damit es keiner, der an ihn glauben will, wage, sich wegen irdischen Reichtums stolz zu erheben. Die ganze Schöpfung bezeugt zwar sein ewiges Königtum: aber dennoch wollte er nicht von den Menschen zum König gemacht werden, weil er jenen Armen, die der Hochmut von ihm getrennt hatte, den Weg der Demut weisen wollte. Er, der alle speist, hungerte; der dürstete, von dem jeder Trank geschaffen wird und der geistigerweise das Brot der Hungernden und die Quelle der Dürstenden ist; der ermüdete vom irdischen Wandern, der sich selbst uns zum Himmelsweg gemacht hat; der ward gleichsam stumm und taub vor denen, die ihn lästerten, der dem Stummen die Sprache und dem Tauben das Gehör schenkte; der die Fesseln der Krankheiten löste, liess sich fesseln; der die Geisseln aller Schmerzen von dem Leib der Menschen hinwegnahm, liess sich geisseln; ans Kreuz geschlagen wurde der, der all unserm Kreuz ein Ende macht; und gestorben ist der, welcher die Toten erweckt. Aber er ist auch wieder auferstanden, um nie mehr zu sterben, damit man wohl von ihm den Tod verachten lerne, aber nicht so, als ob man danach nicht mehr leben werde» (22, 40)³⁷⁾.

³⁶⁾ HOFMANN, Kirchenbegriff, 144.

³⁷⁾ Dazu die Bemerkung von CHRISTOPHER J.P., *The First Catechetical Instruction*, Westminster 1946, 157 (n. 257): «The passage that follows is, perhaps, the finest in the treatise».

Was die Lehre Jesu betrifft, so betont Augustin besonders das Gebot der Liebe und die Predigt der Demut. «Was gäbe es aber für die Ankunft des Herrn für einen tieferen Grund, als dass er uns seine Liebe zu uns zeigen und eindringlich ans Herz legen wollte?» (4, 7). «Weil aber der Liebe nichts mehr zuwider ist als der Neid, weil aber die Mutter des Neides die Hoffart ist, so ist derselbe Herr Jesus Christus, der Gottmensch sowohl das Wahrzeichen der göttlichen Liebe zu uns als auch das Beispiel der Demut, wie wir Menschen sie haben sollen; es sollte dadurch unser gewaltiger Stolz durch ein noch mächtigeres Gegenmittel geheilt werden. Eine grosse Armseligkeit ist nämlich ein stolzer Mensch, eine weit grössere Erbarmung aber ist ein demütiger Gott» (4, 8).

Von den Leiden Jesu wird besonders sein Sterben hervorgehoben. Gottes Sohn wurde Mensch, «nicht bloss um unter den Menschen zu leben, sondern auch um für sie und durch sie sterben zu können» (22, 39). Die Sünden der Menschheit türmten die Scheidewand zwischen Gott und den Menschen auf³⁸⁾, die Christus durch das Sühneopfer seines Kreuzestodes niederriss. Er starb «durch die Hand von Sündern und für Sünder» (17, 28). Das Kreuzesopfer Christi, im Alten Testament mannigfach vorgebildet³⁹⁾ und vorausgesagt⁴⁰⁾, war ein *sacrificium ad diluenda peccata*⁴¹⁾. Durch Jesus Christus sollten «alle begangenen Sünden getilgt werden» (26, 52), nicht bloss die Erbsünde, sondern alle persönlichen Sünden. Keinerlei Bestätigung findet in *De catechizandis rudibus* die Loskaufungstheorie nichtkatholischer Theologen⁴²⁾. Der Teufel steht nicht als Beherrscher und Herr der Menschen dem Erlöser gegenüber⁴³⁾, mögen auch die Gottlosen sich seiner Herrschaft unter-

³⁸⁾ *De pecc. mer. et rem.* I, 19, 25 (CSEL 60, 25): «Peccata enim sola separant inter homines et deum».

³⁹⁾ *De cat. rud.* 20, 34: «Noch deutlicher aber wurde das Leiden Christi an jenem Volke damals vorgebildet, ein Lamm zu schlachten und zu essen und mit dessen Blut seine Türpfosten zu bestreichen. *Ibid.* 27, 53: «Diejenigen aber, die in der Arche entrannen, stellten so das Geheimnis der künftigen Kirche vor, die jetzt auf den Fluten der Welt umherschwimmt und durch das Holz des Kreuzes Christi vor dem Untersinken bewahrt wird».

⁴⁰⁾ *De cat. rud.* 27, 53: «Vorhergesagt wurde durch die Propheten auch, er werde... den Kreuzestod erleiden müssen».

⁴¹⁾ *Enchiridion* 41, 13 (PL 40, 253).

⁴²⁾ Cf. SCHEEL, *l.c.*, 296-312; TURMEL J., *Histoire des dogmes* I, Paris 1931, 360-380. Widerlegung dieser These durch PORTALIÉ, in: DTHC, I, 2366-2374; RIVIÈRE J., *Le dogme de la rédemption chez Saint Augustin*, Paris 1933³.

⁴³⁾ *De cat. rud.* 18, 30: «Denn ganz mit Recht sind sie alle nach den Gesetzen Gottes verworfen worden, Gott steht glorreich da in der Gerechtigkeit seiner Rache, sie aber stehen voll Schande da in ihrer schmachvollen Strafe: ...der Teufel aber soll wieder in dem Menschen, der sich seinem Schöpfer wieder zuwendet, seinen Besieger finden».

werfen (19, 31; 19, 32). Ihm hat Christus kein Lösegeld für den Loskauf der Menschenseelen bezahlt; unsere Erlösung ist eine Folge der Versöhnung mit Gott⁴⁴). Neben dieser «objektiven Erlösungstheorie»⁴⁵) findet die These von der Demut Christi als Beweis der Liebe Gottes, der Überwindung der Ursünde des Stolzes und des Vorbildes für das beginnende christliche Leben begeisterte Ausführung in *De catechizandis rudibus*⁴⁶).

3) DIE KIRCHE.

A) Allgemein

So entschieden Augustinus das unmittelbare Handeln Gottes beim Bekehrungswerk verteidigt, so nachhaltig weist er auf die Heilsvermittlung durch die Kirche Christi hin. Neben Gott, der allein als Vater den Sünder rechtfertigt⁴⁷), gebiert die *mater Ecclesia* Christus neue Glieder⁴⁸). Die Kirche ist die von Christus beauftragte Kündlerin und Hüterin der Glaubenswahrheiten. Ohne Verkündigung der Wahrheit gibt es kein Hören und keinen Glauben⁴⁹). Die Kirche erachtet es als ihre Pflicht, die Motive jener zu prüfen, die sich zum Christentum bekehren wollen und nimmt einen ausdrücklichen Glaubensakt an die wichtigsten Heilswahrheiten entgegen (26, 50). Ihre Vorschriften für den sittlichen Lebenswandel binden das Gewissen des Neuchristen (2, 4). Ihr steht die Gewalt zu, neue Mitglieder aufzunehmen und unwürdige aus ihrer Gemeinschaft auszuschliessen (27, 48). Vor allem aber ist die Kirche Spenderin der gnadenvermittelnden Sakramente, die, von Ausnahmefällen abgesehen, zum ewigen Heile notwendig sind.

Die Kirche hat überdies die Pflicht, zu bekehren oder aktiv an der Bekehrung der Nichtchristen mitzuwirken, und zwar die katholische Weltkirche als Ganzes.

⁴⁴) PORTALIÉ, *l.c.*, 2371-2372.

⁴⁵) SCHEEL, *l.c.*, 296.

⁴⁶) *Id.*, 352: «Die kleine Schrift *de catechizandis rudibus* enthält die loci classici für diese Anschauung Augustins von der Erlösungsbedeutung der Enanthropis».

⁴⁷) Cf. *C. litt. Petil.* I, 5, 6 (CSEL 52, 6-7); *Ibid.* III, 36, 42 (CSEL 52, 196).

⁴⁸) *Sermo* 22, 10 (PL 38, 154): «Quia duo parentes nos genuerunt ad mortem, duo parentes nos genuerunt ad vitam. Parentes qui nos genuerunt ad mortem, Adam est et Eva; parentes qui nos genuerunt ad vitam, Christus est et Ecclesia. Deus autem pater et mater Ecclesia... generant autem ad vitam aeternam, quia et ipsi aeterni sunt».

⁴⁹) *De cat. rud.* 4, 8. Cf. *Ep.* 199, 48 (CSEL 57, 286); *En. in ps.* 87, 13 (PL 37, 1118).

B) Die Priester und Lehrer der Kirche.

Die Pflicht direkter Bekehrungsarbeit überträgt die Kirche auf die *ad ministrandum et dispensandum uerbum et sacramentum*⁵⁰⁾ berufenen Priester und amtlich bestellten Lehrer in der Kirche⁵¹⁾.

C) Die Gläubigen.

Als Instrumentalursache bei der Bekehrung der Nichtchristen wirken auch die anderen Gläubigen mit. Das Zusammenleben und der gesellschaftliche Verkehr mit Nichtchristen bieten den Christen nicht nur Gelegenheit, durch Wort und Beispiel am Bekehrungswerk mitzuwirken, sondern lassen die Mitwirkung der christlichen Laien zur Pflicht werden⁵²⁾. Christliche caritas drängt den Christen zur Sorge um das Heil seines Nächsten, eines jeden Mitmenschen, «der mit ihm in jenem heiligen Gottesstaat sein kann, mag er es nun in Wirklichkeit schon sein oder noch nicht als dessen Mitglied erscheinen» (26, 50). Selbstlose Liebe will auch die Abseitsstehenden und Sünder für Gott und sein Reich gewinnen. Daher die Mahnung Augustins an den Neuchristen: «Gute Menschen also ahme nach, böse ertrage in Geduld, alle aber liebe: denn du weisst ja nicht, was morgen aus dem geworden ist, der heute noch böse ist. Du brauchst auch nicht ihre Ungerechtigkeit zu lieben, sondern nur ihre Person, auf dass sie für die Gerechtigkeit gewonnen werden» (27, 55). Wie für den Katecheten gilt für jeden Christen die Weisung, keine Gelegenheit zu einem grossen Werk der Barmherzigkeit im Dienste unsterblicher Seelen zurückzuweisen: «Es müsste schon sein, dass wir so töricht wären und meinten, es sei notwendiger, mit dem Brote zu eilen, um den Magen eines Hungrigen zu stopfen, als mit dem Worte Gottes, um damit den Geist dessen zu unterrichten, der es geniesst» (14, 22). Die Sorge um das Seelenheil des Nächsten erzieht den Christen zu Langmut und Geduld; «er wird an keines Menschen Besserung zweifeln, solange er sieht, dass Gottes Langmut ihn noch am Leben lässt, was ja nach dem Ausspruch des Apostels Paulus aus keinem anderen irdischen Grunde geschieht, als damit er zur Busse geführt werde» ((26, 50).

Direktes Apostolat üben gute Christen aus in Aussprachen und

⁵⁰⁾ C. litt. Petil. III, 54, 66 (CSEL 52, 220).

⁵¹⁾ WALTER G., Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus, Münster i. W. 1921, 96-98; MAUSBACH, Ethik I, 439-440.

⁵²⁾ WALTER, Heidenmission, 99-114.

Unterhaltungen mit Heiden⁵³), die sie bei ihrer Aufnahme ins Katechumenat als Zeugen und Bürgen begleiten. Diese private Werbung und Hinführung zum Christentum wird auch in *De catechizandis rudibus* angedeutet und vorausgesetzt⁵⁴).

Eine besondere Funktion erfüllen die christlichen Schriftsteller. Augustinus hebt hervor, dass die Schriften christlicher Schriftsteller der Verteidigung und Verbreitung christlicher Lehren in hervorragender Weise dienten, trotz der Vorwürfe, die nicht nur gebildete Heiden, sondern auch Christen gegen sie erhoben⁵⁵). Augustinus war einer der ersten, der eine Ehrenrettung christlicher Autoren durchsetzte und die Existenz einer christlichen Literatur proklamierte⁵⁶). Er wünscht, dass man gerade Gebildeten gegenüber Rühmliches über diese Bücher sagt und an den Schriften christlicher Autoren «den jedem einzelnen Werk eigenen Stil in seiner klangvollen und abgerundeten Ausdrucksweise gerade für Eingebildete und darum auch Schwächere als recht passend erklärt» (8, 12). Wie Gott in der Hl. Schrift, sollten auch die christlichen Schriftsteller sich herablassen *usque ad infantium et lactentium capacitatem*⁵⁷).

So freudig man seinen Beifall äussern soll über das Studium christlicher Literatur, darf man die Gefahr nicht übersehen, dass der Bekehrungswillige «auf häretische Bücher gestossen und... dadurch häretische Ansichten, die der wahre Glaube verwirft, aus Unwissenheit als katholische Lehre fest in sich aufgenommen» hat (8, 12). Augustinus unterscheidet hier zwischen materiellen Häretikern, die gute Katholiken waren, und formellen Häretikern, die Eigensucht und Geltungstrieb bewogen, Irrlehren zu verbreiten, die hartnäckig daran festhielten und zur Trennung von der Kirche aufreizten. «Freilich ist es auch vorgekommen, dass solche Leute, die selber als (gute) Katholiken aus dieser Welt schieden und die der Nachwelt Werke christlichen Inhaltes hinterliessen, teils deshalb, weil einzelne Stellen ihrer Schriften falsch aufgefasst

⁵³) Cf. *De cat. rud.* 8, 12: «Liberabilibus doctrinis exculti non eadem hora qua Christiani fiunt, sed ante solent omnia diligenter inquirere, et motus animi sui, cum quibus possunt, communicare atque discutere». Cf. BARDY G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949, 250-272.

⁵⁴) *De cat. rud.* 1, 1: «ad te adducuntur qui fide christiana primitus imbuendi sunt». Cf. ROETZER W., *Des Heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, München 1930, 137.

⁵⁵) Cf. LACTANTIUS, *Inst. div.* V, 1;2 (CSEL 19, 402); HIERONYMUS, *Epist.* 49, 18-19 (CSEL 54, 381-384).

⁵⁶) Cf. BOISSIER C., *La fin du paganisme I*, Paris 1922, 199-218.

⁵⁷) *En. in ps.* 8, 8 (PL 36, 112).

wurden, teils auch, weil sie selbst, wie es die menschliche Schwachheit nun einmal mit sich bringt, aus Mangel an Scharfsinn nicht tief genug in ihren Gegenstand eindringen und durch den Schein der Wahrheit selber an der Wahrheit irre wurden, für wissensstolze und freche Menschen Veranlassung waren, irgendeine Irrlehre zu erdenken und unter die Leute zu bringen. Dies darf uns auch gar nicht wundernehmen, haben ja doch viele sogar auf Grund der kanonischen Schriften, die doch gewiss die reinste Wahrheit enthalten, eine Menge verderblicher Lehren unter Zerstörung der kirchlichen Einheit aufgebracht; das taten sie nicht in der Weise, dass sie einzelnen einen anderen Sinn unterlegten, als es die Verfasser selbst verstanden hatten und als es der Wahrheit entspricht — denn wäre es bloss dies, wer wollte das nicht gerne der menschlichen Schwachheit nachsehen, die sich ja für Belehrung zugänglich erweist —, sondern sie machten es so, dass sie ihre verkehrten und falschen Meinungen mit der äussersten und hartnäckigsten Anmassung verteidigten» (8, 12). Auf die stolze Anmassung, als der Quelle der Häresie und Ertötung christlichen Geistes, soll besonders aufmerksam gemacht werden. Zugleich fordert Augustinus eine nachdrückliche Belehrung über die falschen Ansichten: «Dabei stütze man sich auf die Autorität der allgemeinen Kirche, sowie auf die Schriften und Abhandlungen der bedeutendsten Gelehrten, die im Lichte der kirchlichen Wahrheit erblühten» (*ibid.*).

D) Die Mittel zur Bekehrung der Nichtchristen.

Zu den von der Kirche angewandten Mitteln zur Bekehrung zählt Augustinus vornehmlich das Gebet, die Glaubensverkündigung, die Katechese und die Sakramente.

a) Das Gebet.

«Man kann von Augustinus behaupten», schreibt Harnack, «dass seine tiefsten Gedanken über die ersten und letzten Dinge sich aus den Gebeten entbunden haben»⁵⁸). Er verband nicht nur sein eigenes Streben nach Wahrheit engstens mit dem Gebet⁵⁹), sondern er forderte auch seine Gläubigen auf zu missionarischem Gebet für die Bekehrung der Heiden⁶⁰). In seinem Briefe an Vitalis verteidigte er schärfstens die

⁵⁸) V. HARNACK A., Dogmengeschichte III, Tübingen 1932⁵, 103.

⁵⁹) Cf. LE BLOND J.-M., Les conversions de saint Augustin, Paris 1950, 11-13; MARROU, Augustin, 176-179.

⁶⁰) Cf. WALTER, Heidenmission, 103-106.

Notwendigkeit des Gebetes in der Heidenbekehrung gegen den Semipelagianismus⁶¹⁾; so forderte er auch in *De catechizandis rudibus*, dass jeder Missionar sich darauf verlege, mehr für den Bekehrungswilligen «zu Gott, als vor ihm von Gott zu sprechen» (13, 18).

b) Die Glaubensverkündigung im allgemeinen.

Wie bereits im Urchristentum die Verkündigung der Heilswahrheiten als eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Missionsarbeit angesehen wurde⁶²⁾, so erachtete auch Augustinus den Dienst am Worte Gottes, neben der Sakramentspendung, als ureigenste Aufgabe und Sendung der Kirche⁶³⁾. Christus, der ewige Logos, der «geistigerweise das Brot der Hungernden und Quelle der Dürstenden ist» (22, 40), hat durch den Preis seines Blutes die Menschen vom Tode der Irrtümer dieser Welt erlöst (14, 21). Seine Apostel sandte er aus, den Samen des Evangeliums auszustreuen (23, 43), seine Kirche und ihre Vertreter hat er beauftragt, die Menschen aus dem Tode des Irrtums zum Leben des Glaubens zu führen (12, 17). Die christliche Unterweisung vergleicht Augustinus mit der «Verteilung des Almosens» (1, 2). «Wenn Gott schon beim leiblichen Almosen einen fröhlichen Geber lieb hat, wieviel mehr bei einem geistigen» (2, 4).

Bereits als Priester erregte Augustinus, neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit, grosses Aufsehen als Diener des Wortes durch seine Predigten, Vorträge und Diskussionen, die nicht nur für Christen, sondern auch für Andersgläubige bestimmt waren⁶⁴⁾. Zutiefst von der

⁶¹⁾ *Ep.* 217, 2: «Sage es also nur ganz gerade heraus, dass wir für jene, denen wir das Evangelium predigen, nicht zu beten brauchen, damit sie glauben, sondern ihnen nur zu predigen brauchen. Schicke deine Streitschriften gegen die Gebete der Kirche ins Feld, und wenn du den Priester Gottes am Altare das Volk ermahnen hörst, dass es bete für die Ungläubigen, damit sie Gott zum Glauben bekehre, für die Katechumenen, damit er ihnen Verlangen nach der Wiedergeburt einflösse, und für die Gläubigen, damit sie durch seine Gnade in dem verharren, was sie zu sein angefangen haben, so verhöhne die fromme Aufforderung, erkläre, dass du sie nicht befolgtest, das heisst, dass du nicht für die Ungläubigen zu Gott betest, auf dass er sie zum Glauben führe, da dies kein Geschenk der göttlichen Erbarmung, sondern ein Werk des menschlichen Willens sei».

⁶²⁾ Cf. RENGSTORF, *διδάσκω* usw., in: KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II, 138-168.

⁶³⁾ Cf. VAN DER MEER F., Augustinus der Seelsorger, Köln 1953², 428-496; WALTER, Heidenmission, 95-99; *Quaest. Evang.* II, 40 (PL 35, 1355): «Doctrina vero vel imbuendi per Sacramenta, vel catechizandi per sermonem sonantem atque lectionem... Ecclesiae proprie contributa est». Cf. HOLLINGHURST G.F., The Ministry of Teaching in the Christian Church to the death of St. Augustine. (Dissert. Oxford 1951-1952).

⁶⁴⁾ VAN DER MEER, Augustinus, 28; 428-469.

Wichtigkeit der missionarischen Predigt⁶⁵) überzeugt, schärfte er jedem Prediger und Katecheten ein, dass es kein grösseres Werk der Barmherzigkeit gibt, als «eine arme, auf den Irrpfaden des Lebens ermattete Seele auf den Wegen des Friedens einherführen» zu können (12, 17).

Mit besonderer Sorge und Liebe nahm sich Augustinus der Bekehrungswilligen und Katechumenen an. In *De catechizandis rudibus* spielt unter den verschiedenen Formen des Dienstes am Worte die Katechese und zwar die Einführungs— oder Erstkatechese die wichtigste Rolle.

c) Die Erstkatechese.

Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts wurde die missionarische Predigt, die «glaubenweckende Predigt» (K. Rahner), abgelöst von der Katechese, der methodischen Belehrung über die christlichen Glaubenslehren und der hilfreichen Hinführung in das christliche Gnadenleben. Die Einführungs— oder Erstkatechese ist Evangelisation⁶⁶), weil sie sich an bekehrungswillige, vorbereitete, aber noch glaubensunmündige Menschen wendet, die nach ihrer endgültigen Entscheidung für Christus in das Katechumenat aufgenommen werden. Die Bekehrung ist «die Demarkationslinie zwischen Evangelisation und der eigentlichen Katechese»⁶⁷). Die Einführungskatechese ist eine erste Stufe der Katechese, weil sie in gedrängter Form einen Überblick bietet über das heilsgeschichtliche Wirken Gottes in der Menschheit und im Leben des Einzelnen und zum Jüngersein Christi und zur Mitgliedschaft in seiner Jüngergemeinde anleitet.

Das Ziel der Erstkatechese.

Das scholastische Axiom *causalitas finis est prima omnium* ist nicht nur für jedes menschliche Schaffen von Bedeutung, es bewahrt auch die missionarische Bekehrungsarbeit vor wirkungsloser Zerfahrenheit. Augustin umreißt das wesenhafte Ziel des christlichen Unterrichtes nicht nur als Hinführung zum christlichen Glauben; das ganze Seelenleben des Menschen wird einbezogen in Glauben, Hoffnung und Liebe: «Diese

⁶⁵) RAHNER K., Die missionarische Predigt, in: Handbuch der Pastoraltheologie (hg. v. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.W. Weber) I, Freiburg-Basel-Wien 1964, 220-228.

⁶⁶) LIÉGÉ P.-A., Évangélisation, in: Catholicisme (dir. G. Jacquemet) IV, Paris 1956, 755-764; NEBRED A.-M., La préparation au message, in: *Lumen vitae*, 16 (1961), 419-436.

⁶⁷) NEBRED A.-M., La conversion, clef de voûte de l'action missionnaire, in: *Lumen vitae* 18 (1963), 481.

Liebe also setze dir als höchstes Ziel, worauf deine ganze Rede abzielen muss, und dann halte deinen Vortrag so, dass dein Schüler durch Hören zum Glauben, durch den Glauben zur Hoffnung, durch die Hoffnung aber zur Liebe gelange» (4, 8). Die christliche caritas ist nicht nur Ziel der katechetischen Unterweisung, sie muss den gesamten christlichen Lebensbereich beherrschen⁶⁸).

Aufgaben der Erstkatechese.

1. Eine erste Aufgabe der Einführungskatechese ist die Herstellung des Kontaktes zwischen dem Neuling und der Kirche, vertreten durch den Glaubenskünder. Dazu gehört zunächst Zeit haben für andere Menschen. Keine private Beschäftigung darf der Heilsverkündigung vorgezogen werden (14, 20). Jedes Werk leiblicher Barmherzigkeit steht zurück hinter der Verkündigung des Wortes Gottes (14, 22). Langmut und Geduld verzweifeln an keines Menschen Besserung (26, 50). Kontaktoffenheit setzt nicht nur eine ganz allgemeine und unpersönliche Liebe zu den Menschen voraus, sie fordert persönliches Interesse und Anteilnahme am Leben des Mitmenschen, getragen von der Achtung vor seiner Persönlichkeit. Schon vor der Erstkatechese sollen Erkundigungen über den Bekehrungswilligen eingebracht werden, «in welcher Gemütsverfassung er ist (*in quo statu animi sit*)» (5, 9). Augustinus, der selbst in seinen Predigten ein äusserst feines Einfühlungsvermögen in die individuelle und soziale Lage seiner Zuhörer verrät⁶⁹), verlangt vom Katecheten eine ständige Anpassung an die geistige, psycho-physische Verfassung seiner Schüler: «In einer ganz anderen Stimmung befindet sich bei der Abfassung (eines Vortrages) der, der an einem künftigen Leser denkt, als derjenige, der bei seinem mündlichen Vortrag seinen Zuhörer persönlich vor seinen Augen hat. Selbst im letzteren Falle ist die Stimmung ganz verschieden bei dem, der ohne kritisierenden Zeugen unter vier Augen seine Ermahnungen gibt, und bei dem, der öffentlich lehrt und dabei den so verschiedenartigen Meinungen seiner Zuhörerschaft ausgesetzt ist; und auch hierbei ist es wieder etwas anderes, ob der Unterricht nur einem Zuhörer gilt, während die andern als Richter oder Zeugen über Dinge,

⁶⁸) Das 2. Vaticanum weist dem Katechumenat unserer Zeit das gleiche Ziel: «In der Verkündigung der Frohbotschaft sucht die Kirche die Hörer zum Glauben und zum Bekenntnis des Glaubens zu bringen, bereitet sie für die Taufe vor, befreit sie aus der Knechtschaft des Irrtums und gliedert sie Christus ein, damit sie durch die Liebe bis zur Fülle in ihn hineinwachsen» (Kirchenkonstitution, c. 2, art. 17).

⁶⁹) BROWN P., *La vie de saint Augustin*, Paris 1971, 298.

die ihnen schon bekannt sind, dem Vortrag beiwohnen, oder ob alle zusammen auf unseren Vortrag acht geben. Und schliesslich ist auch in letzterem Falle wieder ein Unterschied, ob man sich wie zu einer freundschaftlichen Unterhaltung im häuslichen Kreis zusammensetzt oder ob das Volk lautlos am Munde des von erhabener Stätte aus sprechenden Redners hängt; und auch bei dieser Vortragsweise kommt viel darauf an, ob nur wenige Zuhörer da sind oder viele, ob es gebildete oder ungebildete oder beide Arten untermischt, ob es Städter oder Bauersleute oder beides zusammen sind oder ob sich das Volk aus allen möglichen Menschenklassen zusammensetzt. Denn alle diese Umstände müssen ja doch jedesmal verschieden auf den einwirken, der da im Begriffe steht zu sprechen und einen Vortrag zu halten, und der Vortrag, der gehalten wird, muss ja doch gleichsam ein Abbild von dem geistigen Zustand des Redners sein und muss gemäss der angegebenen Verschiedenheit auch ganz verschieden auf die Zuhörer wirken, während diese selbst schon durch ihre Gegenwart verschieden aufeinander einwirken. Da wir indes hier vom ersten Religionsunterricht sprechen, so kann ich aus meiner eigenen Erfahrung bezeugen, wie ganz verschieden meine Stimmung ist, je nachdem ich bei dem Unterricht einen Gelehrten oder geistig Beschränkten, einen Einheimischen oder einen Fremden, einen Reichen oder Armen, einen Privatmann oder einen, der in Ehren und Würden steht, einen Angehörigen dieses oder jenes Volkes, einen Menschen dieses oder jenen Alters oder Geschlechtes, ein Mitglied dieser oder jener Sekte, einen in diesem oder jenem Irrtum Befangenen vor meinen Augen sehe. Diese meine verschiedene Stimmung bedingt dann auch die Einleitung, den Fortgang und den Schluss meines Vortrages» (15, 23).

Beachtenswert ist, dass Augustinus sogar Rücksicht auf die somatische Befindlichkeit der Zuhörer empfiehlt. Selbst von zarter, aber gesunder Konstitution⁷⁰⁾, wusste er um die Wechselwirkungen von Leib und Seele⁷¹⁾, die durch moderne Pädagogen neu erkannt und für Erziehung und Therapie verwertet werden. Nachdrücklich empfiehlt er die Beschaffung von Sitzgelegenheit während des Unterrichtes, da in der Regel das Stehen ermüdet und die Aufmerksamkeit ablenkt: «Allerdings, wenn der Vortrag nur kurz werden soll oder wenn kein passender

⁷⁰⁾ Cf. LEGEWIE B., Die Körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins, in: *Miscell. Agost. Roma* 1931, II, 12.

⁷¹⁾ Cf. GOLDBRUNNER J., Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus. Dissert. Kallmünz 1934; KÜNZLE P., Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. (*Studia Friburgensia NF.*, 12), Fribourg 1956; LEGEWIE, *l.c.*, 5-6.

Platz zum Sitzen vorhanden ist, dann mögen die Zuhörer immerhin stehen, aber auch da nur, wenn ihre Zahl gross ist und wenn es keine Katechumenen sind. Kommen nämlich nur einer oder zwei oder doch nur wenige zu dem Zweck, um Christen zu werden, so ist es gefährlich, sie bei unserm Vortrag stehen zu lassen. Ist dies aber doch von Anfang an so geschehen, so muss man dem Hörer, wenigstens, sobald man ihn überdrüssig werden sieht, einen Sitz anbieten, ja ihn förmlich zum Sitzen nötigen und dann von etwas reden, was ihn wieder von neuem anregt und etwa auch jene Unbehaglichkeit, die ihn vielleicht schon zu zerstreuen begann, wieder aus seinem Geist zu vertreiben geeignet ist» (13, 19). Jede geistige Tätigkeit bedarf der inneren Sammlung und psychologischer Aufnahmefähigkeit. Diese zu schaffen und wachzuhalten, ist die Aufgabe des Katecheten und hängt von seinem Feingefühl ab. Erweist sich ein Zuhörer teilnahmslos und nicht ansprechbar ohne klar erkennbare Gründe, «so lasse man ihn zuerst sich setzen und rede dann, wie gesagt, auf scherzhafte oder auch auf ernsthafte Weise von etwas, was von den zerstreuen Gedanken an weltliche Geschäfte abbringt: sind es dann gerade diese Geschäfte, mit denen sich der Geist abgegeben hatte, so müssen sie wohl weichen, da sich ja unsere Anklage gewissermassen namentlich gegen sie wendet; sind sie es aber nicht und ist jener bloss durch das Aufmerken müde geworden, so wird gerade dadurch, dass wir von diesen Gedanken gerade so, als ob sie wirklich vorhanden wären — wir wissen dies aber eigentlich nicht —, in der angegebenen Weise ganz unerwartet und vom eigentlichen Gegenstand abspringend etwas sagen, die Aufmerksamkeit aufs neue wieder angeregt. Doch soll dies nur kurz geschehen, vor allem deswegen, weil es ja ausserhalb des Zusammenhangs liegt; denn sonst könnte ja gerade das Heilmittel selbst die Krankheit des Überdresses, der wir doch entgegenarbeiten wollen, noch verstärken. Im übrigen beeile man sich, verspreche und mache auch wirklich bald Schluss» (13, 19). So weit als möglich soll sich der Unterricht dem Charakter und der Aufnahmefähigkeit des Zuhörers anpassen. So kann es vorkommen, dass der Zuhörer «es aus heiliger Ehrfurcht nicht wagt, seinen Beifall durch ein Wort oder auch nur durch eine Gebärde kund zu tun oder dass er seinen Beifall aus natürlicher Schüchternheit unterdrückt oder auch, dass er das Vorgetragene nicht versteht oder vielleicht sogar verachtet: kurz, sobald wir, die wir ja nicht in sein Herz hineinblicken können, über den Grund hiervon nicht im klaren sind, müssen wir die ganze Kraft unseres Vortrags aufbieten, um ihn aufzurütteln und gleichsam aus seinen Schlupfwinkeln herauszureis-

sen. Ist es übertriebene Furchtsamkeit, die ihn hindert, sein Urteil kund zu tun, so muss man sie durch liebevolles Zureden verscheuchen, muss seine Schüchternheit durch brüderliche Behandlung mässigen, muss sich durch Fragen von seinem Verständnis überzeugen und ihm Mut einsprechen, sich frei darüber zu äussern, wo er Einwände zu machen glaubt» (13, 18).

2. Die Erstkatechese darf sich nicht auf einen einseitigen Vortrag begrenzen, sie muss zu einem seelsorglichen Gespräch führen. In seiner Empfehlung des akroamatischen Lehrverfahrens greift Augustinus auf den von den Sophisten angebahnten und den von Sokrates und Platon ausgebauten Dialog zurück⁷²). Das von ihm in Cassiciacum geübte Lehrgespräch (*interrogatio*)⁷³) verwendet er auch in seiner katechetischen Unterweisung. Aus den Fragen und Antworten ist nicht nur der Ausgangspunkt für die Art des Vortrages zu erschliessen (5, 9); auch während des Unterrichtes muss sich der Katechet durch Fragen vom Verstehen des Zuhörers überzeugen «und muss ihm Mut einsprechen, sich frei darüber zu äussern, wo er Einwände machen zu müssen glaubt. Man frage ihn auch, ob er nicht etwa von diesen Dingen schon einmal gehört habe und ob sie ihn nicht als etwas gar wohl Bekanntes ansprechen; je nach seiner Antwort verfare man dann mit ihm» (13, 18). Es genügt nicht, dass einer redet, die anderen nur Hörer sind, dass Menschen gegeneinander diskutieren; erst wenn sie miteinander reden, erfahren sie die Tiefe menschlicher Begegnung. Das Bedürfnis des modernen Menschen nach echtem Dialog und die Notwendigkeit des seelsorglichen Gespräches hat die Kirche in ihrem Streben nach einem Dialog mit der Welt und den Nichtchristen heute wieder klar erkannt⁷⁴).

STRUKTUR UND INHALT DER ERSTKATECHESE

Als erste religiöse Unterweisung spielt die Einführungskatechese eine wichtige Rolle in der Heranbildung und Festigung der Neuchristen

⁷²) Cf. SOUILHÉ J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris 1919.

⁷³) Cf. VOSS B.R., *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (Studia et Testimonia Antiqua, XI), München 1970; DE PLINVAL G., *La technique du dialogue chez saint Augustin et saint Jérôme*, in: *Actes du premier Congrès de la Fédération Internat. d. Assoc. d'Études Classiques*, Paris 1951, 308-311.

⁷⁴) Cf. FILTHAUT Th., *Das seelsorgliche Gespräch*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* (hg. v. F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.W. Weber) III, Freiburg-Basel-Wien 1968, 559-570.

im Glauben. «Ein Anfangsunterricht, der improvisiert, ist uneinheitlich, oberflächlich oder gar für den Katechumenen unverständlich, verursacht Schäden, die nachträglich schwer gutzumachen sind. Wenngleich daher die anfängliche Belehrung sehr einfach und leicht sein muss, so sollten die wichtigsten Glaubenswahrheiten gründlich erklärt werden» stellt Jesuitenpater J. Valls fest⁷⁵). Die gleichen Anforderungen stellt Augustinus an die Erstkatechese. Vor allem verlangt er eine umfassende und klare Darstellung der Heilsgeschichte, in deren Mittelpunkt Christus der Erlöser und Herr steht und die ausmündet in eschatologische Hoffnung.

1. Biblische Heilsgeschichte.

Augustinus wusste, ebenso wie die alten Rhetoriker und Aristoteles, um eine Abfolge in der Mitteilung geistigen Werte, die den Gesetzen des menschlichen Seelenlebens entspricht⁷⁶). Gemäss den drei Aneignungsstufen: *memoria*, *intellectus*, *voluntas* verlangt Augustinus für die Erstkatechese eine *narratio* der christlichen Heilsgeschichte, eine Erklärung des Gehörten (6, 10: «*causae rationesque reddantur*»), besonders durch den Dialog, und schliesslich eine *exhortatio* (1,1) zu standhafter, sittlicher Lebensführung.

Es ist unwesentlich festzustellen, ob Augustinus, der frühere Lehrer der Rhetorik, den Ausdruck *narratio* von Quintilian⁷⁷) übernahm oder im Sinne Ciceros als «*narratio est rerum gestarum aut ut gestarum expositio*»⁷⁸) gebrauchte. Der Ausdruck *narratio*, der auch anderen christlichen Schriftstellern vertraut war⁷⁹), wurde von Augustinus im Sinne einer historischen Darstellung der Heilstatsachen und Heilsoffenbarungen verstanden. Im Gegensatz zur Darbietung der Mysterien des Christentums in den Katechesen des Cyrill von Jerusalem entwirft Augustinus, wie Irenaeus in seinem *Erweis der apostolischen Verkündigung*, gleichsam ein Gemälde der Grosstaten Gottes gegenüber dem Menschengeschlecht. Während im apostolischen Kerygma und im

⁷⁵) VALLS J., Lehrplan für religiöse Unterweisung in den Missionen, in: HOFINGER J., *Katechetik heute*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 199.

⁷⁶) PFLIEGLER M., *Der Religionsunterricht III*, Innsbruck-Wien-München 1935, 192-200.

⁷⁷) Mehrere Autoren lehnen dies ab; so KESELING P., Augustin und Quintilian, in: Augustinus, *Magister*, I, 201-204; MARROU, *St. Augustin*, 48 (n. 6); SIZOO A., Augustinus' bekeringsverhaal als *narratio*, in: *Augustiniana* 4 (1954), 24-41.

⁷⁸) *De inventione*. I, 27.

⁷⁹) Cf. HIERONYMUS, *Ep.* 65, 8 (CSEL 54, 624): «*finito prohoemio hinc narrationis exordium est*».

Glaubensunterricht früherer Zeit die *narratio* sich auf die biblische Erzählung beschränkte, will Augustinus die Geschichte der Kirche Christi bis zur Gegenwart (*usque ad praesentia tempora ecclesiae*) fortgeführt wissen (3, 5) und er lässt sie ausklingen in der Perspektive der endzeitlichen Geschehnisse⁸⁰).

Während die Geschichtswissenschaft zur Zeit Augustins nur Hilfswissenschaft der Rhetorik war, der sie Beispiele und Anekdoten zu liefern hatte⁸¹), verlangt Augustinus, dass die Heilsgeschichte ein abgeschlossenes Ganze, eine *narratio plena* sei: «Der erzählende Vortrag (*narratio*) ist dann vollständig, wenn dem Zuhörer alles vorgeführt wird, angefangen von dem Worte der Schrift: «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde», bis zur kirchlichen Gegenwart. Damit soll aber nicht gesagt werden, dass man nun den ganzen Pentateuch, alle Bücher der Richter, der Könige und des Esdras und alle Evangelien nebst der Apostelgeschichte wörtlich auswendig lernen und dann aus dem Gedächtnis wiedergeben und erklären müsse, was in diesen Büchern steht. Zu einem solchen Unternehmen reicht weder die Zeit hin, noch liegt irgendeine Notwendigkeit vor» (3,5). Unter den *mirabilia*⁸²) greife man die *mirabiliora*, die hervorragendsten Grosstaten Gottes heraus, damit sie in Musse auf Gemüt und Seele des Zuhörers wirken, dessen Aufmerksamkeit nicht durch eine Überfülle von Einzelheiten abgenützt werden darf⁸³). Diese Hauptereignisse der Heilsgeschichte bilden die *articuli*⁸⁴) *aetatum* (3, 5; 22, 39); sie künden einen neuen Zeitabschnitt. Nach Augustinus gibt es sechs Weltzeitalter; jedes von ihnen wird durch ein Hauptereignis der Heilsgeschichte eingeleitet: «das erste beginnt mit der Erschaffung des Menschengeschlechtes, d.h. mit Adam, dem erstgeschaffenen Menschen und reicht bis Noe, der in der Sintflut seine Arche baute; das zweite währte von da bis Abraham, welcher der Vater all jener Völker genannt wurde, die ihn in seinem Glauben nachahmten... Das dritte Zeitalter reicht... von Abraham bis zum König David; das vierte von David bis zu

⁸⁰) DANIÉLOU J., *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968, 249 bemerkt dazu: «Avec Augustin, nous faisons un pas de plus. D'abord parce qu'il nous donne une synthèse théorique élaborée; ensuite parce qu'il approfondit considérablement la pédagogie et la théologie de l'histoire du salut, tout en l'élargissant aux dimensions de l'histoire totale et de l'univers».

⁸¹) MARROU, *St. Augustin*, 115-117.

⁸²) *Ibid.* 137; 145; 154-157; 456-567.

⁸³) Cf. DANIÉLOU J., *L'histoire du salut dans la catéchèse*, in: *La Maison-Dieu* 30 (1952), 21.

⁸⁴) Über *articulus* cf. CHRISTOPHER, *First cat. instr.*, 97.

der bekannten Überführung des Volkes Gottes nach Babylon; das fünfte schliesslich reicht von jener Überführung bis zur Ankunft unseres Herrn Jesus Christus, seit dessen Ankunft wir das sechste Zeitalter haben... Und so soll in diesen sechs Zeitaltern der Menschegeist nach dem Bilde Gottes wieder hergestellt werden, geradeso wie am sechsten Tage der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde» (22, 29). Die *mirabilia*, die ein neues Zeitalter einleiten, sind demnach: die Erschaffung des Menschen, die Errettung aus der Sintflut, Gottes Bund mit Abraham, das davidische Königtum, die Befreiung aus dem babylonischen Exil, die Menschwerdung des Gottessohnes. Obwohl Augustinus den Auszug des Judentums aus Ägypten nicht zu den *mirabilia* rechnet, misst er trotzdem diesem Ereignis grosse Bedeutung zu⁸⁵). Der Katechet darf sich jedoch nicht mit der Darstellung von Tatsachen begnügen; er muss auch deren tieferen Sinn und ihre Bedeutung im Weltplane Gottes aufzeigen: «Dabei sollen von allen Tatsachen und Geschehnissen, von denen wir reden, die Ursachen und die inneren Zusammenhänge angegeben und die Ereignisse damit zugleich auf jenen (obersten) Endzweck, die Liebe, bezogen werden, den man ja niemals, weder beim Handeln noch beim Sprechen, aus dem Auge verlieren darf. Versuchen doch schon Grammatiker, die als tüchtig gelten und als solche bezeichnet werden, aus den Schöpfungen der Dichter, die doch bloss erfunden und für das Vergnügen solcher Leute ausgedacht sind, die ihren Geist mit Nichtigkeiten nähren, einigermaßen praktischen Nutzen zu ziehen, wenn dieser auch selbst wieder nur nichtig und auf weltliche Sättigung berechnet ist. Um wieviel mehr müssen uns dann wir davor hüten, die von uns erzählten wahren Ereignisse ohne Angabe ihrer Gründe vorzutragen, so dass sie deshalb nur aus blossem Wohlgefallen oder aus verderblicher Neugier gläubig hingenommen werden. Lassen wir uns indes auf die Darlegung der Gründe nicht so ein, dass Herz und Mund den Faden der Erzählung verlieren und sich in verwickelte und schwierige Untersuchungen verirren; unsere wahrheitsgetreue Darstellung sei gleichsam nur die Goldfassung, welche die Perlenreihe zusammenhält, die aber nicht durch Überladung die Schmuckkette irgendwie stört» (6, 10).

Die Erstkatechese darf sich jedoch nicht beschränken auf eine blosser Aufzählung der wichtigsten geschichtlichen Ereignisse. Ziel der Katechese bleibt die Hinführung zum Glauben. Aus den *mirabilia Dei* müssen Gottes Sorge um den Menschen und sein allgemeiner Heilswille so

⁸⁵) DANÉLOU J., *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968, 253.

sichtbar werden, dass sie beim Zuhörer Bewunderung erregen und damit Glauben wecken. Vor allem muss Gottes grenzenlose Liebe zu den Menschen aufleuchten und Gegenliebe wecken.

«Offenbarung und Heilsgeschichte meinen dieselbe Sache, aber geben eine je verschiedene Perspektive... Offenbarung ereignet sich vor allem und wesentlich als Heilsgeschichte»⁸⁶). Daher verweist Augustinus immer wieder auf Gottes Wort in den Heiligen Schriften und misst er den Prophezeiungen grosse Bedeutung bei, die bereits in Erfüllung gegangen sind oder deren Erfüllung noch aussteht (27, 54).

Eine *narratio plena* schildert nicht nur die grossen Heilstaten Gottes von der Erschaffung des Menschen bis zum Erscheinen Christi in dieser Welt, sie zeigt auch, wie in der gegenwärtigen Zeit der Kirche die Heilsgeschichte ihre Fortsetzung findet (6, 10). Dabei verweist Augustinus nicht nur auf die weltweite Verbreitung des Christentums, er weist nach, wie der allgemeine Heilswille Gottes, der in der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte deutlich wurde, vor allem, in der heilbringenden Kirche, ihrer Lehre und ihren Sakramenten, wirksam bleibt. Zugleich leitet er über zu einer Theologie der Geschichte überhaupt, vor allem durch seine Geschichtstheorie der zwei *civitates* (19, 31).

2. Die Botschaft von Jesus dem Christus.

«Der Ausgangspunkt einer Theologie der Geschichte kann nur das zentrale Kerygma des Neuen Testamentes sein, dass Jesus der Christus ist»⁸⁷). Für Augustinus sind Altes und Neues Testament verklammert zu einer Einheit. Wiederholt weist er darauf hin, dass «die ganze Heilige Schrift, die vor Christus geschrieben wurde, nur zur Vorbereitung auf die Ankunft des Herrn geschrieben worden ist «und alles, was später aufgezeichnet wurde, nur die Predigt von Christus enthält. «Demnach ist der Alte Bund das dunkle Vorbild des Neuen, der Neue Bund aber die Erfüllung des Alten» (4, 8). Unablässig liess Christus während der fünf ersten Zeitabschnitte «sein künftiges Erscheinen laut vorhersagen und prophezeien». Die Heiligen dieser Zeit «waren mit dem Leibe, dessen Haupt er ist, dadurch verbunden, dass sie an ihn glaubten, den sie vorherverkündeten» (3, 6). Seit der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus haben wir das sechste Zeitalter. «In diesem soll die Gnade des

⁸⁶) FRIES HEINR., Die Offenbarung, in: *Mysterium Salutis* I, 159.

⁸⁷) KASPER W., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 68.

(Heiligen) Geistes, die bis dahin nur den wenigen Patriarchen und Propheten bekannt war, allen Völkern offenbar werden» (22, 39). Christus, der grosse Befreier des Menschen (21, 38), wird für alle Zeiten der einzige «Mittler zwischen Gott und Menschen» sein (27, 55). Seine Menschwerdung und seine Auferstehung von den Toten sind und bleiben die Angelpunkte der Menschheitsgeschichte.

3. Die eschatologische Botschaft der Erstkatechese.

K. Barth hat darauf hingewiesen, dass ein Christentum, das nicht ganz und gar Eschatologie ist, ganz und gar nichts mit Christus zu tun hat⁸⁸). Augustins *narratio* beginnt mit einem kosmischen Ereignis: der Erschaffung des Menschen. Sie schliesst mit der eschatologischen Erwartung der Auferstehung der Wiederkunft Christi und des Weltgerichtes. Aufgabe der *narratio* ist die Begründung der christlichen *expectatio*: «Alle Gläubigen aber werden, um mit Christus zu herrschen, in dem nämlichen Leib, (den sie auf Erden hatten), so auferstehen, dass sie zugleich zur Unverweslichkeit der Engel umgewandelt zu werden verdienen» (27, 54). Diese eschatologischen Erwartungen sind der mächtigste Antrieb für Katechumenen, das Gehörte zu beherzigen und einen christlichen Lebenswandel zu führen. Gleichzeitig begründen sie in Zeiten der Hoffnungslosigkeiten die «Hoffnungsstruktur des Glaubens»⁸⁹).

Der Katechet.

Als Personen, die Taufbewerber zu unterrichten haben, erscheinen zunächst die Bischöfe. Diese haben das Vorrecht, die Katechumenen zu betreuen und in Predigten zu belehren. Zur Zeit Augustins waren jedoch praktisch meistens eigene Katecheten, Presbyter, Diakone⁹⁰) und auch Laien⁹¹) mit der Unterweisung der Katechumenen betraut. Es bestand

⁸⁸) BARTH K., Der Römerbrief, München 1922², 298.

⁸⁹) KERSTIENS F., Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969.

⁹⁰) Cf. KRIMM H., Das diakonische Amt der Kirche, Stuttgart 1953. (SCHNEEMELCHER W., Der diakonische Dienst in der alten Kirche, 60-101; KRIMM H., Das Diakonat in der frühchristlichen Kirche, 102-124).

⁹¹) Cf. BARDY G., La conversion au christianisme durant les premiers siècles, Paris 1949, 262-275; MAYER J., Geschichte des Katechumenats, Kempten 1868, 269; SCHERMANN Th., Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts. (Studien z. Gesch. u. Kultur d. Albert., 3. Ergänzungsband), Paderborn 1914, 265. Über Diakonissen für weibliche Katechumenen cf. MAYER, *l.c.*, 286.

allerdings keine feste Regel, und das Katechumenat scheint nach den lokalen Umständen verschieden gewesen zu sein⁹²). Obwohl Augustinus öfters wiederholt, dass der wahre Lehrmeister, die Wahrheit selber, im Inneren der Seele zu finden sei⁹³), unterschätzt er keineswegs den Einfluss des christlichen Lehrers, von dem er ein hohes Berufsethos fordert.

Jede Methodik des Unterrichtes bleibt unfruchtbar, wenn sie nicht erfüllt ist von der Persönlichkeit des Lehrers. Nicht die «in den weltlichen Schulen gelernten und gelehrten Unterweisungen in der Rhetorik»⁹⁴), so nützlich und so wichtig sie auch sein mögen, sind für das seelsorgliche Wirken des Katecheten am wichtigsten, sondern seine Verbindung mit Gott, als dessen demütiges Werkzeug er sich erkennen muss: «Wir werden auch mit um so grösserem Vertrauen beten, es möge Gott so zu uns sprechen, wie wir es wünschen, wenn wir es gutwillig hinnehmen, dass er so durch uns spricht, wie es unsere Kräfte mit sich bringen» (11, 16). Der Katechet, wie jeder Glaubensbote, bleibt trotz seines Lehrauftrages nur παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, nur die Stimme des gemeinsamen Lehrers Christus⁹⁵). In einer weltlichen Versammlung macht der Wortklang das gute Reden aus, in der Kirche aber die Gebetsstimmung: «*Itaque forensis illa nonnumquam forte bona dictio, numquam benedictio dici potest*» (9, 13). Zutiefst überzeugt von der Notwendigkeit der göttlichen Gnade verlege sich der Katechet, nicht nur beim schwerfälligen, sondern bei jedem Zuhörer darauf, «mehr für ihn zu Gott, als vor ihm von Gott zu sprechen» (13, 18)⁹⁶).

Das Bewusstsein, nur Werkzeug Christi zu sein, führt den Katecheten zur grundlegenden christlichen Tugend der Demut⁹⁷). Die Lehre vom *Christus humilis* hat für das Katechetenamt eminente Bedeutung: «Sind wir sonach darüber betrübt, weil der Zuhörer unsere Gedanken

⁹²) Cf. BARDY, Catéchuménat, in: *Catholicisme* II, 665; LESTRINGANT P., *Le ministère catéchétique de l'église*, Paris 1945.

⁹³) Cf. *De magistro* XI, 38 (PL 32, 1216): «De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Eph. III. 16, 17).» *De mag.* XIV, 45 (PL 32, 1220); *Conf.* X, 26, 37 (CSEL 33, 255).

⁹⁴) *De doct. christ.* IV, 3 (CSEL 80, 118).

⁹⁵) *Sermo* 298, 4 (PL 38, 1306).

⁹⁶) Cf. *De doct. chr.* IV, 15; 32; 30; 63.

⁹⁷) Cf. ADNÈS P., L'humilité à l'école de saint Augustin, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 31 (1955), 28-46; MANRIQUE A., Espiritu de proeza y humildad en la regla de S. Agustín, in: *Scientia Augustiniana*, Würzburg 1975, 92-106.

nicht zu verstehen vermag, von deren Höhe wir sozusagen herabsteigen müssen, um den weit (hinter den Gedanken) zurückbleibenden und nur langsam nachkommenden Silben aufzuhalten und sind wir dabei voll Besorgnis, wie auf langen und verwickelten Umwegen das aus unserem fleischlichen Mund hervorgehen soll, was der Geist gleichsam in einem raschen Zug in sich aufnimmt, und bekommen wir deshalb, weil das Wort den Gedanken so gar nicht entspricht, Widerwillen gegen den Vortrag, so dass wir lieber gleich ganz stillschweigen möchten, dann wollen wir uns an das Gebot dessen erinnern, der uns ein Beispiel gezeigt hat, auf dass wir seinen Fusstapfen nachfolgen» (10, 15). Gott lässt Verdemütigungen zu, um die Tugend und reine Absicht des Katecheten zu prüfen. «Hätten wir aber wirklich in menschlicher Schwachheit trotz der aufgewandten Mühe eine falsche Lehre vorgetragen, wiewohl dies ja beim ersten Religionsunterricht, wo man sich auf wohl gebahnten Strassen bewegen darf, schwerlich vorkommen wird, so müssen wir zu der Überzeugung gelangen, Gott habe das nur zugelassen, um uns zu prüfen, ob wir auch gutwilligen Herzens bereit sind, uns selbst zu verbessern und ob wir uns nicht etwa zur Verteidigung unseres (ersten) Irrtums in einen (zweiten) noch grösseren stürzen; denn sonst könnte es vorkommen, dass unser Zuhörer auch daran noch Ärgernis nimmt» (11, 16). Demütig muss man die eigenen Pläne und Privatbeschäftigungen den Plänen Gottes unterordnen: «Wir müssen darum unsere Geschäfte zwar nach unserem (besten) Verständnis ordnen: können wir sie dann in der von uns beabsichtigten Ordnung auch ausführen, dann wollen wir uns darüber freuen, aber nicht darob, weil wir, sondern Gott sein Wohlgefallen daran gehabt hat; tritt aber ein Zwangsfall ein, der unsere (schöne) Ordnung stört, so sollen wir uns gern beugen, aber nicht brechen; soll ja doch die von Gott der unsrigen vorgezogene Ordnung auch die unsrige sein. Denn es ist wahrlich geziemender, dass wir seinem Willen folgen, als dass er sich nach dem unsrigen richten muss. Denn schon wenn wir für unsere Geschäfte nach eigenem Gutdünken eine Ordnung festsetzen, ist sie nur dann lobenswert, wenn in ihr das Wichtigere voransteht. Warum sollten wir Menschen darüber traurig sein, dass Gott den Vorrang vor uns Menschen verlangt, wenn er doch soviel mehr ist als wir? Wollten wir vielleicht gerade in dem Augenblick, wo wir der von uns aufgestellten Ordnung den Vorzug geben, aus der eigentlichen (von Gott gewollten) Ordnung heraustreten? Denn derjenige ordnet seine Geschäfte am besten, der grössere Bereitwilligkeit hat, auf das zu verzichten, woran die Macht Gottes ihn hindert, als wer darnach

begehrt das zu tun, worauf er mit seinem menschlichen Denken sinnt. Gar vielfach sind nämlich die Gedanken eines Menschen, der Ratschluss des Herrn aber bleibt in Ewigkeit» (14, 20). Der Demut muss sich Uneigennützigkeit zugesellen, denn es ziemt sich nicht für einen Diener Gottes, nach Menschenlob zu haschen. (10, 14).

Vor allem aber müssen den Katecheten Liebe und Seeleneifer auszeichnen. Die «ernstliche Erwägung, wie schrecklich doch der Tod im Irrtum ist, aus dem (durch unseren Unterricht) nun ein Mensch zum Leben des Glaubens erstehen soll», muss uns mit Bereitwilligkeit und Freude erfüllen, das Gebiet der Heilswahrheiten zu durchwandeln, «das wir unseretwillen nicht mehr zu begehen bräuchten, wenn wir dadurch eine arme, auf den Irrpfaden des Lebens ermattete Seele auf den Wegen des Friedens einherführen können auf Befehl dessen, der diese Seele an uns gewiesen hat» (12, 17). Hat irgend ein «Ärgernis uns aus der Fassung gebracht, so muss unsere Liebe zu denen, für die Christus gestorben ist, um sie durch den Preis seines Blutes von dem Tode der Irrtümer dieser Welt zu erlösen, so gross sein, dass sobald uns in unserer Misstimmung gemeldet wird, es sei jemand da, der Christ werden wolle, gerade diese Nachricht unsere Misstimmung besänftigen, ja völlig beseitigen muss, geradeso, wie die Freude an einem Gewinn den Schmerz über einen erlittenen Verlust lindert. Denn nur ein «Ärgernis über einen solchen versetzt uns in Trauer, von dem wir glauben oder sehen, dass entweder er selbst oder ein Schwacher durch seine Schuld zugrunde geht. Kommt also nun ein anderer, um sich in die Kirche aufnehmen zu lassen so mag er durch die Hoffnung, die er auf seine Rettung gibt, den Schmerz über den Untergang dessen aufwiegen, an dessen Abfall wir Ärgernis nahmen. Mag immerhin auch noch die Furcht Platz greifen, es könne der Neuangekommene vielleicht doch noch ein Kind der Hölle werden, da wir so viele derartige Fälle vor Augen haben, wovon eben jene Ärgernisse, die uns so wehe tun, herrühren, so darf dies für uns kein Grund zum Nachlassen, sondern vielmehr ein Anlass zu noch grösserem eifrigen Bemühen sein» (14, 21). Aus der «Fülle der Liebe» soll mit Lust und Freude aus dem Munde des Katecheten hervorquellen, was des Zuhörers Geist mit Wohlgefallen in sich aufnimmt. «Das sage ich nicht dir, nein, zu uns allen spricht es jene Liebe selbst, die da ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist» (14, 22). Tiefe Mutterliebe, als höchste Verkörperung uneigennütziger Menschenliebe, soll auch den Seelsorger beseelen (15, 23), der in der herablassenden Liebe Christi sein leuchtendstes Vorbild findet (22, 40).

Diese übernatürliche Einstellung vorausgesetzt, muss das rege Streben (*sedulo agere*) aller Katecheten, getreu dem Beispiel des grossen Lehrers von Hippo, dahin gehen, es in der Ausübung ihres Amtes nicht an sich fehlen zu lassen (2, 3), dass sie «mit Leichtigkeit und Gewandtheit ausführen können, wozu es ihnen nicht an Eifer und gutem Willen gebricht» (1,2). Anhaltendes Sichmühen und Weiterbilden müssen, wie beim Diakon Deogratias, auf gründlichen theologischen Kenntnissen gründen (1, 1), die Augustinus, wie die anderen Kirchenväter, von jedem kirchlichen Lehrer fordert.

Allen praktischen Anweisungen aber setzt Augustinus als «Hauptgebot der Didaktik»⁹⁸⁾ die Berufs- und Lehrfreudigkeit (*hilaritas*)⁹⁹⁾ voraus. «Darum ist es keine so grosse Leistung, darüber Vorschriften zu geben, womit der Unterricht in den Glaubenslehren anzuheben hat und wie weit er zu führen ist oder wie für Abwechslung in der Darbietung zu sorgen ist, so dass diese bald kürzer, bald wieder länger, immer aber etwas Ganzes und in sich Abgerundetes sei, oder was man kürzer, was hingegen wieder ausführlicher behandeln muss: aber wie es anzustellen ist, dass der Katechet mit der grössten Freudigkeit lehre —denn je grösser diese ist, um so lieber wird man ihm zuhören— das ist es, worauf alles ankommt. Die Notwendigkeit einer solchen Stimmung liegt eigentlich auf der Hand; denn wenn Gott schon beim leiblichen Almosen einen fröhlichen Geber lieb hat, wieviel mehr bei einem geistigen! Diese Freudigkeit aber zur rechten Stunde zu geben, das vermag nur die Barmherzigkeit dessen, der solche Befehle gegeben hat» (2, 4)¹⁰⁰⁾. Wenn auch in diesem letzten Satze Augustinus die *hilaritas*, ebenso wie die *caritas*, als gottgeschenktes Charisma ansieht, weist er andererseits nach, dass sie eine durch ununterbrochene Selbstzucht zu erkämpfende Tugend ist.

⁹⁸⁾ EGGERSDORFER F.X., Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung. (Strassburger theol. Stud., VIII, 3/4), Freiburg i. Br. 1907, 194.

⁹⁹⁾ Über die Bedeutung des Wortes *hilaritas* cf. Thesaurus Linguae Latinae VI/3, 2784-2786.

¹⁰⁰⁾ RAUMSAUER MARTIN schreibt dazu: «Schon St. Augustin hat die Forderung der *hilaritas* für das Katechumenat erhoben. Aber gewiss nicht bloss im Sinne eines pädagogischen Hilfsmittels, das den Unterricht erleichtern soll, sondern als Frucht der Verkündigung, als Erweis dafür, dass die christliche Heilsbotschaft echt verkündet und in ihrem innersten Kern vom Katechumenen richtig verstanden wird. Diese *hilaritas* greift so tief und so neugestaltend ins Leben der Katechumenen und Christen ein, dass sie den Heiden auffällt und zu einem der mächtigsten Motive wird, selber Christ zu werden» (Der Missionskatechismus, in: HOFINGER Joh., Katechetik heute, Freiburg-Basel-Wien 1961, 174).

Lähmend und zersetzend wirkt auf die Lehrfreudigkeit die Verdrossenheit (*animi taedium*), mit deren Bekämpfung und Überwindung sich Augustinus in seinem Büchlein ausführlich befasst. Die Ursachen der Verdrossenheit liegen, nach Augustin, teils beim Lehrer, teils bei der Zuhörerschaft und teils in äusseren Umständen.

1) Die erste Ursache ist die Begrenztheit unseres Erfassungsvermögens. Augustin erklärt dem Deogratias, «dass schon dein Erfassungsvermögen nicht so ist, wie du es wünschest. Denn wer schaut in diesem Leben anders als wie in Rätseln und wie durch einen Spiegel? Wird es ja doch selbst der grössten Liebe nicht möglich, das irdische Dunkel zu durchbrechen und in jene ewige Klarheit einzudringen, unter deren Glanz alles Vergängliche hier auf Erden erhellt wird. Weil sich aber die Guten von Tag zu Tag mehr bereiten, jenen Tag zu schauen, den kein Wechsel am Himmel und kein Einbruch der Nacht mehr unterbricht, den kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und der in keines Menschen Herz gedrungen ist, so liegt der tiefste Grund, warum uns beim ersten religiösen Unterricht unser Vortrag nicht befriedigt, einfach darin, dass wir wohl Gefallen daran finden, in ungewohnter Weise zu schauen, gegen eine gewöhnliche Darstellung aber Widerwillen empfinden» (2, 4).

2) Eine zweite Ursache der Verdrossenheit ist das Missverhältnis zwischen Gedanken und Wort. Schon im Anfang seines Büchleins weist Augustinus hin auf die beunruhigende und unbefriedigende Erfahrung jedes Redners und Lehrers, der erkennen muss, dass des Menschen Sprache, trotz ihrer Ausdrucksfähigkeit, ein unzureichendes Mittel der Wiedergabe seiner Erkenntnisse bleibt: «Dies kommt vor allem daher, dass das Verständnis in der Seele gleichsam blitzartig aufleuchtet, die mündliche Darlegung aber ganz im Gegenteil nur langsam und allmählich erfolgen kann, so dass sich über ihrer allmählichen Entwicklung das Verständnis bereits wieder in die geheimen Falten der Seele zurückgezogen hat. Indessen hinterlässt jenes schnelle innere Erfassen doch in wunderbarer Weise gewisse Eindrücke im Gedächtnis, und eben diese Eindrücke dauern in den Silben fort, die wir aussprechen, und aus ihnen entwickeln wir jene Töne und Bezeichnungen, die man Sprache nennt». (2, 3). «Daraus lässt sich ermessen, wie weit unser gesprochenes Wort hinter der blitzschnell aufleuchtenden Erkenntnis zurückbleiben muss, da es nicht einmal mehr jenem eigenen Gedächtniseindruck entspricht. Und trotzdem möchten wir voll glühenden Eifers, den Nutzen unserer Zuhörer zu fördern, den Gegenstand unserer Rede so darlegen, wie wir ihn in dem Augenblick erfassen, wo wir wegen des inneren Aufmerkens

(auf die aufblitzende Erkenntnis) noch nicht sprechen können. Weil uns dies nun nicht möglich ist, so befällt Kleinmut uns, und gerade als ob wir uns vergeblich Mühe gäben, lassen wir verdriesslich die Hände in den Schoss sinken; aber eben durch diesen Missmut wird unser Vortrag noch schwächer und matter als er es in dem Augenblick war, als unsere Unzufriedenheit mit ihm anfang» (2, 3).

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen weist dann Augustinus darauf hin, die Erfahrung lehre, «dass wir mehr Freude und grösseres Interesse an dem finden, was wir in der Stille in unserem Geiste schauen und wovon wir uns nur ungern abziehen lassen zu dem ihm doch durchaus nicht entsprechenden Wortgetön» (10, 14). Nur zu leicht entstehen Niedergeschlagenheit und Widerwille. Doch birgt dieser Widerwille uneingestandenem Hochmut, den der Hinweis auf Christi Demut verdrängen soll (10, 15). «Wenn also unser Geist seine Freude daran hat, in das innerste Heiligtum der Wahrheit einzudringen, so müssen wir auch unsere Freude daran haben, wenn wir sehen, wie die Liebe in dem trostvollen Bewusstsein, dass sie bei denen, zu welchen sie sich herabgelassen hat, einzig und allein deren ewiges Heil sucht, wieder um so kräftiger wird, in das Geheimnisvollste einzudringen, je eifriger sie sich in die Tiefe herabgelassen hat» (10, 15).

3) Die dritte Ursache der Verdrossenheit im Unterrichten ist mangelndes Selbstvertrauen und Ängstlichkeit. Diese finden ein grösseres Behagen darin, etwas Besseres zu hören oder zu lesen, ohne Sorge und Anstrengung, «als nach dem Sinne anderer aus dem Stegreif Worte zusammenzufügen» (10, 14) und Gefahr zu laufen, Irriges vorzutragen oder von den Zuhörern falsch verstanden zu werden. Ist trotz der aufgewandten Mühe ein Irrtum unterlaufen, bedarf es echter Demut, um sich selbst zu verbessern und nicht in stolzer Verteidigung des Irrtums dem Zuhörer zum Ärgernis zu gereichen. «Manchmal mag eine Aussage ganz richtig und wahrheitsgemäss gemacht werden; und doch erregt die Sache Anstoss und beunruhigt den Zuhörer, weil sie entweder nicht verstanden wird oder weil sie in ihrer Neuheit einem alt gewohnten Irrtum und Wahn widerstreiten. Sobald man so etwas merkt und eine Heilung des Zuhörers möglich erscheint, muss man sie unter Aufwendung des ganzen Ansehens seiner Person und aller Vernunftgründe ungesäumt in Angriff nehmen. Schweigt er aber über den Anstoss, den er genommen hat, und bleibt uns dieser auch darum verborgen, dann kann nur Gott Hilfe schaffen. Gesetzt also, es wäre ihm nicht beizukommen und er wiese jeden Heilversuch zurück, dann möge uns jenes Beispiel aus

dem Leben des Herrn trösten: als nämlich die Leute an seinen Worten Anstoss nahmen und ihn wegen seiner scheinbaren Härte verliessen, da sprach er doch noch zu den Zurückbleibenden: «Wollt auch ihr weggehen?» (11, 16).

4) Zu Abstumpfung und Unlust führt ferner nur zu leicht die öftere Wiederholung des Altbekannten. Nur demütige Liebe und Verbundenheit des Herzens wird die Dinge neu erstehen lassen: «Denn so gross ist die Gemütsbewegung eines teilnehmenden Herzens, dass wir, indem jene durch unsere Reden, wir aber durch ihr Lernen gerührt werden, gleichsam eines im anderen wohnen und dass jene das, was sie hören, gleichsam in uns sprechen, während wir das, was wir lehren, gewissermassen in ihnen lernen. Geschieht es nicht gewöhnlich auch, wenn wir anderen, die dergleichen noch nie gesehen haben, eine weit gedehnte, schöne Gegend mit Städten und Ackerfluren zeigen, an denen wir gerade deshalb, weil wir sie so oft sehen, gewöhnlich ohne jedes Bewusstsein des Vergnügens vorübergehen, dass durch die Freude, welche die Neuheit dieses Anblickes in den anderen hervorruft, auch unsere Freude erneuert wird? Ja, dies ist um so mehr der Fall, je lieber uns diejenigen sind, (denen wir sie zeigen); denn auch das Altbekannte wird für uns selbst wieder in der Masse neu, als wir durch das Band der Liebe in ihnen wohnen. Haben es aber wir in der Betrachtung (irdischer Dinge) zu einiger Vollkommenheit gebracht, so wollen wir nicht bloss, dass sich unsere Freunde beim Anblick dieser Werke von Menschenhand freuen und verwundern, nein, dann wollen wir sie auch zum Verständnis der künstlerischen Absicht des Meisters emporheben und wollen sie dann von da aus zur Bewunderung und zum Preis allschaffenden Gottes emporsteigen lassen, des fruchtbarsten Endzieles der Liebe. Um wieviel mehr muss da alles, was ihnen neu ist, auch uns wieder neu werden, so dass infolge davon auch unser Vortrag dank der ungewöhnlichen Aufmerksamkeit unserer Zuhörer wieder warm wird, wenn er wegen der Gewöhnlichkeit des Stoffes allzu frostig war» (12, 17).

5) Als eine weitere Ursache der Verdrossenheit im Lehren erscheint eine ungesund sich steigernde Egozentrik. Misstimmung und Unwille vergiften die Freudigkeit der Seele, wenn seelsorgliche Verpflichtungen herausreissen und abhalten von der Verrichtung privater Arbeiten oder notwendig erscheinender Geschäfte und die gewohnte Ordnung stören. Gott verlangt Vorrang. «Denn derjenige ordnet seine Geschäfte am besten, der grössere Bereitwilligkeit hat, auf das zu verzichten, woran die

Macht Gottes ihn hindert, als wenn er darnach begehrt, das zu tun, worauf er mit seinem menschlichen Denken sinnt» (14, 20).

6) Bisweilen hat die Verdrossenheit ihre Ursache in irgendeinem Ärgernis und irgendeiner Enttäuschung. Ärgernis bringt aus der Fassung; Enttäuschung verbittert oder verleitet zu ungerechtem Urteilen (14, 21). Traurigkeit befällt uns «wegen eines von uns selbst begangenen Fehlers oder wegen einer Sünde» (14, 22). In diesem Falle «wollen wir nicht bloss bedenken, dass ein zerknirschter Geist vor Gott ein Opfer ist, sondern wir wollen uns auch jenes Ausspruches erinnern: Gleichwie das Wasser das Feuer, so tilgt das Almosen die Sünde aus, und des anderen: Barmherzigkeit will ich mehr als Opfer. Wie wir also, wenn uns das Feuer bedroht, vor allem nach Wasser eilen, um den Brand löschen zu können, und froh darüber sind, wenn jemand schnell solches herbeischafft, so müssen wir uns, wenn aus unserem Heu die Flamme der Sünde hervorbricht und wir darob in Schrecken geraten, doch auch wieder freuen, dass sich uns nun die Gelegenheit bietet zu einem ganz grossen Werk der Barmherzigkeit und wir somit eine Quelle haben, aus der sich der entstandene Brand löschen lässt... Überdies würden wir, auch wenn diese Tätigkeit nur Nutzen, ihre Unterlassung aber keinen Schaden brächte, das Heil nicht bloss unseres Nächsten, sondern auch von uns selbst in Gefahr bringen, würden wir die sich uns bietende Heilsgelegenheit zurückweisen. Wie drohend klingen aus dem Mund des Herrn schon jene Worte: Du nichtswürdiger und träger Knecht, du hättest mein Geld den Wechslern geben sollen. Wie gross ist daher erst der Wahnsinn, wollten wir deshalb, weil jene eine Sünde uns ängstigt, nun noch eine neue dadurch hinzubegehen, dass wir das Geld des Herrn dem nicht geben wollten, der doch inständig darnach verlangt» (14, 22).

ZEIT UND ORT FÜR DIE ERSTKATECHESE.

Eine bestimmte Zeit war für die Erstkatechese nicht festgesetzt¹⁰¹). Zu jeder Stunde musste der Katechet bereit sein, wichtige Beschäftigungen zu unterbrechen, um Christus eine neue Seele zuzuführen. Was den Ort des katechetischen Unterrichtes betrifft, so fand dieser wahrscheinlich in einem der Kirche angegliederten Nebenräume statt¹⁰²).

¹⁰¹) Cf. *De cat. rud.* 14, 20.

¹⁰²) Cf. SAUER J., *Der Kirchenbau Nordafrikas in den Tagen des hl. Augustinus*, in: Aurelius Augustinus, Köln 1930, 243-300. Nach MAYER, *Geschichte des Katechumenats*, 271-272, wäre der Unterricht in der Kirche selbst abgehalten worden.

d) Die Sakramente.

Ausser dem Gebet, der Glaubensverkündigung und der Katechese gehören zu den Mitteln der Bekehrung die Sakramente, die eine hervorragende Rolle spielen. Augustinus geht besonders auf die Bedeutung der Taufe ein.

Die Wiedergeburt des Menschen zum Gotteskinde wird durch die Bekehrung und die Taufe wirksam. Bekehrung und Taufe sind zwei Heilelemente, die Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten trennt¹⁰³), aber deren «Wechselbeziehung nicht gegensätzlich, sondern nur als eine organisch zusammenwirkende verstanden werden» kann¹⁰⁴). In der Taufe, «durch welche die Gläubigen zu einem neuen Leben hindurchschreiten, während ihre Sünden als ihre Feinde vernichtet werden und sterben müssen» (20, 34), wird die «vor Gott gültige Eingliederung in den Leib Christi und ein objektives Anrecht auf die Heilsgnade und den Sündennachlass» verliehen, zu dessen subjektiver Aneignung die *conversio* hinzukommen muss. «*Sacramentum* und *conversio* sind somit für sich bestehende, selbständige Grössen. Ihr Verhältnis ist nicht kausativ in dem Sinne, dass die *conversio* erst durch das *sacramentum* mitgeteilt oder gefördert würde. Nicht das sittliche Streben selbst, sondern der mystische Lohn dieses sittlichen Strebens, die *remissio peccatorum* und die *spes vitae aeternae* wird vom Sakrament dargeboten. Und auch dieser eigentlich nur dem Anrecht, nicht dem Besitze nach. Die Taufe ist also nicht Kraft- und Gnadenquelle für den Gläubigen im strikten Sinne, sondern eine Art Rechtsgewähr für diese Gnade. Kraft und Gnade betätigen sich in der *conversio*, und diese ist Sache der Persönlichkeit allein, nicht des Sakramentes»¹⁰⁵).

Damit die Taufe richtig wirken kann, wird von Augustinus eine entsprechende Unterweisung verlangt. Bezeichnend ist der Schluss der Aufnahmekatechese in *De catechizandis rudibus* (26, 50): «De sacramento sane quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula¹⁰⁶)

¹⁰³) *De baptismo*, IV, 25, 32 (CSEL 51, 260).

¹⁰⁴) ADAM K., Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus, 127.

¹⁰⁵) ADAM K., *l.c.*, 128. Cf. MÜSING H.W., Augustins Lehre von der Taufe. Theolog. Dissert., Hamburg 1969; V. KORNILJAK P., Sancti Augustini de efficacie sacramentorum doctrina contra donatistas. (Pont. Univ. Urb. de Prop. Fide. Dissert.), Roma 1953; BANNWARTH A., Le baptême chez s. Augustin. Étude de théologie positive. Dissert. théol., Strasbourg 1950.

¹⁰⁶) PHILIPS G., L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin, in: Aug. Mag. II, 805-815, hebt den augustinischen Spiritualismus hervor, der besorgt ist, jeden Ritualismus und grobsinnliche Vorstellungen zu vermeiden. Cf. MAYER

quidem rerum diuinarum esse uisibilia, sed res ipsas inuisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam quemadmodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam quid significet et sermo ille quem audiuit, quid in illo condat, cuius illa res similitudinem gerit».

Was die übrigen Sakramente betrifft, so sei darauf hingewiesen, dass Augustinus grossen Wert auf einen richtigen Unterricht über die Sakramente legt. Bei der Weiterführung der biblischen Heilsgeschichte bis zu den gegenwärtigen Zeiten der Kirche soll der Katechet den weiteren Verlauf des Heilswirkens Gottes in den Seelen und in der Menschheitsgeschichte sowie die Theologie der Sakramente¹⁰⁷), ihren Zusammenhang mit dem Symbolismus vorchristlicher *signa* (20, 35), ihre gegenwärtige Gnadenvermittlung und ihre prophetische Bedeutung umreissen¹⁰⁸).

e) Almosen.

Auch Almosen können zur Bekehrung der Nichtchristen beitragen. Augustinus verlangt von den Gläubigen eine materielle Unterstützung des Missionswerkes¹⁰⁹) und weist dabei auf den Heidenapostel Paulus hin, der den neugegründeten Christengemeinden mit Nachdruck gebot, «sie sollten, weil sie bei ihrem Übertritt aus dem Götzendienst als Neulinge in der Verehrung des einen Gottes nicht wohl durch Verkauf und Verteilung ihrer Güter Gott dienen konnten, wenigstens freiwillige Gaben für die Heiligen spenden, die in christusgläubig gewordenen kirchlichen Gemeinden der Juden in Armut lebten» (23, 43).

C.P., Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den *Confessiones*, in: *Augustiniana* 19 (1969), 5-13; DANÉLOU J., Bible et Liturgie. (Lex orandi, 11). Paris 1951, 76-96.

¹⁰⁷) Der von Augustinus häufig verwendete Ausdruck sacramentum «nimmt eine unglaubliche Verschiedenheit des Sinngehaltes an» (J. DE GHELLINCK, E. DE BACKER, J. POUKENS, G. LEBACQZ, Pour l'histoire du mot «Sacramentum». I. Les anté-nicéens. Louvain et Paris 1924, 16); COUTURIER C., «Sacramentum» et «Mysterium» dans l'œuvre de Saint Augustin, in: *Études Augustiniennes*, Paris 1953, 171, gruppiert die verschiedenen Texte nach drei Bedeutungen: sacramentum = Ritus; sacramentum = Symbol; sacramentum = Geheimnis. Cf. BLAISE, Dict. latin-français des auteurs chrétiens 729-731; CHRISTOPHER, First cat. instr., 108; FÉRET H.-M., Sacramentum-res dans la langue théologique de saint Augustin, in: *Revue des Sciences Phil. et Théol.* 29 (1940), 218-243; POURRAT P., La théologie sacramentaire, Paris 1910⁴, 21-31; VAN DER MEER F., Sacramentum chez saint Augustin, in: *Maison-Dieu* 13 (1948), 50-65; SPALLANZANI S., La nozione di sacramento in S. Agostino, in: *Scuola Cattolica* 9 (1927), 175-188; 258-266.

¹⁰⁸) DANÉLOU J., L'histoire du salut dans la catéchèse, in: *La Maison-Dieu* 30 (1952), 32.

4) DIE SICH BEKEHRENDEN NICHTCHRISTEN.

Durch Gottes Gnadenwirken soll die menschliche Persönlichkeit nicht «aus der zentralen Stellung, die sie in der Wertschätzung des antiken Menschen immer eingenommen hat, verdrängt, zu einem Nichts, zu einem willenlosen Werkzeug in Gottes Hand erklärt werden»¹¹⁰). Nach Augustins Worten geschieht Gottes Heilswirken nicht ohne Mitwirken des Menschen, dessen freier Willensentscheid auch im Gnadenwirken nicht eingeschränkt wird¹¹¹). Trotz der Voraussicht der Sünde hat Gott den Menschen einen freien Willen gegeben, «damit sie nicht in knechtischer Notwendigkeit (*servili necessitate*), sondern in freier Selbstentscheidung (*ingenua voluntate*) Gott verehrten» (18, 30)¹¹²). Deutlich drückt Augustinus die freie Mitwirkung des Menschen am eigenen Heile aus in dem Satze: «Von diesem Verderben, das heisst von den ewigen Strafen, wollte der barmherzige Gott die Menschen befreien, wenn anders sie nicht ihre eigenen Feinde sein und der Barmherzigkeit ihres Schöpfers nicht widerstehen wollten; darum sandte er ihnen seinen eingeborenen Sohn...» (26, 52).

Die Mitwirkung an der eigenen Bekehrung besteht im einzelnen darin, dass man willig die Heilsbotschaft anhört und sich dem Evangelium öffnet. Bereits die Heilsverkündigung führt zu einer Trennung der Geister, wie die Apostelgeschichte beweist: «Als aber die Juden sahen, wie im Namen dessen, den sie teils aus Hass, teils aus Irrtum gekreuzigt hatten, so grosse Wunder geschahen, da ergriff die einen der Zorn und sie verfolgten die Apostel, die von ihm predigten; andere Juden aber staunten um so mehr gerade darüber, dass im Namen dessen, den sie verlacht hatten, weil er sich von ihnen hatte überwältigen lassen, so grosse Wunder geschahen; diese letzteren taten darum Busse und bekehrten sich und glaubten zu Tausenden an ihn» (23, 42). Auch die lauterste Wahrheit kann Anstoss erregen und beunruhigen; die Härte ihrer Forderungen kann abstossen, ihre Neuheit einem alt gewohnten

¹⁰⁹) Cf. WALTER, Heidenmission, 101-103.

¹¹⁰) ZEPF M., Augustins Confessiones. (Heidelberger Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch. hg. v. E. Hoffmann u. H. Rickert, 9), Tübingen 1926, 1.

¹¹¹) *Sermo* 159, 11, 13 (PL 38, 923): «Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem».

¹¹²) Cf. *De spir. et littera* 58 (CSEL 60, 216): «...uult autem deus omnes homines saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo uel bene uel male utentes iustissime iudicentur».

Irrtum oder Wahn widerstreiten (11, 16). So lehnen manche die Wahrheit ab, während andere offen sind, hören und glauben.

Dem ersten Kontakt mit der christlichen Wahrheit muss eine intensivere Beschäftigung mit ihr folgen, besonders bei gebildeten Menschen. «Solche Menschen pflegen nämlich nicht erst in dem Augenblick, wo sie Christ werden, sondern schon vorher alles ernstlich zu untersuchen und sich über das, was ihnen Herz und Sinn bewegt, mit anderen gründlich auszusprechen» (8, 12).

An die Bekehrung des Marius Victorinus, dessen Forschen in der christlichen Literatur, sein heimliches Bekenntnis zum Christentum und schliesslich den äusseren, offiziellen Übertritt, die Augustinus in seinen *Confessiones* ausführlich beschreibt¹¹³), mag er, ausser der eigenen Erfahrung, gedacht haben, als er in *De catechizandis rudibus* seine Anweisungen zur Betreuung des «*liberabilibus doctrinis excultus*» niederschrieb¹¹⁴). Er zweifelt nicht an dem ehrlichen Wahrheitssuchen dieser Gebildeten, «die ihren Geist durch Untersuchungen über bedeutende Fragen geübt haben» (9, 13).

Eine weitere Form der Mitwirkung ist der Glaube. Zwar hält Augustinus unbeirrbar daran fest, dass der Glaube ein Geschenk Gottes sei, aber er anerkennt gleichzeitig ein verdienstvolles Glauben des Menschen: «Wir glauben nämlich das, was wir nicht sehen, um (dereinst) gerade durch das Verdienst des Glaubens (*ipsis meritis fidei*) auch das Schauen und Besitzen dessen zu verdienen, was wir glauben...» (25, 47). Das Verdienst freiwilliger Annahme des Glaubens liegt bereits in der demütigen Unterwerfung des Verstandes unter Gottes Autorität, die allein verbürgt, was menschlicher Einsicht verschlossen ist. Bekehrungswillige sollen wissen, «dass es für die Ohren Gottes keine andere Stimme gibt als die liebende Hingabe des Herzens...» (9, 13). Es bleibt dem Menschen anheimgestellt, den Glauben mit Hartnäckigkeit zurückzuweisen oder vergeblich und unfruchtbar (*frustra et infructuose*) zu glauben (24, 45).

Der Glaube allein freilich genügt nicht. Zum unerschütterlichen Glauben müssen die aus Glaubensgeist heraus gewirkten guten Werke hinzukommen (25, 47). Ausserdem muss der Glaube im Ansturm der Versuchungen und Anfechtungen gefestigt und bewahrt werden. Daher die Mahnung an den Bekehrungswilligen: «Musst du aber sogar des

¹¹³) *Conf.* VIII, 2, 3 (CSEL 33, 171-172).

¹¹⁴) Über *cultura* cf. MARROU, Augustin, 549-551; *excolere*: BLAISE, 325; *Excultus*: Thesaurus Linguae Latinae V/2, 1279.

Namens Christi willen zuweilen Anfechtungen und Trübsale ausstehen und weichst du trotzdem nicht vom Glauben ab und verlässest du den guten Pfad, dann wirst du um so grösseren Lohn erhalten» (25, 49). «Der Teufel aber versucht nicht bloss durch die Regungen der Begierlichkeit, sondern auch durch die Schrecken der Verfolgungen, der Schmerzen und sogar des Todes. Indes, was der Mensch auch immer für den Namen Christi und in der Hoffnung auf ein künftiges Leben leidet und mit Beharrlichkeit erträgt: es wird ihm ein Lohn zuteil werden, der noch grösser ist. Gibt er jedoch dem Teufel nach, so wird er zugleich mit ihm verdammt werden» (27, 65).

7. Kapitel

DIE MOTIVE DER BEKEHRUNG

Seine Rechtfertigung, seinen Wert oder Unwert erfährt jede menschliche Handlung durch die Motive, jene spezifische Kraft, die zugleich Antrieb und gerichtete Anziehung ist¹). Auch Wert und Tragweite der Bekehrung hängen weitgehend von ihrer Motivation ab.

Seit den ältesten Zeiten hat die Kirche²), der es auf den Ernst der Bekehrung ankam, vom Missionar und Seelsorger eine gewissenhafte Prüfung der Beweggründe und Absichten der Taufbewerber verlangt. Zur Zeit Augustins brachte die Nachsicht kirchlicher Kreise und der Massenzulauf vieler Heiden erhebliche Misstände mit sich. Nicht ohne Berechtigung klagt der grosse Bischof: «Wie viele suchen Jesus nur, damit er ihnen Gutes tue für diese Zeit! Der eine hat eine Geschäftssache, er sucht die Vermittlung der Kleriker; der andere wird von einem Mächtigen bedrückt, er nimmt zur Kirche Zuflucht; wieder ein anderer will, dass man sich für ihn verwende bei dem, bei welchem er wenig vermag; der eine so, der andere anders; täglich füllt sich die Kirche mit

¹) NUTTIN J., *La motivation*, Paris 1959, 95.

²) SCHERMANN Th., *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung, I. Teil: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts*. (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. hg. v. Drerup, Grimme, Kirsch, 3. Ergänzungsband), Paderborn 1914, 241. *Ibid.*, Apost. Kirchenordnung II, 40: «Qui in novam fidem introducendi sunt, ut verbum audiant, primo ad doctores adducantur, priusquam populus advenit, atque causa rei inquiretur, scilicet cur ad fidem se converterint. Et pro eis testimonium dent, qui eos adduxerunt, num capaces sint verbi audiendi. Inquiretur autem qualis vota eorum sit, num uxorem habeat an servus (domini) fidelis sit et dominus ei permittat: tunc audiat».

solchen. Kaum wird Jesus um Jesu willen gesucht»³⁾). Dass oft unlautere Motive massgebend waren, lag bei Heiden nahe, die dem Irdischen und Materiellen verhaftet waren. Augustins Forderung zur verschärften Prüfung der Motive der Katechumenats— und Taufbewerber beweisen, dass er die nüchterne Wirklichkeit ebensowenig übersah, wie er zu einer Milderung der traditionellen Katechumenatspraxis bereit gewesen wäre. «Übrigens ist es unter allen Umständen auch von Nutzen, über den Kandidaten bei den Leuten, die ihn kennen, womöglich schon vorher Erkundigungen einzuziehen, in welcher Gemütsverfassung er ist und was ihn veranlasst hat, um Aufnahme ins Christentum nachzusuchen. Können wir derartige Aufschlüsse von anderen nicht erhalten, so soll man sogar ihn selber befragen, um aus seiner Antwort einen Ausgangspunkt für die Art unseres Vortrags erschliessen zu können» (5, 9). Augustinus unterscheidet zwischen rein irdischen und übernatürlichen Motiven.

1) Rein diesseitige Motive liegen vor, wenn Leute von der Bekehrung zum Christentum rein materielle Vorteile erhoffen, sei es von Menschen, sei es von Gott selber⁴⁾. «Es gibt nämlich Leute, die deswegen Christen werden wollen, um sich denen angenehm zu machen, von denen sie zeitlichen Vorteil (*temporalia commoda*) erhoffen oder um bei denen nicht anzustossen, die sie fürchten... Wieder andere gibt es, die zwar mehr Aussicht haben, die aber doch nicht in geringerer Gefahr schweben: diese leben allerdings in der Furcht Gottes, lästern auch den christlichen Namen nicht und treten auch nicht mit heuchlerischem Herzen in die Kirche Gottes ein, aber sie erwarten ihr Glück schon in diesem Leben und wollen in ihren irdischen Angelegenheiten mehr Glück haben als jene, die Gott nicht verehren; sehen solche Leute dann, wie manche böse und verruchte Menschen im Erdenglück schwelgen und darin voran sind, während sie selber wenig damit bedacht sind oder es gleich ganz einbüßen müssen, so werden sie irre, als ob sie Gott vergeblich verehrten und fallen leicht vom Glauben ab» (17, 26).

Diese Motive werden von Augustinus als unlautere und für eine echte Bekehrung als unzureichende Motive bewertet: «Will aber einer nur deshalb Christ werden, weil er gewisse Vorteile von jemandem erhofft, dessen Wohlgefallen er auf andere Weise nicht erwerben zu können glaubt, oder weil er gewissen Unannehmlichkeiten entgehen möchte, von seiten solcher Leute, bei denen er Anstoss oder Feindschaft

³⁾ In ev. Jo. tr. 25, 10.

⁴⁾ Cf. OHM Th., Irdische Vorteile als Bekehrungsmotive, in: *Zeitschrift f. Missionswissensch. u. Religionswissensch.* 18 (1928), 208-221.

zu erregen fürchtet, so will er nicht so fast Christ als vielmehr bloss Scheinchrist werden» (5, 9). Der formale Übertritt zum Christentum ohne aufrichtige Bekehrung rettet diese Scheinchristen nicht vom ewigen Verderben. Sie sind «Verworfene (*reprobi*) und wenn sie die Kirche auch eine Zeitlang trägt, wie ja auch die Tenne bis zur Zeit der Reinigung Platz hat für die Spreu, so werden auch diese Leute schliesslich ausgeschieden werden, wenn anders sie sich nicht bessern und anfangen, um der künftigen, ewigen Ruhe willen wahre Christen zu sein. Sie mögen sich nicht damit schmeicheln, dass sie auf der Tenne noch mit dem Getreide Gottes vermischt sein können: in die Kornkammer werden sie nicht mit ihm gelangen, sondern sie werden für das ewige Feuer bestimmt» (17, 26).

Aber so eindeutig Augustinus die rein irdischen Motive verwirft, so nachsichtig ist er in der seelsorglichen Betreuung solcher Katechumenatsbewerber. Schroffes Abweisen und menschliche Kurzsichtigkeit sollen auch in diesen Fällen dem göttlichen Gnadenwirken nicht vorgreifen, auf das Augustinus seine Hoffnung setzt. Der Katechet und Missionar bleibt nur das bescheidene Werkzeug der göttlichen Vorsehung, deren Absichten und Wege ihm verborgen bleiben. «Aber selbst in solchen Fällen greift oft die Barmherzigkeit Gottes mittels des Katecheten ein, so dass der Betreffende infolge des Unterrichtes das nun im Ernste werden will, was er eigentlich nur zum Schein hatte auf sich nehmen wollen; und erst von dem Augenblick an, wo unserem Katechumenen dieser Entschluss kommt, sollen wir wirklich sein Kommen rechnen. Es ist uns zwar der Augenblick verborgen, wo der auch mit der Gesinnung des Herzens (*animo*) kommt, den wir körperlich in unserem Unterricht sehen, aber wir sollen mit ihm jederzeit so verfahren, dass der Entschluss (wirklich Christ zu werden) in ihm entsteht, selbst wenn er bis dahin in ihm noch nicht vorhanden ist. Denn das schadet nichts, dass er, falls er wirklich schon vorhanden wäre, durch ein derartiges Verfahren unsererseits gekräftigt wird, wenn wir auch nicht gerade Zeit und Stunde kennen, wo er entstanden ist» (5, 9).

Sogar bei offener Unehrlichkeit und Heuchelei kann hartes Aburteilen nur verhärten und zerschlagen, während der Glaube an das Gute im Menschen dieses weckt und stärkt. Der Katechet soll schrittweise so vorgehen, dass selbst eine unehrliche Absicht sich wandelt in geläutertes Verlangen nach christlichem Leben. Zu diesem Zweck empfiehlt Augustinus, bei einem Katechumenen, der nicht auf dem richtigen Weg zu

Gott ist, die Reinheit jener Absicht zu loben, die er noch nicht besitzt⁵⁾. Ist ein Neuling «in hinterhältiger Absicht gekommen, entweder um einen irdischen Vorteil zu erzielen oder um einen irdischen Schaden zu vermeiden, so wird er sich freilich aufs Lügen verlegen; aber gerade diese Lüge müssen wir dann zum Ausgangspunkt unserer Katechese nehmen, natürlich nicht so, dass man seine falschen Angaben mit Bestimmtheit einfach als Lüge zurückweist, sondern wenn er in reiner Absicht gekommen zu sein vorgibt —was an sich ja durchaus zu loben ist, ob er persönlich nun die Wahrheit gesprochen hat oder nicht—, so soll man die von ihm vorgeschützte Absicht loben und gut heissen und es dadurch soweit bringen, dass er Lust daran findet, das auch wirklich zu werden, was er nur zu scheinen wünschte. Gibt er aber eine andere Absicht an als eine solche, wie sie Katechumenen bei ihrer Aufnahme haben müssen, so soll man ihn in aller Sanftmut und Milde als einen Menschen zurechtweisen, der in der Angelegenheit unwissend und unkundig ist; dazu soll man ihm den Inbegriff der christlichen Lehre in seiner vollen Wahrheit vorstellen und rühmend nahelegen; dies tue man aber kurz und eindringlich, denn sonst nimmt man die Zeit, die für den folgenden (Haupt-) Vortrag notwendig ist, schon vorweg in Anspruch oder man begeht den Fehler, dass man diesen Vortrag schon hält, obwohl der Geist des Zuhörers dazu ja noch gar nicht vorbereitet ist: kurz, man muss ihn dazu bringen, das nun wirklich zu wollen, was bisher, sei es aus Irrtum oder aus Verstellung, noch keineswegs in seiner Absicht lag» (5, 9). Augustinus kannte die entsittlichenden Wirkungen des Heidentums; daher seine Milde und seine Zurückweisung allen schroffen und polternden Eifers. Dem Langmut und der Geduld der Erziehungsarbeit Gottes muss die Tugend der Geduld menschlicher Seelsorger und Erzieher entsprechen⁶⁾, als wichtige Ergänzung ihrer selbstlosen Liebe. Christi Beispiel soll den Taufbewerber die Nichtigkeit erhoffter irdischer Güter erkennen lassen und ihn an seine wahre Bestimmung erinnern und vom Weltgeist lösen: «Darum hat auch Christus der Herr, als er Mensch wurde, alle irdischen Güter verachtet, um so ihre Verächtlichkeit zu zeigen, und hat alle irdischen Leiden ertragen und sie zu tragen geboten: wir sollen eben nicht in den irdischen Gütern das Glück suchen und die Leiden als ein Unglück fürchten» (22, 40).

⁵⁾ DANÉLOU J.-RÉGINE DU CHARLAT, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris 1968, 244.

⁶⁾ Cf. LANG-HEINRICHSEN D., *Die Lehre von der Geduld in der Patristik und bei Thomas v. Aquin*, in: *Geist und Leben* 24 (1951), 209-222; 284-299.

2) Als übernatürliche Motive, die verschieden gut und vollkommen sind, werden in Augustins Büchlein genannt: die Furcht vor Gott, das Verlangen nach wahrem Glück und die Liebe zu Gott.

a) Das allgemeinste⁷⁾, obgleich unvollkommenste Motiv ist die Furcht vor Gottes Strafe in der Ewigkeit. Gottesfurcht, die «uns den Gedanken an unsere Sterblichkeit und an unsern künftigen Tod einprägen» muss⁸⁾, wird von Augustinus als unterste der sieben Tugendstufen bezeichnet⁹⁾. An der Angst vor dem unentrinnbaren Sterben kränken die meisten Weltmenschen¹⁰⁾ ebenso wie an der ständigen Furcht vor dem drohenden Verlust der irdischen Nichtigkeiten: «Sie wollen nämlich die Ruhe in ruhelosen und vergänglichen Dingen finden; da diese Dinge aber durch den Schwund der Zeit hinweggenommen werden und vergehen, so quälen sie den Menschen durch ständige schmerzliche Furcht (*timores et dolores*) und lassen ihn nicht zur Ruhe kommen» (16, 24). Furcht überfällt die Unredlichen ebenso wie jene, die in Ausschweifungen das Leben auspressen wollen (16, 25). Gerade dieses Bangen vor der Zukunft und der Zusammenbruch menschlichen Glückes kann dem Menschen zum Heile werden, wenn sein Hochmut zerbricht und er im Gerichte den liebenden Gott erkennt, der weder «das Gericht in der Barmherzigkeit, noch die Barmherzigkeit im Gericht» vergisst¹¹⁾. «Darum ist die barmherzige Begegnung für den hochmütigen Menschen Schrecken. Aus Barmherzigkeit zerschlägt der Begegnende den Menschen»¹²⁾. In der Angst bahnt sich der Weg an zur Erneuerung und Auferstehung. So wird die Furcht dem Menschen zum Heile, da er ohne sie nicht gerechtfertigt

⁷⁾ *De cat. rud.* 5, 9: «Rarissime quippe accidit, immo uero nunquam, ut quisquam ueniat uolens fieri Christianus, qui non sit aliquo dei timore percussus».

⁸⁾ *De doct. chr.* II, 7, 9.

⁹⁾ *De doct. chr.* II, 7, 10 Über die Angst vor dem Gericht Gottes und den ewigen Strafen im Denken und in der Seelsorgspraxis Augustins cf. BROWN P., St. Augustin, 228-229; 296.

¹⁰⁾ *De cat. rud.* 16, 24. Cf. *Sermo* 127, 2 (PL 38, 706): «...videmus homines amatores praesentis vitae temporalis atque finiendae, sic pro illa laborare, ut quando venerit metus mortis, quidquid possunt faciant, non ut auferant, sed ut differant mortem».

¹¹⁾ *De lib. arb.* III, 10, 10, 29-30 (PL 32, 1285-1286).

¹²⁾ *En. in ps.* 32, s. 1, 11 (Übers. BALTHASAR, 46). BASTIDE G., La conversion spirituelle, Paris 1966², 26 schreibt: «Saint Augustin disait que la pensée de la mort est une dissolution de la nature (*dissolutio naturae*), et il est vrai que penser sa mort c'est mourir un peu. La représentation imaginative de son propre néant crée pour l'homme une émotion asthénique qui deviendrait elle-même mortelle; et cette asthénie entraîne une diminution de la tension psychologique à la faveur de laquelle la pensée de la mort devient de plus en plus obsédante et sa morsure de plus en plus profonde».

werden kann¹³). Die Furcht des Herrn ist ein grosses Geschenk Gottes¹⁴), doch ist sie die Wegbereiterin der Liebe, die sie ablösen muss: «Auch auf dem Grunde der göttlichen Strafgerechtigkeit, wodurch das Herz der Sterblichen von einem heilsamen Schreck erschüttert wird, muss man die Liebe aufbauen» (5, 9).

b) Höheren Wert als die Furcht vor Gott und seinem Gericht hat das *Verlangen nach dem wahren und unvergänglichen Glück*. Jeder menschlichen Natur ist das Streben nach wahren und unvergänglichem Glück wesensgemäss. Nur suchen viele Menschen das wahre Glück nicht dort, wo es zu finden ist: «Schon in diesem Leben suchen ja die Menschen mit grosser Mühe nach Ruhe und Sicherheit, finden sie aber wegen ihrer bösen Neigung nicht. Sie wollen nämlich die Ruhe in ruhelosen und vergänglichen Dingen finden; da diese Dinge aber durch den Schwund der Zeit hinweggenommen werden und vergehen, so quälen sie den Menschen durch ständige und schmerzliche Furcht und lassen ihn nicht zur Ruhe kommen» (16, 24). Ein wahrer Christ wird man nur, wenn man das Glück in Gott, in göttlichen Dingen, in der ewigen Seligkeit sucht¹⁵). «Wer aber wegen der ewigen Seligkeit und wegen der unaufhörlichen Ruhe, die den Heiligen für die Zeit nach diesem Leben in Aussicht gestellt ist, zum Christentum übertritt, um nicht mit dem Teufel in das ewige Feuer, sondern mit Christus in das ewige Reich einzugehen, der ist ein wahrer Christ. So einer ist in jeder Versuchung vorsichtig, auf dass das Glück ihm nicht zum Verderben werde und das Unglück ihn nicht breche, er ist massvoll und bescheiden im Überfluss irdischer Güter und geduldig in Trübsalen» (17, 27). Christwerden heisst, die wahrhaftige Ruhe suchen, «die dem Christen nach diesem Leben in Aussicht gestellt wird» (16, 25). Wer die Gebote desjenigen hält, der jene Ruhe versprochen hat, wird schon unter den bitteren Beschwarnissen dieses Lebens diese süsse, erquickende Ruhe verkosten dürfen. Wer aber nicht wegen eines irdischen Vorteiles gekommen ist, um sich in die Kirche

¹³) *In ep. Jo.* 9, 4 (PL 35, 2048): «Opus est ergo ut intret timor primo, per quem veniat charitas. Timor medicamentum, charitas sanitas».

¹⁴) *De gratia et lib. arbitrio* 18, 39 (PL 44, 904).

¹⁵) BASTIDE G., *l.c.*, 55-69 spricht von einer «transfiguration des valeurs»: «La transfiguration des valeurs est bien, en effet, comme un brusque changement dans la coloration et dans l'éclairement de toutes choses; c'est pourquoi nous disons qu'elle est d'ordre essentiellement axiologique. Elle n'implique aucun changement dans la matérialité des choses et par conséquent ce n'est pas dans la réalité de l'objet qu'il faut chercher la source: le même objet peut être objet de convoitise ou de contemplation esthétique, par exemple; la transfiguration porte donc uniquement sur la valeur, c'est-à-dire sur cette relation du sujet à l'objet qui met en jeu la foi de la conscience tout entière» (55/56).

aufnehmen zu lassen wird bald erfahren, «dass die Früchte der Gerechtigkeit süsser sind als die der Sünde, und dass mitten in den Beschwerden (des Lebens) die Freuden eines guten Gewissens wahrhaftiger und süsser sind als mitten in den Vergnügungen die Freuden des bösen Gewissens» (16, 25).

c) Das lauterste und vollkommenste Motiv echter Bekehrung aber ist die *Liebe zu Gott*. Wie jedes gute Werk so ist auch die Bekehrung erst dann wahrhaft gut, «wenn der Wille des Handelnden von der Liebe (wie ein Pfeil) vorwärts getrieben wird und zurückkehrend zu seinem Ausgangspunkt in der Liebe wieder seine Ruhe findet» (11, 16). Diese Liebe aber soll sich als Gegenliebe an der zuvorkommenden, überquellenden Liebe Gottes zu den armen, sündigen Menschen entzünden. Das allergrösste Gewicht ist darauf zu legen, «dass der, welcher uns, oder vielmehr Gott durch unsere Vermittlung hört, sobald er einmal im religiösen Leben und Erkennen sich zu entwickeln und wacker auf dem Wege Christi einherzuschreiten beginnt..., sich und uns alle anderen, die er sonst noch als seine Freunde liebt, nur in dem und dessentwillen liebt, der ihn geliebt hat, obwohl er sein Feind war, um ihn durch die Rechtfertigung sich zum Freunde zu machen» (7, 11). In gesundem Realismus weiss natürlich Augustinus, dass anfänglich nicht alle Bekehrungswilligen für dieses Idealmotiv aufgeschlossen sind. «In seinem Fortschreiten (*proficiendo*) wird er dann auch zu einer solchen Geistesverfassung gelangen, dass seine Liebe zu Gott mächtiger ist als seine Furcht vor der Hölle, so dass er, selbst wenn ihm Gott sagte: «Fröne in alle Ewigkeit den Gelüsten des Fleisches und sündige, soviel du nur kannst: du sollst nicht sterben und auch nicht in die Hölle kommen: nur mit mir sollst du nicht vereint sein», selbst dann zurückschauern und auf keinen Fall sündigen würde. Das würde er nicht tun, um jenen nicht zu beleidigen, den er liebt und bei dem allein jene Ruhe ist, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gedrungen ist, die aber Gott denen bereitet hat, die ihn lieben» (17, 27). Dieses vollkommene Motiv zu wecken, muss das Ziel aller Erziehungsarbeit bleiben: «Auch auf dem Grunde der göttlichen Strafgerechtigkeit, wodurch das Herz der Sterblichen von einem ganz heilsamen Schreck erschüttert wird, muss man die Liebe aufbauen, so dass der Schüler in seiner Freude darüber, dass er von dem nämlichen Gott, vor dem er sich fürchtet, geliebt wird, ihn auch wieder zu lieben wagt, und sich scheut, dieser Liebe, die Gott zu ihm hegt, jemals missfällig zu werden, selbst wenn es ungestraft geschehen könnte» (5, 9).

Augustins Prinzipien über die Motivation der Bekehrung verraten eine lebensvolle Seelsorgspraxis und beruhen auf der Erfahrung, dass der Drang zum Christentum oft nicht rein religiöser Natur ist. In einer Zeit der Massenbekehrungen übersah der grosse Kirchenlehrer keineswegs die Gefahren veräusserlichter Christianisierungsmethoden, aber er war überzeugt, dass Entgegenkommen und Geduld das Gute im Taufbewerber wecken und fördern können. Das Ideal muss angestrebt, aber die Wirklichkeit darf nicht übersehen werden. Aufgabe des Katecheten ist es, falsche und heuchlerische Motive zu entlarven und umzuwandeln, unvollkommene und von unzureichenden, irdischen Beweggründen überwucherte zu veredeln und vollkommene zu festigen.

(Schluss folgt)

JEAN-PIERRE BELCHE

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

XV. *Comme des amants de la beauté spirituelle.*
Dans Augustin évêque.

SOMMAIRE

- A. Introduction.
 - A.1. Les deux volets prévus: 1. Augustin évêque; 2. le «jeune Augustin».
 - A.2. Pour mieux connaître saint Augustin comme personnalité religieuse.
 - A.3. La place privilégiée du *Praeceptum* dans ce domaine.
 - A.4. Les points forts de ce texte.
 - A.5. Le chapitre VIII, 1 du *Praeceptum* et la beauté spirituelle.
 - A.6. La beauté spirituelle du comportement.
- B. Le point de départ de cette recherche: le Traité IX, 9 sur la Première Epître de saint Jean.
 - B.1. La charité est la beauté de l'âme.
 - B.2. Le Psaume 44, 3 et Isaïe 53, 2 «conciliés» par l'Epître aux Philippiens 2, 6-7.
 - B.3. Les pronoms personnels dans le Traité IX, 9.
- C. Quelques compléments à la doctrine, pourtant très riche, exprimée dans le Traité IX, 9.
 - C.1. La beauté spirituelle de toute l'Eglise.
 - C.2. La double explication d'Isaïe 53, 2: laideur et belle laideur.
 - C.3. Réminiscences classiques: 1. l'amour du beau; 2. une beauté sans «forme», sans «couleur», sans «taille».
- D. Dans la ligne du Traité IX, 9: a. La beauté de la charité et celle des autres qualités intérieures.
 - D.1. La charité.
 - D.2. Divers termes généraux.
 - D.3. Comportement extérieur avec belle motivation intérieure.
 - D.4. La justice.
 - D.5. La *fides*, foi et fidélité.

*) Voir Augustiniana XXI (1971), p. 5-16; p. 17-23; p. 357-404; XXII (1972), p. 5-29; p. 29-34; p. 469-510; XXIII (1973), p. 306-328; p. 328-333; XXIV (1974), p. 5-9; XXV (1975), p. 199-204; XXVII (1977), p. 5-12; p. 12-19; p. 20-25; XXIX (1979), p. 43-86. — Tous ces articles et quelques autres du même genre, publiés ailleurs, ont été réunis dans: L. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, F 49122 Le May-sur-Evre, 1980 (Vie monastique, 8).

- D.6. La sagesse.
- D.7. Le domaine sexuel.
- D.8. Les vertus ont leur source dans la Beauté divine.
- D.9. «Pierres précieuses» variées.
- E. Dans la ligne du Traité IX, 9: b. Sous l'éclairage du Psaume 44, 3, d'Isaïe 53, 2 et de l'Épître aux Philippiens 2, 6-7.
 - E.1. Textes qui, dans le cadre de la beauté spirituelle, présentent ces passages bibliques tous les trois.
 - E.2. Textes présentant le Psaume 44, 3 et Isaïe 53, 2.
 - E.3. Textes présentant le Psaume 44, 3.
 - E.4. Texte présentant Isaïe 53, 2.
 - E.5. Texte présentant l'Épître aux Philippiens 2, 6-7.
 - E.6. Textes présentant la même doctrine, mais sans citer ces trois passages bibliques.
- F. Epilogue.

A.1. Le sous-titre de cette recherche implique le projet, au moins, d'un second volet. Après avoir étudié la beauté spirituelle chez l'Augustin de la maturité, nous aurons à nous tourner vers «le jeune Augustin», d'après le titre d'un livre bien connu¹). «Jeune Augustin», notre auteur était tout naturellement plus proche des lectures philosophiques qui ont tant contribué à sa formation. En étudiant cette période de sa vie, nous verrons mieux les liens de parenté qui remontent de certains textes d'Augustin-évêque vers Plotin, et au-delà de Plotin vers Platon. Il semble en effet que dans le domaine de la beauté spirituelle Plotin et Platon ont été les sources principales de la pensée augustinienne.

J'aurais pu commencer mon exposé en présentant tout d'abord des extraits intéressants de Platon et de Plotin, mais j'ai voulu éviter le risque d'enfermer saint Augustin dans ce qu'il doit à ses prédécesseurs philosophes. Il leur doit beaucoup, sans aucun doute, mais sa pensée dans le domaine de la beauté spirituelle s'est surtout nourrie de quelques textes bibliques, notamment du Psaume 44, 3, d'Isaïe 53, 2 et de la Lettre aux Philippiens 2, 6-7 (8). J'ai donc voulu commencer par l'essentiel, mais je consacrerai néanmoins tout un article à l'étude de la pensée d'Augustin jusqu'en 395/6 et des influences philosophiques qu'il a subies.

¹) J. O'MEARA, *The Young Augustine*, London-New York-Toronto, 1954; trad. fr. par Jeanne-Henri MARROU, Paris, 1958. — Je signale que l'essentiel sur la beauté spirituelle chez le «jeune Augustin» a déjà été dit dans mon article *Par les praecepta uiuendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*, Augustiniana XXI (1971), p. 469-510; repris dans *Nouvelle approche* (voir note *), p. 201-242 sous le titre *Vers la beauté spirituelle*. En revanche rien n'a été dit dans cet article sur le très important passage des *Confessions* IV, 13 (20) à 15 (27) sur son œuvre de jeunesse *De Pulchro et apto*. (mais voir note 10).

C'est au début du second article que je donnerai des indications d'ordre bibliographique.

A.2. La présente publication fait partie, comme son titre l'indique, d'un ensemble de recherches sur la Règle de saint Augustin, texte qu'il convient de distinguer d'autres documents qui font partie du même dossier, et que j'appelle pour cette raison avec plus de précision le *Praeceptum*.

Il me paraît utile de m'expliquer un peu plus longuement sur la raison d'être de ces «éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin». Je n'ignore pas que l'on croit parfois que ces articles prétendent expliquer ce qu'on devrait faire actuellement pour être fidèle à la Règle de saint Augustin. Or je n'ai jamais pensé à cela. Je désire uniquement expliquer, à moi-même d'abord, puis à ceux qui veulent bien lire ce commentaire — difficile sans doute —, ce qui est dit dans cet important et fort beau texte que j'appelle le *Praeceptum*. J'ai voulu mieux comprendre, et faire comprendre, ce que l'auteur de ce document désirait communiquer. Mais je n'ignore pas que je me heurte là à une autre objection. Ce projet, me dit-on, conduit forcément à un exercice d'ordre philologique, et cela est aussi, ou aussi peu, intéressant qu'une étude sur le vocabulaire de Cicéron ou sur la prosodie de Virgile; cela n'a rien à faire avec «la vie» et notamment pas avec «la vie spirituelle». Je crains fort que ceux qui parlent ainsi n'aient jamais lu un bon livre sur Cicéron, sur Virgile, ou sur n'importe quel grand auteur. Les bons livres savent nous mettre en relation personnelle avec la personnalité humaine de celui qu'ils évoquent. C'est cela que j'essaie de faire, très modestement, avec saint Augustin et notamment en fonction de son *Praeceptum*. Je désire connaître saint Augustin comme personnalité et plus précisément, puisque c'est lui, comme personnalité religieuse^{1a)}.

A.3. Il va presque sans dire que dans ce domaine la Règle de saint Augustin occupe, comme point de départ, une place privilégiée. Augustin, devenu virtuellement moine au moment de sa conversion, ayant organisé avec son entourage une vie progressivement monastique, a exprimé dans ce texte, devant des frères-laïques, ses relations avec Dieu,

^{1a)} La seule étude explicitement consacrée à ce sujet est à ma connaissance celle d'E. HENDRIKX, *Augustinus als religieuse persoonlijkheid*, Augustiniana I (1951), p. 91-106; 175-191; II (1952), p. 5-18; 73-87. Mais le chapitre du *Lehrbuch für Dogmengeschichte* d'A. VON HARNACK sur *Die weltgeschichtliche Stellung Augustins als Reformator der christlichen Frömmigkeit* gardera dans ce domaine sa valeur classique.

avec Jésus-Christ, avec l'Église, avec ceux à qui il s'adressait, avec les autres hommes et avec soi-même. Approfondir sa compréhension de ce texte veut dire engager des relations avec un homme à part, un génie de la pensée et, en même temps, un très simple Chrétien qui avait même eu son heure de Damas. M'est-il permis de commettre l'indiscrétion de dire que cet homme m'est devenu à la longue plus proche que la très grande majorité de mes contemporains, et que je ne suis nullement affligé à constater que ma sym-pathie pour lui se révèle parfois communicative?

Pour mieux connaître saint Augustin comme personnalité religieuse on pourrait bien sûr prendre d'autres points de départ que sa Règle. Dans son livre sur l'humilité chez saint Augustin²⁾ Otto Schaffner a organisé les quelques centaines de références qui se trouvaient dans son dossier en fonction de la seconde moitié du *De Sancta virginitate*, texte qui parle abondamment de l'humilité. Or en lisant ce livre, on se rend bien compte que O. Schaffner a touché là à un trait essentiel de la pensée religieuse de saint Augustin.

Mais les aléas de la vie ont voulu que dans mon cas personnel le *Praeceptum* ait été le point de départ des investigations, et je ne le regrette pas. Le *Praeceptum* est un texte qui présente de très nombreux aspects, aspects qui concernent la vie humaine dans sa généralité, la vie chrétienne, la vie monastique. On ne peut pas approfondir ce document sans rencontrer par exemple l'*humilitas*, précisément. Mais il y a là tant d'aspects qu'il faudrait pour ainsi dire plusieurs vies pour découvrir tous les rapports entre le *Praeceptum* et l'ensemble de l'œuvre augustinienne.

A.4. Heureusement le déroulement du texte nous aide à discerner les points qui dans l'appréciation de l'auteur lui-même étaient les plus forts. Je m'explique.

En suivant le déroulement du texte du *Praeceptum* le lecteur est amené à y distinguer cinq parties, de longueur d'ailleurs fort inégale:

a. Une brève Introduction: Voici ce que nous vous prescrivons d'observer dans le monastère³⁾. L'importance de ces quelques paroles est de nous faire comprendre que l'auteur connaissait bien les adressés, que les adressés connaissaient bien l'auteur, et que l'auteur ne trouvait pas nécessaire de se présenter, ni de présenter ceux à qui il s'adressait à des

²⁾ O. SCHAFFNER, *Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg, 1959 (Cassiciacum, XVII).

³⁾ *Praeceptum*, lignes 1-2: Haec sunt quae ut obseruetis praecipimus in monasterio constitui.

tiers. Le *Praeceptum* a dû être un écrit d'ordre privé, si bien que nous aurions bien pu ne pas le connaître (I, 1).

A. Une partie fondamentale dont le début et la fin, qui se correspondent d'ailleurs, sont nettement marqués. Le début porte: Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement?⁴⁾ La fin reprend les mêmes idées, tout en variant quelque peu les formules: Vivez donc tous dans l'unité des âmes et des cœurs, et honorez les uns dans les autres ce Dieu dont vous êtes devenus les temples⁵⁾. Ces dernières paroles semblent expliciter «horizontalement» et «verticalement» le «tendus vers Dieu» de la première phrase (I, 2-8).

B. Les chapitres suivants, I à VII, élaborent dans le détail les divers aspects de la vie monastique communautaire dont l'auteur a établi l'inspiration générale dans son premier chapitre: aspects communautaires de la prière; la table commune; les sorties et la sauvegarde mutuelle des engagements dans le cadre du célibat consacré; les services communautaires et la serviabilité fraternelle; les éventuels conflits; les relations entre le «frère-prieur» et les autres «frères».

C. Un regard en arrière, englobant et approfondissant tout ce qui a été dit. C'est dans ce contexte que l'auteur souhaite que ses adresses vivent «comme des amants de la beauté spirituelle»⁶⁾ (VIII, 1).

b. Un épilogue stipulant qu'il faut lire le *Praeceptum* régulièrement et précisant dans quel état d'esprit il convient de le faire (VIII, 2).

Il est évident tout d'abord que l'auteur attache beaucoup d'importance au début de la partie A, étant donné qu'à la fin du même chapitre il répète son début, bien qu'en variant ses termes. Or ces formules renferment une nette allusion à la description que les Actes des Apôtres, dans leur quatrième chapitre, donnent de la première communauté chrétienne de Jérusalem. Etant donné la manifeste importance de ce passage dans le *Praeceptum*, j'ai parcouru tous les passages de saint Augustin où il utilise les Actes des Apôtres 4, 31-35⁷⁾ et la personnalité religieuse qui se dessinait entre les lignes de ces propos se révélait fort

⁴⁾ *Praeceptum*, lignes 3-4: Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in deum.

⁵⁾ *Praeceptum*, lignes 34-35: Omnes ergo unanimitate et concorditer vivite, et honorate in vobis invicem deum cuius templa facti estis.

⁶⁾ *Praeceptum*, ligne 237: tamquam spiritalis pulchritudinis amatores...

⁷⁾ L. VERHEIJEN, *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4. 32-35*, Villanova University, (1979) (St. Augustine Lecture 1975).

semblable à celle que le livre de Schaffner sur l'humilité nous a fait connaître.

A.5. Or la première partie du chapitre VIII du *Praeceptum* doit être également un point fort du texte. Saint Augustin en effet y jette un regard en arrière, et approfondit tout ce qu'il a dit dans les chapitres précédents. Il donne à l'expression de ses désirs la forme d'une prière: Que le Seigneur vous accorde la grâce d'observer tous ces préceptes avec amour, *comme des amants de la beauté spirituelle*, répandant par votre comportement la bonne odeur du Christ; non pas servilement, comme si nous étions encore sous la loi, mais librement, puisque nous sommes établis dans la grâce⁸⁾.

Dans ce passage particulièrement compact chaque mot compte. J'ai déjà eu l'occasion de situer dans l'ensemble de l'œuvre de saint Augustin les dernières paroles du texte, celles qui parlent de la loi et de la grâce⁹⁾. Dans la présente recherche nous allons essayer de comprendre, à la lumière d'un grand nombre de textes parallèles, ce que l'évêque Augustin comprenait par «beauté spirituelle» et ce qui était évoqué pour lui par cette notion.

A.6. Mais avant d'ouvrir mon exposé, je dois encore demander l'attention du lecteur pour une précision. Quand saint Augustin parle de beauté il pense tantôt à la beauté de la nature et de toutes sortes de phénomènes physiques, tantôt à la Beauté de Dieu qui est à l'origine du monde; mais à la Beauté de Dieu remonte aussi la beauté du monde spirituel, de l'Église, du comportement et de la vie intérieure des hommes; puis, parlant de la Beauté de Dieu, saint Augustin n'oublie pas que la vie divine est trinitaire... «La beauté chez saint Augustin» est donc un vaste sujet¹⁰⁾. Mais le chapitre VIII, 1 du *Praeceptum*, passage dont

⁸⁾ *Praeceptum*, lignes 236-239: Donet dominus ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis puchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conuersatione flagrantis, non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.

⁹⁾ L. VERHEIJEN, *Non sicut serui sub lege sed sicut liberi sub gratia constituti. La «date ancienne» et la «date récente» du Praeceptum*, publié dans *Scientia Augustiniana* (Festschrift Adolar Zumkeller), Würzburg, 1975, p. 76-91. — Repris dans *Nouvelle approche* (voir note *), p. 58-73.

¹⁰⁾ Une vue d'ensemble de toute l'esthétique de saint Augustin se trouve dans K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno, 1933, et dans une série d'articles de J. TSCHOLL: *Augustins Interesse für das körperliche Schöne; Vom Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott; Augustins Aufmerksamkeit am Makrokosmos; Augustins Beachtung der geistigen Schönheit; Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus*, publiée dans *Augustiniana* XIV (1964), p. 72-104; XV (1965), p. 32-53; p. 389-413; XVI (1966), p. 11-53; p. 330-370.

nous avons accentué l'importance dans la structure de l'ensemble de la pièce, nous aide à limiter notre propos. Après avoir dit: «...comme des amants de la beauté spirituelle», ce chapitre continue: «répandant par votre comportement la bonne odeur du Christ». Il semble donc que saint Augustin, en évoquant la beauté spirituelle, a pensé plus particulièrement à la beauté de l'«âme» du comportement des moines auxquels il s'adressait. Aussi avons-nous réuni les passages (en principe tous les passages) où l'évêque Augustin parle de cette beauté-là. Ces passages sont nombreux et il aurait été fastidieux de les citer sans ordre. Le lecteur verra que je les ai groupés d'une façon organique autour du texte que j'ai personnellement apprécié tout particulièrement et qui d'ailleurs, j'en suis sûr, permettra au lecteur de voir aussitôt ce qu'était globalement pour saint Augustin cette «beauté spirituelle» dont nous allons traiter.

B. Ainsi notre attention va tout d'abord être retenue par un long passage des *Traité*s de saint Augustin sur la Première Épître de saint Jean. Il s'agit de IX, 9. Ce beau texte est simple et très riche en détails, si bien qu'il touche à presque tous les aspects de la pensée augustinienne concernant la beauté spirituelle. Il nous permet donc d'organiser l'ensemble de cet exposé en fonction des détails qu'il présente. Il reste que dans les autres œuvres de saint Augustin il y a quelques aspects de la beauté spirituelle qui n'apparaissent pas dans le *Traité*. Ceci dit, je peux maintenant tracer le programme de mon exposé. Je parlerai d'abord du *Traité* IX, 9; ensuite je le compléterai en citant les textes parallèles qui, par rapport au *Traité*, donnent des lumières inédites; enfin je présenterai les autres textes du dossier dans un ordre qui s'établira en fonction des différents aspects du *Traité* IX, 9.

B.1. Dans le *Traité* IX, 9 saint Augustin explique 1 Jean 4, 19: «Quant à nous, aimons, puisque Dieu nous a aimés le premier». En effet, dit saint Augustin, comment pourrions-nous avoir de l'amour, si Dieu ne nous avait aimés le premier? Grâce à notre amour pour Dieu nous sommes ses amis. Mais nous étions ses ennemis, et il les a aimés, ces ennemis, pour en faire des amis qui l'aiment. C'est Dieu qui a pris l'initiative, qui nous a aimés et qui nous a donné de l'aimer. Nous ne l'aimions pas encore; maintenant nous l'aimons et *en l'aimant nous devenons beaux*¹¹). Que fait un homme laid et de visage ingrat, s'il aime

¹¹) *Io. ep. tr. IX, 9: Nos diligamus, quia ipse prior nos dilexit. Nam unde diligereamus nisi ille prior dilexisset nos? Diligendo amici facti sumus; sed inimicos ille dilexit, ut amici efficeremur. Prior dilexit nos, et donavit nobis ut diligereamus eum. Nondum diligebamus eum; diligendo pulchri efficimur.* — PL 35, c. 2051.

une femme belle? Ou que fait une femme laide, disgracieuse et noireude si elle aime un homme beau? Pourra-t-elle devenir belle à force de l'aimer? Et lui, grâce à son amour, pourra-t-il devenir beau? Il aime une femme belle et quand il se regarde au miroir il se sent indigne de lever les yeux sur cette belle femme, son aimée. Que peut-il faire pour devenir beau? Attendra-t-il que la beauté lui arrive? Bien au contraire, en attendant il ne sera pas laid seulement, mais aussi vieux et son âge le rendra encore plus affreux. Il n'y a donc rien à faire, tu ne pourras lui donner aucun conseil, sinon qu'il renonce et qu'il n'ait pas l'audace d'aimer une personne qui diffère tant de lui¹²).

Ou bien — transition! —, si peut-être il persiste à aimer cette femme (laide...), et à souhaiter la prendre pour épouse, qu'il aime en elle la chasteté, non le visage¹³).

Or saint Augustin n'a-t-il pas dit précisément que le visage de la femme était beau et que tout le problème résidait dans l'affreuse tête du malheureux amant? Bien sûr, mais il voulait que les fidèles qui l'écoutaient passent avec lui de l'image à la réalité, de l'amour humain à l'amour de Dieu pour les hommes pécheurs. Et là la laideur est forcément du côté de l'aimée.

Notre âme, mes frères, dit-il, était laide par le péché, mais il y a de l'espoir pour elle: c'est en aimant Dieu qu'elle devient belle¹⁴).

Quant à Dieu, il est toujours beau. La beauté de l'homme intérieur remonte à la beauté de Dieu qui est aussi la cause créatrice de la beauté de la nature. Dieu nous a aimés le premier, Dieu qui toujours est beau. Et quand il nous a pris dans son amour, qu'étions-nous?: Laid et défigurés. Mais Dieu n'a pas voulu nous laisser à notre laideur; il nous a aimés pour nous changer et, de défigurés que nous étions, nous rendre beaux. Comment deviendrons-nous beaux? En aimant celui qui est éternelle-

¹²) *Io. ep. tr. IX, 9*: Quid facit homo deformis et distorta facie, si amet pulchram? Aut quid facit femina deformis et distorta et nigra, si amet pulchrum? Numquid amando poterit esse pulchra? Numquid et ille amando poterit esse formosus? Amat pulchram; et quando se in speculo uidet, erubescit faciem suam leuare ad illam formosam suam quam amat. Quid faciet ut pulcher sit? Exspectat ut ueniat pulchritudo? Imo exspectando senectus additur, et turpiorem facit. Non est ergo quid agere, non est quomodo illi des consilium, nisi ut compescat se, et non audeat amare impar imparem. — PL 35, c. 2051.

¹³) *Io. ep. IX, 9*: ...aut si forte amat et ducere uxorem optat, in illa castitatem amet, non carnis faciem. — PL 35, c. 2051.

¹⁴) *Io. ep. tr. IX, 9*: Anima uero nostra, fratres mei, foeda est per iniquitatem: amando deum pulchra efficitur. — PL 35, c. 2051.

ment beau. Plus croît en toi l'amour, plus croît la beauté. Car la charité est la beauté de l'âme: *quia ipsa caritas est animae pulchritudo*¹⁵).

Ensuite saint Augustin retourne à son point de départ et cite de nouveau 1 Jean 4, 19: «Quant à nous, aimons, puisque Dieu nous a aimés le premier». Il combine les paroles de saint Jean avec celles de saint Paul dans l'Épître aux Romains 5, 8: «La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous, lui le juste, pour nous les injustes», le beau pour les repoussants.

B.2. Comment prouver que ce Jésus est beau? C'est lui qui, selon le Psaume 44, 3, est beau comme aucun des fils de l'homme. Pourquoi? D'où vient sa beauté? Regardons de nouveau dans la Bible. Il est beau comme aucun des fils de l'homme parce que «au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu». C'est donc en étant Dieu que Jésus-Christ est beau comme aucun homme. Mais en prenant chair, le Verbe a en quelque sorte pris ta laideur à toi, âme, c'est-à-dire ta condition mortelle (post-lapsaire), afin de s'adapter à toi, se rendre semblable à toi, et t'exciter à aimer la beauté intérieure, la *intus pulchritudo*¹⁶). Le Verbe de Dieu est donc devenu laid et défiguré. Mais où lisons-nous cela, comme nous avons lu qu'il est beau comme aucun des fils de l'homme (Psaume 44, 3)? Où lisons-nous la preuve de sa défiguration? C'est le prophète Isaïe qui répond: «Et nous l'avons vu sans beauté ni éclat»¹⁷). Le Psaume et Isaïe, voilà deux flûtes qui ne sont pas accordées à ce qu'il semble; pourtant c'est un seul Esprit qui souffle dans les deux. D'une part il est dit: «Il est beau comme aucun des fils de l'homme»; d'autre part il est dit: «Nous l'avons vu sans beauté ni éclat». Mais c'est un seul Esprit qui souffle dans les deux flûtes, si bien que la

¹⁵) *Io. ep. tr. IX, 9: Deus autem semper pulcher est, nunquam deformis, nunquam commutabilis. Amauit nos prior qui semper est pulcher; et quales amauit, nisi foedos et deformes? Non ideo tamen ut foedos dimitteret; sed ut mutaret, et ex deformibus pulchros faceret. Quomodo erimus pulchri? Amando eum qui semper est pulcher. Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa caritas est animae pulchritudo. — PL 35, c. 2051.*

¹⁶) *Io. ep. tr. IX, 9: Quomodo inuenimus pulchrum Iesum?: Speciosus forma prae filiis hominum... Unde? Item uidete unde sit pulcher speciosus forma prae filiis hominum: quia in principio erat Verbum, et Verbum erat apud deum, et deus erat Verbum. Quia uero carnem suscepit, quasi foeditatem tuam suscepit, id est mortalitatem tuam, ut aptaret se tibi, et congrueret tibi, et excitaret te ad amandum intus pulchritudinem. — PL 35, c. 2051.*

¹⁷) *Io. ep. tr. IX, 9: Unde ergo inuenimus quia foedus et deformis est Iesus, sicut inuenimus quia pulcher et speciosus prae filiis hominum? Unde inuenimus quia et deformis? Isaïam interroga: Et uidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem. — PL 35, c. 2051.*

dissonance entre les deux n'est pas réelle¹⁸). Ne ferme pas les oreilles maintenant; applique ton entendement: Interrogeons l'apôtre Paul; qu'il nous explique comment les deux flûtes s'accordent. Qu'il nous fasse d'abord entendre le premier son: «il est beau comme aucun des fils de l'homme». Il le fait dans Philippiens 2, 6: «*Le Christ Jésus, lui qui était dans la condition de Dieu, n'a pas jugé bon de revendiquer son droit d'être traité à l'égal de Dieu*». Voilà en quoi il est beau comme aucun des fils de l'homme. Que saint Paul nous fasse ensuite entendre cet autre son: «nous l'avons vu sans beauté ni éclat». Il le fait dans le verset qui dans l'Épître aux Philippiens suit immédiatement la phrase citée: «*Mais il se dépouilla lui-même en prenant la condition de serviteur*»¹⁹).

«Il était sans beauté ni éclat», mais c'était pour te donner à toi beauté et éclat. Quelle beauté? quel éclat? Réponse: la dilection de la charité, la *dilectio* qui est aussi appelée *caritas*, afin qu'en aimant tu courres, et qu'en courant tu aimes. Déjà tu es beau — remarquons que nous ne lisons pas: tu es belle —, mais ne te regarde pas, de peur de perdre ce que tu as reçu; regarde plutôt celui à qui tu dois d'être beau. Quant à toi, dirige vers lui tout ton effort... «Quant à nous, aimons, puisque Dieu nous a aimés le premier»²⁰).

B.3. Ce très beau texte est d'une richesse exceptionnelle. Il dit presque tout ce que saint Augustin, évêque, pense à propos de la «beauté spirituelle»: elle est la beauté des vertus, notamment celle de la reine des vertus, la charité; elle remonte à Dieu qui est la Beauté même; Dieu s'est incarné, le Verbe s'est fait chair, et c'est en vertu de la divinité de sa Personne que Jésus-Christ est beau comme aucun des fils de l'homme; mais en s'incarnant il s'est engagé dans une histoire humaine, «laide» puisque post-lapsaire — mais sans péché —, aboutissant à une mort

¹⁸) *Io. ep. tr. IX, 9: Illae sunt duae tibiae quasi diuerse sonantes; sed unus Spiritus ambas inflat. Hac dicitur: Speciosus forma prae filiis hominum: hac dicitur in Isaia: Vidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem. Uno Spiritu implentur ambae tibiae, non dissonant. — PL 35, c. 2051-2052.*

¹⁹) *Io. ep. tr. IX, 9: Noli aures auertere, adhibe intellectum. Interrogemus Paulum apostolum, et exponat nobis consonantiam duarum tibiaturum. Sonet nobis speciosus forma prae filiis hominum: Qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo. Ecce speciosus forma prae filiis hominum. Sonet nobis etiam uidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem: Semetipsum exinaniuit formam serui accipiens. — PL 35, c. 2052.*

²⁰) *Io. ep. tr. IX, 9: Non habebat speciem neque decorem, ut tibi daret speciem et decorem. Quam speciem? quem decorem? Dilectionem caritatis; ut amans curras, currens ames. Pulcher es iam: sed noli te attendere, ne perdas quod accepisti; illum attende, a quo factus es pulcher... Tu autem totam intentionem tuam in illum dirige... Nos diligamus, quia ipse prior dilexit nos. — PL 35, c. 2052.*

atroce et sans la moindre gloire humaine; cependant, par sa «laideur» volontaire il a donné une beauté et un éclat intérieurs aux hommes qui auparavant étaient intérieurement laids à cause du péché.

C'est à ces hommes que saint Augustin s'adresse dans son *Traité*, généralement en utilisant la deuxième personne du singulier. Relisons le texte: l'auteur commence par dire *nous* avec saint Jean: en aimant Dieu, *nous* sommes devenus ses amis; mais il *nous* a aimés le premier; *nous* ne l'aimions pas encore; en l'aimant *nous* devenons beaux.

La transition au singulier se fait au moment où saint Augustin commence à parler de «notre âme»: *notre* âme, mes frères, était laide par le péché; en aimant Dieu, *elle* devient belle.

Mais saint Augustin continue encore à utiliser le même *nous*. Dieu *nous* a aimés pour *nous* changer, et, de défigurés que *nous* étions, *nous* rendre beaux. Très vite maintenant il se met à dire «tu» et «toi» et «ton»: plus croît en *toi* l'amour, plus croît *ta* beauté, car la charité est la beauté de l'âme. Dans ce contexte, *toi* et *ta* semblent bien se rapporter à l'âme.

Ensuite, le prédicateur cite de nouveau saint Jean et revient avec lui à la première personne du pluriel. Mais par la suite la deuxième personne du singulier devient nettement prépondérante: en prenant chair le Verbe a en quelque sorte pris *ta* laideur, c'est-à-dire *ta* condition mortelle, pour s'adapter à *toi*, se rendre semblable à *toi* et t'exciter à aimer la beauté intérieure. Où lisons-nous tout cela? Interroge (*toi*), l'Écriture sainte. Y rencontrant «deux sons de cloche», ne ferme pas les oreilles, applique *ton* entendement. Après un nouvel emploi de *nous* le *tu* revient: «il était sans beauté ni éclat», mais cela pour *te* donner à *toi* beauté et éclat..., afin qu'en aimant *tu* coures, et qu'en courant *tu* aimes.

Jusqu'ici tous ces *tu* et *toi* et *ton* pouvaient se rapporter à l'âme, *anima nostra*. Mais le *tu* de la phrase suivante est au masculin: déjà *tu* es beau, mais ne *te* regarde pas; regarde plutôt celui à qui *tu* dois d'être beau; sois beau pour que lui t' aime. L'ensemble se termine par un dernier *nous*, celui du texte de saint Jean qui a été le point de départ de tout ce magnifique passage.

Somme toute, il semble que *tu* se rapporte à *chacun* de *nous*, peu importe que le mot s'adresse à chaque «individu» ou à l'«âme» de chacun. Chacun est rendu beau, chaque âme est rendue belle, et cela par la «laideur» librement assumée pour nous par le Verbe incarné. Il reste que saint Augustin, en s'adressant si souvent à l'«âme» de chacun, souligne le caractère intérieur et spirituel de la beauté dont il parle, celle de la vertu de charité.

C. Le Traité IX, 9 sur la Première Epître de saint Jean a donné presque toute la doctrine de saint Augustin sur la beauté spirituelle. Pourtant il faut y apporter quelques compléments.

C.1. Dans le Traité les *tu* et *toi* et *ton* étaient d'ordre distributif, tout en pouvant revêtir des nuances plutôt collectives et se rapporter par exemple à l'Église. Mais le Traité ne parle nulle part explicitement de la beauté spirituelle de toute la *Catholica*. Aussi allons-nous compléter notre texte tout d'abord à ce propos.

Dans le fameux Sermon 46 *de pastoribus* (après 414 d'après C. Lambot; 409-410 d'après A. Kunzelmann), saint Augustin traite d'Ezéchiel 34, 1-16 où le Dieu d'Israël dit: «...mon troupeau est dispersé..., nul ne s'en occupe, et nul ne se met à sa recherche. Eh bien! pasteurs, écoutez la parole du Seigneur: Voici que j'aurai moi-même soin de mon troupeau!!»

Vers la fin de cette longue pièce, en 37, se trouve un passage qui est violemment anti-donatiste. Saint Augustin y reproche bien entendu aux Donatistes de diviser l'Église. Il cite le Cantique des Cantiques 1, 8: «Si tu l'ignores, ô la plus belle des femmes, suis les traces du troupeau». Cette phrase répond à la question que «la plus belle des femmes» a posée en 1,7 au berger bien-aimé: «Dis-moi donc: où mèneras-tu paître le troupeau?» Saint Augustin, lui, n'a pas lu dans son texte: «Si tu ignores cela...», mais: «Si tu t'ignores toi-même», et au lieu de «suis les traces du troupeau» il lit: «pars, toi, sur les traces des troupeaux». Dieu, explique-t-il, désapprouve les pasteurs qui ont voulu être plusieurs, chacun avec son troupeau, et qui ont perdu l'unité. D'un ton très sévère, en vue de l'énorme danger qui menace l'Église, Dieu dit à l'Église — c'est toujours saint Augustin qui commente —: «Si tu ignores ta propre identité, ô la plus belle des femmes, alors: pars, toi; dehors, suis les traces des troupeaux», au lieu de les guider. Tu es la plus belle des femmes, mais il faut que tu te connaisses toi-même. Ton identité a un aspect «géographique». Où se trouvent tes pâturages? Dans le monde entier, et non pas en Afrique seule. Car être belle, cela veut dire qu'en toi se trouve l'unité: là où il y a de la division, il y a de la laideur, non pas de la beauté²¹).

²¹) *Sermo* 46, 37: Et ille qui commendat unitatem pastoris, qui in hac lectione dixit: *Ego pascam*, pastores autem reprobant qui multi esse uoluerunt, unitatem amiserunt, seuerissime non blande respondens, sed pro magnitudine periculi: *Nisi cognoueris*, inquit, *temetipsam o pulchra inter mulieres*: pulchra es inter mulieres, sed agnosce te. Ubi te agnosces? In toto orbe terrarum. Si enim pulchra, unitas est in te. Ubi diuisio, foeditas est, non pulchritudo... Christus... dicit: *Nisi cognoueris temetipsam, o pulchra inter mulieres*,

La notion esthétique d'unité et d'harmonie devient ici une notion théologique: la beauté de l'Église est son unité et c'est grâce à cette unité que l'Église est capable d'être universelle.

Le même passage du Cantique des Cantiques est cité dans le Sermon 285, 6, mais saint Augustin y souligne que «la plus belle des femmes» a été laide auparavant. Si tu ignores ta propre identité, ô la plus belle des femmes, ô Église catholique, toi qui l'emportes en beauté sur les hérésies, alors pars. Les hérésies en effet sont parties de chez nous. Pars, toi; ce n'est pas moi, Dieu, qui te mets dehors; pars, toi. Tu n'a pas voulu écouter celui qui dit: «Si tu ignores ton identité...». L'époux t'a rencontrée laide, de laide il t'a rendue belle et de noireude que tu étais il t'a rendue blanche²²). D'une façon plus implicite que dans le Sermon précédent, saint Augustin affirme ainsi de nouveau que c'est l'unité de l'Église qui constitue maintenant sa beauté.

Nous retrouvons le Cantique des Cantiques dans le Sermon 138, 6-8. La bien-aimée du Pasteur des pasteurs, sa fiancée, sa belle — mais rendue belle par lui, auparavant laide à cause de ses péchés, ensuite bien faite, par sa miséricorde et sa grâce — cette bien-aimée donc s'adresse à lui et, dans l'ardeur qui l'emporte vers lui, lui dit: «Où mènes-tu paître le troupeau?»²³) Alors, comme il le fait ailleurs, saint Augustin fait appel à l'expérience des plus fervents de son auditoire: Pour ressentir plus particulièrement les joies de cette ardeur, il faut en avoir goûté tant soit peu les douceurs; ceux qui aiment le Christ comprennent bien cela, car c'est par leur bouche et à leur propos que l'Église parle dans le Cantique des Cantiques...²⁴) 7. Dites tous: «Où mènes-tu paître le troupeau?» Dites-le tous. Ou plutôt qu'elle, l'Église, le dise toute seule, car c'est l'unité même qui parle. N'est-il pas dit dans les Actes des Apôtres (4, 32) qu'«ils n'avaient qu'une seule âme et un seul cœur», tendus vers Dieu²⁵).

exi. Exire, haereticorum est. Aut cognosce te, aut exi... Exitura quo? In uestigiis gregum: sequendo malos greges. — PL 38, c. 291-292; CCL 41, p. 563-565.

²²) *Sermo 285, 6: Nisi cognoueris temetipsam, o pulchra inter mulieres, o catholica pulchra inter haereses: nisi cognoueris temetipsam, o pulchra inter mulieres, exi tu; non enim ego te eicio, sed exi tu. A nobis enim exierunt qui segregant semetipsos... Noluisti... audire dicentem: Nisi cognoueris temetipsam, o pulchra inter mulieres,... quia utique foedam te inuenit, quia de foeda pulchram fecit, quia de nigra dealbavit.* — PL 38, c. 1296.

²³) *Sermo 138, 6: Merito huic pastori pastorum, amata eius, sponsa eius, pulchra eius, sed ab ipso pulchra facta, prius peccatis foeda, post indulgentia et gratia formosa, loquitur amans et ardens in eum, et dicit ei: Ubi pascis?* — PL 38, c. 766.

²⁴) *Sermo 138, 6: Melius multo isto affectu delectantur, qui aliquid ex huius amoris dulcedine gustauerunt. Illi hoc bene audiunt, qui amant Christum. In ipsis enim hoc, et de ipsis, cantat Ecclesia in Canticis canticorum.* — PL 38, c. 766.

²⁵) *Sermo 138, 7: Annuntia mihi ubi pascis... Dicite omnes, et tamen una dicat, quia unitas dicit... Erat enim illis in deum una anima et cor unum.* — PL 38, c. 767.

Qu'elle dise donc toute seule: «Où mènes-tu paître le troupeau?» 8. Que le bon pasteur, beau comme aucun des enfants de l'homme, réponde à cette bien-aimée qu'il a rendue belle en la prenant des enfants de l'homme: tu es une, tu es répandue parmi toutes les nations..., tu es là où il n'y a qu'un troupeau et qu'un pasteur²⁶).

C'est de nouveau l'unité de l'Église qui constitue sa beauté.

Un peu plus loin dans le même Sermon, en 10, nous retrouvons la beauté du Pasteur et l'unité de l'Église, mais sans qu'Augustin insiste sur la beauté de cette unité: Aimez le bon Berger, cet homme si beau, qui ne trompe personne — contrairement aux hérétiques —, qui désire que personne ne se perde. Priez aussi pour les brebis dispersées: qu'elles viennent elles-aussi, qu'elles le reconnaissent elles-aussi, qu'elles l'aiment elles-aussi, afin qu'il y ait un seul troupeau et un seul pasteur²⁷).

Même thème dans le Sermon 146, 2: Si tu ne te connais pas toi-même, toi, la plus belle des femmes, alors: dehors. C'est comme si le Seigneur disait: Je ne te chasse pas, pars de toi-même, si tu ne te reconnais pas dans le miroir des Ecritures divines..., si tu ne regardes pas ce miroir qui ne te trompe pas par un faux éclat, si tu ne te rends pas compte que c'est de toi qu'il est écrit: «Sur toute la terre, ta gloire» (Ps. 56, 12)... Rappelez-vous le passage de l'Écriture qui parle de la droite et de la gauche de notre Juge; rappelez-vous où se tiendront les boucs et où les brebis; et il vous deviendra clair où est celle de droite, où celle de gauche; où la blanche et où la noire; où la brillante et où la sombre; où la belle et où la difforme; où celle qui va recevoir le royaume et où celle qui va trouver un supplice sans fin²⁸).

Dans ce cadre de la beauté spirituelle de toute l'Église, je pourrais encore citer le Sermon 44 qui est un commentaire d'Isaïe 53, 2-9. Mais dans sa nouvelle édition des Sermons de saint Augustin (*Corpus*

²⁶) *Sermo* 138, 8: Respondeat ergo amatae huic pastor bonus, et *speciosus forma prae filiis hominum*... quia una es, quia per omnes gentes es... ibi posita, ubi est unus grex et unus pastor. — PL 38, c. 767-768.

²⁷) *Sermo* 138, 10: ...amate pastorem bonum, uirum tam pulchrum, neminem fallentem, neminem perire cupientem. Orate et pro dispersis ouibus: ueniant et ipsi, agnoscant et ipsi, ament et ipsi; ut sit unus grex et unus pastor. — PL 38, c. 769.

²⁸) *Sermo* 146, 2: Loquens sponsus ad sponsam ait: *Nisi cognoueris temetipsam, pulchra inter mulieres, exi tu*. Tanquam dicens: Non ego te eicio, exi tu, ... nisi cognoueris te in speculo Scripturae diuinae, nisi attenderis... speculum quod te falso nitore non fallit: nisi cognoueris quia de te dictum est: *Super omnem terram gloria tua*... Recolite dexteram et sinistram iudicis nostri: recolite ubi stabunt haedi et ubi oues, et apparebit uobis ubi dextera, ubi sinistra, candida et nigra, luminosa et tenebrosa, pulchra et deformis, acceptura regnum et inuentura supplicium sempiternum. — PL 38, c. 797.

Christianorum, vol. 40), dom Cyrille Lambot n'a pas entériné cette pièce. Il s'agit d'un Sermon de saint Césaire d'Arles et il est impossible de savoir dans quelle mesure il y a là pourtant une pièce d'authenticité augustinienne.

Le Traité IX, 9 sur la Première Epître de saint Jean disait que la charité est la beauté de l'âme. Nous venons de rencontrer quelques textes où d'après saint Augustin l'unité est la beauté de l'Eglise. Ces deux affirmations ne sont nullement contradictoires. Pour saint Augustin il y a même un lien étroit entre les deux.

A ce propos je me réfère d'abord à la seconde *Enarratio in Ps. 33*, 6, tout en soulignant qu'aucune mention explicite de la beauté ne se rencontre dans ce texte. Voici en résumé les paroles de saint Augustin: C'est donc grâce à la vertu d'amour, résidant dans un nombre infini de sujets, que l'Eglise chante d'une seule voix les louanges du Seigneur²⁹).

En revanche, cette beauté est explicitement présente dans la première *Enarratio in Ps. 103*, 4 qui parle de l'unité de l'Eglise, de la multiplicité de ses membres, de leur cohérence. Saint Augustin s'adresse à l'«âme» en disant: Tu veux la beauté et tu as raison. Mais pourquoi, âme, cherches-tu la beauté? Afin d'être aimée de ton époux, car, laide, tu lui déplaïs. Comment est-il en effet lui-même? Il est beau, comme aucun des fils de l'homme. Tu veux embrasser un époux si beau, toi qui est si laide. Tu ne te rends pas compte que tu es toute remplie d'iniquités!... Voilà quelqu'un de bien fait, voilà quelqu'un qui est beau comme aucun des fils de l'homme. Est-ce à lui que tu veux plaire, ô âme humaine, ô unique dans beaucoup d'hommes? Comprenons: l'Eglise. N'est-il pas dit dans les Actes des Apôtres (4, 32): «Ils avaient une seule âme et un seul cœur», tendus vers Dieu. C'est à elle que le Psaume parle. Veux-tu plaire à cet Epoux? Tu ne le peux pas, tant que tu es laide. Que feras-tu pour être belle? D'abord, que ta difformité te déplaïs, et alors tu mériteras la beauté de la part de celui-là même à qui tu veux plaire belle. Celui qui te reformera est celui-là même qui t'a formée. Vois donc tout d'abord ce que tu es, afin que tu n'oses pas aller t'offrir, toute laide, aux baisers de ce bel Epoux³⁰).

²⁹) 2 *En. Ps. 33*, 6: Si amatis deum, rapite omnes ad amorem dei qui uobis iunguntur, et omnes qui suñt in domo uestra; si amatur a uobis corpus Christi, id est unitas Ecclesiae, rapite eos ad fruendum, et dicite: *Magnificate dominum mecum*. — PL 36, c. 311; CCL 38, p. 286.

³⁰) 1 *En. Ps. 103*, 4: Quaeris pulchritudinem; bonam rem quaeris. Sed quare quaeris pulchritudinem, o anima? Ut amet te sponsus tuus; etenim displices ei foeda. Ille enim qualis est? *Speciosus forma prae filiis hominum*. Osculari uis foeda pulchrum; sed non

Pour nous qui voulons mieux comprendre la Règle de saint Augustin, ce texte a l'avantage de citer les Actes des Apôtres 4, 32^a: «Ils avaient une seule âme et un seul cœur, tendus vers Dieu». Ce texte est le fondement scripturaire de la conception augustinienne de la vie ecclésiale, et par là même de la vie monastique. L'unité des frères dans le monastère n'est qu'une manifestation particulière de la belle unité des membres de l'Église et c'est le fait d'être ensemble tendus vers l'Epoux par l'amour qui crée cette unité.

C.2. Dans le Traité IX, 9 sur la Première Épître de saint Jean, saint Augustin a combiné le Psaume 44, 3 et l'Épître aux Philippiens 2, 6-7 avec Isaïe 53, 2: «Et *nous* l'avons vu sans beauté ni éclat». Qui étaient indiqués par ce *nous*? Il n'y a pas de doute que saint Augustin pensait globalement aux fidèles qui l'écoutaient et à tous leurs frères dans le Seigneur. Mais il y a aussi quelques textes où il donne à ce *nous* un sens beaucoup plus précis, péjoratif même. En disant *nous*, affirme-t-il alors, Isaïe s'est assimilé aux incrédules qui, en regardant le Christ, ne voyaient qu'un supplicié, repoussant dans ses douleurs atroces. Les croyants, eux, voient derrière cet affreux spectacle la Miséricorde et l'Humilité divines qui ont poussé le Fils de Dieu à s'anéantir à ce point.

Nous avons déjà rencontré le Sermon 138, 6, mais il nous reste d'en présenter un détail. Le Sermon nous a parlé de ceux qui aiment le Christ. Le bien-aimé est seul à être vraiment beau, mais il s'est offert à notre amour dans la laideur humaine (post-lapsaire) qu'il a assumée pour nous. Ceux qui l'aiment, l'aiment laid, *foedum*, ou plutôt *quasi foedum*, c'est-à-dire, sous son extérieur de laideur. Le prophète dit: «*Nous* l'avons vu sans beauté ni éclat», mais celui qui parle ainsi s'est déguisé. Il ne parle pas en son propre nom, mais au nom de ceux qui ont rejeté le Sauveur. Ils étaient aveugles. Le seul vraiment beau s'est montré sans beauté ni éclat sur la croix, quand il était couronné d'épines, comme si (*quasi*) le Fils de Dieu avait perdu sa puissance, comme s'il (*quasi*) n'était pas le Fils de Dieu³¹).

attendis quia tu iniquitatibus plena es... Est ergo quidam formosus, est quidam pulcher prae filiis hominum... Huic tu placere uis, o anima humana, o una in multis? Audiamus Ecclesiam; quia erat illis anima una et cor unum in deum: hanc alloquitur psalmus. Vis ei placere? Non potes, quamdiu deformis es; quid facies ut pulchra sis? Prius tibi displiceat deformitas tua, et tunc ab illo ipso cui uis placere pulchra, mereberis pulchritudinem. Ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus. Ergo prius adtende quae sis, ne audeas ire foeda in pulchri oscula. — PL 37, c. 1338; CCL 40, p. 1476.

³¹) *Sermo* 138, 6: ...amant Christum, quasi foedum, et solum formosum. *Vidimus enim eum*, inquit, *et non habebat speciem neque decorem*. Talis in cruce apparuit, talem se spinis coronatus exhibuit, foedum et sine decore, quasi amissa potentia, quasi non Filium

Le texte qui vient d'être cité a répété trois fois *quasi*: Jésus était sans beauté ni éclat, mais seulement «aux yeux» des aveugles. La réalité était différente.

Le passage suivant va s'exprimer plus explicitement sur cette réalité: même sur la croix, Jésus était beau pour ceux qui savaient voir. Cela n'a pas été dit dans le Traité IX, 9 sur la Première Epître de saint Jean. Là Augustin disait: Jésus est devenu laid comme nous, pour nous, afin de nous rendre beaux comme lui. Maintenant il va dire: sur la croix, Jésus n'était absolument pas laid. Il s'agit de l'*Enarratio in Ps. 44, 3*:

En disant: «Nous l'avons vu sans beauté ni éclat», Isaïe s'est assimilé à ceux qui, tout en voyant Jésus de leurs propres yeux, ne l'ont pas reconnu pour ce qu'il était vraiment. Mais pourquoi avait-il de la beauté même sur la croix? Parce que ce qui est folie en Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faible en Dieu est plus fort que les hommes. Que donc pour nous, qui sommes devenus des croyants, l'Epoux beau apparaisse beau en toute circonstance. Beau est-il comme Dieu, beau comme Verbe auprès de Dieu; beau est-il dans le sein de la Vierge où, sans se dépouiller de sa divinité, il a assumé l'humanité. Il est beau dans sa nativité, ce Verbe qui en ce moment ne savait pas parler... Il est donc beau dans le ciel et beau sur la terre; beau dans les entrailles maternelles, beau dans les bras de ses parents; beau dans ses miracles, beau sous les coups de fouet; beau quand il nous invite à la vie; beau quand il brave la mort; beau quand il donne sa vie, beau quand il la reprend; beau sur la croix, beau dans le sépulcre, beau au ciel... Que l'infirmité de sa chair ne détourne pas vos yeux de la splendeur de cette beauté³²).

En cela même qu'il s'est revêtu de notre chair — si bien qu'on a même dit de lui: «Nous l'avons vu sans beauté ni éclat» —, en cela même il est beau si tu considères la Miséricorde par laquelle il est devenu «le

dei. Talis uisus est caecis. Ex persona quippe Iudaeorum hoc dixit Isaïas: *Vidimus...* — PL 38, c. 766.

³²) *En. Ps. 44, 3*: Sed Iudaeorum personam gerebat propheta, cum diceret: *Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem...* Quare autem et in cruce habuit decorem? Quia quod stultum est dei, sapientius est quam homines; et quod infirmum est dei, fortius est quam homines (1 Cor 1, 23. 25). Nobis ergo iam credentibus, ubique sponsus pulcher occurrat. Pulcher deus, Verbum apud deum; pulcher in utero uirginis, ubi non amisit diuinitatem, et sumsit humanitatem; pulcher natus infans Verbum... Pulcher ergo in caelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher inuitans ad uitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in caelo...; ...neque oculos uestros a splendore pulchritudinis illius auertat carnis infirmitas. — PL 36, c. 495-496; CCL 38, p. 495-496.

Verbe fait chair»³³). C'est la Personne divine du Verbe qui sous-tend son humanité et son histoire humaine et leur donne cette beauté toute particulière que seuls les croyants peuvent «voir». Le regard de la foi contemple la Miséricorde qui se trouve cachée au fond de la misère de l'homme Jésus.

L'*Enarratio in Ps.* 127,8 emploie le même *quasi* que celui que nous avons rencontré trois fois dans le Sermon 138. Il n'y a rien de plus beau que l'Epoux de l'Eglise, mais il s'est montré comme (*quasi*) laid entre les mains de ses persécuteurs. Si l'Epoux était réellement laid, comment pourrait-il être aimé de ces vierges qui ont renoncé à avoir un autre époux sur la terre? C'était donc seulement aux yeux de ses persécuteurs qu'il était difforme. Sans cela, ils ne se seraient pas jetés sur lui, ils ne l'auraient ni flagellé, ni couronné d'épines, ni déshonoré par des crachats; mais comme il était repoussant à leurs yeux, ils lui ont fait tout cela. Les yeux à eux étaient incapables de voir la beauté du Christ... Quant à nous, qu'est-ce que nous aimons dans celui dont la beauté éclipse toute beauté humaine? Aimons-nous, comme tel, ce corps cloué à une croix, ce côté ouvert avec violence? Ou aimons-nous son amour?... Oui, c'est sa charité qu'on aime. Il nous a aimés, afin que nous lui rendions son amour; et afin que nous puissions le lui rendre, il nous a visités par son Esprit³⁴). C'est ce que saint Augustin avait déjà affirmé dans ses *Confessions* XIII, 31 (46): Dieu ne saurait être aimé sinon par l'intermédiaire de l'Esprit qu'il a donné; car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné³⁵).

Le dernier texte à citer dans ce domaine se trouve dans l'*Adversus Iudaeos* 4 (5) de saint Augustin. Par sa divinité Jésus est beau comme

³³) *En. Ps.* 44, 3: Quia et hoc ipsum quod carnem indutus est, ut de illo etiam diceretur: *Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem*, si consideres Misericordiam qua factus est, et ibi pulcher est. — PL 36, c. 495; CCL 38, p. 495.

³⁴) *En. Ps.* 127, 8: ... sponsus ille quo nihil est pulchrius, qui quasi foedus apparuit inter manus persequentium... Ergo sponsus noster foedus est? Absit. Quomodo enim illum uirgines amarent, quae in terra maritos non quaesierunt? Ergo persequentibus foedus apparuit; et nisi eum foedum putarent, non insilirent, non flagellis caederent, non spinis coronarent, non sputis inhonestarent, sed quia foedus illis apparebat, fecerunt illi ista; non enim habebant oculos unde Christus pulcher uideretur... Omnes homines superat illius pulchritudo. Quam rem amamus in Christo? Membra crucifixa, latus perforatum, an caritatem?... Caritas amatur. Amauit nos, ut redamaremus eum; et ut redamare possemus, uisitauit nos Spiritu suo. — PL 37, c. 1681; CCL 40, p. 1872.

³⁵) *Conf.* XIII, 31 (46): ...non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. — PL 32, c. 865; CCL 27, p. 269.

aucun des fils de l'homme, bien qu'il ait été vu sans avoir beauté ni éclat. Mais sous l'extérieur du Serviteur souffrant, il est et reste ton Dieu. En lui, sous les apparences d'un sans-importance, se cache la grandeur; dans les ombres de la mort se cache le soleil de justice (Malachie 4, 2); dans le déshonneur de la croix se cache le Seigneur de gloire³⁶).

C.3. Cet exposé a commencé par une analyse du Traité IX, 9 sur la Première Épître de saint Jean. Nous venons d'apporter à ce passage, pourtant très riche, deux compléments. Dans le Traité saint Augustin ne parlait pas explicitement de la beauté de l'Église et d'autre part il n'y soulignait pas le côté positif et même beau de la «laideur» de l'histoire humaine que Jésus-Christ a voulu vivre afin de rendre belle l'humanité pécheresse. Il reste un troisième complément à apporter.

Plusieurs textes de mon répertoire affirment, au moins implicitement, que l'objet de l'amour est le Beau, qu'on aime telle chose parce qu'elle est belle, que nous sommes tendus vers Dieu parce que Dieu est la Beauté suprême. En tant qu'idée ce trait de la personnalité religieuse de saint Augustin remontait à la philosophie antique. Quand, dans un second article, nous parlerons du «jeune Augustin» et de ses idées sur la beauté spirituelle, nous aurons l'occasion d'être plus précis à ce propos. D'autre part, plusieurs de nos textes soulignent que la beauté spirituelle est sans forme visible, sans couleur, sans aucune qualité de ce genre. Il y a là de toute vraisemblance une réminiscence des lectures plotiniennes de saint Augustin. Ne lisons-nous pas dans les *Ennéades* I 6 que l'amour pour la beauté de l'âme ne s'éprouve pas «à propos d'une forme (schéma), d'une couleur (chrôma), d'une taille (megethos), mais à propos de l'âme qui, elle, est sans couleur et où brille invisiblement l'éclat...des...vertus»? Voilà encore deux points qui n'apparaissent pas explicitement dans le Traité IX, 9.

Dans le Sermon 372, 2 nous lisons à propos de Jésus-Christ: Il est sorti (de son pavillon) comme un Epoux, il a bondi comme un géant, beau et fort à la fois. *Beau, afin d'être aimé*, fort, afin d'être craint; *beau, afin de plaire*, fort, afin d'emporter la victoire³⁷). La première *Enarratio in Ps. 103*, 4 dit: Tu veux la beauté? Tu as raison. Mais pourquoi, âme,

³⁶) *Adu. Iud.* 4 (5): ...ille per diuinitatem speciosus forma prae filiis hominum... non habebat speciem neque decorem... Ne formam serui spernas, ne potentis infirmitatem excelsique humilitatem derideas, ipse est deus tuus. In eo quod paruus apparet, magnus latet; in umbra mortis sol iustitiae, in contumelia crucis dominus gloriae. — PL 42, c. 53-54.

³⁷) *Sermo* 372, 2: Processit ut sponsus, exultauit ut gigas. Pulcher et fortis... pulcher, ut ametur; fortis, ut timeatur: pulcher, ut placeret; fortis, ut uinceret. — PL 39, c. 1662.

veux-tu la beauté? *Pour que ton Epoux t'aime, car, laide, tu lui déplais*³⁸). Lisons ensuite l'*Enarratio in Ps. 127*, 8: Flagellé, couronné d'épines, est-il donc difforme, ton Epoux? Non, car dans ce cas *comment pourraient l'aimer* ces vierges qui ont renoncé à avoir un autre époux sur la terre?³⁹) J'ajoute encore — on pourrait citer quelques dizaines de textes — le Sermon 138, 6: Si l'Epoux était sans beauté, serait-il aimé de l'épouse du Cantique des Cantiques? *L'aimerait-elle, s'il n'était pas beau*?⁴⁰)

Quant au caractère non-physique de cette beauté je citerai d'abord le Sermon 34, 3. C'est d'ailleurs un texte que j'aurais pu ajouter à la liste précédente. Il parle de la beauté de la charité répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné en disant: Quelle couleur a la charité? quelles lignes? quelle forme? Nous ne voyons rien de tout cela, et quand même nous aimons⁴¹). Le quarantième Traité sur l'Evangile selon saint Jean évoque, en 4, la beauté de la sagesse et de la justice. Saint Augustin s'y demande: Y a-t-il là une forme (*forma*)? y a-t-il là une taille (*statura*)? y a-t-il là une couleur (*color*)? Non, il n'y a rien de tout cela. Et quand même. S'il n'en était pas ainsi, cette beauté ne serait pas aimée⁴²).

Cette dernière petite phrase suggestive nous amène tout naturellement à citer le texte célèbre qui se lit dans les *Confessions* X, 27 (38). L'objet de l'amour y est de nouveau le Beau, ce Beau divin que l'on aperçoit avec des sens spirituels: Tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée! Mais quoi! tu étais au dedans de moi, et j'étais, moi, en dehors de moi-même! Et c'est au dehors que je te cherchais; je me ruais, dans ma laideur, sur la grâce de tes créatures. Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi, retenu loin de toi par ces choses qui ne seraient point, si elles n'étaient en toi. Tu m'as appelé, et ton cri a forcé ma surdité; tu as brillé, et ton éclat a chassé ma cécité; tu as exhalé ton parfum, je l'ai respiré, et voici que pour toi je soupire, je t'ai goûté et

³⁸) *1 En. Ps. 103*, 4: Quaeris pulchritudinem; bonam rem quaeris. Sed quare quaeris pulchritudinem, o anima? Ut amet te sponsus tuus; etenim displices ei foeda. — PL 37, c. 1338; CCL 40, p. 1476.

³⁹) *En. Ps. 127*, 8: Ergo sponsus noster foedus est? Absit. Quomodo enim illum uirgines amarent, quae in terra maritos non quaesierunt? — PL 37, c. 1681; CCL 40, p. 1872.

⁴⁰) *Sermo 138*, 6: Si enim sine decore, quid est quod amat ista...?... Quid esset unde amaretur, nisi formosus esset? — PL 38, c. 766.

⁴¹) *Sermo 34*, 3: Quis color in caritate? Quae lineamenta? Quae forma? Nihil horum uidemus. Et tamen amamus. — PL 38, c. 211; CCL 41, p. 425.

⁴²) *Io. eu. tr. XL*, 4: Cogita, si potes, pulchritudinem sapientiae, occurrat tibi pulchritudo iustitiae. Forma est? statura est? color est? Nihil horum est, et tamen est; nam si non esset, nec amaretur... — PL 35, c. 1688; CCL 36, p. 352.

j'ai faim de toi, soif de toi; tu m'as touché, et je brûle d'ardeur pour la paix que tu donnes⁴³).

Ce passage, qui est l'un des sommets des *Confessions* et de l'œuvre de saint Augustin toute entière, risque fort de s'inspirer du texte des *Ennéades* que j'ai cité plus haut. Le lecteur s'en rendra compte en le mettant en rapport avec *Confessions* X, 6 (8). Les deux textes se complètent: 27 (38) permet de placer 6 (8) dans les perspectives de la beauté spirituelle; 6 (8) donne une sorte de commentaire préalable de 27 (38): Eh bien, qu'est-ce que j'aime, en t'aimant? Ce n'est pas la beauté des corps, ni leur grâce périssable, ni l'éclat de la lumière — cette lumière si chère à mes yeux — ni les douces mélodies des cantilènes aux tons variés, ni l'odeur suave des fleurs, des parfums et des aromates, ni la manne, ni le miel, ni les membres faits pour les étreintes de la chair. Non, ce n'est pas tout cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu. Et cependant il est une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, une étreinte que j'aime, quand j'aime mon Dieu: c'est la lumière, la voix, le parfum, l'étreinte de l'«homme intérieur» qui est en moi, là où resplendit pour mon âme une lumière que ne limite aucune étendue, où se déroulent des mélodies que n'emporte pas le temps, où s'exhalent des parfums qui ne se dissipent pas aux souffles du vent, où l'on goûte un aliment que nulle voracité ne fait disparaître, et des étreintes que nulle satiété ne désenlace; voilà ce que j'aime, quand j'aime mon Dieu!⁴⁴)

D. Après avoir analysé le Traité IX, 9 sur la Première Epître de saint Jean et après avoir ajouté à ce texte, pourtant si riche, trois compléments en fonction de ce que saint Augustin dit ailleurs sur la

⁴³) *Conf.* X, 27 (38): Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustauit et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. — PL 32, c. 795; CCL 27, p. 175.

⁴⁴) *Conf.* X, 6 (8): Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suauolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam uocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non diuellit satiétas. Hoc est quod amo, cum amo deum meum amo. — PL 32, c. 782-782; CCL 27, p. 159.

beauté spirituelle, il nous reste de présenter les autres textes du dossier. Ils se laissent sans difficulté intégrer dans les cadres que les pages précédentes ont tracés.

C'est dire que les pages qui vont suivre n'ajoutent rien d'essentiel à ce qui a déjà été dit. Le lecteur pressé pourra donc passer directement à l'Epilogue de cette recherche.

D.1. La beauté spirituelle est tout d'abord celle que la vertu donne à l'homme intérieur. Le Traité IX, 9 sur la Première Epître de saint Jean a dit d'une façon plus précise que c'est la charité (l'amour de Dieu et des hommes) qui constitue la beauté de l'âme.

La beauté de la *caritas* est également préconisée dans le Sermon 365, 1 : cette beauté (celle de la fille du roi dans le Ps. 44, 14) n'est rien d'autre que sa charité⁴⁵, mais il faut préciser que ce Sermon a été classé parmi ceux dont l'authenticité augustinienne n'est pas certaine.

La beauté de la *caritas* est louée dans le Sermon Denis 18, 4-5, mais elle partage ces louanges avec la *pietas*, et un peu plus haut dans le même Sermon saint Augustin a déjà dit la beauté de la *iustitia*. Le Sermon a été prononcé un 21 août en l'honneur de l'évêque-martyr Quadratus. Il commente Romains 6, 19 : «J'emploie une comparaison humaine en raison de votre faiblesse naturelle. Car si vous avez jadis offert vos membres comme esclaves à l'impureté et au désordre de manière à vous désordonner, offrez-les de même aujourd'hui à la justice pour vous sanctifier». Saint Augustin développe ces paroles en disant : C'est par la crainte que tu es poussé vers la justice, tandis que l'amour te faisait courir vers l'impureté. Qu'y a-t-il de plus beau — et donc de plus aimable — que la justice ? La justice mérite d'être aimée au moins autant que l'impureté. Après cette introduction donnée par le prédicateur, c'est la *iustitia* qui prend la parole : Bien sûr, dit-elle, je diffère de l'impureté ; bien sûr, il y a une différence énorme entre les ténèbres de cette impureté-là et ma lumière à moi, entre cette difformité (*prauitas*) et ma beauté, entre sa parure (*decus*) et la mienne ; certes, il y a une différence énorme entre toutes ces choses. Il faut aimer la justice au moins autant qu'on a aimé auparavant l'impureté. Quadratus, lui, est allé beaucoup plus loin. Il a aimé la beauté invisible de celui qui est beau comme aucun des fils de l'homme, il a eu ces «yeux du cœur» qui sont capables de voir la beauté de la *caritas* et la beauté de la *pietas*⁴⁶).

⁴⁵ *Sermo* 365, 1 : ... non est aliud ea pulchritudo quam caritas... — PL 39, c. 1643.

⁴⁶ *Sermo* Denis 18, 4-5 : Ad iustitiam timore compelleris : ad immunditiam amore currebas. Quid pulchrius iustitia, rogo uos ? Digna est uel sic amari, quomodo amata est

La beauté de la *caritas* se trouve brièvement évoquée dans le *De Trinitate* II, 1 (1): la charité est très belle et aussi très discrète⁴⁷⁾.

L'*Enarratio in Ps. 55*, 20 ne présente pas explicitement le terme de *caritas*, mais il s'agit nettement du don gratuit du cœur à Dieu qui a fait la beauté intérieure de Job. La femme de Job, elle, n'y comprenait rien. Il lui aurait été possible en effet d'aimer plus particulièrement son époux dans son malheur, si elle avait vu sa beauté intérieure, si elle avait vu dans quelle partie de son être il était beau aux yeux de Dieu⁴⁸⁾. C'est également de Job que parle le Sermon 343, 10: O cet homme à la fois rongé et intact! Quelle laideur et quelle beauté! Quelle écorchure béante et quelle pleine santé! Il est assis sur un fumier et il règne dans le ciel⁴⁹⁾! En disant cela, saint Augustin veut évoquer sans doute la «laideur divine» de Jésus-Christ dont Job était précisément le symbole. Ici saint Augustin ne précise pas que Job servait son Dieu d'un amour gratuit, et non pas à cause des bénédictions célestes dont il était l'objet, mais il ne manque pas de faire admirer la beauté intérieure de cet homme de douleurs.

D.2. Parfois saint Augustin ne parle pas directement de la beauté spirituelle de telle ou telle vertu, mais il emploie un mot qui combine le comportement extérieur et la motivation intérieure qui guide ce comportement: je pense à *mores*.

C'est le cas dans le *Sermo Guelferbytanus* 26, 2, prononcé à Carthage un 14 septembre en l'honneur de saint Cyprien, évêque de cette ville et martyr. Ce Sermon présente des parallèles intéressants avec la Règle de saint Augustin ou *Praeceptum*. Saint Augustin fait l'éloge de Cyprien, entre autres à cause de ce qu'il a écrit en faveur de la virginité (il s'agit

inmunditia... Certe, inquit, dissimilis sum: certe plurimum distat inter illius inmunditiae tenebras, et lucem meam, inter illam prauitatem et pulchritudinem meam, inter illius decus et decus meum; certe plurimum distat... Numquid Quadratus sic? Non plane sic, sed plus... Hi uero amatores illius inuisibilis pulchritudinis, amatores illius decoris, ubi est ille *speciosus forma filii hominum*; amatores ergo illius pulchritudinis, unde non timent praedicare super tecta, quod in aure audierunt? ...homo dei, si habes oculos cordis, unde uideas pulchritudinem caritatis, unde uideas pulchritudinem pietatis... — PL 46, c. 884-885; MA I, p. 94-96.

⁴⁷⁾ *Trin.* II, 1 (1): ...pulcherrima et modestissima caritas. — PL 42, c. 845; CCL 50, p. 80.

⁴⁸⁾ *En. Ps. 55*, 20: Poterat enim illa tunc uirum amplius amare, si pulchritudinem interiorem nosset, et inspiceret ubi ille pulcher erat coram oculis dei. — PL 36, c. 660; CCL 39, p. 693.

⁴⁹⁾ *Sermo* 343, 10: O uirum putrem et integrum! o foedum et pulchrum! o uulneratum et sanum! o in stercore sedentem, et in caelo regnantem! — PL 39, c. 1511.

bien entendu du *De Habitu virginum*): Cyprien a diffusé en long et en large la bonne odeur du Christ par ses enseignements, par sa vie, et en mourant pour le Christ... Il a fait rougir ceux qui se déchaînaient contre la doctrine du Christ: il a rendu les vierges belles pour le Christ, non pas par leurs corps et par leur aspect extérieur, mais par leurs mœurs (*moribus*)⁵⁰). Ces paroles font penser au *Praeceptum*, lignes 78-79: ne cherchez pas à plaire par vos vêtements, mais par ce que vous êtes intérieurement (*moribus*), et lignes 237-238: répandant par votre vie la bonne odeur du Christ⁵¹).

Ajoutons que saint Augustin loue Cyprien également parce que Cyprien a loué la patience, il l'a enseignée avec persuasion, il l'a vécue personnellement. Le prédicateur pense ici évidemment au *De Bono patientiae*. Or ce traité de saint Cyprien présente également un parallèle avec le *Praeceptum* qui dit, lignes 98-99: *quia (deus) tanto uidet patientius, quanto sapientius*, mettant en parallèle *patientius*, avec une plus grande patience, et *sapientius*, avec une plus grande sagesse. Ce jeu de mots, que je n'ai rencontré nulle part ailleurs chez saint Augustin, se trouve dans le *De Bono patientiae* 2: comment quelqu'un pourrait-il être sage ou patient sans connaître la sagesse ni la patience de Dieu, *qui nec sapientiam nec patientiam dei nouit*?⁵²)

Il se pourrait donc que saint Augustin, lors de la rédaction du *Praeceptum*, sentait résonner dans sa mémoire des paroles de saint Cyprien qu'il avait lues ou relues peu de temps auparavant.

Mais retournons à la beauté spirituelle chez saint Augustin. La beauté du comportement vertueux est également mise en valeur, et de nouveau à propos des vierges consacrées, vers la fin du *De Sancta virginitate*, en 55 (56): Il est parfait que votre Epoux Jésus-Christ recherche votre beauté intérieure...; il ne vous demande pas la beauté de la chair, mais la beauté de votre comportement (*mores*)⁵³).

La beauté des *mores* est encore une fois accentuée dans le Sermon

⁵⁰) *Sermo Guelferbytanus* 26, 2: Christi namque bonum odorem longe lateque diffudit docendo, uiuendo, moriendo... Contra doctrinam Christi oblatrantium ora confudit: uirgines Christo pulchras, non corporibus et coloribus, sed moribus red < di > dit. — PLS 2, p. 610; MA I, p. 530-531.

⁵¹) *Praeceptum*, lignes 78-79: ...nec affectetis uestibus placere sed moribus. — *Praeceptum*, lignes 237-238: ...et bono Christi odore de bona conuersatione flagrant.

⁵²) Cyprien, *Pat.* 2. — PL 4, c. 623; CCL 3A, p. 118.

⁵³) *Virg.* 55 (56): Bene, quod interiorem uestram pulchritudinem quaerit..., non quaerit a uobis pulchram carnem, sed pulchros mores. — PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 300-301.

161, 11-12 et le lecteur ne sera plus étonné d'apprendre que saint Augustin pense de nouveau au comportement des vierges. Pour être plus agréables, dit-il, les vierges se sont ornées davantage... Plus on dédaigne les ornements de l'homme extérieur, plus on donne à l'homme intérieur sa parure: le beau comportement (*mores pulchri*)⁵⁴). Les vierges songent uniquement à plaire à Dieu par leur beauté intérieure, par les charmes cachés de leur vie intérieure, par les charmes de leur cœur, où elles sont nues devant les yeux de leur Epoux, nues intérieurement, non pas extérieurement; intactes, et intérieurement, et extérieurement⁵⁵).

Le *Sermo Denis* 17, 1-2 s'exprime également en termes généraux sur ce qui fait notre beauté intérieure. Voilà qu'on nous offre, dit saint Augustin, une sorte de miroir (l'Evangile), pour que nous portions, tous, nos regards sur nous-mêmes, afin d'essuyer avec soin et sollicitude les taches sur notre figure qui auraient pu frapper notre regard. Ainsi nous n'aurons plus à avoir honte après inspection... Portons nos regards sur nous-mêmes et cultivons avec une diligence totale tout ce dont nous constatons l'absence, et cela avec comme modèle la beauté qui plaira aux yeux de l'Epoux. Et puisque nous ne sommes pas assez forts par nous-mêmes, appelons-le à notre secours. Que celui qui nous a formés, nous réforme. Le contexte nous fait comprendre que le modèle auquel saint Augustin fait ici allusion se trouve exprimé en Luc 14, 33: «...quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple»⁵⁶).

L'*Enarratio in Ps.* 44, 29 parle elle-aussi en termes généraux de la beauté intérieure, mais à y regarder de près on voit bien que, comme dans le Traité IX, 9, c'est la charité qui fait cette beauté. Le Roi qui s'est épris de la beauté de la princesse sait qu'elle est belle intérieurement, avant de l'être par l'extérieur. Or quelles sont les parties intérieures de sa beauté?

⁵⁴) *Sermo* 161, 11: ...ut plus placerent, plus se ornauerunt...: quanto... minus appetuntur ornamenta exterioris hominis, tanto magis moribus pulchris homo interior adornatur. — PL 38, c. 884.

⁵⁵) *Sermo* 161, 12: (Virgines) cogitant... quomodo placeant deo pulchritudine interiore, decore occulti hominis, decore cordis, ubi illius oculis nudae intus, non foris; integrae et intus et foris. — PL 38, c. 884.

⁵⁶) *Sermo Denis* 17, 1-2: Ecce propositum est nobis uelut speculum, in quo nos omnes inspiciamus, et, si quid de facie nostra forsitan maculosum occurrerit aspectibus nostris, cura sollicita detergamus, ne rursus inspecto speculo erubescamus... 2... sicut dixi inspiciamus nos, et quicquid nobis deesse inuenerimus, ad formam pulchritudinis, quae placet oculis eius, tota diligentia excolamus. Et, quia nos non sufficimus, illum in adiutorium inuocemus. Reformet qui formauit... *Qui non renuntiat omnibus quae sunt eius, non potest esse meus discipulus.* — PL 46, c. 874-875; MA I, p. 81-82. — Cfr *Praeceptum*, lignes 243-244: Ubi autem sibi quicumque uestrum uidet aliquid deesse, doleat de praeterito...

Celles de sa conscience (*conscientia*). C'est là que le Christ regarde, que le Christ l'aime... Sa beauté est intérieure; quant aux franges d'or, elles représentent la variété des langues (de l'Église), la dignité de sa doctrine. Mais à quoi servirait tout cela, sans cette beauté intérieure?⁵⁷⁾ Je crois devoir comprendre: sans la beauté de cet ornement de la conscience qu'est la charité. Il y a en effet dans ces paroles une allusion indéniable à la Première aux Corinthiens 13, 1-3: «Quand je parlerais les langues des hommes..., quand je connaîtrais toute la science..., si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien»

Saint Augustin emploie ailleurs parfois le terme général de *uirtus*, «vertu», mais éventuellement aussi le «courage viril», pour indiquer ce qui constitue la beauté spirituelle.

Dans le dernier livre de la *Cité de Dieu*, au ch. 19, l'auteur dit: notre amour pour les martyrs est tel que nous désirons voir au ciel les cicatrices de leurs plaies. Pour sa part, saint Augustin n'exclut pas cette éventualité. Dans leurs corps glorifiés ces plaies ne constitueront pas une difformité mais les marques de leur dignité, et bien que ce soit dans leur corps, ce ne sera pas une beauté de leur corps qui resplendira; ce sera la beauté de leur *uirtus*, conduite vertueuse et courage viril⁵⁸⁾.

Le grand commentaire du livre de la Genèse affirme en VII, 6 (9) que la vertu (*uirtus*) constitue la beauté de l'âme, comme le vice (*uitium*) en est la difformité (*deformitas*)⁵⁹⁾.

Et à la fin de sa Lettre CXX, où il répond aux questions qu'un nommé Consentius lui a posées sur la théologie trinitaire, saint Augustin étend à n'importe quelle vertu (*uirtus*) humaine ce qu'il vient de dire de la justice: les vertus sont la beauté de l'homme intérieur; c'est par elles que l'homme vit correctement et sagement⁶⁰⁾.

⁵⁷⁾ *En. Ps. 44*, 29: ...intus pulchram nouit, qui speciem eius amauit. Quae sunt interiora pulchritudinis? Conscientiae. Ibi uidet Christus, ibi amat Christus, ibi alloquitur Christus, ibi punit Christus, ibi coronat Christus... Pulchritudo intrinsecus; in fimbriis autem aureis uarietas linguarum, doctrinae decus. Ista quid prosunt, si non sit pulchritudo illa intrinsecus? — PL 36, c. 512; CCL 38, p. 515.

⁵⁸⁾ *Ciu. XXII*, 19: Nescio quo... modo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut uelimus in illo regno in eorum corporibus uidere uulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse uidebimus. Non enim deformitas in eis, sed dignitas erit, et quaedam, quamuis in corpore, non corporis, sed uirtutis pulchritudo fulgebit. — PL 41, c. 782; CCL 48, p. 839.

⁵⁹⁾ *Gn. litt. VII*, 6 (9): ...anima..., cuius uel pulchritudo uirtus uel deformitas uitium est. — PL 34, c. 359; CSEL 28. 1, p. 206.

⁶⁰⁾ *Ep. CXX*, 20: Quid est autem aliud iustitia, cum in nobis est, uel quaelibet uirtus, qua recte sapienterque uiuitur, quam interioris hominis pulchritudo? — PL 33, c. 462; CSEL 34, p. 721.

D.3. Dans les textes où il s'agissait de la beauté des *mores*, saint Augustin évoquait à la fois le comportement extérieur et sa motivation intérieure. Nous rencontrons quelque chose de comparable dans le Sermon 78 qui traite de la Transfiguration. Saint Pierre aurait bien voulu rester au sommet du mont Thabor, mais son Maître l'a fait descendre afin de travailler pour le salut du troupeau et même de mourir pour lui, crucifié. Le Maître a voulu qu'il se sanctifie ainsi par la beauté de la *recta operatio*, du bon travail d'un pasteur d'âmes — bon parce qu'exécuté *in caritate*⁶¹), dans un esprit d'amour pour Dieu et pour les hommes —, bref la beauté d'un comportement pastoral animé par la charité.

La combinaison d'une bonne chose extérieure avec sa motivation intérieure, charitable, qui la rend belle, se trouve également dans le Sermon 337, 1, prononcé à l'occasion de la Dédicace d'une église. La foi, disait le prédicateur, ne s'applique pas à considérer les belles et magnifiques parties de cet édifice, mais à regarder la beauté de l'homme intérieur, de la charité d'où procèdent ces constructions⁶²).

D.4. Nous avons déjà vu que la Lettre CXX étendait à toutes les vertus ce qui venait d'être dit à propos de la justice. C'est vers cette dernière, la *iustitia*, que nous allons maintenant tourner nos regards.

Le *Sermo Denis* 18 fut prononcé un 21 août, en l'honneur du martyr saint Quadratus, et cela au plus tard en 399. C'est dans ce Sermon, en 5, que saint Augustin loue la beauté de la *caritas* (et de la *pietas*), mais en 4 il avait déjà opposé la laideur de l'impureté (*immunditia*) à la beauté de la justice (*iustitia*). Nous avons déjà rencontré ce texte⁶³) et constaté que l'opposition entre l'impureté et la justice y figure en fonction de Romains 6, 19. Mais saint Augustin n'y donne aucune précision sur la nature de cette justice.

La beauté de la justice est plutôt évoquée que nommée dans le *Sermo Caillau* I, 47, prononcé en l'honneur de saint Vincent. Le prédicateur décrit les terribles violences subies par le martyr et conclut: Et pourtant, toutes ces choses horribles étaient rendues belles par la justice du martyr⁶⁴). Horribles en soi, mais sans doute aussi à cause de l'injustice de

⁶¹) *Sermo* 78, 6: Descende, Petre... Labora, desuda, patere...: ...per ...pulchritudinem rectae operationis in caritate... — PL 38, c. 492.

⁶²) *Sermo* 337, 1: Neque... occupata est fides inspicere, quam pulchra sint membra huius habitationis, sed de quanta interioris hominis pulchritudine procedant haec opera dilectionis. — PL 38, c. 1475-1476.

⁶³) Voir note 46.

⁶⁴) *Sermo Caillau* I, 47: Et tamen haec omnia et horrenda iustitia martyris pulchra faciebat. — PLS 2, c. 418; MA I, p. 243.

la mise à mort d'un innocent. Il reste que le contexte n'insiste pas, ici non plus, sur la nature de sa justice.

Le troisième Traité sur l'Évangile selon saint Jean oppose, en 21, un jeune homme, beau mais voleur, à un vieillard courbé, marchant à peine et cela à l'aide d'une canne, mais, lui, juste. Cette justice, honnêteté, est une beauté, mais de toute évidence non pas une beauté qui plaît aux yeux⁶⁵).

Le quarantième Traité, déjà cité plus haut⁶⁶), souligne également la beauté de la justice (comme celle de la sagesse) et fait remarquer que cette beauté ne réside pas dans une forme extérieure, ni dans telle ou telle taille, ni dans une couleur. Mais — nous restons dans des réminiscences classiques —, sans cette beauté, la justice et la sagesse ne seraient pas aimées. On n'aime en effet que ce qui est beau.

Cela est dit aussi, implicitement, dans le Sermon 9, 16: Aimez la justice, elle a sa beauté particulière. Si vous ne voulez pas voir cette beauté, c'est que vous aimez autre chose⁶⁷). Et encore dans le Sermon 159, 7: Présente-moi la belle justice, présente-moi la beauté de la fidélité, qu'elle s'avance, qu'elle se montre au regard spirituel (*oculis cordis*), qu'elle insuffle de la chaleur à ceux qui l'aiment⁶⁸).

La justice (mais quelle est sa nature?) est ici nommée à côté de la *fides*, la fidélité. Nous retrouverons la dernière dans un instant. Mais tout d'abord il faut noter encore un autre texte qui nous affirme que la justice est belle et que cette beauté est inaccessible aux yeux physiques. Nous pensons au *De Trinitate* VIII, 6 (9): La justice est une sorte de beauté de l'âme (*animus*), elle rend beaux les hommes, voire souvent des hommes dont les corps sont contrefaits et difformes. Or, comme les yeux ne voient pas l'âme (*animus*), ils ne voient pas davantage sa beauté⁶⁹). Ici, pour une fois, le contexte précise de quelle justice l'auteur veut parler: l'âme juste est celle qui, réglant sa vie et son comportement par la science et la

⁶⁵) *Io. eu. tr.* III, 21: Quid tibi uidetur adolescens pulcherrimus fur?... Vides ex alia parte senem curuum, baculo innitentem, uix se mouentem...: quid uides quod oculos delectet? Audis quia iustus est; amas, amplecteris. — PL 35, c. 1405; CCL 36, p. 30.

⁶⁶) Voir note 42.

⁶⁷) *Sermo* 9, 16: Diligite iustitiam: habet pulchritudinem suam. Ideo non uultis illam uidere, quia aliud amatis. — PL 38, c. 87; CCL 41, p. 139.

⁶⁸) *Sermo* 159, 7: Da mihi pulchram iustitiam, da mihi fidei pulchritudinem: procedat in medium, ostendat se oculis cordis, inspiret feruorem amatoribus suis. — PL 38, c. 871.

⁶⁹) *Trin.* VIII, 6 (9): Est... quaedam pulchritudo animi iustitia qua pulchri sunt homines plerique etiam qui corpore distorti atque deformes sunt. Sicut autem animus non uidetur oculis ita nec pulchritudo eius. — PL 42, c. 954; CCL 50, p. 281.

raison, rend à chacun ce qui lui appartient⁷⁰). Dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne le Père P. Agaësse a écrit une Note complémentaire⁷¹) à propos de cette phrase. Il démontre que saint Augustin, malgré le caractère juridique de son propos, regarde la justice comme identique à l'amour de Dieu et du prochain. «Comme (la) maîtrise de l'âme sur le corps n'est assurée que par la soumission de l'âme à Dieu, il est clair que (cette) «justice intérieure», condition du respect de la justice (extérieure et) sociale, devient un concept d'ordre religieux», et se confond avec la charité.

La beauté de la justice est louée encore dans la seconde *Enarratio in Ps.* 32, sermon 1, 6: La justice a sa beauté... elle captive les yeux, elle enflamme ceux qui l'aiment... Aimez-la donc, mais aimez cette beauté qui captive les yeux du cœur... Qu'ont-ils donc vu, ces yeux-là? Ils ont vu la justice qui répand sa beauté jusque sur tel vieillard courbé. Et comme s'il voulait mettre en évidence qu'en parlant du vieillard juste et honnête il ne pensait pas exclusivement à une justice légale et juridique, saint Augustin ajoute: que vous accomplissiez par amour ce qu'il est difficile d'accomplir par crainte⁷²).

L'*Enarratio in Ps.* 41, 7 parle, elle-aussi, de la beauté de la justice et cela dans des termes qui de nouveau nous font penser aux *Ennéades*: Lorsque nous pensons à la justice et qu'au dedans de nous, nous jouissons, dans notre pensée même, de sa beauté, quel son frappe alors nos oreilles? quelle sorte de vapeur monte jusqu'à nos narines? que nous vient-il à la bouche? que touche notre main de manière à y trouver du plaisir? Et pourtant elle est en nous, et elle est belle, et on lui donne des louanges, et on la voit; et si les yeux physiques sont dans l'obscurité, l'esprit jouit de la lumière qu'elle répand⁷³).

⁷⁰) *Trin.* VIII, 6 (9): Cum... dico et sciens dico: «Iustus est animus qui scientia atque ratione in uita ac moribus sua cuique distribuit», non aliquam rem absentem cogito... sed praesens quiddam cerno... — PL 42, c. 955; CCL 50, p. 282.

⁷¹) Voir *La notion de justice*, note 11 dans le vol. 16 de la *Bibliothèque Augustinienne*, 1955, p. 583-584.

⁷²) 2 *En. Ps.* 32, 1, 6: Est... quaedam pulchritudo iustitiae...; ...oculos quaerit, accendit amatores suos... Ametur, sed illa pulchritudo quae cordis oculos quaerit... Quid uiderunt? Iustitiam uiderunt, in qua pulcher est curuus senex...; ...per caritatem impleatis quod per timorem implere difficile est. — PL 36, c. 282; CCL 38, p. 252-253.

⁷³) *En. Ps.* 41, 7: Cum cogitamus iustitiam, eiusque intus in ipsa cogitatione pulchritudine fruimur, quid sonat ad aures? quid tamquam uaporem surgit ad nares? quid ori infertur? quid manu tractatur et delectat? Et intus est, et pulchra est, et laudatur, et uidetur: et si in tenebris sunt oculi isti, animus illius luce perfruitur. — PL 36, c. 468; CCL 38, p. 465.

L'*Enarratio in Ps. 44*, 3 va jusqu'à dire: la justice est la beauté suprême et véritable⁷⁴). Il s'agit là de la justice du Verbe incarné dont il est dit un peu plus haut: «Nous l'avons vu sans beauté ni éclat», mais pour qui considère la Miséricorde par laquelle il s'est fait chair, il est beau, même là. Il me paraît évident que justice et charité coïncident ici et évoquent ce Dieu qui est lent à la colère et plein d'amour.

Enfin, l'*Enarratio in Ps. 64*, 8 nous ramène au vieillard ridé et courbé mais honnête et juste, et puis au corps déchiré du martyr qui souffre pour la justice: Si la justice n'a pas de beauté, pourquoi alors aimer un vieillard juste?... Et qu'y avait-il donc d'aimable dans ces suppliciés, sinon qu'au milieu de ces plaies hideuses et de ces membres en lambeaux, la beauté de la justice ne recevait aucune atteinte⁷⁵).

D.5. Retournons maintenant au Sermon 159, 7⁷⁶). La beauté de la justice y était mise en valeur avec celle de la *fides*. Ne nous précipitons pas pour interpréter: la beauté de la foi. Le Sermon ne précise pas la nature de cette *fides*. Il évoque le martyre, ce qui fait penser à la *fides*-«foi»; mais il évoque aussi les relations matrimoniales, et cela fait penser plutôt à *fides*-«fidélité».

La beauté de la *fides* se retrouve dans *De Trinitate* IX, 6 (11). Ici saint Augustin pense nettement à la *fides*-«foi». Il dit en effet: D'où vient que je m'enflamme d'amour fraternel, quand j'entends dire que tel homme a, pour la beauté et la fermeté de sa foi, enduré de cruels tourments? J'aime ce héros de la foi d'un amour chaste et vrai⁷⁷).

Le Sermon 9, 16, déjà rencontré à propos de la beauté de la justice, dit plus loin: Quelle belle chose que la *fides*! Mais quand elle est exigée de toi-même, tu vois sa beauté moins bien que quand tu l'exiges de ton serviteur. La *fides* est donc ici la fidélité. La fidélité du serviteur, mais aussi la fidélité de l'épouse. Il est dit en effet plus loin: Le mari exige de sa femme une fidélité absolue, tout en étant lui-même souvent infidèle à son

⁷⁴) *En. Ps. 44*, 3: Summa et uera pulchritudo iustitia est. — PL 36, c. 496; CCL 38, p. 496. — Voir note 33.

⁷⁵) *En. Ps. 64*, 8: Si nulla est pulchritudo iustitiae, unde amator iustus senex?... Quid ibi (sc. in martyre) erat, quod amaretur, nisi quia erat in illa foeditate dilaniatorum membrorum integra pulchritudo iustitiae? — PL 36, c. 780; CCL 39, p. 831.

⁷⁶) Voir note 68.

⁷⁷) *Trin.* IX, 6 (11): Nam unde in me fraterni amoris inflammatur ardor cum audio uirum aliquem pro fidei pulchritudine et firmitate acriora tormenta tolerasse?... Amo... fidelem ac fortem uirum amore casto atque germano. — PL 42, c. 966; CCL 50, p. 302.

Maître divin⁷⁸). Justice, honnêteté, fidélité, thèmes de ce Sermon 9, sont au fond des notions étroitement apparentées.

La beauté de la *fides* se trouve également accentuée dans l'*Adversus Iudaeos* 4 (5) où saint Augustin parle de la diversité des langues dans l'Église universelle et ajoute que néanmoins sa foi, au dedans, est une et simple, car «toute la beauté de la princesse lui est intérieure»⁷⁹). Ici la *fides* est manifestement la *fides*-«foi».

Nous terminons nos lectures sur la beauté de la *fides* par le Sermon 159, 3 — nous avons déjà lu 159, 7 —. Ce passage se termine par : Qu'y a-t-il de plus beau que la *fides*? que de plus difforme que l'*infidelitas*?⁸⁰) Le contexte vient d'opposer un serviteur beau, mais infidèle, à un serviteur difforme mais fidèle. Il s'agit donc de la beauté de la *fides*-«fidélité».

D.6. Après la *fides* la sagesse (*sapientia*).

Dans le Sermon que Dom C. Lambot a trouvé dans le *cod. Theol. Fol. 203* de la Landesbibliothek de Stuttgart (XIII^e s.) saint Augustin parle en l'honneur d'un martyr. La chair humaine, dit-il, a sa beauté. La sagesse qui ne se flétrit point, elle, n'aurait-elle pas sa beauté à elle? La beauté de la sagesse est sentie et parfois désirée même par les méchants⁸¹). Pour ma part, je ne vois pas bien pourquoi saint Augustin insiste dans ce contexte sur la beauté de la sagesse, plutôt que sur celle d'autres vertus, du courage par exemple.

Le Traité XL, 4 sur l'Évangile selon saint Jean, déjà rencontré⁸²), juxtapose la beauté de la sagesse et celle de la justice. Cette beauté doit être bien réelle, car sans cela elle ne pourrait pas être aimée. Mais elle n'a, ni forme, ni taille, ni couleur... Réminiscences plotiniennes, nous l'avons vu.

La *Cité de Dieu* parle de la beauté de la sagesse en VIII, 7. Le passage s'en prend au matérialisme des Stoïciens. Ils affirment que seuls les sages sont beaux. Mais c'est avec quels sens physiques qu'ils peuvent s'apercevoir de la belle prestance de la sagesse? Le spiritualisme des

⁷⁸) *Sermo* 9, 16: *Quam pulchra res fides! Sed tunc pulchra est, quando de seruo exigitur... Quomodo (deus) iubet uxori tuae ut et si tu moecharis non moechetur, sic iubet seruo tuo et si tu non seruis deo tuo seruiat tibi.* — PL 38, c. 87; CCL 41, p. 139-140.

⁷⁹) *Adu. Iud.* 4 (5): *...in uestitu deaurato, circumamicta uarietate. Ubi significatur linguarum uarietas in omnibus gentibus: quarum tamen una et simplex fides est intus: Omnis enim pulchritudo filiae regis intrinsecus.* — PL 42, c. 54.

⁸⁰) *Sermo* 159, 3: *Quid fide pulchrius? quid infidelitate deformius?* — PL 38, c. 869.

⁸¹) *Sermo Lambot* 2,1: *Non... uere habet pulchritudinem suam caro ista? Et non habet pulchritudinem suam inmarcescibilis sapientia? Sed pulchritudinem sapientiae iniqui sentiunt et tandem aliquando cupiunt.* — PLS 2, c. 750-751; Rev. Bén. 46 (1934), p. 399.

⁸²) Voir notes 42 et 66.

Platoniciens, au contraire, comprenait devant quel genre d'yeux la beauté des sages se manifeste⁸³). Le terme de sagesse est manifestement chez saint Augustin redevable des cultures diverses qui l'ont formé.

Dans le *De Genesi ad litt.* IV, 4 (8), saint Augustin met la beauté de la sagesse en rapport avec la fameuse phrase de *Sap.* 11, 21 : « Tu a tout créé avec mesure, nombre et poids (*mensura, numero, pondere*) ». Cela, dit-il, n'est pas seulement vrai pour les minéraux, par exemple, mais aussi pour les actions de l'homme, ses affections, ses préférences. Ainsi il y a un « nombre » (une harmonie intérieure sans doute) dans ce que l'âme (*animus*) désire et dans ses vertus, un « nombre » par lequel l'*animus* est ramené de la difformité de la sottise à la forme et à la beauté de la sagesse⁸⁴). Le sage sait faire l'unité de sa vie.

Enfin, la beauté de la vertu en général et d'une façon plus précise de la sagesse est préconisée dans la première *Enarratio in Ps.* 58, 18 : L'âme humaine n'a ni lumière, ni vigueur, par soi-même ; pourtant tout ce qui dans l'âme est beau, est force de vertu et sagesse. Mais tout cela vient de Dieu⁸⁵).

D.7. Plusieurs de nos textes mettent en valeur la beauté du comportement vertueux dans le domaine sexuel.

C'était le cas dans le Sermon 161, 12 que nous avons déjà rencontré plus haut⁸⁶).

Le Sermon 343, 6-7 oppose Joseph à la femme impudique de Potiphar. Joseph était beau, mais elle l'a aimé avec un cœur pervers, ce cœur qui ne disposait pas du regard qui voit la beauté spirituelle (*spiritualis pulchritudo*, comme dans le *Praeceptum*) et invisible. Elle aimait sa beauté, mais ne voulait pas de sa chasteté, de sa fidélité envers son

⁸³) *Ciu.* VIII, 7 : ...ego multum mirari soleo, cum pulchros (Stoici) dicant non esse nisi sapientes, quibus sensibus corporis istam pulchritudinem uiderint, qualibus oculis carnis formam sapientiae decusque conspexerint. Hi uero (Platonici), quos merito ceteris anteponimus, discreuerunt ea, quae mente cconspiciuntur, ab his, quae sensibus adtinguntur, nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt. — PL 41, c. 232 ; CCL 47, p. 224.

⁸⁴) *Gn. litt.* IV, 4 (8) : Neque... mensura et numerus et pondus in lapidibus tantummodo. ...animaduerti et cogitari potest... ; et est numerus et adfectionum animi et uirtutum, quo ab stultitiae deformitate ad sapientiae formam decusque conligitur. — PL 34, c. 299 ; CSEL 28. 1, p. 100.

⁸⁵) *1 En. Ps.* 58, 18 : Non habet (anima humana) ex se lumen, non habet ex se uires : totum autem quod pulchrum est in anima, uirtus et sapientia est ; sed nec sapit sibi, nec ualet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi uirtus est... *Accedite ad eum, et illuminamini*... — PL 36, c. 704 ; CCL 39, p. 742.

⁸⁶) Voir note 55.

Seigneur. Joseph, lui, était capable de voir ce que la femme ne savait pas voir. Il était plus beau intérieurement qu'extérieurement et il voyait la beauté intérieure de la chasteté. Mais force nous est d'admettre que chaque homme a bien une certaine idée de la beauté spirituelle (de nouveau *spiritualis pulchritudo*) de la pudeur (*pudicitia*; le texte ne dit pas *castitas*!). Chaque homme en effet désire que sa femme, que sa fille, se comportent convenablement. Chaque homme a donc, au moins à sa manière, l'amour de la chasteté. Ah!, s'ils pouvaient l'aimer aussi dans leur propre vie!⁸⁷⁾

Dans le *De Sancta virginitate* la beauté de la chasteté fut tout naturellement évoquée dans des termes chaleureux. Mais saint Augustin y insiste fortement sur le fait que la virginité n'est pas une garantie de sainteté personnelle et que lors d'une persécution telle vierge consacrée n'a pas nécessairement la force de Thècle, vierge et martyre, tandis que telle femme mariée se montre déjà aussi forte que Crispine, épouse, mère de famille et martyre⁸⁸⁾. Tant qu'on n'a pas été mis à l'épreuve, on ne sait pas où l'on en est. Aussi les vierges doivent-elles être très humbles. Il serait absurde que les vierges aiment moins que les autres ce Dieu grâce auquel elles sont, toutes choses égales d'ailleurs, plus belles que les autres⁸⁹⁾.

L'opuscule de saint Augustin sur *le Bien du veuvage* parle, en 19 (24), de la beauté de la chasteté, soit dans l'intégrité virginale, soit dans la continence du veuvage. Dans les deux cas, il s'agit d'une beauté spirituelle (*pulchritudo spiritualis*, encore une fois)⁹⁰⁾.

Le traité *Contre le mensonge* juxtapose, en 20 (40), la chasteté (*castitas*) et la vérité (*ueritas*), et puis l'horreur qu'inspire la violence sexuelle (*stuprum*) et celle que doit inspirer le mensonge (*mendacium*).

⁸⁷⁾ *Sermo* 343, 6-7: ...amauit pulchrum non casta, sed peruersa mente, ubi oculos non habebat ubi uideretur spiritualis et inuisibilis pulchritudo; quem amabat pulchrum, nolebat castum..., fidem seruantem domino suo non amaui... Sed ille nouerat uidere, quod illa non nouerat. Pulchrior erat intus, quam foris..., ibi ipse sua pulchritudine fruebatur... Si uis uidere quomodocumque spiritalem pulchritudinem pudicitiae, si habes ad illam qualescumque oculos, exempli gratia aliquid tibi propono: ipsam amas in coniuge tua..., hanc amas in filia tua... Ama ergo et in te castitatem. — PL 39, c. 1509-1510.

⁸⁸⁾ *Virg.* 44 (45): Unde, inquam, scit, ne forte ipsa nondum sit Thecla, iam sit illa Crispina. — PL 40, c. 422; CSEL 41, p. 290.

⁸⁹⁾ *Virg.* 37 (38): Noui dignitatem uirginitatis tuae... sed metuo, ne, cum tibi modicum dimitti putas, modicum diligas. — PL 40, c. 418; CSEL 41, p. 279-280.

⁹⁰⁾ *B. uid.* 19 (24): Inuenistis..., mater et filia, cui, contemptis nuptiis, illa omnibus, tu secundis, pulchritudine castitatis simul placere debeatis... Nunc ergo illi regi... ueraciter simul placete, simul inhaerete, illa integritate uirginali, tu continentia uiduali, ambae pulchritudine spiritali. — PL 40, c. 446; CSEL 41, p. 334.

C'est dans ce contexte, qui mériterait un approfondissement psychologique et éthique, que saint Augustin souligne la beauté de la chasteté⁹¹).

Signalons encore le Traité XXXII, 3 sur l'Evangile selon saint Jean où la beauté du corps, qui séduit les amants impurs, est opposée aux belles âmes (*pulchri animi*), mais où le prédicateur ne va pas jusqu'à parler explicitement de la beauté que la chasteté leur donne. Ce que saint Augustin dit explicitement, c'est que ces âmes sont rendues belles par Dieu. C'est Dieu qui est à l'origine des vertus qui constituent la beauté spirituelle. De même en effet que l'âme fait la beauté du corps (son unité harmonieuse, sans doute), ainsi Dieu fait la beauté de l'âme. Car il n'y a que l'âme qui donne au corps d'être aimé — comprenons d'être beau! —; que l'âme se retire du corps, tu prends en horreur le cadavre et, si fort que tu aies aimé la beauté de ces membres, tu te hâtes de l'ensevelir. Le charme du corps est donc l'âme, et le charme de l'âme est Dieu (*decus animi deus*)⁹²).

D.8. Que Dieu est la source de la beauté des vertus, cela est affirmé avec la plus grande netteté vers la fin du *De Catechizandis rudibus*, en 27 (55): Dieu sera toute notre récompense; dans l'autre vie nous jouirons complètement de sa bonté et de sa beauté. Nous devons l'aimer gratuitement, mais non pas comme on aime une chose que les yeux du corps peuvent voir. Il doit être aimé comme on aime la sagesse, et la vérité, et la sainteté, et la justice, et la charité, et tout ce qui pourrait être énuméré dans ce même ordre, mais non pas en tant que vertus humaines; non, il faut les aimer comme elles sont dans leur source même: la sagesse incorruptible et immuable⁹³).

⁹¹) *C. mend.* 20 (40): Ab hoc inuidiosissimo clamore, quo cogimur... pro aeterna hominis salute mentiri, quo confugiam, nisi ad te, ueritas? Et mihi abs te proponitur castitas. Cur enim, si custodes isti, ut nos ad baptizandum hominem admittant, stupro inlici possunt, non facimus contraria castitati et, si mendacio decipi possunt, facimus contraria ueritati?... animae iam ualentes delectari pulchritudine castitatis... PL 40, c. 546; CSEL 41, p. 524-525.

⁹²) *Io. eu. tr.* XXXII, 3: Aliquid... uolo dicere, ubi... appareat... quemadmodum (animus) corpori praeponeatur. Illi ipsi lasciuī amatores, qui pulchritudine corporum delectantur, et forma membrorum accendantur, tunc amant amplius quando amantur... Si ergo ipsi corporum amatores redamari se uolunt... quales sunt amatores animorum? Et si magni sunt amatores animorum, quales sunt amatores dei, qui pulchros animos facit? Sicut enim animus facit decus in corpore, sic deus in animo. Non enim facit corpori unde ametur nisi animus, qui cum migrauerit, cadaver horrescis; et quantumcumque pulchra illa membra dilexeris, sepelire festinas. Decus ergo corporis animus; decus animi deus. — PL 35, c. 1643; CCL 36, p. 301.

⁹³) *Cat. rud.* 27 (55): ...ut simul colatis et diligatis deum gratis: quia totum praemium nostrum ipse erit, ut in illa aeterna uita bonitate eius et pulchritudine perfruamur. Sed amandus est, non sicut aliquid quod uidetur oculis, sed sicut amatur

D.9. Ce beau texte a énuméré toute une série de vertus. Cela nous invite à citer maintenant la seconde *Enarratio in Ps. 33*, 15 où le terme de beauté ne figure pas, mais où il est très joliment remplacé par *gemmae*, «pierres précieuses». Saint Augustin s'y refuse à regarder comme des pauvres ceux qui ont le cœur plein de ces bijoux cachés: les vertus de justice, de sincérité, de fidélité, de patience, d'endurance⁹⁴).

E. Nous arrivons maintenant au second volet de cette partie de notre recherche.

Augustin évêque a assimilé la beauté spirituelle à celle des vertus qui, grâce à Dieu, ornent l'homme intérieur.

Dieu est la source de cette beauté; il est l'absolument Beau. Mais afin de communiquer aux hommes-pécheurs la beauté divine, le Fils de Dieu a pris sur lui leur laideur. Saint Augustin nous a expliqué cela longuement dans la seconde partie du texte sublime qu'est le Traité IX sur la Première Epître de saint Jean, en 9. Rappelons-nous qu'il y mettait en rapport le Psaume 44, 3, Isaïe 53, 2 et Philippiens 2, 6-7. Or il y d'autres textes de saint Augustin où nous rencontrons, intégralement ou partiellement, la même «orchestration biblique», ou au moins la même présentation du mystère chrétien.

E.1. Le Sermon 95 médite sur Marc 8, 1-9 qui raconte la seconde multiplication des pains. Jésus, qui faisait de la sorte manger une grande foule était «beau comme aucun des fils de l'homme» (Ps. 44, 3), étant donné qu'il était le Verbe de Dieu. Mais le même Verbe est devenu repoussant pour sa fiancée, laide, afin de la rendre belle. C'est pour elle qu'il a voulu se montrer «sans forme ni beauté» (Isaïe 53, 2). Dans sa Lettre aux Philippiens 2, 6-8 saint Paul a su combiner les lumières du Psaume 44, 3 et d'Isaïe 53, 2. Celui qui à cause de sa divinité surpasse en beauté les fils des hommes est «dans la forme de Dieu» et dans l'«égalité avec Dieu». Mais «il n'a pas jugé bon de revendiquer son droit d'être traité à l'égal de Dieu, il s'est dépouillé lui-même en prenant la condition de serviteur, devenu semblable aux hommes et reconnu comme un homme à son comportement». Le Traité sur la Première Epître de saint

sapientia et ueritas et sanctitas et iustitia et caritas, et si quid aliud tale dicitur: non quemadmodum sunt ista in hominibus, sed quemadmodum sunt in ipso fonte incorruptibilis et incommutabilis sapientiae. — PL 40, c. 347-348; CCL 46, p. 177.

⁹⁴) 2 *En. Ps. 33*, 15: Et ille diues ideo fuit, quia habebat lectum eburneum; et tu pauper es, cuius cubiculum cordis plenum est tantis gemmis uirtutum: iustitiae, ueritatis, caritatis, fidei, patientiae et tolerantiae?! — PL 36, c. 316; CCL 38, p. 292.

Jean arrêta là sa citation de la Lettre aux Philippiens. Le Sermon 95 va un peu plus loin : « Il s'est abaissé lui-même en devenant obéissant jusqu'à mourir et à mourir sur une croix ». Et saint Augustin termine son exposé par une formule-résumé bien dans son style : « Quoi de plus beau que Dieu, quoi de plus repoussant qu'un crucifié ? »⁹⁵)

L'*Enarratio* sur le Psaume 103 et l'*Adversus Iudaeos* citent également ce verset 8 du deuxième chapitre de la Lettre aux Philippiens.

Pour rendre belle sa fiancée, comme il était beau lui-même, l'Époux, j'ose le dire — c'est saint Augustin qui parle —, l'a aimée même laide. Que signifie qu'il l'a aimée même laide ? Cela se trouve dans la Lettre aux Romains (5, 6) : « Le Christ est mort pour les impies ». Quelle vie ne te réserve pas, à toi rendu juste, celui qui a offert sa mort pour l'impie que tu étais. Voilà cet homme beau, et *beau comme aucun des enfants de l'homme*, parce que juste comme aucun des enfants de l'homme, le suprêmement juste, cet homme beau, il s'est fait laid parce qu'il venait chercher sa fiancée dans sa laideur pour la rendre belle... Mais il est beau, lui, et beau comme aucun des enfants de l'homme, puisqu'il est l'égal de Dieu⁹⁶). Ensuite saint Augustin s'adresse à l'« âme », mais étant donné que quelques lignes plus haut il parle à l'Église, cette « âme » est à comprendre, semble-t-il, comme le principe vital de toute l'Église, cette « âme une » dont parlent les Actes des Apôtres dans 4, 32, texte que saint Augustin vient précisément de citer dans la même *Enarratio*, comme nous l'avons déjà vu⁹⁷). Saint Augustin s'adresse à elle en disant : Âme, tu ne peux pas être belle, si tu n'as pas commencé par avouer ta laideur à celui

⁹⁵) *Sermo* 95, 4: *Ad nuptias... inuitauerat sponsus ille speciosus forma prae filiis hominum. Sponsus ille foedus factus propter sponsam foedam, ut eam faceret pulchram... Dat mihi deformitatis eius testimonium... propheta (Isaias) dicens: Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem... O propheta qui dixisti: Speciosus forma prae filiis hominum, ubi uidisti? Responde, responde, ubi uidisti?: Cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo. Ibi uidi... Respondisti. Respondeat ille qui dixit: Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem. Dixisti. Dic ubi uidisti...: Sed semetipsum exinaniuit, formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inuentus ut homo. De deformitate ipsius adhuc dicit: Humiliauit se ipsum, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Ecce ubi uidi. Concordant ergo ambo pacifici, et pacati sunt ambo. Quid est speciosius deo? quid deformius crucifixo? — PL 38, c. 582-583.*

⁹⁶) *1 En. Ps. 103, 5: Ut autem et decoram faceret, audeo dicere, amauit et foedam. Quid est, amauit et foedam? Etenim Christus pro impiis mortuus est. Quam uitam tibi seruat iustificato, qui suam mortem donauit et impio? Ecce pulcher ille et speciosus forma prae filiis hominum, quia iustissimus prae filiis hominum, quoniam ueniebat ad foedam, ut faceret pulchram, (dicam et hoc, quia in scripturis inuenio) foedus factus est... Speciosus forma prae filiis hominum... Merito prae filiis hominum, quia aequalis deo. — PL 37, c. 1338-1339; CCL 40, p. 1476-1477.*

⁹⁷) Voir note 30.

qui est toujours beau et qui temporairement, à cause de toi, a été sans beauté. Cependant, s'il a été temporairement sans beauté, c'était dans sa condition de serviteur, mais en même temps il n'a rien perdu de la beauté qui est propre à sa condition divine⁹⁸). C'est alors que saint Augustin se met de nouveau à s'adresser à l'Église: Tu es donc belle, Église..., mais tu étais noireude auparavant: c'est en vertu de la grâce de Dieu que tu as été rendue blanche... Maintenant tu es admirable; maintenant on peut à peine te regarder. C'est en effet une parole d'admiration que celle-ci: «Qui est elle, là, qui monte rendue blanche (Cant. 8, 5 LXX), si belle, si lumineuse, si admirablement sans tache ni ride (Eph. 5, 27). Regarde qui est celui qui pour elle a perdu tout éclat et toute beauté, et alors tu comprends combien cette clarté t'honore⁹⁹). L'abaissement dans lequel l'Époux s'est mis pour elle t'étonne peut-être, mais cesse ensuite de t'étonner de la grandeur qu'elle possède à cause de lui. Combien est grand le bonheur de cette fiancée rendue blanche qui, quand elle était encore noireude, mettait à ses pieds celui qui venait mourir pour les impies¹⁰⁰).

Terminons ces propos par quelques phrases de l'*Adversus Iudaeos* 4 (5):

Étant par sa divinité beau comme aucun des enfants de l'homme, il est devenu, dans sa condition de faible, sans forme ni beauté. Il avait, par lui-même, mis de la beauté en toi, mais il ne l'a pas retrouvée. Comment en effet aurais-tu pu apparaître belle à ses yeux, quand tu portais sur toi la laideur de tes péchés? Le voilà devenu homme pour toi: chez lui, sous les apparences de la petitesse se cache sa grandeur; dans les ombres de la mort se cache le soleil de justice (Malachie 3, 20); dans le déshonneur de la croix se cache le Seigneur de gloire¹⁰¹).

⁹⁸) 1 En. Ps. 103, 6: Ergo, anima, decora esse non potes, nisi confessa fueris foeditatem ei qui semper pulcher, et propter te ad tempus non pulcher; et sic ad tempus non pulcher in forma serui, ut numquam defecerit a pulchritudine quae est in forma dei. — PL 37, c. 1339-1340; CCL 40, p. 1478.

⁹⁹) 1 En. Ps. 103, 6: Ergo tu, ecclesia, habes decorem... primo nigra fuisti, sed facta es alba ex gratia illius... Iam mirabilis, iam uix contemplabilis. Admirantis est enim dicere: Quae est ista quae adscendit dealbata, tam pulchra, tam luminosa, tam sine macula et ruga?... Adtende quis sit ille qui pro ea factus est non habens speciem neque decorem, et intellegis huius claritatis honorem. — PL 37, c. 1340; CCL 40, p. 1478.

¹⁰⁰) 1 En. Ps. 103, 6: Si miraris illius humilitatem propter hanc, noli iam mirari huius celsitudinem propter illum. Quantae felicitatis est ista dealbata, ut et cum esset nigra, pulchrum ad se deponeret, qui pro impiis moreretur? — PL 37, c. 1340; CCL 40, p. 1478.

¹⁰¹) Adu. Iud. 4 (5): ...ut ille per diuinitatem speciosus forma prae filiis hominum etiam illud fieret per infirmitatem quod de illo... (dixit)... propheta: Vidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem... Speciem quam fecit ipse per se, non inuenit in te.

E.2. Nous avons déjà cité des passages de trois textes qui appartiennent à la catégorie dont nous allons parler maintenant. Il s'agissait des *Enarrationes* sur les Psaumes 44, 3 et 127, 8 et du Sermon 138, 6-8¹⁰²).

Les autres textes ne nous apportent rien de vraiment inédit après la lecture du Traité IX, 9 et celle des textes complémentaires cités sous C. Aussi en signalerons-nous uniquement quelques parties qui sont à mon avis d'une facture plus particulièrement intéressante.

Mais à propos du Sermon 210, 4 je noterai seulement ceci : comme dans les autres textes de la présente catégorie, nous y trouvons juxtaposés le Psaume 44, 3 et Isaïe 53, 2, sans que la Lettre aux Philippiens y soit citée. Il reste que saint Augustin mentionne dans ce contexte Isaïe 53, 8 : « il a été retranché de la terre des vivants »¹⁰³).

Jésus-Christ, homme, n'avait ni forme ni beauté, mais il était beau dans ce qui l'élevait, et élève, au dessus des enfants des hommes¹⁰⁴). La fiancée, l'Église, le Christ l'a aimée dans sa laideur afin qu'elle quittât cette laideur. Ce n'est certainement pas à cause de sa laideur que son Epoux l'a aimée, puisqu'il n'aime pas la laideur. S'il avait aimé en elle ce qui était laid, il aurait conservé ce qu'il aimait. Or il a précisément abattu la laideur et donné forme à la beauté¹⁰⁵). C'est en ayant été défiguré que votre Rédempteur a payé le prix de votre beauté, ou plus précisément de votre beauté spirituelle, car « toute la beauté de la princesse est au dedans ». Plaisez-lui par cette beauté ; la composez-vous avec soin, avec zèle, avec une attention vigilante. Courez à lui en passant par lui ; cherchez chez lui de quoi lui plaire ; vivez avec lui, en lui, de lui¹⁰⁶).

Courez à lui en passant par lui, c'est ce que nous venons de lire. Que le chemin prenne fin et que nous arrivions dans la patrie... Ce chemin,

Quomodo enim speciosa esses eius oculis, quando eras tuis foedata peccatis?... In eo quod paruus apparet, magnus latet; in umbra mortis sol iustitiae, in contumelia crucis dominus gloriae. — PL 42, c. 53-54.

¹⁰²) Voir notes 23-24 et 31-34.

¹⁰³) PL 38, c. 1049.

¹⁰⁴) *En. Ps. 43, 16*: Ut homo, non habebat speciem neque decorem, sed *speciosus forma ex eo quod est prae filiis hominum* — PL 36, c. 489; CCL 38, p. 488.

¹⁰⁵) *En. Ps. 44, 3*: Amata est foeda, ne remaneret foeda. Non enim uere foeda amata est, quia non foeditas amata est; nam si hoc amaret, hoc seruaret; euerit foeditatem, formauit pulchritudinem. — PL 36, c. 495; CCL 38, p. 495.

¹⁰⁶) *B. uid. 19 (23)*: Ex hac... deformitate redemptoris uestri manauit pretium decoris uestri, sed decoris interioris; *omnis enim pulchritudo filiae regis intrinsecus*. Hac pulchritudine illi placete; hanc pulchritudinem studiosa cura et sollicita cogitatione componite... Currite ad illum per illum; placete illi ex illo; uiuite in illo, cum illo, de illo. Adfectibus ueris et sanctissima castitate a uiro tali amate amari. — PL 40, c. 445-446; CSEL 41, p. 333-334.

qu'est-ce? C'est la foi. C'est en vue de ta foi, que le Christ est devenu difforme. Celui qui est beau comme aucun des fils de l'homme fera l'objet de notre contemplation une fois ce pèlerinage terrestre terminé¹⁰⁷).

Terminons par un passage qui, d'une façon qui nous est devenue assez étrange, souligne la beauté de Jésus-Christ, mais — second trait particulier — non pas de sa divinité, mais de son humanité glorifiée: Y a-t-il quelque chose de plus repoussant qu'un champ couvert de fumier? Il était plus beau, ce champ, avant de recevoir le contenu de la corbeille (*cophinus*). Pour devenir fertile, il a dû prendre un aspect hideux... Quel affreux aspect que celui d'un crucifié! Mais cette laideur est mère de beauté. De quelle beauté? De celle de la résurrection!¹⁰⁸)

E.3. Les textes que nous allons rencontrer maintenant parlent du Psaume 44, 3 mais ne font pas mention d'Isaïe 53, 2, ni de la Lettre aux Philippiens 2, 6-8.

Nous avons d'ailleurs déjà cité les Sermons *Denis* 18, 5 et 372, 2, puis le *De Sancta virginitate* 37 (38)¹⁰⁹).

Jésus-Christ est comme l'Epoux du Psaume 18, 6 qui sort de son pavillon, beau pour être aimé et fort pour être craint, beau pour plaire et fort pour remporter la victoire¹¹⁰). Il est beau comme aucun des enfants de l'homme et d'une beauté qui est d'autant plus digne d'amour et d'admiration qu'elle est moins corporelle¹¹¹). Mais dans son humilité divine il est venu parmi nous. C'est donc vers lui qu'il faut diriger les vierges consacrées qui risquent de se vanter de leur état de vierges et qui peut-être ne seraient quand même pas, lors d'une persécution, aussi

¹⁰⁷) *Sermo* 27, 6: ...finiatur uia et ueniamus ad patriam... Quid est uia? Fides est. Propter fidem tuam factus est deformis Christus, manet autem speciosus Christus. *Speciosus forma prae filiis hominum* uidebitur post peregrinationem. — PL 38, c. 180-181; CCL 41, p. 364.

¹⁰⁸) *Sermo* 254, 5: ...foedum tempus, sed foeditas ista stercore sit in agro, non in domo. Maeror sit de peccatis, non de cupiditatibus fraudatis. Foedum tempus, sed, si bene utatur, fertile tempus. Quid foedius agro stercoreato? Pulcher fuit ager, antequam cophinum haberet stercoreis. Perductus est prius ager ad foeditatem, ut ueniret ad ubertatem. Foeditas ergo huius temporis signum est, sed nobis sit ista foeditas tempus fertilitatis... Foeda species, crucifixi species, sed ista foeditas pulchritudinem parturit. Quam pulchritudinem? Resurrectionis, quia *speciosus forma prae filiis hominum*. — PL 38, c. 1184; éd. LAMBOT (*Stromata*), p. 85.

¹⁰⁹) Voir notes 37, 46 et 89.

¹¹⁰) Voir note 37.

¹¹¹) *Ciu.* XVII, 16: Agnito... rege Christo, iam cetera, quae hic (sc. in Ps. 44) tropice dicta sunt, quo modo sit *speciosus forma prae filiis hominum*, quadam tanto magis amanda atque miranda, quanto minus corporea pulchritudine... inquirat... — PL 41, c. 549; CCL 48, p. 580-581.

courageuse que Crispine, mère de famille et martyre — 44 (45) —. C'est au Roi du ciel que je t'envoie pour apprendre l'humilité, à celui par qui les hommes ont été créés et qui a été créé pour les hommes parmi les hommes; à celui qui est beau comme aucun des fils de l'homme et qui a été méprisé par les fils de l'homme; à celui qui, maître des anges immortels, n'a pas dédaigné d'être le serviteur des mortels. Ce qui l'a fait humble, ce n'est certainement pas l'iniquité (humaine), mais sa charité (divine)¹¹²).

Il nous reste dans ce domaine à parler d'un texte assez tardif. Chose intéressante, ce passage présente le terme de *formosus*, mais nous n'y trouvons aucun mot du groupe de *pulcher*. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette particularité. Le texte insiste, comme la Règle de saint Augustin¹¹³), sur le droit et le devoir de toute autorité de combiner la sévérité et la bonté. Si un père, qui n'est qu'un homme, si un époux, qui n'est qu'un homme, ont le droit d'être craints et aimés à la fois, combien plus doit être craint et aimé notre Père qui est aux cieux, et cet Epoux qui est beau (*formosus*, au lieu de *speciosus*, habituel dans cette citation biblique) comme aucun des fils de l'homme, non pas par la beauté de son corps, mais par celle de ce qu'il vaut intérieurement¹¹⁴).

E.4. Le texte suivant a la particularité de citer Isaïe 53, 2, comme le Traité IX, 9 sur la Première Epître de saint Jean, mais sans renvoyer explicitement, ni au Psaume 44, 3, ni à l'Epître aux Philippiens 2, 6-7. Il s'agit du Commentaire du Psaume 83: Celui en qui nous avons cru c'est cet Epoux beau qui a paru ici-bas difforme à cause de notre difformité. La preuve?: «Nous l'avons vu sans beauté ni éclat¹¹⁵).

E.5. Nous arrivons maintenant à un passage où ce sont le Psaume 44, 3 et Isaïe 53, 2 qui font défaut, au moins explicitement, mais où la

¹¹²) *Virg.* 37 (38): ...ut discas humilitatem... ad regem caeli te mitto, ad eum, per quem creati sunt homines et qui creatus est inter homines propter homines; ad speciosum forma prae filiis hominum et contemptum a filiis hominum pro filiis hominum, ad eum, qui dominans angelis immortalibus non dignatus est servire mortalibus. Eum certe humilem non iniquitas, sed caritas fecit. — PL 40, c. 417; CSEL 41, p. 278-279.

¹¹³) *Praeceptum*, lignes 230-232: Et quamvis utrumque sit necessarium, tamen plus a uobis amari adpetat quam timeri...

¹¹⁴) *31 En. Ps. 118*, 3: Si... et pater homo et coniux homo et timeri et amari debet, multo magis Pater noster qui in caelis est, et ille sponsus non carne prae filiis hominum sed uirtute formosus. — PL 37, c. 1592; CCL 40, p. 1771.

¹¹⁵) *En. Ps. 83*, 11: Dedit... eis potestatem filios dei fieri, ille in quem credidimus, pulcher sponsus, qui hic propter deformitatem nostram deformis apparuit, quia uidimus eum, inquit, et non habebat speciem neque decorem. — PL 37, c. 1066; CCL 39, p. 1158.

pensée est dominée par l'Épître aux Philippiens 2, 6-7. Nous restons bien entendu dans le cadre restreint des textes qui ont un rapport explicite avec la beauté spirituelle. Notre texte, un Sermon, a été prononcé à l'occasion d'une fête de Noël: Nous marchons encore dans la foi et nous séjournons encore à l'étranger,... nous avons encore faim et soif de la Justice; nous aspirons encore avec une ardeur ineffable à voir la beauté de l'aspect imposant de Dieu; en attendant célébrons avec déférence et dévouement sa Nativité dans sa condition de serviteur¹¹⁶).

E.6. Le Traité IX, 9 sur la Première Épître de saint Jean, le point de départ du présent exposé, citait le Psaume 44, 3 et Isaïe 53, 2, puis, afin de «concilier» ces deux textes prophétiques de l'Ancien Testament, apparemment contradictoires, il citait l'Épître aux Philippiens 2, 6-7. Après avoir parcouru les passages où saint Augustin utilise les mêmes textes bibliques — tous ou en partie —, il nous reste de lire un assez grand nombre de passages, concernant la beauté spirituelle, où aucun de ces trois textes ne se trouve explicitement cité, mais qui présentent la même doctrine que le Traité IX, 9.

Dans un assez ancien Sermon (399, Carthage) saint Augustin explique l'épisode de l'hémorroïsse que saint Luc raconte en 9, 43-48. Jésus guérit cette femme. Saint Augustin la regarde comme figure de l'Église: Le Roi s'est épris de son œuvre; pour la rendre belle, il l'a aimée dans sa laideur (d'humanité non rachetée, bien entendu). Le prédicateur se tourne vers elle à un moment donné et lui dit: C'est pour une femme infidèle, incroyante, et repoussante qu'il a répandu son sang, il l'a rendue fidèle, croyante, et belle. Il a aimé en toi ce qu'il t'a donné lui-même. Car, toi, qu'as-tu apporté à ton Epoux? Qu'as-tu reçu en dot de ton premier père et de ton premier peuple?... Il a eu pitié de toi afin de te parer; il t'a parée afin de t'aimer¹¹⁷). — Quant au «premier père» et au «premier peuple», il y a là une allusion au Psaume 44, 11: «...oublie ton peuple et la maison de ton père» et le Commentaire de ce verset explique qu'il

¹¹⁶) *Sermo* 194, 4: ... interim dum ambulantes per fidem peregrinamur ab eo, dum esurimus et sitimus iustitiam et formae dei pulchritudinem ineffabili ardore desideramus, formae serui Natalem deuoto obsequio celebremus. — PL 38, c. 1017.

¹¹⁷) *Sermo* 62, 8: ...o mulier, quam alloquor in typo Ecclesiae... *concupiuit... rex decorem tuum*. Concupiuit quod fecit: quoniam ut pulchram faceret, foedam amauit. Pro infideli et foeda sanguinem fudit, fidelem ac pulchram reddidit, dona sua in te amauit. Quid enim sponso tuo contulisti? Quid in dotem a priore patre et priore populo accepisti?... misertus est, ut ornaret; ornauit, ut amaret. — PL 38, c. 418.

s'agit du «peuple babylonien» et que le «premier père» n'est pas Adam mais le père de «Babylone», le diable¹¹⁸).

Un autre Sermon parle de nouveau de l'Église; il parle aussi de son père, mais ici c'est bien Adam. Adam, qu'as-tu mérité de bien? Et néanmoins le Miséricordieux a aimé (la fiancée), l'Epoux l'a aimée, non pas belle, mais pour la rendre belle¹¹⁹).

Dans un Traité sur l'Évangile selon saint Jean, saint Augustin, ne parlant pas directement de l'Église, mais de «nous», ses membres, nous dit: Que tous nos désirs s'exhalent vers le Christ; qu'il soit désiré, lui, le tout-beau qui nous a aimés jusque dans notre laideur afin de nous rendre beaux¹²⁰).

Ailleurs encore, saint Augustin explique un autre passage de l'Évangile selon saint Luc. Il s'agit de 14, 18-23, péricope qui se termine ainsi: «...quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses biens ne peut pas être mon disciple». Saint Augustin cite ce passage intégralement en l'introduisant par ces paroles: Écoutons ce que Jésus a dit, ...inspectons nous-mêmes et si nous constatons que quelque chose nous manque, cultivons-le avec une diligence totale pour arriver à cette forme belle qui plaît à ses yeux. Et puisque nous n'en sommes pas capables tout seuls, appelons-le au secours. Que celui qui nous a formés nous forme de nouveau¹²¹).

Nous allons maintenant retrouver la princesse dont le «premier père» était le diable et le «premier peuple» celui de «Babylone». Le Roi a désiré sa beauté, beauté dont il est d'ailleurs lui-même l'auteur. Et la beauté de qui? Celle de la pécheresse, de l'inique, de l'impie, de la princesse telle qu'elle se trouvait dans la maison de son père et au milieu de son peuple? Non pas, mais la beauté de celle dont le Cantique dit (en 8, 5, dans la traduction utilisée par saint Augustin): «Qui est celle-là qui monte rendue blanche?». Auparavant elle n'était pas blanche; elle a été rendue blanche par la suite¹²²).

¹¹⁸) *En. Ps. 44, 25*: *Erat populus quidam, et domus patris quaedam, in qua nata es, populus Babyloniae, habens regem diabolum.* — PL 36, c. 510; CCL 38, p. 513.

¹¹⁹) *En. Ps. 132, 10*: *Quid... boni meruit Adam? Et tamen misericors amavit, et sponsus dilexit, non pulchram, sed ut faceret pulchram.* — PL 37, c. 1735; CCL 40, p. 1933.

¹²⁰) *Io. eu tr. X, 13*: *...gaudium nostrum... Omnia suspiria Christo anhelent; ille unus pulcherrimus, qui et foedus dilexit ut pulchros faceret, desideretur...* — PL 35, c. 1474; CCL 36, p. 109.

¹²¹) *Sermo Denis 17, 2*. Voir note 56, fin de la citation.

¹²²) *En. Ps. 44, 26*: *...concupiuit rex speciem tuam. Quam speciem, nisi quam ipse fecit? Concupiuit speciem. Cuius speciem? Peccatricis, iniquae, impiae, qualis erat apud patrem diabolum, et apud populum suum? Non, sed de qua dicitur: Quae est ista quae*

Le Sermon 312 parle de saint Cyprien et de sa «bonne âme». Celle-ci était belle, parce que Dieu lui avait donné une belle «forme». Auparavant, quand elle ne croyait pas encore au Christ, quand Dieu l'avait quittée, elle était morte, ténébreuse, difforme, stérile, flottant à tout vent¹²³).

Le texte suivant se trouve dans le dernier livre du *De Trinitate* et est donc relativement tardif. Saint Augustin, parlant de la beauté spirituelle, y joue avec plusieurs mots appartenant au groupe de *forma*. Or, bien qu'il soit risqué de se prononcer catégoriquement à ce propos tant que nous ne disposons pas d'un vocabulaire complet des œuvres de saint Augustin, j'ai l'impression que l'évêque d'Hippone est devenu très sensible aux possibilités d'expression que ce groupe lui procurait. Il y trouvait *forma*, *formosus*, *deformis*, *formare*, *formatio*, *reformare*, *transformare*, *transformatio* et d'autres mots encore. Mais il lui était impossible d'utiliser un néologisme comme «*pulchrificare*». D'autre part, le mot *forma* était très commodément neutre et pouvait se rapporter aussi bien à une chose belle qu'à une chose laide, tandis que *pulcher* était nécessairement positif, *foedus* nécessairement négatif. Bref, j'ai l'impression qu'au cours de la vie de saint Augustin le groupe important de *forma* l'a emporté sur le petit groupe de *pulcher-foedus*, ce qui ne veut pas dire qu'on serait allé d'une absence totale de *forma* etc. vers une absence totale de *pulcher* etc. Quoi qu'il en soit, le texte suivant, relativement tardif comme nous l'avons dit, présente un jeu de mots très poussé autour de *forma*: Cette nature — il s'agit de l'âme humaine —, la plus noble parmi les choses créées, une fois purifiée de son impiété par son Créateur, quitte sa forme difforme pour devenir une forme bien-formée. Dieu l'a conduite de la gloire de la création à la gloire de la justification — elle est devenue «juste». C'est à la grâce de Dieu que nous devons le bienfait d'une transformation si souhaitable¹²⁴).

adscendit dealbata? Antea ergo non erat alba, postea dealbata. — PL 36, c. 510; CCL 38, p. 513.

¹²³) *Sermo* 312, 2: In domino laudetur anima bona... quo formante pulchra... est. Hoc enim deserente, quondam mortua, tenebrosa, deformis, sterilis fluctuabat, antequam credidisset in Christum. — PL 38, c. 1420.

¹²⁴) *Trin.* XV, 8 (14): Quae natura in rebus creatis excellentissima cum a suo creatore ab impietate iustificatur a deformi forma formosam transformatur in formam. — PL 42, c. 1086; CCL 50A, p. 480. — Voir aussi *Trin* XIV, 16 (22): Qui ... conuertuntur ad dominum ab ea deformitate qua per cupiditates saeculares conformabantur huic saeculo reformantur ex illo audientes apostolum dicentem: *Nolite conformari huic saeculo sed reformamini in nouitate mentis uestrae*, ut incipiat illa imago ab illo reformari a quo formata est; non enim reformare se ipsam sicut potuit deformare. — PL 42, c. 1053; CCL 50A, p. 451.

C'est Dieu qui transforme l'âme pécheresse, mais au niveau de la vie de l'homme lui-même tout commence par l'humble prise de conscience du mal où il se trouve. L'âme s'est perdue de vue elle-même, et pour cause: elle a donné son amour au monde. Qu'elle se perde de vue de nouveau, mais maintenant en donnant son amour à l'Auteur du monde. Repoussée même d'elle-même, elle a donc pour ainsi dire perdu soi-même; elle est devenue incapable de voir en face ses propres actes. C'est alors qu'elle se met à justifier ses iniquités; elle se gonfle, elle s'enorgueillit dans son effronterie, sa débauche, sa recherche d'honneurs, de puissance, de richesses, de vaines influences. On la reprend, on lui fait des reproches, on la montre elle-même à elle-même; alors elle se met à se déplaire, avoue sa laideur, désire être belle, et celle qui s'était éloignée dans sa dissipation, elle revient toute confuse¹²⁵).

Il faut retrouver le chemin vers Dieu, et c'est grâce à la lumière divine qu'on le fait, tout heureux. Non, cette lumière ne te fera pas rougir si, quand elle te fait voir ta laideur, celle-ci te déplaît, en sorte que tu deviennes capable de percevoir la beauté de cette lumière¹²⁶).

Que le chemin vers la beauté spirituelle commence par la prise de conscience de la laideur où chaque enfant d'Adam se trouve, cela est fortement souligné en fonction du Psaume 95,6. Le sens du libellé primitif de ce verset était: «Splendeur et majesté devant lui», ce qui était rendu de la façon suivante dans le Psautier de saint Augustin: *Confessio et pulchritudo in conspectu eius*. Il le comprenait ainsi: «Aveu et beauté devant lui», d'abord l'aveu, puis la beauté. Aimes-tu la beauté? — dit-il dans son commentaire —; veux-tu être beau? Dans ce cas, fais ton aveu. Tu étais repoussant; fais ton aveu afin d'être beau; tu étais pécheur: avoue-le, afin d'être un homme juste (justifié, bien entendu). Tu as pu te rendre repoussant, tu ne peux pas te rendre beau... Notre Epoux a aimé une femme laide, afin de la rendre belle... Nous aimons la beauté — soulignons encore une fois le binôme amour-beauté—, mais optons d'abord pour l'aveu, pour que dans sa suite vienne la beauté... Celui qui ne tombe jamais est descendu vers toi: toi, tu étais tombé, lui, il est

¹²⁵) *Sermo* 142, 3: Oblita est anima se ipsam, sed amando mundum: obliuiscatur se, sed amando artificem mundi. Pulsa ergo et a se, quodam modo perdidit se, nec facta sua nouit uidere, iustificat iniquitates suas: effertur et superbit in petulantia, in luxuria, in honoribus, in potestatibus, in diuitiis, in potentia uanitatis. Arguitur, corripitur, ostenditur sibi, displicet sibi, confitetur foeditatem, desiderat pulchritudinem, et quae erat effusa, reddit confusa. — PL 38, c. 779-780.

¹²⁶) *Io. ep. tr.* I, 4: ...non erubescas de illa si, quando tibi te foedum ostenderit, displiceat tibi foeditas tua, ut percipias pulchritudinem illius. — PL 35, c. 1981.

descendu; il t'a tendu la main. Tu ne saurais te relever par tes propres forces; embrasse donc la main de celui qui descend vers toi, pour que tu sois relevé par le Fort¹²⁷).

Le texte qui va suivre, et qui dit encore une fois la même chose, est tardif. Chose remarquable de nouveau, les termes que saint Augustin y emploie appartiennent tous au groupe de *forma*, sans qu'il y ait la moindre trace de *pulcher* ou de *pulchritudo*. Tu ne veux pas, dit-il, qu'on te montre à toi-même, afin qu'en voyant ta difformité, tu soupieres après celui qui pourrait te donner une forme neuve et lui adresses tes supplications pour que tu ne demeures pas aussi laid¹²⁸).

Si l'âme laide devient belle, c'est qu'elle revient vers ce Dieu qui est la Beauté même, c'est qu'elle suit les traces de l'Enfant prodigue qui revient. Voilà, comme ce fils cadet, tu as fait paître des pourceaux; voilà, tu as tout perdu; voilà, tu t'es trouvé dans un état de misère; et c'est bien tard que tu es revenu, tout épuisé. Comprends enfin que la part que ton père t'a jadis donnée, il l'aurait conservée pour toi avec plus de sécurité. «Tu as pensé qu'en t'éloignant de moi, tu deviendrais plus riche» (citation scripturaire pas encore identifiée). O âme pécheresse et remplie de débauche, te voilà devenue laide, devenue ternie, devenue immonde; et pourtant aimée — dans cet état! Reviens donc au Beau, pour que tu retrouves ta beauté. Reviens et dis à celui qui seul peut te satisfaire: « Tu as conduit à sa perte celui qui s'éloigne de toi, qui que ce soit» (Ps. 72, 27). Qu'est-ce donc qui peut satisfaire quelqu'un? C'est dit dans les paroles qui suivent dans ce Psaume: «Pour moi, mon bien est de m'attacher à Dieu»¹²⁹).

Le texte précédent a dit de Dieu qu'il est «le Beau». En affirmant

¹²⁷) *En. Ps. 95, 7: Confessio et pulchritudo in conspectu eius. Pulchritudinem amas? uis esse pulcher? Confitere... Foedus eras, confitere ut sis pulcher; peccator eras, confitere ut sis iustus. Foedare te potuisti, formosum te facere non potes... Sponsus noster... foedam amavit, ut pulchram faceret... Amamus pulchritudinem: prius eligamus confessionem, ut sequatur pulchritudo... Descendit... ad te ille qui non cadit: tu cecideras, ille descendit, porrexit tibi manum; non potes uiribus tuis surgere, amplectere manum descendentis, ut erigaris a forti. — PL 37, c. 1233; CCL 39, p. 1348-1349.*

¹²⁸) *Corrept. 5 (7): ... non uis tibi tu ipse ostendi, ut cum deformem te uides, reformatorem desideres, eique supplices, ne in illa remaneas foeditate. — PL 44, c. 919.*

¹²⁹) *Sermo 177, 9: ... quomodo ille filius minor ecce porcos pauisti; ecce omnia perdidisti; ecce egens remansisti, et sero fessus redisti. Iam intellege quia id quod tibi pater dabat, tutius ipse seruabat. Existimasti, si a me recessisses, aliquid amplius te habituram. O anima peccatrix et impleta fornicationibus, facta turpis, facta decolor, facta immunda, et sic amata! Redi ergo ad pulchrum, ut ad pulchritudinem redeas: redi, et dic illi qui tibi solus sufficit: Perdidisti omnem qui fornicatur abs te. Quid ergo sufficit, nisi quod sequitur: Mihi autem adhaerere deo bonum est.? — PL 38, c. 958-959; éd. LAMBOT (*Stromata*), p. 71.*

qu'il est la Justice même, on ne dit pas autre chose. Le Psaume 44, 4-5 s'adresse ainsi à l'Époux: «Va, chevauche dans ton faste et dans ton éclat», ou — cela revient au même — dans cette Justice par laquelle tu es toujours de brillant aspect, toujours beau¹³⁰).

Justice divine, Sagesse divine, il s'agit toujours de la Beauté absolue. Et la Justice en personne, comment est-elle? qui la dépeindra? La Sagesse de Dieu, quelle beauté a-t-elle? Par elle est beau tout ce qui plaît aux yeux. Pour qu'on puisse la voir, l'embrasser, il faut que les cœurs soient purifiés. Nous nous déclarons ses amants — *amatores*, comme la Règle le dit également —, et c'est elle qui nous met dans un bel état afin nous ne lui déplaisions pas¹³¹).

Tu ne l'aimes pas encore, cette Justice? Alors tu n'es encore qu'un serviteur: deviens un fils. Mais c'est d'un bon serviteur que — dans l'«économie du salut» — on fait un bon fils. Provisoirement, abstiens-toi du mal par crainte; tu apprendras à t'en abstenir par amour aussi. En effet, la justice a sa beauté¹³²) — et est donc à aimer! S'agit-il de la Justice absolue de Dieu, ou de la justice donnée par Dieu à un homme? Impossible de le dire, mais, en dernière instance, cela ne revient-il pas au même?

Terminons par quelques morceaux plus disparates.

C'est quand les arbres fleurissent qu'ils se trouvent dans toute leur beauté. Autrement dit, la sanctification se trouve déjà en germe dans le baptême; c'est dans la sanctification que le baptême fleurit et brille; et c'est dans le Christ que cette floraison a lieu. Or si l'on mettait cette beauté au pouvoir de l'homme, comment pousseraient alors les fleurs? Car «toute chair est comme l'herbe sèche et tout ce que la chair peut donner comme éclat est pareil à la fleur d'herbe sèche (Is. 40, 6)»¹³³).

Dans un texte souvent cité saint Augustin s'adresse aux «vierges

¹³⁰) *En. Ps. 44, 14: Specie tua et pulchritudine tua. Iustitiam accipe, qua semper es speciosus et pulcher.* — PL 36, c. 502; CCL 38, p. 503.

¹³¹) *2 En. Ps. 32, 1, 7: Et ipsa iustitia qualis est? quis illam pingit? Sapientia dei quam pulchritudinem habet? Per illam pulchra sunt omnia, quae oculis placent; ei uidentur, complectendae, corda mundanda sunt. Huius nos amatores profiteamur; ipsa nos componit, ut ei non displiceamus.* — PL 36, c. 282; CCL 38, p. 253.

¹³²) *2 En. Ps. 32, 1, 6: Nondum amas iustitiam, adhuc seruus es; esto filius. Sed ex bono seruo fit bonus filius. Interim timendo noli facere, discas et amando non facere. Est enim quaedam pulchritudo iustitiae.* — PL 36, c. 281-282; CCL 38, p. 252.

¹³³) *En. Ps. 131, 28: Quando... florent arbores, tunc pulchrae sunt. Ergo sanctificatio in baptismo; inde floret et claret...; ...in Christo floret. Nam pone illam in hominis potestate, quomodo floret, quando omnis caro fenum, et omnis claritas carnis ut flos feni.* — PL 37, c. 1728; CCL 40, p. 1926.

consacrées» en leur disant : Puisque vous n'avez pas voulu épouser des enfants des hommes, de qui vous auriez enfanté des enfants des hommes, aimez de tout votre cœur celui qui est beau comme aucun des enfants des hommes. Votre cœur étant dégagé des liens du mariage, vous en avez le loisir. Contemplez la beauté de votre amant : représentez-vous-le égal au Père, soumis quand même à sa mère; regnant dans les cieux, servant sur la terre; créant toutes choses, créé parmi toutes choses. Cela même que les superbes tournent chez lui en dérision — notamment sa mort sur une croix, bien entendu —, regardez donc combien c'est beau; contemplez avec vos yeux intérieurs les blessures du crucifié, les cicatrices du ressuscité, le sang du mourant, le prix payé pour notre foi, l'échange donné pour notre rachat. Songez à la grande valeur de tout cela; pesez ces choses au poids de la charité, et tout ce que vous auriez dépensé d'amour envers vos époux, reportez-le sur lui¹³⁴). Pour comprendre ce texte, il faut le mettre sous l'éclairage des commentaires augustinien du Psaume 44, 3 — Jésus-Christ est beau comme aucun des enfants des hommes parce que, seul parmi eux, il est le Verbe du Père — et sous l'éclairage de la double explication d'Isaïe 53, 2 — en tant qu'homme, surtout comme un homme crucifié, Jésus-Christ était sans beauté ni éclat; mais aux yeux des croyants il était divinement beau, même, voire surtout, dans son anéantissement. Ces deux passages bibliques, et aussi l'Épître aux Philippiens 2, 6-7, sans être cités, soutiennent tout ce très beau texte.

Le Christ est l'Époux fidèle de l'Église. Les pasteurs schismatiques, eux, essaient de s'attirer l'amour de cette dame. Aussi saint Augustin avertit-il ses ouailles: Je vois beaucoup d'adultères qui voudraient s'emparer de la fiancée, celle qui a été achetée à si grand prix, aimée dans sa laideur pour être rendue belle. C'est le Christ qui l'a rachetée, qui l'a libérée, qui l'a rendue belle; mais par ce qu'ils disent ils font tout pour se faire aimer à la place de l'Époux¹³⁵).

¹³⁴) *Virg.* 54 (55): Si ...nuptias contempsistis filiorum hominum, ex quibus gigneretis filios hominum, toto corde amate speciosum *prae filiis hominum*: uacat uobis, liberum est cor a coniugalibus uinculis. Inspecite pulchritudinem amatoris uestri, cogitate aequalem Patri, subditum et matri, etiam in caelis dominantem et in terris seruientem, creatum omnia, creatum inter omnia. Illud ipsum, quod in eo derident superbi, inspicite quam pulchrum sit; internis luminibus inspicite uulnera pendentis, cicatrices resurgentis, sanguinem morientis, pretium credentis, commercium redimentis. — PL 40, c. 427-428; CSEL 41, p. 300.

¹³⁵) *Io. eu. tr.* XIII, 10: Multos... adulteros uideo, qui sponsam tanto pretio emptam, amatam foedam ut pulchra fieret, illo emptore, illo liberatore, illo decoratore,

Plus haut¹³⁶) nous avons déjà rencontré un texte où la beauté spirituelle était opposée à la laideur malodorante du fumier, lequel fumier était quand même nécessaire pour préparer la moisson. Or nous terminons nos lectures par un passage non moins étonnant pour notre sens actuel de la bienséance: Imaginez-vous un tas de froment purgé de toute bale. As-tu jamais vu de la fiente là-dedans? Et pourtant pour arriver à cette chose si nette, à cette richesse, à cette abondance, à ce bel aspect, à cette beauté, on utilise du fumier; c'est une chose hideuse qui a conduit à quelque chose de beau¹³⁷).

F. Que le Seigneur vous donne la grâce d'observer tous ces préceptes avec amour, comme des amants de *la beauté spirituelle*... C'est ainsi que saint Augustin commençait dans le *Praeceptum* son regard en arrière qui entendait englober et approfondir le fondamental chapitre premier et l'ensemble des chapitres d'application.

La beauté spirituelle... Comment faut-il comprendre ces paroles en fonction des textes de saint Augustin datant de la période de son épiscopat? (Je rappelle que c'est dans un second article que nous retracerons sur le même sujet la pensée du «jeune Augustin»).

Pour saint Augustin évêque c'étaient les vertus qui faisaient la beauté de l'âme humaine, la *fides* — foi et fidélité —, la sagesse, la chasteté, la justice (qui au fond n'est pas autre chose que la charité), la charité elle-même: *la charité est la beauté de l'âme*.

Mais la beauté spirituelle n'est pas limitée aux âmes individuelles des uns et des autres. Leur ensemble, l'Église, a elle-aussi sa beauté: c'est son *unité*. Il y a d'ailleurs un rapport précis entre la charité dans le cœur de chacun et l'unité de l'Église dans son ensemble. Tout est beau dans ce grand spectacle.

Il est évident que des lignes vont de la beauté spirituelle, ainsi comprise, vers le début du *Praeceptum* qui dit: «Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu». Cette unité des âmes et des cœurs, tout en se situant à l'intérieur d'un *monasterium*, est une fraternité plus universellement ecclésiale. Sa

possidere uolunt; et id agunt uerbis suis, ut pro sponso amentur. — PL 35, c. 1497; CCL 36, p. 136.

¹³⁶) *Sermo* 254. Voir note 108.

¹³⁷) *Sermo Wilmar* 3,2: Numquid, fratres mei, ... in massa tritici purgata inuenis stercus? Et tamen ad illum nitorem, ad illam fecunditatem, ad illam fertilitatem, ad illam speciem et pulchritudinem per stercus uenitur: rei pulchrae foeditas uia fuit. — PLS 2, c. 716; MA I, p. 682.

beauté fondamentale est la même que celle de l'Église. Il reste que la vie dans un monastère accentue aussi la pratique de certaines vertus plus particulières qui ont tout naturellement leur beauté à elles.

La beauté des âmes et celle de l'Église remontent à la beauté de Dieu. La beauté de Dieu se communique à elles grâce à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ et à l'action du Saint-Esprit que, monté au ciel, Jésus-Christ nous envoie. Etant le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu en Personne, Jésus-Christ est beau comme aucun des fils de l'homme (Psaume 44, 3). Mais il s'est engagé dans la laideur d'une existence humaine post-lapsaire et, surtout au moment suprême de sa vie sans péché, lors de sa mort d'homme librement assumée, il est devenu sans beauté ni éclat (Isaïe 53, 2). Il est vrai que là où les incrédules ne voyaient qu'un supplicé d'un aspect repoussant, la foi découvre la beauté de la Miséricorde divine du Serviteur souffrant. Tout cela a été admirablement exprimé par saint Paul dans l'Épître aux Philippiens 2, 6-7: «Le Christ Jésus, lui qui était dans la condition de Dieu, n'a pas jugé bon de revendiquer son droit d'être traité à l'égal de Dieu; mais au contraire, il se dépouilla lui-même en prenant la condition de serviteur». C'est en répandant dans nos cœurs l'amour de Dieu, avec sa beauté, que l'Esprit Saint complète l'œuvre de Jésus-Christ.

Il n'est donc pas étonnant que la Règle de saint Augustin, après avoir préconisé la beauté spirituelle comme l'idéal à atteindre, continue en disant: «... répandant par votre vie la bonne odeur du Christ». C'est là le seul endroit du *Praeceptum* où le nom du Christ figure, mais il ne faut pas oublier que ce passage est l'un des points forts du texte.

Il nous reste à nous demander comment saint Augustin est arrivé à sa si belle doctrine. Quel rapport y a-t-il entre elle et ce qu'il avait lu chez Plotin et par son intermédiaire ou même directement ailleurs. Ce sera le sujet d'une prochaine recherche.

LUC VERHEIJEN O.S.A.

Regimen und Homo Primitivus

Die Pädagogik des Ägidius Romanus

Einleitung¹⁾

Die Disziplin der historischen Anthropologie hat darauf aufmerksam gemacht, daß die unterschiedlichen Zeitkonzeptionen die je historische Gesellschaftsstruktur und Rechtsvorstellung, Wahrnehmungsweise und Fragestellung des forschenden Geistes maßgeblich bestimmen. Die lineare, «entwicklungsmäßige» Zeiterfahrung der Moderne ist bestimmend für die herrschende Geschichtsauffassung, den spezifischen anthropologischen Entwurf und den in diesem Rahmen funktionierenden Diskurs über Erziehung. Demgegenüber formulierte das Mittelalter in Abhängigkeit seiner zyklischen Zeitauffassung entsprechend andere Theorien.

Die Historiographie der Erziehungswissenschaft versucht den Bruch dergestalt zu fassen, daß sie mit dem Entstehen der Neuzeit die Erziehung, e-ductio, beginnen läßt, während sie in vorangegangenen Epochen lediglich Vorläuferformen erkennen will, nicht «Erziehung», sondern «Einweisung in Brauchtum und Sitte», in-ductio. Diese pädagogischen Entwürfe sind, vielleicht wegen ihres «Vorläufer-Status», bisher nicht zufriedenstellend untersucht worden.

Die Leitfrage der vorliegenden Untersuchung ist: Wie stellt sich Pädagogik in einer geschlossenen Welt, einer statischen Gesellschaft, einem geschichtlich begrenzten Raum dar? Kann man Pädagogik, die — nach moderner Kategorisierung — nicht e-ductio, sondern in-ductio ist, von unserem, von der Entwicklungstheorie geprägten, epistemologischen Standpunkt aus beschreiben? Wie stellen sich die Fragen und wie lauten die Antworten einer Pädagogik, die den Entwicklungsgedanken nicht kennt?

Der folgende Text hat sich einen Ausschnitt aus Ägidius Romanus' Fürstenspiegel *De regimine principum*, das regimen filialis, zur Vorlage genommen, um für die angerissenen Probleme eine Lösung zu versuchen.

¹⁾ Der Text ist die leicht gekürzte Fassung einer Dissertation die im Sommer 1980 von der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin, Institut für Erziehungswissenschaft, angenommen worden.

1. Kapitel Die Literatur der Fürstenspiegel

1. Die Fürstenspiegel als literarische Gattung

Der als Thema gewählte Fürstenspiegel *De regimine principum* des Ägidius Romanus gehört in eine Gruppe ähnlicher Werke, die sich zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert herausbildete. Nach den antiken und karolingischen Fürstenspiegeln trat nach dem Urteil von Berges eine große Zäsur ein, in der die früheren Werke in nichts nachwirkten. Mitte des 12. Jahrhunderts begann dann eine neue Produktion, die sich über zwei Jahrhunderte hielt. Als ihr Anfangspunkt wird der *Policraticus* des Johann von Salisbury bezeichnet (1159) und als ihr Schluß- und Übergangspunkt zu humanistischer Charakteristik Petrarcas Brief *Über die beste Staatsverfassung* (1373)²⁾.

Diese Fürstenspiegel sind Kompendien der Moralphilosophie, die dem jeweils angesprochenen Herrscher als Leitfaden für seine Regierungsgeschäfte dienen sollten. Sie sind ein Teil der sozialen Ethik, die sich seit dem dritten Sentenzenbuch des Petrus Lombardus an den Universitäten als eine neue Disziplin ausbreitete und festigte³⁾. Ihre Verfasser sind meist Gelehrte, oft Bettelmönche, aber auch Fürsten befinden sich unter ihnen, die ihren Kindern quasi ein politisches Testament hinterlassen wollten. Im Folgenden sei eine Übersicht über die Werke gegeben, die sich ausdrücklich an ein Mitglied des französischen Königshauses richten. Alle Fürsten der kapetingischen Dynastie seit Philipp II August sind Adressaten solcher Werke geworden.

Für Philipp II August schrieb Helinand von Froidmont ca. 1200 *De regimine principum*, einen Text, der verschollen ist. Für Ludwig VIII verfaßten Ägidius von Paris den *Karolinus* (etwa 1200) und Guillelmus Brito den *Philippis* (1214-1224). Für Ludwig IX den Heiligen erarbeitete Gilbert Tournai *Eruditio regum et principum* (1259). Für die Kinder von Ludwig IX und Margarete, Philipp und Ludwig, waren *De eruditione filiorum nobilium* (auch: *De eruditione puerorum nobilium*) (1250-1252) und *De morali principis institutione* (1260-1263) von Vinzenz von Beauvais gedacht. Für den Thronerben unter den beiden, den späteren Philipp III, formulierte sein Vater *Enseignemens au prince Philipp* (1270?). An die Kinder der Margarete richtete Bartholomäus Vincentinus einen Text,

²⁾ W. Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, 1938, 3f.

³⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 52f.

dessen Existenz man nur aus einem Bibliotheksinventar erschlossen hat: *Liber tertius de informatione regiae prolis ad Margaritam illustrem reginam francorum* (1260?). Für Philipp IV den Schönen schließlich schrieb Ägidius Romanus *De regimine principum* (1277-1279)⁴.

Die Fürstenspiegel seit Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden aus dem Bedürfnis, über die ethische Sinndeutung der Fürstengewalt zu reflektieren, nachdem durch den Investiturstreit das Verhältnis von regnum und sacerdotium betroffen und ein Teil des Fürstenideal-Kanons strittig geworden war. Der König reklamierte ein Eigenrecht für sich und die weltliche Sphäre. Des weiteren bedurfte die herrschende politische Theorie einer Revision, in der zum einen die aristotelische Wissenschaftslehre verarbeitet werden sollte und zum anderen den realen Bedingungen der französischen Politik, dem beginnenden Nationalismus hier und in anderen europäischen Gebieten Rechnung getragen werden mußte (Spanien, Imperium)⁵.

Die Fürstenspiegel wurden durchaus als praktische Nachschlagewerke verstanden, um in dem politischen Wandlungsprozeß Antworten auf drängende Fragen geben zu können. Einige Werke wurden als Auftragsarbeit erstellt: Gilbert von Tournai erörtert in *Eruditio regum et principum* für Ludwig IX Alltagsprobleme wie Rechtsreform und Beamtenverfassung, die Dominikaner formierten sich auf Initiative desselben hin zu einer «königlichen Akademie», um alles erreichbare Material über Staatsregierung und -verwaltung zu einem Handbuch zu kompilieren. Ägidius empfiehlt, sein Buch bei der Tafel vorzulesen⁶.

Der Fürstenspiegel des Ägidius Romanus ist eine Summe der Normen, die das moralische Leben des Herrschers regeln und eine Definition des Wesens königlicher Herrschaft. Es gliedert sich in drei Bücher, von denen das erste zeigt, «quomodo quilibet homo seipsum regere debeat», das zweite, «quomodo debeat suam familiam gubernare», das dritte, «quomodo praeesse debeat ciuitati, et regno» (5). Die Bücher sind demgemäß betitelt: *Ethik*, oder *Monastik*, *Ökonomik* und *Politik*. Diesen Aufbau nennt Ägidius logisch wie natürlich. Er ist logisch, weil der, der andere regieren will, sich erst darum bemühen muß,

⁴ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 291-356, die Nr. 5-7, 13-15, 17, 21, 22, dort auch jeweils Textausgaben und Literatur.

⁵ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 5-7, 72-86; s. auch K. F. Werner, Der Aufstieg der westlichen Nationalstaaten, Krise der Theokratie, in: *Historia mundi*, Bd. VI, Bern 1958, 121-189, hier 136.

⁶ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 79f; Egidio Colonna (Aegidius Romanus), *De regimine principum libri III*, Rom 1607 (Aalen 1967), 399.

daß er sich selbst regieren kann. Und er ist natürlich, weil die Ordnung der Bücher ebenso wie die Natur vom Unvollkommenen, dem Einzelmenschen, zum Vollkommenen, dem sozial lebenden Menschen, aufsteigt. Die Kenntnisse über die Selbstregierung verlangen nicht so viel wie die über die Leitung der Familie und diese werden noch von den notwendigen Kenntnissen über die Regierung des Staates übertroffen (5). Gleichzeitig folgt der Aufbau des Werkes der scholastischen Wissenschaftseinteilung, die die praktische Philosophie in eben diese drei Gebiete Monastik, Ökonomik und Politik aufteilt.

Nach den Erläuterungen über die Gliederung des Fürstenspiegels beginnt im 4. Kapitel der erste Teil des ersten Buchs, in dem das Ziel königlicher Herrschaft definiert wird, die *felicitas*. Sie ist im politischen und sozialen Leben geborgen, das dem Menschen als menschliches Charakteristikum zukommt. «Si autem est homo, quia homo (vt ibi probatur) est naturaliter animal sociale, ciuile, et politicum, sequitur quod regatur secundum prudentiam, et viuatur vita politica» Ägidius unterscheidet, Aristoteles folgend, drei Arten zu leben, das Leben in Leidenschaft und Lust, das keine menschliche Art zu leben ist, sondern eine tierische, «vita voluptuosa», «viuere vt bestia», das kontemplative Leben der Weisen, die in der Begegnung mit der Wahrheit mit den Engeln kommunizieren und darum auch nicht menschlich, sondern engelsgleich leben, «vita contemplativa», «viuere vt angelus», und schließlich das aktive Leben, das das politische Leben ist, «vita actiua», «viuere vt homo». Dieses ist das spezifisch menschliche Leben. In einer Auseinandersetzung mit einer theologischen Auffassung, daß das kontemplative Leben das bessere sei, weil es helfe, die Sünden zu vermeiden, verteidigt Ägidius das politische Leben, indem er argumentiert, daß sich christliche Lebensart nicht allein durch Kontemplation erweise; zur Vervollkommenung brauche jeder Mensch die Liebe zu Gott, und darum sei es falsch und gegen die katholische Wahrheit, wenn einer das kontemplative Leben für wertvoller halte als das aktive politische (12).

In den folgenden Kapiteln wird erläutert, daß der König die *felicitas* nicht in Reichtum, Ruhm, Ehre, Macht oder anderen weltlichen Gütern suchen muß, sondern in der Liebe zu Gott und in der Anwendung der *prudentia*. *Prudentia* wird als oberste Tugend des aktiven Lebens genannt, im Gegensatz zur *sapientia* als *virtus perfecta* im kontemplativen Leben. Eine Regierung gemäß den Grundsätzen der Klugheit macht den Herrscher *felix* und verbindet ihn gleichzeitig mit Gott. «Maxime

autem Deus requirit à Regibus et Principibus, vt per prudentiam, et legem populum sibi commissum iuste, et sancte regant» (39).

Der zweite Teil des ersten Buches behandelt die Tugenden, aus denen Klugheit und Gerechtigkeit als jeweils vollkommener Habitus des Intellekts und des Willens herausragen. Der dritte Teil behandelt die Leidenschaften, von denen die vier kardinalen spes, timor, gaudium und tristitia sind. Im vierten Teil werden noch die Sitten der Jugend und des Alters besprochen und in lobenswerte und zu verachtende eingeteilt. Insgesamt sind die Anforderungen an den König und seine ethischen Normen in höchstem Maße Ideale. Der König als Person und als Amtsträger ist die letzte Vollkommenheitsstufe des Menschen. Er soll die menschlichen Möglichkeiten überschreiten und mehr als (virtus diuina, virtuosus) sein: er soll göttliches Maß besitzen, superuirtuosus sein. Der König als Amtsperson ist ein Übermensch, er ist rex semideus (57).

Das zweite Buch, die Ökonomik, beschäftigt sich mit dem regimen familiae, der Leitung des eigenen Hauses. Dieses Haus ist eine natürliche Gemeinschaft, da der Mensch, wie bereits erwähnt, ein animal sociale ist. Der Beweis zu dieser zentralen These schließt sich an: Der Mensch kann nicht allein existieren, weil er seine primitiven Lebenstrieb wie Hunger, Kälte, Schutz vor Feinden und seine gegenüber dem Tier mangelhafte Konstitution nicht ohne die Hilfe anderer befriedigen kann. Die notwendigen Arbeiten zur Beschaffung von Kleidung, Nahrung und Waffen werden zum gemeinsamen Nutzen unter viele geteilt, und der fehlende tierhafte Instinkt wird durch die Sprache ausgeglichen, in der die Erfahrungen weitergegeben werden (215-217).

Das zweite Buch gliedert sich in drei Teile gemäß den Angehörigen des Hausstandes. Der erste Teil wendet sich der Ehefrau zu, der zweite den Kindern und der dritte den Dienern. Auch diese Ordnung ist wieder eine natürliche. Dem Haus kommen zwei Aufgaben zu: generatio und conservatio. Die Gemeinschaft von Mann und Frau richtet sich auf die erste, die von Hausherr und Knecht auf die zweite. Zu Beginn des zweiten Teils diskutiert Ägidius die Frage, ob die Regierung der Kinder der der Knechte vorangehen oder folgen müsse und plädiert mit dem folgenden Argument für den Vorzug der Kinder: Zwar gehören die Verbindung von Mann und Frau und die von Herr und Knecht zum ersten, unvollkommenen Zustand des Hauses und die von Vater und Kindern zum zweiten, vollkommenen, so daß nach der üblichen Ordnung die Kindererziehung der letzte Teil der Ökonomik sein müßte. Da aber die Sorge für die Kinder größer sein soll als für die Knechte, soll ihr Kapitel

in der Darstellung vorangehen, so daß sich die gegebene Ordnung logisch aufbaut (287f). Das dritte Buch gibt in seinem ersten Teil eine Theorie des Staates, seinen Ursprung, seinen Zweck und seine beste Regierungsform betreffend, woran sich zwei Teile über die rechte Regierung zu Friedens- und zu Kriegezeiten anschließen.

Ägidius' Werk steht in der Nachfolge des Fürstenspiegels des Thomas von Aquin *De regimine principum ad regem Cypri* (1265-1266)⁷⁾. Es steht unzweifelhaft unter dem Einfluß dieser Schrift. Der zweite Teil der *Summa theologica* des Aquinaten ist im Buch der Monastik verarbeitet⁸⁾.

Der Fürstenspiegel des Thomas, der nur bis zum 4. Kapitel des 2. Buches authentisch ist und etwa 1302 von Tolomeo von Lucca fortgesetzt wurde, ist seinerseits die erste Verarbeitung der aristotelischen Staatslehre. Sie besagt, daß das Staatswesen auf ethischer Grundlage beruht. Die Ordnung der politisch-sozialen Gemeinschaft ist von der Tugend der Gerechtigkeit geprägt, welche von Natur aus existiert. Der Staat entsteht aus dem Zusammenschluß von Familien und Gemeinden. In ihm verwirklicht sich das sittlich Gute, das vollkommene Leben⁹⁾. *De regimine principum* von Thomas beschäftigt sich mit der Notwendigkeit und Legitimation des Staates. Der zentrale Punkt der Argumentation liegt in der genuin aristotelischen These, die anhand des ägidianischen Werkes schon vorgestellt wurde, daß der Mensch ein *zoon politikon* ist, so daß das Leben in der Gemeinschaft eine naturgesetzliche Forderung ist¹⁰⁾.

⁷⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 195-211 und 317-319; Thomas von Aquin, *De regimine principum ad regem Cypri*, hrg. v. J. Mathis, Turin und Rom 1948; ders., *Tractatus de rege et regno ad regem Cypri*, in: *Opera omnia*, Paris 1875, Bd. 27 op. 16, 336-412; ders., *Über die Herrschaft der Fürsten*, in: *Die Herdflamme*, Bd. 3, Jena 1923.

⁸⁾ U. Mariani, *Il De regimine principum e le teorie politiche*, in: *Giornale Dantesco* 28 (1925) 1: 1-9 und 29 (1926) 2: 111-140.

⁹⁾ Aristoteles, *Schriften zur Rhetorik und Poetik*, Stuttgart 1840, I, 8, 62-64; ders., *Nikomachische Ethik*, Zürich und Stuttgart 1967, V, 10, 168f; ders., *Politik*, Zürich 1955, I, 2; VII, 8; III, 6 1278b6; III, 9, 1280b29.

¹⁰⁾ Der Einfluß des Aristoteles auf die staatspolitischen Ideen des Mittelalters wird in der Literatur über Thomas' Staats- und Sozialphilosophie dargestellt, sein Einfluß auf das Verhältnis von Kirche und Staat bei M. Grabmann, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Theorie über das Verhältnis von Kirche und Staat*, in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, München 1934, Heft 2; W. Stürner, *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters*, Stuttgart 1975, 146-54 untersucht Thomas' Fürstenspiegel. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 120f analysiert die Unterschiede zwischen Ägidius' und Thomas' Fürstenspiegel. H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, III, 216-225 beschreibt die Sittlichkeitslehre des Thomas von Aquin.

Ägidius legt die aristotelischen Quellen seiner Argumentation offen dar. Von den zahlreichen erwähnten Schriften sind die *Nikomachische Ethik*, *Politik* und *Rhetorik* besonders wichtig. Aufgrund der Verweise ist der ägidianische Fürstenspiegel für eine Exzerptensammlung bzw. eine getreuliche Darlegung der aristotelischen Argumentation angesehen worden (vgl. Kraus, Courdaveaux). Eine kritische Lektüre läßt aber schnell erkennen, daß Ägidius ein originäres Werk geschrieben hat. Grabmann lobte es als «eine der besten systematischen Bearbeitungen der aristotelischen Politik im Mittelalter»¹¹⁾. Dabei wurde Aristoteles allerdings nicht immer getreu verarbeitet. Berges bezeichnet das Buch sogar als eine Sünde gegen den aristotelischen Geist, nicht ohne Bewunderung für Ägidius' Fähigkeit, seinen Lesern Thesen als aristotelisch darstellen zu können, die zu diesem in grobem Gegensatz stehen. Dieses Urteil bezieht sich insbesondere auf III, 2, 3-5, 456-465, wo sich Ägidius mit Aristoteles über die beste Staatsform auseinandersetzt. In Gegensatz zu diesem und auch zu Thomas in *De regimine principum ad regem Cypri* befürwortet Ägidius die Erbmonarchie. Selbst wenn der Herrscher untauglich sein sollte, läßt Ägidius kein Argument gegen diese Regierungsform gelten, da der König immer Berater haben sollte, die einen eventuellen Mangel des Fürsten kompensieren müssen. Obwohl er sich mit seinem politischen Programm in scharfem Gegensatz zu Aristoteles befindet, versucht er, es mit dessen Argumenten abzusegnen, was über die Wichtigkeit dieser Autorität und die Verhaftung an sie Aufschluß gibt.

Ägidius liefert eine Apologie des französischen Königtums. Er ist begeisterter Anhänger der politischen Idee der Kapetinger, die er im Prolog als «sanctissima prosapia» (1) tituliert¹²⁾. Er hält die Erfahrungen der italienischen Stadtstaaten gegen die aktuelle Situation in Frankreich und betont die Vorzüge des monarchischen Systems (458). Das Verfahren der Uminterpretation ist nach Berges ein gewichtiger Grund für den großen Erfolg dieses Fürstenspiegels: der «wissenschaftliche Beweis» der Erbmonarchie als Naturgesetz habe für die führenden Kreise Frankreichs realpolitische Bedeutung gehabt. Der Glaube an die göttliche Würde des Herrscheramts werde durch die rationale Beweisführung noch unangreifbarer, so daß die Schrift äußerst nutzbar und anwendungstüchtig gewesen sei¹³⁾. Inwieweit Ägidius in Erziehungsfra-

¹¹⁾ M. Grabmann, Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles, in: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, II, 10, 1941, 6.

¹²⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 224-226.

¹³⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 121f.

gen mit Aristoteles übereinstimmt bzw. divergiert, wird in der folgenden Analyse jeweils zur Sprache kommen.

Ägidius' Werk hat das des Thomas schnell verdrängt und wurde offensichtlich zum weitestverbreiteten und meistgelesenen seiner Epoche. Schon 1282 ließ Philipp IV es von Henri de Gauchi ins Französische übersetzen: *Li livres du gouvernement des rois*. 1288 erschien die erste italienische Übersetzung, *Del reggimento de' principi*. Es folgten noch Übersetzungen und Bearbeitungen bis ins 15. Jahrhundert hinein. Berges listet Übersetzungen in insgesamt zehn Sprachen auf, neben den genannten kastilisch, katalanisch, portugiesisch, mittelhochdeutsch, mittelniederdeutsch, englisch, altschwedisch und hebräisch. Bruni gibt eine Aufstellung der Exemplare der Urtexts, der Bearbeitungen, Übersetzungen und Editionen, die ungebrochen bis ins 20. Jahrhundert hineinreichen¹⁴⁾.

2. Die Staatslehre in den scholastischen Fürstenspiegeln

Die Fürstenspiegel des Hochmittelalters sind im Reflex der geänderten politischen Ordnung entstanden und beschäftigen sich mit der Frage: Was ist das Wesen der menschlichen Gemeinschaft? Indem sie hierauf eine Antwort geben, liefern sie nicht nur eine politische, sondern gleichzeitig eine anthropologische Theorie. Im Zentrum der Schriften von Thomas und Ägidius steht die These, daß der Mensch ein *animal sociale et politicum* sei. Um zu verstehen, welche Verpflichtung sich aus dieser Erkenntnis ergibt, ist es nötig, kurz die scholastische Naturrechtslehre zu rekapitulieren.

Sie nimmt ihren Ursprung im römischen Recht, dessen Begriff des *ius naturale* sie allerdings wesentlich erweitert. Während es dort nur den Bereich des Physisch-Triebhaften umfaßte, die Seite der Natur gegenüber der Vernunft und des Normierten (die Verbindung von Mann und Frau, die Fortpflanzung, die Kindererziehung, etc.), geht es im mittelalterlichen Prozeß in die Sphäre der Tugenden ein. Gratian nimmt ohne scharfe Trennung neben dem Naturrecht ein göttliches Recht an, indem er die Prinzipien des Naturrechts im Evangelium niedergelegt sieht. Im Folgenden wird es als ein angeborenes Handlungsmuster beschrieben, das veranlaßt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. «*Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere*

¹⁴⁾ W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 320-328; Gerardo Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Florenz 1936.

quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri». Rufinus sagt: «Est naturale ius vis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium»¹⁵).

Damit geht das Naturrecht in der entwickelten Scholastik weit über den Bereich der Jurisprudenz hinaus. Es hatte sich mit der Ethik verbunden und war die Grundlage aller sittlichen Forderungen. Es umfaßte die Vorschriften, die aus der menschlichen Wesensnatur flossen, und die auf Erfüllung des menschlichen Endzwecks gerichtet waren. Sie konnten mit Hilfe der Vernunft erkannt werden und beanspruchten die absolute Verpflichtung des Menschen, die Aufgaben zu erfüllen, die aus seinem Sein resultierten.

Das Naturrecht der Scholastik ist die rationale Ordnung der praktischen Vernunft; jeder Mensch, der vernunftbegabt und frei ist, ist danach in der Lage, den Normen der Sittlichkeit und des Rechts zu folgen, die er als gottgegebene Summe von Grund- und Leitsätzen seines Strebens in sich findet¹⁶).

Das Naturrecht geht davon aus, daß sich in der vorfindlichen Ordnung der Welt der göttliche Plan offenbart. Er ist durch eine feingliedrig gestufte gesellschaftliche Hierarchie charakterisiert. Thomas hat gelehrt, daß Gott seine Vollkommenheit nach seiner Absicht in unterschiedlichem Maß in die Geschöpfe fließen läßt, so wie es der einzelnen Natur gebührt. Die Menschen, die solcherart in einer Stufenleiter rangieren, tendieren zu Gott, indem sie bestrebt sind, ihre Vervollkommenung zu erreichen. Diese ist für jeden spezifisch begrenzt. Jedes Wesen hat entsprechend seinem Platz in dem Weltordo ein eigenes von Gott bestimmtes Maß an Vollendung. Somit ist es an Ziel und Zweck gebunden, es trägt in sich einen Sinn, eine gottgewollte Bestimmung. Sie zu verwirklichen ist ihm aufgetragen. In seinem Handeln gemäß seiner Position erweist der Mensch seinen Gehorsam gegenüber der Weltordnung, damit gegenüber Gott. Im Ungehorsam schadet er dem eigenen Wohl und dem der Gemeinschaft. Denn jedes Glied ist notwendiger Teil des Weltgeschehens, ein organisches Glied im göttlichen Ordo. Aus dieser Position leitet sich der Wert eines jeden Teils ab. Das Naturrecht

¹⁵) Zitiert nach: M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 16 (1922/23) 12-53, hier 17; s. auch H. Meyer, Abendländische Weltanschauung, Paderborn 1966, III, 122.

¹⁶) M. Grabmann, Das Naturrecht... in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 16 (1922/23) 12-53; F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Darmstadt 1967, II, 420f; H. Meyer, Abendländische Weltanschauung, Paderborn 1966, III, 223.

der Scholastik geht also nicht vom Einzelnen aus, sondern von der umfassenden Gesamtheit¹⁷⁾. Je näher die Geschöpfe Gott stehen, je adeliger die Form ist, die sie ausbilden, desto mehr Wirkung geht von ihnen aus. Wenn die scholastischen Fürstenspiegel die These des *homo animal sociale et politicum* zur Ausgangsbasis machen, so liegt darin die Verpflichtung, diese natürliche Wesensbestimmung im sittlichen Handeln zu erreichen.

Bei der Behandlung des Naturrechts muß stets präsent bleiben, daß es auf einer theistischen Grundlage beruht. Es erscheint oberflächlich als säkularisiert, profanisiert. So hat Berges seine Verwunderung über die intellektuelle Kühle im ägidianischen Werk ausgedrückt, «das in keiner Zeile den klerikalen Verfasser verrät und von politischen Dingen wie von einer religiös ganz unerheblichen Materie spricht»¹⁸⁾. Es ist richtig, daß Ägidius in seiner Schrift die Menschen nur als soziale und Vernunftwesen anpricht, nicht in ihren Pflichten als Christen. Doch bleibt zu bedenken, daß Recht und Religion so innig verschränkt sind, daß jede ethische Vorschrift sich aus den Glaubenssätzen ableitet. Indem Gesellschaft und Staat naturgegeben sind und Gott der Schöpfer der Natur ist, ist er letztlich Urheber der Staatsgewalt, und ist damit die Politik an die Religion geknüpft.

Die hochmittelalterliche Staatslehre geht davon aus, daß der Mensch nicht allein existieren kann, sondern die Gemeinschaft braucht. Der Staatszweck ist das Gemeinwohl. Um es zu erreichen, müssen Eigenwohl und Eigennutz unbedingt untergeordnet werden. Die Aufgabe des Einzelnen, mehr aber noch des Fürsten, ist es darauf hinzuwirken, «daß die natürlich angestrebte Lebensgemeinschaft des Staates sich zu einer Willensgemeinschaft der Freien vollendet»¹⁹⁾.

Ursprünglich lehrte die Kirche, daß in alten Zeiten Gott unmittelbar herrschte, daß alle Menschen untereinander und in ihrer Gottesebenbildlichkeit gleich waren, so daß es keine Gewaltenstufung gab. Dieser Zustand wurde durch die Rebellion der Menschen, durch die erste Sünde, zerstört. Danach trat eine soziale Ungleichheit ein, indem Menschen die vormals göttliche Herrschergewalt übernahmen und darin

¹⁷⁾ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II, 45; ders., *Summa theologica*, I, 47, 2; beide zitiert nach H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, III, 6 f. Vgl. auch F. Klüber, *Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft*, Köln 1966, 9-11, und: W. Stürner, *Natur und Gesellschaft*, Stuttgart 1975, 89-96.

¹⁸⁾ W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 68.

¹⁹⁾ W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 118.

von Gott sanktioniert wurden. Die Aufgabe des Herrschers war es, das Recht wiederherzustellen, die *aequitas* des *ius divinum*, welche Gottes vorgedachte Ordnung der Welt ist. Der gerechte König mußte seine Untertanen zu Gott zurückführen. So war das Königtum ein Faktum der Heilsgeschichte, der irdische Staat war Zwischenglied zur *civitas Dei*²⁰⁾.

Die neue Staatslehre der Scholastik weist dem Staat einen eigenen Zweck und einen ethischen Sinn zu; gegenüber der Heilslehre bezieht sie einen naturalistischen Standpunkt. Der Staat nimmt seinen Ursprung nicht mehr in der Sünde, sondern in der Naturnotwendigkeit, daß der Mensch allein nicht existieren kann. Bei Ägidius ist die Staatsentwicklung so beschrieben, daß sich die Menschen aus natürlichem Antrieb zu Familien, Sippen, Dörfern, Städten und Reichen zusammenschließen (413f). Die soziale Autorität entsteht ebenfalls aus der Natur des Menschen, sie ist aus ihr berechtigt und notwendig. Ägidius schreibt, daß die soziale Verschiedenheit den Menschen natürlich sei. Eine harmonische Einheit wie der Staat könne nur funktionieren, wenn es herrschende und untergeordnete Elemente gibt (380f).

Der Staat wird ein Rechtsorganismus, der sich nicht allein aus der übernatürlichen Ordnung ableitet. Die Heilslehre verliert im Bereich des Politischen, der sich hier neu konstituiert hat, ihre überragende Bedeutung. Der Investiturstreit hatte nach dem Zweck des Staates gefragt und Politik und Religion, *sacerdotium* und *regnum*, als eigenständige Bereiche definiert. Wenn auch die Religion weiter durch das Reich geschützt wird und der König *defensor ecclesiae* bleibt, so wird die Staatslehre doch um nichtethische Probleme wie Kriegswesen und Finanzverwaltung erweitert²¹⁾. Ägidius macht in seinem Fürstenspiegel keine Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Staat.

Man weicht nicht davon ab, das politische Handeln religiös zu begründen. Man hält auch an der wertmäßigen Überordnung des Heilsorganismus fest. Das Wesentliche der neuen Staatstheorie ist die Hoffnung auf die sittliche Entscheidungskraft der Menschen. Es ist in ihre Hand gegeben, den Auftrag Gottes zu erfüllen oder sich dagegen zu entscheiden. Damit ist eine neue anthropologische Denkungsweise markiert. Der Staat verlangt das organische Miteinanderwalten der Glieder, um die *aequitas* zu erreichen.

Ägidius formuliert die Ansprüche der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen in der Lehre vom Ganzen und seinen Teilen, wonach das

²⁰⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 24f, 37, 43-47.

²¹⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 35-37, 68

Ganze in seinem Wert mehr ist als seine Teile. Es ist natürlich, daß das Teil das Ganze mehr liebt als sich selbst. Die Teile haben auch eigenen Wert, denn ohne sie kann das Ganze nicht existieren, und von ihrer Güte hängt die des Ganzen ab. Die Teile müssen sich darum um ihre Vollendung bemühen, um den Wert des Ganzen zu heben. Dieser Wert stellt sich aber ebenso von seiten des Ganzen her; seine Güte fließt in die Teile, regiert und erhält sie (295f).

Das *bonum commune* geht immer dem *bonum privatum* vor, dieses ist die Garantie für jenes (159, 455). Das *bonum commune* bzw. *bonum gentis* ist in der Wertskala dem göttlichen Prinzip am nächsten (42). Der *vir bonus* macht in seinen Handlungen das *bonum commune* zu seiner Richtschnur, weil dieses göttlicher ist. Jeder gute Bürger ist für das *bonum commune* bedeutsam, aber die Regierenden sind dafür wichtiger (290). Die wichtigeren Glieder des Ganzen, also die in der Rangordnung Höherstehenden, müssen bei Gefahr im Interesse des Ganzen gerettet werden (160).

Ingesamt muß man feststellen, daß sich alle Individualität auf die Gemeinschaft hinordnet. Es gibt keinen Bereich, der nicht vom *bonum commune* beherrscht würde. Kein Teil kann sich dem Ganzen entziehen oder sich in Gegensatz zu ihm stellen, ohne seinen Wert zu verlieren²²).

Wenn oben betont wurde, daß die neue Staatslehre eine besondere anthropologische Denkweise markiert, die in der sittlichen Entscheidungsfähigkeit des Einzelnen liegt, so darf man doch nicht übersehen, daß die Gesellschaft in einem weitläufigen und feingliedrigen Gebäude von Rangstufen geordnet ist. Jedem kommt entsprechend seiner Position ein mehr oder minder großes Maß an Selbständigkeit zu. Letztlich ist es die Aufgabe der Spitze des Staates, die Untertanen anzuleiten und zum Glück zu führen. Der König wird als absolutistischer Herrscher beschrieben, wenn er mit einem Bogenschützen verglichen wird und das Volk mit seinem Pfeil, den er auf das *bonum* und *finis* des menschlichen Lebens richten muß (471). Die Bürgerpflichten bestehen darin, dem Herrscher und den Gesetzen zu gehorchen. In diesem Gehorsam liegt die menschliche Freiheit. In einer Mißachtung der Herrscher und der Gesetze offenbart sich ein tierisches, ein sklavisches Leben (547f).

Der vergleichsweise geringe Anteil der Bürger am Gemeinwohl erklärt sich aus der gottgegebenen hierarchisch gestuften Gesellschaftsordnung. Ägidius schreibt, daß immer die Oberen ihre Güte in die

²²) J. Eichinger, Individuum und Gemeinschaft, in: *Divus Thomas* 13 (1935) 160-166, hier: 163.

Untergebenen fließen lassen, sie lenken und erhalten (290). Die unteren Glieder können, da ihrer Vollendung enge Grenzen gesetzt sind, nicht allein existieren. Der Bürger braucht demnach den König, damit er in seinem Handeln angeleitet werden kann. Auch verwirklichen nicht alle ihr von Gott vorgesehene Ziel, viele tendieren zu Laster und Zwietracht oder zu Werten, die für das Gemeinwohl keine oder geringe Bedeutung haben. Darum ist die Verwirklichung des *bonum commune* zum größeren Teil den Spitzen der Gesellschaft aufgelegt, und darum zeichnet sich der gute Bürger ausschließlich durch seinen Gehorsam dem Herrscher und den Gesetzen gegenüber aus (159-161).

Entsprechend der politischen Aufgabenverteilung ist das Fürstenideal sehr hoch gelagert. Ägidius faßt es im Ausdruck *rex intellectus sine concupiscentia* zusammen (533). Eine andere Formel ist *rex semideus*. Der König muß im Streben nach dem Guten für seine Untertanen ein Vorbild sein. Als Spitze der Gesellschaftsordnung ist er die Vollendung des menschlichen Seins. Ihm kommt eine so umfassende und zentrale Position im Staat zu wie Gott im Universum (12, 57, 143, 537, 544).

Die entscheidende Kraft, die den König seinen Anforderungen gerecht werden läßt, ist *prudencia*. Sie ist die intellektuelle Tugend, die ausschlaggebend für die Verwirklichung des obersten Ziels ist. Sie zeigt den Weg, auf dem die moralischen Tugenden zu verwirklichen sind. Sie kritisiert die Handlungen, indem sie von den allgemeinen Prinzipien die speziellen ableitet, um zu konstatieren, ob die Handlung auf das Gute zielt. Schließlich führt sie dazu, das Gute zu tun, denn sie verschafft die Erkenntnis, was das Gute ist. Dabei ist vorausgesetzt, daß der Mensch natürlicherweise das Gute anstrebt (60-63).

Folglich ist *scientia* eine wichtige Stütze der Gesellschaft. Vordringlich wird sie vom König gefordert. Seit Johann von Salisbury wird ein Wort sehr häufig angewendet: *Rex illiteratus quasi asinus coronatus*²³). Auch Ägidius hält sich an diese *Maxime*. Die Klugheit des Königs entscheidet über seine rechtmäßige Amtsführung. Nur der kluge König ist legitimer Herrscher. Er soll darum ein Studium der moralischen Wissenschaften, der philosophischen Literatur und der nationalen Geschichte absolvieren (66-70, 303-310). Darüberhinaus soll er in seinem Land die Wissenschaft fördern, das gesamte Volk soll eine gewisse Bildung annehmen. «Immo (vt infra patebit) si dominator regni non

²³) W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 50.

promoueat studium, et non uelit sibi subditos esse scientes, non est Rex, sed tyrannus» (471).

Indem der rex literatus, rex prudens, den rex sapiens ablöst, ist wohl eine der entscheidendsten Veränderungen im Bild des Fürstenideals markiert, die den Fürstenspiegeln vom 12. bis 14. Jahrhundert eigen ist. Es wird jetzt ein Vernunftkönigtum propagiert, das der allmählichen Autonomisierung der Vernunft parallel läuft²⁴).

Die Vernunft formt die Art und die Norm der politischen Tat, indem sie die sittlich verbindlichen Motive klarlegt. Es bleibt aber zu bedenken, daß, wie oben bereits erwähnt wurde, der letzte Beweggrund der königlichen Regierung die Liebe zu Gott ist. Mit diesem Verweis auf Gott, die Betonung der Dienerschaft des Fürsten ihm gegenüber, wird die nötige Schranke gegen die Selbstherrlichkeit des Herrschers errichtet.

Nachdem die politische Theorie des Ägidius im Groben dargelegt ist, wie sie sich aus *De regimine principum* ergibt, bleibt zum Schluß noch zu betonen, daß sich diese Aussagen in keiner Weise mit denen in der politischen Schrift *De ecclesiastica potestate* decken. Hier kommt die aristotelisch-thomistische Grundlage des Fürstenspiegels nicht zur Geltung, die Beweisführung stützt sich auf patristische Literatur²⁵). Das hierokratische System wird in voller Schärfe verteidigt, die Unterordnung der weltlich — politischen Sphäre unter die unbedingte Suprematie des Papstes gefordert.

3. Die Bildungstheorie im ägidianischen Fürstenspiegel

Der Fürstenspiegel des Ägidius ist insgesamt der Versuch einer Bildungstheorie. In der Einleitung definiert der Autor als den Zweck seines Werkes die Bildung der Fürsten, *eruditio principum* (7), die darin besteht, «lucrabitur maxima bona, ...lucrabitur seipsum, ...lucrabitur alios, ...habeat ipsum Deum, et felicitatem aeternam» (8). Die Orientierung auf den Fürsten darf man allerdings nicht mißverstehen. Da er die höchste Vollkommenheitsstufe des Menschseins verkörpert und die

²⁴) W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 40-71.

²⁵) M. Grabmann, Studien..., in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften München, 1934, Heft 2, 67f; U. Mariani, Il *De regimine principum*... in: *Giornale Dantesco* 28 (1925) 1: 1-9, hier 9 und 29 (1926) 2: 111-140, hier 113-130; W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 211; R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII, Stuttgart 1903, 32-129; F. Merzbacher, Die Rechts-, Staats- und Kirchenauffassung des Ägidius Romanus, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 41 (1954/55) 88-97.

umfangreichsten Aufgaben zur Erhaltung seiner Untertanen hat, wird seine Bildung prototypisch abgehandelt. Im Grunde aber ist «das ganze Volk» Adressat der ägidianischen Morallehre. Nicht nur die Könige sollen aus seinem Buch lernen, sondern alle Menschen müssen sich bemühen, nach den gegebenen ethischen Grundsätzen ihre Vervollkommnung zu erreichen (471). Da aber jedem darin verschiedenen weite Grenzen gegeben sind, ist die Bildung auf den einzelnen sozialen Stufen unterschiedlich. Der Fürstenspiegel bringt die allgemeinen Prinzipien, die jeweils nach den Bedingungen von Stand und Person in ihrer Ausprägung variieren. Die einzelnen Anforderungen, die an die Erziehung der Bürger und die der Fürsten gestellt werden, wird die folgende Textanalyse darstellen.

Der Inhalt der Bildung ist dem gleichzusetzen, was Ägidius als das Ziel seines Buches angibt: Es solle bewirken, daß der Fürst in den Besitz der Tugenden gelangt, und daß er dann seine Untergebenen ebenfalls zu *honestas* und *virtus* bringt (9). Die Bildung wird als ethisches Handeln gemäß den Geboten der Tugenden beschrieben, ist also im Gebiet der Moral angesiedelt. Dieses ist als «*vt boni fiamus*» definiert (9). Es erweist sich daran, daß jemand Herr seiner selbst ist: «*bonus autem vir seipsum habet, malus autem seipso caret*» (9). Um zu diesem Ziel zu gelangen, muß die Vernunft im Menschen walten, denn: «*homo enim ...maxime est intellectus et ratio*» (9).

Der Gewinn der Bildung erweist sich in der Klugheit, die ein Handeln nach den Grundsätzen der Vernunft bedeutet. Die Klugheit zu besitzen, heißt, glücklich zu sein: «*...quando est felix vt homo, habendo in se prudentiam, quae est recta ratio agibilium*» (11). Es fragt sich, wie der Mensch dieses Ziel, sein Glück, seine *perfectio*, erreicht? Sie ist in drei Kriterien des Handelns gegeben: das Gute zu tun, es bewußt und freiwillig zu tun und es mit Freude zu tun (14-17).

Die Klugheit ist für die Erkenntnis des Guten notwendig (305). Diese vollzieht sich weder durch ein Wiedererinnern der Ideen noch durch angeborene Begriffe, sie geht vielmehr von der empirischen Wahrnehmung aus. Der Einsicht in das Gute folgt der Wille, es zu verwirklichen. Allerdings ist die empirische Wahrnehmung nicht immer deutlich, da sich das Böse in einer Gestalt des vermeintlich Guten verbergen kann²⁶⁾.

Die Bildung des Menschen fällt mit seinem ethischen Handeln

²⁶⁾ vgl. F. Überweg, *Grundriß...* Darmstadt 1967, II, 420f.

zusammen. Über die zentrale These der hochscholastischen Ethik im Allgemeinen und bei Ägidius im Besonderen, daß der Mensch ein *animal sociale et politicum* sei, ist die Verbindung zur Politik hergestellt. Die Sittlichkeit basiert auf dem Naturrecht, das dem Menschen eine politisch-soziale Wesensbestimmung zuweist und den Auftrag, diese zu realisieren²⁷⁾. In dieser Grundfrage, von der der Fürstenspiegel ausgeht: Wie erreicht der Mensch die Verwirklichung seiner Wesensbestimmung?, fließen die ethische, pädagogische und politische Frage zusammen.

An einer Stelle außerhalb des Fürstenspiegels nimmt Ägidius auf das Verhältnis von Erziehung und Politik Bezug. In der Krönungsrede für Philipp IV, die insgesamt die Gerechtigkeit zum Thema hat, spricht er von der Macht der Erziehung am Beispiel der Perser. Er sagt dort: Die Könige mußten angesichts der unüberschaubaren Größe des Reichs ihre Thronfolger besonders ausbilden. Die Belehrung über die Tugenden genügte ihnen nicht. Sie suchten vier Männer, die vorbildlich waren, einer im Besitz der Gerechtigkeit, einer in dem der Klugheit, einer in der Beständigkeit und Kraft des Geistes und einer in größtmöglicher Bescheidenheit. Diesen vier wurde die Erziehung des Kronprinzen übertragen, deren Güte für Ägidius der Grund dafür ist, daß das Perserreich das größte und mächtigste der ganzen Erde wurde: «Or tandis qu'inuiolablement on obserua cette façon de nourriture, cét Empire fut aussi le plus grand et puissant de toute la terre»²⁸⁾. «Disciplina quandiu in corrupta remansit, tandiu illud Imperium maximum Orbis terrarum extitit»²⁹⁾.

Im Vorgriff auf die Ergebnisse der folgenden Textanalyse ist hier zu sagen, daß Ägidius einen Erziehungsbegriff verwendet, der in zwei verschiedene Vorgänge zerfällt. Das *regimen ipsius sui* ist in etwa mit dem Wort «Selbsterziehung» zu umschreiben. Es wird erst möglich, wenn der Mensch erwachsen ist und über seine vollentfalteten Vernunftkräfte verfügen kann. Hiervon ist das *regimen filialis* (oder: *liberorum*) abzusetzen, das das eigentliche Gebiet der Erziehung umfaßt. Es kann sich, gemäß der mittelalterlichen, biologisch-anthropologischen Theorie nicht auf die Vernunft stützen, sondern bedient sich der Belehrung und der Instituierung der Gewohnheit.

Wenn auch der gesamte Fürstenspiegel eine Abhandlung über

²⁷⁾ vgl. H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, III, 28.

²⁸⁾ C.E. DuBoulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris 1665-1673 (Frankfurt 1966), III, 477f.

²⁹⁾ Paulus Aemilius, *De rebus gestis Francorum libri X*, Basel 1601, 239.

Bildung darstellt, so ist für die Frage nach einer Erziehungstheorie nur der zweite Teil der Ökonomik zu untersuchen, der sich mit dem regimen filialis befaßt. Ägidius legitimiert über drei Kapitel lang (298-306) die Berechtigung der Kindererziehung, die sich auf die Grundthese bezieht, «et quia hoc, tantum existit bonum, non debet per negligentiam praeteriri» (301). Wenn die Kinder von früh auf zu Glaube, Sittlichkeit und Wissenschaft angehalten werden, gewöhnen sie sich an das Gute, und es fällt ihnen als Erwachsenen viel leichter, die ethischen Normen zu verwirklichen. Ägidius schafft mit diesem Teil seines Werkes eine Parallele zu Aufbau und Inhalt der aristotelischen *Politik*, wo die Erziehung der Kinder im Rahmen der Staatstheorie im 8. Buch abgehandelt wird.

Es bleibt noch einmal zu fragen, wessen Erziehung Ägidius in *De regimine principum* II, 2 meint. Gemäß dem Gesellschaftsaufbau geht es vorrangig um eine Eliteerziehung, weil im organischen Weltordo die höherstehenden Elemente der Hierarchie die lebenswichtigeren sind; sie teilen sich den unteren mit und erhalten sie. Jedoch können die Unteren nicht von der Erziehung ausgeschlossen sein, weil sie einen göttlichen Auftrag haben, ihr finis zu verwirklichen, was ihnen nur mit Hilfe der entwickelten Vernunft möglich ist. Ägidius trägt in seiner Erziehungslehre für Königskinder und Bürgerkinder allgemeine Prinzipien in Idealform vor, die für alle Menschen gültig sind, aber jeweils unterschiedlich zum Tragen kommen, nämlich in Abhängigkeit von der gottgesetzten Grenze der perfectio eines jeden Einzelnen. Die Kreaturen sind für Ägidius verschieden geschaffen und nehmen darum Gottes Wirkkraft je anders auf. Des weiteren haben die einzelnen Stände auch besondere gesellschaftliche Aufgaben, auf die sie durch entsprechende Erziehung vorbereitet werden sollen³⁰⁾. Im Rahmen des Themas: Erziehung zur Wissenschaft wird davon eingehend die Rede sein.

Es wurde schon öfters angesprochen, daß ein historisches Charakteristikum im ägidianischen Fürstenspiegel die Betonung der Klugheit und der Wissenschaft ist. Der neue Wissenschaftsbegriff der prudentia, der in der Zeit des lateinischen Aristotelismus entstanden ist, hat Wirkungen auf die anthropologische Theorie gehabt. Die intellektuelle Kenntnis, die Entscheidungen hervorbringt und legitimiert, setzt sich gegen das alte patristische Weisheitsideal der sapientia ab. Prudentia ist nicht mehr eine passive Möglichkeit, ein Geschenk Gottes, das wenigen Auserwählten

³⁰⁾ P.A. Vollmer, Die Schöpfungslehre des Ägidius Romanus, Diss. Würzburg 1931; W. Stürner, Natur und Gesellschaft... Stuttgart 1975, 89-96.

zufällt, sondern der Ertrag eigener vernunftmäßiger Arbeit, die möglichst jeder leisten soll. Wie bedeutsam die Spannung zwischen *prudentia* und *sapientia* ist, zeigt der Entstehungsprozeß des pseudothomasischen Fürstenspiegels³¹⁾. Verglichen mit den ersten Entwürfen des Vinzenz zu diesem Werk ist der endgültige Text ein ängstlicher Rückzug gegenüber der Vorstellung einer Eigenermächtigung des Geistes.

Dieser Text bietet sich bei der Erarbeitung der Aussagen des Ägidius als willkommener Vergleichspunkt an, da er ebenfalls in einem abgeschlossenen Abschnitt des Werkes die Kindererziehung behandelt. Der Vorteil eines solchen Vorgehens liegt in der Beantwortung der Frage, wieviel Singuläres im ägidianischen Text enthalten ist und wieviel Neues das Argument der *prudentia* tatsächlich bringt. Diese Interpretationshilfe erhebt nicht den Anspruch, dem Text des Pseudothomas erschöpfend gerecht zu werden. Er ist nur als Hintergrund gedacht, der punktuell befragt wird.

Die Texte des Thomas zum Thema können als Vergleichswerke nicht herangezogen werden. In seinem Fürstenspiegel ist die Frage der Kindererziehung nicht behandelt. In *De magistro* ist nur ein kleiner Ausschnitt dessen besprochen, was Ägidius bietet³²⁾.

Das Werk des Pseudothomas ist wahrscheinlich 1260-1265 von einem Mitarbeiter des Vinzenz von Beauvais verfaßt worden, der an dem gescheiterten opus universale der Staatstheorie beteiligt war. Über die Verfasserfrage stellt Berges Untersuchungen an³³⁾. Der Text ist keine zwanzig Jahre älter als der ägidianische, ist aber im Gegensatz zu diesem der Geisteshaltung der Patristik verpflichtet.

Die patristische Ethik enthält keine rationalen Ableitungen wie die aristotelische, sie wird mit Bildern, Gleichnissen und Belehrung vorgetragen, die aus der Heiligen Schrift geschöpft sind. Sie ist ausschließlich religiös begründet und mißt sich an der Norm der Gottes- und Nächstenliebe. Sie ist keine Güterlehre, sondern ein Pflichtenkatalog. Die Tugend ist als das Nicht-Sündigen definiert. Die Freiheit besteht im Willen, das Gute zu tun. Das Böse ist an sich keine Substanz, sondern entsteht aus dem Mißbrauch des Willens. Die Menschen haben nach patristischer

³¹⁾ Pseudothomas, *De eruditione principum*, in: Thomas von Aquin, *Opera omnia*, hrg. v. S. E. Fretté, Bd. 27, Paris 1875, op. 37.

³²⁾ Thomas von Aquin, *De magistro*, *Summa theologiae*, qu. 117, Art. 1; ders., *Kann ein Mensch den anderen lehren?*, in: *Die deutsche Thomasausgabe* München und Salzburg 1951, Bd. 8.

³³⁾ W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 308-313.

Sittenlehre die Anlage zum Guten und damit die Freiheit, das Gute zu erwerben. Jedoch ist die göttliche Gnadenwirkung eine unabdingbare Voraussetzung dafür.

Die sapientia ist eine «Tugend der ethischen Erkenntnis», Einsicht in die Ordnung von Gut und Böse, sie ist «erkenntnismäßige Fähigkeit zur tatkräftigen 'ordinatio'»³⁴⁾. Pseudothomas sagt: «...fehlt ihm (= dem Fürsten; d.V.) aber die rechte Einsicht, so wird eher Unordnung und Verwirrung von ihm ausgehen» (18/555)³⁵⁾. Sapientia schließt den praktischen Intellekt der Klugheit ein, ist aber würdiger und umfangreicher als sie. Scientia literalis steht gegen sapientia spiritualis, der Seher und Philosoph steht über dem Gelehrten. Sapientia ist die Übersetzungskunst an den Zeichen im Universum, mit denen Gott seine Schöpfung signiert hat, sie arbeitet sich an der Schriftauslegung ab. Sie ist ein Geschenk Gottes, das weder mit Klugheit noch einem anderen menschlichen Mittel zu erwerben ist, weil an ihr die Inspiration beteiligt ist. «Da die Weisheit ein Geschenk Gottes ist, so soll niemand glauben, sie mit der Gewalt des Studiums erwerben zu können, ohne dabei nach Gott zu fragen» (249f/612), sagt Pseudothomas. Sapientia ist von Reinheit, Unterwürfigkeit und Demut gekennzeichnet³⁶⁾. Dies illustriert Pseudothomas an der Rolle, die er der Wissenschaft in der Kindererziehung zukommen läßt. Während für Ägidius das Studium zur Erlangung der prudentia und damit dem Ziel menschlichen Daseins unerläßlich ist, billigt Pseudothomas ihm nur eine äußere Zweckfunktion zu, nämlich die Beschäftigung des Geistes zur Ablenkung von den bösen Lüsten. Wissenschaft ohne Gottesfurcht ist für ihn Teufelszeug: «Wo aber die gute Gesinnung fehlt und statt ihrer die schlechte waltet, da wird mit Macht und Weisheit Mißbrauch getrieben, zum Nachtheil für die Kirche Gottes, wie sich das an dem Teufel erweist, der große Macht und Klugheit besitzt, aber keine gute Gesinnung» (22/556).

Ägidius erwähnt wohl auch die sapientia, aber sie vertritt für ihn eine Lebensart, die nicht menschlich, sondern wie die der Engel ist. Sie ist das Ringen um die Wahrheit der ersten und höchsten Prinzipien in allem Sein und steht außerhalb des alltäglichen Lebens: «...in vita contempla-

³⁴⁾ H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, II, 93-113.

³⁵⁾ Pseudothomas, *De eruditione principum*, in: Thomas von Aquin, *Opera omnia*, hrg. v. S. E. Fretté, Bd. 27, Paris 1875, op 37; die im Folgenden zitierten Übersetzungen stammen aus: Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (Hrg.), *Die Pflichten des Adels, Eine Stimme aus den Tagen des heiligen Thomas von Aquin*, Mainz 1868, hier 18.

³⁶⁾ H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, II, 106.

tiua sit perfecta Virtus Sapientia» (37). Ägidius betrachtet nur die prudentia, denn sie ist im aktiven, politischen Leben entscheidend, der Art des Lebens, die er die spezifisch menschliche nennt: «...perfecta virtus... in vita politica sit prudentia» (37). Im politisch-sozialen Leben braucht der Mensch eine Basis für Entscheidungen, und er findet sie in der prudentia, die die Richtlinie des Handelns sucht, die Mittel und Wege zur Erreichung gesetzter Ziele.

Booz hat die Gruppe der scholastischen Fürstenspiegel in spekulative und enzyklopädische (d.h. systematisch-einheitliche) eingeteilt, wobei er den Pseudothomas unter dem ersten Begriff einordnet³⁷). Die Kategorien prudentia und sapientia sind präziser, vor allem in der Theorie der Erziehung, um die Differenzen zwischen Ägidius und Pseudothomas zu charakterisieren. Mit Rücksicht auf die Bezugnahme auf ein bestimmtes Erkenntnisideal kann man Ägidius nach zeitgenössischem Sprachgebrauch als modernus bezeichnen. Jedoch muß man beachten, daß dieser Begriff vielfältige Applikationsmöglichkeiten hat. Seit der Karolingerzeit war er Ausdruck des historischen Selbstbewußtseins, der die Besonderheit und Eigenständigkeit der eigenen Zeit von der Tradition absetzt. So waren die Meister der Hochscholastik bis zum 14. Jahrhundert allesamt moderni gegenüber der Antike. Dann ergab sich mit dem Aufkommen des ockhamistischen Nominalismus eine andere Stufenteilung, die die christlichen Aristoteliker zu antiqui machte, welche vorher noch moderni waren³⁸). Ägidius benutzt diese Differenzierung zwischen «wir» und «die Alten» (308), wenn er von den Erfordernissen eines zeitgerechten Bildungskanons spricht. Es ist möglich, Ägidius mit Rücksicht auf die Verwendung der prudentia als modernus zu werten und Pseudothomas mit Rücksicht auf die sapientia als zentralem Differenzpunkt als antiquus.

³⁷) E. Booz, Fürstenspiegel des Mittelalters, phil. Diss. Freiburg 1913.

³⁸) E. Gössmann, Antiqui und Moderni im Mittelalter, München 1974, 63 und 111; G. Ritter, Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts, Heidelberg 1922 (Darmstadt 1963); A.G. Weiler, Antiqui/moderni (via antiqua/via moderna), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Darmstadt 1971ff I, 407-410; H.R. Jauss, Antiqui/moderni (Querelle des Anciens et Modernes), in: ebda., I, 410-414.

2. Kapitel Der Erziehungsbegriff des Ägidius

1. Terminologie

Die Abhandlung über die Kindererziehung findet sich im 2. Buch des Werkes, das mit *Ökonomik* betitelt ist. Nachdem im ersten Buch, der *Monastik*, der *Indivuaethik*, der Katalog ethischer Normen angeführt worden ist, der für den Mann allein, das *regimen ipsius sui*, verbindlich ist, beschreibt das zweite Buch die Pflichten, die ihm aus seiner Stellung in der Hausgemeinschaft erwachsen. Der Aufgabenkatalog der *Ökonomik* zerfällt in drei Gebiete: in das *regimen nuptialis*, das *regimen filiorum* und das *regimen ministrorum* (oder: *familiae*), in den Umgang mit und die Anleitung von Ehefrau, Kindern und Knechten (287). Gegenstand der folgenden Ausführungen ist II, 2, der Leitfaden zur Erziehung der Kinder für den Hausherrn.

Der Erziehungsbegriff des Ägidius ist *regimen*, wörtlich übersetzt die «Regierung». Er verdeutlicht ein Machtverhältnis, das eher das bestehende Gleichgewicht erhalten will als einen Prozeß der Veränderung einleiten. Es beinhaltet eine permanente Beeinflußung, die sich die Anpassung des Schülers an die Regel, «*regulare*», vornimmt. Der Akzent liegt weniger auf den subjektiven Gegebenheiten als auf den objektiven Erfordernissen. Erziehung ist die Methode, den Weg zum Ideal zu finden, «*gubernare*». Der Pädagoge als der Steuermann, «*gubernator*», hat ein allgemeines Ziel, die Heranführung des Schülers an die ethischen Normen, im Auge. Die erzieherischen Bemühungen werden mit *solicitare* und *curam habere*, mit *conseruare* und *influere* dargestellt: «...*deceat patres habere curam filiorum, et sollicitari erga eos, vt inueniant eis illa, per quae possint bene viuere, et per quae valeant conseruari in esse*» (288); «...*deceat quemlibet dominantem, et praeminentem sollicitari, quomodo per debita auxilia influat, et subueniat suis subiectis, et quomodo eos regulet et conseruet*» (288). Es geht bei diesen Begriffen wie bei *regere* um einen unbegrenzten permanenten Einfluß und nicht um eine in der Zeit sich entwickelnde und abschließende, emanzipatorische Dynamik. *Monere* und *corrigere* zeigen das iterative Bemühen in dieser Pädagogik: «*Ne ergo iuuenes informantur habitibus vitiosis, statim ab ipsa infantia sunt monendi et corrigendi*» (303).

Der Inhalt der Erziehung ist: «*mouere ad bonos mores*» (301) und «*retrahere a lasciujs*» (302). Der Mensch steht in der Konfrontation mit den ethisch verweigerten bzw. angestrebten Objekten. Er muß den Weg

vom einen zum anderen zurücklegen, wobei der Pädagoge immer wieder aufs Neue ermahnt und verbessert. Die Vermittlung der Bildungsinhalte wird allgemein instruere genannt: «...vt ab ipsa infantia instruantur in fide» (298); «...instruendi sunt pueri, vt ... sequantur bonos mores» (301). Sie findet in imbuare und insudare plastischen Ausdruck für die körperliche Verschmelzung des Schülers mit den Erziehungsnormen: «...vt habeant perfectam animam, et vt virtutibus et bonis moribus imbuantur» (301). Die sittliche Bildung muß so verinnerlicht werden, daß der Mensch vollgesogen ist: «Per multum enim temporis quis insudat studio, antequam peruenire possit ad perfectionem scientiae» (305). Die intellektuelle Bildung erfordert soviel Mühe und Aufwand, daß man darüber in Schweiß geraten mag.

Als Ausnahme taucht einmal der Begriff erudire auf: «...iuuenes eruditi sunt solum a lege» (299). Schließlich wird auch das Wort educere erwähnt, welches aber nicht mit der Erziehung in Zusammenhang steht. Es taucht dort auf, wo die Glaubensinhalte, die der Laie wissen muß, aufgezählt werden: «Quod descendit ad inferos, et eduxit inde captiuas animas ibi existentes» (300).

Dem regimen bei Ägidius entspricht eruditio bei Pseudothomas. Die etymologische Erklärung sagt: «Est autem erudire extra ruditatem ponere»³⁹). Die konzeptionelle Andersartigkeit soll hier im Vorgriff auf spätere Explikationen angedeutet werden. Der Leitbegriff der eruditio ist disciplina, welche doppelt definiert ist. Zum einen ist sie Erziehungsziel, die Ordnung des äußeren Benehmens, Zucht. Zum anderen ist sie Erziehungsmittel, die rigorose Anwendung von Schlägen, Züchtigung (262/615). Der Sinn ist in Folgendem zu suchen: «Die Zucht unterwirft... den Leib dem Geiste und führt den Menschen zum Stand der Unschuld zurück» (265/616).

Der Erziehungsbegriff des regimen ist aus der politischen Sphäre abgeleitet. Die pädagogische Position des Vaters wird der politischen des Königs gleichgesetzt, was nichts anderes heißt, als daß das politische Amt des Herrschers seinerseits ein erzieherisches ist: «Regimen vero paternale assimilatur regimini regali» (291). Der Vater ist für die Kinder ein Herrscher wie der König für sein Volk: «...pater debet praeesse filijs regaliter» (292). Sein Amt ist aus den Naturgesetzen abgeleitet, daß er als Höherstehender die niedriger Befindlichen versorgen und bewahren

³⁹) Vinzenz von Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, hrg. v.A. Steiner, Cambridge (Mass.), 1938, 5.

muß: «Quare si naturale est, vt superiora et praeminentia in inferiora influant, et ea regulent et conseruent: decet quemlibet dominantem, et praeminentem sollicitari, quomodo per debita auxilia influat, et subueniat suis subiectis, et quomodo eos regulet et conseruet» (288).

Der Hausherr, paterfamilias, hat drei verschiedenartige Regierungsaufgaben; er muß den Mitgliedern, bzw. den Ständen seines Hauses jeweils anders begegnen. Seine erste Pflicht ist das regimen coniugis. Es ist Gegenstand des ersten Teils des zweiten Buchs (II, 1). Seine Charakteristik liegt in der politischen bzw. bürgerlichen Verfassung, da es durch bestimmte Gesetze und Verträge begründet ist: «regimen politicum uel ciuile... secundum certas leges, et secundum certa pacta» (291).

Das regimen liberorum ist die zweite Aufgabe, das sich zusammen mit dem regimen ministrorum vom regimen coniugis dadurch absetzt, daß es eine absolutistische Regierungsart ist, «regimen secundum arbitrium», in der nur der Wille des Regenten maßgebend ist. Sie kann nach ihrem intendierten Ziel zweigeteilt werden: sie dient entweder dem Nutzen des Herrschers, dann heißt sie «despoticum uel dominatiuum», oder dem Vorteil der Untergebenen, dann heißt sie «regale» (291). Das regimen despoticum ist die Regierungsart für «ministri, serui, familia», und das regimen regale die für die Kinder.

Somit befindet sich der Hausherr in derselben Lage wie ein Landesfürst, der in den «Städten und Kastellen» denselben dreigeteilten Aufgabenkatalog wie der Hausvater hat. Politik und Pädagogik sind aufeinander verweisend miteinander verschränkt. «Homo appellatur minor mundus» (259). Wie der König über seine Untertanen herrscht, herrscht der Vater über seine Kinder, wie die Kinder sich zum Vater verhalten müssen, müssen sich die Bürger zum König verhalten. Der Gehorsam dem Vater gegenüber ist ein Modell, an dem die Kinder lernen, die politische Ordnung des Gehorsams gegen Herren und Herrscher einzuhalten. Als Mikrokosmos des Reiches ist das Haus die Keimzelle des Staats (II, 2). Dieser Gedanke findet sich auch bei Aristoteles (*Politik*, Buch 1). Die Erziehung der Kinder ist insofern ein Beitrag zur Güte des Staates: «Semper ciuitas melior est quae ex melioribus ciuibus constat» (72).

2. Der Ordo in der Erziehung

Ägidius spricht in II, 2 als erstes Thema (Kapitel 1-4) die naturrechtliche Ableitung der Erziehungsnotwendigkeit und damit eine entspre-

chende Verpflichtung aller Eltern zu pädagogischer Mühe an. Das Ziel der Darlegung ist, die Einsicht in diese Pflicht zu verdeutlichen und die Eltern zu veranlassen, ihre Sorge, die sie an die Kinder wenden, zu intensivieren: «Nam cognita solitudine, quae est circa filios habenda, magis incitabuntur parentes, vt suos filios bene regant» (288).

Die Grundthese von II, 2, 1 besagt, daß die Erziehung der Kinder ein natürliches Verhältnis ist und damit für alle Eltern eine Pflicht, durch deren Wahrung allein die Ordnung errichtet und erhalten werden kann. Sie wird durch drei Argumente gestützt. Das erste verweist darauf, daß Kinder allein nicht existieren können und ihnen darum von der Natur die Eltern zugedacht sind, die ihr Leben bewahren. Ein Kind ohne elterliche Versorgung ist mit einem so elementaren Mangel behaftet wie etwa ein Tier, das kein Maul und keine Verdauungsorgane hätte, um fressen zu können. Die Eltern sind verpflichtet, da sie dem Kind das Leben gegeben haben, dies zu erhalten und zum Vorteil des Kindes zu gestalten: «...vt inueniant eis illa, per quae possint bene viuere et per quae valeant conseruari in esse» (288).

Das zweite Argument sagt, daß zwischen Eltern und Kindern ein allgemeines Herrschaftsprinzip der Natur besteht, das von Über- und Unterordnung. Nach dem makrokosmischen Modell von Gottes Herrschaft über das Universum und seiner Lenkung seiner Geschicke mit Sorge und Voraussicht funktionieren mikrokosmische Strukturen, in denen immer das höher placierte, übergeordnete Element das niedrigere, abhängige beeinflußt und für sein Wohlergehen verantwortlich ist. Wie die Strahlung der Gestirne das irdische Leben reguliert und wie der politische Herrscher über seine Untertanen regiert, so müssen die höhergestellten Eltern natürlicherweise erzieherisch auf ihre Kinder einwirken.

Das dritte Argument verweist auf eine These von Aristoteles, derzufolge zwischen Eltern und Kindern eine natürliche Liebe besteht, die den Impetus der Sorge für das geliebte Objekt in sich birgt. Das Zitat stammt aus der *Nikomachischen Ethik*. Im 8. Buch spricht Aristoteles erst von der Freundschaft, die zwischen Gleichen besteht und später vom Vater-Sohn Verhältnis als «eine(r) Art der Freundschaft, die auf Überlegenheit beruht» (8, 8, 241)⁴⁰.

Die naturrechtliche Begründung der Erziehungspflicht, wie sie Ägidius gibt, steht in Kontrast zu der religiösen des Pseudothomas.

⁴⁰) Aristoteles, *Nik. Ethik*, Zürich und Stuttgart 1967.

Dieser sieht ihren Ursprung im göttlichen Gebot: «‘Hast du Söhne, so unterweise sie’, sagt die Schrift (Ecc. 7)» (216/604)⁴¹⁾. Die Erziehung der Kinder ist ein Akt des Gehorchens gegenüber Gott, während sie bei Ägidius die Einsicht in die Funktionsgesetze der Natur ist.

Aus beiden Ableitungen ergibt sich als logische Folge, daß der Auftrag zur Erziehung der Kinder universal verbindlich ist, bei Pseudothomas als christliche Pflicht zum Gottesdienst, bei Ägidius aufgrund der naturgesetzlichen Gegebenheiten, die nur dann wirken können, wenn sie umfassend erfüllt werden. Dennoch ist bei beiden die Intensität des Erziehungsauftrags und die inhaltliche Gestaltung standesmäßig verschieden.

Ägidius gliedert die Erziehungsgegenstände in drei Gebiete: religio, boni mores, disciplinae literales bzw. studium (literarum) bzw. scientia. Die ersten beiden sind notwendiges Erziehungsziel für alle Bürger, für Könige und Fürsten aber dringlicher als für andere: «Quòd decet omnes ciues, et maxime Reges et Principes sic sollicitari circa regimen filiorum, vt ab ipsa infantia instruantur in fide» (298). Alle Bürger müssen ihre Kinder im rechten Glauben unterrichten, mehr aber noch die Fürsten, weil aus deren Glaubenseifer entsprechend ihrem sozial und politisch größeren Einfluß mehr Gutes entsteht und aus ihrer Lauheit mehr Gefahr droht: «...tantò tamen hoc magis decet Reges, et Principes quantò ex feruore fidei ipsorum potest maius bonum consequi religio christiana, et ex eorum tepiditate potest ei maius periculum imminere» (300). «Quòd decet omnes ciues, et maxime Reges, et Principes sic sollicitari erga filios vt ab ipsa infantia bonis moribus imbuantur» (301). Alle Bürger müssen ihre Kinder zu guten Sitten führen, stärker aber die Könige und Fürsten, denn infolge ihres Einflusses wirkt sich die Güte der Kinder mehr zum Nutzen des Reiches aus, und ihre Schlechtigkeit schadet ihm mehr als die der Bürgerkinder. «Tanto tamen hoc magis decet Reges et Principes, quanto bonitas filiorum est vtior ipsi regno, et quanto ex eorum malitia potest in regno maius periculum imminere» (303). Im Kapitel II, 2, 12 über den Genuß und die Sexualität wird diese Mahnung noch einmal wiederholt: Fürstenkinder müssen Bürgerkinder im sittsamen Betragen übertreffen (321).

Die wissenschaftliche Bildung ist auf die oberen Stände beschränkt: «Quòd filij nobilium, et maxime Regum et Principum ab ipsa infantia sunt tradendi literalibus disciplinis» (303).

⁴¹⁾ Im Folgenden zitiert nach: Thomas von Aquin, *Opera omnia*, hrg. v.S.E. Fretté, Bd. 27, Paris 1875, op. 37; die erste Zahl verweist auf die Übersetzung bei Ketteler, *Die Pflichten des Adels*, Mainz 1868, die zweite auf den Originaltext.

Die ungleiche Verteilung der wissenschaftlichen Bildung steht eigentlich in Widerspruch zu den Aussagen über die Unerläßlichkeit von scientia und prudentia für das ethische Handeln, die in II, 2, 8 und in I, 1, 6 getroffen wurden: «Est enim prudentia virtutum moralium directiva... Per virtutes ergo morales praestituimus nobis debito fines: sed per prudentiam (cum habemus) dirigimur in fines illos» (60f). So gesteht Ägidius auch zu: «Licet deceret omnes homines cognoscere literas; vt per eas prudentiores effecti, magis possent illicita praecauere» (303). Dieser Widerspruch wird vorläufig mit dem Hinweis auf ökonomische Zwänge entkräftet. Die Betonung liegt dabei nicht auf dem Verlust eines Vorrechts, sondern auf der Entschuldbarkeit gegenüber den natürlichen Prinzipien: «Videntur tamen aliqui licitam excusationem habere, si non insudant studio literarum. Huiusmodi autem sunt pauperes, non habentes necessaria vitae» (303).

Die Standeserziehung wird durch zwei Argumentationskreise legitimiert, zum einen durch biologische Gegebenheiten und zum anderen durch eine, teilweise daraus resultierende, Verteilung der sozialen und politischen Aufgaben der einzelnen Stände. In II, 2, 2 vertritt Ägidius die Auffassung, daß die gesellschaftliche Hierarchie auf einer biologischen Ungleichheit der Menschen beruht. Unter Berufung auf Aristoteles' Tiergeschichte *De animalibus* und deren Aussage, daß «ex animalibus intelligentius» eine größere Pflege seines Nachwuchses zeigt, schreibt er, daß sich die Menschen im Maß ihrer intelligentia unterscheiden: «Patres ergo tanto magis debent sollicitari circa filios, quanto prudentiores sunt, et quanto maiori intelligentia videntur» (289). Die intelligentia setzt sich von der prudentia dadurch ab, daß sie nicht wie diese erarbeitet werden kann, sondern dem Menschen angeboren ist⁴²). Die Fähigkeit zur besseren Erziehung ist von Natur angelegt: «...quod est... intelligentius, magis habet sollicitudinem circa filios» (289).

Des weiteren verwendet Ägidius ein Zitat des Aristoteles für sich: «Nam secundum Philosophum 8. Politicorum labor corporalis et consideratio per intellectum se impedire videntur: ratio autem huiusmodi sumi potest ex ijs, quae habentur in 2. de anima, vbi dicitur, quod molles carne aptos mente dicimus. ad habendam igitur intellectualem industriam indigemus mollicie carnis. corporales igitur labores, ex quibus redditur caro dura, impediunt subtilitatem mentis» (339). Geistige Arbeit ist nur

⁴²) R. Piepmeier, Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971ff IV, 445-447.

dem möglich, der nicht arbeiten muß. Die Feinheit und Leichtigkeit des Geistes, so argumentiert Ägidius, kann nur dann im Menschen wirken, wenn sein Fleisch weich ist. Wer sich also dem Studium hingeben und die Klugheit gewinnen will, muß ein Leben führen, das ihm erlaubt zu sitzen und zu ruhen. Das ist dem Bürger unmöglich, der für seinen Lebensunterhalt arbeiten muß: «*Per laborem vero et motum efficitur caro dura, per quam impeditur mentis sublimitas*» (339).

Daß die Erziehung der Kinder auf einem ökonomischen Privileg beruht, wird in II, 2, 3 deutlich, wo das *regimen paternali* vom *regimen despoticum* getrennt wird. Ägidius betont entschieden, daß zwischen der Regierung der Knechte und der der Kinder ein Unterschied bestehen muß. Es heißt (291), daß der *paterfamilias* die Kinder mit Liebe und zu ihrem eigenen Vorteil anleiten soll, die Knechte aber zu seinem wirtschaftlichen Nutzen. «*Viso, quod paternum regimen ex amore nascitur, patet quod filijs debet praeesse pater propter bonum filiorum. Non ergo regendi sunt filij eodem regimine, quo serui: quia servis (secundum quod huiusmodi) quis praeest propter bonum proprium*» (293).

Das weist darauf hin, daß dieser Kontrast nicht selbstverständlich ist, wie man ja auch am Ende des Kapitels lesen kann: Es gibt durchaus Situationen, in denen zwischen Kindern und Knechten kein Unterschied besteht, in einem armen Hausstand nämlich, dessen Wirtschaft nur wenige Menschen ernähren kann. In diesem Fall müssen die Kinder als Knechte dienen; sie können nicht zu ihrem Vorteil erzogen werden, sondern müssen für den Ertrag der häuslichen Produktion arbeiten: «*Si ergo contingat aliquem vti filijs tanquam servis, hoc est ex imperfectione domus, vt quia forte sic pauper est, quod seruorum copiam habere non potest*» (293)⁴³).

Die biologisch und ökonomisch unterschiedliche Verteilung der Erziehungsmöglichkeit fällt mit einer entsprechenden sozialen Aufgabenverteilung zusammen. Eine vordringliche Staatsaufgabe der Bürger ist der Waffendienst. Sie, die sich ohnehin nicht mit wissenschaftlichen Studien abgeben, sollen ihren Körper durch Gymnastik üben, damit sie ihren Pflichten der militärischen Verteidigung nachkommen können (338). Für das Wohl des Staats ist aber nicht nur die Kraft der Soldaten

⁴³) Semantisch verhält es sich dementsprechend so, daß «Kind», «Knecht», «jung» und «Junge» (= Page) in einer Bedeutung zusammenfließen. Darauf verweisen Ph. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1976, 82 und W. Wackernagel, *Die Lebensalter*, Basel 1862, 53. Dem wurde auch durch entsprechende Erziehungspraktiken des Dienens im fremden Haus Rechnung getragen.

entscheidend. Eine ebenso wichtige und fast noch wirkungsvollere Waffe ist die Klugheit des Königs. Mit ihrer Hilfe kann er sein Volk einen und ordnen und es zu großen Leistungen führen. Die Pflicht zur Klugheit und also zur wissenschaftlichen Bildung beinhaltet einen nur bescheidenen Umgang mit den Waffen, gerade soviel, daß der König nicht weibisch und verängstigt wirkt. Daß der Staat somit einen Krieger weniger hat, ist keineswegs ein Nachteil, denn als Soldat ist der König so viel wert wie jeder andere Mann, wenn nicht sogar weniger. Durch Klugheit aber vermag er ungleich viel mehr. Er kann sein Volk lenken und ihm dank seiner Geschicklichkeit große Kraft verleihen: «*Rex enim et Princeps, et vniuersaliter omnis dominator populi, licet in bellando et in assumendo arma quasi non plus valeat quam vnus homo, vel aliquando minus quam vnus homo: tamen per prudentiam praeualere potest toti populo sibi commisso. Nam totus populus, et tota gens regni si non sit bene vnita et ordinata, modica possunt: vnita vero et ordinata per reges maxime operari valent*» (339).

Die soziale Ordnung im Staat wird mittels des Gleichnisses vom Kopf und den Gliedern dargestellt. Demzufolge haben alle Glieder für das Leben des Körpers eine notwendige Funktion, so daß keines vernachlässigt werden darf. Wichtiger aber sind das Herz und die Hauptglieder, weil sie die übrigen beeinflussen und lenken. So ist im Staat das Mitwirken aller Bürger nötig, vordringlicher aber ist die Güte des Herrschers: «*Nam sicut sanitas corporis naturalis dependet ex sanitate omnium membrorum, et maxime ex sanitate cordis et membrorum principalium, eo quod cor et principalia membra habent influere in alia et rectificare ipsa: sic bonitas regni dependet ex bonitate omnium ciuium; maxime tamen dependet ex ijs qui principantur et dominantur in regno*» (290).

Ein letztes Argument zur Legitimation der Standeserziehung ist, daß die Herrscher sich gegenüber dem naturrechtlichen Prinzip ausweisen müssen. Sie erhalten zwar ihr Amt durch Familienerbe, aber sie müssen sich auch nach dem Naturrecht als berechnigte und befähigte Herrscher erweisen: «*Nam... nullus est naturaliter dominus, nisi vigeat prudentia et intellectu... Nam nisi princeps vigeat prudentia et intellectu, de facili conuertitur in tyrannum...*» (305).

Die bessere Erziehung der adeligen Kinder findet also auch darin ihren Grund, daß sie sich für eine besondere Aufgabe vorbereiten müssen. Um ihre späteren Untertanen regieren zu können, wenn nicht als König, dann doch in einem ähnlichen Amt, als Fürst oder Herr, müssen

sie klüger und von größerer Güte sein als andere, damit sie ihnen ein Vorbild seien: «Congruum enim est qui alios regere cupit, vt si adeo prudens et bonus, vt ceteri ex ipso possint sumere viuendi exemplum» (290).

Entsprechend der sozialen Ordnung ziehen alle Staatsbürger ihren Nutzen aus einem solchen, gut vorbereiteten, Herrscher. Infolge seines großen Wirkungskreises verbessert er die Güte des Reichs noch mehr, selbst in dem Fall, daß alle Bürger gut sind: «Vtile est ergo toti regno habere bonos ciues, sed vtilius est habere bonos principantes, eo quod principantis sit alios regere et gubernare» (290).

Ägidius hat in der Darlegung der Standeserziehung und ihrer Notwendigkeit auf Aristoteles verwiesen. Man liest an den angegebenen Stellen hinsichtlich der Verträglichkeit von geistiger und körperlicher Arbeit: «Aber man soll sich nicht gleichzeitig mit dem Körper und dem Geiste anstrengen. Denn jede der Anstrengungen wirkt in gegensätzlicher Richtung: die Anstrengung des Körpers hindert den Intellekt und umgekehrt» (*Politik*, 8, 312)⁴⁴).

Im Buch *Über die Seele* findet sich der Satz: «Denn die Hartfleischigen sind geistig unbegabt, die weichfleischigen begabt» (II, 9, 41)⁴⁵).

Ferner hat Aristoteles in der *Politik* geschrieben: «Als eine banausische Arbeit, Kunst und Unterweisung hat man jene aufzufassen, die den Körper oder die Seele oder den Intellekt des Freigeborenen zum Umgang mit der Tugend und deren Ausübung untauglich macht. Darum nennen wir alle Handwerke banausisch, die den Körper in eine schlechte Verfassung bringen, und ebenso die Lohnarbeit. Denn sie machen das Denken unruhig und niedrig» (8, 308). Wenn diese Zitate in ihrem Zusammenhang betrachtet werden, ergibt sich, daß Ägidius die aristotelische Argumentation willkürlich verwendet. Hinsichtlich des Unterrichts, der Gymnastik und Studium trennt, empfiehlt Aristoteles, daß die Kinder während der Pubertät erst drei Jahre im Geist und anschließend drei Jahre körperlich ausgebildet werden sollen. Ägidius dagegen führt diese Konsequenz nicht durch. In II, 2, 16-17 heißt es, daß in der entsprechenden Zeit sowohl körperliche als auch geistige Schulung bedacht werden.

Das zweite Argument besagt nicht, daß Arbeit das Fleisch hart macht und so die Chance zur geistigen Bildung nimmt, sondern es spricht

⁴⁴) Im Folgenden zitiert nach: Aristoteles, *Politik*, Zürich 1955.

⁴⁵) Aristoteles, *Über die Seele*, in: *Werke*, hrg. v. E. Grumach, Bd. 13, Berlin 1959.

von Konstitutionen. Überhaupt ist der Hinweis auf die körperliche Anstrengung in eine völlig andere politische und soziale Situation zu stellen. Im dritten Argument geht es nicht um die Kraftleistung an sich, sondern um den Inhalt der Tätigkeit. Mit den Banausen sind vor allem die angesprochen, die professionell Musik spielen, die im Interesse ihres Broterwerbs korrupt werden, so daß die Musik bei ihnen nicht mehr ihre seelenbildende und kathartische Wirkung haben kann, die ihr im Bildungskanon des Aristoteles eigentlich zukommt⁴⁶).

Des weiteren erhebt Aristoteles mit seiner Erziehungstheorie nicht den universalistischen Anspruch, dem Ägidius im Grunde folgt. In der attischen Gesellschaftsordnung hatten Bauern, Handwerker und Tagelöhner keinen Anteil an den bürgerlichen Rechten (*Politik* 7, 282-284). Aristoteles wendet sich nur an die Freien, und diese sollen uneingeschränkt alle die gleiche Erziehung genießen. Eine Differenzierung hält er nicht für sinnvoll. Er schreibt (*Politik* 3, 164): «Es wird also dieselbe Erziehung und dieselbe Gewöhnung sein, die einen tüchtigen Mann und einen guten Staatsmann und König heranbilden».

Ägidius beruft sich (290) auf eine Stelle in der *Politik*, wo es heißt: «Wir meinen allerdings, daß der vollkommene Regent klug und gut sein soll; der Bürger dagegen braucht nicht notwendig klug zu sein» (3, 131). Diese Aussage spielt allerdings nur auf das Ausmaß des Schadens an, das hingenommen werden kann, falls die Erziehung keinen Erfolg gezeitigt hat. Ein schlecht erzogener Bürger ist tragbar, aber nicht ein ebensolcher Regent. Im Prinzip ist Aristoteles davon überzeugt, daß der zukünftige Herrscher in der idealen Gesellschaftssituation keine spezielle, von anderen unterschiedene, Ausbildung haben soll. «Aber es gibt auch eine Herrschaft, in der man über Gleichartige und Freie regiert. Dies nennen wir die politische Herrschaft. Sie muß der Regent lernen dadurch, daß er regiert wird. Reiterführer wird er, indem er als Reiter dient, Feldherr, indem er als Soldat dient, und ebenso Taxiarch und Lochage» (*Politik* 3, 132). Das bedeutet, daß Ägidius sich zur Rechtfertigung einer Standeserziehung nur um den Preis auf Aristoteles berufen kann, daß er dessen unterschiedliche Gesellschaftsordnung mißachtet.

Pseudothomas vertritt wie Ägidius die Auffassung, daß die Fürsten besser erzogen sein müßten, da sie, die «nicht bloß sich selbst, sondern auch Untergebene zu leiten haben, durch ihre Weisheit einen größeren

⁴⁶) C.R. Lord, *Aristotle's Theory of Education*, phil. Diss. Yale University 1974, Ann Arbor, Michigan 1975, 32-34.

Nutzen stiften können» (224f/606). Die Weisheit ist die entscheidende Differenz in der Standeserziehung. Pseudothomas schildert (14-22/554-556), in welcher Weise die größere Güte des Herrschers natürliches und göttliches Gebot ist. Der Staat wird analog dem menschlichen Körper geschildert, dessen Haupt fünf Sinne besitzt, dessen Glieder aber mit dem Gefühlssinn nur einen. Demnach ist der König von Natur aus reicher ausgestattet. Des weiteren liegt seine Weisheit im sozialen Interesse, weil er dank ihrer Hilfe die Untertanen lenken, Gefahren von ihnen wenden und ihre Kräfte und ihren Wohlstand vermehren kann.

Die Weisheit als oberstes Ziel königlicher Bildung entspricht der Klugheit bei Ägidius, allerdings nur in ihrer Position. Inhaltlich ist sie mit ihr nicht zu vergleichen. Sie ist religiös bestimmt und zeichnet sich vor allem durch Demut aus: «Unter den Weisen ist derjenige der Weiseste, welcher der Demütigste ist» (315/630). Sie ist im Grunde ein Geschenk Gottes, ihr Erwerb kann durch die Lektüre heiliger Texte und das Gebet unterstützt werden. Indem sie sich der rationalen Erschließung verweigert, ist sie nicht, wie die Klugheit, tendenziell demokratisch, sondern ein Besitzprivileg der von Gott ausgesuchten Elite. Vor allem steht die Weisheit und damit jede Erkenntnistätigkeit unter der unbedingten Vorherrschaft des Glaubens: «Die Tugend des Glaubens leistet erstens Gott Gehorsam, indem sie ihm unseren Verstand unterwirft...» (90/573), und: «Der Glaube gibt den übrigen Tugenden ihr Licht» (92/574).

Die geistig-rationale Ausbildung, die die Grundlage für die Klugheit ist und die Ägidius «Studium» oder «Wissenschaft» nennt, hat bei Pseudothomas nur eine äußerliche Zweckdienlichkeit. «Inbesondere aber ist wissenschaftliche Bildung und Bestrebung für den Adel notwendig, um der Gefahr des Müßiggangs und mancher anderweitigen Beschäftigungen zu entgehen, und um eine würdige Unterhaltung und Erholung zu haben. Denn da die hohen Herren nicht auf körperliche Arbeit angewiesen sind, wie andere Menschen, so werden sie, wenn sie keine geistige Beschäftigung haben, leicht in Müßiggang verfallen, und der ist gefährlich» (225/606).

Ägidius behandelt in seinem pädagogischen Leitfaden auch die Mädchenerziehung. Er stimmt Aristoteles (*Rhetorik* 1, 5, 42)⁴⁷⁾ darin zu, daß eine Vernachlässigung der Mädchenerziehung sehr zu tadeln sei, weil

⁴⁷⁾ Im Folgenden zitiert nach: Aristoteles, Schriften zur Rhetorik und Poetik, Stuttgart 1840.

der Staat durch Ignoranz den Frauen gegenüber die Hälfte seines möglichen Glücks verliert: «Debet ergo diligentia et cura adhiberi, vt mulieres sint bonae et virtuosae. Propter quod et a Philosopho primo Rheto. vituperantur Lacedaemones, et dicuntur esse fere secundum dimidium infelices, quia non adhibent curam et diligentiam, quomodo earum foeminae essent virtuosae et bonae» (344).

Die Mädchenerziehung hat drei Kapitel am Schluß der Erziehungslehre erhalten (II, 2, 19-21). Die Eigenarten der Mädchen und die pädagogischen Erfordernisse werden gesondert abgehandelt, da Ägidius davon ausgeht, daß die Frau ein unvollkommener Mann sei, weshalb ihre Erziehung besondere Rücksichten nehmen muß: «...est enim foemina quasi masculus occasionatus, et quasi vir incompletus» (269). Die Erziehung der Mädchen richtet sich auf allgemeine ethische Forderungen und in Adelskreisen auch auf eine wissenschaftliche Bildung. Die weitere Darstellung wird zeigen, daß sie den Mangel an Vernunft pointiert und damit die Aufgabe, die Lüsternheit der Mädchen abzuwehren.

Auch Pseudothomas behandelt die Erziehung der Mädchen. Er widmet dem Thema 19 von insgesamt 71 Kapiteln. Die Notwendigkeit pädagogischer Sorge liegt ihm zufolge in der Gefährdung der geforderten Ideale durch die Natur der Frau selbst. «Insbesondere aber muß für die Obhut der Töchter Sorge getragen werden, weil, wie Hieronymus sagt, es eine zarte Sache mit dem guten Namen der Züchtigkeit ist; er ist wie eine Blume, die bei geringem Luftzug dahinwelkt» (379/646).

Zur Fassung des Erziehungsbegriffs des regimen und seiner Verschränkung mit der Politik gehört auch die Definition des Generationenverhältnisses. Dazu finden sich Aussagen in II, 2, 1 und 3 und 4, aus denen sich die Zugeständnisse an die Subjektivität eines jeden ableiten lassen.

Die Beziehung zwischen Vater und Kind ist von Natur aus elementar existentiell. Das Kind kann allein nicht bestehen, weil ihm ohne Vater ebenso viel fehlt wie einem Tier, das kein Maul zum Fressen hätte (288). Ferner ist sie streng hierarchisch; der Vater wird mit der Sonne verglichen, die die irdischen Körper erhält und sogar mit Gott, der über das Universum herrscht (289). Außerdem gehorcht die elterliche Bindung an die Kinder dem politischen Prinzip, daß die Höheren die Niedrigeren im Leben bewahren müssen, und als letzte Bestimmung wird angeführt, daß zwischen Eltern und Kindern eine natürliche Liebe herrscht. Die Vorlage zu dieser Sentenz steht in der *Nikomachischen Ethik* (8, 8, 241). Die Liebe ist durch die bestehende Gleichheit zwischen

beiden Teilen notwendig gegeben (292). Sie definiert das Kind als eine Verlängerung des elterlichen Lebens. Ägidius unterstellt, daß das Ziel eines jeden Wesens die dauernde Existenz sei, und daß die Natur dort, wo das nicht möglich ist, durch die Zeugungskraft einen Ausgleich geschaffen hat. So kann das erzeugende Wesen untergehen und doch in einem neuen Wesen weiterleben: «...filius naturaliter est quaedam similitudo procedens à patre» (292). Die Zeugungskraft ist ein Beweis für die Vollkommenheit des Vaters. Der Sohn gilt als ihr Zeuge, so daß die Beziehung zwischen den beiden noch enger wird, denn der Sohn wird aus dem Vater definiert: «...cum proprie filius sit quidam testis perfectionis eius» (293).

Die Grundlage für alle diese Aussagen ist in II, 2, 4 dargelegt, wo erklärt wird, daß zwischen Eltern und Kindern Liebe herrscht, und warum sie von seiten der Eltern stärker ist. Der Grund ist zum einen in der längeren Zeitspanne zu suchen, in der die Eltern ihre Kinder lieben, ferner in der größeren Gewißheit der Zusammengehörigkeit und letztlich in der Besonderheit des Verhältnisses, das zwischen dem Ganzen und seinen Teilen besteht. Der letzte Punkt ist das eigentliche Thema im Generationenverhältnis. Ägidius verweist (295) auf Aristoteles. Man liest dort (*Nikomachische Ethik*, 8, 14, 250): «Denn die Eltern lieben die Kinder als einen Teil ihrer selbst und die Kinder die Eltern als von sich herkommend. Die Eltern freilich kennen eher, was von ihnen abstammt, als die Kinder, daß sie von diesen sind, und so ist der Erzeuger dem Erzeugten näher als das Erzeugte dem Erzeuger». Diese Aussage pointiert Ägidius zu dem Satz: «nam filij est quaedam pars à parentibus abscisa» (295). Das ist das Stichwort, um die Lehre des sozialen Organismus darzustellen, die in dem Verhältnis vom Ganzen zu seinen Teilen gefaßt ist. Ägidius geht davon aus, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Darum gibt es vom Ausschnitt des Ganzen eine Gleichheitsbeziehung zu einem seiner Teile, umgekehrt aber eine Ungleichheitsbeziehung, denn das Teil kann das Ganze nicht erfassen. Es nimmt in ihm etwas Bezeichnendes wahr, was ihm an sich fremd ist: «In toto enim est assignare aliquid, quod multum distat à parte» (295).

Auf die Eltern-Kind Beziehung übertragen heißt das, daß in den Kindern nichts ist, was nicht auch in den Eltern wäre, daß aber in den Eltern etwas ist, was nicht in den Kindern sein kann. Das heißt für Ägidius, daß die Liebe der Eltern größer ist als die der Kinder, und aus dieser ihre erzieherische Sorge resultieren muß. Für die Kinder folgt die unbedingte Pflicht zu gehorchen: «Quia quilibet illis oboedire debet,

quos scit eum vehementer diligere, et non intendere nisi ipsius bonum» (296).

Die Definition des Kindes als *pars abscisa* verdeutlicht das geringe Maß individueller Rechte. Im Grunde ist es nicht ein neues und eigenständiges Wesen, sondern Stellvertreter, die Fortsetzung des Lebens anderer Menschen. Von diesem besonderen Charakter her legitimiert sich die totale väterliche Gewalt, denn der Vater steht jemandem gegenüber, der auch er selber ist, den er geschaffen hat. Sowohl *pars abscisa* als auch, einige Zeilen später, *gleba* («*Filius ergo, qui est quaedam gleba à parentibus descendens...*» (295)) rufen Assoziationen an den Schöpfungsbericht des Menschen in der Genesis wach.

Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Eltern und Kindern löst sich, wenn die Kinder jenes fehlende Teil gewinnen, das sie als sich selber fremd in den Eltern entdecken: die Vollkommenheit, die sich durch die Zeugungskraft darstellt. Wenn sie ein sich Gleiches erschaffen können, sind sie ein Ganzes, von dem Teile abhängen.

Bei Pseudothomas kommt den Eltern nicht im entferntesten die Machtposition und Eigenständigkeit zu, die Ägidius ihnen verleiht. Sowohl die Kinder selbst als auch ihre Erziehung sind auf Gott bezogen. Kinder, so liest man hier, sind ein Geschenk Gottes, über das die Eltern nur in diesem Sinn verfügen dürfen. Sie sollen die Schar derer vergrößern, die Gott dienen (303/627). An anderer Stelle heißt es: «Es sollen ferner die Eltern mehr nach dem himmlischen Erbtheil für ihre Kinder trachten, als nach eigener zeitlicher Hinterlassenschaft. Wie der Vater seinen Sohn von Gott hat, so soll er ihn auch nähren und unterweisen für den Dienst Gottes, gemäß dem Worte der h. Schrift (1 Paral. 29): «Was wir aus deiner Hand empfangen haben, das geben wir dir». Die Ehre der Gatten ist, daß sie ihr Kind gemeinsam mit Gott haben, so daß das Kind, welches dem Fleische nach ihr Kind ist, zugleich ein Kind Gottes sei durch die Gnade» (221/605).

Es ist nicht der Vater, der das Kind erschafft, sondern Gott, nicht sein Besitz, sondern Gottes Eigentum. Entsprechend ist die Macht der Eltern nur in Stellvertretung Gottes zu sehen. Einen eigenen Willen, nach dem die Entscheidungen zur Erziehung gefällt werden, spricht Pseudothomas dem Menschen nicht zu, denn es gilt allein das Gebot der Heiligen Schrift. Sofern der Vater König über die Kinder ist, ist seine Figur anders gefaßt als bei Ägidius. Das entscheidende Charakteristikum des uneingeschränkten Willens ist ihm genommen: «Es ist durchaus ungebührlich für einen Fürsten, seinen eigenen Willen als Gesetz zu

verwenden» (147/587). Entsprechend wird das monarchische Prinzip, das Ägidius mittels des Gleichnisses von den Teilen des Körpers und der überragenden Rolle des Herzens dargestellt hat, bei Pseudothomas anders definiert: «Ein Fürst soll sich nicht für besser halten als die, über welche er gesetzt ist, und darf die Untergebenen nicht stolz verachten. Wenn am Menschen der Kopf höher steht als der Leib, so ist der Leib doch größer; der Leib wird vom Kopfe aus regiert, aber der Kopf wird vom Leibe getragen; der Kopf hat nicht weniger den Leib nötig, als der Leib den Kopf» (41/561).

Die verschiedenartige Fassung des Gleichnisses vom Staat, wie man sie bei den beiden scholastischen Autoren lesen kann, bezeichnet einen Grundunterschied in ihrer sozialen Lehre. Pseudothomas hält die Macht-hierarchie in der sozialen Ordnung im Gegensatz zu Ägidius nicht für eine natürliche Gegebenheit, sondern für eine Folge der Sünde. Naturgemäß müßte Gleichheit unter den Menschen herrschen. Die tatsächliche Überordnung des Königs und sein Verlangen an die anderen, sich ihm zu unterwerfen, begründet sich durch den Auftrag Gottes und das Wohl des Volkes (I, 1).

Insgesamt wird das Generationenverhältnis von Pseudothomas ebenso beschrieben wie es von Ägidius her bekannt ist, nur daß die herrschende Position der Eltern bei ihm auf Gott verlagert ist. Die Ausgestaltung der Subjektivität ist gleichermaßen gering. Auch hier gilt, daß die Kinder nur Stellvertreter der Eltern sind: «Stirbt der Vater, so ist's, als wäre er nicht gestorben; denn er hat sein Ebenbild hinterlassen» (224/606).

Über die Freiheit des Subjekts bestimmt auch das Maß an gefordertem Gehorsam. Für Pseudothomas ist er das Hauptziel der Erziehung. Ihm sind explizit Kapitel gewidmet (V, 33; 34; 36-41/V, 32; 33; 35-39). Ein zentraler Lehrsatz aus seinem Werk lautet: «Es ist ... der Gehorsam, um dessen willen Gott den Menschen gemacht hat» (337/636). Kindlicher Ungehorsam gegen die Eltern wird mit der Todesstrafe bedroht: «Wenn jemand einen widerspänstigen und unbändigen Sohn hat, der seines Vaters und seiner Mutter Befehle nicht höret und, wenn sie ihn züchtigen, nicht gehorchen will, so sollen sie ihn nehmen und zu den Aeltesten der Stadt führen und zu dem Thore des Gerichtes, und sollen zu ihnen sprechen: Dieser unser Sohn ist widerspänstig und unbändig und verachtet unsere Ermahnungen etc.; und das Volk der Stadt soll ihn steinigen und er soll sterben, auf daß ihr das Böse von euch thuet und ganz Israel es höre und sich fürchte»» (339f/637).

Bei Ägidius erscheint Gehorsam eher als ein Mittel der Erziehung. Er argumentiert nicht von einem Befehlsverhältnis zwischen Gott und Subjekt aus, sondern von einer Verantwortlichkeit des Einzelnen gegenüber der sittlichen Ordnung. Infolge der These, daß der Mensch dazu gedrängt wird, das Gute zu tun, wenn er es nur kennt, braucht der Hinweis auf die Gehorsamspflicht nicht so stark herausgestellt zu werden. Jedoch handelt es sich auch hier um Normen, die persönlichen Entscheidungen vorgehen und somit ebenfalls eine Unterwerfung unter eine gesetzte Struktur verlangen. Allerdings ist der blind gehorchende Mensch nicht das Bildungsziel des Ägidius, sondern der durch Bildung klug gewordene, der weniger aus Gewohnheit, sondern mehr aus Einsicht in die Notwendigkeit den Normen folgt.

Bezüglich der Verbindung von Pädagogik und Politik ist Ägidius im Grunde seiner Autorität Aristoteles treu geblieben. Doch ergeben sich einige Abweichungen. In der *Politik* wird die Aufgabe der Kindererziehung aus der staatlichen Notwendigkeit abgeleitet. Es heißt: «...so steht es dem Manne zu, über die Frau und die Kinder zu regieren, über beide als über Freie, aber nicht in derselben Weise, sondern über die Frau als Staatsmann und über die Kinder als Fürst... Die Herrschaft über die Kinder ist eine königliche. Denn der Erzeugende geht in der Liebe und im Alter voran, und dies ist das Bild der königlichen Herrschaft» (I, 77f).

Der Hausherr muß allen Mitgliedern seines Hauses gegenüber eine anleitende Verantwortung übernehmen. Hinsichtlich des Verhältnisses von Herr und Knecht schreibt Aristoteles, daß dieser ein Produktionsmittel, ein Werkzeug ohne Seele sei (*Politik* I, 60), so daß er beliebig vom Herrn eingesetzt werden kann. Andererseits hat aber der Herr doch auch eine sittliche Pflicht ihm gegenüber. Er muß ihn zu «der ihm entsprechenden Tugend bringen... Die Sklaven müssen vielmehr noch mehr ermahnt werden als die Kinder» (*Politik* I, 80). Eine solche erziehungsähnliche Verpflichtung den Knechten gegenüber erwähnt Ägidius weder in II, 2, 3 noch in II, 3, dem Teil der Ökonomik, der das regimen familiae vel ministrorum darlegt. Dadurch unterstreicht Ägidius die Bedeutung der Kindererziehung. Die moralisch fördernde Behandlung, die den Kindern zukommen soll, setzt diese von den Knechten krass ab.

Die Stellung des Hausherrn im Vater-Kind Bezug ist zwischen den beiden Autoren sehr verschieden. Ägidius betont den absolutistischen Zug in diesem Herrschaftsverhältnis. Weder Verträge noch Übereinkünfte stehen zwischen ihnen, noch die Möglichkeit der Wahlfreiheit: der Untergebene, das Kind, kann sich den Herrscher, den Vater, nicht

aussuchen, was im bürgerlichen Regierungsverhältnis möglich ist. Es darf auch keinen Widerstand leisten, weil die königliche Herrschaft der Liebe zum Untertanen entspringt und jeder verpflichtet ist, dem zu gehorchen, von dem er sich geliebt weiß (291-293, 296).

Das entscheidende Kriterium in dieser Beziehung ist die Familie als der Ort der Erziehung. Aristoteles tritt dagegen für eine öffentliche Erziehung ein, die von privater Willkür befreit ist: «Ferner muß man in jeder Fähigkeit und Kunst zur Ausübung vorgebildet und vorher geübt worden sein, und so offenbar auch auf das tugendhafte Verhalten. Und da das Ziel des Staates eines ist, so muß auch die Erziehung für alle eine und dieselbe sein, und die Fürsorge dafür muß staatlich und nicht privat geregelt werden und nicht so wie jetzt, wo ein jeder privat sich um seine Kinder kümmert und ihnen privat eben das beibringt, was er will. Denn gemeinsame Tätigkeiten sollen auch gemeinsam eingeübt werden. Man darf nicht meinen, daß irgendeiner der Bürger sich selbst angehöre, sondern alle gehören dem Staate; jeder ist ja ein Teil des Staates, und die Fürsorge für den einzelnen Teil geschieht in Hinblick auf die Fürsorge für das Ganze» (*Politik* 8, 307).

3. Die Erziehungsnotwendigkeit

Die Notwendigkeit zur Erziehung ergibt sich nach Ägidius aus der Neigung des Menschen zum Bösen: «Communiter enim quasi omnes viri proni sunt ad malum, et multo magis foeminae» (341). Das Böse besteht ganz grob in dem Gegensatz zu dem, was die Ethik verlangt. Ägidius gibt für es zwei Quellen an: das Körperliche und das Intellektuelle. Im ersten Fall ist es eine angeborene Konstitution, die als das Streben zum Lustempfinden, zum Genuß, zum Sinnlichen, kurz: zur *lascivitas*, umschrieben wird. Man findet sie bei den heranwachsenden Menschen ausgeprägt: «Sunt enim primo iuvenes insecutores passionum, et maxime insequuntur concupiscentias circa corpus» (192). Sie äußert sich allerdings schon im ersten Augenblick des Lebens: «...connaturale est nobis delectari, quod ab ipsa infantia delectari incipimus» (301). Bereits der Säugling dokumentiert und lebt seine Lüsterheit: «Nam et pueri statim delectantur, cum incipiunt suggere mammas» (301).

Die zweite Quelle des Bösen liegt in einem Mangel an Bildung, aus dem heraus die Menschen ihre Handlungen nicht den ethischen Normen anpassen können. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die menschliche Erkenntnis bei der Wahrnehmung beginnt: «Dicebatur enim supra,

nostram cognitionem incipere à sensu, et maxime nobis nota esse sensibilia; inde est ergo quod communiter homines non reputant nisi sensibilia bona. Quia ergo tantum habemus impetum ad delectationes sensibiles, vt plurimum delinquimus in talibus» (341). In diesem Vorgang wird allein schon die Hochschätzung der empirischen Dinge getadelt, die Tendenz zum Sinnlichen. Die Probleme, die daraus erwachsen, sind aber noch gravierender, denn es besteht ein erheblicher und wichtiger Unterschied zwischen Wahrnehmung oder Erfahrung und Wissen: «...vniuersaliter tamen homines male nati sunt ad sciendum: quia nostra cognitio incipit à sensu et à posterioribus» (305). Die Wahrnehmung ist kein geeignetes Mittel, um aus ihm Handlungen abzuleiten. Denn die Dinge können einen Anschein vermitteln, der ihrem Wesen entgegengesetzt ist. So entsteht die Gefahr, daß die Menschen glauben, das Gute zu tun und in Wahrheit das Böse verwirklichen: «Delectationes enim sensibiles illicitae licet simpliciter sint prauae et fugiendae: possunt tamen esse bonae secundum apparentiam» (327). Das Wissen dagegen besteht in der Kenntnis der Wahrheit, die erlaubt, den ethischen Normen konform zu handeln. Das Böse verdankt seine Existenzmöglichkeit demnach der Differenz von Realität und Idealität.

Es ist die Aufgabe der Erziehung, die menschliche Neigung zum Bösen zu beherrschen. Aufmerksamkeit verdient, daß nicht von einem tatsächlichen, sondern einem potentiellen Habitus gesprochen wird. Der Mensch ist nicht endgültig böse, sondern er ist zum Bösen geneigt, bekundet seine Sympathie für das Verwerfliche. Er wird mit einer gekrümmten Rute verglichen, die quasi zum Bösen herabgezogen wird, aber die Flexibilität hat, in der Verfolgung des Guten geradezustehen: «...vt plurimum enim homines secundum mores sunt quasi quaedam virga inclinata ad malum. Vnde et Philosophus circa finem 2. Ethic. hoc modo docet nos dirigere ad bonos mores, quo dirigitur virga tortuosa. Volens enim virgam tortuosam rectificare, inclinat eam ad partem contrariam valde, quae sic inclinata redit ad medium et ad rectitudinem» (302).

Der Pädagoge hat zwei Mittel zur Verfügung, um diese menschliche Neigung zum Bösen abzuwehren: die Verankerung von guten Gewohnheiten und die Anwendung der Vernunft.

Das Hauptargument des Ägidius in der Kindererziehung und sein fast ausschließliches Mittel ist die Gewohnheit. Sie wird in ihrer Macht mit der der Natur verglichen: «Videmus enim quod consuetudo est quasi altera natura, vt dicitur in libro De memoria et reminiscencia: ratio

autem huius assignatur in Rhet. Ubi dicitur, quod natura est consuetudo saepe. Saepe autem propinquum est ei quod est semper: quare consuetudo est propinqua naturae. Quanto ergo aliquid est assuetum, tanto magis vititur in naturam, et tanto feruentius adhaeremus illi» (299).

Die mächtige Verhaftung der Gewohnheit bezieht sich ebenso auf positive wie auf negative Inhalte. Wenn der Mensch in jungen Jahren nicht «reguliert» wird, manifestiert sich seine Neigung zum Bösen, so daß er schlechte Gewohnheiten annimmt: «Nam quia iuvenes molles sunt et ductiles, si sine fraeno sequantur lasciuias, statim imprimuntur in eis habitus vitiosi: sicut in cera molli et ductili statim imprimitur forma sigilli» (302).

Die böse Gewohnheit, die, weil sie in ihrer Mächtigkeit der Natur ähnlich ist, sehr fest haftet, wird so sehr gefürchtet, daß alle Anzeichen ihrer Ausbreitung radikal bekämpft werden. Pseudothomas beschreibt die Möglichkeit des Guten bei einem bösen Menschen als ebenso gering wie die, daß ein Neger eine weiße Haut bekommt (232/608).

Wenn man die Kinder streng beaufsichtigt und sie dazu anhält, die naheliegenden, zum Bösen tendierenden Handlungen zu unterdrücken, gelingt es, daß sich die guten Gewohnheiten etablieren: «Sic nos, quia obliquitatem et pronitatem habemus ad malum, et ad delectationes illicitas, debemus per multum tempus ab illicitis delectationibus abstinere, vt possimus hanc pronitatem vitare. Immo sicut virga rectificanda ad partem contrariam, vltra medium inclinatur vt possit ad medium redire: sic et nos in fugiendo delectabilia, debemus vltra medium nos facere, idest debemus multas delectationes etiam licitas cauere, vt faciliter ab illicitis abstinere possimus» (302). Diese gute Gewohnheit, die über der ursprünglichen Natur des Menschen errichtet wird, heißt die zweite Natur des Menschen: «...consuetudo sit quasi altera natura... (304).

Consuetudo ist somit ein Ziel und ein Mittel der Erziehung. Die Gewohnheit ermöglicht es, daß die Kinder glaubensstark werden, wenn ihnen früh genug die Religion mitgeteilt wird (299). Auch im Studium ist sie der entscheidende Motor. Denn es ist für Ägidius mehr ein Problem der Übung und Wiederholung, ob ein Mensch zur Perfektion des Wissens kommt. Bei diesem anspruchsvollen Gegenstand wird es nötig, möglichst viel Zeit auf ihn zu verwenden. Vordringlicher aber ist noch, für die diffizile Beschäftigung eine Motivation zu schaffen. Sie stellt sich dadurch her, daß die Auseinandersetzung mit einem Gegenstand zur Gewohnheit wird, so daß in der Folge Aufmerksamkeit und Interesse für ihn entstehen: «...cum secundum Philosophum in Polit. nobis magis

placeant illa opera, ad quae sumus ab ipsa infantia assueti: quia quilibet est magis intentus, et feruens circa ea quae sibi magis sunt placita; vt possimus esse attenti et feruentes circa studium literale, ab infantia insudandum est literalibus disciplinis» (304).

Im dritten Aufgabenbereich der Erziehung, bei der Erzielung guter Sitten, ist die Gewohnheit gleichfalls wichtig. Hier wird angeraten, sich im Gegenteil dessen zu üben, was die ursprüngliche Neigung evoziert. Selbst die erlaubten Genüsse sollen für eine Zeit nicht ausgekostet werden, damit die Abstinenz von den verbotenen Genüssen leichter fällt (302).

Der Sinn der Methode zu gewöhnen liegt in einer festen Anpassung an die Normen des ethischen Handels. Sie errichtet einen automatisierten Mechanismus. Es bleibt zu fragen, inwieweit sich die gute Gewohnheit festsetzen kann. Oder anders: Nimmt Ägidius an, daß der Mensch besser wird? Wird die ursprüngliche Neigung zum Bösen in eine Neigung zum Guten verwandelt oder wird sie nur überlagert und niedergehalten?

Eine erste Antwort auf diese Frage ergibt sich an der Stelle in II, 2, 10, wo von der Erinnerung die Rede ist. Wie noch genauer zu zeigen sein wird, kann das Kind in der ersten Lebensstufe, bis etwa zu sieben Jahren, sein Genießen ausleben, ohne daß der Pädagoge es beeinflussen oder unterdrücken würde. Es lassen sich auch in späterer Zeit noch Gelegenheiten denken, wo sich die Neigung zum Bösen aktualisiert, wo sich das Begehren (*lascivia*) erfüllt. Von solchen Situationen bleibt eine Erinnerungsspur zurück, die jedesmal aufs Neue eine Gefahr darstellt, wenn sie angerührt wird. Aus diesem Grund wird das lästerliche Reden unterbunden, weil es die Erinnerung an unerlaubte Freude weckt und verstärkt zur bösen Tat drängen kann: «*Ipsa enim locutio turpem facit in nobis memoriam delectabilium illicitorum: qua facta, augetur concupiscentia circa illa: concupiscentia vero augmenta facilius inclinamur ad ipsa: propter quod bene dictum est, quod corrumpunt bonos mores colloquia praua*» (315).

Wenn durch äußere Anlässe es möglich ist, die Erinnerung an den verbotenen Genuß zu wecken, dann ist der Mensch stets von dem Drängen nach ihm bedroht. Die zweite Natur kann also die ursprüngliche nur überdecken, aber sie kann sie nicht durch Verwandlung auflösen. Pseudothomas mißt der Gewohnheit mindestens ebensoviel Bedeutung bei wie Ägidius. Auch hier findet man die Begründung der Erziehungsnotwendigkeit in den ursprünglichen Anlagen des Menschen zum Bösen. Ihr Ursprung wird aus der Erbsünde abgeleitet. Der Mangel wird als der

Zustand beschrieben, «worin sich die Menschen befinden nach der Sünde der ersten Eltern» (216/604).

4. Die Erziehungsmöglichkeit

Es wurde früher erwähnt, daß der Begriff des regimen zwei verschiedene Haltungen umfaßt, das regimen ipsius sui, die Selbsterziehung, und das regimen alterius, die Fremderziehung. Wenn man versucht, die Ziele der Selbsterziehung auf die der Kindererziehung zu beziehen, stellt man fest, daß die letztere einen propädeutischen Charakter trägt. Daraus folgend ergibt sich die Frage, ob zwischen beiden eine notwendige Beziehung besteht.

Das Kapitel II, 2, 7 spricht von der Forderung der intellektuellen Ausbildung der Kinder. Ihr Ziel ist, den wissenschaftlichen Diskurs korrekt vorzutragen, aufmerksam und eifrig zu sein und zur Vollkommenheit in der wissenschaftlichen Ausbildung zu gelangen: «Decet enim volentes literas discere, literales sermones scire distincte proferre. Decet etiam eos esse attentos, et studiosos circa ea, quae in literis traduntur. Tertio decet ipsos, secundum modum sibi possibilem, ad perfectionem scientiae peruenire» (303f).

Das Studium ist für die fürstlichen Kinder unerläßlich, weil sie als spätere Fürsten klug sein müssen. Die Klugheit selber stellt sich aber durch mehr und vielfältigere Mittel als das des Studiums ein. Das Kapitel II, 2, 8 zeigt, daß sich die wissenschaftliche Ausbildung der Kinder auf die Vermittlung der moralischen Disziplinen beschränkt. Die Kinder sollen durch sie in den Stand gesetzt werden, glaubensstark zu sein und jenes Wissen zu besitzen, mit dessen Hilfe sie sich und andere regieren können: «Maxime igitur decet ipsos bene se habere circa diuina, et esse instructos et firmos in fide, et illas scientias scire, per quas quis se et alios nouit regere et gubernare. Huiusmodi autem sunt scientiae morales. Alias ergo scientias in tantum decet eos scire, inquantum deseruiunt morali negotio» (310).

Die Klugheit birgt in sich die Dimension einer moralischen sowie einer intellektuellen Tugend, die die unabdingbare Voraussetzung zur Erreichung des finis boni ist (61-63). Sie besteht aus dem Zusammenspiel von memoria, prouidentia, intellectus, ratio, solertia, docilitas, experientia und cautio (66). Prudens darf nur der genannt werden, der sich und andere zu regieren weiß: «Nam (...) ex hoc aliquis dicitur esse prudens, quia sufficiens dirigere se et alios in aliqua bona, siue in aliquos bonos

finis» (66). Prudentia erreicht der Herrscher nicht, indem er den Eitelkeiten nachhängt (intendere vanitatibus), sondern indem er sitzt und ruht und über die rechte Regierungsart nachdenkt. Dazu muß er die Weisheit der alten Philosophen und die Geschichte seines Landes samt den Taten seiner Vorgänger kennen. Er muß über die Zukunft und den Nutzen des Reichs und über die guten Gewohnheiten und Gesetze seines Volks nachdenken (69f).

Die Gegenüberstellung der Ziele des Studiums für die Kinder und der Gewinnung der Klugheit für den Herrscher zeigt, daß die Kinder durch das Studium noch nicht klug geworden sind. Ihnen fehlt, solange sie noch vom Erzieher abhängen, die erste Voraussetzung der Klugheit: die Fähigkeit, sich und andere zu regieren. Ihre Erziehung muß erst abgeschlossen sein, was zwischen dem 21. und 27. Lebensjahr der Fall ist (338), damit sie diese Forderung erfüllen können. Es bleibt als Resultat aus diesem Vergleich, daß das Studium nur einen vorbereitenden Teil zur Erreichung der Klugheit darstellt, die Hauptelemente muß sich das Kind im erwachsenen Alter durch vielfältige andere Mittel erwerben.

Ähnliches kann man feststellen, wenn man die Beschreibung der Tugenden, die in I, 2 zusammengefaßt wird, mit der Erziehung der Kinder zu guten Sitten vergleicht. Bezüglich der Anleitung zum wahrhaftigen Reden liegt es nahe, die Tugend der veritas darauf zu applizieren. Bei näherer Untersuchung stellt sich aber heraus, daß die beiden Elemente nur lose miteinander verbunden sind. Die Kindererziehung richtet sich darauf, das lüsterne, lügnerische und unüberlegte Reden zu regulieren und die Liebe zur Wahrheit zu befestigen (314f). Die Tugend der veritas ist dagegen sehr spezifisch gefaßt, sie bezeichnet die Aufrichtigkeit, mit der der Sprechende über seine eigene Person urteilt: «Est autem Veritas (...) quando aliquis non est hypocrita nec iactor, sed apertus, et verbis et factis ostendit se talem, qualis est» (55). Die Wahrheit zu sagen, ist eine Notwendigkeit, erst die Wahrheit über sich zu sagen, wird eine Tugend genannt. Kinder, die lügnerisch und lüstern reden, brauchen erst die Übung, die Wahrheit zu sagen, bevor sie die Tugend der veritas erwerben können.

Im verlangten Modus des Sehens könnte man, wie überhaupt bei den Themen Reden, Hören und Sehen (II, 2, 10), einen Bezug zur Tugend der humilitas vermuten. Von den Kindern wird verlangt, keine schändlichen und lasterhaften Objekte zu betrachten und ihre Augen unter Kontrolle zu halten, die Lider mit Reife zu erheben und nicht mit dem Blick überallhin zu schweifen. Dieses Verhalten ist für einen

Herrscher ungebührlich, darum soll er sich schon in Kinderjahren in das rechte finden, damit es ihm, wenn er ein Mann ist, leichter fällt: «...nam *facilius quis vir factus obseruat quod ab infantia assuevit*» (316). In diesem Satz wird eine Beziehung zwischen Kindheit und Erwachsenenheit hergestellt, wobei man aber vermuten kann, daß ein Erwachsener die Forderungen der Sittlichkeit auch dann erfüllen kann, wenn er in der Kindheit nicht dazu angehalten wurde.

Die Erziehung im Reden, Sehen und Hören zielt nicht auf die Tugend der *humilitas*, denn diese steht in Beziehung zum Stolz. Die *humilitas* hält den Menschen davon ab, über Gebühr Hervorhebung und Ehrung zu suchen: «*Intendit enim humilis reprimere superbias, et moderare deiectiones*» (126). Im erwähnten Kapitel der Kindererziehung aber spricht Ägidius von einer Mäßigung des Agierens, einer gewissen Weltabwendung durch Begrenzungen der Wahrnehmung und des Sprechens; diese steht mit keiner Tugend in direktem Zusammenhang, es geht vielmehr um eine grundsätzliche Disposition, die Unterdrückung der Begierde.

Das wesentliche Argument des Kapitels II, 2, 10, die Zurückdrängung der *lascivia*, zieht sich als Gerüst auch durch die Kapitel 11 und 12 über Essen, Trinken und Sexualität. Die Ausführungen lassen die Nähe der Tugend *temperantia* vermuten, die auch tatsächlich (320) erwähnt wird. *Temperantia* ist die letzte der Kardinaltugenden und reguliert den rechten Umgang mit dem Genuß: «*Sic Temperantia, media est inter delectationes, et insensibilitates*» (90). Sie richtet sich auf das Ausleben der fünf Sinne Schmecken, Fühlen, Sehen, Hören und Riechen (90-94). Sie ist ein Verbund von *sobrietas*, *abstinentia*, *castitas* und *pudicitia*, Nüchternheit beim Trinken, Enthaltensamkeit beim Essen, Sittenreinheit, die keine sexuellen Akte zuläßt, und Schamhaftigkeit, die sich selbst die sexuellen Gesten versagt. In den Kapiteln II, 2, 11-12 wird von *sobrietas* und *abstinentia* gesprochen, ferner von der Schwierigkeit, mit dem Drängen der Sexualität umzugehen. Von *castitas* ist nicht die Rede. *Pudicitia* wird in II, 2, 13 angerührt. Man kann demnach konstatieren, daß sich die Forderungen in der Erziehung der Kinder bezüglich der Sexualität sehr der Tugend der *temperantia* nähern.

In II, 2, 13 ist von der Ehre die Rede, die sich in den Kleidern manifestiert und wie die Kinder an dieses Problem herangeführt werden sollen. In I, 2, 24 wird als eine der Tugenden *honoris amor* beschrieben. Sie bedeutet, daß der Mensch für sein Bemühen, gut zu handeln, das Lob der anderen, das ihm rechtmäßig zusteht, schätzen soll, was er durch die

Zur-Schau-Stellung seiner Ehre zeigen darf: «Nobis igitur debet esse curae de honore, non quod simus ambitiosi, nec quod finem nostrum ponamus in honoribus, sed quod agamus opera honora digna» (119). II, 2, 13 ist ein Hinweis auf die Tugend der Ehrliebe, aber keine pädagogische Anleitung dazu.

II, 2, 14 behandelt den Umgang mit anderen Menschen unter der Pointierung, daß die schlechte Gesellschaft gemieden werden muß. Ägidius kennt eine Tugend, die sich auf den sozialen Verkehr richtet, die *affabilitas*, die «Leutseligkeit», auch *amicabilitas* genannt. Sie ist das Vermögen, richtig mit Menschen zu reden und Worte und Taten zur Unterhaltung zu ordnen: «Nihil est ergo aliud *amicabilitas*, siue *affabilitas*, de qua hic determinare intendimus, nisi recte conuersari cum hominibus, et ordinare opera, et verba nostra ad debitam conuersationem» (131). Die beiden Stellen haben demnach nur eine sehr geringe Verbindung.

Die Kapitel II, 2, 17 und 18 sprechen von der Rolle kriegerischer Übungen in der Erziehung der bürgerlichen und fürstlichen Kinder. Im ersteren der Kapitel ist von der Notwendigkeit der Gymnastik die Rede, um die Körperkraft zu festigen (335f). Im letzteren geht es um das Ausmaß dieser Ausbildung je nach Stand des Schülers. Der Zweck des Waffendienstes ist die Erreichung körperlicher Robustheit und die Angstlosigkeit angesichts der Waffen: «Exercitatio enim corporalis debita reddit corpus robustus, vt facilius duriciem armorum sustinere possit» (338f). «Licet ergo Reges et Principes non omnino ignorare debeant armorum vsum, nec sic debeant fugere corporales labores; vt effecti quasi muliebres, nec pro defensione regni nec pro alio casu audeant arma assumere» (339f). Es geht bei der militärischen Vorbereitung der Kinder nicht um Tapferkeit.

Die Tugend *fortitudo* ist das Mittel zwischen Kühnheit und Angst: «Erit igitur *Fortitudo* virtus quaedam reprimens timores, et moderans audacias» (83). Sie erweist sich in Gefahren, die ebenso aus Kriegen herrühren können wie vom Meer, von Krankheiten und anderem mehr (83). Sie verwirklicht sich durch die Willensanstrengung, Angst zu unterdrücken und Kühnheit zu unterlassen (85f). Man muß insgesamt feststellen, daß das Verhältnis zwischen der Kindererziehung und der Selbstregierung nur lose ist. Von den Tugenden, die im ersten Buch aufgezählt werden, und die in der Selbsterziehung zu beachten sind, *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, *temperantia* (die vier kardinalen), *honoris amor*, *magnanimitas*, *largitas*, *magnificentia*, *mansuetudo*, *veritas*, *affa-*

bilitas und eutrapelia wird keine vollständig auf die pädagogische Einwirkung in der Kinderzeit bezogen; die größte Näherung geschieht im Gebiet der temperantia.

Ägidius deutet den Bezug der Kindererziehung auf die Selbsterziehung dadurch an, daß er einmal sagt, die Gewöhnung in der Kinderzeit erleichtere das Betragen in der Erwachsenenzeit. Andersherum wird in der Monastik an keiner Stelle auf die Erziehung in der Kindheit verwiesen. Man liest dagegen Formulierungen wie: «His visis de leui patet, quomodo nosipsos facere possumus temperatos» (93), die den Eindruck entstehen lassen, daß die Erziehung in der Kindheit keine unbedingte Voraussetzung für die Einhaltung ethischer Normen im Erwachsenenalter ist, obwohl immer wieder betont wird, daß jenes dieses erleichtert, und obwohl die Gefahr der bösen Gewohnheit und die Dringlichkeit ihrer Vermeidung bedeutet wurde. Der Pädagogik des Kindheitsalters wird nicht zugestanden, den Erwerb einer Tugend vollständig leisten zu können. Die Kindererziehung bleibt lediglich ein fördernder Beitrag, der allgemeine Dispositionen schafft, die für den späteren Habitus der Tugend hilfreich sind. So deutet der wissenschaftliche Unterricht auf die Klugheit, so ist der Kriegsdienst eine Vorübung für die Tapferkeit und eine Askese im Essen und Trinken die Grundlage für die Mäßigkeit.

Der geringe Erfolg der Kindererziehung für die sittliche Haltung der Erwachsenen begründet sich im biologischen Wachstumskonzept, das in den Begriffen von *aetas imperfecta* und *aetas perfecta* dargestellt wird. Die Kinder unter sieben Jahren werden als «pueros... in aetate primitua» bezeichnet (328), Erwachsene als «qui... in aetate perfecta» (304). Kinder, die erzogen werden müssen, bleiben solange in pädagogischer Abhängigkeit, als sie die *aetas perfecta* noch nicht erreicht haben: «... cum filij venerint ad aetatem perfectam futuri sunt dominari» (336). Der Zeitpunkt des Wechsels zwischen den beiden Lebensaltern wird zwischen dem 21. und 27. Lebensjahr angesetzt: «Sic ergo regendi sunt iuuenes a decimoquarto anno vltra; vt a decimoquarto anno vsque ad vigesimumprimum, vel vsque ad vigesimumquintum, vel usque ad vigesimumseptimum...: quia tunc quasi peruenerunt omnimode ad suam perfectionem, debent esse tales, vt scient seipsos regere et gubernare» (338).

Das entscheidende Kriterium zur Unterscheidung von *imperfectas* und *perfectas* liegt im Maß der Vernunft, das der Mensch in Abhängigkeit von seinem Lebensalter besitzt. Pueri zeichnen sich durch einen Mangel an Vernunft aus, «rationis defectus» (301), der sich allmählich

und langsam auflöst: «a quartodecimo anno, quia tunc perfectius participare incipiunt rationis vsum...» (334).

Das Kind, dem je nach Alter mehr oder weniger von der Kraft der Vernunft fehlt, kann nur durch die Gewöhnung erzogen werden. Das deutet darauf hin, daß die Erziehung wenig Möglichkeiten hat, die Entfaltung der Vernunft zu beeinflussen. Wie sich im Einzelnen die pädagogische Einwirkung auf das biologische Wachstum einstellt, werden die folgenden Kapitel zeigen. Der erwachsene Mensch besitzt die Vernunft, mit deren Hilfe er seine Leidenschaften mäßigen und die Tugenden realisieren kann: «per virtutes enim debemus habere rationes rectas, passiones moderatas et operationes exteriores adaequatas, et mensuratas» (51). «Dictum est enim virtutes illas esse circa passiones quas per se habent moderare, et adaequare» (53).

Erziehung, regimen, wird vorrangig als die Selbstregulierung des vernunftmäßigen, erwachsenen Menschen gedacht. Das Vorhaben, Kinder zu erziehen, die im Gegensatz dazu als leidenschaftlich definiert sind, ist zunächst als schwierig zu betrachten. Nicht zuletzt darum wird die Kindererziehung, ihre Notwendigkeit und ihr Nutzen von Ägidius in der Breite von vier Kapiteln (II, 2, 1-4) dargelegt und verteidigt.

Diese Zusammenhänge lassen den Erziehungsbegriff des Pseudothomas verständlicher werden. Sein Bildungsideal kumuliert in disciplina (Zucht). Sie ist zweifach definiert: «Einmal bedeutet es soviel als Züchtigung, sei es durch Worte oder durch Schläge, um jemanden zu bessern (...disciplina, quae ad alicuius correctionem adhibetur, sive verba, sive verbera) ...In anderer Weise versteht man unter Zucht soviel als Bildung, d.i. die geordnete Bildung des ganzen äußeren Benehmens (...disciplina ordinatio conversationis exterioris)» (262/615f)

Erziehungsziel und Erziehungsmittel fließen in einem Begriff zusammen, letztere sind von drastischer Art. «Es reicht aber eine bloße Unterweisung mit Worten dagegen nicht aus; im Gegentheil eine Zucht mit Strenge und selbst mit Schlägen ist nothwendig... Schläge sind von großer Wirkung; durch sie werden ja auch die unvernünftigen Thiere unterwiesen und geregelt... Ja, Züchtigung bis zur Zerbläuung ist heilsam, die Sünden zu vertreiben, wie es in den Sprüchen heißt: «Zerbläuung bis zu Wundmalen reinigt vom Bösen» (Spr. 20)» (216f/604). Weil dem Kinde die Vernunft und das Böse in Form der Erbsünde so stark ist, muß äußere Gewalt angewendet werden, muß der Mensch wie ein Tier dressiert werden. «Die Zucht unterwirft ...den Leib dem Geiste, und führt den Menschen zum Stand der Unschuld zurück» (265/616).

Ägidius spricht nicht von Schlägen als Erziehungsmittel. Die straffenden Handlungen des Erziehers bleiben im Verbalen, sie werden mit «mahnen» und «hindern» und als Äußerstem mit «hart anfahren» geschildert, «monere», «cohibere», «increpare». Zudem betont er, daß die Vernunft bereits in der Kinderzeit, im dritten Lebensalter, in Anfängen festgestellt werden und darum in das Erziehungsbemühen eingeschlossen werden kann. Somit findet seine Leitidee der prudentia in liberaleren als den von Pseudothomas geschilderten Erziehungsmethoden direkten Ausdruck. Zur Ergänzung sei angefügt, daß Ägidius disciplina einmal in der Bedeutung «Ordnung des äußeren Benehmens» benutzt, nämlich im Abschnitt über die Gesten: «Videmus enim prudentes et bonos mores habere gestus ordinatos et honestos: cohibent enim sua membra, ne aliquem motum habeant, ex quo quis coniecturari possit elationem animi, vel insipientiam mentis, vel intemperantiam appetitus. Est enim homini necessaria disciplina in gestibus» (323). In der Regel verwendet er es aber im Zusammenhang mit geistiger, nicht mit körperlicher Bildung, nämlich zur Bezeichnung der wissenschaftlichen Fächer. Ihre stringente Methode, die Ägidius mehrmals unterstreicht, ist der Zucht der Geistes förderlich. In der Pädagogik des Ägidius ist im Vergleich zu der des Pseudothomas sehr bezeichnend, daß das Zentrum von einer affektiven auf eine intellektuelle Grundlage verschoben wird, während der gegebene Begriff der disciplina bestehen bleibt: «Nam modus sciendi noster, est vt per debita argumenta, et per debitas rationes manifestemus propositum. Oportuit ergo inuenire aliquam scientiam docentem modum, quo formanda sunt argumenta, et rationes. Nam nisi modum arguendi sciremus, possemus in arguendo peccare, et per consequens decipi» (306f).

Angesichts der anthropologischen These, daß Kinder nur über eine mangelhafte Vernunft verfügen, und angesichts der ausführlichen Begründung der Kindererziehung in II, 2, 1-4 darf man sich fragen, inwieweit Vorschläge zur Kindererziehung als Selbstverständlichkeit angesehen wurden. Die Überlegung muß Spekulation bleiben, solange sie sich nur auf den Text des Ägidius stützt. Allerdings darf man einen entsprechenden Verdacht angesichts des Sprichworts formulieren, das Pseudothomas erwähnt, daß nämlich «ein junger Heiliger ein alter Teufel» sei (259/615). Er schließt sich ihm nicht an, sondern nennt es eine Abscheulichkeit der Toren, die mit diesem Argument die frühzeitige Sittenbildung der Kinder abwenden wollen. Da er es erwähnt, ist es legitim, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es mag die Meinung aus-

drücken, daß die Kinder aufgrund ihrer mangelnden Vernunft nicht in der Lage sind, die pädagogische Anleitung in der rechten Weise aufzunehmen, daß sich die guten Erfolge der frühen Jahre, sei es aus Rache oder Mißverständnis, später in ihr Gegenteil kehrten. Pseudothomas setzt sich ebenso wie Ägidius sehr lange mit der Legitimierung der Kindererziehung auseinander (V, 1-9 + 14). Ihm bleibt jedoch das Problem, wie der Mangel an Vernunft kompensiert werden könne. Er erhofft sich das richtige Mittel zur Erreichung guter Sitten bei den Kindern im Austreiben des Bösen mittels Prügel bis zum Zerbläuen (217/604). Daß er selbst diese Behandlung nicht als Erziehung im Sinne von Besserung und Bildung ansieht, beweist Pseudothomas im Kapitel «Über den wahren Adel»: «Sklaven werden nur durch Strafen gebessert, wie die Schrift sagt (Spr. 29): «Ein Knecht kann durch Worte nicht gebessert werden»» (35/559). Von dieser Stelle aus eröffnet sich der Sinn des Problems, das oben bereits angerissen wurde: der Notwendigkeit, «Kinder» in Absetzung von «Knechten» als der Erziehung bedürftig und vor allem als für ihre Wirkung empfänglich zu definieren. Auf dem Hintergrund der Texte von Ägidius und Pseudothomas allein ist der Wert der folgenden Schlußfolgerung noch nicht genügend abgesichert. Es ergibt sich der Verdacht, der durch weitere Texte noch gestützt werden muß, daß der Wunsch zur Kindererziehung als unmöglich galt, und daß sich in Texten wie denen von Ägidius und Pseudothomas eine zur herrschenden oppositionelle Meinung ausdrückt.

Die Legitimation der Kindererziehung bei Ägidius ist: «Et quia hoc, tantum existit bonum, non debet per negligentiam praeteriri» (301). Die Gewohnheit, die sich mit Hilfe des Erziehers beim Kind etabliert, bewirkt eine Verminderung des Bösen in der Kindheit, die Erleichterung des Guten im Alter und für alle einen höheren sozialen Nutzen. Pseudothomas beruft sich in dieser Hinsicht auf die Heilige Schrift, die sagt (Eccl. 7): «Hast du Söhne, so unterweise sie» (216/604).

Ein Erziehungsmittel neben der Gewohnheit, wenn auch von ungleich geringerer Bedeutung, ist für Ägidius die Vernunft. Er gesteht den Kindern zu, daß sie in der dritten Lebensstufe, ab 14 Jahren etwa, über soviel Vernunft verfügen, daß man ihren Geist schulen kann: «Sed a quartodecimo anno, quia tunc perfectius participare incipiunt rationis vsum, non solum curandum est quomodo habeant bene dispositum corpus, et bene ordinatum appetitum, sed etiam quod sint prudentes, et quod habeant bene illuminatum intellectum» (334). Sie werden zu «scientificas considerationes» angeleitet, die sich hauptsächlich auf die

moralischen Disziplinen beziehen. Sie lernen also die Grundsätze der Ethik, nach denen sie dank der erwachenden Vernunft beginnen können, ihr Handeln nach dem Ideal der Norm zu regulieren: «sed a decimoquarto anno vltra si iuuenes se refraenent ne passiones et lasciuias insequantur, efficiuntur dispositi vt sint sufficientes auditores moralium, per quae se et alios gubernare cognoscant» (337f).

Als ein Erziehungsmittel ist nach der ägidianischen Lehre auch der Lehrer anzusehen. Er ist sozusagen die geliehene Vernunft, die dem Kind die eigene, noch nicht vorhandene, ersetzt. Das Kind wird als begierlich und lüstern beschrieben, das seine Handlungen mangels Vernunft nicht lenken kann. Es erhält darum einen Pädagogen, der diese Aufgabe übernimmt: «Philosophus circa finem 3. Ethicorum, concupiscibilem siue sensualitatem assimilat puero, et rationem assimilat paedagogo. Sicut ergo concupiscibilis indiget ratione dirigente et regulante: sic puer indiget magistro et paedagogo» (311). Wenn die Kinder dann zur vollkommenen Reife gekommen sind, mit 21, 25 oder 27 Jahren, können sie diese Hilfsvernunft entlassen und nach ihrer eigenen Vernunft sich regieren: «Ex tunc ergo non indigent paedagogo, sed per ea quae diximus in primo libro qui est de regimine sui, possunt documenta accipere, qualiter seipsos regant» (338).

Zusammenfassend läßt sich die Erziehungskonzeption des Ägidius folgendermaßen schildern: Die Welt steht unter der Regierung Gottes, der aber seine Macht in bestimmter Weise an die Menschen abgibt und somit besondere Strukturen der Naturordnung etabliert. Diese ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß die Menschen in Hinblick auf ihre Güte, ihr Vermögen (*intelligentia*), hierarchisch geordnet sind. Sie erhalten damit einen mehr oder minder ausgeweiteten Wirkungskreis, in dem Maß, wie sie für ihr eigenes Handeln und auch für das anderer Menschen selbst verantwortlich sein können. Somit ist ein Teil des Wertes durch die soziale Stellung von seiten der Natur mitgegeben. Ein zusätzlicher Teil erwächst ihnen durch die Erfüllung der Aufgaben, für die sie vorgesehen sind. Der König muß sich als legitimer Herrscher erweisen und in Gottes Auftrag sein Reich regieren, der Hausvater seine Familie. Je niedriger ein Mensch steht, desto enger sind die Grenzen seiner Möglichkeit, sich dem ethischen Ideal aus eigenem Vermögen anzunähern, desto mehr ist er auf seine Oberen angewiesen, die ihn in ihrer Regierung entsprechend anhalten, das gesetzte Ziel zu erreichen. Die Verpflichtung der Übergeordneten, für das Leben der Untergebenen zu sorgen, bezieht sich nicht so sehr auf deren materielle Existenz, als

vielmehr auf die Garantie des normativen Handelns. Die Verantwortung für die Erfüllung der aus der Naturordnung erwachsenden Pflichten ist nicht jedem einzelnen Menschen überantwortet, sondern ist immer eine Teilung und ein Zusammenspiel von Oberen und Unteren. Darum ist eine permanente Aufsicht des ersteren über letztere nötig, was sprachlich als Regierung (regimen) dargestellt wird. Diese Regierung kommt nie zu einem Ende, weil sich die Ausgangsposition, der spezifische Platz in der sozialen Hierarchie, und damit das Vermögen zu selbständiger Selbstregierung, nicht verändert. «Regierung» oder «Erziehung» ist die pflichtmäßig gelingende Herrschaft des Geistes über den Leib, der Vernunft über das Begehren. Der Kampf zwischen den beiden Mächten wird nie mit einer endgültigen Niederlage des Begehrens, des Bösen entschieden. Darum muß Erziehung ein Leben lang dauern und darum stellt sie auch keinen qualitativen Prozeß im Sinne von Fortschritt oder Zivilisation dar. Erziehung erleichtert jedem die Pflicht, die bestehende und geforderte Ordnung auszufüllen, sie beabsichtigt nicht, sie zu verändern, zu verbessern.

Die Ordnung ist mediatisierter Ausdruck von Gottes Wille, womit Ägidius im Vergleich zu Pseudothomas eine freiere Konzeption bietet. Die Einhaltung der ethischen Normen wird nicht eine Wohlgefälligkeit vor Gott genannt, sondern die Unterstützung des Allgemeinwohls. Sie beruht nicht auf blindem Gehorsam, sondern auf der Einsicht in die Notwendigkeit, also auf einer mittels der Vernunft abgewägten freien Entscheidung. Eine Verletzung der Ordnung heißt nicht Sünde gegen die Gebote, sondern Schaden am allgemeinen Wohl. Damit ist das ethische Handeln aus der unmittelbaren befehlend gehorchenden Konfrontation Gott — Mensch befreit. In ihm klingt eine Eigenverantwortung des Subjekts an, allerdings nur in bescheidenen Maßen, da die soziale Ordnung eine organische Struktur mit vielen Verzahnungen darstellt, durch die jedem eigenen Handeln enge Grenzen gesteckt sind. Das zeigt sich an der vermeintlich unbeschränkten Macht des Königs besonders deutlich. Er findet sein Maß in der Pflicht, einen vorgezeichneten Platz des Herrscheramts nach Gottes Willen auszufüllen. Nach diesem Modell ist jeder Einzelne begrenzt. Er muß seine Position im und gegenüber dem Organismus des Staates gemäß seiner sozial und subjektiv eigenen Güte ausfüllen. Seine persönliche Freiheit ist ganz der Allgemeinheit untergeordnet, was sich auch in der Formulierung des Generationenverhältnisses zeigt. Das Kind ist «die Gleichheit des Vaters», ein abgeschnittener Teil, der in seiner Identität völlig im Ganzen der Eltern aufgeht.

Aus dem Fundament der Naturordnung leitet sich eine Verschränkung von Politik und Pädagogik im Verhältnis der jeweiligen Referenz und Identität ab. Erziehung trägt einen universalistischen Anspruch und ist dennoch standes- und geschlechtsspezifisch verschieden. Die entscheidende Differenz der «besseren» Erziehung liegt im Besitz der Klugheit, die durch das wissenschaftliche Studium, insbesondere durch die moral-philosophischen Disziplinen, erarbeitet wird. Sie ermöglicht, mit Hilfe von Vernunft und Wissen die eigenen Handlungen nach den ethischen Prinzipien auszurichten.

Die Notwendigkeit zu dieser Erziehung ergibt sich aus der angeborenen Neigung des Menschen zum Bösen, d.h. der Sinnlichkeit und der Unwissenheit. Je unvernünftiger der Mensch ist, desto mehr ist er dem Bösen ausgeliefert. Die Vernunft wächst ihm während der langen Lebensperiode von der Geburt bis zur Mündigkeit zwischen dem 21. und dem 27. Jahr zu. Aus der Tatsache der Teilung des menschlichen Lebens in eine vernunftlose und eine vernunftbegabte Phase ergibt sich eine Teilung des Erziehungsbegriffs. Das eigentliche Wesen der Erziehung ist das *regimen ipsius sui* in der *aetas perfectionis*. Das *regimen liberorum*, die Kindererziehung, erscheint zunächst als Unmöglichkeit, weil die Grundlage des *regimen*, die Vernunft, die zwischen Trieb und Rationalität einen Ausgleich schafft, nicht vorhanden ist. Ägidius hebt aber den Mechanismus der Gewohnheit hervor, den die Hilfsvernunft des Kindes, die äußere Regierungsinstanz des Erziehers, instituieren kann. Somit erfolgt die Erziehung des Menschen in zwei Stufen. Zuerst werden die Kinder dazu angehalten, gute Sitten zu zeigen, im altertümlichen Sinn: sittsam zu sein, später wird von ihnen als Erwachsenen verlangt, die Tugenden zu besitzen, die Sittlichkeit zu verwirklichen.

Mit der Methode des verbalen Insistierens, das die Gewohnheit errichten soll, und mit der Betonung der Vernunft als Grundlage des menschlichen Handelns entfernt sich Ägidius von Pseudothomas und der patristischen Ethik. Hier ist die Unterwerfung unter Gott, die Haltung dessen, der blind gehorcht und erleidet, das Bildungsideal. Die Vernunft gefährdet den Menschen, er braucht Glaube und Demut, damit er Wissen, ohne Schaden zu stiften, anwenden kann. Das Kind hat entsprechend die Position des unvernünftigen Tieres, das nicht einmal Worten zugänglich ist, sondern nur durch drakonisches Prügeln abgeschreckt werden kann, Böses zu tun. Diese Konzeption ist im Erziehungsbegriff des Pseudothomas, der *eruditio*, enthalten. Es gilt für sie,

das Böse aus dem Menschen herauszuziehen. Die Gewaltanwendung muß deswegen so groß sein, weil das Kind keine Instanz bietet, die den Wunsch, das Gute durchzusetzen, unterstützen und fördern könnte.

(Fortsetzung folgt)

CHRISTIANE SCHRÜBBERS

Eine Bearbeitung der *Lectura Gregors von Rimini*

Der Codex 189 der Stadtbibliothek Brügge enthält eine grosse Zahl von Quästionen, die bisher kaum die Aufmerksamkeit der Forschung erregt haben. Mit ihrem Lehrgehalt hat sich noch niemand befasst, über Art und Bedeutung der Quästionen fehlt jegliche Untersuchung. Zudem herrscht bezüglich der Autorschaft völlige Unklarheit.

Anlässlich der Beschreibung der Handschrift äussert A. de Poorter die Vermutung, dass der Zisterzienser Guillelmus Smetius († ca 1386) ihr Verfasser ist. Dabei geht er von der paläographischen und inhaltlichen Ähnlichkeit zwischen dem Cod 189 und dem Cod 218 derselben Bibliothek aus, der von der Abtei Ter Doest in Belgien stammt, den Titel *Secundum volumen Guillelmi abbatis huius domus* trägt und den Namen *Wilhelmus abbas Dunstanus* auf fol 253v aufweist¹⁾. Wilhelm VII. von Ter Doest bekleidete das Amt des Abtes von etwa 1357 bis etwa 1386 und war Magister der Theologie²⁾. Ihm wird eine dreibändige *Summa scholasticae theologiae* zugeschrieben³⁾. Der dritte und zweite Teil dieses Werkes sind in den Manuskripten 189 und 218 überliefert; der erste Teil, der bereits im 17. Jahrhundert für verschollen gehalten wurde, ist unter den Handschriften zu suchen, in denen sich die Hand Wilhelms nachweisen lässt⁴⁾.

Die Hypothese Poorters hat bislang weder Widerspruch noch Bestätigung gefunden; sie wird einfach übernommen⁵⁾. Dass sie nicht ohne weiteres angenommen werden kann, macht die Einsichtnahme in

¹⁾ A. DE POORTER, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges (= Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de Belgique, Bd 2), Gembloux — Paris 1934, S 236-238.

²⁾ Zu den biographischen Daten Wilhelms von Smidt: V. FRIS, Smidt (Guillaume VI de), in Biographie Nationale de Belgique, Bd 22, Bruxelles 1914-1920, Sp 834-835. — Monasticon Belge, Tome III: Province de Flandre Occidentale, Bd 2, Liège 1966, S 323 und 342.

³⁾ Vgl C. DE VISCH, Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis, Coloniae 1656, S 326.

⁴⁾ A. DE POORTER, *loc cit*, S 237, erwähnt Cod 97, 301, 356, 398, 424 und 530 der Stadtbibliothek Brügge.

⁵⁾ Vgl FR. STEGMÜLLER, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Herbipoli 1947, S 441 Nr 978. — Monasticon Belge, Tome III/2, S 323.

die Handschrift sofort deutlich. Denn man erblickt darin nichts, das als homogener, systematisch aufgebauter Teil einer Summa gelten könnte. Die Texte der letzten Folien (fol 286v-287v und 282r-298r) sind teils skizzenhafte Notizen von Vorträgen, teils kurze thematische und begriffliche Erläuterungen; sie befassen sich mit den verschiedensten Themen, insbesondere mit philosophischen Fragen und mit Aspekten des mönchischen Lebens. Auch der übrige Inhalt der Handschrift, den die Kataloge als *Quaestiones super libros Sententiarum* bezeichnen⁶⁾, scheiden aus mehreren Gründen aus. Manche Stücke, besonders gegen Ende der Handschrift (fol 11r-14r, 168r/v, 267r-276r, 279r-286r und 288v-291v), sind keine Quästionen, vielmehr Beweisführungen einer bestimmten These, die in der Regel mit den Worten *Probatur quod* beginnen. Die übrigen Ausführungen, also der grösste Teil der Handschrift, sind zwar Quästionen über die Sentenzen des Petrus Lombardus, aber sie stellen keinen Sentenzenkommentar im eigentlichen Sinne dar; denn zum einen werden einige Fragen mehr als nur ein Mal behandelt, zum anderen entspricht die Reihenfolge der Quästionen nicht der Anordnung der Distinktionen in den Sentenzenbüchern.

Aus dem Vergleich der Quästionen, die dasselbe Problem zum Gegenstand haben, ergibt sich, dass es sich nicht um verschiedene Redaktionsstufen ein und derselben Quästio, sondern um völlig unterschiedliche Behandlungen derselben Frage handelt, wobei manchmal verschiedene, sogar auch gegensätzliche Standpunkte vertreten werden.

Was die Ordnung der Quästionen angeht, ist die Tendenz erkennbar, sie nach den vier Sentenzenbüchern einzuteilen, jedoch begegnen häufig Bündel von Quästionen, die sich ohne einleuchtenden Zusammenhang auf mehrere Distinktionen oder gar auf mehrere Bücher beziehen. So betreffen die Quästionen der fol 1r-98r hauptsächlich das erste Sentenzenbuch, aber ihre Reihenfolge weicht stark vom Fortlauf der Distinktionen des Lombarden ab. Fragen des Prologs stehen nicht alle hintereinander, sondern in mehreren voneinander getrennten Gruppen (fol 1r-10r, 15r-24r und 72r-77v); zwischen den ersten beiden Gruppen finden sich 4 Quästionen über eine ganz andere Problematik als die theologische Einleitungslehre (fol 10v-14r). Die Quästionen zur ersten Distinktio kommen erst nach einer Reihe von Quästionen zu den Distinktionen 32-42 und ihre Reihenfolge wird zwei Mal durch thema-

⁶⁾ Vgl A. DE POORTER, *loc cit*, S 236. — J. LAUDE, *Catalogue méthodique, descriptif et analytique des manuscrits de la bibliothèque publique de Bruges*, Bruges 1859, S 197.

tisch ganz verschiedene Quästionen unterbrochen (fol 57r-60v, 67r-69v und 78r-89v). Auf fol 99r-192v werden fast ausschliesslich Fragen des zweiten Buches dargelegt; nur 5 Quästionen befassen sich mit Themen anderer Bücher (fol 121r-130r). Die Probleme der Engellehre erhalten darin eine besondere Stellung; in den drei deutlichen Gruppen von Quästionen über die Engel werden manche Fragen mehrmals angeschnitten (fol 101v-111r, 137v-148r und 149r-156v). Alle Quästionen der fol 193r-218v gehören zum dritten Buch und beachten grundsätzlich die Ordnung der Distinktionen. Auf fol 218v-252v überwiegen die Themen des vierten Buches, jedoch anders als in der Einteilung des Lombarden; die meisten Quästionen befassen sich mit Problemen der Sünde und der eschatologischen Belohnung. Schliesslich finden sich auf fol 252v-266v und 269r-273v zwei Reihen von Quästionen, die Themen aller vier Bücher behandeln.

Die Quästionen bilden also eine Sammlung, die sich nach den vier Sentenzenbüchern schwerpunktmässig orientiert. Es entsteht nun die Frage, ob verschiedene Sentenzenkommentare vorliegen — im 14. Jahrhundert sind Kommentare nicht selten, die sich auf nur einige wenige Quästionen beschränken⁷⁾ —, oder ob der Anonymus einzelne Quästionen aus verschiedenen Autoren auswählt und abschreibt. Die bereits erwähnten unterschiedlichen Bündel von Quästionen legen zunächst eine solche Vermutung nahe. Aber die weitere Feststellung, dass die Quästionen in der vorliegenden Fassung den gleichen Aufbau und ähnliche stereotype Einleitungsformeln aufweisen, lässt eher auf einen einzigen Autor schliessen. Eine nähere Prüfung mehrerer Quästionen hat ergeben, dass sie bekannte Autoren des 14. Jahrhunderts bearbeiten. Die Abhängigkeit von der *Lectura Gregors von Rimini* kann in vielen Fällen ohne besondere Mühe ermittelt werden⁸⁾. Ferner fällt die Ähnlichkeit mehrerer Quästionen mit den Gedanken Hugolins von Orvieto (fol 78r-85r) und Richard Fitzralphs (fol 99r-122r) auf. Die Titel mancher Quästionen erinnern an Thomas Buckingham, Richard von Kilvington und Robert Holkot. Da alle Quästionen anonym überliefert sind und keinen Hinweis auf das Abhängigkeitsverhältnis geben, kann erst die

⁷⁾ Vgl. V. MARCOLINO, *Der Augustinertheologe an der Universität Paris*, in: *Gregor von Rimini, Werk und Wirken. Studien zur Geistesgeschichte in Spätmittelalter und Reformation*, hrsg. von H.A. OBERMAN (= *Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen*, Bd 20), Berlin 1981, S 155ff.

⁸⁾ Den Hinweis auf Gregor von Rimini verdanken wir Ms Frances Ball und Professor William J. Courtenay von der Universität von Wisconsin, Madison.

gründliche Untersuchung des Inhalts und der Vergleich mit Sentenzenkommentaren des 14. Jahrhunderts eine Identifizierung ermöglichen.

Die Quästionenbündel hängen sicher mit ihrer verschiedenen Herkunft zusammen. Dies schliesst jedoch nicht aus, dass die auf einen bestimmten Autor zurückgehenden Quästionen in mehrere Gruppen eingeteilt und nach den Sentenzenbüchern eingeordnet werden; es trifft zum Beispiel im Fall Gregors von Rimini zu. Meistens bilden sie wohl einen einzigen Block, wobei die Einfügung jedes Quästionenkomplexes im allgemeinen nach dem inhaltlichen Zusammenhang der ersten Quästio erfolgt.

Während alle Aufrisse und die meisten sonstigen Ausführungen ohne Quästionenstruktur wohl eigene Leistungen des Anonymus sind, dürften die meisten Quästionen zu den Sentenzenbüchern aus fremden Autoren entlehnt sein. Der Anonymus erscheint also hauptsächlich als Bearbeiter, manche Quästionen hat er jedoch selbst entfaltet und verfasst, wie etwa die über die Gnade (fol 171v-176v).

Es steht also fest, dass die Handschrift kein einheitliches Werk enthält, das als Teil einer Summa oder als Lectura über die Sentenzen anzusehen ist. Es handelt sich dennoch um mehr als nur eine Materialsammlung, auf die der Anonymus bei der Redaktion des eigenen Sentenzenkommentares zurückgreifen wird; denn die Quästionen werden bereits als etwas Fertiges und Endgültiges dargelegt. Man darf indes — zumindest für die Mehrzahl der Quästionen — nicht von einer Autorschaft im modernen Sinne ausgehen.

Es bleiben drei Aufgaben zu leisten: Zuerst und hauptsächlich fordert der Inhalt der Handschrift eine gründliche Untersuchung, damit Bearbeitungen und selbständige Ausführungen des Anonymus gesondert werden. Erst eine solche Erforschung kann die Persönlichkeit des Anonymus, seine Originalität und Abhängigkeit im allgemeinen und im einzelnen aufzeigen. Die zweite Aufgabe besteht darin, die Bedeutung der Sammlung und die Stellung des Anonymus in der Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts zu bestimmen; vor allem sind die Lehrtendenzen zu erfassen und einzuordnen. Drittens ist unter Berücksichtigung der bei der Inhaltsanalyse gewonnenen Kenntnisse die Identifizierung des Anonymus neu vorzunehmen; eine Schlüsselfunktion wird dabei der Vergleich des Cod 189 mit den Codices 218 und 398 der Stadtbibliothek Brügge einnehmen.

Die vorliegende Untersuchung versteht sich in erster Linie als ein Beitrag zur ersten Aufgabe. Der erste Abschnitt zeigt, welchen Quästio-

nen und auf welche Weise die *Lectura Gregors* zugrundeliegt. Im zweiten Abschnitt werden die Grundzüge der Bearbeitung und die Denkrichtung des Anonymus beleuchtet. Abschliessend erfolgt eine Auswertung der Ergebnisse hinsichtlich der Wirkungsgeschichte des nominalistischen Augustinismus.

I. DIE QUÄSTIONEN AUS DER *LECTURA GREGORS* VON RIMINI

Viele Quästionen der Sammlung geben den Text der *Lectura Gregors* von Rimini mit geringfügigen Änderungen wieder. Die Abweichungen beschränken sich fast durchweg auf Umstellungen und Weglassungen von Textstücken. Mit Ausnahme der Gliederungsformel am Anfang jeder Quästio wagt der Bearbeiter kaum eine eigene Formulierung. Durch die Bearbeitung kam keine neue Redaktion zustande. Die folgende Auflistung aller Quästionen, bei denen eine direkte Abhängigkeit von der *Lectura* des Augustinertheologen festgestellt werden konnte, wird das Vorgehen des Bearbeiters im einzelnen aufzeigen. Jede Quästio erhält eine Zahl, die der jeweiligen Stelle in der Reihenfolge der gesamten Sammlung entspricht. Nach der Wiedergabe des Quästionentitels und seiner Entsprechung in der *Lectura Gregors* werden die Änderungen des Bearbeiters stichwortartig vermerkt. Sodann wird der Text der Quästio vermittelt: Durch Transkription der spärlichen Passagen, die wohl dem Bearbeiter zuzuschreiben sind, und durch genaue Verweise auf die Textstücke Gregors⁹⁾, die abgeschrieben wurden.

1. *Utrum obiectum scientiae theologiae sit conclusio* (fol 1r-3r).
= GREG In 1 Sent prol q 1 art 1

Ausser der eigenen Formulierung der Hauptargumente beschränkt sich die Bearbeitung auf folgende Textumstellung: Der Standpunkt Ockhams und die Widerlegung seiner Argumente stehen nicht am Anfang, sondern an zweiter Stelle.

⁹⁾ Die Angaben der *Lectura Gregors* beziehen sich auf die neue Edition: GREGORII ARIMINENSIS OESA *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, ed A. Damasus Trapp OSA, Venicio Marcolino, Bd 1, 2, 4, 5 und 6 (= Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, Bd 6, 7, 9, 10 und 11), Berlin 1979-1982. Im noch nicht edierten Teil (In 1 Sent dist 19-48; Bd 3) beziehen sich die Verweise auf den Druck von Venedig 1522 (= G): GREGORIUS ARIMINENSIS, *Super Primo et Secundo Sententiarum*, apud Lucam Antonium de Giunta, Venetiis 1522.

Arguitur quod sic: Omne dubitabile est scibile, sola conclusio est dubitabilis, igitur et scibilis; et ita conclusio est id, quod scitur.

Ad oppositum arguitur sic: Si nulla propositio esset, adhuc multa scirentur in theologia et in aliis scientiis; igitur conclusio, in quacumque scientia fuerit, non est id, quod scitur.

In ista quaestione sic procedam: Primo <praemittam> quid vocatur obiectum scientiae, secundo de obiecto scientiae ponentur conclusiones et earum impugnationes cum solutionibus.

Quantum ad primum... (fol 1r = I 2, 15-18).

Quantum ad secundum conclusiones sunt... (fol 1r = I 3, 34-8, 2).

Contra istud argui potest... (fol 2r = I 8, 4-23).

Ad primum... (fol 2r = I 8, 25-10, 24).

Alia opinio est, quae ponit quod obiectum scientiae est conclusio scita... (fol 2v = I 2, 19-3, 30).

Ad rationes dicendum... (fol 2v = I 10, 26-12, 33).

2. Utrum discursus theologicus sit ex propositionibus mere probabilibus (fol 3r-5r).

= GREG In 1 Sent prol q 1 art 2

Die Hauptargumente stammen wohl vom Bearbeiter. Vom Artikel Gregors kommen zunächst die drei gegen Petrus Aureoli gerichteten Konklusionen und Gregors Beantwortung des Artikels als vierte Konklusio. Die Meinung des Petrus Aureoli wird nicht am Anfang, sondern erst nach der Widerlegung der Objectionen gegen die These Gregors referiert.

Arguo quod sic: Omnia, quae probantur, vel ex probabilibus vel ex per se notis probantur; sed contenta in theologia non ex per se notis probantur; igitur etc.

Item, multa in theologia ab orthodoxis probata persuadent; igitur processus theologicus est ex probabilibus.

Ad oppositum arguo: Discursus theologicus est ex pure creditis lumine fidei; igitur non ex materia probabilis. Antecedens patet, quia articuli fidei seu contenta in scriptura sunt principia theologiae.

In ista quaestione sic procedam: Primo ponentur quattuor conclusiones, deinde obiectiones et earum solutiones.

Conclusiones ponendae... (fol 3r = I 14, 26-17, 25; 18, 5-20, 19).

Sed contra hoc... (fol 3v = I 20, 21-21, 14).

Ad primum... (fol 4r = I 21, 16-23, 31).

Nota opinionem cuiusdam doctoris... (fol 5r = I 13, 3-14, 16).

3. Utrum actus enuntiandi intellectus et actus assentiendi sint unus et idem (fol 5v-8v).

= GREG In 1 Sent prol q 1 art 3

Es handelt sich um eine Zusammenstellung von Exzerpten. Das

Hauptargument «quod non» gilt in der *Lectura Gregors* als erster Beweis für die gegensätzliche Ansicht; auch seine Widerlegung findet sich in der Bearbeitung wieder. Als Hauptargument «ad oppositum» fungiert das erste Argument für die erste Konklusio des Augustinermagisters. Neben Auslassungen ist vor allem eine Umstellung zu vermerken: Als Objectionen gegen die Konklusionen bringt der Bearbeiter die Argumente der in der *Lectura Gregors* vorausgehenden gegensätzlichen Ansicht in der Reihenfolge 5-9 und 2-4; entsprechend verhält es sich mit der Wiedergabe ihrer Lösung.

Arguo primo quod non... (fol 5v = I 24, 26-25, 5 zusammengefasst).

Ad oppositum... (fol 5v = I 27, 20-24).

In ista quaestione sic procedam: Primo ponam unum notabile, secundo conclusiones, deinde obiectiones et earundem solutiones.

Notabile est... (fol 5v = I 24, 5-20).

De isto pono conclusiones... (fol 5v = I 27, 11-30, 21).

Contra praedicta... (fol 6r = I 25, 26-26, 21; 25, 8-25; 26, 25-27, 9).

Pro solutione rationum praemitto... (fol 6v = I 30, 23-33).

Ad rationes... (fol 7r = I 37, 5-38, 6; 36, 13-37, 4; 38, 28-40, 10).

Ad argumentum in oppositum... (fol 8r = I 35, 23-36, 12).

4. Posset moveri dubium, utrum ipsa enuntiatio mentalis sit essentialiter composita (fol 8r-8v).

= GREG In 1 Sent prol q 1 art 3

Et pro nunc videtur... (fol 8r = I 33, 2-35, 20).

10. Utrum de contentis in scriptura sacra possit haberi scientia (fol 15r-17r).

= GREG In 1 Sent prol q 1 art 4

Nach der eigenen Abfassung der Anfangsargumente entlehnt der Bearbeiter aus dem Artikel Gregors die Darstellung der Meinung des Franciscus de Marchia, die drei gegensätzlichen Konklusionen und als vierte Konklusio die erste von den vier Konklusionen Gregors zur Beantwortung des Artikels.

Arguitur quod non: Omnis scientia est de solis intelligibilibus; contenta in scriptura sacra non sunt intelligibilia; ergo de illis non est scientia. Probatio mediae: Dicit Augustinus libro 83 Quaestio-num: «Quaedam creduntur et non intelliguntur, ut est omnis historia singularia et humana gesta percurrans»; de multis vero talibus est theologia; ergo etc.

Secundo, omnis scientia procedit ex per se notis principiis; contenta in scriptura sacra nec sunt per se nec deducta ex per se notis; igitur de illis non est scientia.

Ad oppositum arguo: Certior est cognitio tradita per divinam inspirationem quam per humanam ratiocinationem, quia inspiratio non potest errare, sed ratiocinatio potest. Contenta in scriptura sacra sunt tradita per divinam inspirationem; igitur de eis est certior cognitio quam si tradita essent per ratiocinationem, et per consequens de eis est scientia.

In ista quaestione sic procedam: Primo recitabo quandam opinionem, quam reputo falsam, et rationes eius. Secundo ponam opinionem veram, ut mihi videtur. Tertio ad rationes primae opinionis respondebo.

Quantum ad primum... (fol 15r = I 40, 15-43, 34).

Ista opinio, ut mihi videtur, est falsa et implicat repugnantiam, ideo contra eam pono conclusiones... (fol 15v = I 44, 2-47, 27; 53, 14-54, 3).

Ad primam rationem opinionis... (fol 16v = I 47, 29-49, 8).

11. Utrum diversi habitus specie possint esse de eodem obiecto vel de subiecto (fol 17r-17v).

= GREG In 1 Sent prol q 2 art 1

Als Hauptargument «quod non» fungiert das erste Argument für die Ansicht des Johannes de Lana in der *Lectura Gregors*; seine Lösung steht nun auch am Ende der Quästio. Das Hauptargument «ad oppositum» gibt den vierten Beweis Gregors für seine erste Konklusio wieder. Bezüglich der Begründung der Konklusionen sind Änderungen festzustellen: Das dritte Argument Gregors für seine zweite Konklusio wird Beweis der ersten Konklusio; die Begründung der zweiten Konklusio beschränkt sich auf das 1.-2. Argument Gregors. Vor der Antwort auf das Hauptargument «quod non» kommt eine Unterscheidung zwischen habitus de incompleto und habitus de complexo, die wahrscheinlich der Bearbeiter abgefasst hat.

Arguo quod non auctoritate Philosophi... (fol 17r = I 62, 9-11; cf 58, 8-10).

Ad oppositum... (fol 17r = I 60, 7-20).

Conclusiones in ista quaestione sunt... (fol 17r = I 59, 4-12; 65, 1-6; 64, 23-35; 67, 10-32).

Nota quod habitus aliquando sunt de incompleto, aliquando de complexo. Habitus de incompleto voco illos, qui sunt de illo, quod significatur per subiectum propositionis vel per aliquem terminum absolutum. Habitus de complexo voco habitum alicuius significabilis complexe vel significati totalis per propositionem. Habitus autem

de incomplexo non possunt esse de complexo, nec totaliter nec partialiter, nec mediate nec immediate. Sed habitus de complexo potest esse partialiter de incomplexo, puta de illo, quod significatur per subiectum conclusionis; et istud satis patet ex usu loquendi. Si capiatur habitus partialis, qui est tantum unius conclusionis vel significati per conclusionem, puta istius, quod angulus rectilineus dividi potest in duo aequalia, scientia istius conclusionis dicitur scientia aliquando de angulo rectilineo, si capiatur habitus totalis, qui est plurium conclusionum, sive sit unus essentialiter, sive collectio plurium, sicut una scientia tradita in geometria Euclidis dicitur esse de magnitudine, et similiter scientia tradita ab Aristoteli in libris naturalibus est de corpore mobili (fol 17v).

Ad rationem in oppositum... (fol 17v = I 63, 2-22).

12. Utrum theologia sit compossibilis scientiae de eodem obiecto (fol 17v-18v).

= GREG In 1 Sent prol q 2 art 2

Als Hauptargument «quod sic» fungiert die erste Objektio gegen die zweite Konklusio Gregors; die betreffende Lösung wird auch übernommen. Das Hauptargument «ad oppositum» ist wohl vom Bearbeiter. Bei der Begründung der ersten und zweiten Konklusio werden mehrere Beweise weggelassen. Von den Objectionen gegen die zweite und gegen die vierte Konklusio sowie von der jeweiligen Widerlegung findet sich nur ein Teil der Antwort auf die erste Objektio gegen die vierte Konklusio, und zwar als Nota, in der Bearbeitung wieder.

Arguitur primo quod sic... (fol 17v = I 75, 10-16).

Ad oppositum arguo: Fides et scientia non stant simul; sed theologia videtur esse fides, cum sit assensus absque evidentia et formidine; igitur etc (fol 17v).

In ista quaestione praemitto distinctionem... (fol 17v = I 68, 3-10).

Iuxta hoc pono pro articulo isto conclusiones quattuor... (fol 17v = I 68, 12-69, 5; 69, 30-70, 26; 72, 26-73, 8; 78, 11-79, 7).

Nota quod aliquem actum esse compossibilem habitui... (fol 18v = I 97, 26-30).

Ad rationem principalem in oppositum... (fol 18v = I 76, 6-20).

13. Dubium est, utrum ab eodem homine de eodem possit haberi scientia et opinio (fol 18v-19r).

= GREG In 1 Sent prol q 2 art 3

Hier sind nur unbedeutende Auslassungen bei der Begründung der Konklusionen zu registrieren.

Praemitto quod conformiter... (fol 18v = I 81, 2-7).

Secundum hoc pono conclusiones... (fol 18v = 81, 7-20; 81, 33-82, 13; 83, 1-3; 83, 12-84, 22).

14. Dubium est de impossibilitate vel compossibilitate scientiae et opinionis (fol 19r-21r).

= GREG In 1 Sent prol q 2 art 4

Ponendae sunt de hoc tres conclusiones... (fol 19r = I 84, 25-85, 21).

Contra hoc autem... (fol 19v = I 85, 23-87, 18).

Pro dissolutione praedictarum rationum... (fol 20r = 87, 20-91, 30).

15. Quaestio est, an omnium conclusionum alicuius scientiae sit unus habitus (fol 21r-21v).

= GREG In 1 Sent prol q 3 art 1

Aufgrund einer Umstellung steht am Anfang als Lösung der Quästio die erste Konklusio Gregors gegen Heinrich von Gent. Als Objectionen folgen das 2.-5. Argument für die Ansicht Heinrichs; ihre Widerlegung schliesst sich sofort an.

De hoc pono hanc conclusionem, quod non omnium conclusionum... (fol 21r = I 94, 33-34; 95, 5-24; 99, 33-100, 18).

Sed contra istam conclusionem instabatur... (fol 21v = I 94, 12-24).

Ad ista respondeo... (fol 21v = I 115, 10-116, 20).

16. Dubium est, an conclusionis et suorum principiorum sit unus habitus numero (fol 21v-24r).

= GREG In 1 Sent prol q 3 art 1

Es handelt sich um die zweite gegen Heinrich von Gent gerichtete Konklusio Gregors; die Begründung wird durch Textauslassungen abgekürzt. Die 10 Objectionen, die sich in der Lectura Gregors sowohl gegen die zweite als auch gegen die dritte Konklusio wenden, werden mit Ausnahme der dritten abgeschrieben; ebenso die betreffende Widerlegung.

De hoc pono conclusionem, quod conclusionis et suorum principiorum non sit unus habitus numero... (fol 21v = I 95, 1-2; 100, 20-101, 28; 102, 31-103, 31; 104, 31-105, 29).

Sed contra istam conclusionem arguitur... (fol 22v = I 107, 3-21; 107, 26-109, 15).

Ad primum... (fol 23r = I 109, 17-111, 15; 111, 30-113, 33).

17. Dubium est, qualiter plurium conclusionum sit scientia una et quarum (fol 24r).

= GREG In 1 Sent prol q 3 art 2

Von den drei Konklusionen Gregors übernimmt der Bearbeiter nur die zweite. Der Text bricht in der Mitte eines Satzes ab. Es ist nicht ersichtlich, aus welchen Gründen die Fortsetzung ausblieb. Das leere Folium 24v weist wohl darauf hin, dass sie vorgesehen war.

Nota de hoc: Quarumcumque... demonstrationes astrologi et physici de rotunditate (fol 24r = I 117, 26-119, 9).

28. Utrum deus intelligat alia a se (fol 41r-42v).

= GREG In 1 Sent dist 35-36 q 1

Von den drei Konklusionen, die in der Lectura Gregors den Standpunkt des Aristoteles darlegen, werden die erste und die zweite entlehnt. Als dritte Konklusio folgt die These des Augustinermagisters gegen den Philosophen. Als Objektionen bringt der Bearbeiter die Argumente für die dritte Konklusio des Aristoteles; ihre Beantwortung schliesst sich an.

De ista quaestione pono tres conclusiones... (fol 41r = G 144BC; 144H-145G zusammengefasst).

Sed contra istam conclusionem arguitur... (fol 41r = G 144CH).

Respondeo ad obiecta... (fol 41v = G 145H-146A).

Dubium est, an deus cognoscat alia a se intuitive an abstractive... (fol 42v = G 146Q-147C).

29. An enuntiatio singularis de futuro in materia contingenti ad utrumlibet sit vera (fol 42v-45r).

= GREG In 1 Sent dist 38 q 1 art 1-3

Diese Quästio besteht aus Teilen der drei Artikel Gregors: Zunächst kommen die 8 Konklusionen des zweiten Artikels mit Ausnahme der zweiten. Als Objektionen fungieren die Beweise der zweiten Konklusio des Aristoteles im ersten Artikel. Nun folgt die betreffende Widerlegung, die zum dritten Artikel Gregors gehört.

Circa hoc pono multas conclusiones... (fol 42v = G 148C-149A zusammengefasst); 149BC; 149E; 149GJ).

Contra primam conclusionem arguitur per rationes Philosophi... (fol 44r = G 147HL; 147Q-148A).

Nunc respondeo ad rationes... (fol 44v = G 150/O-151C).

30. Utrum contingens sit contingens quando est vel quando non est (fol 45r-46v).

= GREG In 1 Sent dist 38 q 1 art 3

Der Text gibt den Artikel Gregors ausser der Widerlegung der Beweise für die dritte Konklusio Aristoteles' wieder, die der Bearbeiter bereits in seine vorhergehende Quästio eingebaut hat.

In ista quaestione primo praemittam quid nominis huius nominis «contingens» et aliquas distinctiones, deinde <ponam> aliquas conclusiones.

Circa primum... (fol 45r = G 149LN).

Hoc praemisso... (fol 45r = G 149 NQ).

Respondeo aliter... (fol 45v = G 149Q-150E).

Sed contra istam conclusionem arguit Ockham... (fol 45v = G 150EG).

Pro solutione praedictorum... (fol 46r = G 150GO).

31. Utrum deus sit praescius omnium futurorum (fol 46v-49r).

= GREG In 1 Sent dist 38 q 2

Es handelt sich um eine Zusammenstellung von verschiedenen Teilen der Quästio Gregors. Nach Wiedergabe der zwei Konklusionen Gregors im ersten Artikel stehen als Objektionen gegen die erste Konklusio die drei Anfangsargumente «quod non» und ferner das vierte Argument gegen die These Gregors im dritten Artikel. Entsprechend verhält es sich mit der Übernahme der Antwort auf die Einwände.

In ista quaestione praemitto quandam distinctionem et deinde ponam conclusiones.

Quantum ad primum... (fol 46v = G 151M).

Hoc praemisso... (fol 46v = G 151MQ).

Sed contra conclusionem primam arguitur... (fol 47r = G 151GL; 153/OP).

Respondeo ad obiecta... (fol 48r = G 154F-156E zusammengefasst; 154F).

32. Utrum simul stent quod deus praesciat futura et quod futura sint contingenter (fol 49r-50v).

= GREG In 1 Sent dist 38 q 2 art 3

Es fehlt nur das vierte Argument gegen die These Gregors sowie ihre Widerlegung, die bereits in der vorhergehenden Quästio Platz gefunden haben.

In ista quaestione primo quaedam praemittam, secundo conclusionem inferam et tertio contra conclusionem instabo.

Circa primum... (fol 49r = G 153AB).

Ex his infero conclusionem unam... (fol 49v = G 153BD zusammengefasst).

His praemissis sit haec conclusio... (fol 49v = G 153DL).

Sed contra hanc conclusionem... (fol 50r = G 153MO).

Respondeo ad has rationes... (fol 50r = G 153P-154E zusammengefasst).

33. Utrum praescientia vel scientia dei possit augeri vel diminui (fol 50v-52r).

= GREG In 1 Sent dist 39 q 1

Die Bearbeitung beschränkt sich auf geringfügige Textänderungen, vor allem vermisst man die Hauptargumente der Quästio Gregors und ihre Lösung.

Disting <u>o quaestionem et iuxta hoc pono conclusiones.

Unus sensus... (fol 50v = 156FK zusammengefasst).

Loquendo de scientia rerum primo pono conclusiones... (fol 51r = G 156KP).

Quantum ad scientiam dei, quae est enuntiabilium, prima conclusio est... (fol 51v = G 157AF).

34. Utrum quilibet homo fuerit ab aeterno praedestinatus vel reprobatus a deo (fol 52r-53r).

= GREG In 1 Sent dist 40-41 art 1 et 3

Am Anfang steht die Erläuterung der Begriffe «praedestinatio» und «reprobatio» aus dem ersten Artikel der Quästio Gregors. Dann folgen drei Konklusionen: Die erste gibt die Antwort des Augustinermagisters auf den ersten Artikel wieder, die zweite und die dritte sind ihrerseits die zwei Punkte seiner Antwort auf den dritten Artikel. Schliesslich übernimmt der Bearbeiter zwei Objectionen sowie ihre Beantwortung.

In ista quaestione ponam primo quid nominis istorum terminorum «praedestinatio» et «reprobatio», deinde ponam conclusiones.

Circa primum... (fol 52r = G 157MO).

His praemissis sit haec conclusio... (fol 52r = G 157/OP; 160NO).

Sed contra istud secundum... (fol 52v = G 160/OP).

Ad primum... (fol 52v = G 160P-161E).

35. Utrum in praedestinis sit aliqua causa suae praedestinationis et in reprobatis causa reprobationis (fol 53r-56r).

= GREG In 1 Sent dist 40-41 q 1 art 2

Textauslassungen kommen nur in der Beweisführung der ersten und zweiten Konklusio vor.

In ista quaestione sic procedam: Primo dabo intellectum quaestionis cum multiplici responsione ad quaestionem, deinde ponam conclusiones intentas et instabo contra eas.

Quantum ad primum... (fol 53r = G 157P-158B).

Quantum ad secundum, scilicet conclusiones... (fol 53v = 158BK zusammengefasst; 158NQ; 159G-160B).

Contra praedicta potest argui... (fol 54v = G 160BE).

Ad primum... (fol 55r = 160EN).

36. Utrum solo deo sit fruendum (fol 57r-58v).

= GREG In 1 Sent dist 1 q 3 art 1

Hier werden die Anfangsargumente der Quästio Gregors sowie die betreffende Lösung übernommen. Die Abschrift des Artikels erfolgt ohne Umstellungen, aber von der Argumentation Gregors gegen Durandus a Sancto Porciano und Adam Wodeham berücksichtigt sie nur die Widerlegung der einzelnen Argumente.

Arguo quod non... (fol 57r = I 242, 18-25).

Ad oppositum... (fol 57r = I 243, 20-33).

In ista quaestione ponam distinctiones aliquas de frui, deinde ponam conclusiones et instabo contra eas.

Quantum ad primum... (fol 57r = I 244, 9-33).

Quantum ad conclusiones, si quaestio intelligatur de fruitione communiter, dicerem concorditer cum doctoribus hanc conclusionem... (fol 57r = I 245, 2-34).

Si vero quaestio intelligatur de fruitione ordinata tantum, tunc est secunda conclusio... (fol 57v = I 246, 2-18).

Contra istam conclusionem arguo probando quod non est deo fruendum... (fol 57v = I 246, 20-248, 24).

Ad istas rationes respondeo... (fol 58r = I 250, 13-254, 31).

Ad rationem principalem patet responsio per iam dicta... (fol 58v = I 273, 11-12).

37. Utrum sola creatura sit utendum (fol 58v-60v).

= GREG In 1 Sent dist 1 q 3 art 2

Die Anfangsargumente und die entsprechende Lösung gehen wohl auf den Bearbeiter zurück. Vom Gregors Artikel wird nur die Widerlegung der ersten Objekto gegen die zweite Konklusio durch Auslassungen abgekürzt.

Arguo quod non: Deo est utendum; igitur non sola creatura. Antecedens patet, quia deus diligendus est licite propter aliud secundum Glossam Lucae 15 «quantum mercenarii».

Ad oppositum arguo: Aliquo est licite utendum, sed non deo; igitur sola creatura. Antecedens patet quoad primam partem; quoad

secundam declaratur, quia ultimus finis non debet referri ad alium finem, quia nihil illo melius:

In ista quaestione primo ponam distinctionem, deinde conclusiones et instantias contra easdem et solutiones earum.

Quantum ad primum de uti... (fol 58v = I 256, 3-15).

Dimisso primo modo accipiendi usum, secundum duos reliquos pono conclusiones... (fol 58v = I 256, 17-258, 7).

Contra istam secundam conclusionem... (fol 59r = I 258, 10-259, 29).

Ad primum... (fol 59v = I 259, 31-33; 262, 4-264, 30).

Ad rationem principalem in oppositum patet quod deus non est diligendus intuitu mercedis (fol 60v).

38. Utrum deum esse sit per se notum (fol 60v-62v).

= GREG In 1 Sent dist 2 q 1

Der Text besteht aus Teilen der Quästio Gregors. Nach der Übernahme der Anfangsargumente schreibt der Bearbeiter den ersten Artikel nur zum Teil ab, die Ausführungen über die Beweisbarkeit der *propositio per se nota* übergeht er ganz. Aus dem zweiten Artikel hat er nur die Auseinandersetzung mit der Ansicht des Aegidius Romanus entlehnt; dabei kommt zunächst die Stellungnahme Gregors als *Konklusio*, erst dann werden die Beweise für die Ansicht des Aegidius als *Objectionen* nachgestellt, deren Beantwortung unmittelbar folgt.

Arguo primo quod sic... (fol 60v = I 281, 10-18).

Ad oppositum... (fol 60v = I 281, 20-22).

In ista quaestione videbitur in generali, quid dicitur per se notum, deinde videbitur de quaesito.

Quantum ad primum... (fol 60v = I 282, 3-29; 283, 16-284, 28).

Ultimo notandum quod non omnis *propositio*... (fol 61r = I 285, 29-286, 27).

Nunc secundo videndum est de principali quaesito, an haec sit per se nota «deus est» Et pono istam conclusionem, quod ipsa non est per se nota... (fol 61v = I 294, 7-295, 9).

Sed contra istam conclusionem arguitur tripliciter... (fol 61v = I 292, 34-293, 18).

Ad rationes istas... (fol 62r = I 295, 22-296, 15).

Ad primam rationem factam in principio... (fol 62r = I 300, 20-301, 28).

39. Utrum deum possumus naturaliter cognoscere (fol 62v-64v).

= GREG In 1 Sent dist 3 q 4

Der Bearbeiter begnügt sich mit geringfügigen Textauslassungen.

Arguo quod non... (fol 62v = I 412, 7-413, 3).

Contra... (fol 62v = I 413, 5-21).

Respondeo... (fol 62v = 413, 23-30).

Ideo pro declaratione huius sic procedam: Primo ponam aliquas conclusiones, deinde instabo contra illas et respondebo ad instantias.

Quantum ad primum... (fol 62v = I 414, 2-416, 27).

Contra dicta arguo... (fol 63v = I 416, 35-419, 4).

Respondeo... (fol 63v = I 419, 6-21; 421, 3-422, 28).

Ad rationes principales... (fol 64r = I 423, 26-425, 21).

79. Utrum tempus sit aliqua res creata (fol 131r-134v).

= GREG In 2 Sent dist 2 q 1 art 1

In der Anordnung Gregors kommt zuerst die Ansicht Walter Burleighs über die Zeit, jedoch ohne die dazugehörige Begründung. Dann folgen die von 1-6 gezählten, statt in Dreierreihen eingeteilten gegensätzlichen Konklusionen des Augustinermagisters. Schliesslich begegnen die 15 Einwände mit Ausnahme des dreizehnten und ihre Widerlegung; der Text Gregors wird an mehreren Stellen vor allem durch Zusammenfassungen abgekürzt.

Pro solutione huius quaestionis primo ponam unum notabile, deinde conclusiones et instantias.

Quantum ad primum est opinio... (fol 131r = IV 236, 21-25).

Quantum ad conclusiones... (fol 131r = IV 238, 31-239, 3; 239, 19-241, 24; 242, 21-25; 244, 9-245, 1; 245, 12-35; 247, 23-28; 248, 26-249, 19; 250, 1-7; 252, 1-16; 253, 9-254, 7; 256, 16-257, 34; 258, 13-23).

Contra praedicta sunt dubia... (fol 133r = IV 259, 2-14; 259, 18-260, 9; 260, 16-261, 18; 261, 28-262, 6).

Respondeo ad haec... (fol 133v = IV 262, 13-263, 24; 264, 4-17; 264, 21-265, 4 zusammengefasst; 265, 15-267, 19 zusammengefasst; 268, 4-269, 27 zusammengefasst; 270, 18-271, 26 zusammengefasst; 272, 8-273, 5 zusammengefasst).

80. Utrum aliqua volitio possit simul indivisibiliter produci (fol 135r-137v).

= GREG In 2 Sent dist 3-5 q 1 art 1 et 2

Nach der Darlegung der Ansicht Richard Fitzralphs bringt die Bearbeitung die erste und die zweite der drei gegensätzlichen Konklusionen Gregors. Als Objektionen gegen die erste Konklusion werden das 4.-14. Argument des irischen Theologen übernommen. Die

jeweilige Widerlegung, die in der *Lectura Gregors* zum zweiten Artikel gehört, schliesst sich hier sofort an.

In quaestione ista sic procedam: Primo praemittam unum notabile, secundo ponam conclusiones et instabo contra eas.

Quantum ad primum est quaedam opinio... (fol 135r = IV 345, 16-346, 1).

Quantum ad secundum ponam conclusiones... (fol 135r = IV 351, 19-21; 351, 25-352, 3; 354, 1-26; 355, 6-356, 19 zusammengefasst; 356, 21-357, 21).

Contra primam conclusionem arguitur... (fol 135v = IV 347, 26-351, 15).

Ad rationes istas respondeo... (fol 136v = IV 376, 6-377, 7; 377, 26-379, 8).

Contra secundam conclusionem... (fol 137v = IV 358, 12-30).

Ad istas rationes... (fol 137v = IV 359, 1-360, 3).

81. Utrum angelus in primo instanti suae creationis potuit peccare (fol 137v-138v).

= GREG In 2 Sent dist 3-5 q 1 art 2 et 1

Die Ansicht Gregors erscheint als Konklusio. Zu den Objectionen, die der Augustinertheologe aus Thomas von Aquin und Petrus Aureoli gegen seinen eigenen Standpunkt anführt, kommen die ersten zwei Argumente Richard Fitzralphs aus dem ersten Artikel hinzu. Entsprechend sind die Antworten Gregors entlehnt.

De ista quaestione pono hanc conclusionem, quod angelus in primo instanti sui esse potuit mereri et potuit peccare... (fol 137v = IV 369, 26-370, 28).

Contra hanc conclusionem arguo... (fol 138r = IV 370, 30-371, 12; 346, 5-347, 5).

Ad primum... (fol 138r = IV 371, 14-372, 30; 373, 5-20 zusammengefasst; 374, 16-375, 13).

82. Utrum intellectio angeli distinguatur ab angelo et re intellecta (fol 139r-141v).

= GREG In 2 Sent dist 7 q 2 art 1

Aus den drei Konklusionen Gregors werden fünf. Denn die Bearbeitung macht den zweiten Teil der zweiten Konklusio zur vierten und den zweiten Teil der dritten zur fünften Konklusio. Die Ansicht des Durandus a Sancto Porciano, die Gregor gegen den ersten Teil seiner dritten Konklusio anführt, richtet sich in der Bearbeitung gegen die erste und die zweite Konklusio. Letztlich kommen die Objectionen gegen die

fünfte Konklusio mit der sich anschliessenden Beantwortung, die Gregor auch gegen den entsprechenden zweiten Teil seiner dritten Konklusio aufstellt.

In ista quaestione primo praemittam quaedam praeambula, secundo ponam quasdam conclusiones et instabo contra eas.

Circa primum nota... (fol 139r = V 72, 7-9 et 15-18)

Quantum ad secundum... (fol 139r = V 72, 17-32; 74, 6-76, 2; 76, 25-30; 77, 10-19; 79; 79, 1-23; 80, 2-23; 76, 5-21; 82, 11-13; 83, 1-85, 24).

Contra primam conclusionem et secundam... (fol 140r = V 85, 26-87, 7).

Respondeo ad obiecta... (fol 140v = V 88, 28-90, 32).

Contra quintam conclusionem... (fol 141r = 87, 9-19; 88, 9-20).

Respondeo ad obiecta... (fol 141r = V 91, 2-93, 24; 94, 28-32).

83. Utrum quilibet angelus naturaliter possit cognoscere distincte et intuitive cogitationes angelorum ac nostras (fol 141v-143r).

= GREG In 2 Sent dist 9-10 q 1

An erster Stelle begegnen die Konklusionen Gregors. Als Einwände gegen die erste und die zweite Konklusio werden die Argumente Skotus' und Ockhams für die eigene Ansicht nachgestellt; dabei erhält der fünfte Beweis Skotus' durch Umstellung den letzten Platz in der gesamten Reihenfolge. Dasselbe geschieht in der unmittelbar folgenden Wiedergabe der Antworten.

De ista quaestione pono conclusiones... (fol 141v = V 212, 7-213, 8; 214, 24-215, 15; 216, 9-30 zusammengefasst).

Contra primam conclusionem et secundam potest argui sic... (fol 142r = V 209, 8-210, 9; 210, 27-211, 17; 210, 10-23).

Pro solutione rationum est notandum... (fol 142v = V 217, 9-218, 7 zusammengefasst).

Respondeo ad obiecta... (fol 142v = V 219, 1-19; 219, 25-220, 27; 219, 20-23).

84. Utrum omnia, quorum angelus simul habet species, possit naturaliter distincte intelligere (fol 143r-144v).

= GREG In 2 Sent dist 11 q 1

Von der Quästio Gregors fehlen nur die Anfangsargumente und die betreffende Lösung.

Intelligendo quaestionem de angelis bonis, in quibus non est vitiosa ulla potentia naturalis, pono conclusiones... (fol 143r = V 232,3-5; 232, 8-233, 36).

Contra istam conclusionem arguitur... (fol 143v = V 234, 18-236, 7).

Ad primum... (fol 143v = V 236, 9-238, 39).

Secunda conclusio... (fol 144r = V 232, 5-6; 239, 2-25).

Contra istam conclusionem... (fol 144v = V 239, 27-240, 8).

Respondeo ad obiecta... (fol 144v = V 240, 10-32).

85. Utrum angelus possit se movere de loco ad locum in aliquo tempore successive (fol 145r-146v).

= GREG In 2 Sent dist 6 q 2

Neben unbedeutenden Textauslassungen begnügt sich der Bearbeiter mit einer Umstellung: Nach der Beantwortung der Objectionen gegen die vierte Konklusio findet sich als weiterer Einwand, dass der Engel nicht bewegt werden kann, das Anfangsargument «quod non» der Quästio Gregors sowie dessen Antwort darauf.

In ista quaestione praemittam aliquas distinctiones, secundo subiungam aliquas conclusiones.

Circa primum... (fol 145r = V 32, 31-33, 9).

Quantum ad secundum... (fol 145r = V 33, 12-36, 8).

Contra istam conclusionem... (fol 145v = V 36, 11-37, 30).

Ad primum... (fol 146r = V 38, 2-22; 39, 13-38).

Potest adhuc probari quod angelus non possit moveri... (fol 146v = V 32, 7-21).

Ad istud argumentum... (fol 146v = V 40, 10-27).

86. Utrum angelus possit moveri de loco ad locum in instanti (fol 146v-148r).

= GREG In 2 Sent dist 6 q 3 art 2-3

Ohne Umstellungen vorzunehmen, bietet die Bearbeitung zuerst die Konklusionen Gregors, dann die Objectionen Richard Fitzralphs sowie ihre Widerlegung.

In ista quaestione primo praemittam unam distinctionem, secundo conclusiones et aliquas instantias.

Quantum ad primum... (fol 146v = V 46, 26-47, 3).

Circa conclusiones... (fol 146v = V 47, 5-50, 16).

Contra primam conclusionem arguit quidam doctor, scilicet Hibernicus... (fol 147v = 50, 19-52, 28).

Ad primum... (fol 148r = V 52, 30-54, 20).

94. Utrum anima intellectiva sit forma substantialis hominis (fol 157-158r).

= GREG In 2 Sent dist 16-17 q 1 art 1

Nach Bestimmung dessen, was unter *forma substantialis* und *anima intellectiva* zu verstehen ist, fügt der Bearbeiter sofort den Standpunkt Gregors gegen Averroes ein. Bei der Begründung ist neben den grossen Auslassungen eine Umstellung bemerkenswert: Der Widerlegung des Irrtums Averroes' aus den Behauptungen Aristoteles' geht das *ratio*-Argument voraus. Schliesslich finden sich die *Objectiones* gegen die These Gregors und ihre Beantwortung wieder.

In ista quaestione praemisso... (fol 157r = V 307, 13-18).

Pono hanc conclusionem... (fol 157r = V 312, 24-313, 5; 313, 15-315, 34; 309, 9-13; 310, 27-311, 14 zusammengefasst).

Contra istam conclusionem... (fol 157v = V 318, 30-321, 3).

Ad primam... (fol 158r = V 321, 6-324, 29).

95. Utrum unus intellectus numero sit in omnibus hominibus (fol 159r-160v).

= GREG In 2 Sent dist 16-17 q 1 art 2

Die Quästio gibt den ganzen Artikel Gregors mit einigen Umstellungen wieder. An erster Stelle steht die Stellungnahme des Augustinermagisters gegen Averroes, erst dann folgen als *Objectiones* die Argumente des Kommentators und anschliessend ihre Beantwortung.

De ista conclusione sit haec conclusio, quod non. Probatur haec conclusio... (fol 159r = V 326, 7-329, 24).

Contra istam conclusionem arguit Commentator... (fol 160r = V 325, 2-326, 5).

Ad rationes Commentatoris respondeo... (fol 160r = V 330, 2-331, 8).

96. Utrum praeter animam intellectivam in homine sit alia forma substantialis (fol 161r-164r).

= GREG In 2 Sent dist 16-17 q 2

Die Unterschiede beschränken sich auf die Weglassung von einigen Passagen der Quästio Gregors. Man vermisst die Anfangsargumente und die jeweilige Lösung, ferner die dritte der vier Konklusionen Gregors, letztlich einige Beweise innerhalb einer Reihenfolge.

Circa istam quaestionem primo ponam unum notabile, deinde conclusiones et earum instantias.

Circa primum... (fol 161r = V 332, 24-333, 2).

Quantum ad secundum, quia nulla praedictarum opinionum videtur vera, pono contrarias conclusiones... (fol 161r = V 333, 5-7; 333, 12-335, 28).

Contra conclusionem istam... (fol 161v = V 335, 30-336, 29).

Ad primam... (fol 161v = V 336, 31-337, 23; 337, 34-338, 8 zusammengefasst).

Secundam conclusionem... (fol 162r = V 333, 8; 338, 10-27; 339, 2-27; 340, 7-31; 341, 13-19).

Contra istam conclusionem... (fol 162v = V 341, 23-343, 4).

Ad primum... (fol 162v = V 343, 26-345, 17).

Tertia conclusio... (fol 163r = V 333, 9-10; 348, 17-349, 12).

Contra conclusionem istam... (fol 163r = V 349, 15-350, 19).

Ad primum... (fol 165v = V 350, 23-353, 2).

97. Utrum potentiae animae distinguantur realiter ab ipsa anima (fol 164r-166r).

= GREG In 2 Sent dist 16-17 q 3 art 1

Voraus geht eine knappe Formulierung der Ansichten von Thomas von Aquin, Johannes Duns Skotus und Adam Wodeham, die verschiedene Stellen des Artikels Gregors zusammenfasst. Es folgen nun drei Konklusionen: Die erste und die zweite geben die jeweilige Stellungnahme Gregors gegen die Standpunkte Thomas' und Skotus' wieder; die Gründe dieser beiden Theologen sind als Objektionen mit der entsprechenden Lösung abgeschrieben. Die dritte Konklusio ist wohl eine Formulierung des Bearbeiters und entspricht nur sinngemäss der Haltung Gregors gegenüber dem Standpunkt Adam Wodehams.

Circa istam quaestionem dicebant aliqui quod universaliter quaelibet potentia animae sit accidens distinctum ab anima, et per consequens potentia sensitiva est quaedam qualitas a corpore et anima essentialiter distincta subiective existens in coniuncto (fol 164r = V 355, 18-20). Quidam dicebant quod potentia sensitiva non est accidens, sed ipsa est compositum quoddam ex corpore sic mixto et anima proportionaliter perficiente ad actum correspondentem tali composito (fol 164r = V 360, 2-4). Alii dicebant quod sola anima est potentia et in ea sola sensatio recipitur (fol 164r; cf V 361, 19-20).

Pono hic aliquas conclusiones... (fol 164r = V 356, 19-357, 16; 358, 6-16).

Contra istam conclusionem... (fol 164v = V 355, 22-356, 12).

Ad istas rationes... (fol 164v = 358, 32-359, 5; 358, 11-33).

Secunda conclusio est quod potentia sensitiva non est aliquod compositum ex corpore et anima, quia, si esset compositum, pari ratione potentia intellectiva esset quoddam compositum; quod est falsum. Secundo, potentia sensitiva est anima, ut probabitur inferius; igitur non est aliquod compositum (fol 164v).

Contra istam conclusionem... (fol 164v = V 360, 7-361, 8).

Ad istas rationes respondeo... (fol 165r = V 364, 16-368, 17).

Tertia conclusio, quod potentia sensitiva est anima, probatur ex dictis, quia non est compositum aliquod nec est accidens animae; igitur videtur quod sit ipsa anima.

Item, si esset res distincta posset separari ab anima, et sic anima sensitiva posset esse et non sentiret; quod est inconveniens.

Item, quaelibet sensatio recipitur in anima sensitiva et quaelibet talis recipitur in potentia sensitiva; igitur potentia sensitiva est anima sensitiva. Maior patet, quia nulla forma simplex recipitur primo et immediate in composito essentialiter, sed vel recipitur in altera parte tantum vel in una immediate et in altera mediate, alias idem accidens esset in diversis substantiis. Sensatio autem est forma simplex; igitur etc. Minor, quia potentia sensitiva est, quae sentit, sed non sentit nisi sensationem recipiendo; igitur sensatio est in potentia sensitiva (fol 165v; cf V 361, 19-23).

98. Utrum voluntas hominis sit causa immediate productiva sui actus (fol 166r-168r).

= GREG In 2 Sent dist 24-25 q 1

Von der Quästio Gregors fehlen nur die Anfangsargumente und die betreffende Lösung.

In ista quaestione pono multiplices conclusiones et instabo contra eas.

Praemitto tamen quod quaestio intelligenda est... (fol 166r = VI 2, 19-22).

Prima conclusio... (fol 166r = VI 2, 22-23; 2, 28-3, 33 zusammengefasst; 4, 12-20; 5, 12-17).

Contra istam conclusionem... (fol 166r = VI 5, 22-6, 28).

Ad obiecta respondeo... (fol 166v = VI 6, 30-10, 4).

Secunda conclusio... (fol 167r = VI 2, 23-25; 10, 11-11, 7).

Sed contra istam conclusionem... (fol 167r = VI 11, 11-12, 8).

Ad primum... (fol 167v = VI 12, 10-13, 8).

Tertia conclusio... (fol 167v = VI 2, 25-26; 13, 10-32).

Sed contra conclusionem arguit Scotus... (fol 167v = VI 14, 2-27).

Ad primum... (fol 168r = VI 15, 2-22).

100. Utrum liberum arbitrium hominis omni gratia destitutum agere possit aliquem actum bonum moraliter (fol 169r-171v).

= GREG In 2 Sent dist 26-28 q 1 art 1 et 3

Der Bearbeiter schickt drei Bemerkungen voraus, die sein Verständnis des actus moraliter bonus und des auxilium speciale erläutern. Dann stellt er eine These auf, die der ersten der drei Konklusionen Gregors entspricht. Alle Beweise der Konklusio werden zwar aus Gregor entlehnt, sie zeigen jedoch eine weitgehende Bearbeitung. Die Objectionen

sowie ihre Lösung geben mit geringfügigen Änderungen — meistens Zusammenfassungen — den Text Gregors wieder; während alle gegensätzlichen rationes wieder erscheinen, bleiben die meisten gegensätzlichen auctoritates unerwähnt.

In ista quaestione sic procedam: Primo quaedam praeambula praemittam; secundo conclusionem ponam cum obiectionibus eorum.

Circa primum notandum: Tria sunt genera bonorum operum. Est enim opus bonum natura solum, ut comedere et similia; et hoc potest liberum arbitrium sine gratia. Est opus bonum meritorium vitae aeternae; et hoc denuntiant sancti quod liberum arbitrium non potest in hoc sine gratia gratum faciente, quoniam omnia talia procedunt ex caritate vel ex fide per dilectionem operante. Est opus medium, quod dicitur de genere bonorum, ut dare eleemosynam propter deum, declinare a malo propter deum; de hoc dubitatur, an liberum arbitrium sufficiat sine gratia ad producendum ex se talia opera.

Secundo notandum quod opera media sunt duplicia: Quaedam disponunt ad gratiam gratum facientem de congruo; quaedam sunt opera, quae cadunt super materiam debitam et sunt ordinabilia ad finem debitum, licet de facto non sint ordinata.

Tertio notandum quod vix aut numquam liberum arbitrium destituitur omni gratia gratis data, quoniam nomine gratiae gratis datae non solum intelligimus illa, quae enumerat Apostolus 1 Ad Corinthios 12 «alii datur per spiritum etc», sed vocatur gratia gratis data, quicquid illud sit, quod superadditur naturalibus adiuvans aliquo modo vel praeparans voluntatem ad habendum usum gratiae, sive illud sit habitus ut timor servilis vel pietas inserta ab infantia, sive sit aliquis actus ut vocatio vel locutio, qua deus excitat animam hominis.

His praemissis vocando actum moralem illum, qui non est culpabilis, et rectae rationi conformem, qualis solus est forte qui disponit ad gratiam, sit haec conclusio, quod liberum arbitrium sine munere gratiae gratis datae vel sine speciali dei auxilio non potest facere actum moraliter bonum (fol 169r).

Probatur: Nihil potest voluntas ex se nisi peccare; igitur, si agit actum, qui non est peccatum, hoc non est ex se, sed ex gratia. Antecedens patet per Augustinum in epistola Aurelii Carthaginensis episcopi, quam destinavit ad provinciales episcopos, de damnatione Pelagii et Coelestii, ubi dicit: «Sine gratia dei nos dicimus ad non peccandum nihil valere voluntatis arbitrium». Consequentia est nota (fol 169r; cf VI 25, 14-18).

Secundo, Augustinus in De praedestinatione sanctorum ait: «Quicquid et antequam in Christum crederet et cum credidisset, bene operatus est Cornelius, totum deo dandum est, ne forte quis extollatur». Constat autem quod Cornelius, antequam in Christum

crederet, nihil operatus est bene meritorie, sed tantum bene moraliter (fol 169r = VI 27, 25-29).

Tertio, liberum arbitrium non potest deum diligere propter se sine auxilio gratiae; igitur non potest agere aliquem actum bonum moraliter. Antecedens patet per Augustinum in epistola ad Vitalem: «Liberum, inquit, arbitrium ad diligendum deum primi peccati granditate perdidimus». Vult dicere quod liberum arbitrium merito primi peccati factum est impotens ad deum diligendum (fol 169r = VI 29, 1821 et 29-31).

Quarto, homo orat ut faciat bonum actum moralem, sed stulte ageret, si ex se ipsum eliceret; igitur non potest homo ipsum elicere sine auxilio etc. Maior est nota, quia homo orat ut praecepta divina faciat, ut de peccatis conteratur. Minor est Augustini in *De natura et gratia* capitulo 18: «Quid, inquit, stultitius quam orare ut facias quod in potestate habeas»? Item contra Vitalem haereticum in epistola ad eundem: «Prorsus, inquit, non oramus deum, sed orare nos fingimus, si nos ipsos non illum credere facimus quod oramus». Unde in concilio Carthaginensi: «Si haec in possibilitate et arbitrio voluntatis in potestate sunt constituta, quis non ea videat inaniter a domino peti et fallaciter orari, cum orando poscuntur, quae naturae nostrae iam ita conditae sufficientibus viribus obtinentur» (fol 169r; cf VI 33, 19-21 et 34, 1-14)?

Quinto, si homo posset agere absque auxilio etc, sequeretur quod homo non indigeret aliter iuvare ad agendum actus bonos moraliter quam ad actus oppositos. Consequens falsum; consequentia est satis certa, quoniam ad actus virtuosos indiget speciali influentia dei, qua subtracta ipse non posset agere. Confirmatur: Si non plus requiritur ad actus bonos moraliter quam ad malos, tunc sicut Sapiens dixit «Non possum esse continens, nisi deus dederit», ita vere potuisset dixisse «Non possum moechus esse vel fur, nisi deus dederit»; quod videtur falsum (fol 169v; cf VI 35, 20-25 et 38, 3-4).

Sexto, omnis actus post desertam iustitiam est peccatum; igitur nullus talis est moraliter bonus, et per consequens solus ille est moraliter bonus, qui fit adepta iustitia. Antecedens primum patet: Omnis actus, qui non fit propter deum, est peccatum; sed quilibet actus post desertam iustitiam est huiusmodi; igitur etc. Maior patet per Augustinum libro 4 *Contra Iulianum* capitulo 13, ubi ait: «Noveris itaque non officiis sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est, finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur». Et consequenter ostendit quis debet finis esse actuum nostrorum: «Absit, inquit, ut verae virtutes cuiquam serviant nisi illi vel propter illum, cui dicimus: «Deus virtutum converte nos». Proinde virtutes, quae carnalibus delectationibus vel quibuscumque commodis vel emolumentis temporalibus serviunt, verae prorsus

esse non possunt». Minor patet per Anselmum De concordia capitulo antepaenultimo: «Voluntas post desertam iustitiam facta est ancilla suae affectionis, quae est ad commodum». Ex quo patet quod nihil potest diligere nisi in relatione ad se ipsum. Sequitur ergo quod solus actus < factus iustitia > adepta est bonus moraliter, et per consequens fit a gratia. Posset haec ratio fieri brevius: Omnis actus hominis transiens super debitum obiectum relatus ad deum est bonus meritorie vel moraliter, et solus talis; sed quilibet actus huiusmodi est a gratia divina; igitur. Maior patet, quia quilibet alter actus, qui non transit etc, est malus moraliter (fol 169v; cf VI 30, 11-13 et 31, 12-21).

Septimo, credere in deum, velle percipere sacramentum baptismi sunt actus boni moraliter, sed sunt a gratia divina, igitur etc. Maior patet, quia ibi fit quod faciendum est et propter finem propter quem faciendum est. Minor est beati Augustini libro 1 Ad Simplicianum in responsione ad secundam quaestionem: «Incipit, inquit, homo percipere gratiam, ex quo incipit credere deo < vel interna > vel externa admonitione motus ad fidem». Et subdit: «Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum coelorum sicut in catechumenis, sicut in ipso centurione, antequam sacramentorum participatione incorporaretur ecclesiae. In quibusdam vero tanta est gratia, ut iam corpori Christi et sancto dei templo deputentur». Et sequitur: «Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei non sine gratia misericordiae dei, quia et opera, si qua bona sunt, consequuntur illam gratiam, non praecedunt» (fol 169v; cf VI 39, 10-21).

Octavo, bonum naturae suam habet propriam radicem, similiter bonum meritorium suam, ergo bonum morale, quod est in medio, suam habet propriam, sed eius radix nec est natura nec gratia gratum faciens; igitur eius radix est gratia excitans. Unde beatus Bernhardus De gratia et libero arbitrio: «Liberi arbitrii conatus ad bonum cassi sunt, si gratia non adiuventur, et nulli, si non excitentur» (fol 169v; cf VI 44, 29-31).

Contra istam conclusionem arguo multipliciter... (fol 169v = VI 64, 27-66, 12; 66, 13-29 zusammengefasst; 66, 34-67, 5; 67, 11-34).

Ulterius argui potest auctoritatibus... (fol 170r = VI 68, 8-11 et 18-26; 69, 7-9).

Ad rationes istas respondeo... (fol 170v = VI 70, 14 et 28-32; 71, 17-18; 72, 15-75, 12; 75, 31-76, 5; 76, 14-77, 33).

Ad auctoritates... (fol 171v = VI 79, 6-80, 20 zusammengefasst; 81, 23-28).

104. Utrum peccatum originale sit concupiscentia (fol 177r-179r).

= GREG In 2 Sent dist 30-33 q 1 art 2

Nach der Wiedergabe der These, dass die Erbsünde Konkupiszenz sei, folgen drei Konklusionen über das Wesen der Konkupiszenz, wobei die drei Punkte der Ausführungen Gregors abgeschrieben werden. Bei

der Begründung der Konklusionen stellt der Bearbeiter das ratio-Argument vor das auctoritas-Argument.

In ista quaestione primo ponam conclusionem de quaestione, secundo, dato quod peccatum originale sit concupiscentia, an concupiscentia sit substantia vel accidens, videbitur.

Pro primum est sciendum... (fol 177r = VI 182, 11-18).

Sequendo ergo sententiam Augustini pono hanc conclusionem, quod peccatum originale est concupiscentia... (fol 177r = VI 182, 20-26; 183, 1-8; 183, 11-13).

Quantum ad secundum, quid sit concupiscentia, pono has conclusiones... (fol 177r = VI 184, 19-21; 184, 28-185, 3; 184, 22-26; 185, 20-22; 185, 4-11; 185, 23-25; 186, 1-6; 185, 26-30).

Contra istam conclusionem... (fol 177v = VI 186, 8-188, 15).

Ad primum... (fol 178r = VI 188, 17-192, 8).

105. Utrum beata Maria fuit concepta cum peccato originali (fol 179r-180v).

= GREG In 2 Sent dist 30-33 q 2 art 1-2

Es handelt sich um die Quästio Gregors mit Umstellungen und mit Ausnahme des dritten Artikels. Die erste Konklusio gibt den Standpunkt Gregors im ersten Artikel wieder, dann folgt die Darlegung der gegensätzlichen Ansicht von Johannes Duns Skotus und Walter Chatton. Zu den Argumenten dieser beiden Theologen fügt der Bearbeiter die Anfangsargumente «quod non» der Quästio Gregors hinzu; entsprechend verhält es sich mit der Übernahme ihrer Widerlegung. Die zweite Konklusio, die Objektionen dagegen sowie deren Lösung entsprechen wörtlich dem zweiten Artikel Gregors.

In ista quaestione primo ponam unam conclusionem, deinde instabo contra illam.

Circa primum, quia de quaesito per humanam rationem... (fol 179r = VI 198, 8-28; 199, 12-202, 12).

Oppositum tamen aliqui doctores... (fol 179v = 202, 14-203, 11; 197, 9-22).

Ad primam... (fol 179v = VI 203, 15-205, 25 zusammengefasst; 205, 26-28; 208, 9-32; 209, 4-14).

Secunda conclusio est... (fol 180v = VI 205, 31-206, 6).

Contra istam conclusionem... (fol 180v = VI 206, 13-25).

Ad primum... (fol 180v = VI 206, 27-207, 13).

106. Utrum malum sit aliqua entitas (fol 181r-184r).

= GREG In 2 Sent dist 34-37 q 1 art 1

Einige wenige unbedeutende Textauslassungen machen die einzigen Unterschiede gegenüber dem Artikel Gregors aus.

In ista quaestione sic procedam: Primo ponam unam distinctionem, secundo multiplicem conclusionem.

Quantum ad primum... (fol 181r = VI 220, 10-15).

Hoc praemisso pono conclusiones... (fol 181r = VI 220, 28-227, 6).

Contra praedicta... (fol 182v = VI 227, 8-229, 13).

Ad primum... (fol 183r = VI 229, 15-233, 15; 233, 25-29).

107. Utrum peccatum actuale sit aliqua entitas (fol 184r-186r).

= GREG In 2 Sent dist 34-37 q 1 art 2

Die Auslassungen betreffen zum Teil die Begründung der ersten Konklusio und ganz die daraus sich ergebenden zweite und dritte Korollarien.

In ista quaestione praemittam unam distinctionem, deinde conclusiones et earum instantias.

Quantum ad primum... (fol 184r = VI 233, 31-36).

Quantum ad secundum... (fol 184r = VI 234, 7-26; 235, 30-237, 26; 248, 19-251, 22).

Sed contra ista potest argui... (fol 185r = VI 251, 26-252, 31).

Ad primum... (fol 185v = VI 253, 2-255, 14).

Nota quod alia ratione actus dicitur peccatum et alia malum... (fol 186r = VI 255, 18-23; 256, 6-21).

108. Utrum actualis peccati deus sit immediata causa efficiens (fol 186r-188v).

= GREG In 2 Sent dist 34-37 q 1 art 3

Durch Auslassungen werden die Begründung der Konklusio Gregors und die Antwort auf die erste Objektio etwas abgekürzt.

In ista quaestione primo ponam unam distinctionem, secundo eliciam conclusionem et multipliciter instabo contra eam.

Quoad primum... (fol 186r = VI 256, 24-31).

Pono tamen conclusionem... (fol 186r = VI 256, 31-259, 30; 261, 24-262, 6; 263, 8-22).

Contra istam conclusionem... (fol 187r = VI 268, 24-27; 269, 11-271, 22).

Respondeo... (fol 187v = VI 272, 2-35; 273, 32-274, 11; 274, 26-277, 37; 238, 28-279, 15).

109. Utrum secundum bonitatem vel malitiam intentionis operantis sit bonitas vel malitia in opere eius (fol 189r-191r).

= GREG In 2 Sent dist 38-41 q 1

Der Text ist eine Zusammenstellung von verschiedenen Teilen der Quästio Gregors. Aus dem erstem Artikel übernimmt der Bearbeiter nur

die Beschreibung von *intentio*. Besondere Beachtung schenkt er dem zweiten Artikel, von dem nur die Korollarien am Schluss wegbleiben.

In ista quaestione sic procedam: Quid sit bonitas vel malitia... (fol 189r = VI 282, 28-283, 4).

Quantum ad conclusiones... (fol 189r = VI 296, 11-297, 33).

Contra conclusionem... (fol 189v = VI 298, 2-300, 32).

Ad primum... (fol 190r = VI 301, 2-31; 302, 2-5 et 27-28; 303, 5-6 et 10-11 et 15-18; 303, 21-309, 24 zusammengefasst).

Secunda conclusio... (fol 190v = VI 309, 26-310, 12).

110. Utrum homo mala voluntate et operatione exteriori comitante simul plus peccet quam voluntate tantum (fol 191r-192v).

= GREG In 2 Sent dist 42-44 q 1

Wie so oft sucht man vergebens die Anfangsargumente der Quästio Gregors. Während von den sieben Konklusionen Gregors nur die 2., 5., 6. und 7. übernommen werden, finden sich alle Objektionen gegen die 7. sowie die jeweilige Beantwortung in der Bearbeitung wieder.

De ista quaestione ponam aliquas conclusiones, deinde aliquas instantias.

Quantum ad primum... (fol 191r = VI 317, 27-31; 323, 27-326, 7).

Sed contra conclusionem... (fol 191v = VI 326, 9-327, 10).

Ad istas rationes respondeo... (fol 192r = VI 327, 12-328, 1; 328, 9-329, 30).

II. ZUM PROFIL DES BEARBEITERS

Der Anonymus hat offenkundig eine Vorliebe für die Lehrrichtung Gregors von Rimini. Der *Lectura* des Augustinertheologen räumt er in seiner Sammlung den Vorrang ein. Nicht weniger als 45 Quästionen sind daraus entnommen, ohne dass auch nur ein Mal die Quelle namentlich erwähnt wird; sie machen fast ein Viertel der Sammlung aus (q 1-4, 10-17, 28-39, 78-86, 94-98, 100 und 104-110). Etwa 100 von den 297 geschriebenen Folien des Cod 189, etwa ein Drittel der ganzen Handschrift, geben den Text Gregors wieder (fol 1r-8v, 15r-24r, 41r-64v, 131r-148r, 157r-168r, 169r-171v und 177r-192v). Bedenkt man zudem, dass die *Lectura* Gregors nur das erste und zweite Sentenzenbuch erklärt, während die Sammlung Quästionen zu allen vier Sentenzenbüchern enthält, so ergibt sich noch deutlicher, dass die der *Lectura* Gregorii

entlehnten Quästionen den Grundstock der Sammlung für die ersten zwei Bücher bilden.

Die Bearbeitung erfasst allerdings nur einen Teil der *Lectura Gregors*: 24 der 45 Quästionen geben 11 der 52 Quästionen des Augustinermagisters zum ersten Sentenzenbuch wieder und den übrigen 21 entsprechen 17 von den 38 zum zweiten Buch. Es werden insgesamt 28 von den 90 Quästionen Gregors und keine in vollem Umfang übernommen. Die Differenz zwischen 45 und 28 entsteht dadurch, dass der Bearbeiter aus manchen Artikeln der Vorlage Quästionen gemacht hat. Er nimmt eine Auswahl vor, die wohl von bestimmten Interessen geleitet wird.

Die Bearbeitung zeichnet sich durch Eingriffe aus, die den vorgefundenen Text abkürzen und oft anders ordnen, aber den Sinn nicht entstellen. Die Abkürzungen gehen selten auf Zusammenfassungen oder sinngemässe Wiedergaben, sondern meistens auf Weglassungen von Textstücken zurück. Die Umstellungen sind zum grössten Teil durch die unterschiedliche Struktur der Quästionen bedingt: Der Anonymus pflegt zuerst die von ihm mitbejahte Antwort auf die gestellte Frage, dann als Objektionen die Beweise der gegensätzlichen Ansichten sowie ihre Widerlegung zu bringen, während in der *Lectura Gregors* die Darlegung der abzulehnenden Ansicht mit der sich anschliessenden Widerlegung in der Regel der eigenen Lösung vorausgeht. Es fehlen durchweg die damals üblichen Anfangsargumente «quod sic» und «ad oppositum». Wenn sie vorhanden sind, handelt es sich manchmal um die Anfangsargumente der Quästio Gregors oder um andere Argumente aus den Ausführungen des Augustinermagisters, manchmal auch um eigene Formulierungen des Bearbeiters.

Der grösste Teil der Quästionen beginnt sofort mit der sogenannten «*decisio quaestionis*», das heisst mit der vorausgeschickten Angabe über die Hauptgliederung der Quästio, die im allgemeinen vom Bearbeiter selbst stammt. Dabei gebraucht er starke Formeln in der ersten Person, wie zum Beispiel: *De ista quaestione ponam conclusiones et instabo contra eas; in ista quaestione sic procedam*. Solche Ausdrücke bekunden die persönliche Übereinstimmung mit den folgenden Gedankengängen¹⁰⁾. Der Anonymus exzerpiert nicht, um die künftige Abfassung des eigenen Sentenzenkommentars vorzubereiten, sondern erstellt sofort mit

¹⁰⁾ A. DE POORTER, *loc cit.*, S 236 sieht darin unzutreffend das Zeugnis eines starken selbstbewussten Denkers.

dem fremden Text endgültige Quästionen zusammen und tut so, als ob diese ausschliesslich seine eigene Leistung wären.

Man kann davon ausgehen, dass der Bearbeiter in den aus Gregors *Lectura* erstellten Quästionen die Ansicht des Augustinermagisters grundsätzlich teilt. Nur ein Mal bewirken seine Vorbemerkungen eine Umdeutung des übernommenen Textes, nämlich in der Auffassung des *actus moraliter bonus* und in der damit zusammenhängenden Begründung der Notwendigkeit der besonderen Gnadenhilfe, wie unten näher darzulegen ist. In der getroffenen Auswahl der Quästionen kommen die Präferenzen im einzelnen zum Ausdruck; denn eine Entlehnung dessen, was dem Anonymus nicht wichtig erscheint, ist auszuschliessen.

In der theologischen Einleitungslehre der Sammlung überwiegen die Quästionen Gregors, dessen erste drei zum Prolog in 12 Fragen eingeteilt und bearbeitet werden (q 1-4 und 10-17; fol 1r-8v und 15r-24r)¹¹⁾. Weitere vier Quästionen der Sammlung über Themen des Prologs haben eine andere Herkunft (q 5 und 44-46; fol 9r-10r und 72r-77v), sie beinhalten aber ähnliche Gedanken und bringen keinen Gegensatz zum Standpunkt des Augustinertheologen. Der Anonymus macht sich unter anderem die Wissenschaftstheorie Gregors und dessen Auffassung von Theologie zu eigen. Demnach ist Gegenstand des Wissens nicht der Schlusssatz, wie Okham meinte, sondern das Gesamtsignifikat des Schlusssatzes, das *Sosein* (*sic esse*), wie es die Aussage bezeichnet. Die Theologie bedient sich zwar des Schlussverfahrens, ist jedoch keine Wissenschaft im aristotelischen Sinne, weil das theologische Verfahren von der Schrift ausgeht, deren Inhalt nicht evident, sondern nur im Glauben gewiss ist. Die Aufgabe des Theologen besteht darin, die Zurückführung einer Aussage auf die Schrift oder ihre Herleitung aus derselben aufzuzeigen.

Dem Bearbeiter scheint eine spekulative Gottes- und Trinitätslehre nicht besonders gelegen zu haben, seine Sammlung bietet in dieser Hinsicht verhältnismässig wenig (q 23-35, 38-39 und 57-62; fol 33r-40r, 60v-64v, 90r-98r und 268r-270r). Dies überrascht umso mehr, als die zeitgenössischen Sentenzenkommentare diesem Lehrbereich grosse Aufmerksamkeit und weiten Raum schenken. Von den vielen und umfangreichen Quästionen Gregors, die sich mit dem trinitarischen Gott befassen, haben nur drei Komplexe Aufnahme gefunden, nämlich die Lehre über die natürliche Erkennbarkeit Gottes, über das Wissen Gottes

¹¹⁾ Siehe oben S 193-199.

und über die Prädestination. Bedeutsame und originelle Partien, wie die tiefgründigen Gedanken über die absolute Einfachheit und über die kontingente Freiheit Gottes, werden beiseite gelassen.

Bezüglich der Erkenntnis Gottes werden die Quästio zur Distinktio 2 und die Quästio 4 zur Distinktio 3 des ersten Buches entnommen, also die Behandlung der Fragen, ob die Existenz Gottes an sich evident sei und ob der Mensch aus eigener Kraft Gott erkennen könne (q 38-39; fol 60v-64v)¹²). Dadurch übernimmt der Anonymus den Standpunkt, dass das Sein Gottes, das von der Aussage «deus est» oder «deum esse» Bezeichnete, nicht einleuchtend ist und daher die Aussage selbst jeder Evidenz entbehrt. Der Mensch hat zwar keine intuitive Erkenntnis Gottes, er kann jedoch aus den Dingen der Welt eine konfuse Erkenntnis gewinnen und so zu einem Gott und den Geschöpfen gemeinsamen Begriff gelangen. In der Sammlung begegnen drei weitere Quästionen mit derselben Fragestellung (q 19-20 und 43; fol 27r-29v und 70r-72r), die ähnliche Gedankengänge entwickeln.

Besondere Beachtung erfreuen sich die Quästionen zu den Distinktionen 35-39 des ersten Buches; sie bilden die einzige Lehre der Sammlung über das Wissen Gottes (q 28-33; fol 41r-52r)¹³). Es werden folgende Hauptthesen verteidigt: Gott versteht anderes als sich selbst. Gott weiss alles Künftige vorher, ohne die Kontingenz des Künftigen aufzuheben. Im Hinblick auf die Vollkommenheit des Wissens oder Vorherwissens Gottes kann weder von einem Wachsen noch von einem Abnehmen gesprochen werden, nur im Hinblick auf die Extensität ist in einem gewissen Sinne ein Mehr oder Weniger anzunehmen.

Ohne jegliche Abschwächung ist die radikal augustinische Ansicht Gregors über die Prädestination übernommen (q 34-35; fol 52r-56r)¹⁴); in der Sammlung finden sich keine andere Ausführungen hierüber. Der Anonymus lehrt also mit Gregor Folgendes: Jeder Mensch wird von Ewigkeit her zur Seligkeit oder zur Verdammnis von Gott bestimmt; Gott ist die einzige Ursache der Vorherbestimmung, der frei von jeglicher Rücksicht auf das künftige Verhalten des Menschen entscheidet, dem einen das ewige Leben zu gewähren, den anderen in den ewigen Tod gehen zu lassen; der künftige gute oder böse Gebrauch des freien Willens beeinflusst nicht im geringsten den göttlichen Ratschluss.

Die Angelologie gehört wohl zu den Lieblingsgebieten des Anony-

¹²) Siehe oben S 203-204.

¹³) Siehe oben S 199-201.

¹⁴) Siehe oben S 201-202.

mus. Darauf weisen die 19 Quästionen, die Aspekte der Engellehre ausdrücklich berühren (q 64-68 und 80-93; fol 101v-111r und 137v-156v). Auf Gregor gehen sieben zurück (q 80-86; fol 137v-148r)¹⁵⁾; davor und danach finden sich weitere Quästionen aus anderen Autoren. Die vorausgehenden sind sehr wahrscheinlich aus Richard Fitzralph erstellt, die letzten gehören vielleicht zu skotistischen Kreisen. Während im ersten Bündel mehrere Quästionen gleiche Fragestellungen behandeln, befassen sich die Quästionen der letzten Gruppe vor allem mit Aspekten der Engellehre, auf die Gregor nicht eingeht. Es ist fraglich, ob der Bearbeiter immer dem Standpunkt des Augustinermagisters zustimmt, da er die Quästionen des Gegners Grégors, Richard Fitzralph, und gerade in den von Gregor ausdrücklich bekämpften Partien übernommen hat. Es kommt dadurch sogar vor, dass die gleichen Argumente zweimal abgeschrieben werden, ein Mal als Beweise für die Ansicht des irischen Theologen (q 68; fol 109v-111r), zum anderen als Objectionen gegen die These Gregors (q 86; fol 146v-148r). Man kann also nicht entscheiden, ob der Bearbeiter die Positionen Gregors mitbejaht. Eine besondere Bedeutung hat er ihnen sicher zuerkannt. Die entlehnten Quästionen kreisen um drei Schwerpunkte, nämlich das Wollen (q 80-81; fol 135r-138v), das Erkennen (q 82-84; fol 139r-144v) und das Bewegen (q 85-86; fol 145r-148r). Wichtig ist dabei das anthropologische Moment, das Verständnis der Engellehre als Anthropologie schlechthin und die Fundierung der Rede über das Wollen und Erkennen der Engel in der menschlichen Erfahrung.

Nach den Betrachtungen über die Engel bringt die Sammlung eine Reihe von Quästionen über die Verfassung des Menschen, die alle Gregors *Lectura* entnommen werden (q 94-98; fol 157r-168r)¹⁶⁾. Am Anfang stehen die »psychologischen« Fragen, welche die *Distinktio* 16-17 des zweiten Sentenzenbuches betreffen. In der Auseinandersetzung mit Averroes wird die These verteidigt, dass die *anima intellectiva* die substantielle Form des Menschen ist und dass jeder einzelne Mensch einen eigenen Intellekt hat (q 94-95; fol 157r-160v). Vor allem gegen die Franziskanerschule wird jegliche Pluralität der Formen im Menschen bestritten (q 96; fol 161r-164r). Auch die Unterscheidung der Seelenkräfte ist auszuschliessen, da diese nichts anderes sind als die Seele selbst (q 97; fol 164r-166r). Zentrale Bedeutung kommt der Quästio über den

¹⁵⁾ Siehe oben S 204-207.

¹⁶⁾ Siehe oben S 207- 210.

Willen als unmittelbare Ursache seines Handelns zu, die sich auf den Inhalt der Distinktio 24-25 des zweiten Buches bezieht (q 98; fol 166r-168r). Der Bearbeiter teilt somit die Ansicht, dass der Mensch frei handeln kann und dass dies durch nichts deutlicher als durch die Erfahrung, die evident ist, nachgewiesen werden kann. Der Wille ist nicht nur frei, vielmehr ist er die unmittelbare Ursache seiner Akte.

Vermag aber der freie Mensch durch seinen Willen ohne die Hilfe Gottes das moralisch Gute zu tun? Auf diese Frage antwortet Gregor mit einem klaren Nein; für ihn ist der Mensch von sich aus nur fähig zu sündigen und bedarf im gegenwärtigen Heilsstand der besonderen Gnadenhilfe, um das Gute zu erkennen, zu wollen und zu tun, wie die Quästionen zu der Distinktio 26-29 des zweiten Buches darlegen. Von der umfangreichen Abhandlung des Augustinermagisters interessiert sich der Bearbeiter für die These der Notwendigkeit des *auxilium speciale* zur Verrichtung des *actus moraliter bonus* (q 100; fol 169r-171v)¹⁷⁾. Seiner Redaktion schickt er drei Bemerkungen voraus, die neue Verständnissnuancen einbringen, so dass der Text Gregors einen anderen Sinngehalt bekommt. Zunächst wird erklärt, dass es drei Arten von guten Werken gibt: Die natürlichen Akte, zu denen der Mensch aus eigener Kraft fähig ist; die verdienstlichen Akte, die den Stand der heiligmachenden Gnade voraussetzen; die mittleren Akte, die um Gottes willen geschehen. Diese letzten können noch zweierlei sein: Die einen bereiten *de congruo* auf die Rechtfertigung vor; die anderen betreffen den rechten Gegenstand und können auf das gerechte Ziel ausgerichtet werden, werden aber tatsächlich nicht darauf bezogen. Schliesslich wird behauptet, dass der freie Wille kaum oder nie von jeder *gratia gratis data* entblösst ist, weil man darunter nicht nur die von Paulus im ersten Korintherbrief genannten Geistesgaben versteht, sondern auch alles, was über die Naturkräfte hinaus den Willen irgendwie hilft oder auf den Empfang der Gnade vorbereitet, sei es ein *Habitus* wie die Knechtesfurcht oder die von Kindheit her eingefügte Frömmigkeit, sei es ein Akt wie das Rufen (*vocatio*) und das Sprechen (*locutio*), durch die Gott die Seele des Menschen beeinflusst. Nach der Beschreibung des *actus moraliter bonus* als des nichtschuldhaften und der rechten Vernunft gemässen Aktes, der vielleicht nur derjenige sei, der auf die Gnade vorbereite, stellt der Anonymus die These auf, dass der freie Wille ohne die besondere Gnadenhilfe den moralisch guten Akt nicht hervorbringen kann. Dann

¹⁷⁾ Siehe oben S 210-213.

folgen die Beweise, die einen kleinen Teil der Argumentation Gregors für seine erste Konklusio in der Quästio 1 zur Distinktio 26-28 wiedergeben. Auch die Objektionen und ihre Lösung sind der *Lectura* Gregors entlehnt.

Trotz der wörtlichen Übernahme des Textes Gregors bewirkt die Bearbeitung aufgrund der genannten Vorbemerkungen eine Abschwächung der Position des Augustinertheologen. Der Grund liegt vor allem in der divergierenden Auffassung des *actus moraliter bonus*. Gregor nennt ihn nie *actus medius* und schliesst eine Medietät im extensiven Sinne aus, denn derselbe Akt kann unter verschiedenen Aspekten zugleich allen drei Arten angehören, ja die verdienstlichen Akte sind auch immer zugleich moralisch gut¹⁸). Der verdienstliche Akt fordert zwar die heiligmachende Gnade und ist ein solcher aufgrund der Annahme Gottes, aber die Handlung verlangt die aktuelle Hilfe Gottes, insofern sie *actus moraliter bonus* ist. Auch der Gerechte, der im Zustand der Gnade sich befindliche Mensch, bedarf der besonderen Gnadenhilfe, um das Gute *hic et nunc* zu erkennen, zu wollen und zu tun. Nach dem Bearbeiter würde aber die besondere Hilfe auf die Akte beschränkt bleiben, die auf die Rechtfertigung vorbereiten. Bezüglich des Wesens von *auxilium speciale* gehen die Ansichten auch etwas auseinander. Während Gregor für den einzelnen Akt eine aktuelle Hilfe Gottes fordert¹⁹), lässt der Anonymus auch die habituelle Hilfe einer *gratia gratis data* gelten.

Diese begrenzte Zustimmung kommt auch in einer Randbemerkung deutlich zum Ausdruck. Darin wird behauptet, die These der Gnadennotwendigkeit sei vorzuziehen, weil sie mehr Gott zuschreibe und mehr vom pelagianischen Irrtum abweiche als die gegensätzliche²⁰). Daraus ergibt sich, dass der Bearbeiter die Ansicht der Gegner Gregors irgendwie als orthodox betrachtet, während sie für Gregor schlimmer ist als der Irrtum des Pelagius. Einerseits wird also der Standpunkt Gregors

¹⁸) In 2 Sent dist 26-28 q 1 (Tom VI, Berlin 1980, S 27, 20-21; 38, 19-40, 15; 64, 1-17; 82, 14-83, 25).

¹⁹) Ebda S 77, 7-78, 27; 108, 10-18; 111, 16-112, 20).

²⁰) Fol 169v in margine inferiori: «Nota pro prima conclusione quod sit magis tenenda quam opposita, quia securior, quoniam, quantumcumque quis det gratiae dei, a pietate non recedit, etiam si multa tribuendo gratiae dei, aliquid subtrahat pietati naturae vel libero arbitrio. Cum vero aliquid gratiae subtrahitur et naturae tribuitur, quod est gratiae, ibi potest periculum intervenire. Item ista positio plus gratiae dei tribuit quam alia et maiorem ponit in anima nostra indigentiam, ideo pietati et humilitati magis est consona, et ideo magis segura; et item magis ab opinione Pelagii recedit». Vgl GREGORIUS ARIMINENSIS *loc cit.* S 32, 1-8; 77, 7-78, 27.

abgeschwächt, andererseits vermeidet man eine vorbehaltlose Ablehnung seiner Gegner.

Weitere Quästionen der Sammlung, die auf das Problem der Notwendigkeit der Gnade eingehen, bezeugen die gleiche Grundeinstellung. Die erste, die auch eine Bearbeitung zu sein scheint, begründet die These, dass der Gerechtfertigte keine Versuchung ohne besondere Gnadenhilfe bestehen kann (q 8; fol 11r-12v). Trotz der Verwandtschaft mit dem Standpunkt, den Gregor in der zweiten Quästio zur Distinktio 26-28 des zweiten Buches vertritt, lässt sich keine direkte Abhängigkeit nachweisen. Die übrigen vier Quästionen sind wohl ein selbständiges Produkt des Anonymus, der darin teils die gleiche Fragestellung wie in der Bearbeitung Gregors nochmals behandelt, teils ergänzende Aspekte berücksichtigt. Für die Autorschaft des Anonymus spricht vor allem, dass diese Quästionen die Gedanken der erwähnten Vorbemerkungen wiederholen und entfalten; auch die skizzenhaften Erläuterungen des moralisch guten Aktes gegen Ende der Handschrift, die sicher vom Anonymus stammen, weisen die gleiche Denkweise auf (q 178-192, 204 und 207-210; fol 279r-286r und 290r-291v). Eine der Fragen lautet, ob der Mensch ohne die heiligmachende Gnade das moralisch Gute tun kann (q 101; fol 171v-172v). Die bejahende Antwort entspricht dem Standpunkt, der in der Bearbeitung Gregors vertreten wird, dass nämlich die moralisch guten Akte eigentlich nur auf die Rechtfertigung vorbereitende Akte sind, also vor dem Empfang der *gratia gratum faciens*, während die Akte im Stand der Gnade verdienstlich heissen. Die zweite Quästio, die in der Sorbonne gehalten wurde²¹), fragt ausdrücklich, ob der freie Wille moralisch gute Handlungen hervorbringen kann (q 102; fol 173r-174v). Darin findet man ähnliche Beschreibungen von *auxilium* und von *bonitas* und wiederum die These, dass der Mensch ohne die Hilfe Gottes keinen moralisch guten Akt verrichten, sich nicht auf die Rechtfertigung vorbereiten kann. Damit stimmt die Lösung der dritten Quästio (q 103; fol 174v-176v) überein, dass sich niemand die erste Gnade durch vorausgehendes eigenes Verdienst erlangt, weil das Verdienst die Gnade voraussetzt.

Das besondere Interesse des Anonymus an der Problematik der Notwendigkeit der Gnade und darüber hinaus an der betreffenden

²¹) Fol 173r in *marginē exteriori*: «*Quaestio disputata in Sorbona*». Es handelt sich wohl um eine *Disputatio*, an der der Anonymus als *Respondierender* teilgenommen hat. Zur Veranstaltung der *Sorbonica* und zur Forderung der Mitwirkung an derselben siehe V. MARCOLINO, *loc cit.*, S 135-136, 185-187.

Lösung Gregors zeigt sich auch darin, dass der Bearbeiter weitere Stellen der *Lectura Gregors*, die solche Problematik berühren, konsequent entlehnt. Aus den drei Quästionen Gregors zur *Distinktio 1* des ersten Buches beachtet er gerade nur diejenigen Stellen, die sich dazu äussern, nämlich Artikel 1-2 der dritten Quästio (q 36-37; fol 57v-60v)²²⁾. Es geht darum, ob Gott allein zu geniessen (*frui*) und das Geschöpf allein zu gebrauchen (*uti*) ist. Die rechte, geordnete *Fruitio*, das heisst etwas um seinetwillen zu lieben, steht nur Gott zu, da nur Gott als letztes Ziel den unüberholbaren Endpunkt bildet. Dies vermag der Wille jedoch nicht ohne die besondere Gnadenhilfe, die das letzte Ziel als Gott offenbart und den Willen zur selbstlosen Liebe bewegt. Die Dinge der Schöpfung können nur gebraucht werden. Der rechte *usus* fordert den Bezug auf Gott, da *usus* nichts anderes bedeutet, als etwas im Willen um dessentwegen aufzunehmen, das zu geniessen ist. Wenn die Geschöpfe oder die Dinge nicht um Gottes willen gewollt werden, sind die Handlungen des Menschen Sünde. Der gerechte Gebrauch ist demnach nichts anderes als ein *actus moraliter bonus* und erfolgt daher nur mit der besonderen Hilfe Gottes.

Der Auszug der Passagen, in denen Gregor seinen Standpunkt über die Notwendigkeit der Gnade zu den guten Werken deutlich vertritt, ist umso mehr bemerkenswert, als der Anonymus bezüglich der Lehre über *frui* und *uti* andere Autoren bevorzugt. Hier erhält Hugolin von Orvieto den Vorrang; seine Quästionen zur *Distinktio 1* des ersten Buches werden abbreviiert wiedergegeben (q 47-54; fol 78r-85r). Noch andere Autoren werden in der Sammlung zu demselben Sachverhalt aufgenommen (q 40-42 und 55-56; fol 65r-69v und 86r-89v). Dabei stellt man eine grundsätzliche, wenn auch manchmal kritische Übereinstimmung mit den Behauptungen Gregors fest.

Konsequent übernimmt der Anonymus auch die wichtigen Äusserungen des Augustinermagisters in den zwei Quästionen zur *Distinktio 38-44* des zweiten Buches. In einer Quästio geht es um die Bedeutung der *intentio* für die Beurteilung der Moralität (q 109; fol 189r-191r)²³⁾. Darin wird behauptet, dass sich die Handlungen des Menschen in gute und böse nach der *intentio* unterscheiden. Diese sei recht, wenn der handelnde Mensch das letztlich und um seinetwillen anstrebe, was und wie die *recta ratio* angebe, sie sei unrecht, wenn sich der handelnde

²²⁾ Siehe oben S 202-203.

²³⁾ Siehe oben S 215-216.

Mensch nicht nach der *recta ratio* richte. Da die *recta ratio* die Handlung um Gottes willen vorschreibt, ist die *intentio recta* Gottesliebe um Gottes selbst willen; wenn die Liebe Gottes nicht intendiert wird, dann sündigt der Mensch. Daraus folgt, dass der Mensch niemals etwas moralisch Gutes tut, wenn es nicht aus aktueller oder habitueller Liebe zu Gott geschieht.

Damit hängt die andere Frage zusammen, ob der Mensch durch die Hinzufügung der äusseren Tat mehr sündigt, als durch den bösen Willen allein, die Gregor in der Quästio zur Distinktio 42-44 des zweiten Buches behandelt und die der Bearbeiter im wesentlichen wiedergibt (q 110; fol 191r-192v)²⁴). Hier kommt die These wieder vor, dass jede aus dem bösen Willen hervorgegangene Tat Sünde ist. Was das Anwachsen der Sünde angeht, müsse man unterscheiden. Von Mehr-Sündigen könne man nur extensive reden, insofern die äussere Tat die Zahl der Sünden vermehre. Intensive aber sündige der Mensch nicht mehr, wenn der Wille konstant bleibe. Demnach erhöht die Hinzufügung der äusseren Tat an sich keineswegs die Schuld vor Gott; wenn sie dem bösen Willen nicht folgt, weil die Umstände es nicht ermöglichen, ist der Mensch genauso zu verdammen, als wenn er das getan hätte. Entscheidend ist der Wille, die *intentio*, und danach richtet sich der Grad der Schuld und des Verdienstes oder der Bestrafung.

Neben den vielen Quästionen über die guten Akte fällt auch die Zahl der Quästionen auf, die sich mit dem Problem des Bösen und der Sünde befassen (q 69-70, 72, 78, 104-108, 134-138, 154-155, 159, 165-169 und 173-177; fol 111v-116r, 119r-121r, 130r/v, 177r-188v, 228r-240v, 267r, 270v-271v, 274v-275r und 276r-278v). Darunter finden sich Bearbeitungen von verschiedenen Autoren und eigene Ausführungen des Anonymus. Von den hamartiologischen Thesen Gregors vermisst man nur die über den Schuldcharakter der Erbsünde. In diesem Punkt wird die Ansicht Richard Fitzralphs, der Erbsünde eher als Strafe versteht und ihr so das Moment der Schuld abspricht, offensichtlich für richtiger gehalten, da sie Platz in der Sammlung findet (q 69; fol 111v-112v), während Gregor sich mit ihr auseinandersetzt und sie ablehnt²⁵).

Das Verständnis der Erbsünde als Konkupiszenz, das Gregor mit Augustin vertritt, erhält hingegen die Zustimmung des Anonymus (q 104; fol 177r-179r)²⁶). Danach haftet die Begierde der Seele als Qualität

²⁴) Siehe oben S 216.

²⁵) In 2 Sent dist 30-33 q 1 (Tom VI, Berlin 1980, S 178, 7-180, 30).

²⁶) Siehe oben S 213-214.

an, die in ihr das Fleisch, der Leib, verursacht. Alle Nachfahren Adams, nur Christus ausgenommen, werden mit solchem Makel empfangen und geboren. Die Lehre des Johannes Duns Skotus und des Walter Chatton von der unbefleckten Empfängnis Mariens wird abgelehnt, da die Schrift und die Väter eher das Gegenteil nahelegen (q 105; fol 179r-180v). Der Anonymus gehört offensichtlich zu den «Makulatisten». Er übernimmt den Standpunkt des Augustinertheologen, ferner enthält seine Sammlung Quästionen über die Jungfrau Maria, die die unbefleckte Empfängnis ausschliessen (q 116-119; fol 200r-204r).

Was die Ausführungen Gregors über die aktuelle Sünde anlangt, werden alle Hauptthesen übernommen: Das Böse ist keine Entität, kein Seiendes, sondern die reine Entbehrung des gebührenden Guten; die aktuelle Sünde ist nichts anderes als etwas gegen die rechte Vernunft willentlich zu begehen oder auszulassen, und daher keine Entität, sondern ein Sachverhalt, ein *complexe significabile*; Gott ist unmittelbare Teilursache des bösen Aktes, den der Sünder ohne seine allgemeine Mitwirkung überhaupt nicht begehen könnte (q 106-108; fol 181r-188v)²⁷). Über alle diese drei Punkte finden sich in der Sammlung mehrere Quästionen, die aber ähnliche Gedankengänge vertreten. Die damalige Aktualität der Frage, ob Gott Ursache der Sünde sei, kommt im Umstand deutlich zum Ausdruck, dass weitere drei Quästionen das Problem behandeln (q 72, 152 und 177; fol 119r-121r, 264v-265r und 278v).

Aufschlussreich für die Standortbestimmung des Bearbeiters ist auch die Feststellung dessen, was er in der *Lectura Gregors* unberücksichtigt lässt, vor allem wenn die Sammlung über den betreffenden Bereich keinen Ersatz bringt. Während die übernommenen Teile positiv belegen, was der Bearbeiter mitbejaht, bezeugen die Auslassungen, was ihm nicht zusagt. Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, dass die Trinitätslehre einen bescheidenen Platz in der Sammlung einnimmt. Offensichtlich war der Anonymus ein praxisorientierter Theologe, der für rein philosophische Fragen und logisch-spekulative Exkurse nicht viel übrig hatte. So findet die philosophische Erkenntnislehre nur Beachtung im Rahmen der Engellehre; man vermisst in der Bearbeitung die Quästionen, in denen sich der Augustinermagister ausdrücklich und ausführlich mit diesem Problem beschäftigt, insbesondere die q 1-3 zur *Distinktio 3* des ersten Buches und die q 3-5 zur *Distinktio 7* des zweiten

²⁷) Siehe oben S. 214-215.

Buches. Auch die naturphilosophische Lehre wird wohl als unerquicklich empfunden; denn von den umfangreichen Darlegungen Gregors in den Quästionen zur Distinktio 17 des ersten Buches und in den Quästionen zur Distinktio 1, 12-15 und 18 des zweiten Buches sucht man vergebens einen einzigen Auszug. Es kommt hinzu, dass keine andere Quästionen der Sammlung diese Problematik anschneiden. Der Anonymus scheint von der allgemeinen Tendenz um die Mitte des 14. Jahrhunderts abzuweichen, die den philosophischen Fragestellungen in den Sentenzenkommentaren grosse Aufmerksamkeit widmet. Wirkt sich hier bereits die Bestimmung der Pariser Statuten aus, die philosophischen Ausführungen auf das Unentbehrliche zu beschränken²⁸⁾? Handelt es sich einfach um die Reaktion eines einzelnen oder ist es die Richtung einer Schule, die das theologische Geschäft pastoralbezogen betreibt? Solche Fragen können erst beantwortet werden, wenn die Person des Bearbeiters und die Entstehungszeit der Sammlung näher bekannt sind.

Die Einsicht in die Bearbeitung zeigt, dass der Anonymus in der *via moderna* beheimatet ist, aber nicht zu den Okhamisten zählt. Sein Lieblingsautor ist Gregor von Rimini, von dem er die meisten Positionen, von der Lehre des *complexe significabile* bis zur antipelagianischen Haltung, grundsätzlich übernimmt. Durch seine Bearbeitung macht er sich zu einem Anwalt sogar derjenigen Thesen Gregors, die am stärksten Aufsehen erregt haben.

*

Niemand sieht heute mehr in Gregor von Rimini einen Eigenbrödlerr und Einzelgänger, der unter den Scholastikern nur auf Ablehnung gestossen ist. Denn in den letzten Jahrzehnten sind viele Anhänger seiner Lehre von der Forschung nachgewiesen worden. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts spricht man von einer für die spätmittelalterliche Augustinerschule massgeblichen Lehrströmung, die von Gregor ausgehend in Luther einmündet. Obwohl grosse Fortschritte diesbezüglich erzielt wurden, ist man jedoch weit davon entfernt, das Ausmass des Einflusses genau bestimmen zu können. Viele bereits erkannte Abhängigkeitsindizien wurden bisher noch nicht geprüft; viele andere Anzeichen des ausserordentlichen Nachwirkens werden erst ans Licht kommen, wenn weitere Einzeluntersuchungen die zum grossen Teil schwer zugänglichen Werke des Spätmittelalters danach befragen.

²⁸⁾ Vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Henricus Denifle et Aemilius Chatelain, Bd 2, Paris 1891, S 698 Nr 1189.

Die Entdeckung des Anonymus vom Cod 189 der Stadtbibliothek Brügge bestärkt eine solche Erwartung. Es handelt sich um ein wichtiges, bisher völlig unbekanntes Zeugnis über den Einfluss des *doctor authenticus* in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Der italienische Theologe galt damals offensichtlich als eine Autorität ersten Ranges, dem nicht allein die Augustiner, sondern auch die meisten Pariser Theologen folgten²⁹). In der Augustinerschule drängte die *via Gregorii* die offizielle Lehrrichtung des Ordens, den Ägidianismus, zurück und war bis in die zwanziger Jahre des 15. Jahrhunderts vorherrschend. Auch ausserhalb des Augustinerordens erfreute sich Gregor einer herausragenden Stellung während der gleichen Periode; die «Gregorianer» walteten vor allem unter den Weltgeistlichen und den Zisterziensern, die sich an keine Ordensschule gebunden fühlten.

Für die besondere Wertschätzung unter den Theologen der Sorbonne können stellvertretend die Auszüge der *Lectura Gregorii* in den Codices 16408 und 16409 der Pariser Nationalbibliothek gelten, die, von P. Glorieux³⁰) und Z. Kaluza³¹) festgemacht, immer noch auf eine Auswertung warten. Die engen Beziehungen der Zisterzienser zur Augustinerschule sind D. Trapp aufgefallen, der bei mehreren Sentenzenkommentaren der weissen Mönche eine direkte Abhängigkeit von Augustinertheologen feststellen konnte³²). Der Cod 189 der Stadtbibliothek Brügge bestätigt die einmalige Rolle, die Gregor von Rimini dabei gespielt hat. Der Autor der Sammlung ist wohl ein Zisterzienser, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts im Skt-Bernhard Kolleg zu Paris studiert und doziert hat. Seine Bearbeitungen gewähren daher einen Einblick in das geistige Milieu dieses Studienhauses nach den Verurteilungen des Johannes von Mirecourt im Jahre 1347. Es scheint, dass der nominalisti-

²⁹) Z. KALUZA, Thomas de Cracovie, Contribution à l'histoire du collège de la Sorbonne, Wrocław 1978, S 107: «On a souligné un peu plus haut le rôle que jouaient Thomas Bradwardine et Grégoire de Rimini dans le milieu antipélagien à Paris (*tubae, tubicines*). Cependant, Bradwardine n'y a pas été accepté sans réserve, fait dont tous les théologiens étaient conscients. Le Commentaire de Rimini, au contraire, ne soulevait aucune réserve doctrinale et on pouvait s'en servir avec sécurité. Dans cette perspective, il paraît très probable que, dans la deuxième moitié du XIV^e siècle, Grégoire est devenu l'autorité théologique sûre et sérieuse, maître, non seulement des Augustins, mais de la plupart des théologiens de Paris, ce que confirme même les ennemis de Grégoire, tel Pierre de Ceffons».

³⁰) P. GLORIEUX, Jean de Falisca. La formation d'un maître en théologie au XIV^e siècle, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 41 (1966) S 23-104.

³¹) Z. KALUZA, *loc cit*, S 60-108.

³²) D. TRAPP, Augustinian Theology of the 14th Century, in: Augustiniana 6 (195) S 251-253.

sche Augustinismus, das heisst jene spätmittelalterliche Theologie, die nominalistische Denkweise und Antipelagianismus verband, dort die Oberhand gewonnen hat.

Der anonyme Zisterzienser des Cod 189 hat sich von den Grundzügen des Gregorschen Denkens faszinieren lassen und fast alle seine theologische Hauptthesen übernommen. Bezüglich des Antipelagianismus hat er jedoch dem *doctor authenticus* in dessen Radikalität nicht folgen können. In der Bearbeitung bleibt die Terminologie zwar dieselbe, ergeben sich aber nicht unwesentliche Unterschiede in der Sache, weil *actus moraliter bonus* und *auxilium speciale* anders verstanden werden. Der Anonymus gehört zu den gemässigten Befürwortern der Gnadenlehre Gregors, die auch die Notwendigkeit des *auxilium speciale* behaupten, aber der Ansicht des Augustinermagisters die Spitze nehmen, indem sie die völlige Unfähigkeit des Menschen, ohne die aktuelle jeden einzelnen Akt betreffende besondere Hilfe Gottes das moralisch Gute zu erkennen und zu tun, nicht zugleich mitbejahen. Neben dieser Gruppe gibt es zwei andere, die den Thesen Gregors weite Verbreitung verschafft haben. Die eine bilden die vorbehaltlosen Befürworter, wie Hugolin vor Orvieto, die den Augustinismus Gregors ohne wesentliche Abstriche vertreten. Als dritte Gruppe lassen sich diejenigen abgrenzen, die eine neutrale Haltung einnehmen und daher als unentschlossene Eklektiker bezeichnet werden können. Sie schreiben die Quaestiones Gregors ab, stellen aber dessen Thesen neben die von ihm als pelagianisch bekämpften Ansichten, als ob es sich um zwei gleichberechtigte Meinungen handelte; so verfahren die *Quaestiones communes* des Nikolaus von Dinkelsbühl. Die meisten «Gregorianer» sind sehr wahrscheinlich den Gemässigten zuzurechnen; man denke zum Beispiel an Jakob von Eltville, Marsilius von Inghen, Johannes Capreolus und Johannes Maior von Hadington. Nähere Differenzierungen und genaue Auskunft über den Umfang der einzelnen Rezeptionsstränge bleiben Aufgabe der künftigen Forschung.

V. MARCOLINO

«La Ciudad de Dios»: evocación centenaria en El Escorial

Cumple cien años «*La Ciudad de Dios*», revista científica del Real Monasterio de El Escorial (España). Agradecido por la fraterna hospitalidad de «*Agustiniana*», comentaré este centenario escurialense con algunas consideraciones y datos, a modo de presentación general. Describiré con brevedad las etapas y temas principales, incidencias y cambios, etc. de la revista. Otros instrumentos permitirán al lector ampliar el resumen, la visión panorámica que aquí intento dar¹).

A. HISTORIA: PERÍODOS Y DATOS

Como primera aproximación, he aquí una serie de observaciones y datos, introduciendo algunos períodos convencionales en el recorrido de cien años. A lo largo de ellos, la revista asumió diversas preocupaciones de ciencia y cultura, relacionadas, de algún modo, con sus mismos cambios de título.

I. «Revista Agustiniana»: 1881-1887 (vols. I-XIII)

La revista apareció por primera vez con ese nombre el 5 de enero de 1881 por iniciativa de Tomás Cámara y Castro²). Se publicaba en el Real

¹) La revista misma narró su propia historia en varios momentos. Véase uno de ellos en C. MUIÑOS SAENZ, «Las Bodas de Plata de La ciudad de Dios», en *La ciudad de Dios*, 66 (1905), pp. 8-32; 69 (1906), pp. 5-17. El autor, testigo presencial de cuanto afirma, describe los pasos iniciales de la revista, su evolución posterior y la figura de sus primeros colaboradores. Véase también la obra en colaboración: *Los Agustinos y el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (1885-1910)*, Madrid 1910. Para la biografía y escritos de los colaboradores, cf. A. LLORDÉN, «Biobibliografía agustiniana escurialense», en la obra en colaboración: *La Comunidad agustiniana en el Monasterio de El Escorial. Obra cultural (1885-1963)*, El Escorial 1964, pp. 217-694. Hay en toda esta obra elementos varios para conocer indirectamente la revista. Más pertinente y analítica: T. ALONSO TURIENZO, *Índices de «La ciudad de Dios», 1881-1960*, El Escorial 1961. Mientras redacto la presente nota, una «depurada» comisión estudia los contenidos de la revista durante estos cien años y prolonga sus índices hasta este momento. Aparecerá como volumen extraordinario de la revista a finales de 1981. En lo sucesivo de este trabajo, abreviaré así: RA. = Revista Agustiniana; CD. = La ciudad de Dios.

²) Tomás Cámara y Castro es, sin duda, uno de los más distinguidos agustinos de España, animador de su reforma cultural desde la segunda mitad del siglo XIX. En la

Colegio de Agustinos Filipinos de Valladolid. Los frailes eran bien conocidos en España, tanto por el gran arquitecto de su Colegio (Ventura Rodríguez, siglo XVIII) como por su actividad civilizadora en el Extremo Oriente, iniciada en Filipinas por Andrés de Urdaneta en el siglo XVI. Durante este primer período, la revista será mensual, correspondiendo a cada año dos volúmenes de seis números cada uno. Se eligió para su comienzo la fecha del 5 de enero previendo que, con rigurosa exactitud y regularidad, viniera a coincidir también con el 5 de mayo, festividad entonces de la conversión de S. Agustín. Esta era, precisamente, una de sus finalidades iniciales: actualizar la figura del Doctor Hiponense y dar relieve a la fecha centenaria de su conversión (1887). La revista anunciará el evento y convocará un certamen artístico-doctrinal con ese motivo.

En la primera presentación, se indicaba ya su finalidad general: «asuntos de la Orden». Su circulación sería sólo interna. De la Orden serían, a la vez, redacción, escritores, temas y lectores. La estructura misma subrayaba ese fin. Sus cinco secciones se ocupaban casi exclusivamente de temas, noticias, etc. de la Orden.

Muy pronto, sin embargo, la redacción de la revista percibió la angostura de tal visión, en una época marcada por el auge y nueva amplitud de las comunicaciones (teléfono, telégrafo, ferrocarril, buque de vapor...) y de intercambio rápido y universal de las ideas. En 1883, la revista inicia un proceso ininterrumpido de apertura temática que llegará, incluso, a ser excesiva. Un editorial de ese mismo año replantea la orientación. Sin abandonar la problemática interna, la revista «tomará más universal carácter con las varias secciones que en forma precisa hemos de ofrecer...»³). Desde el volumen V, n. 2, de 1883, la ampliación temática se hace efectiva en estos sentidos: 1) con artículos de actualidad cultural y científica; 2) mediante un boletín permanente de documentación jurídica, mayormente canónica y, en menor medida, también civil; 3) abriendo tres grandes ventanales a los acontecimientos del día con su «Crónica científica» (llamada luego «Revista científica»), «Crónica Agustiniana» (suprimida desde 1887) y «Crónica universal o general».

ciudad de Salamanca, de la que fue célebre obispo a raíz de fundar la revista, es suya la cuarta estatua de un agustino (las otras tres son de S. Juan de Sahagún, patrono de la ciudad, Sto. Tomás de Villanueva y Fray Luis de León). Escribió abundantemente en RA. (= Revista Agustiniana) y en CD. (= La ciudad de Dios). A su muerte, le fue dedicado un número extraordinario: CD., 64 (1904), pp. 177-262. Véase también CD., 159 (1947), pp. 7-56.

³) RA., 5 (1883), p. 9.

Estas «crónicas» darán a la revista un notable valor periodístico y harán de ella un importante boletín de información histórica, cultural y científica. Pero sufrirán variaciones. Anotaré aquí sólo las más importantes.

La «Revista canónica» informa de actos y documentos más notables de las Congregaciones romanas sobre liturgia, derecho canónico y moral. Con periodicidad variable, la sección permanecerá prácticamente ininterrumpida hasta 1943. La cuidará una serie sucesiva de catorce redactores de la misma. Con frecuencia, se abrían debates y consultas sobre un determinado tema⁴). Es, pues, una sección viva que, al ritmo mensual o quincenal de la revista, sirvió a muchos para mantenerse al día en ese temática. Además, la revista publicó, en el original latino, en traducción o en edición bilingüe, todos los documentos pontificios más importantes desde León XIII a Pío XI. Y publicará también documentación jurídica relativa a la vida política española, a veces en forma de comentario o juicio crítico (más o menos oportuno).

La «Revista científica» es un serio intento de aproximación a uno de los aspectos más relevantes del venerable siglo del vapor: la invención científica. Esta sección perdurará hasta 1928. Se recoge en ella la más variada gama de descubrimientos o adelantos en ciencia experimental, teórica o aplicada, de cualquier rincón del mundo. Probablemente, sus redactores se sirvieron no poco de la *Revue des questions scientifiques* y órganos científicos equivalentes. Se trata, por lo general, de informes breves, a veces ligeramente comentados, pretendiendo más bien la divulgación del saber y sus nuevas aplicaciones. Trece distintos colaboradores se sucederían en la responsabilidad de esta sección que llegaría a publicar 1051 notas de viva actualidad científica⁵). Dos aspectos habría que subrayar aquí. Primero, la apertura de la redacción a un importante aspecto de aquella época. Y, segundo, su utilidad para lectores no especializados, ampliando su «humanismo», en un momento en que los órganos de información científica tienen todavía número y circulación limitada y restringida.

La «Crónica universal o general» expresa el decidido propósito de

⁴) En total, la revista publicó 1284 exposiciones temáticas y más de 500 resoluciones sobre cuestiones y «dubia», elevados a las Congregaciones, o decretos emanados de ellas.

⁵) Resulta no poco sorprendente y curioso repasar los contenidos de esta sección en una revista más bien profesional de las letras. Para una enumeración detallada, cf. T. ALONSO TURIEÑO, *Indices...*, cit. supra, nota 1, pp. 250-273.

asistir despiertos a la historia de entonces e inmergirse en el decurso vivo del tiempo. En subsecciones variables (fijadas luego en dos: «Extranjero» y «España»), quedan reflejados los hechos de mayor significado y relieve en la vida mundial y española entre 1883 y 1941. La importancia del período es obvia. Pero la revista añade un nuevo interés para el lector de hoy: allí no se narra; se «ve». Es decir, se selecciona la noticia y se valora con determinados criterios de «lectura histórica», más o menos pertinentes. En todo caso, la función periodística de esta sección es manifiesta, habida cuenta de su vivo ritmo mensual o quincenal. Hay, pues, en la colección de la revista todo un cúmulo de informaciones junto a una peculiar interpretación de la historia. Cabe siempre formularse la pregunta por su mayor o menor grado de acierto. De momento, consignamos el hecho y su valor relativo: el testimonio directo de toda una época y su sensibilidad al tiempo. Hay en ello un cierto compromiso con la historia que remeda, de algún modo, el de Agustín de Hipona en su *Ciudad de Dios*.

Junto a estos informes, la revista incluyó noticias sobre la Orden, especialmente en España y Filipinas. Acontecimientos grandes o mínimos eran puntualmente recogidos por T. López en la «Crónica Agustiniiana». En períodos posteriores, se introducirían nuevas «crónicas» a que nos referiremos después.

Antes de abandonar este período, es forzoso reseñar otro hecho importante, germen de nueva ampliación temática en la revista e indisolublemente vinculado en el futuro a su quehacer: la entrada de los Agustinos de Valladolid en El Escorial, el 10 de agosto de 1885⁶). La revista se hará eco inmediato del hecho ese mismo año y en 1886⁷). El

⁶) El prestigio de la Orden en la España de entonces era grande, en razón, sobre todo, de su acción eficaz en Filipinas. Cuando las colonias españolas de Sudamérica se independizaban una tras otra, los políticos de entonces respetaron ese aspecto misionero, pese a la política persecutoria contra las órdenes religiosas bajo los «encantos» del llamado progresismo liberal que las expulsó o desposeyó de sus bienes. Otro importante efecto (negativo) de esa alocada política, junto al cambio romántico en los gustos y vigencias estéticas, fue el abandono extremo en que quedó sumido el edificio escorialense, carente de atenciones materiales y culturales, desprovisto de adecuados moradores. Extinguida la orden jerónima, fiel custode del edificio desde su fundación, no faltaron políticos que, en la década de 1850 movieron gestiones para que los Agustinos fueran ya entonces los moradores de El Escorial. La Orden, sin embargo, acogió con frialdad la propuesta que quedó sin efecto, tras amplia consulta entre los responsables del gobierno de la provincia «filipina». Sobre todos estos puntos, cf. G. DE ANDRÉS, «Primer ofrecimiento del Monasterio de El Escorial a los Agustinos en 1855», en CD., 176 (1964), pp. 722-757.

⁷) Cf. RA., 10 (1885), pp. 278-280; J. PÉREZ DE GUZMÁN, «Instalación de los Reverendos PP. Agustinos de las misiones Filipinas en el Real Monasterio del Escorial», en RA., 11 (1886), pp. 129-136.

efecto que producirá en la revista lo indicaremos a lo largo de estas páginas. Y aludiremos también a los temas prevalentes en este período⁸⁾. Subrayaremos ya aquí la originalidad con que la revista ensaya por sí misma su propio modelo y estructura. Ella era la primera de una orden religiosa en España, una de las primeras de su orientación y a veces incluso única. Abrió el camino que otras andarían después, beneficiándose estas últimas de sus ensayos.

II. «La ciudad de Dios»: 1887-1927 (vols. XIV-CLI)

El año 1887 marca un recodo en la historia de la revista. Aparecen en él dos volúmenes: el 13 y el 14^o). El primero se presenta como culminación de una etapa. El segundo abre la conciencia de un nuevo período. Describo ambos volúmenes y todo este nuevo período.

Del volumen 13 diré solamente que culmina el intento originario de la revista: poner de relieve la figura de S. Agustín en el centenario de su conversión. Es volumen extraordinario en sus páginas 389-600, con estudios sobre el pensamiento del santo Doctor y una extensa crónica de los actos científico-literarios, artísticos y litúrgicos¹⁰⁾.

Lograda esa meta, el volumen 14 (número 78, año VII) inicia un nuevo período, subrayado por el primer cambio de título. La revista se

⁸⁾ He aquí un cuadro de datos históricos, útil como referencia para cuanto habré de decir. El 4 de junio de 1885, los Agustinos aceptaron el compromiso de morar en El Escorial y custodiarlo. Entraban allí el 10 de agosto del mismo año. La propuesta venía de Alfonso XII, el restaurado rey borbónico (en 1874), quien fundó, en 1875, el Real Colegio de su mismo nombre y del que se hicieron cargo los Agustinos también en 1885. El 1 de junio de 1886 se hacían igualmente cargo de la Real Biblioteca cuya investigación habría de llenar tomos de «*La ciudad de Dios*». En 1890 la revista sale ya desde El Escorial. En 1893 se fundó el Real Colegio de Estudios Superiores de María Cristina. Y en 1895 se funda la Provincia Matritense del Sagrado Corazón de Jesús. A ella queda encomendada la custodia de El Escorial. «*La ciudad de Dios*» pasa a su propiedad. La provincia de Filipinas funda entonces una nueva revista de notable vitalidad: «*España y América*». Esta sigue curso independiente de «*La ciudad de Dios*». Pero en 1928 se unieron ambas, con el título de «*Religión y Cultura*», como diré después. Para más datos, cf. D. PÉREZ DE ARRILUCEA, *La Provincia Agustiniense Matritense del Sagrado Corazón de Jesús. Reseña histórica desde 1895 hasta 1933*, Madrid 1973.

⁹⁾ Procuraré evitar la enojosa lectura de cifras romanas, convirtiéndolas, normalmente, en arábigas al indicar los volúmenes de la revista. Conservaré la numeración romana sólo en casos más especiales.

¹⁰⁾ Esa crónica ocupa las páginas 577-600 del volumen 13. El hecho tuvo una resonancia tal que la crónica se prolongaría en otros trece artículos más de los volúmenes 14-15. Su amplio eco en la prensa nacional e internacional, la masiva afluencia de personas en El Escorial, etc. marcan todo un cambio hacia la recuperación del centro escorialense como lugar cultural, bajo la acción de sus nuevos moradores.

llamará desde ahora «La ciudad de Dios». Las páginas 5-8 definen el nuevo programa de la revista para una nueva época. No se trata de un cambio total. De hecho, hasta la numeración de volúmenes es continua. Adopta la anterior estructura y sus crónicas, a excepción de la «Crónica Agustiniiana» que ahora desaparece juntamente con el viejo título de la revista, sustituido por otro «que a su carácter más universal reuniese la circunstancia de suficientemente expresivo»¹¹). Será símbolo de una «lucha científica» por el *amor Dei*. Vieja contienda que los redactores — en realidad, C. Muñón Saenz — descubren ya en el propio S. Agustín y sus dos ciudades, levantadas sobre dos amores en pugna¹²). Talante apologetico que tenderá a desaparecer lentamente de la revista.

Este período de cuarenta años (1887-1927) es de intensa actividad. Durante todo él, la revista acelera aún más su ritmo periódico y pasa a ser quincenal. Varía, no obstante, la correspondencia entre años, volúmenes y números¹³). Muchos eran ya los frentes que había de cubrir. Y ahora añade otros más. Viene, en primer lugar, la sección «Revista de revistas» que se une a la «Bibliografía», aunque concluirá en 1907. Más importante: la revista se hace ahora portavoz de la investigación sobre El Escorial, un aspecto que en estos años dará pasos definitivos. Antes de finalizar el siglo XIX se afirmaría ya con fuerza¹⁴). A comienzos del

¹¹) CD., 14 (1887), p. 6. Esa apertura de máxima amplitud y «universal interés» la subraya todavía el siguiente párrafo: «Teología, filosofía, historia, crítica, ciencias naturales, artes, literatura: todos los ramos de los conocimientos humanos están en su programa, sin más limitaciones que las que a los redactores imponen su amor a la verdad y su conciencia de católicos» (p. 7).

¹²) La revista surge en un momento de fuerte secularización. Por eso, los párrafos que comentamos han de leerse en su propio contexto cultural. Son de una marcada militancia teórica por «el partido de la Ciudad de Dios». Abren un programa apologetico en el mismo terreno de la discusión: el saber científico en toda su amplitud. Esa intención apologetica marcará límites al estricto rigor científico en multitud de páginas de la revista.

¹³) La esquematizamos para el lector interesado en este detalle: a) vols. 15-83 (1888-1910): quincenal, en tres volúmenes por año y ocho números por volumen; b) vols. 84-151 (1911-1927): quincenal, en cuatro volúmenes por año y seis números por volumen. Cada volumen de un mismo año lleva paginación independiente. Sumadas las páginas, por ejemplo, de 1902, arrojan un total de 2152 páginas. En sólo estos cuarenta años, aparecieron 140 volúmenes de la revista.

¹⁴) El variado mundo cultural escurialense comenzó a recibir estudio técnico precisamente en las páginas de «La ciudad de Dios». Salvo raras excepciones, comenzó por la Real Biblioteca. Durante los últimos decenios del siglo XIX, aparecieron ya largas series de estudios sobre sus fondos, en estos aspectos: a) edición de textos, medievales o del siglo XVI, doctrinales, históricos, biográficos o literarios; b) estudios y textos rabínicos (F. Pérez Aguado); c) manuscritos árabes (J. Lazcano, 1896-1899); d) estudios bibliográficos (B. Fernández, 1892-1895); e) numismática (M. Fraile Miguélez, 1887-1889); f) archivo musical (L. Villalba, 1896 ss.). Se puede afirmar que «La ciudad de Dios», con estos estudios, hizo de la Real Biblioteca Laurentina una de las más madrugadoras del mundo en

actual, se redobra en toda su amplitud. Indicio de ello es otra nueva sección de la revista: «Crónica de la Real Biblioteca Escorialense», abierta en 1901 y cuidada por el notable bibliógrafo B. Fernández Álvarez. Se proponía reunir toda clase de datos útiles para la historia pretérita y actual de la Real Biblioteca¹⁵).

Con este espíritu de continuo cambio y ampliación, la revista celebra —en 1906— sus bodas de plata. En una mirada retrospectiva, se autofelicita por haber logrado subsistir, describe su propia historia y ofrece biografías y datos de sus primeros colaboradores¹⁶). Oye también laudes que en ese momento le entonan desde el exterior¹⁷).

Con todo su frente de divulgación cultural e investigación, la revista avanza sin novedad hasta 1928 en que cambia nuevamente su título y algunos detalles más.

III. «Religión y Cultura»: 1928-1935 (vols. I-XXXI: numeración independiente)

La unión de «*La ciudad de Dios*» con la revista hermana «*España y América*», en 1928, dio lugar a este tercer momento de la revista y a su segundo cambio de título, «*Religión y Cultura*». Dos motivos inspiraron su fusión: unir fuerzas, y celebrar con decoro científico el XV centenario de la muerte de S. Agustín (1930). La propia revista presenta este nuevo período¹⁸). Ocho años duró esta época. Durante ella, la revista fue mensual. Y aparecieron treinta y un volúmenes, de numeración independiente, que han de sumarse a todos los restantes de la colección. No sufre con ello interrupción alguna ni cambio básico de orientación. Continúan presentes en ella sus principales temas de cultura e investigación. Junto al estudio de viejos problemas, la revista redobra su atención a la actualidad: la legislación civil española, el acontecer político y social, nuevo

el estudio actualizado y técnico de sus fondos. Observamos, de paso, que sus fondos árabes habían sido ya rigurosamente estudiados, descritos y extractados en el siglo XVIII por M. Casiri (vols. I-II, Madrid 1760, 1770), dando un decisivo impulso a la islamología en Europa.

¹⁵) Véase la presentación descriptiva de esa «Crónica» en CD., 54 (1901), pp. 221-222. La crónica como tal concluyó en 1904. Pero continuó en cierto modo en las prolongadas series de estudios sistemáticos del propio B. Fernández durante los primeros decenios del siglo, juntamente con los de otros varios investigadores.

¹⁶) Véanse artículos de C. Muiños Saenz, cit. supra, nota 1.

¹⁷) Cf. CD., 69 (1906), pp. 611-616, donde recoge, comentado y traducido un artículo laudatorio y sin firma, aparecido en *Augsburger Postzeitung*, 18/II/1906, con el título: «Ein Jubiläum jenseits der Pyrenäen».

¹⁸) Cf. *Religión y Cultura*, 1 (1928), pp. 1-4.

acento literario, temas del día, movimiento bibliográfico... La estructura básica de la revista durante esta etapa la daría el volumen primero, distribuido así: a) artículos; b) notas y comentarios; c) estudio de libros; d) bibliografía; e) legislación eclesiástica; f) legislación civil; g) revista de revistas; h) efemérides; i) necrología; j) libros recibidos. Es de advertir, sin embargo, que esta estructura es un tanto fluida. Se mantiene poco precisa e, incluso, con cierto desorden. Este hecho contribuyó a desdibujar un tanto sus fines y metas, su precisa orientación a ojos del lector.

Debe subrayarse el informe permanente, de F. García, sobre la literatura española de la época, en diversas secciones, amplias reseñas de obras o en comentarios de diverso tipo. Descuellan por su conjunto los estudios de F. Rivas Moreno sobre temas socioeconómicos y políticos. De este mismo autor es también una especie de «crónica», variable en la estructura de la revista, sobre: «cuestiones sociales», «problemas sociales», «problemas agrícolas». Aflora en algunos momentos un intento de «crónica americana» y «crónica de arte». Pero no mantienen la continuidad, quizá por lo excesivamente heterogéneo y amplio que viene resultando ya el campo abarcado por la revista. El interés de ésta no decae. Leída hoy, refleja en sus páginas la preocupación investigadora de los redactores, un gran momento cultural español y la aguda crisis política de los años treinta. La unión de 1928 concluye en 1936. El volumen 152, de este año, retoma su título más propio de «*La ciudad de Dios*». Lo mantendrá hasta hoy, una vez reemprendida la marcha, en 1941, tras el único y obligado paréntesis de toda su historia.

IV. Interrupción: septiembre de 1936-mayo de 1941

Apenas había reanudado su título de «*La ciudad de Dios*» — volumen 152 (1936)— la revista se ve forzada a interrumpir su marcha. Es la única vez en todos sus cien años. La guerra civil española supuso para ella lo que el conflicto mundial para otros instrumentos científicos similares del resto de Europa: suspender la plana y callar.

V. Reparición: mayo de 1941, hasta hoy (vols. *CLIII*² y ss.)

Recapitulemos brevemente. El año 1927 aparecieron cuatro volúmenes de «*La ciudad de Dios*»: los numerados desde el 148 al 151. Tras el cambio de nombre, «*Religión y Cultura*», con numeración independiente, salieron en 1936 dos volúmenes con el viejo título de «*La ciudad de Dios*»: el 152 y el 153¹. En 1941, la revista reemprende su marcha, como

si nada hubiera pasado, con un sereno «Decíamos ayer...»¹⁹⁾. Para completar el segundo volumen de 1936, repite ahora, en 1941, el mismo número: 153². A partir de entonces (1942 y siguientes), cada volumen corresponderá a un año, excepto en algún caso especial a que aludiremos después. Para ver con nitidez este complejo período, propongo el cuadro siguiente:

1927 = vols. 148-151: «*La ciudad de Dios*»

1928-1935 = vols. 1-31 (numer. nueva): «*Religión y Cultura*»

1936 = vols. 152-153¹: «*La ciudad de Dios*»

1936-1941 = Interrupción

1941 = vol. 153²: «*La ciudad de Dios*»

1942 ss. = vols. 154 ss.: «*La ciudad de Dios*».

Circunstancias diversas han motivado en esta época frecuentes cambios de periodicidad. Hasta el volumen 168 (1955), fue cuatrimestral. Desde el volumen 169 (1956), trimestral. Recientemente, en 1975, pasó a ser nuevamente cuatrimestral. Más importante es el tema de su orientación. Al reaparecer en 1941, las revistas científicas de toda Europa siguen ya un canon tipificado para todo instrumento periódico de alta cultura e investigación humanísticas. Y a él se acomodan ya multitud de revistas nuevas que surgen por entonces en España. «*La ciudad de Dios*» sigue también ese tipo general y a él adapta su estructura básica. Suprime sus crónicas meramente informativas. Con lo cual, desaparece su aspecto periodístico y de mera divulgación científico-experimental, jurídica, sociológica, etc. Omite, igualmente, toda referencia directa a la praxis política diaria. Como toda otra revista similar, deja el campo de la información propiamente empírica al periodismo, tan incrementado en la postguerra. Y se hace instrumento del humanismo teórico-doctrinal y de su investigación, en sentido amplio. Durante el periodo anterior, «*Religión y Cultura*», la revista había iniciado la publicación de textos críticos de la *aetas isidoriana*, patrística española o preludio medieval. Esos materiales, en parte desconocidos y de alto interés histórico-científico, figuraban en paginación suplementaria independiente en cada volumen. Este campo de trabajo se incrementa ahora, y aparecen también estudios notables, debidos, sobre todo, a A. C. Vega y U.

¹⁹⁾ Esta expresión es muy popular en España. Se atribuye a Fray Luis de León cuando reanudó su actividad docente, vuelto ya de la prisión y al dirigirse por primera vez a sus alumnos. Sobre esta leyenda, cf. series de artículos de C. Muiños Saenz, en CD., vols. 76-80 (1908-1909).

Domínguez. Esta nueva directriz coincide con ciertos aspectos de la nueva cultura española, reflejados en buena parte, en la conocida colección B.A.C.²⁰⁾. Se redobra ahora en la revista su carácter científico, con criterios estrictamente técnicos. Y se atenúa la función divulgadora de épocas precedentes. Pierde actualidad fáctica, pero adquiere rigor científico. Con estos criterios, acomete nuevamente el estudio de la escuela agustiniana y del agustinismo en la historia del pensamiento, investiga la figura, obra y doctrina de S. Agustín, reaparece la temática escurialense y amplía de nuevo su visión hacia contenidos antiguos y nuevos de derecho, teología, historia, filosofía, humanismo en general... Como lo fue siempre, la revista es actualmente órgano misceláneo del centro escurialense, abierto a cualquier preocupación de interés en la esfera humanística, formulada en términos de ciencia, alta divulgación o estricta investigación²¹⁾.

B. CONTENIDOS Y TEMAS

Me limitaré aquí a unas cuantas observaciones de tipo muy general. Sólo pretendo con ellas que el lector se forme una idea ulterior de la revista, en aproximación temática a su conjunto²²⁾.

I. Temas agustinianos

He aquí un primer grupo temático permanente en la revista, tanto por razones obvias como por su preocupación inicial: el estudio de la Orden. Este grupo se subdivide, a su vez, según sea el interés, histórico o doctrinal. La centenaria presencia de los Agustinos españoles en la

²⁰⁾ La conocida colección BAC. de la «Editorial Católica» se propuso facilitar un conocimiento directo y textual de las fuentes del cristianismo y de la cultura católica. La patristica obtuvo lugar preferente en forma de ediciones de textos o de estudios. Para información más detallada, cf. Chr. HERMANN, «Chronique du livre espagnol. La B.A.C.: Bibliothèque des Auteurs Chrétiens», en *Rev. Franç. d'hist. du livre*, n.s., n. 24 (1979), pp. 829-835. Comenta la colección al celebrarse la venta de diez millones de volúmenes.

²¹⁾ En 1981, la revista llega al volumen —de «La ciudad de Dios»— número 194. A ellos se añaden los 31 de «Religión y Cultura», más ciertos otros detalles. Hay que tener también en cuenta los volúmenes, fuera de serie, incluidos en la colección «Biblioteca La ciudad de Dios», de la que existe catálogo aparte.

²²⁾ Remito, para más datos, a los instrumentos indicados en nota número 1. Subrayo nuevamente la aparición de un volumen extraordinario de la revista, correspondiente a 1981 y dedicado a un minucioso análisis. Como presentación de conjunto, véase mi artículo: A. UÑA JUÁREZ, «Centenario de «La ciudad de Dios», revista de El Escorial. Presentación y balance», en *Revista Española de Teología*, 41, n. 162 (1981).

evangelización civilizadora de Filipinas y del Extremo Oriente implicaba, para los fundadores de la revista, una lección de vida, de cuya evocación se encargaría la historia del pasado y la crónica del presente²³). Florece, por ello, vigoroso el tema filipino. Y se va extinguiendo al ponerse el sol sobre el viejo imperio de España, en 1898. Pero antiguas crónicas y relatos contemporáneos fueron seguidos con interés en su día, como capítulo palpitante para la historia, tanto del Archipiélago como de la propia España. El pasado de la Orden fue estudiado en la revista reproduciendo antiguos escritos biobibliográficos que presentan figuras españolas o centroeuropeas. Todo ello tuvo notable utilidad en su momento y fue estímulo para trabajos posteriores, como el de G. de Santiago Vela. Modalidad permanente de ese mismo estudio es el amplio repaso al legado cultural y doctrinal de la escuela agustiniana. En este punto, la revista no conoce fronteras, si bien ha insistido más en pensadores de Italia y España. La aportación es notable por sus esclarecimientos en la marcha de las ideas y sobre la presencia del agustinismo en el devenir del pensamiento. Larga sería la relación puntual de todo ello. La omito, por eso mismo y por ser también más conocida.

Rasgo característico de la revista ha sido su permanente interés por S. Agustín: su figura humana, su obra, su pensamiento, influjo posterior y actualidad de sus ideas. Varios volúmenes extraordinarios fueron dedicados al Hiponense. Descuellan los de 1954-1955 que profundizan en *De civitate Dei*, confeccionados por los redactores de la revista junto a un grupo de escritores de talla internacional. La lista de temas agustinianos —un tanto dispersos— sería muy larga. La omito también aquí. Quizá ningún estudio por separado sea decisivo. Pero es importante su conjunto a nivel de divulgadora investigación. Ello hace de la revista instrumento cualificado para el estudio de S. Agustín a lo largo del presente siglo.

Hay, según creo, un «humanismo agustiniano» cuyo distintivo primero es su amplitud, una gama abierta de inquietudes, solicitada por el «gozo de la verdad». Y la revista es testimonio vivo, concreción o intento de un humanismo así. Por eso, desde 1883 rompe los diques de sus temas internos y se adentra en el ancho mundo del saber. Como bola

²³) Cf. M. MERINO, *Agustinos evangelizadores de Filipinas, 1565-1965*, Madrid 1965. Para otros estudios sobre el tema, véanse las bibliografías recopiladas en esta misma revista, *Augustiniana*, a partir de 1976, año de sus bodas de plata.

de nieve rodando por la montaña, la dilatación temática será su ley. Enumeraré ahora algunos aspectos de ese humanismo de amplitud.

II. Humanismo literario

Ya desde la edad media, el agustino —llámese luego Lutero o Fray Luis de León— tiene abierta su mente al mundo del lenguaje y la belleza literaria, como ingrediente de sus «studia humaniora». Lírica y prosa de España debieron mucho a plumas brillantes de los agustinos. Desde muy pronto, la revista intentó dar nueva vida a esa vieja estampa del humanista literato. Su preocupación por las bellas letras aparece en la publicación de ensayos originales. Pero, hasta 1941, tendrá importancia mayor su interés por el movimiento literario, bajo la doble modalidad de reseña informativa o de estudio crítico. No excluyó la revista la atención a los clásicos —lírica griega, Virgilio, Horacio...— ni a escritores foráneos, como L. Tolstoy, E. Zola y algunos más. Pero, obviamente, insiste en las literaturas hispánicas, en un prolongado arco de autores y obras que se extiende desde el medievo a la actualidad. Evitaré enumerarlos aquí. Hay, sin embargo, un aspecto que no es dado omitir: el fuerte interés por la literatura española del siglo XIX y principales representantes de su lírica y prosa, tanto romántica como naturalista o realista, etc. Descuella, en la primera época, F. Blanco García²⁴). Debe afirmarse, en todo caso, que este humanismo literario es permanente en la revista.

Símbolo de este humanismo es Fray Luis de León. «La ciudad de Dios» es pionera en su estudio, reivindicando su efigie humana y científica. La figura del maestro salmantino alcanza en sus páginas toda su estatura de humanista, filólogo, escriturista, poeta y pensador. Centenares de artículos —algunos recopilados en libros y no siempre acertados— dedicó la revista a editar sus escritos o estudiar los más variados aspectos de su vida, pensamiento y actuación. La valoración de

²⁴) F. Blanco García dejó una abundante producción de crítica literaria, pese a su muy temprana muerte. Por encima de su valor relativo, está su amplitud de visión que se extiende hasta las variedades «regionales» de la literatura hispánica, y también el impulso dado por él al estudio técnico de las letras hispanas en el presente siglo. Falta todavía un análisis adecuado de su figura y producción. Véanse datos en A. LLORDÉN, «Bibliografía agustiniana escorialense», en *La Comunidad...*, cit. supra, nota 1, pp. 272-282. Su principal escrito es: *La literatura española en el siglo XIX*, vols. I-III, Madrid 1909-1910³. La obra suscitó cierta polémica y recibió notables alabanzas. Apareció en forma de artículos desde finales de siglo, en «La ciudad de Dios».

Fray Luis está hoy en alza a escala mundial²⁵). Y ello se debe, sobre todo, al esfuerzo continuo de «*La ciudad de Dios*», instrumento imprescindible para los estudios luisistas.

III. Humanismo científico-experimental

No es frecuente verlo incluido en un humanismo «de letras». Sin embargo, a finales del siglo XIX, León XIII instaba a «descender al campo científico» ¿Por qué así? La segunda mitad de esa centuria vive una agudizada crisis de secularización desde el campo sociológico, político, científico, cultural y filosófico. Marxismo, socialismos y movimientos sociales, liberalismo «progresista», positivismo y cientismo naturalista, evolucionismo y transformismo, posturas modernistas y materialismo... operan en buena parte como caja de resonancia de la Ilustración, como *Kulturkampf* y nivelación naturalista de la religión²⁶). Estos y otros movimientos tuvieron fuerte influjo en España, produciendo un estridente conflicto de ideas²⁷). La revista surgió en el momento álgido de esas corrientes y cuando la reivindicación del espíritu era ya creciente en el neokantismo alemán, espiritualistas franceses e italianos, neohegelianismo, renovación escolástica y tomista, con la *Aeterni Patris*,

²⁵) Alguien llegó a decir que es Fray Luis «el primer lírico mundial». Afirmación osada, tan difícil de mantener como de rebatir, habida cuenta de críticos españoles y otros, tales como A.F.G. Bell, A. Peers, R.T. Davies, R. Welsh, K. Vossler, A. Coster, J. Baruzi... y tantos más. He aquí un juicio autorizado y reciente sobre su figura: «La más excelsa y representativa figura del segundo Renacimiento hispano... Hemos dicho que Fray Luis fue la figura más excelsa y el más exacto resumen del Renacimiento hispano, porque nadie como él logró fundir en síntesis perfecta las principales corrientes de la cultura de su tiempo: la herencia clásica, la influencia italiana, la sustancia española tradicional y el contenido religioso, en el que habría que distinguir a la vez el legado medieval y castellano junto a la constante presencia del elemento bíblico, que, en Fray Luis, como gran escritor y teólogo que era, representa un componente fundamental. Parte también muy importante de las variadas corrientes que él armoniza es el influjo agustiniano, propio de su orden, del que recibe —al mismo tiempo que el vigor intelectual— el sentido místico, apasionado y contemplativo, tan característico de la persona del fundador» (J.L. ALBORG, *Historia de la literatura española*, vol. I: *Edad media y Renacimiento*, Madrid 1975², pp. 799 y 803-804. Dedicada a Fray Luis el c. XIX: «Fray Luis de León y la lírica castellana», pp. 797-831).

²⁶) Véase, sobre estos temas, la obra excelente, si bien algo incompleta, de O. CHADWICK, *The secularization of the european mind in the nineteenth century* (Guifford Lectures, 1973-1974, at the Univ. of Edinburgh), Cambridge 1975.

²⁷) Hoy toma especial auge en España el estudio del siglo XIX. Para aproximarse al cuadro cultural de entonces, cf. R. CEÑAL, «La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX», en *Revista de Filosofía* (Madrid), 15 (1956), pp. 403-444; M. TUÑÓN DE LARA, *Medio siglo de cultura española (1883-1936)*, Madrid 1970; ID., *La España del siglo XIX*, Madrid 1974; G. FRAILE-T. URDANOZ, *Historia de la filosofía española*, vol. II: *Desde la Ilustración*, Madrid, B.A.C., 1972.

de 1879²⁸). En ese contexto, los redactores de la revista intentaron saltar el escenario de ideas como a una «lucha científica» por la *Civitas Dei*. Pretendían mostrar la compatibilidad entre una fe trascendente y el ejercicio de la ciencia. Su aproximación al saber empírico fue, ante todo, divulgadora e informativa, en la «Crónica científica», desde 1883 a 1928. Aspecto importante, por la incorporación de la ciencia a su humanismo, en época de eufórica suficiencia en ese terreno. Otra serie de estudios científico-experimentales son más bien de confrontación polémica y finalidad apologética, a decir verdad, no siempre bien informados ni serenamente críticos, pero de interés histórico y valor testimonial sobre el *Zeitgeist* de aquellos días. Otros estudios son asépticamente técnicos. Destacan, entre estos últimos, los de A. Rodríguez de Prada, sobre matemática, meteorología²⁹).

Aludamos también a los trabajos sobre las hoy llamadas «ciencias humanas», en áreas como la política, sociología, psicología, antropología, lingüística... Baste con estas breves indicaciones para comprender que estamos ante un vasto campo de la revista, verdadera caja de resonancia para las voces científicas de su época.

IV. Investigación sobre El Escorial.

Los agustinos contrajeron un grave compromiso de cultura al hacerse cargo del edificio escurialense, donde entraron el 10 de agosto de 1885. Había que investigar su entorno histórico, su fundación y construcción, su tesoro artístico y sus dependencias. La más compleja de éstas era, sin duda, su Real Biblioteca, verdadero depósito de la cultura de occidente, pero desprovista prácticamente por entonces de catalogación

²⁸) Como muestra del eco que el espiritualismo tuvo en la revista, véase M. GUTIÉRREZ, «El espiritualismo en las escuelas contemporáneas», en CD., 23 (1980), pp. 241-255; 401-417.

²⁹) Se cuentan por centenares los estudios sobre ciencia experimental publicados en la revista, sobre temas de física, matemática, biología, agricultura, economía, astronomía... La revista recogió las conferencias científicas que, varias veces durante el curso académico, se pronunciaban, durante el pasado siglo, en el Real Colegio de Alfonso XII, dotado ya entonces de célebres instalaciones experimentales. En cuanto a A. Rodríguez de Prada, urge decir que sus méritos le hacen acreedor a figurar en la historia de la ciencia contemporánea no sólo por sus cargos científicos (director de la «Specola Vaticana», Vicepresidente de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, miembro de la Sociedad Astronómica de Francia...) sino también por sus escritos (más de cuarenta obras y varios centenares de artículos, material inédito...) sobre matemática, astronomía y meteorología. Para más datos, cf. A. LLORDÉN, «Bibliografía agustiniana...», cit. supra, nota 1, pp. 558-573.

sistemática y técnica de sus fondos. Desde el primer momento, la realización de tan amplio plan gravitaría sobre las páginas de «*La ciudad de Dios*». Pero su vinculación a los centros docentes y a la investigación sobre el edificio se incrementaría desde 1890, cuando la redacción de la revista se traslada a El Escorial. Un primer balance de estudios aparecía ya en 1910³⁰). Cincuenta años después, la Real Biblioteca quedó ya básicamente investigada³¹). Las décadas de 1960 y 1970 verían culminada una catalogación cuyos pasos más firmes se dieron prontamente, entre 1890 y 1936. Algo parecido ocurrió con la investigación sobre el resto del edificio³²). Todo esto fue posible, en su mayor parte, por el esfuerzo continuo del que la revista es testigo y actor. Centenares de artículos y varios volúmenes especiales hacen de la revista un auténtico archivo de investigación sobre El Escorial³³). Por todo ello, es preciso decir que la recuperación contemporánea del edificio escurialense como centro de cultura mundial se debe principalmente a los resultados cumulativos de «*La ciudad de Dios*». Toda investigación ulterior del tema escurialense habrá de contar con sus tomos.

V. Otros temas

Concluiré esta breve presentación aludiendo de pasada a otros campos de ciencia tratados por la revista. Obviamente, hay en ella multitud de estudios de teología, tanto dogmática como moral, ascética y mística, etc., en planteamientos tanto históricos como doctrinales. Existe, igualmente, un elevado número de trabajos bíblicos, muchos de ellos a propósito de un determinado autor, especialmente Fray Luis de León o S. Agustín. Espacios muy amplios de la revista los llena el derecho, tanto canónico como civil. Otro tanto ocurre con la historia,

³⁰) Véase la obra en colaboración: *Los Agustinos y el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (1885-1910)*, Madrid 1910. También: J. ZARCO, *Escritores Agustinos de El Escorial (1885-1916)*. Catálogo bio-bibliográfico, Madrid 1917.

³¹) Véase T. ALONSO TURIENZO, «Labor literaria de los agustinos en la Real Biblioteca de El Escorial (1885-1960)», en CD., 173 (1960), pp. 660-710.

³²) Una vez más, remito al volumen *La Comunidad...*, cit. supra, nota 1. Más directamente al caso, véase: *Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial. En el Centenario de su Fundación, 1563-1963*, El Escorial 1964. Se hallan aquí bibliografías-balance sobre el tema escurialense: N. TEEUWEN, «Bibliographie non espagnole de l'Escorial», pp. 777-805; la que citamos en nota siguiente; G. SABAU BERGAMIN, «Aportación a la bibliografía escurialense», pp. 909-944.

³³) T. ALONSO TURIENZO, «La ciudad de Dios, archivo de documentos escurialenses», en *Monasterio de San Lorenzo...*, cit. supra, nota 32, pp. 807-907. Ordenación de materiales de la revista relativos a El Escorial, hasta 1961.

empírica o cultural, civil o eclesiástica. La revista ha ofrecido una abundante serie de estudios filosóficos teóricos, históricos o de actualidad. Raro será el pensador importante que no haya recibido alguna atención. Destaca mayormente la consideración de autores medievales, junto a otros modernos y contemporáneos. Algunos trabajos contemplan directamente, como queda dicho, a S. Agustín o a pensadores agustinos, ofreciendo a veces textos inéditos de estos últimos o de otros autores del preludio medieval. La praxis musical escorialense y estudios teóricos o históricos de ese campo en la revista influyeron, durante un tiempo, en movimientos de renovación músico-religiosa de España³⁴). Aportación notable de «La ciudad de Dios» la constituyen sus contribuciones a la islamología y estudios hebraicos, subrayando la vertiente hispana de ambos dominios. A la investigación manuscrita se suman aquí averiguaciones textuales, doctrinales e históricas³⁵).

Este es, rápidamente sobrevolado, el vasto frente científico que abordó «La ciudad de Dios» en su marcha de cien años. La apertura de 1883 no hizo sino dilatarse más y más, hasta comprender extensiones prácticamente inabarcables. No todo en ella posee igual valor. Urge matizar. A menudo, el intento científico de la revista se vio limitado por condicionamientos de época. Por eso, prevalece, en ocasiones, la apologetica fácil o la erizada polémica sobre el rigor, la retórica banal sobre la documentación técnica, la *polymathie* del polígrafo divulgador sobre la auténtica investigación. Ciertos enjuiciamientos de la política son estrechos y quizá inoportunos; la visión social, poco lúcida. Abunda el apresuramiento y falta, a veces, serena reflexión.

Hay, pese a ello, un serio compromiso cultural y científico en los centenares de tomos de «La ciudad de Dios». Su conjunto es de notable interés en la cultura española contemporánea y radicación de su pasado. La descripción que precede alude a múltiples temas que afectan de lleno a realidades de cultura y a motivos permanentes del saber occidental.

Paso ahora a un asunto particular del que la revista se ha ocupado repetidas veces.

³⁴) Véase L. HERNÁNDEZ, «La capilla de musica del Real Monasterio de El Escorial», en *La Comunidad...*, cit. supra, nota 1, pp. 64-101.

³⁵) Para una descripción pormenorizada de todas estas áreas de la revista, remito nuevamente a los instrumentos indicados en nota 1.

C. TEMAS DE BÉLGICA

La revista ha incluido repetidamente asuntos relativos a Bélgica. Todos ellos fueron tratados, como veremos, con invariable aprecio y admiración. Se reseñan los escritores agustinos belgas incluidos en la obra biobibliográfica de Cl. Hutter que la revista reprodujo entre los años 1882 y 1888, en su texto latino original.

La «Crónica general» recogió noticias diversas a lo largo de varias décadas. Para que el lector se haga una idea, he realizado algún sondeo en ese mar de detalles. En 1890, por ejemplo, se relata elogiosamente el congreso eucarístico de Amberes; las elecciones municipales, con su resultado positivo para el partido católico; la preocupación social de Ch. Woeste que el cronista alaba; fiestas en Amberes al partir misioneros para el Congo; la subvención a la Empresa Real del Congo y texto comentado del rey Leopoldo II. Como ejemplo de esta miscelánea de noticias, veamos también las de 1902. Comenta, en primer término, un artículo de las *Historisch-politische Blätter*, 12, 129 (1902), sobre los diez y ocho años de gobierno «clerical» en Bélgica. Con su autor, la revista muestra cómo desde el 18 de junio de 1884 hasta la fecha, Bélgica es la nación más próspera del mundo por su industriosisdad y exportación. Subraya la inteligente acción social, el incremento de la enseñanza..., para concluir: «El gobierno belga ha demostrado que los católicos saben gobernar»³⁶). También ese año, comenta la muerte de M. Enriqueta de Austria, reina de los belgas, presentando su figura humana. Relata el atentado anarquista contra el rey Leopoldo II, y comenta laudatoriamente la propuesta de Ch. Woeste al parlamento sobre la moralidad pública; describe y comenta el triunfo católico en las elecciones legislativas; narra también las inquietudes y enfrentamientos sociales «en el pacífico territorio belga, en la industriosa Bélgica», e incluye un amplio despacho telegráfico desde Bruselas.

Pero las referencias a Bélgica no se limitan a estas breves noticias. Artículos de la revista estudian o divulgan con mayor detenimiento tres tipos de temas: la historia, personalidades, instituciones culturales. A veces estos temas se entrecruzan. Pero para mayor claridad, veámoslos por separado.

³⁶) CD., 59 (1902), pp. 687-690. Cf. cit. p. 689.

I. Historia de Bélgica

En 1906, dos artículos de L. Conde se ocuparon preferentemente de la historia política, marcada, en cierto modo, por ese decisivo año³⁷). Comenta en ellos la importancia singular de las elecciones generales del 27 de mayo, tras 22 años de gobierno católico. Examina la contienda de entonces entre los tres partidos, liberal, socialista y católico, unidos los dos primeros en un programa común de oposición y reforma política, denominado «acción paralela». Presenta el debate previo a las elecciones, especialmente por el tema defensivo y particularmente por la discutida fortificación de Amberes, a lo que se añadió la pérdida del buque-escuela «Comte de Smet de Nayer». Ofrece el cuadro de los resultados de las votaciones, favorable, finalmente, a los católicos. En consonancia con la época, L. Conde ve en ello una «victoria de la religión». Según él, «la lucha, más que política, era religiosa» (p. 323). Y hace un recuento de los aciertos de la administración católica:

«Su gestión administrativa, sus iniciativas para acrecentar el bienestar de los menesterosos, sus inagotables recursos para resolver todo problema político y social, el respeto que siempre ha conservado a la libertad de creencias extrañas a las suyas, el apogeo científico a que ha llegado la nación bajo su gobierno, ese esplendor, en suma, de industria, de adelantos, de inventos de todo género...» (p. 324).

El segundo artículo revisa los efectos positivos del triunfo católico. Recoge el eco favorable del mismo en «*Le correspondant de Paris*», el 16 de junio de 1906, en crónica política de fuerte contraste con la situación de Francia. Finalmente, cree L. Conde que esas elecciones significan en Bélgica la aprobación de la política católica, especialmente de su iniciativa social. Presenta un cuadro comparativo de la legislación de católicos y liberales en este campo. Algunos comentarios finales del autor resultan muy discutibles. Pero su estudio despertó la atención de los españoles sobre una fecha importante en la historia reciente de Bélgica.

En plena guerra europea, B. Garnelo escribe (1916-1917) dos largos

³⁷) L. CONDE, «Conservación y progreso. El gobierno católico de Bélgica y las elecciones del 27 de mayo de 1906», en CD., 70 (1906), pp. 315-324; 388-399. El autor es, a comienzos del presente siglo, un observador del movimiento católico y de la política de entonces. Escribió abundantes páginas en la revista sobre esos mismos temas. Llamaron especialmente la atención en Europa sus artículos sobre la guerra ruso-nipona, escritos en 1904-1905. Para otros datos, cf. A. LLORDÉN, «Bibliografía agustiniana...», cit. supra, nota 1, pp. 289-302.

artículos de tipo general sobre Bélgica y los belgas³⁸). Habla de la «hidalga nación» arrastrada al desastre de la guerra «de modo inesperado y repentino»; pueblo laborioso, floreciente y equilibrado. El autor lo ve desde España así:

«Para los católicos españoles tiene Bélgica una significación peculiarísima. Es la nación ejemplar del orden, del trabajo y de la democracia cristiana, de las reformas sociales inspiradas por el catolicismo... En Bélgica estaba la metrópoli de la restauración escolástica, y muchos pensadores católicos de España allí acudían para familiarizarse con los métodos nuevos, volviendo con no poco caudal de conocimientos a la madre patria» (pp. 417-418).

El primer artículo traza la historia de toda la región a lo largo de los siglos, durante los cuales «no ha cesado de servir de palenque a todas las guerras europeas de alguna extensión: romanos, sajones, anglosajones, franceses, imperiales, holandeses y españoles, todos han luchado en ese rincón de Europa...» (p. 418). Relata con amplitud esa historia. Subraya el aspecto español, a partir de Carlos V. Recuerda la antigua y próspera alcornia de sus provincias y ciudades, sobre todo desde las postrimerías del medievo, y su gran incremento en la modernidad europea. Presenta la trayectoria cultural en diversas manifestaciones de ciencias y artes, en las que dieron maestros al resurgir moderno de Europa. Concluye:

«Y esto han sido en brevísimo resumen los antecedentes históricos del pueblo belga y aún de todos los Países Bajos: un pueblo siempre joven, siempre laborioso, siempre optimista y siempre inclinado a reconstruir y ensanchar lo que habían destruido las vicisitudes y calamidades de los tiempos. Así la Bélgica actual se nos ofrecía después de un período largo de paz como una maravilla estupenda, a cuyo florecimiento contribuyeron factores de orden material y espiritual en una armonía tan acabada que no es posible pedir más» (p. 429).

El segundo artículo se ocupa de la historia contemporánea. Abre con estas palabras:

«Si en todo tiempo ha dado pruebas de una vitalidad intensa y múltiple el pueblo belga, en ninguno ha llegado a conseguir un esplendor tan grande como en la segunda mitad del siglo XIX y lo

³⁸) B. GARNELO, «Bélgica y los belgas», en CD., 107 (1916), pp. 417-429; 108 (1917), pp. 89-100. El autor es un divulgador nato, con numerosos trabajos sobre historia y temas de actualidad. Dirigió un tiempo la revista. Para otros datos, cf. A. LLORDÉN, «Bibliografía agustiniana...», cit. supra, nota 1, pp. 372-376.

que llevamos del XX. Proclamada su independencia por el convenio de Londres en 1831, su desarrollo ha seguido una marcha progresiva y rápida, hasta colocarse a una altura envidiable para las mismas grandes potencias que la rodean...» (p. 89).

Traza, en breves rasgos, la andadura histórica de la Bélgica independiente y su gran auge en tan breve tiempo. Insiste en un tema: la universidad de Lovaina, gran «laboratorio intelectual» donde se forman «hombres de estado, sociólogos, historiadores, filósofos, etc. cuyos méritos son universalmente reconocidos» y de donde salen libros y revistas de tanto crédito científico. Tras señalar la delicada situación internacional de Bélgica en las proximidades de la guerra europea, ofrece un cuadro de su «progreso enorme» con indicación de cifras. Alude al incremento de la enseñanza y su régimen de libertad, al crecimiento de ciencias y artes en la Bélgica contemporánea: «Un ejército de escritores, polemistas, críticos, artistas y políticos se levantó por aquel tiempo al calor de la unidad nacional..., revistas, periódicos, la enorme y escogida producción filosófica de Lovaina...» (p. 100). Los lectores de «*La ciudad de Dios*» pudieron asomarse a la nación belga a través de estos artículos de alto aprecio por sus realidades, su historia y su cultura³⁹).

II. Una personalidad: D. Mercier

El conocimiento de su personalidad, iniciativas y pensamiento tuvo en España como vehículo a «*La ciudad de Dios*», especialmente con los trabajos de M. Arnáiz. En su inquietud por la renovación escolástica, mantuvo una relación de estrecha amistad con D. Mercier, a cuya propuesta fue admitido en la Sociedad Filosófica de Lovaina en 1904. Tradujo una de sus obras y difundió en varios escritos propios la nueva orientación filosófica abierta en Lovaina por iniciativa del pensador belga⁴⁰). Al ser promovido a la sede primada, M. Arnáiz presentó su

³⁹) Durante este período bélico, aparecieron todavía otros dos artículos de tema histórico-político: L. VILLALBA, «Bélgica y la opinión española», en CD., 102 (1915), pp. 360-378; B.R. GONZÁLEZ, «Bélgica en la guerra», *ibid.*, 108 (1917), pp. 292-296. Este último trabajo es un breve comentario a obras de H. Davignon, H. Carton de Wiart, F. Passelecq, M. des Ombiaux..., sobre temas de aquel difícil momento. La mirada benévola de ambos trabajos se sintetiza en estas palabras conclusivas del último: «Todo cuanto acerca del glorioso reino belga se escribe revela la grandeza de sus infortunios presentes y las dificultades que tendrá que resolver en tiempos ulteriores. Ojalá que sus males de ahora no sean sino como la poda en el árbol, que luego se cubre de nuevo ropaje y de más espléndido verdor» (p. 296).

⁴⁰) Tradujo la obra de Mercier *Los orígenes de la psicología contemporánea*, Madrid 1901, con prólogo *ad hoc* del autor. M. Arnáiz fue personalidad destacada dentro y fuera de

figura y su producción filosófica⁴¹). Tras subrayar el alto significado de su nombramiento, describe con brevedad su carrera científica, especialmente la fundación del Instituto Superior de Filosofía y las características de su docencia, brillante por su lúcida precisión. Enumera tanto los escritos personales como los realizados por sus discípulos bajo la inspiración del maestro. He aquí un retrato humano en que M. Arnáiz refleja la experiencia de su trato directo con Mercier:

«En el nuevo arzobispo de Malinas, las cualidades de hombre de acción igualan a las del hombre de pensamiento. Las virtudes del sacerdote, el espíritu profundamente religioso, la piedad, la abnegación y la humildad, la llaneza, sencillez y afabilidad de su carácter, como puede atestiguarlo el que estas líneas escribe por su continuada correspondencia de algunos años, van unidas a su alto saber» (p. 383).

Describe su actividad restauradora de la escolástica, secundando las directrices de León XIII. Muestra la preocupación del belga por adaptar con amplitud de mente las grandes líneas del tomismo y no su letra, en una aproximación decidida al saber científico de su hora. Mercier conocía muy de cerca el conflicto reinante entre ambos campos, sobre todo bajo el influjo del positivismo y el predominio del naturalismo científico, convergentes en lo que J. Ortega y Gasset calificaría luego como «imperialismo de la física». Insiste M. Arnáiz en el intento de Mercier por asumir la problemática crítica del pensar moderno, mientras alentó el estudio histórico-doctrinal del medievo, a cuyos abundantes frutos asistimos hoy. Su idea era, pues, «hacer de la escolástica una filosofía científica, crítica e histórica» (p. 387). Espejo de sus propósitos fue el discurso de Mercier al congreso de Malinas, en 1891. M. Arnáiz reproduce amplios párrafos del mismo. Aparecen allí las bases científicas de su futuro Instituto: todo un programa del pensamiento para un nuevo contexto científico, un plan abierto por la lucidez de su mente y realizado por el esfuerzo de sus discípulos que se extenderían, con los años, por

la Orden. Miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, su discurso de entrada fue contestado por J. Zaragüeta, otro pensador español formado en Lovaina. Escribió más de trece obras, algunas de ellas bastante difundidas en su época, y también una larga serie de artículos filosóficos, principalmente de psicología y teoría del conocimiento. Para más datos, cf. A. LLORDÉN, «Bibliografía agustiniana...», cit. supra, nota 1, pp. 257-262.

⁴¹) M. ARNÁIZ, «Mons. D. Mercier, Primado de Bélgica. Su obra filosófica», en CD., 69 (1906), pp. 380-392.

toda Europa. A ojos de M. Arnáiz, D. Mercier aparece como un verdadero recreador del pensamiento.

Cuando cumplía ya casi veinte años como primado, y a sus 86 años de edad, moría D. Mercier el 23/I/1926. En esa ocasión, V. Burgos redactaba en la revista una amplia nota necrológica⁴²). Presenta los rasgos más destacados de su figura humana, de obispo y pensador, sus iniciativas científicas, el impulso dado por sus creaciones al pensamiento, etc., y cree que la revista ha contraído con él una especial deuda de reconocimiento:

«*La ciudad de Dios* tiene motivos especiales para consagrar este homenaje póstumo a la memoria del que fue en vida su amigo y admirador. En el *Prólogo* que, para la traducción castellana de su libro *Los orígenes de la psicología contemporánea*, hecha con todo esmero por el P. Arnáiz, escribió el entonces profesor D. Mercier en julio de 1901, se expresaba éste en términos sumamente elogiosos para nuestra Revista y para sus redactores...» (p. 354).

Sirvan estas breves indicaciones para aludir a una estrecha relación entre D. Mercier y la revista escorialense.

III. Una institución: la universidad de Lovaina.

Repetidas veces se refirió «*La ciudad de Dios*» a temas culturales lovanienses⁴³). Destacaré tres artículos directamente consagrados a su universidad. Dejé dicho que M. Arnáiz se refirió varias veces a ella y al movimiento renovador de sus centros⁴⁴). Al filo de este siglo, dedicó un estudio al Instituto Superior de Filosofía⁴⁵). Arranca, como es sórito, del

⁴²) V. BURGOS, «El Cardenal Mercier», en CD., 144 (1926), pp. 344-354.

⁴³) He aquí algunos trabajos: M. ARNAÍZ, «La Semana de etnología religiosa de Lovaina», en CD., 93 (1913), pp. 42-47. Presenta el desarrollo y finalidad del simposio: aportar materiales básicos para una auténtica ciencia de la religión, tema agitado y exasperado desde la segunda mitad del siglo XIX. El autor ofrece una presentación más bien apologética. A la segunda, se dedica la presentación de B. ALCALDE, «Con motivo de la II Semana de etnología religiosa en Lovaina», en CD., 96 (1914), pp. 252-259. A la restauración postbélica se refieren dos breves comunicados o notas: «La biblioteca de Lovaina», en CD., 120 (1920), pp. 158-160; «Restauración de la Universidad de Lovaina», *ibid.*, 124 (1921), pp. 318-320.

⁴⁴) Remito, para completar el cuadro, a otros trabajos suyos: M. ARNAÍZ, «La Neo-Escolástica al comenzar el siglo XX», en CD., 57 (1902), pp. 53-64; 197-209; ID., «León XIII y la filosofía cristiana», *ibid.*, 61 (1903), pp. 386-400; ID., «Filosofía escolástica y Tomismo», *ibid.*, 140 (1925), pp. 428-443...

⁴⁵) M. ARNAÍZ, «El Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina», en CD., 54 (1901), pp. 16-33. Este trabajo, reelaborado y con título ligeramente cambiado, apareció también aparte, Madrid 1901.

movimiento promovido por León XIII. Alude al aislamiento previo del pensar escolástico, relegado a mera reliquia histórica, despreciado por desconocido, y tanto más estéril cuanto menos renovado, en un contexto cultural de divorcio entre saber científico y especulación filosófica. A sus ojos, surge la universidad de Lovaina como modelo actual de centros docentes. Recuerda nuevamente a León XIII y su idea de una clase especial dedicada al tomismo y cuya ejecución recaería sobre D. Mercier. Evoca también las iniciativas posteriores del pontífice, del episcopado belga y del propio Mercier ampliando el proyecto. Reproduce largos párrafos del plan inicial y sus fines, contenidos en el célebre *Rapport* de 1891, hasta la erección del Instituto y la inauguración del edificio en 1894. Explica el funcionamiento y contenidos del curriculum completo, sus ciclos anuales y sus materias, otras actividades, revistas científicas... Alude brevemente a los primeros años de vida del Instituto. Los lectores de «*La ciudad de Dios*» pudieron conocer con prontitud un asunto de tanto interés en la escena filosófica de la época.

Algo más de diez años después, V. Burgos vuelve en dos artículos sobre el tema, cuando ya el Instituto se había afianzado⁴⁶). Hace también historia remota de la escolástica a comienzos del siglo XIX y causas de su descrédito, inquietudes de Pío IX, impulso de León XIII, fundación del Instituto. Describe la situación actual de este último, a los 22 años de su erección: profesorado, organización, plan de estudios y metodología filosófica, estudiantes, producción de obras y revistas. Presenta brevemente a D. Mercier. El segundo artículo estudia las directrices filosóficas imperantes en Lovaina. A su entender, se trata de recuperar el sentido realista y aristotélico del filosofar, el recogido por Sto. Tomás y al que, de modo general, vuelve su mirada la neoescolástica. El filósofo, según esta directriz, ha de leer la realidad buscando la verdad desde un punto inicial: el contacto con la experiencia. Se subraya por ello la atención prestada a la observación y experimentación como punto de partida para un auténtico saber que disuelva el extendido prejuicio en torno al pensamiento escolástico: simple comentario del *Credo*. Al filósofo le preocupa dar cuenta de la realidad. Sólo este

⁴⁶) V. Burgos, «La escuela de filosofía neoescolástica de Lovaina», en CD., 89 (1912), pp. 404-415; 90 (1912), pp. 90-98. V. Burgos fue director de la revista entre 1924 y 1927. Estuvo dos años en Alemania y Bélgica para ampliar estudios. Además de otras obras, escribió amplias series de artículos sobre temas de filosofía, psicología, actualidad cultural... Para otros datos, cf. A. LLORDÉN, «Biobibliografía agustiniana...», cit. supra, nota 1, pp. 288-291.

propósito —y no el de mera apologética— hará repensar la relación entre fe y filosofía, en el «eterno retorno» de un permanente problema. Cree, pues, que la reactualización escolástica en Lovaina se realiza en el amplio contexto de una profunda modernización que replantea los problemas en actitud de contacto y diálogo con las ideas modernas y las adquisiciones científicas, asumidas como punto inicial del pensamiento. Finalmente, V. Burgos constata el eco «exterior» de esta renovación. Y aduce testimonios tales como los de F. Medicus, R. Eucken, etc.

Finalizada la década de los años veinte, el centro lovaniense, vencidas las enormes dificultades de la peripecia bélica, ha desbordado ya el círculo católico adquiriendo un auténtico crédito mundial. Por ese tiempo, la revista insiste de nuevo en el tema, con acento más bien histórico esta vez, en un artículo de A. García de la Fuente⁴⁷). Comienza con un resumen del pasado de la universidad lovaniense, a partir de su fundación en 1425. Describe luego la arquitectura de sus «*Halles*». Alude a su auge desde el siglo XVI, con sus eminentes maestros o discípulos de ese periodo (Erasmus, Carlos V, Vives, Bayo, Lessius, Jansenio...) y a sus intervenciones doctrinales más señaladas, a las vicisitudes políticas que la afectaron, antiguos privilegios, organización antigua, régimen profesoral y estudiantil, alumnos ilustres... Describe, con visible admiración, su organización en los años veinte de este siglo, su conjunto de facultades, instalaciones, profesorado, funcionamiento. Capítulo aparte en este estudio es la biblioteca. Proporciona datos sobre su formación y dotación, riquezas originales y penosas vicisitudes posteriores. Alude especialmente a sus preciosos fondos desaparecidos en el incendio de 1914, a su reconstrucción e instalaciones que describe en todos sus detalles artísticos... Concluye así:

«He aquí a grandes rasgos, lo que fue y lo que es uno de los centros más poderosos y fecundos del saber humano, nacido y conservado al calor de la fe y con el apoyo y la protección de la

⁴⁷) A. GARCÍA DE LA FUENTE, «La Universidad de Lovaina», en *Religión y Cultura*, 8 (1929), pp. 193-209. El autor de este estudio fue, sin duda, uno de los más eminentes colaboradores de la revista e infatigable investigador de la Real Biblioteca. Descuella como historiador, arqueólogo y numismata. Pese a su temprana muerte (34 años), dejó cerca de veinte obras y una extensa serie de artículos (43, más otros de divulgación) sobre esos temas. Son de destacar sus estudios del monetario escurialense, documentos y trabajos sobre el edificio... Para más datos, cf. A. LLORDÉN, «Bibliografía agustiniana...», cit. supra, nota 1, pp. 363-369. Por los años treinta, Arturo G. de la Fuente escribió algunos artículos sobre instituciones docentes de Europa y América. Residió durante un año en Lovaina.

Iglesia Católica. La fama de la Universidad de Lovaina se ha extendido por sí misma a todos los países civilizados que envían continuamente a ella a numerosos representantes suyos» (p. 209).

Este es, aproximadamente, el «informe» sobre las realidades belgas que la revista escurialense transmitió en pasadas décadas a sus lectores⁴⁸). Se desprende de él la imagen altamente positiva de un pueblo pacífico y laborioso, altamente desarrollado material y políticamente y en primera línea de la cultura y pensamiento.

El centro escurialense, viejo guardián de la historia, reitera en «*La ciudad de Dios*» su permanente estima y aprecio de la distinguida nación de los belgas.

AGUSTÍN UÑA JUÁREZ O.S.A.

⁴⁸) Véanse, además: F. DE UNCILLA, «El congreso católico-social de Lieja», en CD., 23 (1890), pp. 110-122: «Importantisima asamblea internacional, la de más trascendencia, según creemos, no solamente de las varias celebradas este año en las diferentes naciones, sino también de cuantas hasta ahora tenemos noticia» (p. 110). Describe sus sesiones y reproduce en detalle su programa. La sección «Revista de revistas» reseñó normalmente artículos de revistas belgas, especialmente de Lovaina: *Revue d'histoire ecclésiastique*, *Revue Augustinienne*, *Revue des questions scientifiques*, *Revue Néo-Scholastique*, *Études franciscaines*, *Revue bénédictine*... La sección bibliográfica incluyó, desde sus primeras épocas, libros de Lovaina. Dos ejemplos: el de D. NYS, *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique*, Louvain 1901, ampliamente reseñado por M. Arnáiz; y el de M. DEFOURNY, *La sociologie positiviste. Auguste Comte*, Louvain 1902, al que dedica un artículo B.R. CONZÁLEZ, «Un estudio sobre la sociología de A. Comte», en CD., 58 (1902), pp. 547-552.

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

XVI. *Non pas à moins de deux ou trois*

C'est à deux reprises que la Règle de saint Augustin parle des bains publics.

D'abord en V, 5 où l'auteur dit : Quant aux bains publics, si la santé d'un frère exige qu'il y aille, il ne doit pas s'y soustraire, mais qu'il le fasse, sans protestations, sur ordonnance médicale. Même contre son gré il doit donc accomplir, sur l'ordre du frère prieur, ce qui est nécessaire pour sa santé. S'il le souhaite, au contraire, sans que peut-être cela soit utile, il ne faut pas qu'il cède à son désir futile. Parfois, en effet, même si ce n'est bon à rien, on croit que ce qui est agréable fera du bien¹⁾.

Ce texte nous fait comprendre qu'il pouvait y avoir là certains frères qui ne voulaient pas aller aux thermes, même pas pour des motifs de santé. Saint Augustin ne s'étend pas sur leur éventuelles motivations, mais nous savons par ailleurs²⁾ que dans les milieux ascétiques de cette époque se rencontraient en effet des réticences dans le domaine des bains.

Remarquons que le texte ne dit pas que le *praepositus* du monastère ne devait pas s'opposer à ce genre de sorties, mais que le malade lui-même ne devait pas refuser d'aller se baigner.

La *Regularis Informatio*, soit la version féminine du *Praeceptum* — que nous venons de citer — renferme précisément à propos des bains une intéressante adaptation du libellé primitif à un milieu de femmes. Pour des raisons qui sont sans doute en rapport avec la physiologie féminine,

*) Voir *Augustiniana* XXI (1971), p. 5-16; p. 17-23; p. 357-404; XXII (1972), p. 5-29; p. 29-34; p. 469-510; XXIII (1973), p. 306-328; p. 328-333; XXIV (1974), p. 5-9; XXV (1975), p. 199-204; XXVII (1977), p. 5-12; p. 12-19; p. 20-25; XXIX (1979), p. 43-86; XXXII (1982), p. 88-136.

¹⁾ *Praeceptum*, lignes 169-174: *Lauacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegetur, sed fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Si autem uelit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat. Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse creditur quod delectat.*

²⁾ Voir H. DUMAINE, *Bains*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et liturgie*, 1910, c. 72-117; L. GOUGAUD, *Bains*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1937, c. 1197-1200; J. JÜTHNER, *Bad*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1950, c. 1134-1143.

les bains devaient avoir lieu une fois par mois et, normalement, ne pas être plus fréquents. Mais en cas de nécessité médicale, il ne fallait pas faire attendre la malade (jusqu'à la date prévue)³).

Le second passage du *Praeceptum* concernant les bains précise en V, 7: Qu'on n'aille pas aux bains publics ou en quelque lieu où il est nécessaire d'aller, à moins de deux ou trois⁴).

Y a-t-il un rapport — on le pense souvent, avec une certaine ironie — entre cette «loi du compagnon» et le fait que dans les thermes les gens se trouvaient *in naturalibus*? Cette brève recherche veut démontrer qu'il n'en est rien. La nudité, habituelle dans les thermes, n'a rien à voir dans cette phrase du *Praeceptum*.

Pour saint Augustin la nudité n'était pas un mal en soi. Au Paradis terrestre Adam et Eve étaient nus, mais sans s'en rendre compte. C'est le péché qui, d'après le récit de la Genèse, leur a «ouvert les yeux», et depuis lors les êtres humains éprouvent de la honte quand ils sont nus. Les membres sexuels ne sont pas comme par exemple les mains, qu'on peut tourner et mouvoir à son gré. Il y a dans ces membres une indépendance caractéristique par rapport à la volonté humaine, indépendance — nous résumons saint Augustin — qui est une punition bien appropriée à l'indépendance que les premiers hommes ont voulu avoir par rapport à leur Créateur. C'est pour cette raison qu'Adam, Eve et leurs descendants éprouvent le désir impérieux de cacher ces membres qui évoquent la révolte originelle contre le Seigneur et la sanction qui l'a suivie. Voici comment saint Augustin s'exprime dans le second livre de son *De Gratia Christi et de Peccato originali*: Tout ce qu'il y a de honteux dans cette désobéissance des membres dont rougirent ceux qui, après la faute, les recouvrirent de feuilles de figuier ... doit être imputé au péché de désobéissance. De ce péché le châtiment a été que, désobéissant à Dieu, l'homme expérimente à son tour la désobéissance de ses membres à son égard. Et, rougissant de voir leur mouvement répondre non pas au gré de son vouloir, mais à l'incitation de la *libido* comme par une volonté indépendante, il s'empresse de couvrir ce qu'il jugea honteux. L'homme en effet n'aurait pas dû être honteux de l'œuvre de Dieu, et la créature n'aurait dû, d'aucune façon, rougir de ce que le Créateur avait jugé bon

³) Lauacrum etiam corporum usque balnearum non sit assiduus, sed eo quo solet interuallo temporis tribuatur, hoc est semel in mense. Cuius autem infirmitatis necessitas cogit lauandum corpus, non longius differatur. Fiat sine murmure...

⁴) *Praeceptum*, lignes 179-180: Nec eant ad balneas, siue quocumque ire necesse fuerit, minus quam duo uel tres.

de créer. Ainsi cette candide nudité ne déplaisait ni à Dieu, ni à l'homme, tant que, en l'absence de tout événement qui méritât d'être puni, il n'y avait rien dont on dût avoir honte⁵⁾.

Quoi qu'on puisse penser de cette présentation des choses, il est clair que pour Augustin la nudité n'est pas un mal en soi; la réaction qu'elle provoque dans la sensibilité humaine est accidentelle, une déviation.

Mais saint Augustin pense que cette sensibilité ne réagit pas de la même façon dans n'importe quelle circonstance. Et plusieurs de ses textes nous font précisément comprendre qu'il n'avait pas le moindre complexe par rapport à la nudité balnéaire.

Pendant les mois qui suivirent sa conversion il a composé, parmi d'autres «œuvres de jeunesse», ses deux livres des *Soliloques*. Interrogé par sa conscience sur le plaisir qu'il prend à manger, Augustin y répond qu'il est plutôt modéré dans ce domaine et que le désir de manger n'ose pas venir troubler ses réflexions. Par rapport à la nourriture et la boisson, mais aussi par rapport aux bains, il pratique une règle très simple: il en désire autant qu'il est favorable à sa santé⁶⁾. Même dans cette période de sa vie, où la morale d'Augustin était marquée par une rigueur très poussée, il parlait donc des bains avec la même candeur qu'il parlait du boire et du manger.

Dans ses souvenirs de jeunesse, saint Augustin évoque le jour où Patricius, son père, constatait dans les thermes les premières manifestations de la puberté chez son fils⁷⁾. Augustin le raconte sans la moindre réticence. Cela est également le cas quand il se souvient, plus loin dans les

⁵⁾ *De Gratia Christi et de Peccato originali* II, 34 (39): ... quidquid est pudendum in membrorum illa inoboedientia, de qua erubuerunt qui post peccatum foliis ficulneis eadem membra texerunt, ... imputatur peccato inoboedientiae, cuius haec poena est consecuta, ut homo inoboediens deo, sua quoque sibi inoboedientia membra sentiret: de quibus erubescens, quod non ad arbitrium uoluntatis eius, sed ad libidinis incentium uelut arbitrio proprio mouerentur, quae pudenda iudicauit, operienda curauit. Non enim confundi debuit homo de opere dei, aut ullo modo fuerant creato erubescenda, quae instituenda visa sunt creatori. Itaque nec deo nec homini illa simplex nuditas displicebat, quando nihil erat pudendum, quia nihil praecesserat puniendum. — PL 44, c. 404-405.

⁶⁾ *Soliloquia* I, 10 (17): R. Quid ciborum iucunditas? quantae tibi curae est? A. Ea quae statui non edere, nihil me commouent. Iis autem quae non amputaui, delectari me praesentibus fateor, ita tamen ut sine ulla permotione animi uel uisa uel gustata subtrahantur. Cum autem non adsunt prorsus, non audet haec appetitio se inserere ad impedimentum cogitationibus meis. Sed omnino siue de cibo et potu, siue de balneis, caeteraque corporis uoluptate nihil interroges: tantum habere appeto, quantum in ualetudinis opem conferri potest. — PL 32, c. 879.

⁷⁾ *Confessions* II, 3 (6): Quin immo ubi me ille pater in balneis uidit pubescentem... — PL 32, c. 677; CCL 27, p. 20.

Confessions, de la manière dont il a voulu détendre ses nerfs dans les thermes d'Ostie après la mort de sa mère, sans beaucoup de succès d'ailleurs⁸). Puis, l'examen de conscience qui, dans le livre dixième des *Confessions*, s'étend de 30 (41) à 41 (46), ne fait aucune mention des bains.

Jusqu'ici nous avons rencontré des témoignages «muets»: trois, quatre fois, saint Augustin aurait pu exprimer des réserves par rapport à la nudité balneaire, mais il ne l'a pas fait. Et cela, sans doute possible, parce qu'il jugeait cette nudité normale dans les thermes.

Voici un texte, du *De Natura boni*, qui le dit en toutes lettres. Saint Augustin y expose que la valeur morale d'un acte ou d'une situation dépend de toutes sortes de circonstances. Un exemple: un homme nu se promenant sur la place publique scandaliserait les passants, mais il n'est nullement choquant de voir un homme nu dans les thermes⁹).

Un autre passage donne de nouveau un témoignage «muet». Il faut aimer son semblable comme soi-même, y lit-on, et non pas comme on aime une monture, ou les bains, ou un oiseau coloré ou babillard, c'est-à-dire pour en tirer des divertissements ou des profits¹⁰). L'évocation des bains est dans ce texte aussi candide que celle de ces différents animaux.

Le *De Doctrina christiana* parle de nouveau comme plus haut le *De Natura boni*. Le fait que lors de certains banquets des convives ivres et impertinents se déshabillent et que cela est éprouvé comme scandaleux, n'est pas une raison pour qu'il soit honteux d'être nu dans les bains¹¹).

Mais le texte le plus explicite à ce propos se trouve dans le livre quatorzième de la *Cité de Dieu*. L'auteur y traite du péché d'Adam et Eve et s'arrête à la honte qu'après leur chute ils éprouvaient d'être nus. La

⁸) *Confessions* IX, 12 (32): Visum etiam mihi est, ut irem lauatam, quod audieram in de balneis nomen inditum, quia Graeci balanion dixerint, quod anxietatem pellat ex animo ... Neque enim exudavit de corde meo maeroris amaritudo. — PL 32, c. 777; CCL 27, p. 151.

⁹) *De Natura boni* 23: Item species mala uel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa maior, non mole, sed decore, aut quia non congruit huic rei, cui adhibita est, ut aliena et inconueniens uideatur: tamquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit, si in balneo uideatur. — PL 42, c. 558; CSEL 25, p. 865.

¹⁰) *De Vera religione* 46 (87): Nam si uel ipsum hominem homo dilexerit non tamquam se ipsum, sed tamquam iumentum aut balneas aut auiculam pictam uel garrulam, id est ut ex eo aliquid temporalis uoluptatis aut commodi capiat, seruiat necesse est non homini, sed, quod est turpius, tam foedo et detestabili uitio, quo non amat hominem sicut homo amandus est. — PL 34, c. 161; CCL 32, p. 244.

¹¹) *De Doctrina christiana* III, 12 (18): ... nec, si flagitiose in conuiuuiis temulentorum et lasciuorum nudantur corpora, propterea in balneis nudum esse flagitium est. — PL 34, c. 73; CCL 32, p. 89.

Genèse dit d'eux, dans le texte utilisé par Augustin, qu'ils se firent des «*campestria*». L'auteur de la *Cité de Dieu* explique qu'il s'agissait de couvre-sexes. Il donne même une étymologie du mot *campestre*: ce terme tirerait son origine de l'habitude qu'avaient les jeunes gens de Rome, quand ils faisaient du sport au Champ de Mars, de porter ce vêtement élémentaire. On les nommait pour cette raison les «*campestrati*». Précisons que le mot *campestre* est utilisé par Horace dans *Epistulae* I, 11, 18 et qu'une Scholie donne de ce vocable une explication qui est essentiellement identique à celle d'Augustin dans la *Cité de Dieu*. Saint Augustin épilogue en disant que le soin de cacher les parties sexuelles du corps est instinctif chez tous les peuples, issus qu'ils sont d'Adam et Eve. Il est instinctif à tel point que certains barbares (!) ne les dénudent même pas dans les bains et se baignent avec les vêtements qui les couvrent¹²). Aurait-il pu dire plus clairement que la civilisation classique, la sienne, était bien moins prude?

Dans le tout dernier ouvrage de saint Augustin, resté inachevé d'ailleurs, saint Augustin cite, sans la réfuter par la suite, l'observation suivante de son adversaire Julien d'Eclanum: Dans des rencontres publiques la nudité serait une chose fort obscène, mais elle n'a rien d'indécent dans les bains¹³). Et un peu plus loin dans le même livre saint Augustin précise lui-même que la vue d'un corps humain nu choque le regard là où elle est insolite¹⁴), ce qui signifie qu'elle peut être estimée normale ailleurs.

Soit explicitement, soit de façon plus implicite, tous ces textes nous font comprendre que saint Augustin parlait sans complexe des bains publics avec leurs habitudes, et cela à des gens qui n'éprouvaient pas non plus des appréhensions dans ce domaine.

¹²) *De Civitate dei* XIV, 17: ... *fecerunt sibi campestria*, id est succinctoria genitalium. Nam quidam interpretes «succinctoria» posuerunt. Porro autem «campestria» Latinum quidem uerbum est, sed ex eo dictum, quod iuvenes, qui nudi exercebantur in Campo, pudenda operiebant; unde qui ita succincti sunt, campestratos uulgius appellat. Quod itaque aduersus damnatam culpa inoboedientiae uoluntatem libido inoboedienter mouebat, uerecundia pudenter tegebat. Ex hoc omnes gentes, quoniam ad illa stirpe procreatae sunt, usque adeo tenent insitum pudenda uelare, ut quidam barbari illas corporis partes nec in *balneis* nudas habeant, sed cum earum tegimentis lauent. — PL 41, c. 426; CCL 48, p. 440. — La Scholie concernant Horace Ep. I, 11, 18 porte: uelamentum quo pudenda operiebant, qui nudi in Campo exercebantur.

¹³) *Contra Iulianum opus imperfectum* IV, 44: (Julien:) Sic in conuenticulis publicis obscenior nuditas, nihil habet turpitudinis in *lauacris*. — PL 45, c. 1363.

¹⁴) *Ibid.* IV, 63: ... ipsa species humani corporis nudi, ubicumque insolita est, humanum offendit aspectum. PL 45, c. 1376.

Il y a pourtant un passage qui, à première vue, a l'air d'aller dans un autre sens. Nous en parlerons dans un instant. Mais je voudrais d'abord profiter de l'occasion pour citer, dans le domaine des bains, quelques textes pittoresques, bien que sans rapport étroit avec notre sujet.

Je pense d'abord à la seconde *Enarratio* sur le Psaume 33. Saint Augustin y évoque des mamans qui, dans les bains, frottent leur progéniture sans la moindre pitié, malgré les cris des malheureux. Ces pauvres petits ne comprenaient pas que cela se faisait pour le bien de leur santé. C'est ainsi que Dieu traite les hommes pour leur salut...¹⁵⁾

Je pense ensuite à la seconde *Enarratio* sur le Psaume 70. Saint Augustin y fait le tableau d'un maître de maison qui se fait servir par son esclave, au lit quand il se repose, à table quand il se restaure, dans les thermes quand il se baigne¹⁶⁾.

Je pense enfin au livre XXI de la *Cité de Dieu* où saint Augustin, parlant des «éléments» physiques, affirme que l'air n'est pas impassible au feu. La preuve: sans cela l'air ne serait pas aussi brûlant dans les bains, une fois qu'il est porté à haute température¹⁷⁾.

Mais, comme il a été annoncé plus haut, il y a un texte qui pourrait faire penser qu'Augustin, malgré tout, n'était pas libre de tout complexe concernant les bains publics. Nous lisons ce passage dans son *De Catechizandis rudibus*. Saint Augustin y présente, à l'usage du diacre carthaginois Deogratias, un discours fictif, ou si l'on veut un modèle de discours. L'exposé entend s'adresser à quelqu'un qui désire devenir chrétien. On commence par un réquisitoire contre les gens qui cherchent leur bonheur dans les choses instables et passagères de ce bas-monde. Car telle nourriture on prend, tel état de santé on obtient. Quelle que soit la nature des plaisirs insensés, quelque grande que soit la satisfaction procurée par l'ostentation des richesses, par l'orgueil des honneurs, par le gouffre dévorant des tavernes, par les combats des théâtres, par

¹⁵⁾ 2 *Enarratio in Ps. 33*, 20: Matres quomodo fricant in *balneis* ad salutem filios! Nonne paruuli clamant inter manus earum? Illae ergo crudeles sunt, ut non parcant, non exaudiant lacrimas? Nonne plenae sunt pietate? Et tamen clamant pueri, et non eis parcitur. Sic et deus noster plenus est caritate; sed ideo uidetur non exaudire, ut sanet et parcat in sempiternum. — PL 36, c. 319; CCL 38, p. 295.

¹⁶⁾ 2 *Enarratio in Ps. 70*, 7: Obsequere mihi, dicturus est tibi; siue ad lectum, cum requiesco; siue ad mensam, cum me reficio; siue ad *balneas*, cum lauo. — PL 36, c. 897; CCL 39, p. 966.

¹⁷⁾ *De Civitate dei* XXI, 10: Quod genus elementi (sc. aer) si nihil igne perpeti posset, non ureret feruefactus in *balneis*. — PL 41, c. 724; CCL 48, p. 776.

l'impureté des fornications, par le prurit lascif des bains, *prurigo thermarum*, une seule petite fièvre emporte tout cela...¹⁸⁾.

A propos de ce texte on pourrait dire d'abord qu'il est fort rhétorique et assez haut en couleur. Il pourrait donc être à prendre avec un grain de sel, si bien que les autres textes cités mériteraient plus de crédit. Mais je crois que le contexte nous suggère peut-être une meilleure compréhension du passage.

Nous disions que le *De Catechizandis rudibus* s'adresse à Deogratias, diacre de Carthage. Et tant que tel, il était chargé de catéchèse. Après une longue et fort intéressante introduction, saint Augustin présente à Deogratias un — premier — modèle d'instruction catéchétique. L'homme qui est supposé être venu voir le diacre est sans instruction particulière; pourtant il n'est pas un campagnard, mais un citadin. Et saint Augustin observe qu'à Carthage ceux qui viennent voir Deogratias doivent généralement être des personnages de ce genre¹⁹⁾.

Ainsi donc, saint Augustin pense à un homme de la ville de Carthage. Il n'a pas de difficulté particulière pour se représenter cet homme, étant donné qu'il a été jadis lui-même habitant de cette grande ville, l'une des plus grandes de l'empire. Or c'est à cet homme qu'Augustin-Deogratias parle du prurit lascif des bains. Rappelons-nous que, dans cette même ville de Carthage, saint Cyprien avait lui-aussi parlé avec sévérité des bains publics. Dans son *De Habitu virginum* 19 il avait dit très haut que ces endroits n'étaient pas à fréquenter par des «vierges consacrées». Mais soyons précis. Dans son traité saint Cyprien ne fustige nullement la nudité qui était pratiquée dans les bains, mais la promiscuité qui l'accompagnait à Carthage: c'étaient des *promiscuae balneae*²⁰⁾. Serait-ce fortuitement que la *prurigo balnearum* se trouve évoquée par saint Augustin précisément dans un contexte carthaginois? Il va presque sans dire que les grandes métropoles de l'empire fournis-

¹⁸⁾ *De Catechizandis rudibus* 16 (25): ... quamuis insana gaudia non sint gaudia, tamen qualicumque sint, et quantumlibet delectet iactantia diuitiarum et tumor honorum, et uorago popinarum, et bella theatrorum, et immunditia fornicationum, et *prurigo thermarum*, aufert omnia ista una febricula ... PL 40, c. 330; CCL 46, p. 150.

¹⁹⁾ *De Catechizandis rudibus* 16 (24-25): Sed ... faciamus aliquem uenisse ad nos, qui uult esse Christianus, et de genere quidem idiotarum, non tamen rusticanorum, sed urbanorum, quales apud Carthaginem plures experiri te necesse est ... Sunt etiam homines, qui nec diuites quaerunt esse nec ad uanas honorum pompas ambiunt peruenire, sed gaudere et requiescere uolunt in popinis et in fornicationibus et in theatris atque spectaculis nugacitatis, quae in magnis ciuitatibus gratis habent... — PL 40, c. 329; CCL 46, p. 148-149.

²⁰⁾ PL 4, c. 458-459; CSEL 3, p. 200-201.

saient à la débauche des possibilités qui ne se rencontraient pas nécessairement ailleurs. La sérénité avec laquelle saint Augustin parle partout ailleurs des thermes fait penser que les mœurs n'y étaient pas malsaines, malgré la nudité qui y était une sorte de nécessité de société.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi lisons-nous dans le *Praeceptum* que les frères ne devaient pas aller aux bains à moins de deux ou trois?

Je crois tout d'abord qu'une lecture plus attentive du texte aurait prémuni maint lecteur de la Règle de saint Augustin contre des conclusions trop rapides. Ce texte ne parle pas uniquement d'aller aux bains, mais aussi d'aller en quelque lieu où il est nécessaire d'aller²¹). Il ne s'agit donc pas directement des bains en tant que bains, mais en tant que l'une des possibles destinations d'une sortie.

Mais pourquoi ne faudrait-il pas sortir à moins d'être à deux ou à trois?

La réponse se trouve dans l'ensemble du *Praeceptum*. Dès sa première ligne l'auteur a insisté sur le caractère communautaire de la vie dans cette «sainte société». Les sorties, elles-aussi, doivent avoir une dimension communautaire.

On pourrait insister en disant: mais pourquoi citer comme cas d'espèce précisément le fait d'aller aux bains? Je suppose que saint Augustin a voulu meubler le farniente, qui était inévitable dans les bains, de conversations respectables. N'oublions pas que les dialogues de Cassiciacum ont en partie trouvé leur origine dans des entretiens de cette espèce!

XVII. Les livres.

C'est à deux reprises que la Règle de saint Augustin mentionne des livres. Son auteur dit tout d'abord que ceux qui sont chargés, soit de l'office, soit des vêtements, soit des livres, doivent servir leurs frères sans murmures. Immédiatement après il précise: Quant aux livres, qu'on les demande chaque jour à une heure fixée¹). Dans les deux cas le texte latin emploie le terme de *codices*.

²¹) Voir note 4.

¹) *Praeceptum*, lignes 186-188: Siue autem qui cellario, siue qui uestibus, siue qui *codicibus* praepontuntur, sine murmure seruiant fratribus suis. *Codices* certa hora singulis diebus petantur...

Ces deux phrases ont un rapport évident avec l'«unité des âmes et des cœurs, tendus vers Dieu» qui est si fortement recommandée au début du *Praeceptum*. Cette unanimité ne pourrait pas exister sans un esprit de serviabilité mutuelle; elle se trouve d'autre part favorisée par la tranquillité d'un certain ordre dans le déroulement des journées des frères.

Mais, à un niveau plus terre-à-terre, comment se présentaient ces *codices* dont la Règle parle deux fois: s'agissait-il de rouleaux? ou d'entités ressemblant à nos «livres»? quel était leur matière? Et puis: que renfermaient-ils?

Pour répondre à ces questions nous pouvons très heureusement mettre à profit quelques publications récentes, en soulignant les données qu'elles apportent dans le domaine restreint des questions posées.

Dans le douzième tome de *Bibliothek und Wissenschaft* (1978), Jürgen Scheele a publié une étude étendue, avec bibliographie, sur «livre et bibliothèque chez Augustin»²⁾. Il nous explique que ces *codices* n'étaient pas des rouleaux, mais des «livres»: *codex* signifie, dit-il, pour Augustin aussi, et concernant sa forme extérieure, le livre sous la forme de plusieurs feuilles (soit pliées, soit collées ensemble³⁾).

Ces livres étaient généralement en papyrus; trois fois seulement dans les Lettres de saint Augustin ou de ses correspondants⁴⁾ il est question d'un *codex* en parchemin, tandis que la mention de *charta* est fréquente⁵⁾.

Les œuvres de saint Augustin font comprendre — mais cela n'allait-il pas de soi? — que les *codices* pouvaient renfermer toutes sortes de textes: livres bibliques, œuvres de saint Augustin, œuvres d'autres autres chrétiens, œuvres classiques, actes officiels...

Plus particulièrement intéressant pour nous est la question de savoir quel genre de livres a pu se trouver dans la bibliothèque du *monasterium* auquel le *Praeceptum* fut adressé. A ce propos J. Scheele renvoie ses lecteurs à la *Vie de saint Augustin* par Possidius. Il précise que Possidius parle à trois reprises de bibliothèques et que Harnack s'est trompé en pensant qu'il s'agissait chaque fois de la même chose, à savoir de la bibliothèque de l'Église d'Hippone⁶⁾. De cette bibliothèque Possidius

²⁾ *Buch und Bibliothek bei Augustinus*, dans *Bibliothek und Wissenschaft*, 12 (1978), p. 14-114.

³⁾ «Codex bedeutet auch für Augustinus — auf die äussere Form bezogen — das Buch in der Form mehrerer (gefalteter oder gehefteter) Blätter», o.c., p. 23.

⁴⁾ Ep. XV, 2; XXIV, 3; CXVII. Voir SCHEELE, o.c., p. 32, n. 115 et p. 36, n. 135.

⁵⁾ O.c., p. 32, n. 115.

⁶⁾ O.c., p. 62-65.

parle en réalité deux fois⁷⁾. Mais c'est un peu plus loin⁸⁾ que Possidius donne une précision intéressante par rapport aux bibliothèques (au pluriel!) des différents monastères d'hommes et de femmes que saint Augustin avait donnés à l'Église, des monastères remplis de gens qui pratiquaient le célibat consacré avec leurs *praepositi* et *praepositae*, et qui avaient aussi des bibliothèques contenant des livres (*libri*) et des sermons (*tractatus*), soit de saint Augustin lui-même, soit d'autres «saints» — c'est à dire d'autres bon chrétiens⁹⁾. Cela nous donne une idée de ce qui se trouvait dans la bibliothèque du *monasterium* de la Règle de saint Augustin. Une idée trop limitative sans doute, puisque Possidius ne parle pas de livres bibliques, bien qu'il soit inconcevable qu'il n'en eût pas dans cette bibliothèque. Il y a d'ailleurs à ce propos quelques indications indirectes à signaler.

Mais avant d'aller plus loin, je signale une erreur qui s'est glissée dans l'exposé de J. Scheele. Dans la «Lettre 111, 3» se trouverait d'après lui une réglementation pour la bibliothèque du monastère féminin d'Hippone. Ce règlement stipulerait une heure de prêt par semaine. Or il est évident que J. Scheele veut parler, non pas de la Lettre 111, 3, mais de la Lettre 211, 13. Je ne veux pas insister sur le fait que cette partie de la «Lettre 211» est à regarder comme une transcription, au féminin, du *Praeceptum*, la Règle donnée par saint Augustin à un monastère de frères-laïques. Je veux souligner seulement qu'il ne s'agit pas d'un prêt de livres hebdomadaire, mais d'un prêt quotidien, et que le texte ne dit pas que le prêt doit durer une heure, mais qu'il doit avoir lieu à une heure déterminée, *certa hora singulis diebus*¹⁰⁾.

Nous retournons maintenant à la question du contenu des *codices* qui se trouvaient à la bibliothèque du monastère dont le *Praeceptum* était la Règle.

⁷⁾ En 18,9 et en 31,6: ... bibliotheca Hipponiensis ecclesiae ..., ubi emendatoria exemplaria forte potuerint inueniri ... — PL 32, c. 49; éd. Pellegrino, p. 108; Ecclesiae bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubeat. — PL 32, c. 64; éd. Pellegrino, p. 192.

⁸⁾ Possidius, *Vita* 31,8: Clerum sufficientissimum et monasteria uirorum ac feminarum continentibus cum suis praepositis plena ecclesiae dimisit, una cum bibliothecis libros et tractatus uel suos uel aliorum sanctorum habentibus... — PL 32, c. 64; éd. Pellegrino, p. 192.

⁹⁾ Voir B. ALTANER, *Die Bibliothek des hl. Augustinus*, dans *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967 (Texte und Untersuchungen, Band 83), (p. 174-178), p. 175, n. 3; repris de *Theologische Revue*, 44 (1948), p. 73-78.

¹⁰⁾ SCHEELE, o.c., p. 76: «... Eine Stunde Buchausgabe in der Woche ...». Une autre erreur se trouve à la p. 30, n. 110, où nous lisons que du *De Musica* uniquement le livre sixième serait conservé.

Dans son commentaire de ce document Agostino Trapé attire à juste titre l'attention de ses lecteurs sur un passage de l'ouvrage de saint Augustin concernant le *Travail manuel des moines*.

Dans ce *De Opere monachorum*, en 17 (20), saint Augustin s'en prend à ceux qui ne veulent faire dans le monastère aucun travail manuel, prétextant qu'ils y sont venus pour autre chose, pour s'adonner à l'oraison, et à la psalmodie, et à la lecture, *lectioni*, et à la parole de Dieu, *uerbo dei*. Excellent programme, dit saint Augustin, mais quelqu'un qui voudrait l'exécuter d'une façon exclusive ne doit pas vouloir manger¹²). Un peu plus loin, saint Augustin nous fait comprendre à quel genre de lecture il faut penser. Ces moines qui disent s'adonner à la lecture, n'y trouvent-ils donc pas l'avertissement que l'Apôtre Paul donne dans la Seconde aux Thessaloniens : «Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas»? Quelle est donc cette contradiction : ne pas vouloir obéir à ce qu'on lit et, pour prolonger la lecture, refuser de faire ce qui s'y trouve écrit? Qui donc ignore que quelqu'un progresse d'autant plus vite en faisant de bonnes lectures qu'il est plus prompt à mettre en pratique ce qu'il lit¹³)?

La lecture, *lectio*, concerne donc l'Apôtre et, sans aucun doute, la Bible dont ses Lettres font partie. Le début du passage disait :... et la lecture, et la parole de Dieu. Il s'agit là sans doute d'un «hendiadyoin» et on ne risque guère de se tromper en comprenant : et la lecture de la parole de Dieu.

Il faut donc ajouter à l'«inventaire» donné par Possidius (livres et sermons de saint Augustin et d'autres «saints») au moins l'Écriture Sainte.

¹¹) S. Agostino. *La Regola*, Milano (1971), p. 203-209.

¹²) *De Opere monachorum* 17 (20): Quid enim agant, qui operari corporaliter nolunt, cui rei uacent scire desidero. Orationibus, inquiunt, et psalmis *et lectioni et uerbo dei*. Sancta plane uita et Christi suauitate laudabilis; sed si ab his auocandi non sumus, nec manducandum est ... — PL 40, c. 564; CSEL 41, p. 564.

¹³) *Ibid.*: Qui autem se dicunt uacare *lectioni*, nonne illic inueniunt quod praecepit apostolus? Quae ista est ergo peruersitas *lectioni* nolle obtemperare, dum uult ei uacare et, ut quod bonum est diutius legatur, ideo facere nolle quod legitur? Quis enim nesciat tanto citius quemque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit? — PL 40, c. 565; CSEL 41, p. 565.

XVIII. *Le De Sancta virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième.*

Saint Augustin a composé sa Règle aux alentours de 397. Il était alors un jeune évêque de 42/43 ans. Il venait de prendre la succession de Valerius, évêque d'Hippone, et cela après avoir été son «co-évêque». Il venait de quitter, ou il allait quitter, le monastère des frères-laïques qu'il avait fondé lui-même dans le jardin de la «cathédrale» d'Hippone au lendemain de son ordination sacerdotale. Il a probablement désiré remplacer sa présence physique dans ce monastère, en tant que seul prêtre, par une présence morale sous la forme du document que, dans cette série de recherches, j'appelle le *Praeceptum*¹⁾.

Ce qui est surtout important dans le cadre de la présente recherche est que saint Augustin en 397 n'avait pas encore des idées bien personnelles — je ne dis pas : avait uniquement des idées négatives — sur la virginité ou le célibat consacré, ni sur le mariage d'ailleurs. Nous en avons parlé largement dans un précédent article²⁾. Or son *De Sancta virginitate* est le vingt-troisième ouvrage dont il entreprit la rédaction après sa consécration épiscopale. Sans savoir avec exactitude à quel moment il faut situer la mise en chantier de ce petit livre, nous pouvons bien admettre que cette date était largement postérieure à 397. Aussi le *De Sancta virginitate* doit-il être un complément précieux à ce que nous lisons — et ne lisons pas — dans le *Praeceptum* à propos du célibat consacré.

Je voudrais donc présenter ici cet ouvrage de saint Augustin, aussi brièvement qu'il est possible. Or il est évident qu'une brève présentation, allant tout droit vers l'essentiel, sera grandement facilitée dès lors que l'on dispose d'un bon plan, un plan qui mettrait en valeur les grandes lignes du traité.

Pour retrouver ce plan nous disposons d'un modèle très clair. Le *Praeceptum* est en effet une petite merveille de construction qui peut aider effectivement à mieux voir la structure du *De Sancta virginitate* et à

¹⁾ Voir, avec plus de détails et plus de nuances, mon livre *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge, 1980, (Vie monastique, n° 8), p. 58-73; 86-88; 122.

²⁾ *Le très difficile quatrième chapitre. Le célibat monastique et la sollicitude pour les pécheurs*, dans *Augustiniana* 29 (1979), p. 43-86; repris dans *Nouvelle approche* (v. note 1), p. 107-150.

mieux comprendre la quintessence des idées que saint Augustin y exprime.

La règle de saint Augustin, soit le *Praeceptum*, se divise en cinq parties: 1-I-II-III-2.

1. Il y a tout d'abord une brève introduction.

Ensuite saint Augustin présente en trois parties le «corps» de ses recommandations concernant la vie monastique³⁾:

I. Les principes fondamentaux;

II. L'élaboration de ces principes fondamentaux à propos des différents aspects de la vie quotidienne;

III. Un regard en arrière, englobant et approfondissant l'ensemble de I et II.

2. Le tout se termine par une brève péroration.

Nous reprenons cela point par point.

1. L'introduction:

I, 1. «Voici ce que nous vous prescrivons *d'observer* dans le monastère»⁴⁾.

Cette préface est extrêmement et exceptionnellement brève. Saint Augustin parle de toute évidence à des gens qu'il connaît bien et qui le connaissent. «D'observer» correspond au latin *ut obseruetis*, deux mots à retenir, était donné qu'ils font partie des «gonds» de la structure de la pièce.

I. Première partie du «corps» de la Règle: principes de base:

I, 2-8. Le début et la fin de cette partie sont très clairement indiqués: «Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement?»⁵⁾ La partie qui est introduite par ces lignes se termine par une formule qui présente à peu de chose près les mêmes termes: «Vivez donc tous dans l'unité des cœurs et des âmes, et honorez les uns dans les autres ce Dieu dont vous êtes devenus les temples»⁶⁾.

³⁾ J'emploie le terme de «monastique» sans prétention ni anachronisme. Saint Augustin a vécu longtemps avant que la distinction, légitime, entre «moines» et «religieux» ait pris naissance. J'aimerais bien disposer d'une nouvelle terminologie adéquate pour parler de la vie de saint Augustin et des siens dans leur *monasteria* — terme employé par saint Augustin en personne.

⁴⁾ *Praeceptum*, lignes 1-2: Haec sunt quae *ut obseruetis* praecipimus in monasterio constitui.

⁵⁾ *Praeceptum*, lignes 3-4: Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in deum.

⁶⁾ *Praeceptum*, lignes 34-35: Omnes ergo unianimiter et concórditer uiuite, et honorate in vobis inuicem deum cuius templa facti estis.

II. *Elaboration des principes de base:*

II, 1-VII, 4. L'unité des âmes et des cœurs se trouve élaborée dans les six chapitres qui suivent : sur la prière ; sur les repas et le jeûne ; sur le comportement à l'extérieur du monastère, les tentations dans le domaine du célibat consacré et la sollicitude à l'égard d'éventuels contrevenants ; sur les aspects matériels de la vie quotidienne (vêtements, couvertures, chaussures, etc.) ; sur d'éventuelles paroles dures ; sur les relations avec le frère prieur.

Les frontières de cette deuxième partie du «corps» de la Règle sont très clairement indiquées, bien que de façon indirecte : par la fin de la première partie (*omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite...⁷⁾*), et par le début très nettement indiqué de la partie suivante du texte.

III. *Troisième partie du «corps» de la Règle : bref regard en arrière :*

VIII, 1. Les premières paroles de saint Augustin sont en effet ici : «Que le Seigneur vous accorde la grâce d'observer tous ces préceptes...». Le texte latin est encore plus clair à cet égard : *Donet dominus ut obseruetis haec omnia...⁸⁾* Avant d'ouvrir la première partie (I) de sa Règle, saint Augustin avait dit : *Haec sunt quae ut obseruetis...⁹⁾* Il est évident que la correspondance entre les deux phrases est parfaite : *ut obseruetis haec* se trouve littéralement dans chacune.

Cette troisième partie englobe tout ce qui a été dit depuis I, 2 («Avant tout...») jusqu'à la fin du chapitre VII¹⁰⁾ («... il se trouve parmi vous, en effet, à une place d'autant plus dangereuse qu'elle est plus élevée»). Elle englobe tout ce qui a été dit, mais sans le résumer, sans le répéter brièvement, sans dire les mêmes choses avec d'autres paroles. Elle englobe et approfondit, ouvrant ainsi les perspectives les plus vastes et les plus élevées de toute la pièce. Elle est relativement brève, mais profonde, et constitue le sommet du texte : «Que le Seigneur vous accorde la grâce d'observer tous ces préceptes avec amour, comme des amants de la beauté spirituelle, répandant par votre vie la bonne odeur du Christ ; non pas servilement, comme si nous étions encore sous la loi, mais librement, puisque nous sommes établis dans la grâce»¹¹⁾.

⁷⁾ Voir note 6.

⁸⁾ *Praeceptum*, ligne 236.

⁹⁾ Voir note 4.

¹⁰⁾ *Praeceptum*, lignes 234-235 : ... inter uos, quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore uersatur.

¹¹⁾ *Praeceptum*, lignes 236-239 : Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conuersatione flagrantés, non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.

2. La péroration:

En voici les premières paroles: «Pour que vous puissiez vous voir comme dans un miroir dans cet opusculé, et ne rien négliger par oubli, on vous en fera la lecture une fois par semaine...»¹²⁾. C'est la conclusion: tout a été dit; maintenant tâchez de ne pas l'oublier...

C'est cette division en cinq parties, division qui est nettement marquée dans le *Praeceptum*, qui va nous aider à mieux saisir la structure du *De Sancta virginitate* de saint Augustin. J'admet en effet que ce traité, lui aussi, se divise de cette façon: en I-I-II-III-2.

D'où vient chez saint Augustin cette «quinquapartition» de la matière? N'oublions pas qu'il avait reçu une formation rhétorique et qu'il avait été lui-même professeur dans cette discipline, et cela dans des villes aussi importantes que Carthage, Rome et Milan. On lui aura appris qu'il est bon de pratiquer une division d'un exposé en cinq parties. Malheureusement il ne le dit nulle part, si bien que nous ne savons pas si ses maîtres, en affirmant cela, ont cité Quintilien, ou si c'est lui-même qui l'avait trouvé chez ce fameux auteur. Quintilien — et l'Africain Martianus Capella le fera après lui¹³⁾ — préconisa cette répartition du discours. Il en a parlé à propos du *iudiciale genus*, c'est-à-dire le genre de discours qui se délivrait aux tribunaux, soit pour accuser, soit pour défendre quelqu'un. Il donnait aux cinq parties les noms suivants: *exordium*; *narratio*; *probatio*; *argumentatio*; *epilogus*, noms qui évidemment conviennent particulièrement — surtout celui de *narratio* — au genre judiciaire. La question a été posée de savoir si saint Augustin a connu Quintilien. Il est vrai qu'il ne cite son nom nulle part, mais cela ne constitue pas un argument péremptoire pour donner à la question une réponse négative¹⁴⁾. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas cela qui nous intéresse directement dans la présente recherche. Etant donné que le *Praeceptum* présente très nettement une division en cinq parties — d'où qu'elle vienne — nous allons nous demander si cette division de la matière se trouve ailleurs chez saint Augustin. Puis, étant donné que le *De Sancta virginitate* représente, sur le célibat consacré, une réflexion plus

¹²⁾ *Praeceptum*, lignes 240-242: Ut autem uos in hoc libello tamquam in speculo possitis inspicere, ne per obliuionem aliquid neglegatis, semel in septimana uobis legatur ...

¹³⁾ Voir H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I, München 1973², p. 148-149, où l'auteur confronte les diverses présentations de la structure oratoire dans l'Antiquité. Cinq parties se trouvent préconisées chez Quintilien, *De Institutione oratoria* 3, 9, 1 et Martianus Capella, *Rhet.* 44 (544), p. 485, 13.

¹⁴⁾ Voir en dernier lieu P. KESELING, *Augustin und Quintilian*, dans Augustinus Magister I, Paris 1954, p. 201-204.

mûre et plus personnelle que le *Praeceptum* — déjà étudié à ce propos dans cette série de recherches¹⁵⁾ — je commence cette enquête par une analyse de ce traité de saint Augustin sur le célibat consacré.

Disons d'abord quelques mots sur son *Exordium* et son *Epilogus*, sur 1 et 2.

1. Dans son Introduction saint Augustin informe ses lecteurs qu'il a récemment publié un livre sur le Bien du mariage, *De Bono coniugali*. Dans ce livre il a fait une distinction entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance et affirmé que les gens mariés de l'Ancien Testament ont rendu service à la cause de Jésus-Christ en se multipliant. C'est ainsi que le Sauveur a pu naître dans le peuple d'Israël. Dans le Nouveau Testament, au contraire, estime-t-il, il est préférable de ne pas se marier. Dans des perspectives chrétiennes — premier point — le célibat est préférable au mariage, mais — second point — ceux qui pratiquent la «virginité» doivent se garder de tout orgueil à ce propos¹⁶⁾.

Pour cette raison — et alors saint Augustin énonce le programme du «corps» de son exposé sur le célibat consacré — la virginité ne doit pas seulement être prêchée pour être aimée, mais il faut aussi exhorter les «vierges» — femmes et hommes — à ne pas s'en prévaloir¹⁷⁾.

Saint Augustin annonce donc deux parties, et non pas les trois que notre lecture du *Praeceptum* pourrait nous faire penser y trouver. Mais cette lecture nous a fait comprendre précisément que la troisième partie n'aurait pas un sujet particulier, mais constituerait un regard en arrière englobant et approfondissant l'ensemble des deux parties précédentes. La troisième partie du *De Sancta virginitate* — si troisième partie il y a — n'aurait donc pas besoin d'être annoncée d'une façon particulière.

¹⁵⁾ Voir note 2.

¹⁶⁾ *Virg.* 1 (1): *Librum de Bono Coniugali nuper edidimus, in quo etiam Christi uirgines commonuimus atque monuimus, ne propter excellentiam muneris amplioris, quod diuinitus acceperunt, contemnunt in sui conparatione patres et matres populi dei hominesque illos, quos tamquam oliuam commendat apostolus, ne superbiat insertus oleaster, qui uenturo Christo etiam filiorum propagatione seruiebant, ideo meriti inferioris esse arbitrentur, quia iure diuino continentia conubio et nuptiis pia uirginitas anteponitur. In illis quippe parabantur et parturiebantur futura, quae nunc impleri mirabiliter et efficaciter cernimus, quorum etiam uita coniugalis prophetica fuit: unde non consuetudine humanorum uotorum atque gaudiorum, sed ualde profundo consilio dei in quibusdam eorum fecunditas honorari, in quibusdam etiam fecundari sterilitas meruit. Hoc uero tempore quibus dictum est: si se non continent, nubant, non adhibenda est exhortatio, sed consalatio, quibus autem dictum est: qui potest capere capiat, exhortandi sunt, ne terreantur, et terrendi, ne extollantur.* — PL 40, c. 397; CSEL 41, p. 235-236.

¹⁷⁾ *Virg.* 1 (1): *Non solum ergo praedicanda est uirginitas, ut ametur, uerum etiam monenda, ne infletur.* — PL 40, c. 397; CSEL 41, p. 236.

2. L'*Epilogus* distingue également les deux parties mentionnées, sans parler d'une troisième. Mais, en tant que rhéteur accompli, saint Augustin sait comment surprendre ses lecteurs. «Voilà, dit-il, nous avons parlé suffisamment, selon nos faibles moyens, de nos deux sujets». Et nous penserions qu'il expliquerait son propos en disant: du célibat consacré et de l'humilité. Mais non; ou plutôt: oui et non. De l'humilité, oui, il le dit. Mais au lieu de «virginité» il dit «sainteté», *sanctitas*¹⁸), et cela avec deux idées en tête.

D'abord il précise qu'il a parlé de cette sainteté qui fait qu'on emploie le terme de *sanctimoniales* — je comprends: de personnes qui vivent seules (non-mariées), et cela pour des raisons de sainteté —. Il précise que c'est l'humilité qui sauvegarde les grandes choses qui sont exprimées dans la belle appellation citée¹⁹).

Mais Augustin, en affirmant qu'il a suffisamment parlé de la *sanctitas*, pense encore à autre chose. Il se rappelle une phrase du livre de Daniel (3,87) où les mots «saints», *sancti*, et «humbles de cœur», *humiles corde*, ont l'avantage de se trouver combinés: *Benedicite sancti et humiles corde dominum; hymnum dicite et superexaltate eum in saecula*, «bénissez le Seigneur, vous qui êtes saints et humbles de cœur; dites-lui un hymne et exaltez-le plus que tout dans les siècles». Saint Augustin peut supposer que ses lecteurs et lectrices connaissent bien le contexte de ces paroles et dit: les trois jeunes gens qui, dans la fournaise, recevaient du rafraîchissement de la part de celui qu'ils aimaient de toute l'ardeur de leur cœur, résument pour vous cet opuscule plus dignement (que je pourrais le faire) et en beaucoup moins de mots, c'est vrai, mais d'une façon beaucoup plus sublime à cause du poids de la considération qui les entoure: qu'ils le résument par une phrase de l'hymne par lequel ils honorent Dieu. Joignant en effet l'humilité à la sainteté chez les chanteurs des louanges de Dieu, ils ont enseigné très clairement que tout être humain doit d'autant plus éviter les illusions de l'orgueil que sa profession est plus sainte. Louez donc vous aussi celui qui, même parmi les ardeurs de ce temps — post-lapsaire²⁰) —, et bien que vous ne soyez

¹⁸) *Virg.* 56 (57): Pro modulo itaque nostro et de sanctitate, qua sanctimoniales proprie dicimini, et de humilitate, qua conseruatur quidquid magnum dicimini, satis locuti sumus. — PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 301.

¹⁹) Voir note 18.

²⁰) Tout l'exposé de saint Augustin sur le célibat consacré suppose le caractère déchu de l'humanité actuelle, profondément marquée par le péché originel. C'est pourquoi nous parlons d'une situation «post-lapsaire».

pas liés par les liens du mariage, vous donne — comme aux trois jeunes gens dans la fournaise, vigoureusement ligotés, eux — de ne pas être consumés par le feu. Et, en y joignant une prière pour nous, «bénissez le Seigneur, vous qui êtes saints et humbles de cœur; dites-lui un hymne et exaltez-le plus que tout dans les siècles»²¹).

Jusqu'ici nous avons lu de près l'*Exordium* et l'*Epilogus* de l'ouvrage de saint Augustin sur le célibat consacré des «*sanctimoniales*». Maintenant c'est au «corps» du *De Sancta virginitate* d'être examiné.

Son auteur nous aide très efficacement à être bref et précis à ce propos. Regardant en arrière, après avoir lu et relu ce petit livre, afin d'englober d'un seul regard le paysage traversé, je distingue sans difficulté cinq sommets. C'est juste avant de descendre vers l'épilogue qu'on s'est trouvé sur la cime la plus haute. Trois sommets s'érigent dans la partie I, un dans la partie II, et le plus haut, comme nous venons de le dire, dans la partie III (encore une fois: si partie III il y a). Chaque cime ou sommet est une description de la «sainte virginité», description qui permet au lecteur de comprendre pourquoi, aux yeux de saint Augustin, le célibat consacré, en tant qu'«état de vie», est préférable au mariage.

Dans chacune de ces cinq descriptions saint Augustin distingue deux éléments, à savoir 1) la virginité chrétienne est une anticipation de la vie céleste et éternelle; 2) cette anticipation a lieu dans un corps mortel, corruptible, terrestre (post-lapsaire).

Ce dernier point est très important. Si saint Augustin préfère le célibat au mariage, ce n'est pas (au moins pas directement) en vertu d'une certaine mentalité platonicienne qui mépriserait le corps, mais parce qu'il se place dans des perspectives «post-lapsaires», c'est-à-dire, qui tiennent fondamentalement compte de la chute d'Adam et Eve. L'homme dont il parle dans ce contexte est l'homme déchu. Saint Augustin ne compare pas le célibat «en soi» avec le mariage «en soi». Ce qu'il compare est, d'une part, le célibat consacré et, de l'autre, le mariage, tous deux dans la situation où se trouve actuellement l'humanité, situation qui trouve son

²¹) *Virg.* 56 (57): Dignius autem illi tres pueri, quibus refrigerium in igne praebebat, quem corde feruentissimo diligebant, uos de hoc opusculo nostro uerborum quidem numero longe breuius, sed pondere auctoritatis multo grauius in hymno, quo ab eis deus honoratur, admoneant. Nam sanctitati humilitatem in dei laudatoribus coniungentes apertissime docuerunt, ut tanto quisque caueat, ne superbia decipiatur, quanto sanctius aliquid profertur. Proinde uos quoque laudate eum, qui uobis praestat, ut in ardore medio saeculis huius, quamuis coniugio non copulemini, non tamen uramini, et orantes etiam pro nobis benedicite, sancti et humiles corde dominum, hymnum dicite et superexaltate eum in saecula. — PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 301-302.

point de départ dans le péché des premiers hommes. Le lecteur est libre de ne pas suivre saint Augustin sur ce terrain, mais si l'on veut le comprendre, il faut bien se mettre dans les mêmes perspectives.

I. *La première partie.* Comme je l'ai dit, il y a trois sommets du genre indiqué dans cette première et fondamentale partie du traité: un dans 4, un dans 12 et un en 24. Pour une raison qui deviendra plus claire par la suite, nous allons lire d'abord 12 et 24, puis 4.

(1) 12. Saint Augustin commence par dire que le mariage, en comparaison avec le célibat, présente des biens particuliers, mais que tous ces biens sont fonction de la vie passagère des êtres humains sur la terre: il s'agit de mettre au monde des enfants, et cela honnêtement, légitimement, chastement et socialement; de les élever, une fois qu'ils sont là, et cela conjointement, en vue de leur salut, avec constance; d'observer de part et d'autre la foi conjugale et de respecter l'indissolubilité de l'union²²). Ensuite, il oppose à cette description de la vie conjugale dans un foyer post-lapsaire, sa description de la «sainte virginité»: l'intégrité virginale et l'abstinence de tout rapport sexuel par une continence sacrée, cela est une condition d'anges et une anticipation, dans une chair corruptible, de l'incorruptibilité éternelle²³).

La grandeur, et en même temps la «misère», du célibat consacré sont ainsi clairement décrites. Ce célibat est préférable au mariage, mais cela, notons-le encore une fois, dans le contexte post-lapsaire dans lequel l'auteur met ses lecteurs comme soi-même. Sans qu'il le dise textuellement, nous pouvons lire entre les lignes qu'au «Paradis terrestre» il n'y avait pas encore de place pour le célibat. Le rapport entre l'homme et la femme n'y était-il pas à l'image de celui entre Jésus-Christ et l'Église²⁴)?

(2) 24. Un texte du même genre se trouve dans 24 où saint Augustin parle des «eunuques» de Matthieu 19,10-12. Par leur célibat consacré, dit-il, ces gens contiennent leur corps jusqu'au refus du mariage, ils se rendent «eunuques», non pas dans le corps, mais dans la racine même de

²²) *Virg.* 12 (12)-13 (12): Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant et procreatos pariter, salubriter, instanter educant, quia tori fidem inuicem seruant, quia sacramentum conubii non uiolant. Haec tamen omnia humani officii sunt munera. — PL 40, c. 401; CSEL 41, p. 244-245.

²³) *Virg.* 13 (12): Virginalis autem integritas et par piam continentiam ad omni concubitu inmunitas angelica portio est et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio, — PL 40, c. 401-402; CSEL 41, p. 245.

²⁴) Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *L'interprétation augustinienne de magnum Sacramentum de Ephés. 5,32* dans *Recherches Augustiniennes* 12 (1977), p. 3-45.

la concupiscence — conséquence du premier péché — et anticipent ainsi une vie angélique dans un état de mortalité terrestre²⁵).

Les deux éléments que nous avons soulignés plus haut sont de nouveau présents: 1) une anticipation de la vie céleste; 2) et cela dans la situation post-lapsaire actuelle de l'humanité.

(3) Maintenant nous remontons à 4. L'auteur y dit les mêmes choses à propos de la virginité, mais avec une discrétion remarquablement respectueuse. Soulignons que saint Augustin parle à cet endroit de la virginité de Marie, la Mère virginale de Jésus-Christ. Il insiste sur le fait que cette virginité fut par elle librement assumée, qu'elle avait déjà librement décidé de rester dans son état, avant «l'annonce faite à Marie». C'est dans ce contexte que saint Augustin donne la première description de la virginité chrétienne dans son *De Sancta virginitate*. Il écrit: Marie a consacré sa virginité à Dieu alors qu'elle ignorait encore ce qu'elle allait concevoir, afin que la reproduction d'une vie céleste dans un corps terrestre et mortel, *in terreno mortalique corpore caelestis uitae imitatio*, se réalisât en vertu d'un choix d'amour... Et ainsi le Christ a voulu que, même dans la femme dans laquelle il a reçu la forme du serviteur, la virginité, elle, fût libre²⁶).

Cette dernière description de la virginité est essentiellement identique aux deux autres que nous avons lues auparavant, mais je pense qu'elle est volontairement plus discrète: il n'y a là aucune mention de «la racine même de la concupiscence», aucun emploi de «corruptible» ou d'«incorruptible», aucune mention de la «condition ou vie des anges»... J'ai pensé que cette description, concernant la virginité de la Mère de Jésus-Christ, méritait d'être mise à part, bien qu'elle ne contredise en rien les deux autres.

Voilà pour la première partie du «corps» du *De Sancta virginitate*.

II. *La deuxième partie*. Saint Augustin a annoncé lui-même, dans son *Exordium*, que la partie suivante de son traité serait consacrée à l'humilité. Dans cette section nous rencontrons une cime exactement du

²⁵) *Virg.* 24 (24): ... pio proposito continentes, corpus usque ad contemptas nuptias castigantes, se ipsos non in corpore, sed in ipsa concupiscentiae radice castrantes, caelestem et angelicam uitam in terrena mortalitate meditantes ... — PL 40, c. 409; CSEL 41, p. 259-260.

²⁶) *Virg.* 4 (4): ... uirginitatem deo dicauit, cum adhuc quid esset conceptura nesciret, ut in terreno mortalique corpore caelestis uitae imitatio uoto fieret, non praecepto, amore eligendi ... Ita Christus ... etiam in ipsa femina, in qua formam serui accepit, uirginitatem esse liberam uoluit. — PL 40, c. 398; CSEL 41, p. 238.

même genre que les trois précédentes, cime qui nous permet de dire très succinctement de quoi il s'agit dans ces pages.

Comme dans la section première saint Augustin y compare le célibat consacré avec le mariage et il maintient que le premier est à préférer au second. Mais, chose capitale, l'accent se trouve maintenant, non pas sur la virginité-état-de-vie et le mariage-état-de-vie, mais sur la mentalité de telle personne célibataire comparée avec la mentalité de telle personne mariée. Et dans cette confrontation, ce n'est pas toujours la vierge individuelle qui l'emporte. Pour saint Augustin le critère de la comparaison est la conformité au Fils incarné de Dieu. Jésus-Christ a dit: «Mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur» et à son propos saint Paul a écrit: «Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix!»²⁷⁾ C'est pour cette raison que dans la vénération de l'Église, les martyrs passent avant les vierges. Le martyr est la preuve absolue d'une mentalité profondément chrétienne, le martyr, soit «du cœur», en absence de persécution, soit au sens le plus cruellement propre du terme. Voilà ce que les vierges de profession devraient bien se dire: Comment telle vierge sait-elle... si elle est déjà mûre pour le martyr, tandis que telle femme, à laquelle elle aime tant se préférer, serait déjà prête à boire le calice de l'humilité «christique», ce calice que le Seigneur proposa à boire d'abord, à ceux de ses disciples qui se montraient trop tôt avides de grandeur. Comment sait-elle, si, tandis qu'elle même ne serait pas encore (au niveau de la vierge-martyr) Thècle, l'autre n'est pas déjà (au niveau de la femme-martyr) Crispine? Assurément, l'épreuve, quand elle arrive, peut seule démontrer qu'on a vraiment reçu le don du martyr²⁸⁾.

²⁷⁾ *Virg.* 31 (31): Doctor itaque humilitatis Christus primo *semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inuentus ut homo, humiliavit semet ipsum, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* — PL 40, c. 413; CSEL 41, p. 269.

²⁸⁾ *Virg.* 44-45 (45): Occulta scilicet dona dei, quae non nisi interrogatio temptationis etiam in semet ipso uniuersum declarat. Ut enim cetera taceam, unde scit uirgo, quamuis sollicita quae sunt domini, quomodo placeat domino, ne forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio, illa uero mulier, cui se praeferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicae humilitatis, quem prius bibendum discipulis amatoribus sublimitatis opposuit? Unde, inquam, scit, ne forte ipsa nondum sit Thecla, iam sit illa Crispina? Certe nisi adsit temptatio, nulla doni huius fit demonstratio. — PL 40, c. 422-423; CSEL 41, p. 289-290.

C'est dans ce contexte que saint Augustin dit, en 38, s'adressant à une représentante de l'état virginal : Ma chère vierge dans le Seigneur, toi qui n'as pas laissé le champ libre à l'appétit de la chair, pas même jusqu'à te marier, toi qui n'as pas livré ton corps, qui va mourir, pour lui ménager une progéniture, même pas cela, toi qui as suspendu en haut tes membres terrestres avec leurs agitations, en les pliant déjà aux mœurs du ciel, *quae fluitantia membra terrena in coeli consuetudinem suspendisti*, moi je ne t'envoie pas apprendre l'humilité auprès de publicains et de pécheurs, bien qu'ils précèdent les orgueilleux à l'entrée du royaume des cieux, je ne t'envoie pas à des gens de ce genre... C'est au Roi du ciel que je t'envoie, à celui par qui les hommes ont été créés et qui a été créé parmi les hommes pour les hommes, à celui qui est beau comme aucun des enfants des hommes²⁹) et qui a été méprisé par les enfants des hommes pour les enfants des hommes, à celui qui, maître des anges immortels, n'a pas dédaigné d'être le serviteur des mortels... En avant, viens à lui et mets-toi à son école car il est doux et humble de cœur³⁰).

Dans ce long passage j'ai souligné les paroles qui constituent, dans le *De Sancta virginitate*, la quatrième description de la virginité chrétienne. Saint Augustin y a de nouveau combiné deux aspects : cette virginité se réalise dans la situation post-lapsaire de l'humanité, situation qui est caractérisée par «les agitations des membres terrestres»; puis elle est déjà une anticipation de la vie céleste.

La très belle section du *De Sancta virginitate* qui est consacrée à l'humilité s'étend de 31 à 53. En 31 saint Augustin annonce qu'après avoir parlé de la très glorieuse chasteté, il veut s'étendre sur l'humilité qui, elle, en est le très sûr abri³¹). Et en 53 il termine cette partie de

²⁹) La beauté intérieure de Jésus Christ est en effet celle du Verbe éternel, comme saint Augustin souligne souvent.

³⁰) *Virg.* 37 (38): Non ego te, anima pia, pudica, quae adpetitum carnalem nec usque ad concessum coniugium relaxasti, quae decessurum corpus nec successorii propagando indulxisti, quae fluitantia membra terrena in caeli consuetudinem suspendisti: non ego te, ut discas humilitatem, ad publicanos et peccatores mitto, qui tamen in regnum caelorum praecedunt superbos, non te ad hos mitto...: ad regem caeli te mitto, ad eum, per quem creati sunt homines et qui creatus est inter homines propter homines; ad *speciosum forma prae filiis hominum* et contemptum a filiis hominum pro filiis hominum, ad eum, qui dominans angelis immortalibus non dedignatus est servire mortalibus... Vade, ueni ad illum et discere quoniam mitis est et humilis corde. — PL 40, c. 417-418; CSEL 41, p. 278-279.

³¹) *Virg.* 31 (31): Unde huius muneris magnitudo, ad quod capessendum pro nostris uiribus hortati sumus, quanto est excellentius atque diuinius, tanto magis admonet sollicitudinem nostram non solum de gloriosissima castitate, uerum etiam de tutissima humilitate aliquid loqui. — PL 40, c. 412-413; CSEL 41, p. 268.

son exposé par des paroles qui ne manquent pas de faire penser à la phrase finale de la Règle³²): Ne fondez pas votre «justice» sur vous-mêmes; soumettez vous à Dieu qui vous rend «justes». Pardonnez aux autres leurs péchés, priez pour les vôtres; évitez vos péchés à venir par votre vigilance, effacez vos péchés du passé en les avouant³³).

III. *Une troisième partie*, oui ou non? Cette partie s'étendrait de 54 à 56 et serait donc relativement brève, comme la troisième partie — la prière finale — de la Règle de saint Augustin³⁴).

Si ma théorie est juste, il ne faut s'attendre, ni à un résumé qui redirait les mêmes choses en quelques mots secs, ni à un troisième développement, mais il s'agirait d'un regard en arrière, englobant et approfondissant, sur tout ce qui a été dit dans la partie antérieure de l'ouvrage, soit en I (2-30) et II (31-53).

Comment se présente le passage qui, dans le *De Sancta virginitate*, précède l'Epilogue?

Aucun de nos lecteurs ne sera étonné d'apprendre que ces lignes entourent une description — la cinquième — de la virginité chrétienne: elle est une anticipation de la vie céleste, se situant dans le contexte de péché qui marque l'état post-lapsaire dans lequel se trouve actuellement l'humanité. En accord avec l'importance de cette partie de l'ouvrage, la cinquième cime est la «plus haute»: je veux dire par cela que c'est elle qui permet au lecteur de se placer dans les perspectives les plus vastes.

Voici cette cinquième description, dans son contexte: La virginité, dans tel cas individuel, pourrait n'être autre chose que le célibat de l'état civil, le fait négatif de n'être pas marié. La virginité vraie fait paraître la vie des anges aux yeux des hommes et les moeurs du ciel à ce bas-monde, *angelicam uitam hominibus, et coeli mores terris*. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que la virginité-célibat s'accompagne de 1) l'absence de grands péchés, comme l'homicide et d'autres délits abominables; 2) la répugnance devant des péchés même légers, s'il est permis de parler de «péchés légers»; puis, positivement et surtout, 3) le fait de porter à son comble l'amour, au point de donner sa vie pour ses frères — comme Jésus-Christ et comme les martyrs. Et bien sûr, saint Augustin

³²) *Praeceptum*, lignes 244-246: ... doleat de praeterito, caueat de futuro, orans ut ei debitum dimittatur et in temptationem non inducatur.

³³) *Virg.* 53 (53): Iustitiam uestram nolite statuere, deo uos iustificanti subdite, ueniam peccatis donate alienis, orate pro uestris; futura uigilando uitate, praeterita confitendo delete. — PL 40, c. 427; CSEL 41, p. 299.

³⁴) Voir note 11.

n'oublie pas d'affirmer de nouveau que le célibat consacré doit être vécu dans un climat d'humilité³⁵). Mais comme s'il voulait bien faire comprendre qu'il est en train d'englober et d'approfondir ce qu'il avait déjà dit auparavant — qu'il est en train d'«enfoncer le clou» — il termine en disant: ... encore qu'il soit inutile de craindre que l'humilité ne manque là où l'amour est fervent³⁶).

Ensuite — après avoir donc expliqué à quelles conditions le célibat «civil» devient un célibat consacré vraiment chrétien (pas de péchés, ni grands, ni même «petits», si possible; amour chrétien, «moteur» de l'humilité déjà déclarée nécessaire) — saint Augustin ouvre le grand orgue:

Si donc vous vous êtes refusées au mariage avec des enfants des hommes de qui vous enfanteriez des enfants des hommes, aimez alors de tout votre cœur Celui qui est beau comme aucun des enfants des hommes³⁷). Vous en avez le loisir: le centre de vos pensées et de vos affections est libre de toute entrave matrimoniale. Contemplez la Beauté de Celui qui vous aime; contemplez-le égal à son Père et soumis aussi à sa mère; contemplez-le également Seigneur dans les cieux et serviteur sur la terre; créant toutes choses et crée lui-même parmi toutes choses. Cela même que les superbes raillent en lui, considérez combien c'est beau: avec vos yeux intérieurs contemplez les blessures du crucifié, les cicatrices du ressuscité, le sang du mourant, la rançon payée pour le croyant, l'échange présenté par le racheteur. Considérez la grande valeur de tout cela. Pesez-le dans la balance de la

³⁵) *Virg.* 53 (54): *Ecce iam tales estis, ut professae atque seruatae uirginitati ceteris etiam moribus congruatis. Ecce iam non solum homicidiis, sacrificiis diabolicis et abominationibus, furtis, rapinis, fraudibus, periuriis, ebriositatibus omnique luxuria et auaritia, simulationibus, aemulationibus, impietatibus, crudelitatibus abstinatis, uerum etiam illa, quae leuiora uel sunt uel putantur, non inueniuntur nec oriuntur in uobis: non inprobus uultus, non uagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus, non scurrilis iocus, non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus; iam non redditis *malum pro malo* nec *maledictum pro maledicto*; iam postremo illam mensuram dilectionis inpletis, ut ponatis animas pro fratribus uestris. Ecce iam tales estis, quia et tales esse debetis. Haec addita uirginitati *angelicam uitam hominibus et caeli mores exhibent terris. Sed quanto magni estis, quicumque ita magni estis, tanto humilate uos in omnibus, ut coram deo inueniatis gratiam, ne superbis resistat, ne se exaltantes humilet, ne inflatos per angusta non traiciat...* — PL 40, c. 427; CSEL 41, p. 299-300.*

³⁶) *Virg.* 53 (54): ... *quamquam superflua sit sollicitudo, ne ubi feruet caritas, desit humilitas.* — PL 40, c. 427; CSEL 41, p. 300.

³⁷) Voir note 29.

charité et tout l'amour que vous étiez prêtes à dépenser dans votre mariage, consacrez-le à Lui³⁸).

Contemplez la Beauté de Celui qui vous aime... N'était-ce pas en bref tout ce que ce passage voulait dire?

Après cela, saint Augustin change d'optique. Jusqu'ici il a parlé aux vierges en se plaçant dans les perspectives des vierges. Maintenant il va se placer dans les perspectives de l'Epoux divin lui-même: Lui, il recherche, ô bonne chose, cette beauté qui vous pare à l'intérieur, là où vous avez pu, par son don, devenir des enfants de Dieu. Il ne recherche pas la beauté de votre chair, mais la beauté de votre comportement par lequel aussi vous mettez un frein aux désirs de la chair... Vous auriez dû un grand amour à vos conjoint(e)s; de quel amour devez-vous donc aimer Celui à cause duquel vous n'avez pas voulu avoir de conjoint(e)! Qu'il soit fixé dans vos pensées et vos affections, Celui qui, pour vous, a été fixé sur la croix. Qu'il occupe dans votre âme toute la place que vous n'avez pas voulu laisser prendre par le mariage³⁹).

Enfin, les phrases finales, celles qui se trouvent juste avant l'Epilogue du traité, combinent les sujets qui ont successivement occupé l'auteur et ses lecteurs: le célibat chrétien «en soi» et sa sublimité; le célibat chrétien au niveau des personnes, qui doivent humblement se rendre compte que la virginité «en soi» est sans valeur sans l'esprit du martyr (à l'exemple de l'Agneau divin); l'amour chrétien qui est le «moteur», et de la virginité, et du martyr: Il ne vous est pas permis d'aimer faiblement Celui à cause duquel vous n'avez pas affectionné le mariage qui pourtant vous était permis. Si c'est ainsi que vous aimez

³⁸) *Virg.* 54-55 (55): Si ergo nuptias contempsistis filiorum hominum, ex quibus gigneretis filios hominum, toto corde amate speciosum *forma prae filiis hominum*: uacat uobis, liberum est cor a coniugalibus uinculis. Inspecite pulchritudinem amatoris uestri, cogitate aequalem patri, subditum et matri, etiam in caelis dominantem et in terris seruientem, creantem omnia, creatum inter omnia. Illud ipsum, quod in eo derident superbi, inspicite quam pulchrum sit; internis luminibus inspicite uulnera pendentes, cicatrices resurgentes, sanguinem morientis, pretium credentis, commercium redimentis. Haec quanti ualeant cogitate, haec in statera caritatis adpendite et quidquid amoris in nuptias uestras inpendendum habebatis, illi rependite. — PL 40, c. 427-428; CSEL 41, p. 300.

³⁹) *Virg.* 55 (56): Bene, quod interiorum uestram pulchritudinem quaerit, ubi uobis dedit potestatem filios dei fieri, non quaerit a uobis pulchram carnem, sed pulchros mores, quibus refrenatis et carnem... Si ergo magnum amorem coniugibus deberetis, eum, propter quem coniuges habere noluitis, quantum amare debetis! Toto uobis figatur in corde, qui pro uobis est fixus in cruce; totum teneat in animo uestro, quidquid noluitis occupari conubio. PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 300-301.

Celui qui est doux et humble de cœur, je ne redoute pour vous aucun orgueil⁴⁰).

Nous voilà arrivés à la fin du bref passage qui s'étend de 54 à 56. Etait-ce une troisième partie, s'ajoutant à 2-30 et 31-53, mais sans s'y ajouter vraiment? En quoi ce passage a-t-il, non pas résumé, mais englobé et approfondi, l'ensemble des deux précédents, sans pourtant y apporter de l'inédit? Tout simplement en mettant l'accent sur l'amour. L'esprit du martyr met le célibat à son juste niveau, mais la charité est l'âme de l'esprit du martyr et donc de la vraie virginité chrétienne, comme d'ailleurs de cette humilité qui convient à des gens qui ne savent pas s'ils sont «bons pour le martyr», et qui doivent donc se demander modestement si leur virginité dépasse vraiment le niveau du célibat «civil».

Somme toute, j'estime que l'hypothèse d'une division en trois parties du «corps» du *De Sancta virginitate*, et donc d'une division en cinq de l'ensemble du traité est pour le moins plausible.

Il serait intéressant d'étudier les autres ouvrages de saint Augustin à la lumière du schéma utilisé dans cette recherche: 1-I-II-III-2. Il y a là peut-être une clé de lecture susceptible d'ouvrir des perspectives encore non explorées. Personnellement j'ai regardé de près le *De Opere monachorum* de saint Augustin. Cet ouvrage se termine par un appendice, mais la structure du traité proprement dit m'a paru correspondre au schéma indiqué ci-dessus⁴¹).

*

* *

Dans cette recherche nous avons «couru deux lièvres à la fois»: nous avons étudié la structure du *De Sancta virginitate*, mais, ce faisant, nous avons aussi pu dégager les lignes principales de la pensée de saint Augustin évêque sur le célibat consacré à la date de ce traité, et ainsi pu apporter un complément à ce que saint Augustin en disait, ou n'en disait pas, quelque temps auparavant, dans sa Règle.

Nous avons surtout pu constater que saint Augustin a situé le célibat consacré dans un cadre post-lapsaire. Son exposé suppose donc ses

⁴⁰) *Virg.* 55 (56): Parum uobis amare non licet, propter quem non amastis et quod liceret. Sic amantibus mitem et humilem corde nullam uobis superbiam pertimesco. — PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 301.

⁴¹) Les parties seraient les suivantes: 1 (1-4^a) — I (4^b-26) — II (27-35) — III (36-37) — 2 (38-39^a) — Appendice (39^b-41).

conceptions sur le péché originel et sa transmission, transmission dans laquelle la concupiscence occupait la place que l'on sait. C'est dire que son traité est sans doute tributaire, ét des ombres, ét des lumières, de sa pensée dans ce domaine. N'étant pas théologien de profession, je ne puis pas rédiger moi-même ce que j'aimerais tant lire: un bon exposé sur le péché originel, exposé qui maintiendrait les lumières de la pensée augustinienne et qui remplacerait ses ombres par de nouvelles lumières. Je suppose, d'autre part, que la rédaction d'un tel travail dépasserait actuellement les compétences d'une seule personne. Et je voudrais que cet exposé assume dans ses perspectives aussi bien le célibat consacré que le mariage et même le martyre.

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

Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Bächlein De Catechizandis Rudibus*

8. Kapitel

DER VERLAUF DER BEKEHRUNG

Über den Verlauf der Bekehrung enthält das Bächlein *De catechizandis rudibus* keine ausführlichen Angaben, wohl aber Hinweise und Andeutungen. Deutlicher wird freilich das Bild, wenn man andere Schriften Augustins zu Rate zieht, wie es im folgenden geschieht. Hier geht es nicht bloss darum, zu schildern, wie die Bekehrung in der Regel tatsächlich verläuft, sondern auch darum, zu zeigen, wie sie verlaufen soll.

I) DER STUFENWEISE VERLAUF DER BEKEHRUNG

In der Typologie der Bekehrung unterscheidet man die plötzliche Bekehrung (*subita conversio*, *conversion brusque*) von der nach einer längeren Inkubationszeit zum Durchbruch gelangenden Bekehrung (*conversion lente*). Die Psychologen sind sich jedoch einig, dass nicht Krisen und Schockwirkungen massgebend sind für eine wahre Bekehrung, sondern Willens- und Lebensänderung, die auch nach der Bekehrung notwendig sind¹). Die Theologen leugnen die Tatsache plötzlicher

* Siehe *Augustiniana* 27 (1977), 26-69, 333-363; 28 (1978), 255-287; 29 (1979), 247-279; 32 (1982), 42-87.

¹) Aus der Fülle psychologischer Untersuchungen seien genannt: CLARK W.H., *The psychology of religion. An introduction to religious experience and behavior*, New York 1958; JAMES W., *The varieties of religious experience*, New York 1958 (Erstausgabe: London 1902; dt. bearbeitet von G. WOBBERMIN, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, Leipzig 1925); GRUEHN W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Konstanz 1960²; MÜLLER-POZZI H., *Psychologie des Glaubens*, Mainz 1975; SALZMAN L., *Types of religious conversion*, in: *Pastoral Psychology* 17 (1966), 5-20; SARGANT W., *Battle for the Mind. A Physiology of Conversion and Brainwashing*, Baltimore 1961 (Trad. fr. M. RODKER, *Physiologie de la conversion religieuse et politique*, Paris 1967); SALOMON V., *A handbook on conversions to the religions of the world*, New York 1965; STROMMEN MERTON P. (ed.), *Research on religious development*, New York 1971 (ibid., W.H. CLARK,

Bekehrungen nicht, die sie in besonderen Fällen als Wunder ansehen²), sie nehmen aber an, dass in den meisten Bekehrungen eine mehr oder weniger lange und vollständige Vorbereitung unter der Einwirkung der göttlichen Gnade notwendig ist. Auch für Augustinus ist die Bekehrung zum Christentum in der Regel kein plötzlicher Umbruch ohne Übergänge, kein vereinzelter dramatischer Akt, sondern ein Weg, der oft über scheinbare Umwege zu Gott führt³). Wie jedes Leben organisches Wachstum ist⁴), entspricht es der weisen Führung Gottes, der Wiedergeburt zum göttlichen Leben einen Reifeprozess vorausgehen zu lassen, dessen Entwicklung Augustinus aus der Erfahrung des eigenen Lebens in seinem grossen «Dankhymnus auf Gottes gnadenreiche Führung»⁵) der *Confessiones* beschreibt.

II) DIE EINZELNEN ETAPPEN ODER STATIONEN DER BEKEHRUNG

Jede Bekehrung beginnt mit Gottes Anruf, der den Mensch weckt, «der anfangs nichts sucht, der dem alten Leben gemäss in verführender Sorglosigkeit dahinlebt, der nach diesem einmal zu beschliessenden Leben nichts anderes erwartet ... und in todbringenden Lüsten eingeschläfert ist»⁶).

Auf den Anruf Gottes folgt oder geht ihm voraus die Glaubensverkündigung, auf die Augustinus in *De catechizandis rudibus* nicht eingeht, die er aber voraussetzt⁷).

Intense religious experience, 521-550); SWARTS G., *Salut par la foi et conversion brusque*, Paris 1931; VERGOTE ANT., *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966.

²) Cf. THOMAS V. AQUIN, S. Theol. 3a. p., q. 96, a. 5, ad 1.

³) Cf. MUÑOZ V., *Psicología de la conversión en San Agustín*, in: *Gregorianum* 22 (1941), 9-24; 325-352; 23 (1942), 35-65; 291-325; THOMAS W.B., *The Psychology of Conversion with special reference to Saint Augustine*, London 1935.

⁴) Cf. MAUSBACH J., *Wesen und Stufung des Lebens nach dem hl. Augustinus*, in: *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 169-196.

⁵) ZEPF M., *Augustins Confessiones*, (Heidelb. Abh., 9), Tübingen 1926, 63.

⁶) *En. in ps.* 106, 4 (Übers. H. URS v. BALTHASAR) *Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln 1956², 229.

⁷) Die kerygmatische Glaubensverkündigung erfolgt in 3 Etappen: a) die Prae-evangelisation: vor der Verkündigung des Evangeliums sollen die Seelen der Nichtchristen auf sein Kommen vorbereitet und aufnahmefähig gemacht werden; b) die Evangelisation: sie will dem Glauben an Gott und an den Erlöser Jesus Christus zum Durchbruch verhelfen und die eigentliche Bekehrung bewirken; c) die Katechese: eine theozentrische und christozentrische Belehrung und Erziehung der Taufbewerber zu christlichem Glauben und Leben. Cf. GRASSO DOM., *Il kerigma e la predicazione*, in: *Gregorianum* 41 (1960), 424-450; ID., *Génesis y Psicología de la Conversión*, Barcelona 1953; LIÉGÉ P.A., *Évangélisation*, in: *Catholicisme*, IV, Paris 1954, 755-764; HENRY A.-M. et l'Équipe de

Dem ersten Kontakt mit der Heilsbotschaft folgt bei Bekehrungswilligen eine eingehendere Beschäftigung mit dem Evangelium und das Studium der christlichen Glaubenslehre, das bei Gebildeten die Regel ist: «Solche Menschen pflegen nämlich nicht erst in dem Augenblick, wo sie Christ werden, sondern schon vorher alles ernstlich zu untersuchen und sich über das, was ihnen Herz und Sinn bewegt, mit anderen gründlich auszusprechen» (*De cat. und.* 8,12) Bei dieser Untersuchung spielen Predigt und Schriftlesung sowie das Wort und Beispiel der Christen eine wichtige Rolle.

Wollten dann Bekehrungswillige wirklich Christ werden, so hatten sie sich bei einem Vertreter der kirchlichen Autorität, dem Bischof oder Priester oder einem eigens dafür bestimmten Diakon, vorzustellen⁸⁾. Bei diesem Schritte begleitete sie ein christlicher Freund oder ein Mitglied der christlichen Gemeinde⁹⁾ als Zeuge und Bürge (*sponsor*), entsprechend kirchlicher Vorschrift¹⁰⁾. Es folgte eine Art Skrutinium über die bisherigen und gegenwärtigen Lebens- und Standesverhältnisse. Die entsprechenden kirchlichen Weisungen, die schon im 3. Jahrhundert Geltung hatten, wurden auch im 4. und 5. Jahrhundert allgemein durchgeführt. Dem Skrutinium schloss sich die Namenseintragung in die Katechumenenliste und eine katechetische Unterweisung an, die Anfangs- oder Vorbereitungskatechese, die seit der apostolischen Missionspredigt bis zur Zeit Augustins in wesentlichen Teilen dieselbe blieb. Dieser katechetische Vortrag, der eine halbe bis zu zwei Stunden dauern konnte¹¹⁾, gab einen Überblick über die wichtigsten Glaubenslehren und schloss mit nützlichen Ermahnungen und Anweisungen für das sittliche Verhalten

«Parole et Mission», L'annonce de l'Évangile aujourd'hui, Paris 1962; RÉTIF A., Foi au Christ et Mission, Paris 1953.

⁸⁾ HOLTZMANN H.J., Die Katechese der alten Kirche (Theol. Abh., C. v. Weizsäcker z.s. 70. Geburtstage 11. Dec. 1892 gew.), Freiburg i.Br. 1892, 92.

⁹⁾ Zu den *Sniiores laici* cf. BROWN P., La vie de Saint Augustin, Paris 1971, 229-230; CARON P.G., Les Seniores laici de l'Église africaine, in: *Revue intern. des droits de l'Antiquité* 6 (1951), 7-22.

¹⁰⁾ Cf. DE GUCHTENGEÈRE B., Le parrainage des adultes aux IVe. et Ve. siècles de l'Église. Recherche historique sur les fonctions de parrainage remplies par les chrétiens à l'égard de candidats adultes au baptême, principalement dans les Églises africaine, syrienne et palestinienne. (Thèse de doctorat en théol., Univ. Grégorienne, Rome 1962); DICK E., Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), 1-49; DOELGER F.J., Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme zur Taufe, in: *Antike und Christentum* 3 (1932), 260-277; 4 (1933), 231-232; DUJARIER MICH., Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église, Paris 1962.

¹¹⁾ VAN DER MEER F., Augustinus der Seelsorger, Köln 1953², 369.

während der Katechumenatszeit. Für diesen ersten offiziellen Kontakt des Vertreters der Kirche mit dem Bekehrungswilligen schrieb Augustinus das B  chlein *De catechizandis rudibus*, das dem Katecheten theoretische Grundsätze und praktische Vorlagen bieten sollte.

Nach dem zusammenfassenden Unterricht über die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren stellte der Katechet die Frage, ob der Kandidat das Gehörte glauben¹²⁾ und befolgen wollte. «Nach diesem Vortrag frage man den Zuhörer, ob er daran glaube und ob er den Wunsch habe, sich darnach zu richten. Bejaht er dies, so soll er feierlich (mit dem Kreuzzeichen) bezeichnet und nach dem Gebrauch der Kirche behandelt werden (*solemniter utique signandus est et ecclesiae more tractandus*)» (26,50). Der wesentliche Akt dieses Initiationsritus bestand in der feierlichen Bezeichnung der Stirne mit dem Kreuzzeichen: «*Cuius passionis et crucis signo*¹³⁾ *in fronte hodie tamquam in poste signandus es, omnesque Christiani signantur*» (20,34). Die Sphragis, die in der profanen und religiösen Kultur der Antike eine grosse Rolle spielte¹⁴⁾, wurde seit der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts nicht nur als altchristliche Taufbezeichnung übernommen und später auf die Firmung ausgedehnt¹⁵⁾, sie umschrieb bereits vor dem 4. Jh. die reichlich bezeugte Praxis, den Heiden bei der Aufnahme ins Katechumenat mit dem Zeichen Christi, dem Kreuze, zu bezeichnen und seinen Glauben zu besiegeln. An dieses «königliche Siegel»¹⁶⁾, das zu christlichem Bekenntertum verpflichtet,

¹²⁾ Cf. QUASTEN J., Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's *De mysteriis* and *De sacramentis*, in: *Mélanges Jos de Ghellinck S.J.* (Museum Lessianum. Sect. Hist., 13), Gembloux 1951, 223-234.

¹³⁾ über die Bedeutung von *signum* und *signare* cf. BLAISE, *Dict. latin-français des auteurs chretiens*, 759-760; BENVENISTE E., *Notes du vocabulaire latin*, in: *Revue de philologie, d'histoire et de littérature anciennes* 1948, 117-126; COUSIN J., *Signaculum saeculi*, *ibid.*, 1943, 163-169; ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire   tymologique*, Paris 1932, 898-899.

¹⁴⁾ DOELGER F.J., Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert., V 3/4), Paderborn 1911; DANÉLOU J., *Bible et Liturgie*, (Lex orandi, 11), Paris 1951, 76-96; PRÜMM K., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II, Leipzig 1935, 401-404; COPPENS J., *Le rite de l'imposition des mains et les rites connexes*, Louvain 1923, 313-323.

¹⁵⁾ CASEL O., Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, in: *Archiv f. Liturgiewissenschaft* 2 (1952), 117: «Der westliche Typ der Firmung erscheint bei Tertullian und Cyprian. Wesentlich ist hier die Handauflegung. Darnach erfolgt die signatio der Stirn. Das signare ist bei der Firmung Abschluss der Initiation, was nicht bloss auf die Signierung der Rekruten, sondern auch auf die consignatio als Besiegelung eines Vertrages zurückgeht».

¹⁶⁾ CYRILL VON JERUSALEM, *Catech.* 12, 8.

erinnert Augustinus immer wieder seine Gläubigen¹⁷⁾. Das Anreichen von geweihtem Salz, wahrscheinlich mit einem Stücklein Brot¹⁸⁾, wird nur von Augustinus bezeugt¹⁹⁾ und öfters während der Katechumenatszeit wiederholt. «*De sacramento sane*²⁰⁾ quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum diuinarum esse uisibiles, sed res ipsas inuisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam quemadmodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam quid significet et sermo ille quem audiuit, quid in illo condat, cuius illa res similitudinem gerit» (26,50). Dass zum Initiationsritus auch ein Exorzismus²¹⁾ und die Handauflegung²²⁾ gehörten, wird aus dem Ausdruck «*more ecclesiae tractandus*» und den Riten während der Katechumenatszeit geschlossen²³⁾. Das Merkmal der *militia Christi* an der Stirne tragend, gehörte fortan der «*primis sacramentis imbutus*»²⁴⁾ als Christ zum «grossen Hause»²⁵⁾, obwohl er noch kein *fidelis* war, wie nur der getaufte Christ genannt wurde²⁶⁾. Im Mutterleib der Kirche

¹⁷⁾ *Sermo* 215, 5 (PL 38, 1075); *En. in ps.* 30, s. 3, 7 (PL 36, 252); *En. in ps.* 59, 9 (PL 36, 719); *En. in ps.* 68, s. 2, 4 (PL 36, 856/7); *En. in ps.* 88, s. 2, 11 (PL 37, 1138/9); *Enchiridion ad Laur.*, 53 (PL 40, 257); *In ev. Jo. tr.* 50, 7 (CC 36, 435); *De fide rerum quae non videntur* 8, 11 (PL 40, 180).

¹⁸⁾ DOELGER F.S., Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen, in: *Antike und Christentum* 1 (1929), 1-44.

¹⁹⁾ Eindeutiges Zeugnis in *Conf.* I, 11 (CSEL 33, 15): «signabar iam inde ab utero matris meae ... signo crucis Eius et condecabar Eius sale».

²⁰⁾ Anmerkung der Mauriner (PL 40, 344): «Forte, salis».

²¹⁾ Nach ROETZER W., Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, München 1930, 139 bezeugt Augustinus die *exsufflatio* in *C. Cresconium* II, 5, 7 (CSEL 52/2, 365/6), wo er den Donatisten vorwirft, dass sie die von Katholiken Getauften «tamquam paganos exsufflant, cum catechumenos faciunt».

²²⁾ Kreuzeszeichnung und Handauflegung gehörten oft zusammen. Dazu: URECH ED., *Dictionnaire des symboles*, Neuchâtel 1972, 84-85; HEILER FR., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, (Die Religionen der Menschheit, hg. v. CHR. M. SCHRÖDER, I), Stuttgart 1961, 238-239.

²³⁾ Über die Initiationsritten und ihre von den Autoren verschieden angeführte Reihenfolge cf. BUSCH B., De modo quo S. Augustinus descripserit initiationem christianam, in: *Ephemerides Liturgicae* 52 (1938), 412-425; ROETZER l.c., 139-143; VAN DER MEER, Augustinus, 369-372.

²⁴⁾ *De cat. rud.* 2, 4; 5, 9; 10, 14; 13, 19; 15, 23. Über *imbuere* cf. HAVET L., imbuo, in: *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* 6 (1889), 11-39; BLAISE, 406; FORCELLINI, II, 720; *Thesaurus Linguae Latinae* VII/1, 427-429.

²⁵⁾ *In ev. Jo. tr.* 11, 4 (CC 36, 112): «Et quod signum crucis habent in fronte catechumeni, iam de domo magna sunt; sed fiant ex seruis filii».

²⁶⁾ Cf. TERTULLIAN, *De praescr. haer.* 41 (PL 2, 68): «In primis catechumenus, quis fidelis incertum est». MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* I, Paris 1901, 17 (rem. 10); KONZIL VON ELVIRA, can. 59 (Mansi II, 15); can. 67 (ibid., 16); can. 73 (ibid., 17).

empfangen, sollte der Katechumene der Geburt durch das Sakrament der Taufe entgegensehen²⁷⁾).

Das nun folgende Katechumenat, das seiner Institution nach eine theoretische Einführung und praktische Einübung des christlichen Glaubens- und Sittenlebens sein sollte, zeigte zu Augustins Zeiten bedauernswerte Schäden. Nicht wenige Katechumenen, als *catechumeni* oder *audientes* bezeichnet²⁸⁾, erachteten die Taufe als überflüssig oder schoben sie bis zum Lebensende hinaus, aus Furcht vor den zu übernehmenden Verpflichtungen²⁹⁾. Eine Unterminierung jeglicher Katechumenatspraxis und perverse Irrlehre bedeutete die Ansicht gewisser Kreise, die eine unterschiedlose Zulassung aller Taufbewerber zum Bade der Wiedergeburt verlangten, ohne Rücksicht auf Sünden oder sogar Verbrechenleben und die Spendung des Taufsakramentes jedem Unterricht über das sittliche Leben vorangehen lassen wollten. Gegen diese gefährliche, aus Laienkreisen stammende Einstellung wandte sich Augustinus mit ernster Entschiedenheit in dem um 413 verfassten Traktat *De fide et operibus*, der aufschlussreich ist für die damaligen Zulassungsbedingungen zur Taufe und prinzipiell-dogmatisch über das Verhältnis vom Glauben und den guten Werken handelt. Obwohl Augustinus die Dauer des Katechumenates nicht erwähnt, scheint in Hippo eine bestimmte Zeit festgesetzt gewesen zu sein, die jedoch kaum länger als zwei Jahre dauerte³⁰⁾. Ob eine individuelle Betreuung und Belehrung der Katechumenen fortgesetzt wurde oder der Unterricht sich auf persönliche Weiterbildung, Teilnahme an Predigten und Schriftlesungen, Gebet und Beobachtung der Gebote beschränkte, lässt sich aus Augustins Schriften nicht feststellen³¹⁾. Es fehlt nicht an wiederholten Mahnungen des Bischofes an die Katechumenen, beim Herannahen des Osterfestes, ihre Namen in die Listen der *competentes*³²⁾, der unmittelbaren Taufkandi-

²⁷⁾ *De div. quaest. ad Simpl.* I, q. 2, 2 (PL 40, 112): «Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes: non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam».

²⁸⁾ *De fide et op.* 27, 49 (CSEL 41, 97): «sic catechizandos eos, qui baptismum petunt, ut non solum audiant et suscipiant, quid credere, verum etiam qualiter vivere debeant». Über *catechumenus* cf. MOHRMANN CHR., Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin, Amsterdam 1965², 90; DREWS P., Einleitung zu *De cat. rud.* (Ausg. KRÜGER), Frankfurt 1968 (Neudruck der Ausgabe 1934), VII-XI.

²⁹⁾ *En. in ps.* 90, s. 2, 6 (PL 37, 1164); *In ev. Jo. tr.* 4, 13 (CC 36, 37-38); *tr.* 5, 8 (CC 36, 45); *Epistola* 258, 5 (CSEL 57/4, 609).

³⁰⁾ BARDY G., Catéchuménat, in: *Catholicisme* II, 665-666; ROETZER, l.c., 142.

³¹⁾ BUSCH, l.c., 425-426.

³²⁾ *Sermo* 216 *Ad Competentes* (PL 38, 1075-1082); *De fide et operibus* 6, 9 (CSEL 41, 44): «ob hoc competentes etiam vocemur».

daten einzutragen. Die spärlichen Angaben Augustins über Katechumenat erklären sich aus dem Umstand, dass die alte, strenge Katechumenatszeit auf die Kompetenzeit, die sieben letzten Wochen vor dem Taufstage, zusammengeschrumpft war³³). Durch Fasten und Enthalt-samkeit geläutert, sollten die Kompetenten, neben tieferem Eindringen in die Glaubenslehren, vor allem über die sittliche Lebensführung eines Christen mit Vorschriften und katechetischen Belehrungen «aufs kräftigste gegeißelt werden»³⁴). Der Loslösung von allem teuflisch-heidnischen Wesen und der Anhänglichkeit an die Sünde dienten das *scrutinium*, die «Prüfung der Herzensstellung des Täuflings», und die wiederholt vorgenommenen Exorzismen. Gegen Ende der Fastenzeit erfolgten die Mitteilung des Symbolums³⁵), das die Kompetenten auswendig lernen mussten, und die Übergabe des heiligen Textes des Vaters unsers³⁶).

Nach der letzten Vorbereitung auf den Tauftag durch Fasten, Enthalt-samkeit, Gebet und Baden brachte die Osternacht die Wiedergeburt zum göttlichen Leben im Sakrament der Taufe, dem mystischen Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus, symbolisiert durch das Untertauchen und Auferstehen im Wasser des Baptisteriums. Nach der Taufsalbung, Handauflegung und der *consignatio* mit Firmöl nahmen die Neophyten in weissen Kleidern zum ersten Male teil an der heiligen Opfergemeinschaft des Fleisches und Blutes des Herrn. Während der Osteroktav waren sie im weissen Kleid täglich um den Altar des Herrn und die *cathedra* des Bischofs versammelt, um am Sonntag nach Ostern feierlich entlassen und «mit dem Volk vermischt zu werden»³⁸).

³³) VAN DER MEER, Augustinus, 373.

³⁴) *De fide et oper.* 18, 33 (CSEL 41, 78): «praeceptis tamen et catechismis ualidissime flagellantur...».

³⁵) WIEGAND F., Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I: Symbol und Katechumenat, Leipzig 1899, 143.

³⁶) Cf. *Sermo* 212 (PL 38, 1058-1060); *Sermo* 213 (ibid., 1060-1065); *Sermo* 214 (ibid. 1065-1072). Über die Beobachtung der Arkandisziplin durch Augustinus cf. PERLER O., Arkandisziplin, in: Reallexikon für Antike und Christentum I, 673. Über das Symbolum cf. KELLY J.N.D., Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972; EICHENSEER C., Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus. (Kirchengesch. Quellen n. Studien begr. v. H.S. Brechter, 4), St. Ottilien 1960. BADCOCK F.J., Le Credo primitif d'Afrique, in: *Revue Bénédictine* 45 (1933), 3-9; BOTTE B., Note sur le Symbole baptismal de Saint Hippolyte, in: *Mélanges de Ghellinck* I, Gembloux 1951, 189-200.

³⁷) *Sermo* 56 (PL 38, 377-386); *Sermo* 57 (PL 38, 386-393); *Sermo* 58 (PL 38, 393-400).

³⁸) *Sermo* 260 (PL 38, 1202): «Reddendi estis populis, miscendi estis plebi fidelium».

III) DIE ENTSCHEIDENDEN INNEREN AKTE BEI DER BEKEHRUNG

Wichtiger als die äusseren Vorgänge ist die geistige Umkehr des Menschen, das innere Geschehen, das dem äusseren parallel verläuft oder auf welches hin das äussere tendiert und einmünden soll³⁹). Auf dieses innere Geschehen weist Augustin hin, wenn er in der Zielrichtung, die er seiner Einführungskatechese gibt, die wichtigsten positiven Akte der Bekehrung so umschreibt: «*Hac ergo dilectione tibi tamquam fine proposito, quo referas omnia quae dicis, quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet*» (4,8).

1. Die Grundlegung durch den Glauben

a) Notwendigkeit des Glaubens

In Übereinstimmung mit der Hl.Schrift, der Lehre des Hl.Paulus vornehmlich, sieht Augustinus das Fundament der Bekehrung zum Christentum im Glauben⁴⁰). Aufgabe des Katecheten ist es daher, in der Einführungskatechese dem Neuling einzuschärfen (*intimare*)⁴¹): «*idipsum quod credendo Christiani sumus*» (1,1). Die Bekehrungswilligen werden bezeichnet als solche «*qui fide christiana primitus imbuendi*⁴²) *sunt*» (1,1)⁴³).

Am deutlichsten wird die Wichtigkeit des Glaubens im Bekehrungsprozess unterstrichen durch den ausdrücklichen Glaubensakt des Neu- lings nach dem Abschluss der Katechese: «Nach diesem Vortrag frage

³⁹) Mit voller Berechtigung schreibt G. BASTIDE, *La conversion spirituelle*, Paris 1966², 47: «Sans la conversion spirituelle, la religion n'est qu'un commerce avec les Dieux ou qu'une idolâtrie intéressée; par la conversion spirituelle, la foi, l'espérance et la charité trouvent enfin le régime authentique qui les fait être «en esprit et en vérité».

⁴⁰) Cf. AUBERT R., *Le problème de l'acte de foi*. (Univ. Cath. Lovaniensis, s. II, t. 36), Louvain 1950, 21-30; CUSHMAN R., *Faith and Reason in the Thought of St. Augustine*, in: *Church History* 19 (1950), 271-294; ANIZ C., *Definición Agustiniano-tomista del acto de fe*, in: *La ciencia Tomista* 80 (1953), 25-74; LÖHRER M., *Der Glaubensbegriff des hl. Augustin in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones* Freiburg 1955.

⁴¹) *Intimare* = ins Innerste hineinbringen. Cf. BLAISE, 468; FORCELLINI II, 913.

⁴²) *Imbuere* = belehren, formen. Cf. BLAISE, 406; FORCELLINI II, 720; *Thesaurus Linguae Latinae* VII/1, 429.

⁴³) Cf. *De cat. rud.* 2, 4; 5, 9; 10, 14; 15, 23. In gleicher Weise gebraucht Augustinus «*aedificare in fidem*» (24, 44; 27, 53); *aedificare* im Sinne von: stärken, wachsen lassen. Cf. BLAISE, 64.

man den Zuhörer, ob er daran glaube und ob er den Wunsch habe, sich darnach zu richten. Bejaht er dies, so soll er feierlich (mit dem Kreuzzeichen) bezeichnet und nach dem Gebrauch der Kirche behandelt werden» (26,50). Nur bei der Taufe unmündiger Kinder wird der ausdrückliche Glaube nicht verlangt, der für jeden Erwachsenen unerlässliche Voraussetzung des Christwerdens ist⁴⁴). Der Glaube, der bei der Bekehrung eine so fundamentale Bedeutung und Funktion hat, ist nur ein bestimmter Glaube, gestützt auf bestimmte Glaubwürdigkeitsgründe, mit bestimmtem Inhalt und in bestimmten Akten bestehend.

b) Die Glaubwürdigkeitsgründe

Als Glaubwürdigkeitsgründe⁴⁵) führt Augustinus in *De catechizandis rudibus* nicht die Wunder, sondern die Erfüllung der Prophezeiungen an⁴⁶). Für den Menschen der Antike war der Nachweis einer erfüllten göttlichen Weissagung ein eindrucksvolles Argument, das von christlichen Apologeten häufig verwendet wurde⁴⁷). Auch Augustinus galt die Erfüllung von Prophezeiungen als wichtiges Glaubensargument: «Wie wir nun all diese Dinge in den lange vorher geschehenen Prophezeiungen lesen, so sind sie, wie wir sehen können, auch in Erfüllung gegangen: und wie die ersten Christen noch durch Wunder zum Glauben veranlasst werden mussten, weil sie die Erfüllung der Prophezeiung noch nicht vor Augen sahen, so werden wir deshalb zum Glauben aufgebaut, weil sich jetzt alles geradeso erfüllt hat, wie wir es in jenen Büchern lesen, die längst vor der Erfüllung abgefasst wurden und wo alles das, was wir jetzt gegenwärtig sehen, als erst in der Zukunft eintretend dargestellt wurde. Diese unsere Erbauung ist so gross, dass wir in unablässigem Vertrauen auf Gott die zweifellose Erfüllung auch der (bis jetzt) noch nicht eingetroffenen Prophezeiungen für die Zukunft erwarten» (24,45)⁴⁸).

⁴⁴) *De pecc. mer. et rem.* I, 27, 43 (CSEL 60, 114-115).

⁴⁵) Cf. PERGAMO B., *De S. Augustini methodo apologetica*, in: *Antonianum* 6 (1931), 3-36; STOSZKO I., *L'apologétique de S. Augustin*, Strasbourg 1932.

⁴⁶) BARDY G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949, 184-196.

⁴⁷) MARKUS R.A., *Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration*, in: *Augustinus* 12 (1967), 271-280.

⁴⁸) Cf. *De cat. rud.* 27, 53-54.

c) Der Glaubensinhalt

Augustinus sorgt sich weniger darum, Vorschriften zu geben, womit der Glaubensunterricht zu beginnen und wie weit er durchzuführen ist, als darum, wie es anzustellen ist, dass der Katechet mit der grösstmöglichen Freudigkeit lehre» (2,4). Er verlangt jedoch, dass in einer *narratio plena* (3,5) dem Zuhörer alles vorgetragen werde von der Erschaffung der Welt und des Menschen bis zur kirchlichen Gegenwart (6,10). Dem Lehrvortrag soll sich die Lehre von der Auferstehung und dem kommenden letzten Gericht anschliessen (7,11). Bei Schwerfälligkeit oder geistiger Beschränktheit des Zuhörers schärfe man «ihm nach einer knappen Behandlung vor allem anderen lediglich das Allernotwendigste ein, d.h. die Wahrheiten von der Einheit der Kirche, von den Versuchungen, vom christlichen Wandel, den wir wegen des künftigen Gerichtes zu führen haben» (13,18)⁴⁹). Als unentbehrlichen Inhalt des heilskräftigen Glaubens verlangt Augustinus, ausser dem Glauben an Gottes Dasein und an eine Vergeltung im Jenseits (5,9) eindeutig den Glauben an die Erlösung durch den menschgewordenen Sohn Gottes⁵⁰). Dieser Glaube an «den einen wahren Gott und Herrn Jesus Christus» wird sowohl für die vorchristliche wie für die nachchristliche Zeit so nachdrücklich gefordert, dass keinerlei Abschwächungsversuche diese Forderung mildern können⁵¹). Eine natürliche Gotteserkenntnis genügt nicht zum Heile; ohne den Glauben an den «Namen Christi» gab es zu keiner Zeit eine Rechtfertigung⁵²). Der Glaube an Christus schliesst die Überzeugung von der Notwendigkeit der Gnade ein. Der Glaube an Christus aber besteht darin, zu glauben an den, welcher den Gottlosen rechtfertigt; zu glauben an den Mittler, ohne dessen Dazwischentreten wir mit Gott nicht versöhnt werden; zu glauben an den Heiland, der gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren war; zu glauben an den, der gesagt hat: «Ohne mich könnt ihr nichts tun». «Wer also, die Gerechtig-

⁴⁹) Dazu LE BLOND J.-M., *Les conversions de Saint Augustin*, Paris 1950, 110-111: «C'est la foi du simple qui n'a ni les moyens, ni le temps d'entreprendre des recherches techniques sur la nature de l'esprit ou la pureté de l'être de Dieu, la foi qu'il faut proposer d'abord à l'incroyant, en lui donnant d'emblée, en sa transcendance, la doctrine chrétienne. Cette foi n'est vraiment claire que dans la reconnaissance de l'autorité de l'Église et dans la volonté de s'y soumettre».

⁵⁰) *De cat. rud.* 3, 6; 19, 33; 21, 37; 21, 38; 22, 39; 22, 40; 27, 53.

⁵¹) Cf. MAUSBACH J., *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg 1929², II, 307-323. WALTER G., *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus*, Münster i.w. 1921, 62-64.

⁵²) *De natura et gratia* 9, 10 (CSEL 60, 239).

keit Gottes verkennend, wodurch der Gottlose gerechtfertigt wird, seine eigene aufstellen will, wodurch er als hochmütig überführt werden kann, der kann an Christus nicht glauben»⁵³).

Zu allen Zeiten wird sich der Kirche die wichtige Aufgabe stellen, in verständlicher und zeitnaher Art den Menschen die christliche Botschaft nahezubringen⁵⁴).

d) Die Glaubensquelle

Quelle der geoffenbarten Wahrheit ist vor allem die Hl.Schrift. Sie ist der sichere und ruhigere Weg zum Heil; aus ihr soll der Neuling «wachend Belehrung schöpfen» (6,10). In seinen praktischen Anweisungen für den Taufunterricht erklärt Augustinus: auch wenn nicht alle Bücher wörtlich auswendig gelernt, wiedergegeben und erklärt werden müssen, so muss man doch «den gesamten Inhalt im grossen und ganzen zusammenfassend darstellen» (3,5). Mit besonderer Sorgfalt soll man die Gebildeten «zum Verständnis der Heiligen Schrift anleiten, damit sie deren kraftvolle, aber so wenig schmuckvolle Sprache nicht verachten und auch nicht meinen, man müsse die dort erzählten menschlichen Worte und Handlungen, welche mit sinnlichen Einkleidungen verhüllt und verdeckt sind, streng buchstäblich verstehen und dürfe sie nicht des Verständnisses wegen jener Umhüllungen entkleiden und offen darlegen. An praktischen Beispielen zeige man ihnen ferner, welchen Nutzen das Dunkel des Geheimnisvollen, der sogenannten Mysterien, habe, wie gerade dies Undurchdringliche und Rätselhafte zur Schärfung der Wahrheitsliebe und zur Verhütung des Überdresses und der Erschlaffung dienlich sei, und zwar zeige man es ihnen an irgendeinem Gegenstand, der, solange er einfach dalag, kein Interesse erregte, während er durch seine allegorische Deutung klar und anziehend wird» (9,13)⁵⁵).

⁵³) *In ev. Jo. tr.* 53, 10.

⁵⁴) Cf. RAHNER K., A la recherche d'un «abrégé» de la foi chrétienne, in: *Concilium* 23 (1967), 65-76; BLEISTEIN ROM., Kurzformel des Glaubens. Bd. 1: Prinzipien einer modernen Religionspädagogik. Bd. 2: Texte, Würzburg 1971; FRANKEMÖLLE HUB., Glaubensbekenntnisse, Düsseldorf 1974; RUHBACH GERH., Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, Gütersloh 1971; SCHRÖER H., Unser Glaubensbekenntnis heute, Hamburg 1971; STEUBING H.-GOETERS J.F.G.-KARPP H.-MÜLLHAUPT É., Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus 20 Jahrhunderten, Wuppertal 1970; STOCK ALEX, Kurzformen des Glaubens (Theol. Meditationen hg. v. H. Küng, 26), Zürich-Einsiedeln-Köln 1971.

⁵⁵) *De cat. rud.* 26, 50: «Bei dieser Gelegenheit soll man ihn auch ermahnen, er solle immer, wenn ihm beim Anhören der Heiligen Schrift etwas gar zu fleischlich klingt, selbst dann, wenn er es nicht versteht, doch glauben, es liege darin ein geistiger, auf einen heiligen Wandel und das künftige Leben bezüglicher Sinn».

Obwohl Augustinus bemüht ist, zunächst den Literalsinn des heiligen Textes festzulegen, macht er reichlichen Gebrauch von der Allegorese⁵⁶), der manchmal übertrieben anmutet⁵⁷). In den dunklen und geheimnisvollen Schriftstellen⁵⁸) sieht er nicht nur ein ehrfurchtsgebietendes Verhüllen göttlicher Wahrheiten und Geheimnisse⁵⁹), sondern ein pädagogisch wertvolles Mittel, die Wahrheitsliebe zu schärfen und eine Erschlaffung zu verhüten⁶⁰). Noch eingehender als die philosophisch Gebildeten sind Leute aus den Grammatiker- und Rhetorenschulen zum richtigen Studium und Verständnis der Hl.Schrift zu erziehen; «Besonders aber muss man dergleichen Leute zum Verständnis der Heiligen Schrift anleiten, damit sie deren kraftvolle, aber so wenig schmuckvolle Sprache nicht verachten». (9,13) Der Anstoss, den viele Gebildete an der Sprache der Bibel nahmen, erklärt sich nicht nur aus der klassischen Bildung der Rhetorenschule, sondern auch aus den mangelhaften lateinischen Bibelübersetzungen der damaligen Zeit⁶¹). Der Autorität der Hl.Schrift setzt Augustin die Autorität des kirchlichen Lehramtes gleich⁶²). Ist der Neuling «auf häretische Bücher gekommen und hat er dadurch häretische Ansichten, die der wahre Glaube verwirft, aus Unwissenheit als katholische Lehre fest in sich aufgenommen, so muss er nachdrücklich darüber belehrt werden. Dabei stütze man sich auf die Autorität der allgemeinen Kirche, sowie auf die Schriften und Abhand-

⁵⁶) Cf. JOOSEN J.C.-WASZINK J.H., Allegorese, in: Reallexikon für Antike und Christentum I, 283-293 (bes. 292-293); DANIELOU J., Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950; HAUGG D., Augustinus und die Bibel, in: *Theologie und Glaube* 29 (1937), 373-390.

⁵⁷) PORTALIÉ, Augustin, in: Dict. ch. Théol. Cath. I, 2343 spricht von einem «allégorisme exagéré». Cf. MARROU H.-I., Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1958⁴, 484-494; DE LABRIOLLE P., Histoire du la littérature chrétienne, Paris 1947, II, 628.

⁵⁸) Cf. MARROU, St. Augustin, 484-494.

⁵⁹) Cf. *Sermo* 51, 4, 5 (PL 38, 336): «Haec est utilitas secreti. Honora in eo quod nondum intelligis: et tanto magis honora, quanto plura vela cernis. Quanto enim quisque honoratior est, tanto plura vela pendent in domo ejus».

⁶⁰) *Ep.* 149, 3, 34 (CSEL 44/3, 379): «exercitationis nostrae cause.»; *De doctr. chr.* II, 6, 7 (PL 34, 38): «facile investigata plerumque vilesunt».

⁶¹) Cf. DE LABRIOLLE, Histoire de la litt. chr. I, 68-79; MONCEAUX, Histoire littéraire I, 97, 173.

⁶²) Cf. *Conf.* VII, 7: «Allein du liessest nicht zu, dass die Wogen meiner Gedanken mich hinwegrissen von dem Glauben, durch den ich glaubte an dein Dasein, an die Unwandelbarkeit deines Wesens, deine Fürsorge für die Menschen, dein Gericht und daran, dass du in Christus, deinem Sohne, unserem Herrn, und in den heiligen Schriften, welche deine katholische Kirche mit ihrem gewichtigen Ansehen empfiehlt, den Menschen den Weg des Heiles zu dem Leben, das diesem Leben im Tode folgen wird, vorgezeichnet hast».

lungen der bedeutendsten Gelehrten, die im Lichte der kirchlichen Wahrheit erblühten» (8,12). Deutlich wird hier ebenfalls die Autorität der kirchlichen Tradition zur Geltung gebracht.

e) Glaube und Wissen

In seiner Lehre über den Glaubensakt, die zum Teil die Grundlage für die Entscheidungen der Synode von Orange bildete, geht Augustinus auch auf das Verhältnis von Glaube und Einsicht ein⁶³) «Wir glauben nämlich das, was wir nicht sehen, um (dereinst) gerade durch das Verdienst des Glaubens auch das Schauen und Besitzen dessen zu verdienen, was wir glauben» (25,47)⁶⁴). Wie Paulus den Glauben unterscheidet vom Wissen der Philosophie als Weisheit von dieser Welt und den Glauben als «eine Glaubensgewissheit bezeichnet, aber nicht auf Grund der Evidenz eines gewissen Wissens, sondern auf Grund eines unbedingten Vertrauens in Dinge, die sich nicht sehen und wissen lassen»⁶⁵), erkannte Augustinus im eigenen Leben die Notwendigkeit, sich einer Autorität zu unterwerfen⁶⁶). Dieser, auf glaubwürdigen Zeugnissen gründende Glaube an Dinge, die unseren Sinnen verborgen sind, fordert nichts Unvernünftiges, da das Menschenleben ohne Glaube und Vertrauen nicht denkbar ist. Das gleiche Vertrauen wird auch für den christlichen Glauben vorausgesetzt. Aufgabe des Verstandes freilich ist es, zu prüfen, ob die Autorität, die von uns Glauben verlangt, legitimiert ist⁶⁷). Die ewige Weisheit selbst wurde Mensch und richtete unseren Glauben auf seine Persönlichkeit, damit er uns so zur Wahrheit führe⁶⁸).

⁶³) Cf. BOYER CH., *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Rome 1953², 61.72; CAYRÉ F., *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1947, 8-14; GILSON ET., *Initiation à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1943², 31-47.

⁶⁴) *Epist.* 102 (an Consentius): «Deshalb ermahnt der Apostel Petrus, wir sollten bereit sein, jedem Antwort zu geben, der von uns Rechenschaft fordert wegen unseres Glaubens und unserer Hoffnung. Denn wenn ein Ungläubiger von mir Rechenschaft verlangt über meinen Glauben und meine Hoffnung, und ich sehe, dass er nicht begreifen kann, bevor er nicht glaubt, so gebe ich ihm eben jene Rechenschaft, aus der er womöglich sehen kann, in wie verkehrter Weise er vor dem Glauben eine Vernunftbegründung der Dinge verlangt, die nicht begriffen werden können. Wenn aber ein bereits Gläubiger Rechenschaft fordert, um zu verstehen, so ist auf seine Fassungskraft Rücksicht zu nehmen, damit er durch die Vernunftbegründung ein möglichst grosses Verständnis seines Glaubens erlange».

⁶⁵) LÖWITZ K., *Wissen und Glauben*, in: *Augustinus Magister I*, 403. (Paris 1954).

⁶⁶) *Conf.* VI, 4, 6 (CSEL 33, 119-120).

⁶⁷) *De praed. sanct.* 2,5 (PL 44, 962-963): «Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum».

⁶⁸) *De Trin.* IV, 18, 24.

Durch seine übernatürliche Erscheinung, besonders durch seine Wunder, nötigte er zur Anerkennung seiner Autorität⁶⁹). Was der historische Christus seinen Zeitgenossen bedeutete, vertritt für uns die Autorität der heiligen Schriften⁷⁰), welche die allgemein verbreitete, katholische Kirche «mit ihrem» gewichtigen Ansehen empfiehlt» (*Confessiones* VII, 7).

f) Der gnadenhafte Charakter des Glaubens

So wichtig auch die Rolle des freien Willens im Glaubensleben ist, der Glaube selbst, wie der *initium fidei*⁷¹), werden von Gott geschenkt⁷²). Ebenso die Stärkung des Glaubens der Auserwählten (25,48). Nur der Abfall vom Glauben, das *deficere*⁷³) *a fide*, wird einzig und allein dem Menschen zugeschrieben.

g) Der Glaubensakt

Der Glaubensakt ist nach Augustinus nicht eine höfliche Formel, sondern Ausdruck aufrichtiger Herzens- und Geistesgesinnung (4,8). Auch die Dämonen glauben⁷⁴), weil sie der göttlichen Autorität sich beugen müssen. Der Glaubensakt des Christen aber ist nicht bloss ein Sichbeugen des Verstandes vor der unentrinnbaren Wahrheit, nicht bloss eine Unterwerfung unter eine notwendige Autorität, nicht bloss ein *credere Deo* (25,48). Der rechtfertigende Glaube ist ein *credere in Christum (Deum)*⁷⁵), ein Glaube, der sich entfaltet zu christlicher Hoffnung und besonders zu übernatürlicher *caritas*⁷⁶). «*Quid ergo credere in*

⁶⁹) *De utilitate credendi* 32 (CSEL 25/1, 40-41).

⁷⁰) *Conf.* VI, 5.

⁷¹) Cf. CHÉNÉ J., Que signifiaient «Initium fidei» et «Affectus credulitatis» pour les Semipélagiens, in: *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948), 566-588; NEVEUT E., Formules augustiniennes: L'initium fidei, in: *Divus Thomas* (Piac.), 36 (1933), 39-44.

⁷²) Cf. *Conf.* I, 1: «Dich, o Herr, ruft an mein Glaube, den du mir gegeben, den du mir eingehaucht hast durch die Menschwerdung deines Sohnes, durch das Amt deines Predigers».

⁷³) Cf. BLAISE, 246.

⁷⁴) *Sermo* 158, 6 (PL 38, 865). Cf. BEUMER J., «Et daemones credunt» (Jac. II, 19). Ein Beitrag zu positiver Bewertung der fides informis, in: *Gregorianum* 22 (1941), 233-234.

⁷⁵) *De cat. rud.* 3, 6; 22, 40; 24, 45; 26, 52.

⁷⁶) Zu *credere in* cf. EICHENSEER C., Symbolum Apostolicum beim Hl. Augustinus, 157-163; MOHRMANN CHR., Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue, in: *Mélanges Jos de Ghellinck* (Museum Lessianum, s. hist., 13) I, Gembloux 1951, 277-285. Nach Chr. Mohrmann ist das *credere in Deum* auch Aufgabe des Willens, der das Gute anstrebt: *tangere corde; voluntas qua credimus; ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*; CAMELOT TH., Credere deo, credere deum, credere in deum, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1 (1941/42), 149-155.

eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari»⁷⁷⁾ Wie es einen totalen Unglauben gibt, ein Sichverschliessen vor der Wahrheit, so gibt es auch einen vergeblichen und unfruchtbaren Glauben. Vom echten Glauben (*fides*) ist auch die *credulitas* jener zu unterscheiden, die «aus verderblicher Neugier» glauben (6,10). Der richtende Christus wird alle Frommen von den Bösen scheiden, und zwar nicht bloss von jenen, «deren Glauben an ihn vergeblich und unfruchtbar blieb» (25,45). Der Glaube der schlechten Christen unterscheidet sich kaum vom Glauben der Dämonen; er ist kein fruchtbringender und lebenweckender Glaube. Der ganze Traktat *De fide et operibus* dient dem Nachweis, dass das bloss äussere Bekenntnis des Glaubens nicht genügt zur Rechtfertigung: «Kein leichtsinniger Mensch lasse sich darum täuschen und glaube Gott zu kennen, wenn er ihn nur mit einem toten Glauben, d.h. ohne gute Werke, bekennt, so wie es auch die Teufel machen, und wenn er sich der festen Hoffnung hingibt, er werde deshalb ins ewige Leben gelangen, weil ja der Herr sagt: «Das aber ist das ewige Leben, dass sie dich, den einen wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus». Er soll sich vielmehr auch noch an die andere Stelle erinnern, wo es heisst: 'Daran erkennen wir ihn, wenn wir seine Gebote halten' ... Man kann freilich wohl sagen, die Gebote Gottes bezögen sich bloss auf den Glauben; aber man darf dann nicht einen toten Glauben, sondern jenen lebendigen meinen, der durch die Liebe wirksam ist»⁷⁸⁾. Vermittels «unerschütterlichen Glaubens und guter Sitten» sollen wir den ewigen Höllenqualen entgehen (25,47).

h) Glaube und Taufe

Zum Glauben muss die Taufe als *sacramentum fidei* hinzukommen. Jos. Ratzinger schreibt: «Zunächst freilich steht die Taufe als das grosse Sakrament der Vergebung, als der Augenblick der verwandelnden Wende vor Augen. Erst allmählich musste man sich durch eine leidvolle Erfahrung darüber belehren lassen, dass der Christ auch als Getaufter der Vergebung bedürftig ist, so dass immer mehr der erneuerte Sünden-nachlass als Bussakrament in den Vordergrund trat, zumal seit die Taufe an den Anfang des Lebens rückte und so aufhörte, Ausdruck aktiver Bekehrung zu sein. Immerhin blieb auch jetzt bestehen, dass man Christ nicht durch Geburt, sondern nur durch Wiedergeburt werden

⁷⁷⁾ In ev. Jo. tr. 29,6 (CC 36, 287).

⁷⁸⁾ De fide et operibus 22, 40.

kann»⁷⁹⁾. Augustinus vergleicht den Glauben mit der Empfängnis eines Menschen, der die Geburt durch die Taufe folgen muss⁸⁰⁾.

2. Die Hoffnung auf Gott, das Jenseits und die Auferstehung

Aus dem Glauben geht die Hoffnung hervor und ist, solange der Mensch im Zustand des «Auf-dem Wege-seins»⁸¹⁾ ist, die notwendige Ergänzung des Glaubens, «des Glaubens Wegbegleiterin»⁸²⁾. Die «fleischlich gesinnte Masse» (19,33) gründet ihre ganze Existenz auf das Zeitliche. Ihre Weltseligkeit umfasst Begierlichkeit, Hochmut, Neugier und Fleischeslust, bis zur Vergewaltigung der Mitmenschen, die der dämonischen Selbstliebe unterjocht werden (19,31). Bricht diese Scheinwelt zusammen, bleibt nur die Hoffnungslosigkeit (16,24-25). Die Bürger des Gottesstaates hingegen wissen um die Begrenzung ihrer menschlichen Existenz, um den unendlichen Abstand zwischen Gott und Menschen, um ihre Heimatlosigkeit in dieser Welt und sind deshalb demütig. Sie gedenken der «zukünftigen Ruhe» und trachten «nach dem himmlischen Vaterland» (19,33). «Wer aber wegen der ewigen Seligkeit und wegen der unaufhörlichen Ruhe, die den Heiligen für die Zeit nach diesem Leben in Aussicht gestellt ist, zum Christentum übertritt, um nicht mit dem Teufel in das ewige Feuer, sondern mit Christus in das ewige Reich einzugehen, der ist ein wahrer Christ. So einer ist in jeder Versuchung vorsichtig, auf dass das Glück ihm nicht zum Verderben werde und das Unglück ihn nicht breche, er ist massvoll und bescheiden im Überfluss irdischer Güter und stark und geduldig in Trübsalen» (17,27).

⁷⁹⁾ RATZINGER JOS., Einführung in das Christentum, München 1968, 278.

⁸⁰⁾ Cf. *De div. quaest. ad Simpl.* I, 2, 2 (PL 40, 111-112): «Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere val interna vel externa admonitione motus ad Deum. Sed interest quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundatur... Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes: non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut at vitam perveniatur aeternam». Über das Verhältnis von Glaube und Taufe cf. BANNWARTH A., Le baptême chez Saint Augustin (Dissert. Strasbourg 1950); CAMELOT TH., «Sacramentum fidei», in: Augustinus Magister II, 891-896 (Paris 1954); HAMER J., Le baptême et la foi: A propos d'une controverse récente, in: *Irénikon* 23 (1950), 387-405; NEUNHEUSER B., Baptême et confirmation (Histoire des Dogmes. Tome IV: Sacraments. Fasc. 2), Paris 1966 (bes. 122-124: la *conversio cordis* requise pour l'efficacité du baptême); VILLETTE L., Foi et Sacrement. Du Nouveau Testament à saint Augustin, Paris 1959; PESCH H., Umkehr, Glaube und Taufe, in: *Bibel und Leben* 7 (1966), 1-14.

⁸¹⁾ PIEPER J., Über die Hoffnung, Leipzig 1938², 13.

⁸²⁾ *Sermo* 53, 11 (PL 38, 369).

Da die wahren Christen «dem himmlischen Jerusalem als Bürger angehören» (21,37), wissen sie, dass ihr Erdenleben nur Verbannung ist. Dieses Wissen stützt sich auf die Gewissheit des Glaubens, der «in der Ordnung der akthaften Entfaltung dieser übernatürlichen Seinshaltungen» (J. Pieper) früher als die Hoffnung ist (4,8). Glaube und Hoffnung weisen dem Christen sein Lebensziel jenseits dieser Welt an: «Entbrenne ... in sehnstüchtigem Verlangen nach dem ewigen Leben der Heiligen, wo die Arbeit nicht ermüdet, die Ruhe nicht müssig geht, wo Gottes Lob ohne Überdross und ohne Aufhören ertönt, wo die Seele keine Verdriesslichkeit und der Leib keine Mühsalen zu erdulden hat, wo weder du ein Bedürfnis haben wirst, für das du Abhilfe verlangst, noch auch dein Nächster, dem du in seiner Not zu Hilfe eilen könntest. Die ganze Freude und Sättigung der heiligen Stadt wird Gott ausmachen, in dem und aus dem sie weises und glückliches Leben hat. Denn wie wir es nach seiner Verheissung voll Erwartung hoffen, werden wir alsdann den Engeln Gottes gleich werden und zugleich mit ihnen in den wirklichen Genuss der Anschauung der göttlichen Dreifaltigkeit gelangen, in der wir jetzt nur im Glauben wandeln» (25,47). Die Anschauung Gottes, die höchste Aktivität und tiefste Befriedigung menschlichen Strebens bedeutet, wird zugleich den unverlierbaren Frieden bedeuten, dem alles Begehren der irdischen Wesen gilt (17,28).

Die übernatürliche Hoffnung lehrt den Christen das Schauern vor dem Tode überwinden, da er unbeirrbar die Auferstehung des Leibes erhofft, der teilnehmen soll am Frieden der Seele⁸³): «Wohlan denn, mein Bruder, stärke dich selbst im Namen und mit dem Beistande dessen, an den du glaubst, gegen die Reden derer, die unseren Glauben verlachen und durch deren Mund der Teufel verführerische Worte spricht, hauptsächlich zu dem Zweck, um den Glauben an die Auferstehung lächerlich zu machen. Aber entnimm du aus deinem eigenen Bewusstsein den Glauben an ein künftiges Leben nach diesem Leben, weil du siehst, dass du ja jetzt auch bist, wiewohl du vordem nicht gewesen bist ... Wird es demnach für Gott, der in einem Augenblick

⁸³) Cf. BETZ O., *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965; BEYENKA M.M., *Consolation in Saint Augustine* (Patr. Studien, 83), Washington 1950; ID., *Saint Augustine and the Consolatio mortis*, in: *The classical Bulletin* 29 (1953), 25-28; LAMOTTE J., *Saint Augustin et la fin du monde*, in: *Augustiniana* 12 (1962), 5-26; MARROU H.-I.-BONNARDIÈRE A.-M., *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de St. Augustin*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), 111-136; MOURANT J.A., *Augustine on Immortality*, Villanova 1969.

ganze Gebirge von Wolken aus der Verborgenheit zusammenzieht und in einem Nu den ganzen Himmel überzieht, schwer sein, die Bestandteile deines Leibes wieder so zusammenzugeben, wie sie vordem waren, wo er doch auch schaffen konnte, als sie überhaupt noch nicht waren? Glaube also fest und unerschütterlich, dass zwar alles Sichtbare den Augen der Menschen entrückt wird, als ob es unterginge, dass es aber für die Allmacht Gottes ganz und vollständig erhalten bleibt; glaube auch, dass es Gott, sobald er will, ohne Verzug und ohne Schwierigkeit wieder herstellen wird, das heisst insoweit wenigstens, als seine Gerechtigkeit ihre Wiederherstellung für gut findet. Es sollen nämlich die Menschen in dem Körper über ihre Taten Rechenschaft ablegen, in dem sie dieselben vollbracht haben, und in diesem Körper sollen sie auch ihre Vergeltung erhalten, sei es nun den Lohn der himmlischen Unvergänglichkeit für die Werke der Frömmigkeit oder den Lohn des körperlichen Verderbens für die Werke der Bosheit; letzteres wird aber nicht in dem Sinn geschehen, als würde der Leib durch den Tod zerstört, sondern nur insofern, als er den Gegenstand ewiger Schmerzen abgeben wird» (25,46)⁸⁴). Da die Hoffnung darin besteht, dass wir «an die uns künftig zuteil werdenden Güter glauben, so sind Hoffnung und Glauben eins»⁸⁵).

Die übernatürliche Hoffnung prägte das Leben der ersten Christen: «Diese verlangten jetzt von Gott keine irdische Herrschaft mehr und warteten auf den Messias nicht mehr in fleischlichem Sinn als auf den verheissenen König, nein, sie erkannten und liebten jetzt geistigerweise den, der für sie durch ihre eigenen Hände im sterblichen Leben so vieles hatte erdulden müssen, der ihnen so viele Sünden, selbst die, dass sie sein Blut vergossen, verziehen und ihnen durch das Beispiel seiner Auferstehung die Unsterblichkeit gezeigt hatte, die sie von ihm erhoffen und erwarten sollten» (23,42). Als mächtigsten Durchbruch übernatürlicher Hoffnung offenbarte sich das Leiden und Sterben der Märtyrer, die «in

⁸⁴) Cf. EGER H., *Die Eschatologie Augustins* (Greifswalder Theol. Forsch. hg. v. Deissner u. Freih. v. Goltz, I), Greifswald 1933; HENDRIKX E., *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus*, in: *Augustinus Magister* I, 285-292 (Paris 1954); JOURNET CH., *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du «corpus spirituale»*, *ibid.* II, 879-890; HUBAUX J., *Saint Augustin et la crise eschatologique du IVe. siècle*, in: *Bulletin de l'Acad. R. de Belgique, Bull. Cl. d. Lettres et Sciences mor. et pol.*, 5e. s., t. XL, Bruxelles 1954, 658-673; LEWALTER E., *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins*, in: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 53 (1934), 1-51; BALLEY L., *Der Hoffnungsbegriff bei Augustin, untersucht in seinen Werken «De doctrina christiana», «Enchiridion» und «Enarrationes in Psalmos»* (Münchener Theol. Stud. II, 29), München 1964, 1-91.

⁸⁵) *Enchiridion* X, 8 (Pl 40, 255): «Spes vero esse sine amore non potest».

allen Ländern in ungezählten Scharen für die Wahrheit ihres Glaubens starben» (24,44). Im vernichtenden Zusammenbruch aller natürlichen Hoffnungen ragte ihre übernatürliche Hoffnung hinaus ins ewige Leben.

Christliche Hoffnung muss sich auch bewähren in der schmerzlichen Erfahrung der Gebrechlichkeit und Unbeständigkeit alles Menschlichen. Wenn selbst das Bild der Kirche durch Makel entstellt ist, kann auch auf die Menschen, selbst die Guten, kein bedingungsloser Verlass sein. Gott allein ist die «*una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita*»⁸⁶). Weder Verbitterung noch Menschenhass, aber erfahrene Lebensweisheit spricht aus den wiederholten Mahnungen, die Hoffnung nicht in Menschen zu setzen. Dem Neuling muss «eindringlich zugeredet werden, doch ja seine Hoffnung nicht auf Menschen zu setzen» (7,11). «Aber nicht einmal auf diese Guten, die dir auf dem Weg zu Gott vorangehen oder dich dabei begleiten, darfst du deine Hoffnung setzen, weil du dies ja nicht einmal auf dich selbst tun darfst, selbst wenn du noch so grosse Fortschritte gemacht hättest; du darfst deine Hoffnung vielmehr nur auf den setzen, der jene Guten sowohl als auch dich rechtfertigt und so zu dem macht, was ihr seid. Auf Gott kann man sich nämlich verlassen, weil er sich nicht ändert, auf einen Menschen aber kann sich vernünftigerweise niemand verlassen» (25,49). Auf den dreieinigen Gott «müssen wir all unsere Hoffnung setzen. Auf einen Menschen aber, mag er sein wie er will, dürfen wir sie nicht setzen» (27,55).

Die Hoffnung auf die ewigen Heilsgüter und das feste Vertrauen auf Gott führt den Menschen hinein in die Liebe, die den Glauben und die Hoffnung durchformen muss.

3) Die übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe⁸⁷)

Der Glaube führt zur tieferen Erkenntnis Gottes und nährt so die Liebe zu ihm, die auch durch die Hoffnung gestärkt wird. Sie lässt die erdgebundene Lust vergessen und die beseligende Gottesschau erseh-

⁸⁶) *Soliloquia* I, 1, 4 (PL 32, 871).

⁸⁷) Augustinus gebraucht unterschiedlos die Ausdrücke *dilectio*, *caritas*, *amor* und erklärt dazu: «... manche meinen, *dilectio* oder *caritas* seien etwas anderes als *amor*... Dass ein derartiger Bedeutungsunterschied nicht einmal bei den weltlichen Schriftstellern obwaltet, steht fest... Es war nur darauf hinzuweisen, dass unser religiöses Schrifttum unter *amor* nichts anderes versteht als unter *dilectio* und *caritas*» (*De civ. Dei* XIV, 7).

nen⁸⁸⁾. Die Liebe aber überragt alles und verleiht allem seinen eigentlichen Wert. «Die Liebe, die nach dem Worte des Apostels grösser ist als Glaube und Hoffnung, bestimmt das Mass der sittlichen Güte eines Menschen. Wenn man nämlich fragt, ob ein Mensch gut sei, so steht nicht sein Glaube oder seine Hoffnung, sondern seine Liebe in Frage, denn die rechte Liebe schliesst zweifellos den rechten Glauben und die rechte Hoffnung ein. Wer aber nicht liebt, dessen Glaube ist eitel, wenn auch der Gegenstand seines Glaubens wahr ist, und seine Hoffnung ist eitel, auch wenn ihr Gegenstand, der rechten Lehre entsprechend, die wahre Glückseligkeit ist»⁸⁹⁾.

Diese Liebe aber ist Geschenk. Die eigenen, natürlichen Kräfte des Menschen sind zu schwach, sich zu echter Liebe Gottes zu erheben. Wie zu allen übernatürlichen Akten bedarf es der Gnade Gottes⁹⁰⁾. Die übernatürliche Liebe wird eingegossen durch den Hl.Geist, der gleichen Wesens ist mit dem Vater und dem Sohne (27,55), dessen Eigennamen die Liebe ist⁹¹⁾. «Gott der Heilige Geist also, der von Gott hervorgeht, entzündet den Menschen, wenn er ihm gegeben wird, zur Liebe Gottes und des Nächsten, und er ist selbst die Liebe. Nicht kann nämlich der Mensch Gott lieben, es sei denn aus Gott»⁹²⁾. Das Gesetz der Liebe «kann nur derjenige erfüllen, der als Geschenk den Heiligen Geist empfangen hat» (27,55)⁹³⁾. Im Anschluss an Röm 5,5 erklärt Augustinus⁹⁴⁾, durch den Hl.Geist sei die Liebe in die Herzen der Jünger am Pfingsttage ausgegossen worden⁹⁵⁾, «so dass sie nun nicht allein ohne

⁸⁸⁾ *Sermo* 105, 5, 7 (PL 38, 621).

⁸⁹⁾ *Enchir.* 31, 117.

⁹⁰⁾ Cf. BOUILLARD H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (Théologie, 1), Paris 1944.

⁹¹⁾ *De Trin.* XV, 17, 31.

⁹²⁾ *De Trin.* XV, 17, 31.

⁹³⁾ Cf. *De Trin.* XV, 18, 32: «Kein Geschenk Gottes ist erhabener als dieses. Dies allein scheidet die Söhne des ewigen Reiches und die Söhne des ewigen Verderbens. Es werden durch den Heiligen Geist auch andere Geschenke gegeben, aber ohne die Liebe nützen sie nichts. Wenn also jemandem nicht der Heilige Geist in dem Masse verliehen wird, dass er ihn zum Liebhaber Gottes und des Nächsten macht, dann wird er nicht von der linken auf die rechte Seite hinübergeführt. Auch hat der Geist den Eigennamen Geschenk nur wegen der Liebe». Dazu SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 395: «Die spekulative Begründung liegt in folgender Erwägung: Gott ist die Liebe. Die Liebe will anderen mitteilen, anderen schenken. Das erste und grösste Geschenk ist die Liebe selbst. Da der hl. Geist die Wechselliebe zwischen Vater und Sohn ist, ist er das grösste Geschenk Gottes».

⁹⁴⁾ Cf. LA BONNARDIÈRE A.-M., *Le verset paulinien Rom V, 5 dans l'œuvre de saint Augustin*, in: *Augustinus magister* II, 657-665 (Paris 1954).

⁹⁵⁾ Abzulehnen ist die von JONAS H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1930, 18 gegebene Auslegung der *caritas diffusa in cordibus nostris*: «Es ist

Beschwerde, sondern sogar mit Freudigkeit jenes Gesetz erfüllen konnten, das die Juden in den zehn Geboten, dem sogen. Dekalog besaßen» (23,41).

Wie die übernatürliche Liebe geistigen Ursprungs ist, so ist sie auch geistig in ihrer Entfaltung: «Man muss Gott aber lieben nicht wie etwas, was man mit leiblichen Augen sieht, sondern so, wie man die Weisheit liebt oder die Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte und wie solche Tugenden auch sonst heißen» (27,55). Der sinnliche Genuss ist egoistisch; er trachtet danach, sich sein Objekt einzuverleiben. «Die Freude an geistigen Werten, an der Wahrheit und Schönheit ist uneigennützig, weil das geistige Gut nicht durch reale Einverleibung, Teilung und Veränderung, sondern durch ideale Angleichung assimiliert wird»⁹⁶). Die Liebe zu Gott, dem absoluten Wert, ist völlig uninteressierte Liebe, Liebe Gottes um seiner selbst willen; diese erst nennt Augustinus wirkliche Liebe. Wozu die natürliche Gottesliebe unfähig ist, das verwirklicht die übernatürliche Gottesliebe: die Überwindung des Eros.

Wie in seinen übrigen Schriften⁹⁷) berührt Augustinus auch in *De catechizandis rudibus* das Verhältnis der Furcht Gottes zur Gottesliebe. Er unterscheidet den *timor servilis*, die unlautere Angst vor dem göttlichen Strafgericht, vom *timor castus*, dem Bangen vor der Beleidigung Gottes. Am deutlichsten veranschaulicht er seine Gedanken an einem Beispiel der ehelichen Beziehungen: die ehebrecherische Gattin fürchtet das vorzeitige Erscheinen des Gatten, die keusche bangt um sein längeres Ausbleiben⁹⁸). Während die fleischlich gesinnten Juden «mehr von fleischlicher Furcht als von geistiger Liebe geleitet» wurden (20,35) und Gott «das übermütig einherschreitende Volk mit den Banden des Gesetzes wie mit fünf Fingern umspannt hielt» (3,6), vollzieht sich die

eine eigentümliche neue Qualität des Menschen, eine ihm von sich her nicht verfügbare, nur von oben her magisch zugeeignete Kraft», *ibid.*, 19, wo er von einer «magischen caritas» spricht.

⁹⁶) MAUSBACH J., Ethik, I, 60. Cf. *In ev. Jo. Tr.* 41, 1: «Die Wahrheit ist unveränderlich. Die Wahrheit ist ein Brot, sie erquickt die Geister und geht nicht aus; sie verändert den, der davon isst, wird aber selber nicht in den Essenden verwandelt».

⁹⁷) Cf. BOULARAND E., La crainte servile et la crainte filiale dans saint Augustin, in: *Dict. de Spiritualité* II, 2483-2488; MAUSBACH, Ethik, I, 184-190; RIMMEL R., Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin, in: *Zeitschr. für kath. Theologie* 45 (1921), 43-65; 229-259; TEIXIDOR A., De mente Augustini circa timorem servilem, in: *Gregorianum* 10 (1929), 501-536.

⁹⁸) *Sermo* 161, 9 (PL 38, 883): «Servilis timor est, quo times cum diabolo ardere: timor castus est, quo times deo displicere».

⁹⁹) *Ep.* 140, 53 (CSEL 44/3, 199-200).

vollkommene Gesetzeserfüllung des Neuen Bundes dadurch, dass «das ganze Gesetz nicht aus Begierde nach zeitlichen Dingen, sondern nur aus Liebe zum Gesetzgeber erfüllt wird» (22,39). Christus hat die «Offenbarung vom Neuen Bunde der ewigen Erbschaft gebracht, worin der Mensch durch die Gnade Gottes wiederhergestellt wird und ein neues Leben, d.h. ein Leben des Gesetzes führen soll». (22, 40) Dieses Gesetz lässt sich zusammenfassen in das Gebot der Liebe, das die Christen nicht allein ohne Beschwerde, sondern sogar mit Freudigkeit erfüllen sollen (23,41). Obwohl die Liebe eine christliche Lebenshaltung wesentlich bestimmt, kann die unlautere Furcht Gottes, die Furcht vor Strafe¹⁰⁰⁾, die Vorstufe echter Sittlichkeit und von grossem moralischen Nutzen sein, insofern sie den Menschen zurückreisst vor sündhaftem Tun¹⁰¹⁾. Das Furchtmotiv wird von Augustin ausdrücklich als lauterer Motiv der Bekehrung anerkannt: «Wer aber wegen der ewigen Seligkeit und wegen der unaufhörlichen Ruhe, die den Heiligen für die Zeit nach diesem Leben in Aussicht gestellt ist, zum Christentum übertritt, um nicht mit dem Teufel in das ewige Feuer, sondern mit Christus in das ewige Reich einzugehen, der ist ein wahrer Christ» (17,27). In der *exhortatio* an die Neophyten soll daher der ewigen Höllenstrafen gedacht werden, die schlechte Christen und hartnäckige Ungläubige erwarten: «Hüte dich also, mein Bruder, hüte dich vermittlest unerschütterlichen Glaubens und guter Sitten vor jenen Qualen, wo die Peiniger nicht ermüden und die Gepeinigten nicht sterben können, obwohl sie in der Unmöglichkeit, in den Qualen zu sterben, einen endlosen Tod finden» (25,47)¹⁰²⁾. Zu tief wurzelte Augustins Denken in der Hl.Schrift, dass er ihre Mahnungen zur heilsamen Furcht Gottes überhört hätte. Wenn er den Busscharakter des Katechumenates auch nicht mit der unerbittlichen Schärfe Tertulians ausgeprägt wissen wollte, lebte er zu treu in der Tradition kirchlicher Praxis, dass er als «Philosoph der Reue»¹⁰³⁾ die *poenitentia* nicht als Vorbedingung der Wiedergeburt zu neuem Leben angesehen hätte¹⁰⁴⁾. Kraft der aus Furcht vor den göttlichen Strafen geborenen Reue wendet sich der freie Wille des Menschen von der Sünde ab, um sich

¹⁰⁰⁾ Cf. RIMMEL, *l.c.*, 242-244.

¹⁰¹⁾ Cf. BASTIDE, *Conversion spirituelle*, 33-37; LE BLOND, *Conversions de Saint Augustin*, 50-88; BARDY G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Théologie, 15), Paris 1949, 134-145; PFISTER O., *Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, histor. u. religionshygienische Untersuchung*, Zürich 1944.

¹⁰²⁾ Cf. *De cat. rud.* 24, 45; 25, 48; 26, 52; 27, 55.

¹⁰³⁾ LE BLOND, *Conversions*, 19.

¹⁰⁴⁾ Cf. *Sermo* 351; 352.

Gott, dem höchsten Gut, zuzuwenden. In dieser Hinwendung zu Gott keimt die Liebe auf; die Furcht vor Strafe wird verdrängt durch den *timor castus*, der lauterster Liebe entquillt». Auch auf dem Grunde der göttlichen Strafgerechtigkeit, wodurch das Herz der Sterblichen von einem ganz heilsamen Schrecken erfüllt wird, muss man die Liebe aufbauen, so dass der Schüler in seiner Freude darüber, dass er von dem nämlichen Gott, vor dem er sich fürchtet, geliebt wird, ihn auch wieder zu lieben wagt und sich scheut, dieser Liebe, die Gott zu ihm hegt, jemals missfällig zu werden, selbst wenn es ungestraft geschehen könnte» (5,9). Der *timor servilis* und die darin eingeschlossene unvollkommene Reue kann nur als Vorstufe gedacht werden zur vollkommeneren Liebe Gottes: «In seinem Fortschreiten wird er dann zu einer solchen Geistesverfassung gelangen, dass seine Liebe zu Gott mächtiger ist als seine Furcht vor der Hölle, so dass er, selbst wenn ihm Gott sagte: «Fröne in alle Ewigkeit den Gelüsten des Fleisches und sündige, soviel du nur kannst: du sollst nicht sterben und auch nicht in die Hölle kommen: nur mit mir sollst du nicht vereint sein», selbst dann zurückschauern und auf keinen Fall sündigen würde. Das würde er nicht tun, um nicht dem zu verfallen, was er fürchtete, sondern um jenen nicht zu beleidigen, den er liebt und bei dem allein jene Ruhe ist, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gedrungen ist, die aber Gott denen bereitet hat, die ihn lieben» (17,27).

Mit der Gottesliebe ist untrennbar die Nächstenliebe verbunden: «Denn nicht nur die Liebe zu Gott ist uns zur Pflicht gemacht, sondern auch die Liebe zum Nächsten: zwei Gebote, an denen das ganze Gesetz und die Propheten hängen» (27,55)¹⁰⁵). Diese wesenhafte Verkuppelung von Gottes- und Nächstenliebe wurde anschaulich dargestellt und eindeutig eingeschränkt durch Christi Beispiel und Lehre: «Wenn also Christus hauptsächlich deshalb auf die Welt gekommen ist, damit der Mensch erkenne, wie sehr ihn Gott liebt und damit er es darum erkenne, damit er selbst den recht innig wieder liebe, von dem er zuerst geliebt worden ist und damit er auch den Nächsten liebe nach dem Befehl und dem Beispiel dessen, der unser Nächster geworden ist, nicht weil er einen Nächsten geliebt hat, sondern einen, der weit abgeirrt ist ...» (4,8). Diese Worte deuten bereits an, dass christliche Nächstenliebe sich grundlegend

¹⁰⁵) Cf. *De fide et op.* 10, 16 (CSEL 41, 54): «nam diligenter considerata duo ista praecepta ita ex alterutro conexas reperiuntur, ut nec dilectio dei possit esse in homine, si non diligit proximum, nec dilectio proximi, si non diligit deum».

¹⁰⁶) *In ev. Jo. tr.* 65, 2.

unterscheidet von jeder rein menschlichen Liebe der Mitmenschen. «Dies ist die Liebe, welche sich von jeder weltlichen Liebe unterscheidet und zur Kennzeichnung derselben hat der Herr beigelegt: «Wie ich euch geliebt habe»¹⁰⁶). Natürliche Zuneigung mag das Gebot der Nächstenliebe erleichtern, seine absolute und allgemeine Verpflichtung hebt sie nicht auf¹⁰⁷). Erst recht unterscheidet sich christliche Nächstenliebe von jeder Humanität, da sie religiös begründet, ein Wesensfaktor der Gottesliebe ist. «Denn sowohl wer Gott liebt, kann nicht den verachten, der befiehlt, dass er den Nächsten liebe, und wer in heiliger und geistiger Weise den Nächsten liebt, was liebt der in ihm als Gott?»¹⁰⁸ Humanität lässt sich nur von der Natur und Vernunft leiten und bleibt auf äusseres, irdisches Wohltun beschränkt. Auch von einem kosmischen Gefühl der Sympathie hebt sich christliche *caritas* deutlich ab¹⁰⁹). Des Christen Liebe geht ein in die Liebe Gottes, die keinen Menschen ausschliesst, auch wenn sie das Böse im Menschen ablehnen muss. «Gute Menschen also ahme nach, böse ertrage in Geduld, alle aber liebe; denn du weisst ja nicht, was morgen aus dem geworden ist, der heute noch böse ist. Du brauchst auch nicht ihre Ungerechtigkeit zu lieben, sondern nur ihre Person, auf dass sie für die Gerechtigkeit gewonnen werde» (27,55).

Die aufrichtige Nächstenliebe, die allein die Kinder Gottes von den Kindern des Teufels unterscheidet, wird zur innigen Bruderliebe innerhalb der Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, dessen Pulsschlag sie ist. Daher die Weisung an den Neuchristen: «Schliesse dich vielmehr den Guten an, die du leicht herausfinden wirst, wenn du nur selber einmal gut bist; ehre dann und liebe in Gemeinschaft mit ihnen Gott ohne Rücksicht auf Lohn ...» (27,55). Wie es keine Gottesliebe ohne Nächstenliebe geben kann, kann es keine Liebe zu Christus, dem Haupte,

¹⁰⁷) Cf. v. OYEN H., Evangelische Ethik I, Basel 1952, 136: «Nichtsdestoweniger liegt in der *philia* dieser Übergang, wenn wir uns klarmachen, dass die *philia* all dasjenige umfasst, was der Mensch von sich aus, auf «natürliche» Weise gerne und mit persönlicher Zuneigung liebt, ohne dass einerseits die totale Hingabe der erotischen Erstrebung oder andererseits das totale Opfer der Selbstverleugnung jeder bloss sympathischen Wahl in sich trägt».

¹⁰⁸) In ev. Jo. tr. 65, 2.

¹⁰⁹) Cf. RADHAKRISHNAN S., Die Gemeinschaft des Geistes, Darmstadt und Genf 1952, 60: «Das Gesetz der Liebe wird befolgt, nicht weil es begriffen oder befohlen wird, sondern weil Leben, das sich voller offenbart, in Lieben besteht... Als egoistische Individuen leben, bedeutet den Sinn der Schöpfung verkennen. Ahimsa oder freundschaftliches Gefühl für alles Lebendige, das in seine dankbarsten Arme auch die niedrigsten Formen animalischen Lebens schliesst, ist die natürliche Frucht das abhaya oder geistigen Lebens».

ohne Liebe zu den Gliedern seines Leibes geben. Diese Bruderliebe ist weltweit wie der Leib Christi, ein *latum mandatum nimis* (Ps. 118,6). Jede Trennung und Spaltung ist zutiefst Verrat an der Liebe Christi und bedeutet Trennung vom Leibe Christi (24,44).

Das Liebesgebot des Christentums stellt nicht nur ein lebensfernes Ideal auf, es fordert konkrete Beweise. Christliche *caritas* ist «schenkende Tugend», die ohne Gefühl der Überlegenheit in Selbstvergessenheit sich beugt vor fremden Werten, Gemeinschaft will und Gemeinschaft schafft¹¹⁰). In vorbildlicher Weise lebte und wirkte dieser Geist christlicher Bruderliebe in den ersten Christen (23,42). Das Feuer echter Bruderliebe entzündete Paulus in den neugegründeten Christengemeinden: «Überall aber, wo er unter den (heidnischen) Völkern kirchliche Gemeinden gründete und den Samen des Evangeliums ausstreute, da gebot er mit Nachdruck, sie sollten, weil sie bei ihrem Übertritt aus dem Götzendienst als Neulinge in der Verehrung des einen Gottes nicht wohl durch Verkauf und Verteilung ihrer Güter Gott dienen konnten, wenigstens freiwillige Gaben für die Heiligen spenden, die in den christusgläubig gewordenen kirchlichen Gemeinden der Juden in Armut lebten» (23,43). Christen der Tat, nicht nur dem Namen nach, müssen bereit sein, für ihre Brüder das Leben hinzugeben (4,7).

So besteht der wichtigste Akt der Bekehrung in der geistgewirkten *caritas*: «Denn dann erst ist ein Werk ein wahrhaft gutes, wenn der Wille des Handelnden (wie ein Pfeil) vorwärts getrieben wird und zurückkehrend zu seinem Ausgangspunkt in der Liebe wieder seine Ruhe findet» (11,16)¹¹¹).

9. Kapitel

DIE FOLGEN DER BEKEHRUNG

Die Bekehrung eines Menschen zum Christentum hat für ihn bedeutsame und weittragende Folgen, die Augustinus in *De catechizandis rudibus* andeutet.

¹¹⁰) LÜTGERT W., Ethik der Liebe, Gütersloh 1938, 81.

¹¹¹) LE BLOND, Les conversions de St. Augustin, 154: «Ce renversement du sens de la pesanteur, cette révolution des amours, c'est là, proprement et définitivement, la conversion».

1. Die Rechtfertigung

Die erste Folge der Bekehrung ist die Rechtfertigung des Menschen¹⁾. Diese besteht zunächst in der Tilgung der Sündenschuld. Der sündige, gottfeindliche Mensch wird durch die völlige Umkehr zum Freunde Gottes. Gott hat ihn geliebt, «obwohl er sein Feind war, um ihn durch die Rechtfertigung sich zum Freunde zu machen» (7,11). Gott ist es, «der da beruft und Gebote gibt, der die begangenen Sünden nachlässt und den rechtfertigt, der vordem ungerecht war» (17,28)²⁾. Die Lösung der Sündenschuld war das Ziel der Erlösung durch Gott, «der uns so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn sandte, damit er mit der Niedrigkeit unserer sterblichen Natur bekleidet durch die Hand von Sündern und für Sünder den Tod erleide» (17,28).

Doch nicht bloss in Tilgung der Sünde und Schuld besteht die Rechtfertigung, sondern auch in der Mitteilung des übernatürlichen Lebens der Gnade. Die Eingiessung der Gnade wird vom Heiligen Geist angebahnt und die Gnade selbst von ihm gespendet; in der Gnade und Kraft derselben wohnt er in der Seele des Gerechtfertigten³⁾. Durch den Heiligen Geist wurden die Gaben Gottes den Heiligen ausgeteilt (20,35). «Gott der Heilige Geist also, der von Gott hervorgeht, entzündet den Menschen, wenn er ihm gegeben wird, zur Liebe Gottes und des Nächsten, und er ist selbst die Liebe»⁴⁾.

2. Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit

Durch die Bekehrung wird der Mensch in ein neues ontisches Verhältnis zu Gott versetzt. Es erfolgt die Wiederherstellung einer

¹⁾ Cf. BAUR J., *Salus christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses I*, Gütersloh 1968 (bes. 21-32); MANDOUZE A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968; LEKKERKERKER A.F.N., *Studien over de rechtvaardiging bij Augustinus*, Amsterdam 1947; MAUSBACH, *Ethik II*, 126-134; RIVIÈRE J., *Justification*, in: *Dict. de Théologie Cath.* VIII/2, 2098/99; PESCH O.H., *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen*, in: *Mysterium salutis IV/2*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, 831-913 (bes. 878-885).

²⁾ Cf. *De Trinit.* V, 16, 17: «Die Veränderung liegt also auf unserer Seite. Bevor wir zu ihm flüchteten, waren wir schlechter; wenn wir zu ihm flüchten, werden wir besser. Bei ihm wandelt sich nichts. So fängt Gott auch an, unser Vater zu sein, wenn wir durch seine Gnade wiedergeboren werden. Er gab uns ja die Macht, Kinder Gottes zu werden. Unsere Substanz wird also in einen besseren Zustand verwandelt, wenn wir seine Söhne werden; zugleich begann er unser Vater zu werden, aber ohne Wandlung seiner Substanz».

³⁾ Cf. MAUSBACH, *Ethik II*, 127.

⁴⁾ *De Trinit.* XV, 17, 31.

Gottebenbildlichkeit, wie sie am Schöpfungsmorgen strahlende Wirklichkeit war (18,29). «Und so soll in diesen sechs Zeitaltern der Menschegeist nach dem Bilde Gottes wieder hergestellt werden, geradeso wie am sechsten Tage der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde» (22,39). Durch den Sündenfall wurde das Bild Gottes im Menschen getrübt und entstellt, jedoch nicht zerstört⁵). Auch der gefallenen Menschheit verblieben Ansatzmöglichkeiten für die Wiederherstellung und Erneuerung des Bildes Gottes im Menschen⁶), die Augustinus ausführlich in *De Trinitate* XIV, 16,22-19,26 erläutert⁷): «so wird jenes Bild von dem umgestaltet, von dem es gestaltet wurde. Nicht kann nämlich der Geist sich selbst umgestalten, wie er sich entstellen konnte» (*ibid.* 16,22). «Freilich geschieht diese Erneuerung nicht in dem einen Augenblick der Bekehrung, wie in einem Augenblick jene Erneuerung in der Taufe durch die Nachlassung aller Sünden geschieht. Da bleibt nämlich auch nicht eine einzige, wenn auch noch so kleine Sünde zurück, die nicht vergeben würde. Aber wie es etwas anderes ist, vom Fieber frei zu sein, etwas anderes, von der Schwachheit, die das Fieber im Gefolge hatte, sich zu erholen, wie es ebenso etwas anderes ist, das im Leibe steckende Geschoss zu entfernen, etwas anderes, die Wunde, die es verursachte, durch die nachfolgende Pflege zu heilen, so ist die erste Pflege, die Ursache des Siechtums zu beseitigen — was durch die Nachsicht aller Sünden geschieht — die zweite, das Siechtum selbst zu heilen — das geschieht allmählich, indem man in der Erneuerung dieses Bildes vorankommt» (*ibid.* 17,23). Zur letzten Vollendung wird das Bild Gottes von Herrlichkeit zu Herrlichkeit umgewandelt werden in der himmlischen Schau Gottes.

3. Das neue Leben

Der Sünde und dem Weltgeist abgestorben, schreiten die Gläubigen in der Taufe in ein neues Leben hinein (*in novam vitam transeunt* 20,34). Durch Gottes Gnade wird das wahre Menschsein wiederhergestellt, und mit seiner Gnade führt der Mensch ein neues Leben, d.h. ein Leben des Gesetzes (22,40). Dem unerlösten irdisch Gesinnten ist Gott der Allge-

⁵) *De Trinit.* XIV, 8, 11.

⁶) LADNER G.B., St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God, in: Augustinus Magister II, 867-878 (Paris 1954); BONNEFOY J., L'idée du chrétien dans la doctrine augustinienne de la grâce, in: *Recherches Augustiniennes* 5 (1968), 41-66.

⁷) Cf. *De spiritu et littera* 28, 48 (CSEL 60, 203).

waltige, der mit den Banden des Gesetzes sein Volk umspannt hält (3,6), von dem man irdische Güter erhofft (20,35), dessen körperliche Züchtigungen die Unfolgsamen zur rechten Zeit erschrecken sollen (19,33). Der unerlöste Mensch wird «mehr von fleischlicher Furcht als von geistiger Liebe geleitet: das Gesetz aber erfüllt nichts als nur die Liebe» (20,35). Die Gesetzesethik weicht der Liebesethik. Nicht der Dekalog mit seinen Forderungen steht im Vordergrund, sondern die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Gott will Liebesgesinnung, nicht seelenlose Gesetzesgerechtigkeit.

4. Die wahre Freiheit

Der Durchbruch der Liebe erschliesst die wahre Freiheit. Während die irdisch gesinnten Juden «unter dem Joche der Furcht vor Strafe» lebten, haben die geistig Gesinnten, des Alten Bundes sowohl wie der Gegenwart «durch das Geschenk der Liebe die wahre Freiheit erlangt» (4,8). Das Verlangen vieler Juden «stand nur nach der Befreiung vom irdischen Joch». Viele wollten nicht einsehen, dass «der Befreier ein geistiger sein werde» (21,38). Nur der Liebesgehorsam entspringt der freien Entscheidung des Menschen, während das Gesetz nur Knechtschaft bedeutet. Die Freiheit des *homo spiritualis* lässt ihn reif werden für höchste Verantwortung in der Angleichung an Christus, das Haupt. Wie Christus in seinem Erdenleben alle irdischen Güter verachtete, um so ihre Verächtlichkeit zu zeigen und alle irdischen Leiden ertragen und zu tragen geboten hat, so soll der neue Mensch «nicht in irdischen Gütern das Glück suchen und die Leiden als ein Unglück fürchten» (22,40). In der Loslösung vom Materiellen und von der Herrschaft über die ungeordneten Triebe wirkt sich die volle Freiheit der Kinder Gottes aus. Diese Freiheit kennzeichnet das Leben der Urchristen: «Darum ertöten sie jetzt in sich die Begierden des alten Menschen und in ihrer glühenden Sehnsucht nach einem neuen geistigen Leben verkauften sie, wie es der Herr im Evangelium befohlen hatte, alles, was wie besaßen und legten den Erlös aus ihrem Eigentum zu den Füßen der Apostel nieder, damit diese einem jeden nach Bedürfnis davon zuteilen möchten» (23,42).

5. Die Freude

Bestimmte sinnliche Gefühle gehören nicht wesentlich zu den Folgen der Bekehrung, wohl aber die Freude, deren kein Mensch entraten

kann. Die Weltmenschen suchen «ihre Freude und ihre Befriedigung in Schwelgerei und Unzucht, in Theatern und leichtfertigen Schauspielen, in wahnsinnigen Freuden, die eigentlich keine Freuden sind» (16,25). «Die Freuden eines guten Gewissens sind wahrhaftiger und süsser als mitten in den Vergnügungen die Freuden des bösen Gewissens». Auch die Neubekehrten suchen und finden Freude in der neuen Religion. Jedes Neuheitserlebnis ist geeignet, Bewunderung und Freude zu wecken (12,17). Die christliche Lehre und das neue christliche Leben riefen im Altertum ein besonders starkes Neuheitserlebnis und damit Freude hervor⁸⁾. Spender der Freude ist der Heilige Geist, durch welchen den Aposteln und den Neubekehrten die Liebe eingegossen wurde und auch heute wird, «so dass sie nun nicht allein ohne Beschwerde, sondern sogar mit Freudigkeit jenes Gesetz erfüllen konnten» (23,41). Die grösste Freude allerdings wird den Bekehrten erst im Jenseits zuteil. Keine «Erdenfreude kann irgendwie der Freude des ewigen Lebens ähnlich befunden werden» (24,45). Im Himmel, wo Gott «die ganze Freude und Sättigung der heiligen Stadt» ausmachen wird (25,47), wird es die ungetrübte, unzerstörbare «grosse Freude und Seligkeit» geben (27,54).

Freude aber drängt zur Mitteilung und zur Gemeinschaft. Der Katechet mahnt den Bekehrungswilligen: «Denn wenn du bisweilen darnach verlangtest, im Theater mit jenen zusammen zu sein und an jene dich anzuschliessen, die ebenso wie du an einem Wagenlenker oder Tierkämpfer oder irgendeinem Schauspieler ihren Gefallen hatten, um wieviel grössere Freude muss dir nun die Gemeinschaft mit denen bereiten, die mit dir Gott lieben, dessen sich derjenige, der ihn liebt, niemals zu schämen braucht, weil nicht nur er selbst niemals überwunden werden kann, sondern weil er auch diejenigen, die ihn lieben, unüberwindlich machen wird» (25,49).

6. Die Ruhe

Wie die Freude so ist auch die Ruhe eine Folge der Bekehrung, jene Ruhe, von der Augustinus so viel geschrieben und die er selbst ständig und innigst ersehnt hat. Schon hienieden verkostet der Bekehrte diese Ruhe, selbst im Leiden, «unter den bitteren Beschwernissen dieses Lebens» (16,25). Die vollkommene Ruhe freilich wird ihm erst im Jenseits zuteil werden, jene Ruhe, die Augustinus mit der Ruhe des

⁸⁾ Cf. PRÜMM K., Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg i. Br. 1939, 469.

Schöpfergottes am siebten Schöpfungstage vergleicht und die zugleich die höchste Tätigkeit und das höchste Ausgefülltsein bedeutet⁹⁾.

7. Der Friede

Wie jede Bekehrung von Gott ausgeht, mündet sie wieder in Gott, der allein die kreatürliche Unerfülltheit des Menschenwesens und sein Streben nach Glück und Frieden aufzufüllen vermag.

Die Weltmenschen jagt die Unruhe zu steter Betriebsamkeit, zum Haschen nach geschaffenen Vergänglichkeiten, die als Selbstwert angesehen werden (16,24-25; 19,33). Ziel der Bekehrung ist, die «arme, auf den Irrpfaden des Lebens ermattete Seele auf den Wegen des Friedens «einherzuführen (12,17). Der Bekehrte genießt den Frieden eines guten Gewissens; doch weiss er, dass es den Frieden der Vollendung erst im Jenseits geben wird. Deswegen strebt ein wahrer Christ seiner wahren Heimat zu, dem himmlischen Jerusalem, der *visio pacis* (20,36). Dort kommt es dann zur vollendetsten Form der Gemeinschaft, «der vollkommen geordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Gottgeniessens und des wechselseitigen Genusses in Gott»¹⁰⁾.

8. Die Aussicht auf die Auferstehung und die ewige Seligkeit

Von Christus mit dem Siegel seines Leidens und Sterbens gezeichnet, ist der Bekehrte lebendiges Glied am mystischen Christusleibe. Der einen Kirche Christi zugehörig, ist er Bürger des himmlischen Jerusalem (7,11). In unerschütterlichem Glauben und sittlicher Bewährung soll er sich die Krone und ein «ewiges, seliges Leben mit den heiligen Engeln verdienen» (18,30). «Alle Gläubigen aber werden, um mit Christus zu herrschen, in dem nämlichen Leib (den sie auf Erden hatten) so auferstehen, dass sie zugleich zu Unverweslichkeit der Engel umgewandelt zu werden verdienen; sie sollen dann nach der Verheissung des Herrn selbst den Engeln gleich sein und ihn selbst ohne Unterlass und ohne Überdruß loben in ewigem Leben, in und aus ihm in so grosser Freude und Seligkeit, dass kein Mensch sie aussprechen oder erdenken kann» (27,54).

JEAN-PIERRE BELCHE

⁹⁾ Cf. MAUSBACH, Ethik I, 69-70; OHM TH., Ruhe und Frömmigkeit. (Veröffentlichungen der Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissensch., 34), Köln u. Opladen 1955.

¹⁰⁾ *De civ. Dei* XIX, 17 (CSEL 40/2, 404): «ordinatissima scilicet et concordissima societas fruenti Deo et inuicem in Deo». Cf. FUCHS H., Augustin und der antike Friedensgedanke (Neue Philolog. Unters. hg. v. W. Jaeger, 3), Berlin 1926; anast. 1965²; KELLY J.N.D., Early Christian Doctrines, London 1965³, 459-489.

Suppression et restauration de l'ordre des Augustins en Belgique, 1794-1834*

3) *Les initiatives ratées.*

La Bataille des Nations à Leipzig, en octobre 1813, marqua la fin de la suprématie française en Europe. Au cours des derniers mois de cette année, les troupes de l'Empire vaincu commencèrent à se retirer de leurs positions en Hollande, et dès le début de l'année suivante, elles quittèrent les Neuf Départements belges. On sait que ceux-ci étaient devenus territoire français par la loi du 9 vendémiaire an IV (1 octobre 1795); entretemps, le Concordat de 1801 ayant soumis l'Église au régime impérial, tout y était resté dans le même état, ce qui impliquait l'interdiction de toute forme de vie monastique. En Hollande, sous la République batave (1796-1806) et sous le règne de Louis-Napoléon (1806-1810), l'Église catholique, ayant les mêmes droits que les autres confessions, jouissait d'une liberté qu'elle n'avait pas du tout connue pendant les deux siècles précédents.

Cependant, ici comme en Belgique, le manque de prêtres se faisait âprement sentir, et la vie en commun restait défendue aux réguliers qui administraient un assez grand nombre de paroisses. Le remplacement du roi Louis-Napoléon par un commissaire impérial en 1810 aggravait certainement la situation sur le plan politique, économique et social, mais laissait presque intact la structure de l'Église et le fonctionnement de ses institutions. Sommairement on pourrait dire que, sous le régime français, l'Église dans les Pays-Bas Septentrionaux menait une existence assez libre, la séparation entre elle et l'État étant un fait. Mais dans les Pays-Bas Méridionaux, son existence était lourdement conditionnée par le gouvernement français qui avait le plein pouvoir dans la nomination des évêques et curés et dans le ministère exercé par eux⁷⁵).

*) Voir *Augustiniana* 29 (1979) 366-393.

⁷⁵) Ouvrages consultés: voir notes 8 et 26. En plus:

G.D. HOMAN, *Nederland in de Napoleonische tijd, 1795-1815*. Haarlem, 1978.

P.J. VAN KESSEL, *Romeinse Bescheiden voor de geschiedenis der Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, 1727-1853*. (KRB) deel 3, 1795-1814. 's Gravenhage, 1975.

C'est exactement dans cette période, donc avant 1814, que les augustins de ces deux pays, soucieux de reprendre tôt ou tard la vie en commun, ont fait des tentatives afin de rétablir leur organisation dans les limites du possible. Cela ne leur a valu que d'éclatants échecs. Pour ceux qui vivaient dispersés partout en Belgique, rien ne semblait possible. Nous avons déjà signalé que les groupements de religieux qui languissaient dans quelques villes, n'ont même pas pu survivre. Le cas d'une dizaine d'augustins, habitant autour de leur ancien couvent à Gand, sera le sujet d'une considération particulière plus loin dans cet exposé.

Entretemps, en Hollande, l'histoire de l'ordre se présente sous un jour différent. Disons pour commencer que le problème principal, que devaient affronter le préfet apostolique Jean Pierre Van de Winckel et son sous-préfet Henri Kleyn, ne différait guère des difficultés ressenties par les autres ordres mendiants, qui depuis presque deux siècles envoyaient leurs religieux dans la Mission Hollandaise⁷⁶). En réalité, la difficulté, causée par la suppression de la province flandro-belge, était double. En premier lieu, les missionnaires n'avaient plus de supérieur religieux reconnu par le prier général. La succession réglée par une procédure bien établie, c'est-à-dire appropriée aux nouvelles réalités, n'était non plus assurée. En second lieu, depuis que la formation de jeunes religieux était supprimée, le remplacement des curés (*pastores primarii*) et de leurs assistants (*secundarii, socii*), en cas de décès ou de maladie, devenait de plus en plus hasardeux⁷⁷). Les responsables des ordres n'étaient pas les seuls à s'inquiéter de cette évolution. C'était aussi le chargé d'affaires de la Congrégation de Propaganda Fide, monseigneur Luigi Ciamberlani, homme dévoué au service de l'Église dans nos régions, qui se préoccupait de la situation périlleuse des prêtres régu-

J. KLEIJNTJENS, Brieven van Mgr. Ciamberlani, vice-superior der Hollandse Missie, 1795-1828. (BC) 2 delen, Haarlem en Heilo, 1946.

B. VOETS, De schittering van de kroon. Hilversum, 1958.

TH. GOOSSENS-W.J.M. BUCH-J.C. VAN DER LOOS, Anthonius van Gils. Overdruk uit *Bossche Bijdragen* XII (1934).

—, De Dominikanenorde. Gent, 1931.

—, In Cruce Vita. De Orde der Kruisheren. s.l., 1936.

⁷⁶) Les problèmes que nous prenons ici en considération, se posaient d'une manière différente dans quelques autres ordres, notamment chez les prémontrés de Berne (Heeswijk) et les croisiers. Pour des raisons de clarté, nous nous bornons le plus possible au cas des ordres mendiants.

⁷⁷) Jusqu'en 1796, la formation chez les augustins était donné régulièrement dans la maison des novices à Malines et à la Schola Augustiniana de Louvain.

liers⁷⁸). Dans un rapport, en date du 5 octobre 1805, qu'il envoya au cardinal di Pietro, préfet de la Congrégation, il rappelle qu'en Belgique tous les ordres religieux ont été supprimés et qu'il n'y a donc plus de supérieurs portant le titre de ministre ou prieur provincial. A son avis on pourrait résoudre la difficulté en imposant un responsable avec le titre de *pro-prefetto* à chaque groupe de missionnaires subsistant en Hollande⁷⁹). Le problème à résoudre était celui-ci: depuis toujours la Congrégation n'a avait conféré le titre de *praefectus apostolicus* qu'aux seuls provinciaux résidant en Belgique, laissant à ceux-ci le soin de nommer un sous-préfet (*vicarius*), d'habitude un des missionnaires. Celui-ci expédiait les affaires courantes dans les paroisses, mais dans le cadre de la province religieuse, il n'était pas le supérieur des missionnaires. Puisque le décret de Caprara en 1803 avait privé les provinciaux de leur responsabilité, ceux-ci devaient se contenter du seul titre de préfet, qu'ils conservaient d'ailleurs pour la vie ou jusqu'à la renonciation. Mais exactement là, le problème se présentait dans toute son ampleur. Car tandis que l'élection d'un prieur provincial se faisait par les députés des couvents, la nomination d'un préfet apostolique relevait de la Congrégation de Propaganda Fide⁸⁰). Depuis que l'élection d'un provincial était défendue, personne ne pouvait être présenté pour le titre de préfet apostolique en cas de décès ou de renonciation du dernier provincial. La solution qui s'imposa était

⁷⁸) Après la fuite du nonce à Bruxelles, Cesare Brancadoro, son secrétaire Luigi Ciamberlani (Ancone 1748-Münster 1828), protonotaire apostolique, avait été nommé *vice-superior Missionum Hollandiae* (1 juillet 1795). Il était chargé de régler toutes les affaires ecclésiastiques en Hollande et en Belgique, et d'entretenir les relations du Saint-Siège avec l'Angleterre. Résidant à Münster (Allemagne), il visitait très souvent le clergé hollandais, qui l'avait en grande estime pour son zèle et sa gentillesse. Voir aussi: C. VAN DER LOOS, Luigi Ciamberlani. dans: *Haarlemse Bijdragen* (HB) 60 (1948) 331-348; *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek*, dl. 1 (1911).

⁷⁹) BC 2, 87 Privati e ristrettissimi ragguagli. Le texte intégral du rapport se trouve dans: *Archief Aartsbisdom Utrecht. Bijdragen*. (AAU) 15 (1887) 434-461 et 16 (1888) 81-136, 161-230. Pour la citation suivante, voir p. 170: «Soppressi nel Belgio malorosamente tutti gli Ordini regolari, nè essendosi più per conseguenza Ministri provinciali, si dovrà dare un *Pro-prefetto* a ciascun corpo de' missionari regolari, che esiste ancora in Olanda...» Il n'est pas très clair ce qu'il entend par ce titre. Les missionnaires en tant que réguliers ne dépendaient pas du sous-préfet ou d'un autre responsable de ce rang, mais du préfet, à qui ce titre revenait seulement en tant que provincial (voir plus loin dans le texte). Leurs revendications sont donc compréhensibles, à savoir: qu'on leur laisse choisir un supérieur qui soit reconnu par le général de l'ordre et qui assure leur affiliation au corps de l'ordre. En ce sens Ciamberlani peut utiliser le terme pour désigner un responsable qui remplacerait le provincial et qui serait en même temps leur supérieur dans les missions.

⁸⁰) Le sujet a été lucidement traité par E. Ypma dans la deuxième partie de son article mentionné dans la note 69.

de pourvoir le sous-préfet d'un mandat qui le mettrait au niveau d'un préfet concernant les décisions urgentes à prendre. Cependant, la responsabilité entière ne pouvait lui être confiée.

C'est sous cet angle que se présente également le second problème, celui du recrutement de novices, de la formation théologique et de l'ordination à conférer aux jeunes frères. Les décisions à prendre sur ces points ne revenaient qu'au prieur provincial canoniquement élu par les membres de la province et confirmé par le prieur général. C'était lui aussi qui avait le droit exclusif d'assigner aux prêtres de la province une charge dans les missions. Sans aucun doute, ce double problème a provoqué de graves inquiétudes chez le préfet des augustins et son vicaire, à en juger les lettres échangées entre eux et les échos dans certaines lettres d'autres religieux. Le pressentiment d'une disparition possible des missions augustiniennes, faute d'hommes capables, s'annonce déjà dans une notice que le sous-préfet à Amsterdam inscrivit dans son journal le 29 juin 1799. Il s'agit d'une disposition concernant une des paroisses.

«Eximius Pater Praefectus desuper a me instructus annuit ut pro hac vice rem ... componerem, quia deerat subjectum capax et expers quod praeficeret domui ... deerantque fratres quos tamquam assistentes mitteret: erant enim omnes e conventibus expulsi, ex his varii defuncti, caeteri dispersi, qui hic inter emigrantes numerabantur, et consequenter ad nullum publicum exercitium eligi poterant ob decreta coetus nationalis⁸¹). Et ubi renascebatur spes reingrediendi conventus, penuria subjectorum non permittebat numerum diminueri... De caetero... in Belgio ordo noster restituetur vel non restituetur. Si restituatur, deerunt ubique locorum subjecta ad constituendum conventus, ad vacandum officiis divinis et ad providendum humaniorum collegiis etc. Quae penuria tractu temporis cessabit, dum conventus per admissionem novitiorum ad meliorem statum et numerum pervenerint. Facile tunc erit Reverendo Patri Praefecto ex iis ad missionem vocare. Tempora erunt magis pacifica et jus nostrum magis stabilitum. Si non restituatur ordo, ad quid tunc pro hac dumtaxat vice tot motiones?»⁸²).

L'incertitude de la situation saute aux yeux, mais l'auteur de cette notice ne se fait pas d'illusions quant à l'arrivée de nouveaux confrères au service de la mission. De même, si au commencement le préfet Vande

⁸¹) Sous le Deuxième Directoire (1797-1799) les dirigeants hollandais ne permettaient pas que des prêtres belges, échappés à la police française, fussent placés dans les paroisses. Toutefois, ils ne mettaient que rarement suite aux demandes d'extradition.

⁸²) ANA, oud-archief De Star, Annales seu Registrum Ord. FF. Erem. S.P. Augustini Amstelodami (Historia Stellae).

Winckel et le sous-préfet Kleyn ont cru pouvoir faire appel aux religieux expulsés de leurs couvents en Belgique, ils ne tardèrent pas à se sentir sérieusement déçus. C'est ce qui ressort de la lettre de Van de Winckel à Kleyn, en date du 15 décembre 1804.

«Responsoriae ad meas litteras ad inveniendum et sollicitandum aliquos juniores capaces ad inserviendum missionibus sonant: Pater Magister, quid auxilii et quid consilii petiti dare possumus? Seniores missionibus inservire non possunt, juniores non volunt»⁸³).

Il est pourtant vrai que certains pères, probablement desillusionnés par les restrictions contenues dans les Articles Organiques du Concordat, ont demandé une nomination dans la mission, mais il ne s'agissait que de cas isolés. De surcroît, plusieurs parmi eux ne persévéraient pas⁸⁴). Devant cet échec, les deux dirigeants se virent donc obligés de chercher d'autres moyens pour remédier à la situation. Ou plutôt: ils eurent recours à une solution que les responsables de quelques autres ordres avaient déjà trouvée et appliquée avec un certain succès.

«Suggestitur hoc medium tandem: pro obtinenda suscipiendi religiosos licentia supplicetur Gubernio Hollandiae. Hac, quae non negabitur, obtenta, scribatur Romam, et optimus, qui apparebit, proponatur ad executionem conceptus. Ita fecerunt Dominicani, ita fecit Abbatia Bernensis. His obtentis, si qui ad ordinem se praesentent capaces, recipi poterunt, et facile ubi novitiatum facient et theologiam audituri sunt locus inveniatur.

Quamvis mihi persuasum habeam quod optimus hac in re procedendi modus te non lateat, et haud dubie cum Illustrissimo Domino Ciamberlani, quin imo cum Eminientissimo Cardinale Brancadoro desuper a longo tempore egeris et progressum feceris atque ad desideratum effectum rem sis executurus, quem plurimi avide videre desiderant, haec scribo ut ostendam quod pro conservandis Missionibus laborare non negligam ... Vehementer desidero videre laborem tuum pro conservatione Missionum praestitum lauris coronatum»⁸⁵).

⁸³) ANA, oud-archief De Star, Prefectuur J.P. Van de Winckel.

⁸⁴) Sont retournés en Belgique: François de Deurwaerder (1800), Regnier Feron (1803), Fernand Hellaert (1806), Jean van Zeir (1807), Guillaume Swillen (1810). En plus, Jean-Baptiste de Waele était prématurément décédé en 1801 en François Wachters en 1803. Les nouveaux venus depuis 1794, qui étaient encore en fonction en 1808 étaient: Jean François de Carnoncle, Joseph de Brabanter, Hildebrand Verhoeckx, Gérard de Gooijer et Augustin Naudts. En cette dernière année on note l'arrivée de Guillaume Stas, le dernier des missionnaires qui avaient émis leurs vœux en Belgique avant la Révolution. Il fit profession à Louvain le 3 octobre 1792 (LP Lovaniensis f. 52r^o).

⁸⁵) ANA, l.c.

Ce texte révèle que depuis assez longtemps Henri Kleyn était resté en contact avec Brancadoro en vue de trouver une solution⁸⁶). Malheureusement, rien ne nous permet de découvrir le sens et l'étendue de ses efforts, dont il est question dans le dernier paragraphe, ni à quel point il avait fait du progrès.

Ici s'impose un examen de la situation dans quelques autres ordres. Plus précisément, on peut se demander comment ils ont trouvé une solution à ce double problème. Par rapport à la formation de jeunes religieux, on constate que déjà en 1804 les dominicains, les croisiers et les prémontrés avaient, dans leurs maisons en Hollande, quelques étudiants qu'ils faisaient ordonner prêtre. La Propaganda Fide ne s'y opposait pas, tandis que le gouvernement républicain de Schimmelpenninck tolérait la formation de prêtres destinés au service des paroisses à condition qu'ils ne soient pas invités à se grouper en instituts religieux⁸⁷). Concernant le maintien de leur organisation, ou de ce qu'il en restait, les ordres tant mendiants que canoniaux, soutenus par le vice-supérieur Ciamberlani, cherchaient des moyens efficaces afin d'éviter le délabrement total des structures encore existantes. Dans les ordres mendiants, le droit de vote actif et passif lors de l'élection d'un prieur provincial était depuis toujours réservé aux religieux résidant en Belgique. Les dominicains demandèrent que désormais ce droit serait donné à leurs missionnaires en Hollande, ce qui leur fut accordé le 27 novembre 1803. Mais la Congrégation refusa de conférer le titre de préfet au père I. van de Perre, commissaire général des missions. De ce fait, ils érigèrent l'ensemble de leur paroisses en province autonome de l'ordre, remplaçant ainsi la province belge supprimée. Après les élections au chapitre provincial de juillet 1808, le provincial nouvellement élu Nicolas Smits, curé à Amsterdam, fut présenté à la Congrégation et nommé préfet apostolique le 3 septembre suivant⁸⁸). Les frères mineurs conventuels, voulant obtenir en 1805 un même indult, ne souhaitaient pas que leur supérieur

⁸⁶) Brancadoro, créé cardinal après son retour en Italie et nommé archevêque de Fermo en 1803, continua pendant quelque temps à rendre service à la Propaganda Fide. Il restait aussi en relation avec les vicaires généraux de nos pays et suivait avec intérêt l'évolution en cours, ne manquant pas d'intervenir d'une manière favorable dans certaines controverses du clergé. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 10 (1938) c. 390-391; AAU, 36, 227ss; HB, 387ss et 39, 44ss; *Nationaal Biografisch Woordenboek*, dl. 8 (1979) c. 96-105.

⁸⁷) AAU, 16 (1888) 203.

⁸⁸) KRB pp. 63, 306-307, 322-325, 435, 437, 488-489, 581-582, 585, 589-590, 622; BC t. 2, 234.

fût nommé préfet apostolique. Ils ne demandèrent non plus que leurs cures fussent élevées au rang de couvents comme chez les dominicains, mais simplement qu'on transférerait le droit de vote à un groupe limité dont feraient partie seulement les curés et quelques-uns des plus âgés de leurs missionnaires. A ceux-ci reviendrait la charge d'élire plus tard un nouveau supérieur, pour lequel non plus ils ne demanderaient le titre de préfet⁸⁹). Le vicaire provincial des frères mineurs récollets nomma un nouveau sous-préfet en 1808. Les lettres de créance furent demandées à Rome par L. Ciamberlani et date du 15 mai de cette même année⁹⁰). Par un indult, daté du 29 avril 1804, le prieur du couvent des croisiers à Sint-Agatha-Cuyck reçut la permission de convoquer chez lui les prieurs de huit couvents, dans le but d'élire un commissaire général qui serait en fonction pendant six ans. En plus, il était permis d'assigner trois ou quatre conseillers (*definitores*)⁹¹). Aux chanoines prémontrés de l'abbaye de Berne (Heeswijk), délaissés par le décès de leur propre abbé et ignorant tout du sort de leur général, il fut concédé d'élire un nouvel abbé. Ayant reçu l'autorisation nécessaire le 18 octobre 1804, ils n'attendirent pas longtemps de le faire⁹²).

En résumant ce qui précède, on retiendra que les réguliers ont fait un grand et louable effort afin de consolider leur position, profitant de la liberté offerte par les lois qui garantissaient la séparation effective de l'Église et de l'État. Il en résultait pour eux le regroupement sous un supérieur provincial, confirmé par le général de l'ordre, et la possibilité de recruter des jeunes qui succéderaient aux curés et vicaires. Au cours des années 1802-1808, il n'était pas difficile, à ce qu'il parait, d'entretenir des relations avec la Curie romaine et l'administration pontificale. L'échange de lettres entre nos pays et Rome ne fut que faiblement entravée par des décisions politiques ou des opérations militaires. Il le fut d'autant plus dans les années suivantes, quand presque toute la hiérarchie ecclésiastique était absente de Rome⁹³). Aux dix augustins qui

⁸⁹) KRB 422-423 et 431-440.

⁹⁰) BC t. 2, 218-219.

⁹¹) KRB 343; J. SCHEERDER, *De Kruissheren van Sint-Agatha en Uden in de jaren 1800-1840. Clairlieu* 31 (1973) 3-54. Les deux prieurés dans le sud du pays ne furent supprimés qu'en 1812, les autres, situés en Rhénanie, avant 1814. En 1803, à cause de certains événements, l'élection prévue n'eut pas lieu. C'est pourquoi le prieur de Cuyck fut nommé commissaire général par un décret spécial du 30 septembre 1804.

⁹²) BC t. 1, 419-422; t. 2, 9-12 et 172-173.

⁹³) Le pape Pie VII fut déposé comme chef d'état par un décret français du 17 mai 1808. Il fut déporté en France le 6 juillet 1809 et retourna sur son siège le 25 mai 1814.

desservait des paroisses à Amsterdam, Utrecht, Nieuwendam, Groningen et Nijmegen, une solution analogue à celle des autres ordres semblait souhaitable, car ils étaient sûrement au courant des pourparlers et démarches déjà mentionnés. Bien plus, une supplique rédigée par eux démontre un parallélisme frappant avec celle des dominicains et des frères mineurs conventuels. On peut prouver ainsi que les supérieurs des divers ordres ont écrit en collaboration. D'ailleurs, leur correspondance laisse parfois entrevoir des liens d'amitié de longue date. Les sources qui nous instruisent des tentatives faites par les augustins afin de trouver une solution au double problème, n'abondent pas. Pourtant, la lettre précitée du 15 décembre 1805 nous fournit quelques précisions⁹⁴). Le préfet forme le dessein de solliciter la permission du gouvernement et l'approbation de la Propaganda Fide afin de pouvoir recruter des candidats pour le noviciat. Après cela, il n'y aura pas grande difficulté à choisir une des cures ou un autre lieu où sera fixé le noviciat et donné le cours de théologie. Toutefois, dans cette lettre, l'auteur ne nous fait pas connaître son point de vue concernant sa propre succession en tant que préfet apostolique, un sérieux problème qui ne sera pas résolu, comme on verra plus loin. Évidemment, L. Ciamberlani était au courant des espoirs du préfet Van de Winckel. Le 8 octobre 1805, il envoya une notice à la Congrégation, rapportant entre autres le progrès réalisé par les dominicains. Il y ajouta que les augustins avaient l'intention de demander au Saint-Siège les mêmes concessions, notamment l'érection d'une province religieuse et la permission d'ouvrir un noviciat⁹⁵). Un mois plus tard, dans la lettre du 10 novembre à la même congrégation, il laissa entendre qu'à son avis le Saint-Siège devrait concéder aux augustins ce que les dominicains avaient déjà reçu⁹⁶). Entretemps, le père Van de Winckel avait pris soin de rédiger une supplique adressée au Saint-Siège, dont la minute repose actuellement dans les archives de la province hollandaise à Utrecht⁹⁷). Il y expose en six points les mesures qu'il juge nécessaires afin de remédier à la situation pénible des augustins en Hollande.

Également en 1808 l'interdiction de séjour fut notifiée à tous les ecclésiastiques qui n'étaient pas d'origine romaine. Aucun d'eux n'a pu retourner sur son poste avant la fin de la domination française en 1814.

⁹⁴) Voir la note 83 et dans le texte.

⁹⁵) AAU 16, 174: «Lo stesso, credo, pensano di fare i PP. Agostiniani, sebbene pochissimo sieno le Stazioni loro».

⁹⁶) KRB 3, 437: «E' troppo giusto, che anch'eglino abbiano ottenuto un simile Indulto, ed era pur necessario, e la stessa grazia doveberro ottenere parimente i PP. Agostiniano, sebben' le loro Stazioni sieno pochissime».

⁹⁷) ANA, Retroacta der Provincie, 2b. nr. 8, voir le texte en Appendice III.

1. Après sa mort, les missionnaires devront être convoqués dans le but de choisir un des cinq curés comme son successeur. Celui-ci agirait comme supérieur des missions augustiniennes tant qu'il vivrait.

2. Les électeurs seront ceux qui ont atteint leur trentième année, à condition qu'il soient au service des missions depuis six ans.

3. Le supérieur élu aura la compétence de nommer un vicaire ou sous-préfet. Celui-ci se chargera d'organiser les élections dans les deux mois qui suivront la mort du même supérieur, de solliciter la confirmation du général de l'ordre pour le nouvel élu et de le présenter à la Congrégation comme candidat au titre de préfet apostolique.

4. Il appartiendra exclusivement au supérieur de prendre des décisions se rapportant à l'entrée en religion de jeunes candidats et à l'organisation de leur études. Ils ne devront pas être obligés de porter l'habit.

5. Après le noviciat, les novices émettront leurs vœux solennels auprès du supérieur ou de son délégué.

6. Le supérieur aura le droit d'envoyer les candidats à la prêtrise auprès d'un évêque de son choix pour être ordonnés en dehors de la République⁹⁸).

Toute la problématique est dans le texte et les mesures proposées semblent efficaces. Mais, contrairement à ce que le vice-supérieur attendait, l'auteur n'envisage pas la constitution d'une province autonome comme chez les dominicains, et, dans cet ordre d'idées, il ne conçoit pas que son successeur soit provincial dans le sens habituel du terme. Ce qu'il souhaite, est un responsable qui, dans les circonstances données, ait le pouvoir spirituel et temporel sur les religieux de son ordre, et qui, en tant que préfet apostolique, soit compétent en ce qui regarde leur ministère dans les paroisses. Or, quand on considère les divers indults obtenus dans ces mêmes années par les autres ordres, et les effets favorables qui en découlaient, on s'étonne de devoir constater que rien ne changeait chez les augustins. Probablement aucun document pontifical n'est venu donner une solution au double problème proposé dans la supplique. Si les augustins avaient obtenu l'indult, ils n'auraient pas tardé à recevoir des novices, suivant en cela l'exemple des autres ordres, ni à élire un nouveau supérieur après la mort du préfet Van de Winckel en

⁹⁸) Les séminaires ne manquaient pas, mais pour les ordinations on devait se rendre chez un évêque en dehors du territoire de la République, p.e. Mgr. van Velde de Melroy, évêque de Roermond, qui vivait en exil à Grave. — Voir aussi: C VAN DER LOOS, *De opleiding der geestelijkheid in de Noord-Nederlandse Missie sinds het Concilie van Trente*. HB 60 (1948) 1-112.

1811. Aussi, dans les lettres conservées, aucun détail nous permet de découvrir la raison pour laquelle le même préfet ait omis de prendre les dispositions nécessaires pour régler sa succession et pour assurer le recrutement de novices. En outre, on regrette que le sous-préfet Henri Kleyn, curé à Amsterdam, ait cessé, pour une raison inconnue, d'annoter dans le journal de la paroisse De Star les décisions importantes et les faits marquants par rapport au gouvernement de la mission⁹⁹). Enfin, il y a lieu de supposer que les documents et les papiers, que le père Van de Winckel détenait chez lui à Sint-Niklaas, ont été détruits après sa mort.

Serait-il possible que la supplique n'ait pas été expédiée à Rome? Et alors, pour quelle raison? Ou doit-on supposer que la Congrégation ait donné une réponse négative? En ce cas, quelle en était la motivation? Une seule considération pourrait nous aider un peu. Comme déjà dit, les dominicains avaient demandé en 1803 le titre de préfet apostolique pour leur supérieur qui, à ce moment, n'était que vicaire des missions. Après un premier refus, ils obtinrent satisfaction en 1805, quand ils avaient constitué une province et élu un provincial. Peut-être se fondant sur une même argumentation, la Propaganda Fide a pu conclure que dans le cas des augustins on ne devait pas conférer le titre de préfet à un responsable qui n'était pas à la tête d'une province régulièrement constituée. Ceci expliquerait en même temps pourquoi les augustins n'ont pu recevoir des novices et leur donner la préparation nécessaire au ministère dans les paroisses.

Dans les sources conservées, on ne retrouve aucune trace qui puisse démontrer que, pendant les années suivantes, il y a eu une évolution quelconque dans l'organisation des augustins. Nulle trace aussi de nouvelles initiatives. Ainsi on arrive à conclure que les augustins en Hollande se trouvaient sur la même voie sans issue que leurs confrères en Belgique. La mort du préfet Van de Winckel, survenue le 22 août 1811, aggrava encore la situation. Ciamberlani, renseigné par le sous-préfet Kleyn, s'empressa d'user de ses droits. Le 5 septembre suivant, il assigna Henri Kleyn comme successeur et suprême responsable des missions augustiniennes en Hollande. Comme celui-ci n'était pas canoniquement élu par ses confrères ni mandaté par le général de l'ordre, il fut seulement confirmé en tant que sous-préfet, bien que certains pouvoirs du préfet

⁹⁹) ANA, oud-archief De Star, Annales (Historia Stellae). La dernière notice, en date du 3 avril 1801, annonce le décès du vicaire Jean-Baptiste de Waele et la nomination de son successeur Augustin Naudts.

défunt lui aient été transmis¹⁰⁰). Effectivement, c'est ici que se termine la lignée des supérieurs religieux dans la mission, étant donné que Kleyn ne jouissait pas des droits d'un provincial ou d'un vicaire provincial, mais seulement des compétences d'un responsable des missions. C'est dire que le dernier lien entre les missionnaires et le corps de l'ordre fut coupé. Du reste, au siège de l'ordre à Rome, il n'y avait plus personne qui aurait pu se rendre compte de cet état de choses. Trois ans plus tard, le 22 mai 1814, Henri Kleyn décéda à Amsterdam, désolé de devoir constater que ni lui-même, ni le préfet Jean Pierre Van de Winckel avant lui, n'aient réussi à résoudre le double problème du gouvernement de la mission et du recrutement de novices.

4) *La réussite des initiatives liées.*

Le Congrès de Vienne (1814-1815) décida que désormais la Hollande et la Belgique seraient réunies dans un nouvel état : le Royaume Uni des Pays-Bas. Pendant les quinze ans que le roi Guillaume I^{er} régnait en souverain des deux peuples, la majorité catholique dans la partie belge du royaume ne cessait de s'opposer aux projets du monarque protestant. La nouvelle Constitution n'était pas tellement défavorable aux yeux des catholiques hollandais. Mais ceux du sud rejetaient l'assimilation du catholicisme aux autres confessions, voulant que la position de l'Église soit garantie par un nouveau Concordat.

En plus, la grande liberté, laissée au gouvernement en matière d'enseignement, leur faisait craindre des abus de pouvoir de la part des dirigeants, qui étaient pour la plupart des hommes de souche protestante ou de conviction libérale. Enfin, les interventions du gouvernement dans des affaires qui ne regardaient que le clergé, continuaient à susciter le mécontentement. La politique du roi, lui-même plutôt josphiste qu'anticatholique, fut fermement soutenue par le baron Goubeau d'Hovorst, directeur général des affaires du culte et homme d'état encore plus trempé d'idées josphistes que son maître. Dans les conceptions de ces hommes et de leurs collaborateurs, les Églises, tant catholique que

¹⁰⁰) ANA, Retroacta, 2b, nr. 9: «... Te, admodum reverende pater Henrice Kleyn ad interim, donec fuerit aliter a supralaudata S. Congregatione provisum, eligimus et constituimus in *Vice-praefectum*, Tibique opportunas et necessarias communicamus facultates, ut ... omnia ex auctoritate apostolica libere et valide peragere possis...» — Dans la lettre, Ciamberlani explique qu'il prend cette décision en élargissant ses pouvoirs (*ex benigna interpretatione mentis S. Congregationis*), parce que les circonstances lui empêchent d'avoir recours aux préposés de la Congrégation. Voir la note 93.

protestante, devaient être soumises au gouvernement du pays. L'indépendance d'une Église qui obéirait à une autorité quelconque à l'étranger ne cadrerait pas avec leurs projets. Pour la même raison, il n'entraînait pas dans leurs desseins de permettre l'existence d'ordres religieux relevant d'un supérieur étranger. Entretemps, les démêlés du roi avec les autorités religieuses dans son royaume étaient à l'origine de la surveillance sévère qu'exerçait la police à l'égard des réguliers dans les paroisses. C'étaient surtout les catholiques en Belgique, qui se sentaient frustrés par la politique religieuse du nouveau gouvernement¹⁰¹).

Pour les augustins en Hollande, le grave problème de leur appartenance à l'ordre se posait exactement au moment où ce développement commença à se manifester. Après la mort du sous-préfet Kleyn, il ne leur restait que de faire appel au vice-supérieur Ciamberlani pour trouver une solution. Comme la correspondance avec le Saint-Siège restait toujours entrecoupée, celui-ci ne pouvait pas renouer le lien avec les supérieurs à Rome, mais il décida de nommer un curé pour la paroisse De Star. Par une lettre de créance en date du 8 juin 1814, il assigna à ce poste le père Augustin Naudts, vicaire dans la même paroisse depuis 1801¹⁰²). Dans des circonstances normales, le curé de cette paroisse aurait le privilège d'être nommé sous-préfet. Mais dans l'état de crise où se trouvait la mission augustiniennne, Naudts n'avait aucune compétence. Il ne pouvait non plus se présenter comme responsable de ses confrères à l'égard des archiprêtres, qui dirigeaient l'ensemble de la Mission Hollandaise en qui redoutaient la concurrence des réguliers. Or, quand on tient compte de l'absence de successeurs pour les curés, il est aisé de comprendre que la mission des augustins n'avait plus de l'avenir, parce qu'au bout d'un

¹⁰¹) R. DEMOULIN, *België van 1815 tot 1830. Algemene geschiedenis der Nederlanden*. deel 9, Utrecht-Antwerpen, 1956. pp. 199-235; Noord en Zuid onder Willem I. *ibid.*, 255-288.

J. LEFLON, *La politique religieuse de Guillaume I^{er}. Histoire de l'Église* (Fliche et Martin) t. 20, pp. 338-340.

G. BERTIER DE SAUVIGNY, *De Kerk in het tijdperk van de Restauratie*. deel 8, Bussum, 1965, pp. 86-93.

S. STOCKMAN, *De religieuzen en de onderwijspolitiek der regering in het Verenigd Koninkrijk der Nederlanden (1815-1830)*. Den Haag, 1935.

E. DE MOREAU, *L'Église belge sous le régime hollandais. Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, t. 7 (1934) c. 721-727.

Consultez également les chapitres concernant cette période dans certains ouvrages mentionnés précédemment (notes 8, 26 et 75).

¹⁰²) ANA, oud-archief De Star, pastoraat A. Naudts: «... Tibi dictam Stationem committimus ut ... pastoralia munia exercere possis et valeas...»

certain temps on serait obligé de céder les paroisses au clergé séculier¹⁰³).

A ce qu'il paraît, les six religieux ne se résignaient pas à subir la situation telle qu'elle était, et, voulant sortir de l'impasse, ils étaient décidés à utiliser tous les moyens, voir même à courir certains risques. Sans doute, ils avaient appris que la suppression des couvents en Italie avait été moins radicale, et que, par conséquent, la formation de jeunes religieux y continuait. C'était aussi le moment où, après un quart de siècle de guerre ininterrompue, la détente entre les nations européennes facilitait les voyages et l'échange de lettres. Profitant donc de cette belle occasion, ils décidèrent de recruter clandestinement quelques jeunes candidats et de les envoyer sans délai à Rome. Il est permis de penser que dans leur point de vue une préparation rudimentaire aux vœux solennels sous leur propre guide, suivie de l'instruction théologique dans un des séminaires hollandais, ne serait pas suffisante. Malgré le fait que la vie commune en Hollande restait défendue par la loi, ils souhaitaient pour leurs futurs successeurs dans les paroisses la formation classique qu'ils avaient eux-mêmes jadis reçue. Alors, le 27 février 1815 trois religieux, réunis à Amsterdam et de commun accord avec les autres, rédigèrent un acte par lequel ils s'engageaient à réaliser leur projet¹⁰⁴). Il n'est pas exagéré de dire que cette convention, écrite sur papier timbré, est à l'origine du renouveau de l'ordre en Hollande. Il est également vrai que peu de temps après, le résultat de cette initiative a encouragé les derniers augustins vivant en Belgique. En effet, certains d'entre eux n'avaient pas perdu l'espoir de reprendre tôt ou tard la vie en commun.

Cette convention remarquable contient aussi une clause concernant le financement du projet. Il y est stipulé que chaque paroisse payera la même contribution, et qu'en outre, on utilisera le loyer, payé par la paroisse De Posthoorn à Amsterdam¹⁰⁵). Naudts en était le dépositaire

¹⁰³) Le nombre des augustins en Hollande à ce moment avait fléchi de dix en 1804 à six: Augustin Naudts; Joseph de Brabanter, curé à Groningen; Jean François de Carnoncle, curé à Utrecht, et son vicaire Guillaume Stas; Jacques Smeijers, curé à Nijmegen. Gérard de Gooijer était entretemps (1814-1816) curé à Oude Tonge (île de Goeree-Overflakkee). Trois mois plus tard, Naudts réussit à engager un franciscain comme vicaire, évitant ainsi la nomination d'un prêtre séculier (ANA, Medebroeders, dossier A. Naudts, Autobiogr. Aantekeningen). Un an plus tôt déjà, on avait dû céder la paroisse de Nieuwendam au clergé séculier. Elle fut pourtant reprise en 1825.

¹⁰⁴) ANA, oud-archief De Star, pastoraat A. Naudts. Le texte est reproduit en Appendice IV.

¹⁰⁵) Cette paroisse fut fondée par les augustins en 1623. Après la fondation de la nouvelle paroisse De Star en 1723, ils cédèrent l'église au clergé séculier, qui était tenu à

depuis 1804. Pour des raisons diverses, c'était lui qui avait pris de l'ascendant sur ses confrères, et lui aussi fut donc chargé de réaliser le projet. Le 10 juin suivant, il adressa une lettre au vicaire général de l'ordre, renouant ainsi les relations entre les derniers augustins des Pays-Bas et le siège de l'ordre. Après avoir résumé l'état de choses, il y présente deux candidats et demande qu'il leur soit permis de recevoir l'habit et de faire leurs études dans un des couvents à Rome ou ailleurs en Italie¹⁰⁶). Il ne demande pourtant pas qu'un supérieur mandaté soit envoyé ou nommé. La réponse en date du 5 septembre de la même année, ne laissa exister aucun doute quant à la bienveillance des dirigeants de l'ordre¹⁰⁷). Les deux premiers candidats, à savoir Frédéric de Greuve et Joseph van Olmen, reçurent l'habit à Rome le 19 novembre 1815, puis ils y furent ordonnés prêtre et retournèrent en Hollande au cours du printemps de l'année 1817. Dans les années suivantes, dix autres candidats y furent envoyés. Le dernier, Aloïs Campfens, était de retour à la fin de 1831 ou au début de 1832.

Cependant, le départ des premiers candidats n'était pas passé inaperçu. Dans une lettre, datée du 30 juillet 1816, Goubeau, mal renseigné ou manipulant ses informations, annonça au roi: «... je suis informé qu'à Amsterdam, il y a des associations d'anciens Dominicains et Augustins, qui reçoivent des novices, lesquels émettent des vœux solennels, et qu'on emploie ensuite dans les cures»¹⁰⁸). Le décret du directeur général du culte, qui parût le 18 octobre suivant, interdisait donc entre autres le retour dans le Royaume Uni des Pays-Bas à tous ceux qui avaient reçu leur formation théologique dans des couvents à l'étranger. C'est pour cette raison qu'Augustin Naudts, en date du 6

payer annuellement un loyer. Depuis 1815, l'argent de ce dépôt servait exclusivement au soutien des jeunes religieux qui étudiaient d'abord en Italie, plus tard aussi en Belgique et en Hollande.

¹⁰⁶) La minute de cette lettre, rédigée le 5 mai 1815, est conservée dans ANA, oud-archief De Star, Bescheiden omtrent diverse pastores, 1814-1834. Elle a été légèrement remaniée après. Le texte, reproduit dans *Analecta Augustiniana* (AA) 3 (1909-1910) 40-41, est celui de la lettre du 10 juin, copiée dans les *Regesta Priorum Generalium* (Dd 245, 17ss) — La plus grande partie des lettres échangées depuis 1815, entre A. Naudts et les supérieurs à Rome, ont été publiées dans AA 3. Consultez la note n. 5. Une autre partie est conservée dans les archives des augustins à Utrecht (ANA).

¹⁰⁷) Septime Rotelli, vicaire général de l'ordre, exilé en Picénie depuis 1810, ne retourna sur son poste que le 8 octobre 1815 (AA 3, 351). Vraisemblablement la réponse est de la main du commissaire général Giuseppe Rabù.

¹⁰⁸) Citation dans STOCKMAN, o.c. p. 323. Goubeau a bien saisi l'étendue du projet, mais il empiète sur les événements en prétendant que les deux jeunes aient émis leurs vœux et qu'ils seraient déjà entrés en service.

décembre, avertit le vicaire général qu'il serait imprudent de mentionner dans les papiers des étudiants qui retournaient, qu'ils étaient membres d'un ordre religieux¹⁰⁹). De toute évidence, Naudts ne refusait pas de courir des risques si du moins ceux-ci pouvaient avoir un effet favorable pour la mission.

Tandis que de cette façon le problème du recrutement avait pu être résolu, il restait encore celui du gouvernement de la mission. Dans une lettre, datée du 17 septembre 1816, les curés Smeijers et Stas, ainsi que le vicaire de Gooijer, s'adressant au vicaire général, demandèrent qu'il ne tarderait pas à nommer un préfet apostolique, qui aurait les mêmes pouvoirs que les préfets précédents. Il s'agissait surtout de placer dans les paroisses les jeunes prêtres qu'on attendait. Le candidat qu'ils proposent est le curé Naudts¹¹⁰). Celui-ci, dans la lettre précitée du 6 décembre, préfère un autre candidat, notamment le père Henri (abusivement cité: Petrus) Peeters, dernier sous-prieur de l'ancien couvent de Louvain, âgé de 64 ans. Aussi, en raison de son grand âge et de son état maladif, Naudts juge nécessaire qu'on nommerait en même temps un successeur pour celui-ci, et à ce besoin, il propose la candidature de François Van der Mensbrugge, curé à Gand. Aucun d'eux n'était missionnaire, ce qui d'ailleurs n'était pas requis pour la titulature de préfet. Il est certain que le curé à Amsterdam ne pouvait pas savoir qu'une réponse à la lettre de ses trois confrères était déjà expédiée. En effet, une lettre de créance, écrite en date du 13 novembre, arriva quelques jours plus tard, nommant Augustin Naudts commissaire général de la mission des augustins en Hollande¹¹¹). Bien qu'on eût souhaité la nomination d'un préfet apostolique, il s'avéra par la suite que Naudts en tant que commissaire général avait des compétences bien plus larges.

Entretemps, en Belgique, la situation n'avait toujours pas changé. Les petits groupes cohérents d'augustins, qui existaient encore dans quelques villes, étaient en voie de disparition. Les religieux, vivant dispersés partout dans le pays, moururent l'un après l'autre, mais on s'efforçait d'entretenir quelques relations. A Gand, lorsqu'en 1810 le père

¹⁰⁹) AA 3, 42-43, lettre du 6 décembre 1816, avec en appendice le texte du décret.

¹¹⁰) AA 3, 42.

¹¹¹) ANA, Retroacta, 2C, n. 1 (13 nov. 1816): «... Te ... constituimus, deputamus ac declaramus Commissarium nostrum Generalem in istis nostris missionibus ... quam facultatem et auctoritatem extendimus etiam ad tuos pro tempore successores in ista Statione Amstelodamensi primarios ...; AA 3, 42 (23 nov. 1816).

François Van der Mensbrugghe devint curé de la paroisse S. Étienne, Pierre Haegheman était son vicaire, tandis que Jean-Baptiste Stobbelaers et Simon Cannaert lui prêtaient assistance. Autour de ce noyau, il y avait un groupe un peu plus large, composé des pères Ambroise Van der Plassche et Pierre Verhelst, tous deux presque octogénaires, Joseph Verheggen, âgé de soixante-six ans, et Jean-Baptiste Van Gelder, soixante-dix ans. Paul Serruys était au service de l'église S. Nicolas et devint aumônier de l'orphelinat de la ville en 1814. Eux tous, ainsi que les frères lais Augustin Criel et Josse Van Geertruyt, habitaient à proximité du couvent, tandis que le père Josse De Clerck était curé de la paroisse de Ledeborg tout près de la ville. Les relations entre eux étaient excellentes. Ils avaient racheté leur couvent, que pourtant ils ne pouvaient habiter, mais ensemble, ils desservaient l'église¹¹²). Après le décès de deux pères parmi les plus âgés, et la mort prématurée du père Stobbelaers à cinquante-quatre ans, la situation empira subitement. Car pour des raisons inconnues, Simon Cannaert quitta le groupe au milieu de l'année 1816 et se fixa à Froidmont en Wallonie¹¹³). Agé de quarante-neuf ans, il était un des plus jeunes. Il s'en suivit que le curé et son vicaire, desservant une paroisse bien peuplée au centre de la ville, ne pouvaient plus compter que sur deux confrères qui avaient largement dépassé leur soixante-cinquième année. Comme on le comprend, leur succession n'était non plus assurée, et, dès ce moment, leur problème était exactement le même que celui des curés en Hollande un an plus tôt, à savoir: rester en possession de l'église et continuer à administrer la paroisse. Or, il ne fait pas de doute que le curé Van der Mensbrugghe et ses confrères à Gand se sont laissés guider par le même désir que le curé Naudts à Amsterdam avait déjà exprimé en 1815 dans sa première lettre au vicaire général: «nous voulons garder pour l'Ordre ce que l'Ordre nous a donné en mains»¹¹⁴).

En 1817 ou 1818, dans une entrevue avec les vicaires généraux du diocèse de Gand, Van der Mensbrugghe sut arracher la promesse que les augustins pourraient garder la paroisse à condition de se laisser aider par

¹¹²) AA 3, 67. — Le vrai sens de la phrase «divinum officium sine interruptione celebrarunt» est peut-être qu'ils solennisaient les dimanches et les jours de fête. Il est exclu qu'ils auraient prié ou chanté quotidiennement l'office divin entier.

¹¹³) ABA, fonds Gent, LP Gandavensis 129; *ibid.*, LO 302; *ibid.*, nn. 153 et 178, pièces justificatives concernant l'état financier des religieux.

¹¹⁴) AA 3, 41: «quod ab Ordine accepimus, Ordini conservare (desideramus)».

de jeunes confrères¹¹⁵). Il se révéla par la suite que cette garantie ouvrait de nouvelles perspectives pour les augustins en Belgique.

Il importe de signaler que le père Augustin Naudts, originaire de Wachtebeke en Flandre Orientale et apparenté par sa grand'mère au préfet défunt Jean Pierre Van de Winckel, entretenait des relations suivies avec les augustins à Gand. Là, il avait émis ses vœux le 22 juillet 1786. Après son ordination en 1787, il y avait enseigné les humanités avant d'être nommé professeur au collège de Roulers en 1793, puis préfet en 1794. Bien qu'ayant quitté la communauté à laquelle il restait canoniquement affilié par sa profession religieuse, il ne se désolidarisait pas de ses confrères et occasionnellement il leur rendait visite. Les sources nous permettent d'attester ses passages à Gand en 1798, 1801, 1806 et 1810¹¹⁶). Ensuite, les liens d'amitié qui le nouaient à son ancien couvent furent encore affermis par les événements des années postérieures à 1816. Au demeurant, on notera que les compétences du commissaire général Naudts ne s'étendaient pas au groupe de religieux vivant à Gand, c'est-à-dire en dehors de la Mission Hollandaise. Consultants les documents conservés, on arrive facilement à conclure que nul autre que le curé Van der Mensbrugge y était considéré par ses confrères comme responsable de tout ce qui regardait le bien commun.

L'amitié solide entre le commissaire général et le curé devint bientôt la base sur laquelle fut bâti un accord concernant la formation religieuse de jeunes gens et leur nomination dans une paroisse soit en Hollande, soit à Gand. En effet, depuis que le curé s'était assuré de la bienveillance des vicaires généraux, il cherchait le moyen de recruter des jeunes qui, après les années de formation, pourraient l'assister dans la paroisse S. Étienne. Il se peut qu'il ait vainement attendu des candidats pendant un an ou un peu plus, mais il est sûr qu'il a su gagner le commissaire général pour une

¹¹⁵) AA 3, 67. En mars 1817, l'évêque Maurice de Broglie, chef de file de l'opposition contre le roi Guillaume, dut se réfugier en France, où il décéda en 1821. La convention se situe probablement au plus tôt en fin de mai ou en juin 1817, après la publication d'un bref daté du 24 mai, par lequel le pape autorisait l'évêque absent à administrer son diocèse par l'intermédiaire de ses vicaires généraux. Voir DHGE, t. 10, c. 817ss.

¹¹⁶) ABA, fonds Gent, LP Gandav. 127; *ibid.*, n. 181 Briefwisseling A. Naudts; ANA, Medebroeders, dossier A. Naudts; J. POLLET, *De Augustijnen te Roeselare. Augustiniana* 5 (1955) 269 et 272; M. DE BRUYNE, *De Augustijnenkerk van het Klein Seminarie te Roeselare*. Roeselare, 1975, p. 73. — Les données généalogiques nous ont été fournies par monsieur E. De Smet à Eeklo. Nous tenons à lui en exprimer ici toute notre gratitude.

coopération avant la date du 15 septembre 1818¹¹⁷). Toutefois, l'existence d'un accord formel entre les deux hommes ne se prouve que par le cours des événements, car aucun document ne semble être rédigé à ce besoin. Entretemps, dans la correspondance de Naudts avec le vicaire général à Rome et avec quelques autres confrères, ainsi que dans ses propres notices autobiographiques, l'existence de cet accord est manifestement un fait établi. Il se révèle qu'en 1818 le curé a payé les frais des études et du logement de deux jeunes augustins à Rome, notamment Jean Frees et François Alders. Deux autres, Théodore Bouman et Jean van de Burg, récemment ordonnés et déjà de retour, logeaient chez lui pendant qu'ils achevaient leurs études théologiques au séminaire du diocèse de Gand¹¹⁸). Puisque les stipulations du contrat n'apparaissent nulle part dans les archives, il est impossible de préciser le statut financier de ces deux derniers, qui en 1820 sont partis en Hollande. Par suite des événements, on apprend que ce sont précisément les pères Henri Stappershoef et Jean Bouman qui, plus tard, ont desservi la paroisse à Gand, bien que pour aucun d'eux cette nomination n'ait été prévue¹¹⁹). Ceci nous amène à penser que la convention ne portait que sur deux personnes et qu'on a dû changer les stipulations.

De fait, sans pour autant prétendre qu'il y a eu un conflit entre Naudts et Van der Mensbrugghe, on se rend compte qu'un enchevêtrement de compétences s'est produit quant à la destination des jeunes prêtres. C'est ce qui apparaît aussi dans la lettre que le commissaire général adresse au vicaire général en date du 26 novembre 1820¹²⁰). Premièrement, un candidat flamand venait de se présenter au curé de Gand. Ensuite, le père Frees avait vraisemblablement refusé d'y être nommé après son retour de Rome. Enfin, le père van Olmen, depuis déjà

¹¹⁷) AA 3, 67 et la note 115.

¹¹⁸) AA 3, 67-68; ANA, l.c. Autobiogr. Aantek., «1818 Romam petierunt Joannes Liborius Frees Amstelodamensis, Joannes (Henricus) Stappershoef Culeburgensis et Franciscus Alders Amstelodamensis, duo priores sumptibus Rev. P. Fr. Van der Mensbrugghe, ea intentione ut ipsi deinceps in functionibus pastoralibus assisterent, ipse interim apud episcopum laboraret ut in pastorum succederent ... Roma Rev. van de Burg et Bouman iverunt Gandam illius seminarium frequentaturi et habitaturi cum Rev. P. Fr. Van der Mensbrugghe pastore S. Stephani».

¹¹⁹) Dans le texte de la note précédente, écrite par A. Naudts après 1830, Stappershoef est désigné pour la paroisse de Gand. Cependant, on préférera la lettre de 1818 où Alders est désigné, ce qui est plus sûr. Effectivement Stappershoef fut nommé vicaire en 1820 ou 1821. Alders, qui revenait de Rome à une date postérieure (1822, 1823?) n'était jamais à Gand. Bouman y retourna vers 1825.

¹²⁰) AA 3, 68.

deux ans au service de la mission, désirait désormais travailler en dehors des paroisses augustiniennes en Hollande¹²¹). Dans la lettre précitée, Naudts demande donc s'il peut changer le lieu de destination de certains jeunes prêtres, en nommant vicaire en Hollande quelqu'un reçu pour la paroisse à Gand et vice versa¹²²).

Ainsi posé, le problème n'est pas prêt à être résolu, d'une part à défaut d'une réponse écrite du vicaire général, d'autre part parce qu'il ne s'agit que de deux personnes, dont d'ailleurs les noms nous restent inconnus¹²³). Toujours est-il que depuis 1818 le principe d'un recrutement double est accepté. Le problème qui se posait dès 1820 au commissaire général Naudts, était d'en faire une action combinée au profit de la mission et de la paroisse à Gand. Bien qu'il soit vrai que le résultat dans les années avant 1834 n'avait pas donné entière satisfaction, on ne peut pas nier que les efforts conjugués ont finalement abouti à la reprise de la vie commune au couvent de Gand en 1834 et au renforcement de l'activité des augustins dans les paroisses de la Mission Hollandaise.

5) *La restauration canonique du couvent de Gand en 1834.*

Pendant les années après 1820, le roi Guillaume se rendit compte à sa grande déconvenue que dans la partie belge de son royaume le vent de l'opposition, loin de se poser, avait tendance à se muer en orage. Les décrets de 1822 et 1825 contre l'enseignement catholique, ainsi que les décrets favorisant l'usage de la langue néerlandaise dans les provinces flamandes et enfin une loi bornant la liberté de la presse causèrent un esprit de révolte qui ne se laissait pas calmer par des concessions tardives, faites au début de 1830. Le 25 août de la même année, la révolution éclata à Bruxelles. Un Gouvernement provisoire proclama la souveraineté de l'État belge le 4 octobre, et le 10 novembre suivant le destin du pays était entre les mains du Congrès national. La nouvelle Constitution, procla-

¹²¹) ANA, l.c. «van Olmen rogavit ut (ei concederem) facultatem assistendi pastori-bus extra missionem, quam ei ob graves rationes dedi».

¹²²) AA, l.c. «Quaeritur utrum ego ... possim aliquem pro missionibus receptum mittere Gandam, et vicissim aliquem pro conventu (sic) Gandensi receptum mittere ad missiones in Hollandia, si ita pro bono communi expedire videatur et pastor Gandensis in utroque casu consentiat».

¹²³) Les motivations dans la lettre ne sont pas de nature à faciliter une solution: s'il y a lieu de penser que «gravem causam (graves rationes, voir note 121)» se réfère au caractère difficile de Joseph van Olmen, on n'en vient pas aisément à distinguer l'autre personne qui se faisait remarquer par «defectus scientiae».

mée le 7 février 1831, rendit l'entière liberté à l'Église en Belgique, ce qui permit la restauration de la vie commune pour les religieux. Si, au début, la plupart d'entre eux y virent une nouvelle possibilité de se grouper, par la suite, ils ne tardaient pas à apercevoir les nombreuses difficultés qui peuvent surgir quand un ordre religieux veut se relever après presque quarante ans de répression.

Il ne semble pas que l'évolution politique avant la dernière date citée ait beaucoup influé sur l'existence du petit groupe d'augustins à Gand. Le changement qui, dès 1820, se produisit lentement dans leur milieu, ne s'explique pas par des faits extérieurs, mais par l'arrivée de quelques jeunes confrères et le décès des plus âgés. C'est dire qu'il y a eu un rajeunissement. Après la nomination de Henri Stappershoef comme vicaire, et son entrée en fonction à la fin de 1820¹²⁴), il faut signaler le retour à Gand de Théodore Bouman en 1825 ou 1826. Pendant cinq années, il avait assisté le père Guillaume Stas, curé à Utrecht. Plus tard, dans les années postérieures à 1834, il servira de tout son dévouement la communauté gantoise, exerçant plusieurs fois les fonctions de prieur et de maître des novices¹²⁵). De toute évidence, il se sentait plus attiré par la vie en commun que par le mode de vie du clergé dans les paroisses. Un troisième religieux, Aloïs Asaert, vint se fixer à Gand après son ordination à Rome au printemps de 1825. C'est lui qui, plus tard, facilitera d'une certaine manière les rapports entre la communauté de Gand et le généralat à Rome, où, au cours des années, quelques-uns de ses professeurs et condisciples devaient accéder au gouvernement de l'ordre¹²⁶). Compte tenu du décès des pères Paul Serruys en 1828, celui de Josse De Clerck en 1829 et du vicaire Pierre Haegheman en 1830, on arrive à la conclusion que la communauté des augustins à Gand se limitait à quatre religieux au moment où, en 1831, fut proclamé la nouvelle Constitution belge, dont le libéralisme, tant redouté par le pape Grégoire XVI, permit pourtant l'éclosion de la vie monastique en Belgique¹²⁷). Ces religieux étaient :

¹²⁴) Voir note 119.

¹²⁵) ABA, fonds Gent, Obituarium: «pluries fuit prior electus et magister novitiorum».

¹²⁶) ABA, *ibid.*, «erat vir doctus et in rebus Ordinis versatissimus, quondam concionator et confessarius»; voir plus loin dans le texte.

¹²⁷) Voir aussi Appendice VI et *Nat. Biogr. Woordenboek* deel 2, 821-822, s.v. Eng. Sterckx.

- 1) le curé François Van der Mensbrugge. En 1815, il avait pris soin de faire restaurer dans son ancien état l'aile la plus petite de l'ancien couvent, où il avait installé le presbytère¹²⁸).
- 2) le vicaire Henri Stappershoef, qui n'y habitait sûrement pas¹²⁹),
- 3) le père Théodore Bouman,
- 4) le père Aloïs Asaert.

Hors le changement dans la composition du groupe, une évolution mentale est à signaler, mais malheureusement, à défaut de sources narratives, nous ne pouvons pas exactement retracer le cours des idées qui se produisit à l'intérieur de ce groupuscule entre 1820 et 1831. Pourtant, nous sommes en mesure de rapprocher certains faits qu'on ne peut pas passer sous silence, puisqu'il y a lieu de soupçonner qu'ils ont aidé à affermir la volonté de reconstituer la vie conventuelle à Gand.

On se souviendra que, dès 1815, les jeunes augustins belges et hollandais reçurent leur formation dans les couvents de l'ordre en Italie. C'était surtout dans la maison d'études Sant'Agostino à Rome et dans le célèbre couvent de Viterbe qu'ils suivaient les cours. Ils y firent l'expérience de la vie en commun dans le sens traditionnel, en apprenant les préceptes et observances d'une communauté vivant sous la règle de Saint-Augustin, cette conception de vie qu'on n'avait plus pu pratiquer en Belgique depuis la suppression des couvents en 1796. Sans doute ont-ils remarqué les efforts, faits par les vicaires généraux, afin de récupérer les couvents italiens supprimés¹³⁰). Certainement ils ont appris que le vicaire général Rotelli s'ingéniait à trouver des moyens pour consolider tant bien que mal les communautés augustiniennes durement éprouvées sous l'occupation française. En plus, il est presque sûr que quelques frères ont fait leur noviciat sous l'égide du père Stefano Bellesini. Celui-ci, s'enfuyant de Trento, où il dû vivre en prêtre séculier, et cherchant refuge dans les États Pontificaux, était arrivé à Rome le 23 octobre 1817, dans le but précis de se réintégrer dans une communauté augustiniennne encore vivante¹³¹). Il est donc aisé à comprendre que la conception de

¹²⁸) ABA, *ibid.*, n. 127 Rekeningen voor het inrichten der pastorie.

¹²⁹) Voir le texte dans la note 153.

¹³⁰) Domenico Lippici (1797-1806) et Settimio Rotelli (1806-1822). La suppression des couvents en Italie avait commencé en 1797.

¹³¹) Le bienheureux Etienne Bellesini (1774-1840), expulsé de son couvent à Bologne en 1797, se fixa d'abord dans son lieu d'origine Trento où il enseigna avec beaucoup de succès la jeunesse pauvre. De 1817 (début 1818?) à 1834 il était maître des novices de la province romaine, successivement à Rome, Citta della Pieve et Genazzano. Nommé curé de cette dernière localité, il y mourut en odeur de sainteté. Il fut béatifié en 1904. Au dire du

vie religieuse, que Bellesini élaborait dans ses instructions et règles pour les novices, a eu son influence sur leur formation et sur celle d'autres jeunes qui arrivaient plus tard en Italie. Enfin, deux frères ont été témoins oculaires du chapitre général tenu à Rome vers la fin août 1822, tandis qu'un autre arriva peu de temps après, à un moment où l'impression profonde, faite par cette remarquable séance, ne s'était pas encore effacée¹³²). Car effectivement, depuis 1792, on n'avait plus convoqué les supérieurs provinciaux ni les députés, à cause des circonstances pénibles¹³³). Dans ce chapitre général, tenu dans de nouvelles circonstances plus favorables, le père Giuseppe Mistretta fut élu prieur général. De prime abord, cet homme vigoureux insista sur la nécessité de retourner à une certaine rigueur dans la discipline après une période de relâchement causé par les épreuves de la guerre et la répression anticléricale¹³⁴). Puisque dans ses lettres, il met l'accent sur le vœu de pauvreté (*observantia paupertatis et renuntiatio omnium caducarum rerum*), on est en droit de penser que la vie en commun était sérieusement affaiblie, voir même mutilée, par un individualisme prononcé qui entravait sans doute les relations fraternelles (*conversatio*) dans certains couvents¹³⁵).

Les décrets que Mistretta donna en date du 1 septembre suivant, ont rapport à des éléments indispensables si l'on voulait réaliser le renouveau souhaité: office divin, lecture spirituelle, prédication, réorganisation des études et administration du bien commun¹³⁶).

Ayant les mains plus libres que son prédécesseur, Mistretta ne se borna pas à récupérer et à consolider. Le vrai but qu'il se proposa, était la reprise de la *vita communis perfecta*, un projet qui ne pouvait être réalisé qu'à partir de quelques couvents bien choisis. Dans les archives du

père Thomas Renson, décédé à Gand en 1955, en 1896 ses règles pour les novices étaient encore en usage au noviciat de Carpineto, où il reçut sa formation, et dans les autres maisons de noviciat en Italie. Voir *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1958) 163. En plus: C. ALONSO, *Epistolario*. Roma, 1974.

¹³²) AA 13 (1929-1930) 385-396, actes de ce chapitre.

¹³³) Depuis le chapitre général de 1792, tenu à Bologne, les principaux responsables de l'ordre avaient été nommés par le Saint-Siège.

¹³⁴) Voir note 93.

¹³⁵) AA, l.c., *Litterae R.P. Mistretta de sua electione*: «Quamquam nec vos, patres ac fratres in Christo charissimi, latet quae quotque in rerum omnium nuperrima subversio in regulari disciplina, in studiis, in ipsa denique *conversazione* cum caeteris aliis regularibus Ordinibus Ordo nostre expertus sit detrimenta. Ad munus itaque nostrum digne obeundum teneremur dispersa colligere, infirma sanare et confracta solidare, ut pene novus Ordo ac fere nova *Regularis Institutio* per nos inducta videretur et esset».

¹³⁶) AA, l.c. 399-402.

généralat de l'ordre à Rome, on conserve la minute d'une lettre dans laquelle le prieur général approuve le dessein du prieur conventuel de Genazzano d'introduire cette conception de vie en commun dans son couvent¹³⁷). C'est une chose connue dans l'ordre que Stefano Bellesini n'hésita pas à demander son affiliation à cette communauté, accompagné de ses novices. On sait également que sa prise de position contribua fermement à la réalisation des projets du prieur général. Certainement, il y avait dans les provinces italiennes de l'ordre une ambiance favorable à de telles initiatives. C'est ce qui n'a évidemment pas échappé à l'attention des jeunes théologiens belges et hollandais, qui suivaient les cours dans les couvents de Rome et de Viterbe, ou des frères qui, après 1822, faisaient leur noviciat dans celui de Pérouse. Il est permis de penser que l'ensemble de ces faits les a amenés à se faire une idée de la vie conventuelle telle qu'elle pourrait être organisée dans leur patrie en cas de retour d'une politique plus tolérante à l'égard de l'Église.

Le début d'une lettre, écrite à Gand en date du 3 janvier 1844 et adressée au prieur général Filippo Angelucci, donne une indication assez précise sur les premières tentatives de reprise de la vie communautaire, à savoir au milieu de l'année 1832 ou peut-être un peu plus tôt¹³⁸). Effectivement, vers la fin de cette année arriva à Gand la réponse à une lettre que le père Asaert avait écrite concernant certaines difficultés budgétaires. Il s'agissait d'une discussion qui opposait la fabrique de l'église au groupe des religieux. Vu le fait que ce litige traîna en longueur, notamment jusqu'en 1861, il nous semble mieux d'y consacrer plus tard une étude approfondie. En attendant, il suffit de dire que par plusieurs données, tirées de la correspondance sur ce sujet, nous sommes en mesure d'affirmer que ces complications financières ont sensiblement attardé la réalisation des projets qui sans doute étaient mûris dans les esprits depuis 1831.

¹³⁷) AGA, Dd 248, f. 71r°-74v°. Cette lettre du 20 octobre 1826 contient aussi les idées maîtresses du renouveau, avec un programma détaillé. Une copie nous a été fournie par C. Alonso o.s.a. Nous tenons à lui en exprimer ici toute notre gratitude. Voir aussi: Epistolario, pp. 137-138.

¹³⁸) CoRo (registre contenant les copies de la correspondance avec Rome, ABA, fonds Gent, R. 37) p. 60: «Post omnes et singulas litteras quae ab initio 1832 Gandavo Romam fuere missae eo fine ut Ordini inclyto S.P. Augustini in Flandria daretur initium non sterile (quoniam noster S. Ordo erat hic, ut ita dicam, extinctus) semper honos nobis Gandae fuit et delectatio quod... Reverendissimi Patres (Generales) numquam dedignati sunt respondere ad petita humiliter a nobis Gandae».

Une correspondance suivie, qui commença dès les premiers mois de 1834, nous apprend l'essentiel concernant la restauration canonique de l'ancien couvent de Gand. Apparemment c'était encore Aloïs Asaert qui, au nom du curé Van der Mensbrugghe et de ses deux confrères, s'était chargé de tenir au courant les supérieurs à Rome. Lui aussi était en relation permanente avec le commissaire général Naudts à Amsterdam. A son invitation, Naudts s'était mis en route. Il arriva juste à temps chez ses confrères à Gand pour poser sa signature à une supplique destinée au vicaire général Lorenzo Tardi¹³⁹).

Bien qu'écrite en date du 1 janvier 1834, on avait différé l'expédition de cette supplique, et de toute évidence Naudts se sentit surpris par l'empressement de ses confrères, car peu de temps après il jugea nécessaire de préciser ses vues personnelles et de faire parvenir à Rome certains éclaircissements indispensables dont on n'avait pas fait mention. C'est ce qu'il fit dans la lettre explicative du 15 mars¹⁴⁰). Ces deux documents, ainsi que les réponses du vicaire général, nous révèlent les points de vue des religieux gantois et les dispositions déjà prises ou à prendre pour le rétablissement de la vie conventuelle. Ils nous font également savoir de quelle façon le conseil supérieur de l'ordre a soutenu les efforts qui furent faits afin de restaurer l'ordre augustinien en Belgique.

Le couvent, y compris l'église S. Etienne, avait été racheté par procuration le 26 novembre 1796¹⁴¹). Au début de l'an 1834, les augustins n'occupaient qu'une seule aile des bâtiments à côté de l'église, mais ils se proposaient de prendre possession des autres parties du couvent en priant les locataires de déménager. Cependant, au cours des années suivantes il s'avérait impossible ou même inopportun de se servir de tout l'enclos, et pour cette raison on continuait à louer certaines parties du bâtiment. Pour le rétablissement de la communauté, il fallait avant tout un indult du Saint-Siège, permettant la restauration canonique du couvent supprimé. Il ne fait aucun doute que les religieux étaient fermement décidés à réintroduire la *disciplina regularis*, prescrite par les Constitutions de l'ordre¹⁴²). Ceci impliquait entre autres la possession en commun de tous leurs biens. Mais dans leur conception, il était plus sensé

¹³⁹) Ibid., p. 14-15, reproduite en Appendice V, la réponse en VI.

¹⁴⁰) AA 3, 68-70, avec la réponse.

¹⁴¹) ABA, fonds Gent, nn. 118 et 119, documents à ce propos. Les textes ont été publiés dans KEELHOFF, *Gesch.*, ... Gent, 215-216.

¹⁴²) A ce moment l'édition de 1686 était encore en vigueur.

de remplacer ce précepte par une convention permettant à chacun de garder ses biens après les avoir inscrits dans un inventaire. Ce document devait rester sous la garde du prieur. La raison invoquée pour cet arrangement peu commun était la crainte d'une nouvelle offensive anticléricale qui les obligerait à se séparer de nouveau¹⁴³).

En même temps, on demanda un second indult permettant l'installation d'un noviciat. Cependant, deux restrictions s'imposaient. A cause de l'étroitesse du logement, il serait souhaitable de déroger à l'ancienne prescription qui réglementait l'habitation séparée des novices¹⁴⁴). En plus, vue le petit nombre des religieux, on demanda la permission pour ceux des novices déjà ordonnés prêtre, d'administrer les sacrements aux paroissiens¹⁴⁵). En ce qui regarde les finances, le commissaire général avait réservé un budget spécial, emprunté à la caisse des missions à Amsterdam. Il entraînait dans ses desseins de réunir les paroisses hollandaises au couvent de Gand, dans le but d'ériger une nouvelle province de l'ordre (*provincia hollando-belgica*). Il était convenu que les jeunes religieux des deux pays recevraient leur formation dans ce couvent. Un dernier désir, exprimé par Asaert dans ses lettres au vicaire général, portait sur la personne de Augustin Naudts. Comme, à proprement parler, le groupe des religieux à Gand ne relevait pas du *commissarius generalis Hollandiae*, les pouvoirs de celui-ci ne suffisaient pas pour résoudre quelques problèmes qui se présentaient pendant l'élaboration des projets. Il importait donc d'étendre ses compétences, plus spécialement par rapport à la nomination d'un supérieur local (*facultas delegandi*) et à l'affiliation des jeunes profès à la communauté gantoise (*facultas benigne interpretandi Regulam et Constitutiones*)¹⁴⁶). Répondant à ces sollicitations, le vicaire général Tardi ne cacha pas sa joie. Il se déclara d'accord sur la totalité des projets, mais les réserves du Saint-Siège à l'égard de la politique du gouvernement belge l'empêchèrent de prendre immédiatement les mesures nécessaires et de donner les permissions sollicitées. C'est ce qu'il fit savoir à Asaert dans sa lettre du 27 mars¹⁴⁷).

¹⁴³) Pour autant que nous savons, un tel danger ne menaçait pas directement les religieux en Belgique à ce moment. Ou bien ils se laissaient guider par une crainte qui, bien qu'irraisonnable à nos yeux, pour eux paraissait fondée après tant de malheurs subis. Ou bien ils n'ont pas eu le courage de se séparer de leurs propres possessions après tant d'années de vie dans le monde. Voir aussi la note 159.

¹⁴⁴) Constit. O.N. (1686) pars II, cap. 3, n. 1.

¹⁴⁵) Ibid., pars II, cap. 2, n. 13.

¹⁴⁶) La nécessité de cette affiliation ne ressort pas clairement des textes disponibles en ce moment. Une recherche poussée sur ce point s'annonce particulièrement difficile.

¹⁴⁷) Voir Appendice VI.

En réalité, cet obstacle ne retarda pas particulièrement la réalisation des projets, puisqu'à Gand on était convaincu de la bienveillance des dirigeants de l'ordre, surtout après la lettre que le commissaire général reçut peu de temps après la précédente, probablement autour du 15 avril¹⁴⁸).

Le vicaire général ratifia toutes les décisions prises ou prévues par Naudts (*a te acta et agenda rata habemus*), et, afin de faciliter sa tâche, il le nomma commissaire général pour les augustins en Belgique¹⁴⁹). A cette occasion, il avança l'idée d'élever le couvent au rang de *conventus generalis*, c'est-à-dire de maison d'études relevant immédiatement du conseil supérieur de l'ordre. Cependant, on ne s'étonnera pas d'apprendre qu'il avait de sérieuses objections contre le point de vue des religieux quant à l'observation du vœu de pauvreté¹⁵⁰). Finalement, il approuva la décision des religieux de renouveler leurs vœux et de reprendre l'habit augustinien dans leur ancien couvent. Ils avaient l'intention de le faire le 28 avril, mais ils différèrent cette cérémonie, qu'ils voulaient discrète, au 5 mai suivant.

Il est certain que les quatre augustins à Gand n'étaient pas les seuls à envisager la restauration de la vie conventuelle. A part le solide appui et la présence répétée du commissaire général Naudts, qui ne se désolidarisait pas pour autant de sa paroisse De Star à Amsterdam, ils pouvaient compter sur la sympathie de quelques autres confrères. Il y avait à Gand le frère lai Augustin Criel, âgé de 75 ans, qui logeait chez une famille en ville. Dans une notice, écrite de sa propre main, il déclare être retourné au sein de la communauté le 10 mars¹⁵¹). Le père Aloïs Campfens, ordonné à Rome, venait d'achever ses études au séminaire de 's Heerenberg en

¹⁴⁸) Voir note 140.

¹⁴⁹) La première nomination de Naudts au commissariat général, *pro missionibus Hollandiae*, datait du 13 novembre 1816. Il reçut la seconde, *pro conventu Gandensi*, en avril 1834. Keelhoff (o.c., p. 286) et d'autres auteurs après lui n'ont pas fait cette distinction, ce qui est compréhensible, puisque, au fond, il s'agissait d'une extension de son pouvoir. Toutefois, l'auteur se méprend sur la date initiale, en écrivant que le commissariat de Naudts commença en 1811, c'est-à-dire à la mort du dernier provincial J.P. Van de Winckel. De cette façon il fait abstraction du gouvernement de H. Kleyen, jusqu'en 1814, et de la vacature du pouvoir qui existait de 1814 à 1816. Pareillement il se trompe quant à la démission de Naudts (30 déc. 1842) qu'il place en 1835. Voir AA 3, 90-91.

¹⁵⁰) Voir aussi la note 159.

¹⁵¹) Voir note 60. «Alsdan (1796) ben ik gaen woenen bij eenen wynkoopman Lowis Maes op de Coornmerct, en aldaer gebleven met veel kontentement tot het jaer achttienhondert vierenderthig den tienden maert, dan zyn wy weder byeengekomen door de goddelyke voorzieninghe, maer wynig in getal».

Hollande. Il arriva une semaine plus tard, plein d'enthousiasme¹⁵²). Le vicaire Henri Stappershoef, habitant la paroisse même, avait déjà rejoint les autres au mois de février¹⁵³).

Le retour à Gand des autres augustins vivant dispersés en Belgique était peu probable. Au total, ils n'étaient qu'une vingtaine, dont le plus jeune avait atteint sa soixantième année. Toutefois, Naudts avait su convaincre l'un d'eux à se joindre au groupe. Du moins, c'est ce qu'il croyait, car quelques jours avant de retourner à Amsterdam, notamment le 10 février, il se donna la peine d'aller visiter le père Jean-Baptiste Ameloot, de l'ancien couvent d'Ypres, résidant comme curé à Hoogdele près de Roulers¹⁵⁴). De retour à Gand, il apporta la triste nouvelle que contre toute attente Ameloot n'avait plus l'intention de se séparer de ses paroissiens. Nous ne savons pas si c'était pendant ce même voyage en Flandre Occidentale qu'il avait renoué le contact avec le père Bernard Six, curé à Desselgem. Ce religieux avait fait profession au couvent de Roulers en 1794, pendant que Naudts y était directeur de collège. En 1839, il démissionna et rejoignit la communauté de Gand. De tous les augustins qui, avant la suppression, avaient émis leurs vœux dans les autres couvents belges, il était le seul à reprendre l'habit augustinien à Gand¹⁵⁵).

Le dispositif étant en place, on ne voulut pas perdre du temps. Gardant sa promesse de présider à la cérémonie au jour fixé, le commissaire général était présent au couvent le samedi 26 avril¹⁵⁶). Le

¹⁵²) ABA, fonds Gent, n. 216 lettre de A. Naudts à A. Asaert, 9 mars 1834: «Ik heb den ijver van P. Campfens om na(ar) Gent te komen niet langer kunnen bedwingen en hem eindelijk daartoe verlof gegeven. Hij zal donderdag aanstaande 13 dezes van hier vertrekken en denkelijk in het begin van de volgende week bij Ueerw. aankomen om er te blijven».

¹⁵³) ANA, oud-archief De Star, lettre de A. Naudts à J. Frees, 10 février 1834: «P. Stappershoef begint mooi te beteren en ik denk dat hij binnen acht à tien dagen zijne diensten zal kunnen waarnemen, wanneer ook juffrouw Ciska (sa ménagère) zal vertrekken en hij bij de heer pastoor zal komen wonen, in voegen dat van dien kant alles genoegzaam in goed order zal zijn».

¹⁵⁴) Ibid.

¹⁵⁵) ABA, fonds Gent, LO 311: «Tandem rediit ad suos confratres in conventu Gandensi 1 septembris 1839 et docuit ibidem Sacram Theologiam etc. Concionator facundus et confessarius indefessus».

¹⁵⁶) AA, l.c., Dans ce rapport circonstancié, rédigé le 28 mai suivant, il écrit: «decima nona Aprilis Gandam veni». Il est permis de penser qu'il se trompe d'une semaine, parce que dans son passe-port de voyage (ANA, Medebroeders, dossier A.N.) son passage à Vlissingen et Terneuzen est attesté le 24 avril. Il passa la frontière à Sas-van-Gent le 25.

lundi 28 avril les religieux se réunirent pour une période de recueillement qui devait durer huit jours et qui se termina le 5 mai. Comme déjà dit, on avait changé les dates prévues. Or, il n'est pas à exclure qu'après mûre délibération on ait choisi cette semaine parce qu'elle comprenait trois dates mémorables: la fête du bienheureux Augustin, dit Novellus, le premier jour, puis la fête de S. Monique, le 4 mai, et enfin la commémoration de la conversion du S. Père Augustin le 5 mai. Il paraît évident que les religieux ont remarqué dans ces trois fêtes successives une certaine analogie avec leur propre retour au couvent. D'une part, ils ont cru voir une ressemblance entre l'humble entrée en religion du bienheureux Augustin après une carrière éclatante dans le monde¹⁵⁷), et la conversion du S. Père Augustin. Cette conversion, vivement souhaitée par sa mère, S. Monique, ne fut obtenue qu'après une longue et douloureuse attente. Il se peut qu'ils aient trouvé un parallélisme frappant avec leurs propres espoirs qui furent continuellement déçus pendant de longues années. D'autre part, une interprétation erronée du surnom Novellus les a amenés à associer le souvenir du bienheureux au renouveau de leur communauté¹⁵⁸).

Le dernier jour des exercices spirituels, tous s'habillèrent de l'habit de l'ordre pour assister à la cérémonie qui clôturait une longue période de préparation et qui marquait le début d'une nouvelle existence. Après avoir renouvelé les vœux, ils déposèrent l'argent et les biens qu'ils possédaient devant les supérieur¹⁵⁹). Le jour suivant, le 6 mai, on procéda à l'élection des responsables¹⁶⁰), ce qui donna le résultat suivant

Bien qu'il soit vrai que Naudts confond parfois les dates, on peut pourtant se rassurer sur les trois dates importantes qui suivent dans le texte, parce qu'ils sont choisies sur le calendrier de l'ordre.

¹⁵⁷) Matteo da Tarano (beatus Augustinus Novellus): célèbre jurisconsulte, chancelier du roi Manfred de Sicile. Cachant sa réputation, il se fit frère lai chez les augustins et prit le nom du fondateur. Plus tard, il rédigea les premières Constitutions de l'ordre en collaboration avec le bienheureux Clément d'Osimo, prieur général, auquel il succéda. Après sa mort en 1309, on lui donna son surnom pour le distinguer du fondateur.

¹⁵⁸) Sur la vraie signification de son surnom, consultez: N. CONCETTI o.s.a., In proprium officiorum Ordinis animadversiones. dans: AA 6 (1929-1930) 125-127.

¹⁵⁹) Reste à examiner si ce geste témoignait d'une attitude plus conforme aux volontés du vicaire général Tardi quant à la possession des biens propres. Quinze ans plus tard, quelques religieux contesteront les règles établies à ce propos, ce qui provoquera d'assez graves inquiétudes dans le couvent. Des lettres à ce sujet (1850-1865) de la main du visiteur apostolique I. Scherpereel sont conservées dans l'Archivio Vaticano Segreto. Un compte-rendu, qui sera de grande valeur pour les recherches encore à faire, nous a été aimablement fourni par dom A. De Cock o.s.b., de l'abbaye de Termonde, auquel nous adressons des remerciements sincères.

¹⁶⁰) Dans le texte: «... per unanime compromissum ... quae electiones per scrutinium completae sunt».

(après les noms, nous donnons aussi le lieu où ils avaient émis leurs vœux solennels, avec la date):

- 1) prieur: François Vander Mensbrugghe, 63 ans (curé), Gand, 24 août 1795
- 2) sous-prieur: Henri Stappershoef, 40 ans (vicaire), Rome, novembre 1818
- 3) sacristain: Théodore Bouman, 40 ans, Rome, (décembre?) 1817
- 4) économe: Aloïs Asaert, 31 ans, Pérouse, 9 décembre 1823
- 5) maître des novices: Aloïs Campfens, 25 ans, Pérouse, 14 novembre 1826

Le groupe comprenait en outre:

- 6) Augustin Criel, frère lai, 75 ans, Gand, 30 octobre 1793.

Au compte rendu de ces événements, que le commissaire général envoya au vicaire général le 28 mai, il ajouta une lettre de félicitations que l'évêque de Gand lui avait transmise¹⁶¹). Une lettre officielle, expédiée de Rome quelques semaines plus tard, confirma les élections du 6 mai¹⁶²). Les deux indults permettant la restauration du couvent et l'installation d'un noviciat, furent obtenus pendant l'audience pontificale du 20 août¹⁶³).

On aura remarqué dans ce qui précède, que la nouvelle communauté se constituait de deux religieux qui avaient survécu à la suppression de l'ancien couvent en 1796, et de quatre autres qui avaient pris l'habit de l'ordre dans des couvents italiens. Le commissaire général Naudts, bien que *filius conventus Gandavensis*, ne faisait pas partie de cette communauté qu'il avait largement aidée à renaître et pour laquelle il avait une grande sympathie. C'est ce qu'on apprend aisément en lisant les lettres échangées avant et après la restauration. Vers la fin du mois de juin, il rentra dans sa paroisse à Amsterdam, où il espérait passer les dernières années de sa vie. Mais quelques mois plus tard, à la mort du prieur Van der Mensbrugghe, survenue le 20 septembre, il fut prié de retourner à Gand afin d'y prendre la succession du défunt en tant que prieur et curé. Entretemps, un premier candidat s'était présenté, demandant d'être admis au noviciat. Le jeune homme, Léonard Baudouin Battaille, prit l'habit le 6 juin, soit un mois après la restauration du couvent. A cette occasion, il reçut le nom d'Alphonsus¹⁶⁴).

¹⁶¹) AA, l.c., 71.

¹⁶²) La date exacte de cette lettre n'est pas reprise dans AA, *ibid.*, 73-74, ni dans CoRo.

¹⁶³) AA, l.c., 88-89.

¹⁶⁴) ABA, fonds Gent, LP Gandensis, f. 142r°.

Précisons encore que la restauration du couvent de Gand a pu être effectuée par la coïncidence de cinq éléments de première importance.

1. Les religieux étaient copropriétaires de leur ancien couvent, qu'ils pouvaient aménager de nouveau en demeure commune.

2. En desservant l'église S. Étienne, dès 1803, ils se sentaient liés étroitement dans l'exercice des fonctions liturgiques et assumaient la responsabilité d'accomplir pleinement leurs obligations.

3. Contrairement à ce qui était arrivé aux augustins d'Enghien en 1825 et ceux de Termonde en 1818, aucune mesure d'inspiration politique ni d'ordre canonique les a obligés de se séparer de nouveau.

4. Depuis 1818, de jeunes religieux, ayant reçu une formation solide, ont renforcé le groupe des anciens. Il en résultait un échange d'idées, d'expériences et d'espoirs, qui finalement donnait les fruits souhaités.

5. Le dynamisme de quelques personnages remarquables, surtout de A. Naudts, F. Van der Mensbrugghe et A. Asaert, a encouragé les autres à saisir successivement toutes les occasions favorables à la restauration de la vie conventuelle, et à tenir en éveil leurs espoirs jusqu'au moment où la liberté de religion fut restituée en Belgique.

En guise de conclusion, un regard dans le passé nous permet de saisir toute l'étendue des changements qui se produisirent dès 1796. Par la suppression de la province flandro-belge, l'existence de l'ordre augustien prit fin dans les Pays-Bas Méridionaux. Il s'en suivit que les religieux qui continuaient à administrer des paroisses dans les Pays-Bas Septentrionaux se trouvèrent séparés du corps de l'ordre. Ils risquaient même de perdre leurs églises. Un grand et louable effort, entrepris au moment propice, notamment en 1815, avait pour premier résultat le recrutement de nouveaux candidats à la prêtrise. Puis, la nomination d'un commissaire général garantit aux religieux un minimum de cohésion et un lien solide avec les responsables de l'ordre à Rome.

Dans les Pays-Bas Méridionaux, en 1818 un groupuscule d'anciens religieux, vivant à Gand, réussit à intéresser le commissaire général Augustin Naudts, lui-même ancien membre du couvent de Gand, à une certaine forme de coopération. Il en résulta le renforcement du noyau autour du curé Van der Mensbrugghe à Gand et un appui solide pour les paroisses en Hollande. Ensuite, des circonstances politiques, favorables au rétablissement des instituts religieux en Belgique, permirent aux augustins de reprendre la vie en commun dans leur ancien couvent. Remarquons enfin qu'à travers l'évolution esquissée une divergence

d'opinions commença à se révéler entre les religieux des deux pays qui furent séparés en 1830. Tandis qu'en Belgique la liberté de religion permit aux réguliers de s'engager dans diverses activités, le Royaume des Pays-Bas maintenait l'interdiction de communautés religieuses jusqu'en 1853. L'obligation ainsi imposée aux augustins de se borner à l'administration de leurs paroisses, amenait ces religieux à une prise de position qui différait beaucoup de celle de leurs confrères à Gand. Ceci nous aidera à comprendre l'évolution qui se fait remarquer dans les années postérieures à 1834. Les relations de la communauté conventuelle en Flandre avec les paroisses de la Mission Hollandaise évoluèrent de telle façon que, contre tout attente, il devint de moins en moins souhaitable de les réunir en une seule *provincia hollando-belgica*¹⁶⁵). La séparation croissante aboutit finalement à l'érection de deux provinces autonomes, celle de la Hollande en 1895, et la nouvelle province belge en 1901.

(fin)

F. DE CEUKELEER O.S.A.

Appendice I.

PROTESTATION DES R.R.P.P. AUGUSTINS D'YPRES SUPPRIMÉS LE 9 FÉVRIER 1797¹⁶⁶).

Le Prieur et la Communauté des Augustins d'Ypres déclarent et

¹⁶⁵) Ce sujet, jusqu'ici insuffisamment examiné, mérite d'être étudié séparément. L'article de M.-Th. Disdier sur l'histoire des provinces hollandaise et belge, dans DHGE 5 (1931) c. 543, doit être lu avec une certaine réserve. L'affirmation que la province hollandaise s'est relevée d'elle-même avec l'aide des survivants des couvents belges supprimés, est une simplification trop osée de la réalité historique. Elle passe sous silence les longues efforts que les augustins hollandais ont dû faire afin de se grouper (vers 1886) en communautés conventuelles. Aussi, elle ne fait pas ressortir la dépendance des préfets hollandais du commissaire général belge, qui durait jusqu'en 1895. Après la séparation, le commissariat belge fut érigé à son tour en province autonome, mais cette province eut à souffrir d'une perte de vitalité considérable. Elle fut en plus durement éprouvée par la première guerre mondiale. Elle commença à se relever de son état de faiblesse au moment où M.-Th. Disdier écrivait l'article précité. Il est vrai que, dans les circonstances nommées, la province belge a profité de la sage direction du prieur provincial Prosper Jansen (1921-1932), religieux de la province hollandaise, à qui on avait fait appel.

¹⁶⁶) Cet acte fait suite à une protestation générale des quatorze couvents de la ville et de la région d'Ypres, datée du 17 août 1796. Comme tous les religieux et religieuses de ces couvents, les augustins l'avaient signée individuellement. On y lit: «Et pour faire évanouir cette allégation hasardée à notre égard, nous protestons devant Dieu, devant les

protestent qu'ils ne peuvent en conscience abandonner volontairement leur état Religieux ni coustume. Y étant, cependant, contraints et menacés par la Force militaire, et n'y pouvant ni voulant résister, nous nous sommes déterminés à céder à ladite Force, et à sortir de notre Couvent à l'heure à indiquer par le Commissaire à ce sujet. Lequel nous prions de vouloir signer la présente. Ypres, au Couvent des Augustins, 9 Février 1797 (v.s.) (signé:) F.L. van den Bruele, Prieur.

Les Commissaires chargés de la Suppression définitive des Communautés Religieuses, ayant sommé les Religieux de la Communauté des Augustins d'en sortir en terme de la Loi du 15 Fructidor; en cas de refus de le(s) faire sortir par la Force armée; ont sorti. (signé:) Royer, Commissaire.

Appendice II.

COPIA EPISTOLAE R.P. ANGELICI À PORTU FIRMO (?), PROCURATOR ET COMMISARIUS GENERALIS.

Admodum Reverende Pater in Domino observantissime. Cum regularium suppressio in toto Dominio Gallicae reipublicae, quo vera, eo inevitabilis omnino fuerit, SS. Pontifex, quem expresse ad hunc effectum adivi, suadet tibi cunctisque fratribus tuis isthinc degentibus, ut novis rebus sese dociliter accomodent, ac se veluti praesbyteros saeculares sub episcoporum jurisdictione respiciant adque habeant. Per notum enim ac vulgatum suppressionis decretum solutum remanet regulare vinculum, regularisque societas, regularisque status, justa ejusdem decreti tenorem et formam, ad quam praefatus Pontifex regulares omnes remittit.

Cessant idcirco obligationes, jurisdictio, munia et regularitas omnis, tum tua tum fratrum tuorum. Liberum tamen est, libertate naturali, sive tibi sive aliis, si velint fugere in aliam terram, ubi nostra adhuc congregatio viget, ut tuum, quem professus es religiosum statum, conserves, sed juxta laudati Pontificis mentem ad hoc arripiendum opus et commigrationem nemo obligatus existit. Haec pro tui, tuorumque fratrum tranquillitate, securitate et notitia.

Sum interea atque subscribor reverendae admodum Paternitatis vestrae devinctissimus in Christo servus (signatum erat:) F. Angelicus, procurator et commissarius generalis. Romae, 17 septembris 1803.

Législateurs français, nos Compatriotes et l'Europe entière, que nous désirons vivre et mourir dans la Profession que nous avons embrassé(e) sous la garantie des Lois, et que ce n'est que la force et la violence qui nous la feront abandonner».

Appendice III.

SUPPLIQUE DU P. JEAN PIERRE VAN DE WINCKEL ¹⁶⁷).

Beatissime Pater. Cum duobus fere abhinc saeculis PP. Ord. Erem. S. Augustini Provinciae Germaniae Inferioris fidei conservando deposito strenue collaboraverint in missione reipublicae Batavae, seu Foederato Belgio, plurimo animarum lucro et catholicae religionis incremento, uti S. Congregationi de Propaganda Fide notum compertumque est, cumque quinque etiam nunc administrent amplas paroechias, sive ut vocant stationes, pro quarum conservatione ac perennitate, in fidei orthodoxae emolumentum, quam maxime solliciti sunt, praecipue infelicissimis hisce temporibus, quibus omnes ordines regulares in universo territorio Gallicanae reipublicae exsoluti sunt, ac proinde necessarium sit efficax aliquod remedium pro successione missionariorum constituenda, qui in praefata vinea Domini jugiter laborant, et amplius laborare desiderant, hinc humillime supplicant Sanctitatem Vestram Reverendus admodum ac eximius pater Joannes Petrus Van de Winckel modernus Reverendissimi Patris Generalis in Belgio vicarius ac missionum Praefectus Apostolicus, caeterique patres missionarii ordinis Eremitarum S. Augustini praedictae reipublicae Batavae, quatenus de clementia apostolica benigne dignetur eisdem concedere sequentia indulta, ad exemplum concessionis apostolicae factae Canonis Regularibus Praemonstratensibus, et patribus ordinis Praedicatorum in eadem ditione Hollandica existentibus.

Primo, ut post obitum laudati eximii patris Joannis Petri Van de Winckel patres missionarii convenientes e gremio suo sibi eligant unum e rectoribus stationum primariis superiorem cui durante vita sua principale missionum sui ordinis regimen incumbit.

Secundo, ut ad hanc electionem pro voce activa non admittantur missionarii qui trigesimum aetatis annum non expleverint, nec sex annis missioni intervenerint.

Tertio, ut superiori electo et Reverendissimo Patre totius ordinis magistro Generali confirmato, competat facultas instituendi vicarium, qui post ejus obitum patres missionarios ad novam electionem infra bimestre convocat et principale regimen exercet, donec novus electus a Reverendissimo Patre Generali sit confirmatus et a S. Congregatione de Propaganda Fide sit institutus praefectus apostolicus.

¹⁶⁷) S'appuyant sur les données dans le texte, on arrive à conclure que la minute doit être rédigée entre le 15 décembre 1805 et le 6 juin 1806.

Quarto, ut illi soli superiori facultas competat recipiendi ad ordinem candidatos eosque causa novitiatus et studii mittendi ad locum sibi visum convenientem absque quod necesse sit habitum religiosum publice differre.

Quinto, ut eidem novitii, absoluto novitiatu, in manibus reverendi Patris Superioris vel per commissionem ejus vicarii, vota solemnia emittere valeant.

Sexto, ut deficiente missionum Batavarum superiore qui episcopali fulget dignitate, uti a decessu nunc eminentissimi cardinalis Caesaris de Brancadoro nobis amicissimi contigit, superiori nostro facultas competat via dimissorialium mittendi sua subditos ad alium episcopum, gratiam et communionem cum Apostolica Sede habentem, sacris ordinibus titulo missionis initiandos. Et pro gratia.

Appendice IV.

DÉCLARATION DES AUGUSTINS HOLLANDIAS CONCERNANT LE RECRUTEMENT DE NOVICES.

Wij, ondergetekende Religieusen van 't order der Eerwaarde Paters Augustijnen, Missionarissen in Holland, zijn met Elkanderen overeengekomen om met algemene toestemming de nodige Subjecten aan te neemen en naar 't Klooster van Roomen te zenden, om aldaar in ons Augustijnsch Klooster aangenomen, geprofest en tot 't Priesterschap gepromoveert zijnde in onze Hollandsche Statiën gestelt te kunnen worden, en dat wel op koste van alle onze Hollandsche Statiën gelijkelijk, de gelden van onze Statie de Posthoorn daar onder begrepen, tot den ontfangst der noodige Subjecten commiterende den Eerwaarde Pater Augustinus Naudts 't Amsterdam.

Tot teken der waarheid hebben wij dezen act eigenhandig ondertekend 't Amsterdam den 27 februari 1815.

(signé:) J.Fr.F. de Carnoncle, Pastor te Utrecht, Jos. de Brabanter, August. Naudts.

Appendice V.

LETTRÉ DU PÈRE ALOÏS ASAERT AU VICAIRE GÉNÉRAL LORENZO TARDI¹⁶⁸).

Reverendissime Pater.

Litteras a vobis 2 decembris 1832 Roma datas reverenter accepimus.

¹⁶⁸) Pour la datation, consultez Appendice VI.

Cum in his luceat eximia bonitas, denuo ad vos humiliter recurrere non horremus. Cum in omnibus de nostra Dominationi vestrae Romae submissione praemissae, ut conventus Ordinis S. Patris Augustini Gandavi renovari queat, quaedam difficiliora prius, alia in posterum cogunt postulare consilia, rogare non pertimescemus, quoniam nobis nullum dubium ferre possit quin, quaecumque ad Ordinis nostri splendorem spectant, vobis maxime arrideant.

Reverendus admodum Pater A. Naudts, commissarius Generalis nostrae regionis, Amstelodamo accersitus, non haesit, licet aetate gravis et hiemali tempore, Gandavum advenire ut nos suis consiliis adjuvet. Jam in eo sumus ut conventus O.S.A. reviviscat. Itaque, cum facultas novitiatum erigendi et novitios bene probatos ad professionem admittendi huc usque nobis desit, hinc est ut supplicemus benevolentiam vestram, quia hanc auctoritatem a Summo Pontifice obtinere conemini. Sed hac obtenta auctoritate, alia occurrit difficultas: secundum Const. O.N. pars 2, cap. 3, n. 1 novitiatus ab aliis fratrum cellis sejungatur oportet, locus etiamnum deficit ut omnia rite ordinentur, dignemini nobiscum super eo dispensare ut novitiatus non omnino separetur oporteat.

An novitiis, finita probatione, professionem emittere licebit tamquam si essent filii conventus Gandensis, cum bona praedicti monasterii non ad religiosos, sed ad fabricam ecclesiae pleraque pertineant? E Const. O.N. Pars 2, cap. 2, n. 13 patet nemini fas esse accipere officium nisi triennio post professionem et quinquennio post votorum solemnium emissionem si sit officium cum cura animarum. Cum simus numero pauci, quaecumque in ecclesia ad cultum divinum spectantia agenda sunt, impossibile erit nobis peragere nisi dispensare et super hoc non gravemini, prout hic supplices rogamus ut scilicet novitii (qui jam sacro sacerdotii ordine erunt insigniti cum accipiantur) etiam tempore novitiatu, consentiente illustrissimo episcopo, confessiones excipere et concionaturi valeant.

Denique, cum et alia forte occurrent, quae per aliquod tempus observare de Regula et Constitutiones erit impossibile, ut dare facultatem dignemini reverendo admodum Patri A. Naudts praecitato, prout hic necessitas postulabit, benigne interpretandi Regulam et Constitutiones Ordinis, et ut hic, si opus fuerit, delegare quemdam ad hoc possit. Haec sunt quae ut concedatis suppliciter rogamus, et ut ad allata majus veritatis robur accedat, reverendus admodum Pater A. Naudts Commissarius Generalis haec sua manu subscripsit.

Confidimus, Reverendissime Pater, ut quantocius responsum dare

non differatis. Sacrum habitum, corde et animo praesens, reverenter osculans, summa cum veneratione subsigno.

(signatum erat:) Al. Asaert, Aug. Naudts, Commissarius Generalis.

Appendice VI.

LETTRE DU VICAIRÉ GÉNÉRAL LORENZO TARDI, RÉPONDANT À LA PRÉCÉDENTE.

Venerande Pater salutem.

Ex acceptis tuis litteris datis Gandavi Kalendas Januarii et attestatione Reverendi Patris Augustini Naudts confirmatis, plurimum in Domino exultamus, audientes vestram bonam voluntatem vivendi sub Regula S. Patris Nostri Augustini, induendi publice habitum nostri instituti, novitiatum istic aperiendi, ut iste noster conventus instauretur.

Supplicem libellum ad rem porreximus Sanctissimo Domino Nostro Gregorio XVI Pontifici Maximo, ut votis vestris nostrisque annueret. Ipse tamen pro sua sapientia et prudentia, quibus universam regit Ecclesiam, licet precibus inclinatus, negotium tamen differri voluit et prius consulere an reapse in isto regno nihil nunc obstat quominus coetus religiosorum publice institui aut reviviscere possint et valeant profiteri approbata instituta sub paupertate religiosa. Optamus voti compotes fieri quam citius, et tunc facultates petitas mittemus una cum dispensationibus a nobis requisitis super nostris Sacris Constitutionibus pro tempore subjectorum et loci circumstantiis.

Interim necesse est ut nobis significes quinam Prior in spiritualibus istius nostri conventus sit, aut a nobis declarari possit cum votis familiae istic degentis, ut cum eodem agamus oportunas facultates ei tribuendo, et conventus iste Gandensis habeatur et sit ut conventus generalis, nobis et successoribus nostris immediate subjectus. Vale plurimum in Domino.

Datum ex conventu S. Augustini de Urbe, die 27 martii 1834. Amantissimus ex corde.

(signatum erat:) Fr. Laurentius Tardi, Vicarius Generalis.

Regimen und Homo Primitivus

Die Pädagogik des Ägidius Romanus*

3. Kapitel

DIE UNTERWEISUNG DES WILLENS

1) *Das Gute und das Böse*

Der Erziehungstraktat des Ägidius gliedert sich in sechs Abschnitte. Im ersten (Kapitel 1-4) wird die Erziehungspflicht der Eltern definiert, im zweiten (Kap. 5-7) werden mit Religion, Sittsamkeit und Wissenschaft die drei Gebiete der Erziehung bezeichnet, im dritten (Kap. 8-14) werden ihre Inhalte genauer beschrieben, im vierten (Kap. 15-17) geht es um das Kindgemäße, um die Korrelation von Wachstumsstand und zeitlicher Placierung der Erziehungshandlungen. Der fünfte und sechste Abschnitt sind Ergänzungen zu Früherem, wobei im fünften (Kap. 18) die Maximen der Standeserziehung dargestellt werden — dies ist ein Exkurs zum dritten Abschnitt — und im sechsten (Kap. 19-21) weitergehende Maßregeln für die Erziehung der Mädchen. Die Analyse der Textes hat sich im vorigen Kapitel mit der ersten und fünften Abteilung beschäftigt und wird sich in diesem und dem nächsten der zweiten, dritten und sechsten Abteilung zuwenden. Es geht also im Folgenden um die Lerninhalte.

Bei ihrer Darstellung überkreuzen sich eine formale und eine inhaltliche Ebene. Die Kapitelüberschriften von II, 2,5-7 geben als die drei Lernbereiche Religion, Sitten, Wissenschaft an. Diese Reihe markiert eine Hierarchisierung, die aus älteren Texten bekannt ist, in der der Glaubensunterricht die erste Stelle einnimmt. Auch Pseudothomas nennt als die Grundlage aller pädagogischer Bemühungen die Gläubigkeit. Ägidius hat damit allerdings eine Aussage getroffen, der er im Text nicht treu bleibt. Wenn er dort die Lerngegenstände wiederholt, läßt er die Religion aus und setzt die Wissenschaft an die Spitze: «Scientia ergo, virtus, et exercitium attendenda sunt in regimine filiorum» (331). Die Religion erhält auch nicht, wie die beiden anderen Gebiete, noch weitere

* Siehe *Augustiniana* 32 (1982), 137-188.

Kapitel über den genaueren Umfang und die Ausgestaltung des Lernens. Nachdem in II, 2,5-7 in je einem Kapitel die Notwendigkeit dieser drei Bereiche legitimiert wurde, greift Ägidius nur zwei, nämlich intellektuelle Bildung und Sittsamkeitserziehung, wieder auf, wobei wiederum der Wissenschaft die Vorreiterposition zukommt. Dieses Thema wird in zwei Kapiteln (II, 2, 8-9) dargestellt und rein quantitativ von dem anderen mit fünf Kapiteln (II, 2, 10-14) übertroffen. Im Vergleich zwischen Ägidius und -Pseudothomas bezüglich der Rolle des Intellekts in der Erziehung wird aber klarwerden, daß die Kapitel II, 2, 8-9 im gesamten Traktat eine sehr wichtige Stelle einnehmen. Pseudothomas mißt der intellektuellen Bildung nur eine beiläufige Bedeutung zu, während ihr Ägidius einen Platz mit besonderem Wert zukommen läßt. Die von ihm genannte Reihe Religion, Sittsamkeit und Wissenschaft ist gleichermaßen bekannt wie neu, weil sie im letzten Bereich eindeutig pointierte Akzente setzt.

Das gegenwärtige Kapitel wird sich mit der Erziehung zur Sittsamkeit beschäftigen und dabei auch die Glaubenserziehung erledigen, das folgende Kapitel wird die intellektuelle Bildung zum Gegenstand haben. Die Trennungslinie zwischen diesen beiden Themen ist die, die Ägidius als Begehren und Verstand bezeichnet, als *appetitus* und *intellectus* (331) oder auch als Unterweisung des Willens und Unterweisung der Vernunft, Einsicht, *voluntas* und *intellectus* (331). Die beiden Erziehungsaufgaben unterscheiden sich auch grundlegend durch die angewandte Methode: das Bemühen, im Bereich der Willenserziehung eine Gewohnheit, *consuetudo*, zu errichten, steht dem Versuch gegenüber, in der Ausbildung des Geistes Prinzipien und Kräfte der Vernunft, *ratio*, anzuwenden.

Ägidius eröffnet seine Ausführungen über Gegenstand und Inhalt der Erziehung mit dem Thema der Religion (II, 2, 5). Dies muß immer betont werden, wenn er sich an anderen Stellen — im Verhältnis zu einigen seiner Zeitgenossen liberal — über Vernunft und Wissenschaft äußert, was ihm auch das bereits zitierte Urteil eingebracht hat, daß er eine intellektuelle Kühle verbreite, hinter der man nicht einen Kleriker vermuten sollte⁴⁸).

Man muß hier deutlich darauf hinweisen, daß die Religion nach wie vor eine Vormachtstellung hat, daß sie auch in der Erziehung das erste Thema ist. Selbst wenn Ägidius gegenüber dem Pseudothomas die Bedeutung der Vernunft so sehr herausstreicht, zeigt sich hier doch auch, daß die Religion auch für ihn die Grundlage des Lebens und Lernens ist.

⁴⁸) W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 68.

Ägidius stellt sich die Aufgabe, die religiöse Erziehung der Kinder ebenso zu legitimieren, wie in den vorangegangenen Kapiteln die Erziehung der Kinder überhaupt. Er bezieht seine Argumente dafür direkt aus den Glaubensgeboten: «Fides enim primo supra rationem est: et ea, quae sunt fidei, ratione comprehendere non possunt. Secundo ea, quae sunt fidei, simpliciter sunt credenda. Tertio eis est firmiter adhaerendum» (298).

Daraus folgt für die Erziehung der Kinder, daß die Beschäftigung mit der Religion sehr früh einsetzen muß. Weil der Glaube über der Vernunft steht und nicht mit rationalen Mitteln erfaßt werden kann, auch nicht versuchsweise durchleuchtet werden darf, werden seine Inhalte der Einfachheit halber in einer Zeit des Wachstums vorgelegt, in der die Vernunft noch nicht interferieren kann. Diese Empfehlung mag sich wie ein pädagogischer Trick anhören: Weil der Glaube geglaubt werden muß und nicht rational erfaßt werden darf, wird er vor den Kindern in einem Alter ausgebreitet, in dem sie noch keine vernunftstimmulierten Fragen stellen, sondern alles Gehörte gläubig annehmen: «Si ergo ea quae sunt fidei simpliciter sunt credenda, conuenienter talia in illa aetate proponuntur, quae sunt simpliciter creditiua: talis autem est aetas infantiae» (298f). «Infantes enim, cum eis à matre vel à patre proponuntur aliqua credenda, non quaerunt rationem dictorum, qui vsum rationis non habent, sed simpliciter acquiescunt dictis» (298). Indem man die Kinder möglichst früh mit der Religion bekannt macht, vermeidet man Konflikte, die aus dem kindlichen Fragedrang kommen.

Zur Verstärkung wird noch darauf hingewiesen, daß es auch bei anderen Völkern üblich ist, die Kinder im Glauben zu unterweisen, so daß es erst recht bei den Christen nötig wird, die ihren Glauben als die reine Lehre ohne jeden Irrtum auffassen, die über allen anderen steht: Si enim in alijs legibus parentes statim sunt solliciti erudire proprios filios in ijs quae sunt fidei suae, et in ijs quae pertinent ad eorum legem, eo quod illa aetas sit simpliciter creditiua: tanto magis hoc debent efficere profitentes christianam fidem, quanto lex nostra superat caeteras leges» (299).

Bemerkenswert ist hier ein besonderer Sprachgebrauch, der sich in das semantische Feld des Erziehungsbegriffs einordnet. Ägidius nennt die Religion *lex* und sagt, wobei er auf Aristoteles verweist: «iuuenes eruditi sunt solum à lege» (299). Dies ist die einzige Stelle in II, 2, an der das Wort *erudire* benutzt wird. Er verwendet damit den Begriff, der bei Pseudothomas üblich ist. Zu erziehen, *erudire*, die Rohheit aus dem

Menschen zu ziehen, steht allein mit der Religion in Zusammenhang. Tatsächlich sieht man im Konzept des Pseudothomas, daß *eruditio* mit Hilfe der Glaubensvorschriften geschieht. Man kann daraus folgern, daß sich Ägidius mit seinem Erziehungsbegriff des *regimen* von den Argumenten seiner Zeitgenossen absetzt, indem er *eruditio* nur einmal hier ansiedelt und erwähnt, sonst aber einem anderen Bedeutungsfeld folgt. Konsequenterweise erweitert er auch die inhaltliche Bestimmung der Erziehung über die religiöse Determinante hinaus.

Um dem Gebot gerecht zu werden, daß der Glaube fest zu glauben sei, wird die bei Ägidius so wichtige pädagogische Methode der Gewohnheit, *consuetudo*, angeführt. Indem sich beim Kind ein Thema gewohnheitsmäßig wiederholt, wird es zur zweiten Natur, die bewirkt, daß sein Inhalt stärker zum Tragen kommt und letztlich mit dem Menschen verwächst. «*Videmus enim quod consuetudo est quasi altera natura, vt dicitur in libro De memoria et reminiscencia: ratio autem huius assignatur in Rhet. vbi dicitur, quod natura est consuetudo saepe. Saepe autem propinquum est ei quòd est Semper: quare consuetudo est propinqua naturae, quanto ergo aliquid est assuetum, tanto magis vtitur in naturam, et tanto feruentius adhaeremus illi. Cum ergo magis simus assuefacti ad ea, circa quae in ipsa infantia insudamus, quam ad alia; et per consequens magis adhaereamus illis, vt firmiter et absque haesitatione adhaerere possimus ijs quae sunt fidei; talia proponenda sunt nobis etiam ab ipsa infantia*» (299).

In diesem Zusammenhang verweist Ägidius auf die heidnischen Religionen, die viele zum Spott herausfordernde Fabeln und Märchen beinhalten (299). Sie können sich halten und werden von den Menschen wie Wahrheiten angenommen (299), weil die Gewohnheit eine so starke Macht ist. Aus dem Argument wird einerseits die Berechtigung gezogen, die Kinder früh religiös zu erziehen, weil das Christentum Wahrheiten verkündet, und andererseits die Befürchtung nahegelegt, daß die Kinder häretischen Gedanken verfallen könnten, wenn sie nicht zum Glauben geführt werden.

Der Inhalt der Religionserziehung erhält, im Gegensatz zu den anderen Lernbereichen, keine weiterführenden Kapitel. Die religiöse Laienbildung ist so knapp, daß sie hier noch aufgezählt werden kann. Für die Kinder reicht es, die Glaubenssätze zu kennen, die das «Vater unser» zusammenfaßt. Man kann vermuten, daß die Beschäftigung mit religiösen Stoffen bereits vor dem siebten Lebensjahr beginnt. In II, 2, 15, die Fürsorge für die Kinder von der Geburt bis zum siebten Jahr

betreffend, liest man: «Sunt etiam pueris recitandae aliquae fabulae, vel aliquae historiae, postquam incipiunt percipere significationes verborum» (330). Die biblischen Stoffe bieten sich an, um in dieser Art erzählt zu werden⁴⁹⁾.

Ägidius hat sich nicht gescheut, im Kapitel der Religionserziehung Aristoteles zu zitieren. In der *Politik* ist von Glaubensunterricht als Bestandteil der Erziehung keine Rede. Die Behandlung des Religiösen als Bildungsstoff ist eine spezifisch christliche Betrachtung. Für Aristoteles kann der eingangs erwähnte Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft nicht gelten. Sein Gottesbegriff wird durch das reine Denken der Vernunft dargestellt, durch das «Denken, das sich selbst denkt» (*Metaphysik*, 12, 7, 172f)⁵⁰⁾, an dem der Mensch partizipieren kann.

Ägidius definiert Gott als intellectus separatus et purus (259), aber die menschliche Anteilnahme am Göttlichen ist der Vernunft entgegengesetzt. Daß Aristoteles trotzdem mit Zitaten genannt wird, ist als der Versuch des Scholastikers zu nehmen, gerade auch in diesem Bereich die Nützlichkeit und Tragfähigkeit der aristotelischen Lektüre zu beweisen.

Ein Pendant zum ägidianischen Kapitel über religiöse Erziehung fehlt bei Pseudothomas, was sich daraus erklärt, daß seine gesamte Erziehungshaltung vom Glauben bestimmt ist und damit alle Inhalte religiös imprägniert sind; ein entsprechendes gesondertes Textstück ist darum überflüssig.

Ägidius wendet sich in II, 2, 6 der Diskussion über die Notwendigkeit der Erziehung aller Kinder zu guten Sitten zu. Er leitet sie mit dem Argument ein, daß der Mensch über Körper und Seele verfüge und letztere edler sei. Wenn sich die Eltern darum bemühten, ihren Kindern mit Geld und Erbgut ein materielles Wohlergehen zu sichern, dann seien sie erst recht verpflichtet, ihnen eine sittliche Erziehung zukommen zu lassen: «Quanto anima est nobilior corpore, tanto omnes ciues et maxime Reges, et Principes magis sollicitari debent vt proprij filij sint perfecti in anima, quam in corpore» (301). Das Ziel der Erziehung zur Sittsamkeit wird formuliert als: eine vollkommene Seele zu haben, was heißt, sich um die Tugenden und die guten Sitten zu bemühen: «... multo magis sollicitari debent, vt habeant perfectam animam, et vt virtutibus et bonis moribus imbuantur» (301).

⁴⁹⁾ H.-I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957, 456.

⁵⁰⁾ Im Folgenden zitiert nach: Aristoteles, *Metaphysik*, Jena 1924.

Während hier im Zusammenhang mit der Erziehung der Kinder die Tugenden genannt werden, ist sonst immer nur von dem Ziel die Rede, gute Sitten zu lehren. Es wurde bereits gezeigt, daß zwischen diesen beiden Punkten scharf unterschieden wird, so daß zur Verdeutlichung in der Textanalyse von Sittlichkeit versus Sittsamkeit gesprochen wird. Die Sittsamkeit, etwas moderner: die Bravheit, ist das Ziel der Unterweisung des kindlichen Willens. Die Sittlichkeit, eine Lebensführung gemäß den ethischen Geboten, die die Tugenden formulieren, ist die Handlungs-norm eines Erwachsenen.

Die Maxime der Erziehung zur Sittsamkeit ist: «Et quia hoc, tantum existit bonum, non debet per negligentiam praeteriri...» (301). Die Notwendigkeit, zur Sittsamkeit zu erziehen, wird mit dem Hinweis auf das Böse begründet, das durch Verschiedenes evoziert werden kann. Als erstes wird die Lüsternheit erwähnt, *lascivia*, die umfassend das Triebhafte des Menschen bezeichnet. Sie soll das Kind aufgeben: «... sed ab ipsa infantia instruendi sunt pueri, vt relinquentes lasciuia sequantur bonos mores» (301). Die Lüsternheit, auch *delectatio* oder *concupiscentia* genannt, ist dem Menschen von Anfang an mitgegeben, sie ist seine ursprüngliche Natur, und sie zeigt sich vom ersten Moment des Lebens an: «Nam secundum Philosophum in Ethic. adeo connaturale est nobis delectari, quod ab ipsa infantia delectari incipimus: nam et pueri statim delectantur, cum incipiunt suggere mammas» (301).

Die *lascivia* wird nicht moralisch gewertet, sie wird ins Kalkül einbezogen, da sie natürlich ist. Aus ihr entsteht das Bestreben zu genießen, das seinerseits aber in einen erlaubten und lebensnotwendigen und in einen verwerflichen, unbedingt zu unterdrückenden Anteil aufgespalten wird. In dieser Aufschlüsselung greift Ägidius auf Aristoteles zurück. Er verweist auf die Stelle in der *Ethik* (10, 2, 286), wo man liest: «Daß also die Lust nicht das höchste Gut ist, und daß nicht jede Lust wünschbar ist, scheint klar zu sein, ebenso, daß einige Formen der Lust wünschbar sind, die sich von den anderen der Art und dem Ursprung nach unterscheiden».

Von dieser Position aus kritisiert Ägidius eine Haltung, wie sie z.B. Pseudothomas vertritt, nämlich die einseitige Verurteilung der Lust überhaupt: «nam secundum Philosophum 10. Ethicorum absque omni delectatione vita nostra durare non potest: ideo reprehenduntur dicentes, omnem delectationem fugiendam esse» (343).

Wenn man Pseudothomas auf die Natur des Menschen hin befragt und auf seine Beziehung zum Bösen, so findet man in der Einleitung zum

fünften Buch: «Die Erziehung der Kinder ist notwendig wegen des Zustandes, worin sich die Menschen befinden nach der Sünde der ersten Eltern. Augustinus sagt in seiner Schrift über das Reich Gottes: «Wer weiß nicht, und wer sieht es nicht an den Kindern gleich in ihrer ersten Jugend, mit welch großer Unkenntniß der Wahrheit und mit welchem Übermaß von eitler Begierlichkeit der Mensch in dieses Leben eintritt, so daß, wenn man ihn frei leben ließe, wie er wollte, und thun ließe, was er wollte, er in alles mögliche oder doch gar manches Verkehrte und Nichtswürdige verfallen würde ... Was bezwecken die vielfachen Schrecknisse, die man anwendet, um die Eitelkeiten der Kleinen im Zaume zu halten? ... was anders will man mit den Strafen, als daß die Unerfahrenheit bewältiget, und die böse Begierlichkeit in Zaum gebracht werde?» (216f/604).

Pseudothomas zufolge ist der einzelne Mensch böse, weil die Erbsünde auf ihm lastet. Dies zeigt sich in seinem Begehren von klein auf, was einseitig als verwerflich gedacht wird. Ägidius dagegen differenziert in erheblichem Maße. Zum einen unterscheidet er zulässige und verbottene Strebungen des Genusses, zum anderen spricht er nicht von einer ontischen Verbindung des Menschen mit dem Bösen, sondern lediglich von einer Neigung, *pronitas ad malum* (301).

Während die bei der *lascivia* genannten Begierden die notwendigen Lebenstriebte wie Hunger und Durst meinen, die in einer Weise zu regulieren sind, wie in II, 2, 11-12 empfohlen wird, deuten die bösen Bestrebungen, *delectationes illicitae* (302), auf Triebanteile hin, die gänzlich unterdrückt werden müssen. Ägidius erwähnt sie unter dem Stichwort *pronitas ad malum* als eine weitere Quelle des Bösen (302).

Die unerlaubten Genüsse haben ihren Ort vor allem in der Zeit, in der der Mensch nicht durch Arbeit in Anspruch genommen wird. In II, 2, 8 wird darauf hingewiesen, daß sein Geist nie untätig ist, und daß man ihm deshalb Beschäftigung bieten muß. Hier entsteht ein Problem, weil sowohl die Adelligen als auch die Frauen keine Arbeit haben; über erstere wird gesagt: «*Secunda ratio ad hoc idem esse potest, quia (vt Philosophus innuit eodem 8. Poli) mens humana nescit ociosa esse. Ideo (vt videtur) ocium bonum est aliquando interponere inter delectationes musicales, quae sunt licitae et innocuae. Maxime autem hoc decens est filijs liberorum et nobilium, qui non vacantes moechanicis artibus, remanent ociosi, nisi studerent literalibus disciplinis, et nisi suis exercitijs interponerent delectationes musicales, quae sunt licitae et honestae*» (307).

Den Frauen und Mädchen wird in diesem Zusammenhang ein Extra-Kapitel gewidmet (II, 2, 20). Ägidius erläutert dort seine Empfehlung, «quod vniuersaliter omnes ciues, et multo magis nobiles et Reges, et Principes debent sollicitari erga filias, ne velint viuere ociosae» (343). Das entscheidende Argument ist: «... si mens humana (vt superius dicebatur) nescit ociosa esse, statim cum quis non dat se licitis exercitijs, vagatur eius mens circa illicitas occupationes» (344).

In dieser Position ist Ägidius Pseudothomas erheblich näher als Aristoteles. Das Gemeinsame der beiden Scholastiker kann das folgende Zitat von Pseudothomas erfassen: «Der Müßiggang lehrt viel Böses. ... Überdies, da der mit Vernunft begabte Geist in seiner Art vornehm und zugleich mit Sinn für Vergnügen geschaffen ist, so kann er nicht ohne Unterhaltung sein, und wenn er keine geistige hat, so verfällt er auf sinnliche» (225/606). Daß Ägidius trotz der Differenziertheit, mit der er das Begehren und den Genuß in erlaubte und unerlaubte Anteile gliedert, weit hinter Aristoteles zurückbleibt, zeigt eindeutig die Funktion der Muße und hier der Musik bei den beiden.

Die Musik ist ein sehr wichtiges Stück in der aristotelischen Erziehung, weil die Harmonien und Rhythmen auf den Charakter wirken. Sie ist ferner für das Spiel gut, als Entspannung zwischen den Anstrengungen des Lernens. Vor allem aber markiert sie «Lebensart», da sie für das Leben in der Muße bestimmt ist. Die Muße, *schole*, ist für Aristoteles das oberste Ziel, ganz im Gegensatz zu Ägidius. In der *Politik* heißt es: «Bei der Musik erheben sich Fragen: die meisten interessieren sich für sie um des Vergnügens willen, ursprünglich aber galt sie als ein Stück Erziehung, weil die Natur selbst danach strebt, wie oftmals gesagt, nicht nur richtig tätig zu sein, sondern auch in edler Weise Muße üben zu können. Denn das ist der Ursprung von allem, um einmal mehr davon zu reden. Wenn man nämlich beides braucht, so ist doch die Muße wünschenswerter als die Arbeit; sie ist das Ziel, und man muß sich fragen, was man in der Muße tun soll. Spielen soll man nicht, denn dann müßte das Spiel das Ziel des Lebens sein. Wenn das ausgeschlossen ist und man eher bei der Arbeit zuweilen spielen soll (denn der Arbeitende bedarf der Erholung, das Spiel dient eben dazu, und bekanntlich ist die Arbeit mit Mühe und Anspannung verknüpft), so muß man die Spiele gestatten, aber den Gebrauch genau kontrollieren, um sie als eine Art Arznei anzuwenden. Denn eine solche Bewegung der Seele ist eine Lockerung und eine lustvolle Erholung. Die Muße scheint aber ihre Lust und die Glückseligkeit und das selige Leben in sich selbst zu haben» (*Politik* 8, 309).

Für Ägidius ist die Musik in reduzierter Form nur ein Zeitvertreib, Zweckmittel gegen die drohende unerlaubte Erregung (343). Diese Funktion heißt bei Aristoteles *paidia*, Spiel, Entspannung während der Anstrengung. Wichtiger aber ist ihm *schole*, die Muße, bei Ägidius *ocium*. *Schole* ist Ziel des Lebens, sie ist Glückseligkeit, hat edlen Charakter⁵¹). *Ocium* dagegen ist notwendig, aber auch gefährlich. Hauptinhalt des christlichen Lebens ist nach Ägidius nicht die Muße, sondern die Arbeit.

Neben den zwei Formen, die das Böse provozieren, nämlich *lascivia* und *prinitas ad malum*, zählt Ägidius noch die Unvernunft und die geringe charakterliche Stärke der Kinder auf. Die Vernunft ist eine Kraft, die den Menschen davon abhalten kann, seinem Begehren nachzugeben. Da sie dem Kind fehlt, würde es seine Lüsternheit ungehindert ausleben, wenn man es ungezügelt laufen ließe. «... quare cum rationis sit concupiscentias refrænare et lasciuas, quantò aliquis magis à ratione deficit, tantò magis inclinatur vt sequatur passiones» (302).

Die vierte Möglichkeit des Bösen wird vom «schlechten Umgang» hervorgebracht. Weil sich den Kindern alles so leicht einprägt wie ein Siegel ins weiche Wachs, muß die Erziehung verhindern, daß sich aufgrund des Kontakts mit bösen Menschen Mangelhaftes verfestigt: «Nam quia iuuenes molles sunt et ductiles, si sine fraeno sequantur lasciuas, statim imprimuntur in eis habitus vitiosi» (302f).

Die Maßregel der sozialen Abgeschiedenheit der Kinder, die in der Mädchenerziehung noch wichtiger ist (II, 2, 19), hat ihre Parallele in der *Politik*, wo den Erziehern empfohlen wird, die Kinder bis zum siebten Lebensjahr von den Sklaven und von der Welt außerhalb des Hauses fernzuhalten. Hier wird die Gefahr angesprochen, die die Sittlichkeit anzugreifen droht. Aristoteles situiert sie in «gemeinen Reden» und in «unpassenden Bildern», die der Gesetzgeber verbieten soll. Das Kind darf bis zu sieben Jahren nicht solchen Situationen ausgesetzt werden, wo es «das unedle Wesen mit Augen und Ohren» aufnehmen könnte. Es bieten sich dann später noch Anlässe, die einem jungen Menschen gefährlich werden können, die nur solchen zugestanden werden, die genügend Charakterstärke gewonnen haben, um sich nicht jenseits der ethischen Gebote zu verlieren. Dies sind das Anhören von Iamben und Komödien, die Teilnahme an den *Syssitien*, das Weintrinken und die

⁵¹) C.R. Lord, *Aristotle's Theory of Education*, Ann Arbor, Michigan 1975, 36.

kultischen Handlungen «bei gewissen Göttern, bei denen das Gesetz auch Ausgelassenheit zuläßt» (*Politik*, 8, 304f).

Die Quintessenz von II, 2, 6 bei Ägidius ist, daß die Erziehung zur Sittsamkeit für Kinder wichtig ist, weil sie nicht nur besonders leidenschaftlich sind, sondern auch besonders unvernünftig.

2) Methoden der Sittsamkeitserziehung

Die Erziehung zur Sittsamkeit gliedert sich bei Ägidius in fünf Kapitel, II, 2, 10-14, die zum jeweiligen Thema durch II, 2, 19-21 ergänzt werden. Diese Kapitel zählen der Reihe nach auf: die Selbstäußerung und die Wahrnehmung: Reden, Sehen, Hören (Kap. 10), die Grundtriebe des Lebens: Essen, Trinken, Sexualität (Kap. 11-12), den Genuß: Spiele, Gesten, Kleider (Kap. 13), die anderen Menschen: die schlechte Gesellschaft (Kap. 14).

Das Anliegen der Sittsamkeitserziehung ist eine Triebregulierung und Triebunterdrückung. Ihre Aufgaben werden dem Erzieher von der Zeit an gestellt, «statim cum pueri sunt sermonum capaces» (301). Es erweist sich in II, 2, 16, daß damit die Phase der zweiten Lebensstufe gemeint ist, also idealerweise die Zeit zwischen dem 7. und dem 14. Lebensjahr⁵²). Zwar stellen schon die allerkleinsten Kinder im Saugen ihr Begehren des Genusses dar, jedoch wird es nicht reguliert. Eine Gefahr bildet es erst ab etwa sieben Jahren: «sed quia à septimo anno quasi vsque ad quartumdecimum annum iuuenes abundant in concupiscentijs, et deficiunt ab vsu rationis, ideo principalius est insistendum circa ordinationem appetitus» (333).

Ägidius verrät pädagogische Milde und Nachsichtigkeit, wenn er im Kapitel über das Essen einen Satz einfügt, der sonst banal ist: «His ergo visis de leui apparet, qualiter instruendi sunt pueri, vt se habeant circa cibos. Nam nullus repente fit summus. Sufficit autem eos paulatim et pedetentim instruere, vt cum ad debitam aetatem peruenerint, sint sufficienter instructi, qualiter se habere debeant in sumptione ciborum» (319). Man soll den Kindern ruhig Fehler zugestehen, nicht zu streng mit ihnen sein, denn sie brauchen Zeit, um zu lernen.

Die Aufgabe der Sittsamkeitserziehung fällt dem Lehrer zu, obwohl dieser mehr mit dem intellektuellen Unterricht als mit der Willenserziehung in Zusammenhang gebracht wird. Im Ideal des guten Lehrers

⁵²) Zum mittelalterlichen Konzept der Lebensstufen vgl. Kap. 6.

verschränken sich untrennbar die wissenschaftlichen und die ethischen Ansprüche. Man verlangt von ihm, nicht nur ein vorzüglicher Wissenschaftler, sondern auch ein ethisches Vorbild zu sein. Seine Lebensführung, seine guten Sitten werden in der erzieherischen Anleitung als Exempel als ebenso wichtig wie Worte eingeschätzt: «Ad bonos autem mores inducitur dupliciter quis, exemplo per bonitatem vitae, et verbo per monitiones debitas» (311). «Verum quia ad bonum quis inducitur non solum monitionibus vel correctionibus, sed etiam operibus et exemplis; requiritur quod huiusmodi doctor sit in vita bonus et honestus» (313).

Vorbildhafte Beispiele sind also ein Erziehungsmittel zur Erreichung der Sittsamkeit, ein anderes sind Ermahnungen. Ein weiteres ist ständige Aufsicht, da das Kind noch keine Vernunft hat und immer in der Gefahr steht, Böses zu tun.

Zentrale Bedeutung kommt dem Mittel der Gewohnheit zu. Durch wiederholtes Hinweisen auf das Richtige, durch das insistierende Verlangen, der Norm der guten Sitten nachzukommen, versucht der Erzieher, beim Kind eine zweite Natur zu etablieren, aus der dann automatisch das geforderte Verhalten fließt. Zur genaueren Schilderung benutzt Ägidius eine Metapher, die er von Aristoteles (*Ethik* 2, 9, 97) übernimmt: «vnde et Philosophus circa finem 2. Ethic. hoc modo docet nos dirigere ad bonos mores, quo dirigitur virga tortuosa. Volens enim virgam tortuosam rectificare, inclinat eam ad partem contrariam valde, quae sic inclinata redit ad medium et ad rectitudinem. Sic nos, quia obliquitatem et pronitatem habemus ad malum, et ad delectationes illicitas, debemus per multum tempus ab illicitis delectationibus abstinere, vt possimus hanc pronitatem vitare. Immo sicut virga rectificanda ad partem contrariam, vltra medium inclinatur vt possit ad medium redire: sic et nos in fugiendo delectabilia, debemus vltra medium nos facere, idest debemus multas delectationes etiam licitas cauere, vt facilius ab illicitis abstinere possimus» (302).

Das Ziel der Sittsamkeitserziehung ist, «relinquere lascivias», «sequi bonos mores», «concupiscentias resistere» (301), die Jungen so auf die Tugenden auszurichten, daß sie einen geordneten Willen haben, «ordinari ad virtutes, vt habeant dispositam/ordinatam voluntatem», daß sie ein gebührieliches Streben haben, «debitus appetitus» (332).

3) Selbstäußerung und Wahrnehmung

Die präzisen Empfehlungen zur Erziehung des Willens beginnen in

II, 2, 10 mit Ausführungen darüber, «qualiter circa loquelam, circa visum, et auditum instruendi sunt iuvenes» (314). Ägidius bezieht sich eingangs auf die bereits zitierte Stelle aus der aristotelischen *Politik* (7, 304), die sagt, daß die Jungen nicht alles Beliebige sagen, sehen und hören dürfen. Hinsichtlich des Sprechens muß der Erzieher darauf achten, daß sie weder lüstern noch lügnerisch noch unbedacht reden.

Die Gefahr der lüsternen Rede liegt aufgrund des Wachstumsstandes und seiner besonderen Charakteristik nahe: weil die Jungen leidenschaftlich sind, drohen sie immer, in schändliche Rede zu verfallen, was umso mehr vermieden werden muß, als aus schlechten Worten schnell schlechte Taten entstehen: «corrumpunt bonos mores colloquia praua» (315). Diese Beziehung wird durch das Wirken der Erinnerung erklärt: Das Sprechen erzeugt das Auftauchen der früher erlebten unerlaubten Genüsse, wodurch die Begierde nach ihnen verstärkt wird.

Das zweite Charakteristikum der Altersstufe ist die lügnerische Haltung, der keiner nachgeben darf, damit hier nicht eine böse Gewohnheit entsteht.

Das Dritte ist das unbedachte Reden, was dazu führt, daß die Jungen Dummheiten sagen, «debiliter enunciare» (315), weil sie unerfahren und unwissend sind. Sie sollen sich demgegenüber bedenken, bevor sie zu sprechen beginnen, damit sie solche Fehler vermeiden können. Über den Sinn dieser Maßnahme wird gleich noch mehr zu sagen sein.

Beim Sehen, schreibt Ägidius, sind zwei Dinge zu beachten, das Objekt und der Modus des Blicks. Ein Kind darf nur edle Objekte betrachten, weil, wie Aristoteles in der *Politik* (7, 305) schreibt, der erste Eindruck am stärksten haftet. Die Aufmerksamkeit wird sehr gefesselt und hinterläßt stark geprägte Erinnerungsspuren. Den Kindern ist fast alles neu, darum betrachten sie, was sich ihren Blicken bietet, mit großer Neugier. Das Schändliche gräbt sich ihrem Gedächtnis ein und provoziert in der Folge eine noch größere Lusternheit, als durch das Alter bereits bedingt ist.

Vom Blick selbst wird verlangt, daß «palpebras oculorum cum maturitate eleuent» (316). Es ist wiederum die kindliche Gier auf Neues, die die Augen vagabundieren läßt. Ein solches Verhalten verstößt aber gegen den Ehrenkodex eines Fürsten; neugierige Schauer werden für «leues corde, et paruifici, et pusillanimes» gehalten, «eo quod videantur de omnibus admirari» (316).

Hinsichtlich des Hörens empfiehlt Ägidius, auf den Inhalt der Worte und auf ihren Sprecher Rücksicht zu nehmen. Die Kinder dürfen nichts

Schändliches hören, weil dies ebenso wie das Sprechen den Geist stimuliert und zur entsprechenden Tat drängt. Sie dürfen des weiteren auch nicht solchen Leuten zuhören, die schlecht und unehrenhaft sind.

Das Thema dieses Kapitels ist die Regulierung der Sinneswahrnehmungen und der Selbstäußerung. Ägidius beginnt in II, 2, 10 mit dem Reden. Was er dort sagt, ist wiederum sehr viel besser verständlich, wenn man die entsprechenden Stellen des Pseudothomas hinzuzieht. Dieser widmet dem Sprechen vier Kapitel (V, 20-23) und argumentiert: «Was nun zweitens die Bewachung des Mundes hinsichtlich des Sprechens angeht, so ist diese von ganz besonderer Wichtigkeit für die Bewachung der Seele...» (277/619). Er verweist darauf, daß das Wort Gegenstand dreier bedeutender Wissenschaften und obendrein der göttlichen ist: Grammatik, Dialektik, Rhetorik und Theologie beschäftigen sich mit ihm. Und die Zunge ist «ein edles Glied, ist das besondere Organ der Vernunft», mit dem Gott den Menschen geehrt hat (280/620). Der Zunge kommt besondere Bedeutung zu, weil der Heilige Geist ihre Gestalt gewählt hat, als er die Apostel erleuchtete. Er hat darin die Macht des Wortes dargestellt, das das Gegenwärtige, das Vergangene und das Zukünftige, das Nahe und das Ferne berührt, und das das Leben eines Menschen vernichten und Reiche zerstören kann (282-284/620f).

Dem Reden kommt in der Kindererziehung bei Pseudothomas deshalb eine überragende Bedeutung zu, weil für ihn das Wort eine achtungsgebietende Position einnimmt. «Die Sprache ist das Instrument der Weisheit» (280/620). Das Wort trägt das Gesetz, die Wahrheit und die Macht. Vor seiner Herrschaft soll sich der Mensch in Demut beugen. Pseudothomas verlangt, daß er selten und wenig spricht. Die vollkommene Rede ist: von Unwahrheit rein, zur rechten Zeit, knapp, mit sanfter Stimme, zum Nutzen und nicht zum Vergnügen vorgetragen. Als erzieherische Mittel zu Erreichung dieses Ziels wird empfohlen: den Mund wie ein Tor mit Riegeln zu verschließen, ihn nur selten zu öffnen, dann schnell wieder zu schließen, und auch ein Schloß mit einem Schlüssel zu besitzen, d.h. einen Vorsatz, niemals ohne Überlegung zu reden (284-289/621f).

Er verlangt in diesem Verzicht auf Selbstäußerung eine große Demutsleistung, die die Erhebung des Menschen in der Ursünde sühnen soll. Das Streben nach Erkenntnis war eine Tat des Ungehorsams gegen Gott, gegen das Gesetz, gegen das Wort. Die Kinder werden dazu erzogen (erudire), den Gehorsam gegen Gott wiederherzustellen. Sie gelangen dorthin auf dem Weg der weitestgehenden Selbstbeschränkung,

die gleichzeitig dem Wort, dem Gesetz Gottes, den gebührenden Tribut entrichtet. Auf dem Hintergrund der ehrfurchtgebietenden Macht des Wortes wird klar, daß die Artikulation einer Dummheit eine Beleidigung darstellt. Die Ermahnungen an die Kinder, vor dem Reden genau zu überlegen, muß auf diesen Zusammenhang bezogen werden.

Die Position des Wortes, wie sie hier beschrieben wird, ist Kernpunkt des sapientia-Ideals. Das Wort gilt, das die Autorität gesprochen hat, und das die Väter überliefert haben. Ägidius hat sich demgegenüber öfters schon als Verfechter der scientia erwiesen. Er betont nicht ausschließlich die Tradition, sondern auch die Vernunft und den kritischen Geist, der aus dem, was andere dachten, das Rechte wählt und das Falsche verwirft. Das Wort ist angreifbar geworden. Es ist nur konsequent, wenn Ägidius die Ausmaße der Erziehung im Reden gegenüber Pseudothomas zurücknimmt. Daß er das tatsächlich tut, ist daran festzumachen, das Ägidius Reden, Sehen und Hören zu gleichen Teilen mit Vorschriften bedenkt, während bei Pseudothomas dem Reden in vier Kapiteln übergewichtig viel Raum gegeben wird und zum Hören und Sehen nur Randbemerkungen fallen. Die Bedeutung, die Pseudothomas dem Auge und dem Ohr zuspricht, verblaßt gegenüber der des Mundes. Er führt aus, daß hier eine Gefahr liegt, indem durch Augen und Ohren «der Tod in die Seele dringt» (275/619), und zwar durch die Ohren mehr als durch die Augen, weil sie Tore sind, die immer offen stehen. Der eindringende Tod muß als die Rede eines gottlosen Menschen verstanden werden. Beim Schauen liegt der Fehler «hoher Augen» nahe. Der Blick muß niedergeschlagen sein, denn: «Hohe Augen sind Gott mißgefällig» (269/617).

Heißt aber die Minderung der Wichtigkeit des Redens, daß Ägidius dem Menschen eine geringere Demutsleistung abfordert? In dem Maße, wie er die Bedeutung des Sprechens mildert, wertet er die des Hörens und Sehens zur Gleichgewichtigkeit auf. Das Hören birgt in sich die Gefahr, die Erinnerung zu stimulieren. (Diese Theorie impliziert — um das hier einzuflechten — daß der Mensch stets durch Angriffe auf seine Erinnerung gefährdet ist. Er muß sich immer vor dem Bösen hüten, er erreicht offensichtlich den Punkt nicht, an dem nur seine zweite Natur wirkt, an dem das Böse keine Attraktion mehr für seine erste Natur hat.) Das Auge ist ein Machtsymbol wie das Wort. Es ist Metapher für die göttliche Omnipotenz. Das Nicht-Sehen ist wie das Nicht-Reden Zeichen der Unterwürfigkeit, der Selbstbeschränkung. Aber Ägidius verlangt nicht niedergeschlagene Augen wie Pseudothomas, sondern «mit Reife

erhobene». Diese sehen mehr, entmächtigen sich weniger. Die gegenwärtige Frage bejaht Ägidius schließlich selbst mit seiner Definition der Demut: sie ist die Mitte zwischen Hochmut und Unterwerfung (126). Es zeigt sich auch in der *veritas*, die vom Sprecher verlangt, über sich die Wahrheit zu sagen: weder überkritisch noch prahlerisch (55). Und es zeigt sich letztlich an den Abhandlungen über die Ehre, in dem Zugeständnis, daß man das Lob, was man verdient, auch zur Schau stellen darf (119), daß Ägidius im Vergleich zu Pseudothomas für eine gewisse Selbstbehauptung des Menschen, oder genauer: für eine gelockerte Demuthaltung, eine geringere Unterwürfigkeit, eintritt.

Im Kapitel über das Reden, Sehen und Hören verhandelt Ägidius die Forderung, sein Agieren zu mäßigen. Dies ist eine allgemeine Basis der Zuwendung zur Welt und kann auf keine der mehr speziell gefaßten Tugenden appliziert werden. Es geht um eine grundsätzliche Disposition, eine Regulierung des Luststrebens. Pseudothomas geht es in diesem Bereich um die Unterdrückung der Macht, die der Mensch in seiner Aktion gewinnen kann. Dieser Aspekt läßt sich bei Ägidius nicht ganz abstreiten, doch steht dem deutlich entgegen, daß er in der sozialen Hierarchie jedem Menschen Macht zu Regierung seiner Untergebenen zuerkennt und zur ethischen Verpflichtung macht.

4) *Die Grundtriebe des Lebens*

Um die Regulierung des Luststrebens geht es auch in II, 2, 11-12. Ägidius verhandelt hier mit Essen, Trinken und Sexualität die Grundtriebe des Lebens. Es ist eine formale Fortsetzung von II, 2, 10, wo der Mund in seiner Beziehung zum Sprechen behandelt wurde. Hier wird jetzt von ihm in seiner Beziehung zum Essen gesprochen. Die Sexualität schließt sich logisch an, weil Ägidius argumentiert, daß die Laszivität der Kehle entspringt. In diesem Gedanken bezieht er sich auf Aristoteles, der schreibt: «Aber die Freude bezieht sich nicht darauf (= das Abschmecken der Speisen; d.V.), oder jedenfalls nicht diejenige der Zügellosen, sondern auf den Genuß, der sich ganz durch das Tastorgan vollzieht beim Essen, Trinken und dem, was man *Aphrodisia* nennt. Deshalb betete ein Schlemmer darum, es möchte ihm seine Kehle länger werden als die eines Kranichs, weil die Berührung den Genuß erzeugte» (*Ethik* 3, 13, 123).

Hinsichtlich des Essens sagt Ägidius, daß sechs Fehler unterlaufen können; man kann zu gierig, zu schnell, schändlich oder ungeordnet

essen, man kann zu delikate Speisen verlangen oder solche, die zu sorgfältig zubereitet wurden (317-319).

Zu gieriges und übermäßiges Essen schadet Körper wie Seele. Es macht gefräßig, unbeherrscht und behindert die Verdauung. Wer das Essen nicht kaut, sondern schlingt, weil nämlich die Berührung mit der Kehle (*gula*) mehr Genuß bringt als die mit der Zunge, zeigt, daß er ein Schlemmer (*gulosus*) ist. Er ißt nicht, um seinen Hunger zu stillen, sondern seine Gier nach Genuß. Ferner soll man mit Anstand essen, daß heißt so, daß die Kleider nicht beschmutzt werden, weil dies entweder auf die Gier eines Schlemmers oder wenigstens auf die Unordnung der Seele zurückzuführen ist. Man soll beim Essen einen festen Zeitplan einhalten, dann wird man auch die Gewohnheit erreichen, zur üblichen Essenszeit den meisten Appetit zu haben. In der Speisenauswahl soll man nicht dem Luxus frönen und über das Maß der Standeserfordernisse hinausgehen. Und auch die einfachen Speisen dürfen nicht zu sorgfältig zubereitet sein, denn das hieße, daß man lebt, um zu essen, und nicht, daß man ißt, um zu leben.

Pseudothomas wendet sich gegen übermäßiges und gegen häufiges Essen mit dem Hinweis auf die Belastung für den Körper, die die Energie vom Geist abzieht; ferner gegen geschmackliche Vielfalt, weil sie Ursache für Krankheiten sei. Kostbare Speisen sind allen vorenthalten, mit Rücksicht auf die Armen und in Anbetracht der Gefahr, die jene aushalten müßten, die die ausgefallenen Speisen heranzuschaffen hätten und schließlich unter Beachtung der Torheit, daß ein kostbares Gut in ein Gefäß gefüllt würde, in dem alles gleichermaßen zugrunde geht. Die geschmackvolle Zubereitung des Essens verschafft dem Menschen törichte Sinnenlüste und die kunstvolle macht ihn unmäßig. Man soll ferner nur essen, wenn man Hunger hat und dann reinlich und gemessen.

Beide Autoren benennen hinsichtlich des Essens dieselben Fehler und verlangen eine ähnliche Askese, nur mit dem Unterschied, daß Ägidius ins Kalkül zieht, den Standesunterschieden Rechnung zu tragen. Während Pseudothomas zur Begründung seiner Vorschriften auf Gott verweist, argumentiert Ägidius mit der Natur. Ersterer schreibt: «In Betreff des Genusses von Speise und Trank muß gleichfalls sorgfältig auf die rechte Zucht gehalten werden. Denn sie ist es, die an demjenigen Theile des Körpers die Reinheit bewahrt, wo die Unreinlichkeit am meisten unanständig ist, nämlich am Munde, und die an demjenigen Orte die Unreinheit verhütet, wo sie den Menschen am meisten zuwider ist, nämlich bei Tische. Sie ist es ferner, die uns lehrt, uns vor Beleidigung

Gottes zu hüten zu einer Zeit, wo wir uns vorzugsweise davor hüten sollen, nämlich dann, wenn wir seine Wohlthaten genießen ... Sie ist es endlich, wodurch bewirkt wird, daß, während wir gleichsam unsere Weide haben, auch Gott seine Weide findet» (289/622).

Ägidius dagegen argumentiert folgendermaßen: «*Delinquitur enim primo circa cibum, si sumatur ardentior. Nam hoc non solum nocet animae, quia nimis ardentior et auide sumentes cibum fiunt gulosi et intemperati; sed etiam nocet corpori. Nam cibus nimia aviditate sumptus non bene masticatur, et per consequens minus semper digeritur. Ordinavit enim natura animalibus dentes, ut per eos cibus debite tritus, facilius pateretur à calore naturali, et per consequens facilius conuerteretur in nutrimentum: sicut ligna minute trita facilius igniuntur, et conuertuntur in ignem. Hunc autem ordinem naturalem, ut plurimum non observant sumentes cibum auide*» (317f).

Diese Gegenüberstellung ist ein Paradebeispiel für die jeweilige Eigenart der Argumentation der beiden Autoren. Was Pseudothomas vorbringt, bezieht sich auf Gott und seine Gesetze, auf Glaubensgebote und Gehorsamspflichten.

Ägidius dagegen führt Deduktionen aus der Naturordnung an und verweist auf die Harmonie, die der menschlichen Existenz die Grundlage gibt. Der Inhalt der Normen aber weicht hier grundsätzlich nicht voneinander ab. An anderen Stellen freilich wurden und werden weiterhin Unterschiede sichtbar, vor allem im Bereich der Vernunft und des Intellekts.

Ägidius setzt sein Thema des Genusses in II, 2, 12 fort. Er wendet sich zunächst dem Trinken zu, genauer: dem Wein. Der Hauptakzent liegt auf dem Ziel der temperantia. Ägidius schreibt nun, daß hinsichtlich des Weines drei Übel drohen: übermäßiger Genuß läßt ein sexuelles Drängen entstehen, «*venerea prouocat*» (320), weil der Körper durch Wärme erregt wird. Diese Wirkung wird den Jungen gefährlicher als den Alten, weil sie von Natur aus lüsterner sind, «*pronior ad lasciuiam*» (320). Zum zweiten verwirrt er den Kopf und behindert den Vernunftgebrauch. Dies ist wiederum für die Jungen gefährlicher als für die Alten, weil ihre geistigen Kräfte eh schwächer sind: «*propter debilitatem cerebri citius offenduntur à vino*» (321). Wenn der Kopf die Vernunft fahren läßt, entsteht leicht Streit, weil die Menschen durch den Wein erhitzt werden und ihre Zunge nicht wie sonst behüten.

Als logische Begründung für die anschließende Behandlung der Sexualität schreibt Ägidius, daß aller Genuß in der Kehle entsteht:

«Oritur enim luxuria ex gula, quasi filia ex matre» (321). Er fährt damit fort, daß das Geschlechtliche auf die Ehe beschränkt sein soll, alles andere sei «contra dictamen rationis», und zwar deshalb, weil sich der Vater um seine Kinder kümmern muß, damit sie tugendhaft werden. Die Jungen müssen also dahingehend belehrt werden, «vt propria coniuge sint contenti» (321). Das günstigste Heiratsalter liegt Aristoteles zufolge (*Politik* 7, 301) für Frauen bei 18 Jahren und für die Männer bei 36. Dann nämlich «procreantur filij magis perfecti» (321).

Doch findet Ägidius hier Anlaß zur Kritik. Er schreibt, daß es wohl richtig sei, daß die Zeugungskraft während des Wachstums nicht erprobt werden sollte, um sie nicht zu beschädigen, um nicht ihre Vermehrung zu behindern, und um nicht Lüsternheit zu provozieren. Doch dauere das Wachstum nur bis zum 21. Jahr, und andererseits drohe auch eine Beschädigung der Kraft des Begehrens: «timendum est de corruptione concupiscibili» (322), so daß es jeweils der Entscheidung des Erziehers und seiner Erfahrung überlassen bleiben soll, wie lange er die Jungen warten läßt. An einer späteren Stelle findet sich der Satz: Iuuenes à decimoquarto anno vltra non solum inducendi sunt, vt sint abstinentes et sobrij quantum ad cibum et potum, sed etiam vt sint continentes et pudici quantum ad actus venereos: quia ex tunc (vt dicebatur) ardentius ad venerea incitantur. inducendi ergo sunt in aetate illa, vt vel omnino contineant, vel vsu proprie coniugis sint contenti» (337). Aus dieser Stelle kann man schließlich entnehmen, daß das Heiraten während der Pubertät auch zugelassen wird.

Über die Ehe hat Ägidius im zweiten Buch der Ökonomik nähere Ausführungen gemacht. Die Gründe für Monogynie und Monoandrie legt er in II, 1, 9-10 dar und die Maßregeln für den Umgang der Eheleute miteinander in II, 1. Über die notwendigen Überlegungen, die man bezüglich der Wahl der Ehefrau anstellen soll, schreibt er vor allem in II, 1, 12-13.

Über das Drängen der Sexualität äußert sich auch Pseudothomas. Er plädiert im Prinzip für die Ehelosigkeit, läßt aber auch die Heirat gelten: «Ich (= der Apostel Paulus; d.V.) sage aber den Unverheirateten und Witwen: es ist ihnen gut, wenn sie so bleiben, wie auch ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam sind, so mögen sie heiraten; denn es ist besser heiraten, als Brunst leiden» (417/657). Pseudothomas lobt für Männer und Frauen den jungfräulichen Stand, als Eingebung des Heiligen Geistes, weil er den Ehestand bei weitem übertrifft (311-313/629f).

Er unterscheidet sich darin grundlegend von Ägidius, der den

Menschen als *animal coniugale* bezeichnet. Dieser schreibt, daß der, der nicht heiraten will, entweder wie ein Tier oder wie Gott lebt, wobei er sich mit Hilfe von Aristoteles (*Ethik* 8, 10-11, 244-246) auf die Existenz eines natürlichen Triebs zur Fortpflanzung stützt (239). Wer wie ein Tier lebt, befriedigt seine Sexualität anarchisch, nicht durch die Institution der Ehe kontrolliert; er verfällt der *fornicatio*. Wer wie Gott lebt, d.h. den Forderungen seiner Sexualität nicht nachgibt, «*vult continere vt vacet contemplationi veritatis et operis diuinis ... est quasi Deus*» (240).

5) *Genuß und Disziplin*

Im Kapitel II, 2, 13 wird der Umgang mit Spielen, mit Gesten und mit Kleidern verhandelt. Es geht hier wiederum um ein Problem der Disziplin. Die Ausführungen über das Spiel, *ludus*, gehen davon aus, daß es im Leben notwendig ist zu spielen. Ägidius bekräftigt seine These mit Hilfe von Aristoteles (*Politik* 8, 309) und begründet sie zweifach: einerseits mit der Vermeidung «unerlaubter Erregung», die sich sofort einstellt, wenn der Mensch Muße hält, für den Fall, daß seinem Geist dann nicht solche ehrenwerten Ablenkungen geboten werden, wie es die gemeinten Spiele sind (322f); dieses Problem, das aus der Zeit des Nichtstuns erwächst, wurde bereits oben erläutert. Andererseits sind nach Ägidius' Meinung die Spiele notwendig, weil der Mensch nicht unausgesetzt arbeiten kann. Er muß bei seinen Anstrengungen hin und wieder Ruhepausen einlegen, damit seine Energie nicht vor dem Ziel erlahmt.

Dann geht Ägidius zur Erörterung der Gesten über. Es heißt, daß man aus der Bewegung der Glieder auf die Bewegung der Seele schließen könne, wie die klugen und guten Menschen zeigen, die wohlgeordnete Gesten haben, d.h., daß sie keine Bewegung machen, aufgrund deren man auf Hochmut, Unverstand oder Maßlosigkeit bei ihnen schließen könne. Die Beachtung der Disziplin in den Gesten ist für den Menschen zwingend nötig, weil ihm im Gegensatz zu den Tieren der Instinkt fehlt, der immer die richtigen Glieder für entsprechende Verrichtungen einsetzt. Der Mensch muß dafür seine Vernunft gebrauchen, und da sie bei den Jungen mangelhaft ist, muß der Erzieher darauf achten, daß sie zum Hören nur die Ohren verwenden und nicht unnötigerweise noch den Mund aufsperrten, oder daß sie zum Reden nur den Mund benutzen und nicht noch Hände und Füße dazu bewegen.

Pseudothomas schreibt über die Gesten Vergleichbares. Er dehnt seinen Gegenstand aber über das ägidianische Maß aus. Große Bedeutung kommt dem Lachen zu (269-271/617f). Die Tendenz des Pseudotho-

mas ist, das Lachen zu verbieten, denn: «... diese Welt (ist) nicht ein Ort des Lachens, sondern sie ist das Thal der Thränen» (270/618).

Er drückt damit eine Lebensstimmung aus, mit der er zu Ägidius in scharfem Gegensatz steht. Dieser nämlich spricht an einer früheren Stelle von *delectatio* und *tristitia* als einer guten und einer schlechten Eigenschaft. *Tristitia* ist nur angesichts des Schändlichen erlaubt, sonst muß man sie meiden, mäßigen, mit geeigneten Heilmitteln vertreiben: mit Tugenden, mit dem Trost von Freunden, mit der Darlegung der Wahrheit (175-179). Die Freude demgegenüber soll man erleben und genießen, weil ohne sie kein Leben existieren kann. Diejenigen, sagt Ägidius, die behaupten, daß man Freude vermeiden muß, finden ihre Freude darin, nicht zu genießen: «*Sic quia nullus omnem delectationem fugit, nisi delectabile sit ei omnem delectationem fugere; sequitur quod fugiens omnem delectationem, sequatur aliquam delectationem*» (176).

Ägidius ist der Welt mehr zugewandt als Pseudothomas. Er bejaht das diesseitige Leben, er verlangt eine optimistische Grundstimmung und gestattet gewisse, ethisch abgeklärte Vergnügen und Freuden, die Pseudothomas verwirft.

Dieser Gegensatz erweist sich auch im nun folgenden Thema, dem Umgang mit den Kleidern. Ägidius teilt es in drei Punkte: *delectatio*, *utilitas*, *honor*, Kleider zur Freude sollen kostbar und weich sein, Kleider zur Ehre schön und verziert, Kleider zur Nützlichkeit kühl oder warm. Zu weiche Kleider soll man aber nicht verlangen, weil sie unmäßig und zaghaft machen. Zum einen sind Lüsterheit und Verweichlichung des Körpers die Folgen, zum anderen eine Entwöhnung der Härte der Waffen. Wegen der Nützlichkeit muß man bei jedem seine besondere Hautbeschaffenheit und sein Lebensalter berücksichtigen, dazu die Jahreszeit. So werden Frauen weniger von Hitze und Kälte gefordert als Männer, weil sie eine weniger poröse Haut haben, und alte Leute brauchen dickere Kleider als junge, weil ihnen die innere Wärme der Jugend fehlt. Bezüglich der Ehre, die in den Kleidern dargestellt werden soll, sind die Sitten des Vaterlandes und der Stand der Person zu beachten.

Pseudothomas schreibt zu diesem Punkt, daß nur das Notwendige statthaft ist, weder das kostbare noch das schöne noch das prunkvolle Kleid. Die Notwendigkeit von Kleidern ist eine Folge der Sünde und alles, was über den einfachen Nutzen hinausgeht, ist ebenfalls Sünde. Zudem ist der Mensch ein edles Geschöpf, das sich nicht erniedrigen soll, von Lappen und dergleichen seine Schönheit zu erbetteln (273f/618f).

Das Streben nach Ehre wird im Gegensatz zu Ägidius scharf verurteilt; stattdessen wird Demut gefordert (4-14/552-554). Vor allem die Ehre, die an die hohe Stellung von Macht gebunden ist, ist zu verachten, weil diese «durch die Schmach der Sünde aufgekommen» ist (8/553). Denn: «... die Welt (kann) in Wahrheit mit einem Worte der Schrift als ein «thörichter unverständiger Greis» bezeichnet werden ... Ihren Tadel soll man nicht fürchten und ihr Lob nicht suchen» (71/569).

Ägidius dagegen nennt die Ehrliche, honoris amor, eine Tugend. Er kritisiert eine Haltung wie die des Pseudothomas, wenn er schreibt: «Increpamus enim aliquos, dicentes eos non curare de honore suo» (119). Er hält das Ehrstreben einesteils für sehr lobenswert, denn wer gute Werke tun will, soll auch auf seine Ehre bedacht sein. In diesem Streben achtet er sich und seine Werke. Tadelnswert ist diese Haltung nur, wenn die Ehre ohne den Anlaß der guten Werke, nur um ihrer selbst willen, angestrebt wird. Für seine guten Taten soll der Mensch aber das Lob der Welt schätzen und entsprechend seine Ehre zur Schau stellen.

6) *Die anderen Menschen*

Die Unterweisung des Willens, die Erziehung zur Sittsamkeit, findet in II, 2, 14 im Kapitel über den sozialen Umgang ihren Abschluß. Es geht hier vor allem darum, die schlechte Gesellschaft zu vermeiden. Von ihr drohen vor allem den Jungen Gefahren, weil sie weich und leicht zu führen sind, leidenschaftlich, zum Bösen geneigt, zu gesellig und zu leichtgläubig. Sie empfangen sehr leicht Eindrücke, die sie so prägen, daß schlechte Gesellschaft sie zu schlechten Gewohnheiten verführen würde, zumal die Jungen ja von sich aus schon zum Bösen geneigt sind. Auch nehmen Kameraden gerne gegenseitig ihre Sitten an, um einander gleich zu werden und so mehr Spaß an ihrer Geselligkeit zu haben. Und weil letztlich die Jungen so leichtgläubig sind, haben sie noch nicht genug Verstand, um in einer Sache ihr wahres Wesen erkennen zu können. Da etwas als gut erscheinen, aber in Wirklichkeit schlecht sein kann, besteht die Gefahr, daß die Jungen unkritisch den Beteuerungen darüber folgen, daß eine Sache gut sei, und so zum Bösen verführt werden.

Pseudothomas schreibt über die böse Gesellschaft Ähnliches: sie schadet, denn die Sünde ist eine ansteckende Krankheit wie der Aussatz (351/639). Aber er geht darüber hinaus. Den Vorsichtsmaßnahmen gegenüber den bösen Kameraden fügt er vier Kapitel über die gute Gesellschaft an. Er begreift Geselligkeit und Freundschaft deutlich als eine Erziehungsaufgabe, die «die Liebe gegen andere» in den Mittelpunkt

stellt und anhand des «Verhaltens, um von anderen geliebt zu werden», die Notwendigkeit bestimmter sozialer Verhaltensweisen beschreibt (351-363/639-642). Pseudothomas thematisiert hier die Nächstenliebe. Neben den Anleitungen hinsichtlich des gehorsamen Verhaltens gegen Übergeordnete treten entsprechende Anweisungen zum Umgang mit Gleich-

Dieses Thema fehlt bei Ägidius. Die sozialen Strukturen der Gleichheit treten weit hinter die von Unter- und Überordnung zurück. Die Nächstenliebe des Pseudothomas ist in die ethische Pflicht verwandelt, Übergeordneten zu gehorchen und Untergebene zu erhalten. Ägidius kennt allerdings eine Tugend, die sich auf den Verkehr mit Menschen richtet, die *affabilitas*. Sie umfaßt das Vermögen, «*recte conuersari cum hominibus et ordinare opera, et verba nostra ad debitam conuersationem*» (131).

Die Aufforderung zur Nächstenliebe ist bei Pseudothomas die einzige Stelle, an der eine positive Handlung gefordert wird, während sonst immer die Unterlassung der natürlich naheliegenden Akte verlangt wird. Etwas Ähnliches findet sich bei Ägidius nicht. Er bestimmt Erziehung und Bildung nur *ex negativo*, aus der Vertreibung des Bösen. In I, 4, 1 zählt er die lobenswerten Eigenschaften der jungen Menschen auf: «*liberales, animosi, bonae spei, magnanimi, non maligni moris, miseratiui, verecundi, erubescitiui*» (189). Jedoch setzt er sie in der Erziehung nicht ein, etwa in der Art, daß sie ausgebaut und gefestigt, oder daß sie als Gegengewicht gegen das Böse verwendet würden. Das zeigt zum einen, daß er nicht so weit von der patristischen Erziehungstheorie entfernt ist, wie es manchmal den Anschein hat. Er wendet andere Mittel und Methoden an, aber sein Ziel ist ebenfalls *eruditio*, die Ausrottung des Bösen. Das zeigt zum anderen, daß innerhalb des Vorgangs der Erziehung nicht in dynamischen Dimensionen gedacht wird. Der Sprachgebrauch unterstreicht das an beliebig vielen Stellen: es heißt nicht, daß etwas werden soll, sondern daß etwas sein soll: *esse bonus, habere mores boni, esse prudens*. Die Gewohnheit, das Gleichmäßige, ist das Ziel.

7) Die Mädchenerziehung

In II, 2, 19-21 setzt Ägidius sein Thema der Erziehung zur Sittsamkeit mit Pointierungen für die Mädchen fort. Er verweist anfangs darauf, daß er in II, 1 über *regimen uxoris* gesprochen hat. Diese Ausführungen schätzt er als nahezu ausreichend ein, um daraus eine Richtschnur für

regimen filiarum zu erhalten: «Nam sicut decet coniuges esse continentes, pudicas, abstinentes, et sobrias: sic decet et filias» (340).

Ägidius behauptet, daß in der Beschreibung des Verhältnisses von Ehemann zu Ehefrau bereits ein Teil der Erziehungsregeln für Mädchen vorweggenommen wurde. Dies wird nur verständlich, wenn man noch einmal den eigentümlichen Erziehungsbegriff des regimen betrachtet. Die Frau wird als «unvollständiger Mann» definiert, masculus occasionatus, vir incompletus (269). Sie gleicht einem Jungen in der aetas imperfecta, weil beiden an Vernunft mangelt: «Quia ergo, respectu perfectionis, et quantum ad rationis vsum, foemina et puer quodammodo rationem eandem habent, sequitur mores foemineos esse quodammodo pueriles. In primo ergo libro vbi vniuersaliter tractabamus de moribus, non curauimus speciale capitulum facere de moribus mulierum: sed supposuimus coniecturandum esse de huiusmodi moribus ex moribus puerorum» (269f). Dazu findet sich noch ein Verweis auf Aristoteles (*Politik* 1, 63): «Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, daß das eine besser, das andere geringer ist, und das eine regiert und das andere regiert wird». Es folgt aus alledem, daß sich die Tochter im Gegensatz zum Sohn nicht aus dem väterlichen regimen lösen kann. Sie ist immer als Gehorchende in ein Herrschaftsverhältnis mit einer «Hilfsvernunft» gebunden, sei es nun der Vater, der Lehrer oder der Ehemann.

Die quasi-erzieherische Verpflichtung des letzteren klingt z.B. in den folgenden Sätzen an: «Quare cum mulieres (vt in praecedenti capitulo dicebatur) communiter sint intemperatae, garrulae et instabiles; regendae sunt tali regimine, vt inducantur ad temperantiam, et ad taciturnitatem, et ad stabilitatem» (273f). Oder auch hier: «Tunc autem viri ad vxorem est conuersatio congrua, si ei ostendat debita signa amicitiae, et si eas per debitas monitiones instruat» (277).

Im Gegensatz zu den Söhnen und Männern besteht bei den Töchtern und Frauen kein Unterschied zwischen vorbereitender und eigentlicher, zwischen Fremd- und Selbsterziehung. Darum ist es möglich, im Abschnitt über die Ehe gleichzeitig über Mädchenerziehung zu reden. Es bleibt aber trotz alledem zu berücksichtigen, daß die Ehefrau weder den Status eines Kindes noch den eines Knechts hat, sondern den einer Partnerin: «... immo cum ostensum sit supra vxorem non se habere ad virum quasi seruam, sed quasi sociam, decet quemlibet secundum suum statum vxorem propriam honorifice pertractare» (277).

Das Ziel der Mädchenerziehung ist ebenso wie das der Jungenerzie-

hung eine Hinführung zu guten Sitten und eine Verwirklichung der Tugenden. Die lobenswerten Eigenschaften der Frauen sind *verecundia*, *pietas* und *misericordia*, und, nur auf positive Werte angewendet ein Vorzug, *excessio* (269-272).

Ägidius nennt nun in II, 2, 19-21 drei Grundpositionen, die im Mädchenalter zur Gewohnheit werden müssen: soziale Zurückgezogenheit, Arbeitsfreude und Schweigsamkeit. Diese Kapitel sind nur als Ergänzung zu denken. Man darf sicher davon ausgehen, daß alle Empfehlungen aus den vorhergehenden Kapiteln auch bei der Mädchen-erziehung angewendet werden. Eine solche Schlußfolgerung gebietet eine Überlegung der Plausibilität. Am eindringlichsten verdeutlicht es die Forderung nach Religiosität, die hier deshalb nicht mehr angesprochen wird, weil sie früher schon erschöpfend, d.h. auf alle Kinder bezogen, behandelt wurde. Des weiteren zeigt sich das in der gelegentlichen Erwähnung der Mädchen und Frauen, so bei den Themen Sexualität (321f, 246f) und Kleider (325). Und letztlich muß man von allen übrigen Erziehungsgrundsätzen annehmen, daß sie auch bei den Mädchen verwirklicht werden sollen, gemäß der Maxime: «*Et quia hoc, tantum existit bonum, non debet per negligentiam praeteriri...*» (301) und gemäß der Erkenntnis, daß der Staat die Hälfte seines Glücks verliert, wenn er die Tugenden der Frauen mißachtet: «*Lacedaemones ... dicuntur esse fere secundum dimidium infelices, quia non adhibent curam et diligentiam, quomodo earum foeminae essent virtuosae et bonae*» (344). Den Grund für die drei Sonderkapitel muß man darin sehen, daß der Geschlechtsunterschied als Mangel an Vernunft und Übergewichtigkeit des Begehrens auf seiten der Frauen dargestellt wird, so daß die Erziehung hier akzentuieren will.

In II, 2, 19 wird für die Mädchen die soziale Abgeschlossenheit gefordert, damit man ihnen die Gelegenheit zum Bösen nimmt, die Gelegenheit zur Unschamhaftigkeit, Lüsterheit und Unkeuschheit. Die Gefahr des Bösen droht hier verschärft, weil die Mädchen nicht in demselben Maß zum Vernunftgebrauch kommen wie die Jungen: «*Com-munitur enim quasi omnes viri proni sunt ad malum, et multo magis foeminae: quia magis deficiunt à rationis vsu*» (341). Ägidius erklärt diesen Zusammenhang damit, daß die menschliche Erkenntnis bei der sinnlichen Erfahrung beginnt. Der empirischen Wahrnehmung muß sich aber die Vernunft anschließen, die erst durch Integration des Konkreten in die allgemeinen Prinzipien zuverlässig entscheiden kann, ob das Erfahrene im Wesen gut oder schlecht ist. Wem die Vernunft nun nicht

im hinreichenden Maß zur Verfügung steht, der wird im gegebenen Fall dazu verleitet, das Schlechte als das Gute anzusehen, so daß von einem solchen Menschen mehr Gefahr ausgeht als von einem vernunftbegabteren.

Die Töchter sind demnach mehr zu behüten als die Söhne, damit sie keine Gelegenheit erhalten, das Böse zu tun. Man erreicht dadurch auch, daß sie ihre *verecundia* behalten. Sie gewöhnen sich nicht daran, unter Menschen, vor allem in der Gesellschaft von Männern, zu sein. Wenn sie mit diesen vertraut würden, ließen sie die Zügel schießen, von denen sie gehalten werden, und brächen in Schändlichkeiten, *turpia*, aus. So aber werden sie gehindert, begehrend und unkeusch, *lasciviae et impudicae*, zu werden. Sie behalten, wenn sie in Abgeschiedenheit leben, die scheue Haltung eines wilden Tieres, *syluestreitas*, fliehen den menschlichen Kontakt und haben somit keine Möglichkeit, das Verwerfliche zu tun.

In den Mädchen und Frauen streitet der menschliche Gegensatz von Begehren und Vernunft in einem Maß, das entsprechend ihrer geringeren Vernunft größer ist als bei den Jungen und Männern. Die Mädchen und Frauen sind sich und der Gesellschaft darum gefährlicher. Nur so extreme Mittel wie Ausschluß aus dem öffentlichen Leben und Menschenscheu, speziell Scheu vor den Männern, scheinen geeignet, die Bedrohung zu entschärfen. Hier zeigt sich noch einmal, daß das Begehren als schwer zu bändigende Kraft vorgestellt wird, die man zurückdrängen kann, die aber bei zu geringer Vorsicht unkontrollierbar wieder hervorbricht.

Aus demselben Grund der Lusternheit wird den Mädchen und Frauen die Tugend des Fleißes anempfohlen (II, 2, 20). Durch ihre Freude an der Arbeit gewinnen sie ehrenhafte Befriedigung, vermeiden unerlaubte Erregung und stellen ein nützliches Ding her. Es wurde bereits erläutert, daß ein Leben ohne Freude nicht denkbar ist. Die Männer ziehen solche Freude aus der Erledigung der ihnen aufgetragenen Pflichten, der politischen und hausväterlichen Regierung ihrer Untergebenen.

Die Frauen, die im Haus leben, müssen sich eigene Aufgaben suchen. Es können keine vernunftbetonten Werke sein, sondern nur solche, bei denen sie ihre Sinne gebrauchen (344). In diesen Verrichtungen findet ihr Geist eine Beschäftigung und damit eine Ablenkung von der Lusternheit und den unerlaubten Vergnügen, die ihnen in den Kopf kämen, wenn sie nicht arbeiteten. So entsteht für sie Ertrag und Nutzen, einmal materiell, nämlich ein Gegenstand von Wert und einmal ideel,

nämlich die Ordnung des Denkens. Die Werke, die Mädchen und Frauen ausführen können, sind nach den persönlichen Umständen abzuwägen. Geeignete Beschäftigungen sind im Allgemeinen Weben, Spinnen und Seidenarbeiten. Doch kommt es vor, daß die Standesehre oder die Landessitte Handarbeit für nicht würdig befindet. In einem solchen Fall soll das Mädchen studieren, «... vt ad amorem literarum affecta, non vacaret ociose, sed saepe saepius librum arripiens, se lectionibus occuparet» (344f).

In II, 2, 8 schreibt Ägidius, daß den Jungen und Männern wegen ihrer Bürger-Pflichten die Zeit fehlt, die Wissenschaft intensiv kennenzulernen: «Nam cum oporteat eos... debite et absque negligentia negotium regni intendere, non vacat eis subtiliter perscrutari scientia» (310). Da den Frauen eine solche Schranke nicht gesetzt ist, befinden sie sich in Hinblick auf ihre geistigen Bildungsmöglichkeiten den Jungen und Männern gegenüber im Vorteil. Allerdings ist die Forderung nach Wissenschaft für die Mädchenerziehung kein Hauptpunkt, sondern nur Ersatz im Falle hoher Standeswürde.

Pseudothomas bezieht hier eine viel eindeutiger Position. Er nennt als erste der häuslichen Beschäftigungen für Mädchen das Studieren. Mit Hilfe des Hieronymus lobt er das gebildete Mädchen Marcella, das mit dem Gelehrten diskutiert: «Da ich zu Rom war, hat sie mich nie gesehen, ohne daß sie mich etwas aus der Schrift fragte, und wenn sie auch noch so eilig war» (382/647). Bevorzugtes Bildungsmittel ist sicher die Bibel, aber es findet sich auch kein Verbot anderer Bücher.

Man kann also annehmen, daß die Mädchen und Frauen die Möglichkeit hatten, die Männer an literarischer Bildung zu übertreffen⁵³).

Das dritte Erziehungsziel für die Mädchen ist taciturnitas, die in II, 2, 21 beschrieben wird. Entsprechend der Ergebnisse bei der Analyse von II, 2, 10 über die Erziehung zum Reden ergibt sich konsequenterweise, daß unter Berücksichtigung der spezifischen Beschreibung der Frau ihrer Erziehung im Reden besondere Bedeutung zukommt. Hier wird erwähnt, daß «foemina ... est loquax» (345), und daß «ornamentum mulierum est silentium» (345) (auch: *Politik* I, 80). Eine schweigsame Frau gibt sich nicht so gesellig, erscheint eher abwesend und unnahbar. Die Männer reagieren darauf, so schreibt Ägidius, mit größerem Begehren

⁵³) H. Masius, Die Erziehung im Mittelalter, in: K.A. Schmid, Geschichte der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit, Stuttgart 1892, II, 1, 94-333, hier 277f.

nach ihrer Gesellschaft und also mit größerer Liebe. Aus der Schweigsamkeit erwächst als Vorteil die Vermeidung der «locutio incauta» (346). Weil die Mädchen weniger Vernunft haben, müssen sie sich darum um so sorgfältiger bedenken, bevor sie zu reden beginnen. Die Gewohnheit der Schweigsamkeit bedeutet also, vor dem Reden sorgfältig zu überlegen, um Dummheiten zu vermeiden. Außerdem birgt diese Haltung den Vorteil in sich, daß nicht so viel Streit und Zank entsteht, weil die Mädchen nicht so viel Unkluges sagen, wodurch sie ihre Zuhörer erregen und reizen könnten. Ägidius schreibt, weil die Mädchen und Frauen mehr nach der Leidenschaft lebten, da ihnen die Vernunft nicht in dem Maße zu Gebote steht wie den Männern, «eo quòd ab vsu rationis deficientes vt plurimum plus viuunt passione quam ratione» (347), geraten sie durch dumme Reden leichter in Streit, dem sie sich dann kaum entziehen können, weil sie ihre Begierde nicht durch Vernunft zügeln können.

Pseudothomas spricht ebenfalls über die Mädchenerziehung, der er 19 Extrakapitel widmet. Dabei sind seine Themen: häusliche Eingezogenheit, Studium und Sittsamkeit. Als lobenswerte Eigenschaften, die die Erziehung instituieren soll, nennt er Keuschheit, Herzensreinheit, geistige Schönheit, Mildtätigkeit, Barmherzigkeit, Sanftmut, Schweigsamkeit und den Willen zur Jungfräulichkeit. Er unterscheidet die Männer und Frauen nicht nach ihrem Maß an Leidenschaft oder Vernunft. Beide sind gleichermaßen gefährdet und müssen gleichermaßen demütig sein (379-430/646-660).

4. Kapitel

DIE UNTERWEISUNG DER VERNUNFT

1) *Die Bedeutung der literarischen Bildung*

Die Vernunft ist die entscheidende Grundlage der ägidianischen Pädagogik, mit der er sich von Pseudothomas absetzt. Der Fürstenspiegel des Augustiner-Eremiten ist im Geiste des christlichen Aristotelismus geschrieben, über den in den beiden ersten Kapiteln gesagt wurde, daß er die Rationalität gegenüber dem Glaubensgebot fördert. Die Auswirkungen auf die Erziehung zeigten sich schon im vorangegangenen Kapitel anlässlich der Klärung der Erziehungsbegriffe *eruditio* gegen *regimen* der

beiden zum Vergleich stehenden Scholastiker. Dem hier eröffneten Abschnitt kommt also die größte Bedeutung zu, denn er steht in Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Wandel des Erkenntniside — als im akademischen Leben. Seine Position wird durch den Vergleich mit der Argumentation des Pseudothomas besonders deutlich, und Ägidius verweist selber darauf, indem er seine Vorschläge zur intellektuellen Bildung der Kinder der Tradition, der Sitte der «Alten» entgegenhält.

Ägidius setzt sich in den Kapiteln II, 2, 8-9 mit dem Thema des intellektuellen Unterrichts für die Kinder auseinander. Die erste Frage betrifft den Kreis derer, die von der geistigen Bildung Nutzen haben sollen. Daß dies ein moralisches Problem ist, zeigte Pseudothomas, als er von der Macht des Wortes sprach und eine unverbrüchliche Verbindung von Wissen und Demut forderte. Der Zugang zum Wissen wird ihm zufolge nur denen gestattet, die die nötige Charakterstärke für seine sorgsame Verwendung versprechen. Demgegenüber sagt Ägidius: «Licet deceret omnes homines cognoscere literas; vt per eas prudentiores effecti, magis possent illicita praecauere» (303). Seine «demokratische» Einstellung war bereits zu Beginn des ganzen Werks aufgetaucht. Bei der Schilderung seines Adressatenkreises erklärt er: «Nam licet intitulus sit hic liber de eruditione Principum, totus tamen populus erudiendus est per ipsum. Quamuis enim non quilibet possit esse Rex vel Princeps: quilibet tamen summopere studere debet, vt talis sit...» (4). Diese vergleichsweise liberale Position gegenüber dem Wissen ist logisches Derivat aus seiner Theorie, daß die Ethik nicht mehr auf dem Gebot Gottes beruht, sondern auf der Interpretation der Naturgesetze, und daß der Mensch die Wahrheit mit seiner Vernunft erschließen muß. Dennoch hält er sein populistisches Zugeständnis nicht ein. Das Kapitel II, 2, 7 bricht schon in seiner Überschrift mit dem bisherigen Ductus. Wendete sich die Rede vorher an «alle Eltern» und «alle Bürger», denen bestimmte Erziehungspflichten zugemutet wurden, sind jetzt nur die Adeligen angesprochen: «Quòd filij nobilium, et maxime Regum et Principum ab ipsa infantia sunt tradendi liberalibus disciplinis» (303).

Diese Stelle würde wohl noch mehr Aufschlüsse zulassen, wenn bezüglich des Wortes nobilis eine philologisch kritische Übersetzung vorläge. Denn man findet in II, 2, 8 eine Beschreibung der septem artes liberales, wo der Begriff liberalis aus dem Umstand abgeleitet wird, daß dieser Kanon «bei den Alten» für die Kinder der «Freien und Edlen» gedacht war, filij liberorum et nobilium (306). Das ist eine Anspielung auf die griechisch-antike Staatsverfassung, die ihre Mitglieder in Freie

und Sklaven teilte. Da die Trennung im Bürgerrecht des christlichen Staats nicht mehr existiert, mag man bis zu einer zuverlässigen Textbearbeitung spekulieren, ob Ägidius das Wort *nobilis* nur für den Stand des Adels verwendet (= adelig) oder ob er es standesunabhängig ethisch verstanden wissen will (= edel). Eine Klärung dieser Frage hätte für die Interpretationsmöglichkeiten weitreichende Konsequenzen. Das Wort *liberalis* taucht in II, 2, 7 mehrmals in der Kombination *disciplinae liberales* auf. Hier könnte auch eine etymologische Ableitung aus *liber*/Buch vorliegen, die ebenfalls zu dieser Zeit existierte⁵⁴).

Ägidius hat nun bezüglich der Frage, wer am Wissen partizipieren soll, selbst einen Widerspruch angerissen, den er lösen muß. Er enthält sich jeder Anmerkung darüber, daß er — so wie Pseudothomas — das Wissen für gefährlich hielte, so daß streng über seine Verfügung gewacht werden müßte. Stattdessen rekurriert er auf den *status quo*, in dem «die Armen», *pauperes*, nicht an der Bildung teilhaben. Im Gegensatz zu allen bisher erwähnten Normen gibt es hier eine, die von bestimmten Menschen mißachtet werden darf: «*videntur tamen aliqui licitam excusationem habere, si non insudant studio literarum. Huiusmodi autem sunt pauperes, non habentes necessaria vitae: si qui retrahantur à liberalibus disciplinis, vt quaerant sibi necessaria vitae; videntur excusabiles esse*» (303). Was hier als ein ökonomischer Zwang erscheint, wird in II, 2, 18 zu einem Naturgesetz erweitert: «... *labor corporalis, et consideratio per intellectum se impedire videntur*» (339).

Wer handwerklich arbeitet, kann keine geistige Leistung erbringen, weil ihn seine körperliche Konstitution daran hindert, indem sein Fleisch für die Feinheit des Geistes zu hart ist. Damit ist ein Widerspruch innerhalb der Argumentation des Werks aufgelöst, zumal auch die intellektuelle Bildung nur ein Zusatz zu der für alle obligatorischen religiösen und Sittsamkeitserziehung ist. Letzteres reicht nach Ägidius' Darlegung zur Erfüllung der ethischen Normen bei den Niederen aus, deren Handlungsbereich in der sozialen Hierarchie nicht eine solche breite Kompetenz beansprucht wie die der Höheren, Leitenden.

Für die Adeligen besteht eine unbedingte Pflicht, sich wissenschaftlich zu bilden. Da sie den ökonomischen Zwängen des Mangels nicht unterworfen sind, müssen sie alle bestehenden Möglichkeiten ausschöpfen, um sich dem Ideal der ethischen Normen zu nähern. Entsprechend müssen sie auch die Erziehung ihrer Kinder einrichten: «*Nobiles autem,*

⁵⁴) J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 79.

et maxime Reges et Principes in diuitijs et possessionibus abundantes, omnino reprehensibiles existunt, si non sic sollicitantur erga regimen filiorum, vt etiam ab ipsa infantia tradantur liberalibus disciplinis» (303).

Das Kapitel II, 2, 7 widmet sich der Verteidigung der Auffassung, daß die Kinder früh mit dem Studium beginnen sollen, was nach den bisherigen Darlegungen so zu verstehen ist, daß sie bereits im Kindheitsalter, und nicht erst als Erwachsene, lernen sollen. Ein solch frühzeitiger Beginn hat nach Ägidius die Vorteile, daß die Studierenden mittels der Gewohnheit die nötige Beredsamkeit, Aufmerksamkeit und Vollkommenheit erreichen. Damit sind gleich die Ziele der Ausbildung angegeben: «literales sermones scire distincte proferre, ... esse attentos et studiosos, ... secundum modum sibi possibilem ad perfectionem scientiae peruenire» (303f).

Den wissenschaftlichen Diskurs genau zu benutzen, heißt vor allem, die lateinische Sprache so zu beherrschen, wie sie von den Gelehrten gesprochen wird. Ägidius argumentiert, daß es schon viele Schwierigkeiten mache, eine fremde Umgangssprache zu lernen, *idioma vulgare*, *idioma laicum*. Das Latein der Gelehrten aber, *idioma literale*, *idioma Phisicum*, sei eine Kunstsprache, die zudem sehr weitläufig und reichhaltig sei, damit sie so unterschiedliche Gegenstände wie Physik, Ethik und Astrologie darstellen könne. Wegen seiner Kompliziertheit erfordere das Lernen des Lateinischen erheblich mehr Zeit, in der die Gewohnheit geübt werden müsse, als das einer anderen Sprache.

Ägidius liefert hier eine bemerkenswerte historische Darstellung. Die Tatsache, daß in der Wissenschaft lateinisch gesprochen wird, leitet er nicht aus der Tradition ab, also daraus, daß Latein die Sprache der Kirche und die Sprache der antiken und patristischen Schriftsteller ist, sondern er sagt: *inuenire linguam*, was heißen kann: sie einigen sich auf eine Sprache, als auch: sie erfinden eine Sprache — was dem Gedanken hier wohl näher kommt. Eine solche Erfindung oder auch Einigung wäre eigentlich unnötig, da die lateinische Sprache bei den Philosophen und Kirchenvätern ungebrochen fortgeführt wurde. Wenn Ägidius nun sagt, das Latein der Gelehrten sei eine Kunstsprache, dann setzt er sich außerhalb dieser Tradition und behauptet, daß es in der Geschichte der Wissenschaft einen neuen Anfang gab. Diesen könnte man an dem Punkt ansetzen, an dem Latein und Nationalsprache auseinanderfielen, an dem sich der Diskurs der Gelehrten für andere wie eine Fremdsprache anhörte. Die nationalen Literaturen begannen in Europa zwischen 1050 und 1220, in genau derselben Zeit, in der die Wissenschaft eine tiefschür-

fende Bewegung erlebte⁵⁵). Abälard, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Chartres, Wilhelm Conches und andere stehen wie Symbole für einen Aufschwung wissenschaftlicher Methoden, eine Weiterentwicklung des Wissens über das antike Erbe hinaus. Sie prägen den Sprachgebrauch der modernitas, die sich über die antiken Lehrmeister erhebt⁵⁶). Ägidius wendet sich demnach gegen die gelehrte Tradition aus Spätantike und Patristik, aus der Pseudothomas kommt, hin zum neuen Wissenschaftsideal des Aristotelismus.

Der Mechanismus der Gewohnheit, der das Sprachenlernen steuert, liefert auch das Argument für die Erreichung der notwendigen Aufmerksamkeit und des glühenden Eifers, feruor, für das Studium. Es geht also um die Lernmotivation. Nach Ägidius' Auffassung sind die Dinge die attraktivsten, die die bekanntesten sind. Eine frühe Gewöhnung an das Studieren erzeugt die Bereitschaft, sich mit seinen Themen auseinanderzusetzen.

Das dritte Argument zum Studienbeginn in der Kindheit verweist auf die nötige Vollkommenheit des Wissens. In den folgenden Ausführungen beschreibt Ägidius gleichzeitig das Verhältnis von Realität zu Idealität und liefert damit einen Schlüssel zu seinen Forderungen der Weltabgewandtheit, die er z.B. bezüglich des gesellschaftlichen Umgangs erhebt (II, 2, 14+19). Er sagt: das Lernen muß früh einsetzen, weil der Mensch im Hinblick auf die Wissenschaft selbst bei überdurchschnittlicher Begabung nur mangelhaft geschaffen ist: «... vniuersaliter tamen homines male nati sunt ad sciendum» (305). Der Grund ist darin zu suchen, «quia nostra cognitio incipit à sensu et à posterioribus» (305).

Ägidius markiert eine Diskordanz von alltäglichem und wissenschaftlichem Verstand, die nicht im geistigen Vermögen liegt. Woher sie aber rührt, sagt nicht er, sondern Aristoteles, der hier zitiert wird. In der *Metaphisik* (1, 1-2) wird der Unterschied zwischen den beiden als der zwischen Einzelem und Allgemeinem beschrieben. Das Hauptcharakteristikum der Wissenschaft ist das Erkennen der «letzten Gründe und Prinzipien». Dem kann man hinzufügen, daß Ägidius (327) sagt, eine Sache könne den Anschein des Guten annehmen, obwohl sie schlecht sei. Wahrnehmung und Erfahrung können also trügerisch sein, man darf sie

⁵⁵) E.R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1965, 387-391.

⁵⁶) J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 114-121; H.R. Jauss, Antiqui/moderni, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971ff, I, 410-414.

nicht zum Maßstab nehmen, sondern muß mit Hilfe der Wissenschaft, mittels der dialektischen Diskussion, ihr wahres Wesen finden. Das Kapitel wird mit Ausführungen darüber beschlossen, warum gerade die Könige und Fürsten zur intellektuellen Bildung verpflichtet sind. Naturgemäß, sagt Ägidius, gehören Wissenschaft und Herrschaft zusammen, weil sich ein vor dem Naturgesetz legitimer Herrscher durch Klugheit und Einsicht, *prudentia et intellectu*, auszeichnet, oder negativ betrachtet: weil ein Herrscher ohne diese Korrekturmittel seiner Macht zu einem Tyrannen wird.

Diese Bemerkung gestattet eine erste Antwort auf die Frage, wie groß für Ägidius die Bedeutung des Wissens ist, um zu einer Einschätzung des intellektuellen Unterrichts im Kontrast zu den Thesen des Pseudothomas zu kommen. Beide Autoren verlangen vom Herrscher eine Synthese von Macht, Sittlichkeit und Wissen. Die geistige Bildung dient beiden zur Qualifizierung der Macht. Der Unterschied liegt in Folgendem: Ägidius nimmt ein Wissen an, das von profanen Inhalten geprägt ist, er wertet es als ausschließlich positiv und als notwendigen Bestandteil einer segensreichen Herrschaft. Pseudothomas kann Wissen allein nicht gelten lassen, es soll wohl die Macht kontrollieren, aber es muß seinerseits ebenfalls, und zwar durch die religiös bestimmte Ethik, eingedämmt werden (4-27/552-557 und 168/592f). Wissen ohne Demut ist für ihn genauso gefährlich wie Macht ohne Sittlichkeit, ein Gedanke, der bei Ägidius nicht vorkommt. «Wo aber die gute Gesinnung fehlt und statt ihrer die schlechte waltet, da wird mit Macht und Weisheit Mißbrauch getrieben, zum Nachtheil für die Kirche Gottes, wie sich das an dem Teufel erweist, der große Macht und Klugheit besitzt, aber keine gute Gesinnung» (22f/556). Das Wissen, das der *rex sapiens* braucht, muß sich von Gott, oder eher: von der Religion leiten lassen: «Ich, der Herr dein Gott, lehre dich, was nütze ist» (244/611). Weitere Aspekte zu dieser Frage ergeben sich aus dem Folgenden.

2) Die aristotelische Bildung

Im Kapitel II, 2, 8 beschreibt Ägidius die geforderte intellektuelle Bildung inhaltlich, wobei er sich gleichzeitig mit der Tradition und ihrer Tauglichkeit für die gegebene Zeit auseinandersetzt. Als erstes wird der Kanon der *septem artes liberales* beschrieben, wie er gemäß einer «alten Autorität» «bei den Alten» bekannt war: «*septem scientias esse famosas apud antiquos, antiqua auctoritas protestatur*» (306): Grammatik, Dia-

lektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie. Ägidius beginnt mit der Beschreibung der sieben Fächer, wobei er eingangs gleich Alfarabi zitiert, den man wohl mit der «alten Autorität» gleichsetzen darf, von der gerade die Rede war. Er ist der Vermittler zwischen antiker und mittelalterlicher Bildung. In der zentralen mittelalterlichen Enzyklopädie, dem *Speculum Quadruplex* des Vinzenz von Beauvais, wird er im Band *Speculum Doctrinale* im Abschnitt über die Gliederung der wissenschaftlichen Disziplinen mehrfach zitiert⁵⁷). Auf Alfarabi bezieht sich Ägidius bei seiner Aussage, daß die Grammatik den Zweck habe, Fehler in der Sprache und im Reden zu vermeiden: «Addiscimus enim per grammaticam idioma latinum, quod est idioma Philosophorum» (306).

Zur weiteren Erläuterung fügt er an, was schon in II, 2, 7 (304) angeklungen war: daß die Wissenschaftssprache eine Kunstsprache sei. Damit hat Ägidius seinen Vorsatz, die Funktion der Fächer «apud antiquos» zu erklären, eindeutig verlassen. Die Verwendung der Grammatik zum Erlernen des Lateinischen als der Wissenschaftssprache ist für die «Alten», seien es die Griechen oder die Römer, unsinnig, da beide Völker ihre wissenschaftlichen Texte in der Umgangssprache schrieben, folglich keine fremde und künstliche Sprache lernen mußten.

Die Dialektik als zweites Fach, sagt Ägidius, lehrt die Art des Darstellens und Entgegnehmens: «Nam modus sciendi noster, est vt per debita argumenta, et per debitas rationes manifestemus propositum» (306). Auch hier wird nicht etwa der Inhalt der Dialektik «für die Alten» dargestellt, sondern die scholastische Dialektik, «*unsere Art* des Wissens». Da diese eben besondere Kennzeichen hat, «oportuit ergo inuenire aliquam scientiam docentem modum, quo formanda sunt argumenta, et rationes» (306). Die Beherrschung der Dialektik verhindert Irrtümer bei der Wahrheitssuche, da sie die rechte Methode des Schlußfolgerns lehrt.

Das dritte Fach ist die Rhetorik, die von Aristoteles, in der *Rhetorik*, als eine «grobe Dialektik» bezeichnet wird. Ähnliches sagt Ägidius übrigens über sein eigenes Buch: «oportet modum procedendi in hoc opere, esse grossum et figuralem» (4).

Die Rhetorik ist eine zweite Form des Argumentierens, sie setzt sich von der Dialektik dadurch ab, daß diese «in scientijs naturalibus et in

⁵⁷) Vinzenz von Beauvais, *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, 1624 (Graz 1964-65) II.

alijs scientijs speculabilibus» (307) zuständig ist, jene für die moralischen Disziplinen, die das Handeln des Menschen zum Gegenstand haben. Nach den Aussagen von I, 1, 1 heißt das: die Dialektik ist für Wissenschaften wie etwa die Mathematik und die Geometrie zuständig, die eine exakte Beweisführung zulassen, die Rhetorik für die Fächer etwa der Moralphilosophie, bei denen solche Demonstrationen nicht möglich sind: «Cum ergo rationes subtiles magis illuminent intellectum, superficiales verò et grosse magis moueant et inflamment affectum: in scientijs speculatiuis, vbi principaliter quaeritur illuminatio intellectus, procedendum est demonstratiuè et subtiliter in negotio morali, vbi quaeritur rectitudo voluntatis, et vt boni fiamus, procedendum est persuasiuè et figuraliter» (3f).

Die Rhetorik lehre also ein solches Argumentieren. Sie empfehle sich als Fach besonders für zukünftige Herrscher und Könige, die oft zu ihrem Volk sprechen müssen, das nur ein solches bildliches Reden versteht. Auch hier hat Ägidius einen Bezug zur eigenen Zeit hergestellt. Die Rhetorik bietet sich «heutzutage» als Unterrichtsfach an, weil sie u.a. dem König das Regieren erleichtert.

Das vierte Fach ist die Musik. Bei diesem Thema wird Aristoteles sehr hervorgehoben. Ihm zufolge, sagt Ägidius, sei die Musik für die Jungen sehr nützlich, weil sie nichts Trauriges aushielten, so daß die Musik ein Mittel sei, ihnen Freude zu bereiten, und zwar Freude von unschuldiger Art. Weiterhin sei sie von Nutzen, indem man sich in Arbeitspausen bei ihrem Genuß erholen könne. Sie sei vor allem bei den adeligen Kindern von Vorteil, weil diese ihre Zeit nicht mit handwerklichen Tätigkeiten verbringen müßten und so nichts zu tun hätten, wenn sie sich nicht mit Studien und Musik beschäftigten. Ägidius räumt ein, daß Aristoteles der Musikerziehung noch sehr viel mehr Vorteile zuweist, was er «vielleicht später noch besprechen will»: «Tangit enim Philosophus multas rationes in Politicis, per quas ostendi posset, quod filios nobilium decet addiscere musicam. sed de his forte infra tangetur» (307f). Dieses Versprechen erfüllt er nicht. Die Gründe dafür wurden bereits im 3. Kapitel diskutiert. Es erweist sich hier, daß Ägidius von seinem Vorbild das herausgreift, was ihm für die neue Zeit nützlich zu sein scheint.

Aristoteles will die Musik dazu einsetzen, daß die Menschen lernen, das höchste Lebensziel, die Muße, zu gestalten. Ägidius dagegen sieht in der Muße eine Gefahr; da sie aber unumgänglich ist, weil man sich zwischen den Arbeitsphasen entspannen muß, nimmt er die Musik als

Beschäftigung zu Hilfe. Er trifft damit wohl auch einen Teil der Intentionen des Aristoteles, da dieser schreibt: «Da sich aber die Menschen selten beim obersten Ziel aufhalten, aber sich viel erholen und spielen, bloß zum Vergnügen, so wäre es wohl nützlich, sich dann in den Freuden der Musik zu erholen» (*Politik* 8, 314). Jedoch muß wiederholt werden, daß Aristoteles zwischen *scholē* und *paidia* unterscheidet, zwischen Muße und Spiel, und daß Ägidius nur den letzten Aspekt gelten läßt.

Die restlichen drei Fächer werden sehr knapp abgehandelt. Ägidius findet zu dem eingangs gemachten Hinweis «auf die Alten» zurück und erläutert, daß die Arithmetik als Hilfswissenschaft zur Musik betrieben wurde. Die Geometrie brauchten sie für die Astronomie und diese schließlich diente der Interpretation der Sternkonstellationen, die als Horoskope ein wichtiger Bestandteil im täglichen Leben waren.

Damit ist der historische Exkurs abgeschlossen, der nicht rein beschrieb, sondern an den tauglich erscheinenden Stellen gleich ableitete. Der Kanon der *septem artes* wird von Ägidius in einer Weise bewertet, nach der das Trivium erhalten bleiben soll; die Musik soll ihres bildenden Charakters entblößt und nur als Spiel benutzt werden, die verbleibenden Fächer des Quadriviums werden wegen ihrer Verbindung zum Heidentum abgelehnt. Damit formuliert Ägidius eine Kritik, wobei noch zu fragen bleibt, gegen wen sie sich richtet, wer also «die Alten» sind. Der Kanon der *septem artes liberales* konstituierte sich erst in römischer Zeit im ersten vorchristlichen Jahrhundert. Seine theoretische Konstruktion blieb trotz verschiedener Revisionsversuche bis zum 12./13. Jahrhundert verbindlich, bis er sich dann aufgrund der Vermehrung des Wissens durch den Aristotelismus auflöste und durch neue und erweiterte Ordnungsschemata ersetzt wurde⁵⁸). «Die Alten», *antiqui*, sind demnach die spätantiken und frühmittelalterlichen Autoren, die Voraristoteliker. Gegen sie stehen die *moderni*, die Aristoteliker, die im alten Lehrplan die philologischen Fächer weiterführen und die mathematischen vernachlässigen.

Statt des Quadriviums bietet Ägidius anderes an: Die Naturphilosophie, die Metaphysik und die Theologie sind jede für sich «*longe melior*» (308) als alles Vorangegangene. Untereinander ordnen sie sich hierarchisch in aufsteigender Linie. Die erste richtet sich auf die Erkenntnis der Natur, die beiden anderen auf die Erkenntnis Gottes und der

⁵⁸) J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 61 und 78-146.

himmlischen Intelligentien, die eine auf menschliche Art mit Beweisen, die der menschliche Geist erfinden kann, die andere auf göttliche Weise, durch Inspiration. Dazu gesellen sich die «moralischen Wissenschaften» Ethik, Ökonomik und Politik. Von diesen wird gesagt, daß sie für fürstliche Kinder äußerst wichtig und nützlich seien. Ägidius erwähnt außerdem noch einige «untergeordnete» Wissenschaften, wie die Perspektive, Nebenfach zur Geometrie, die Medizin, Nebenfach zur Naturphilosophie und Recht, Nebenfach zur Politik. Diese lückenhafte Aufzählung nennt wichtige Fächer der Zeit: die Perspektive als Grundlage der Baukunst, vor allem der gerade beginnenden Gotik⁵⁹⁾, Medizin und Recht als die beiden Konkurrenzfächer der Theologie in der Studienorganisation. Trotzdem ist ihre Zusammenstellung und ihre Erwähnung an dieser Stelle dubios, es sei denn, man sieht darin einen Anlaß zur Polemik gegen die Legisten. Es wurde bereits auf die zunehmende Bedeutung dieser staatspolitischen Berater hingewiesen und auf die aggressive Auseinandersetzung zwischen Legisten und Kurialisten, den Verfechtern der alten Rechtsordnung unter päpstlichem Supremat. Die Legisten werden hier als *idiotae politici* tituliert, als Laien, als Nicht-Fachleute in der Politik, oder auch als Stümper und Pfuscher. So wie Aristoteles die Laien, das niedere Volk *idiotae dialectici* nennen kann, weil sie die Feinheiten der Dialektik nicht benutzen können, sondern ihre Methoden vergröbern, so will Ägidius die Legisten *idiotae politici* nennen, weil sie «*narratiue et sine ratione*» (309) über die Themen der Politik sprechen. Die Menschen, die in der Politik und in moralischen Wissenschaften Bescheid wüßten, seien viel höher zu achten als die, die die Gesetze und das Recht kannten. Denn die einen gäben Beweise für ihre Thesen, die anderen nicht.

Ägidius rekapituliert im Folgenden seine Aussagen zur Wissenschaftsgliederung, wobei er diesmal bei der Spitze des Gebäudes anfängt: Theologie, Metaphysik, Naturphilosophie. Er nimmt das Anliegen des Kapitels als Gelegenheit für das Votum, daß sich alle Wissenschaften der Theologie unterordnen müßten. Schließlich kommt er zu einer Lehrplanempfehlung für die Kinder der Edlen, Könige und Fürsten. Sie beginnt damit, daß sie in ihrem späteren Amt «*quasi semideos*» seien)⁶⁰⁾ und

⁵⁹⁾ E. Panofsky, Die Perspektive als «symbolische Form», in: ders., Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, Berlin 1974, 99-167; ders., Abt Suger von St. Denis, in: ders., Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 1975, 125-166.

⁶⁰⁾ Der König als Halbgott ist ein weitverbreiteter mittelalterlicher Topos; vgl. W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 26-32 und 216.

pflichtschuldig ohne Nachlässigkeit ihrem Regierungsgeschäft nachkommen müssen; ihnen fehlt darum die Zeit, die Wissenschaften ausgiebig zu erforschen. Die erste Forderung an einen Herrscher ist, daß er glaubensstark sei, die zweite, daß er die Wissenschaften kenne, die für sein Regierungsamt förderlich sind, also die moralischen Fächer. Darüber hinaus soll er in Hinblick auf seine Hauptaufgabe lernen: die Grammatik, um die Wissenschaftssprache zu lernen, Dialektik und Rhetorik, um den Geist zu schulen und beweglich zu machen, und Musik, insoweit sie «den guten Sitten» dient «... si omnes alias scientias ignorarent, adhuc studere debent, vt eis moralia vulgariter et grosse proportionentur: quia per ea princeps sufficienter instruitur, qualiter debeat principari, et quo se et ciues inducere debeat ad virtutes» (310).

Diese Empfehlung richtet Ägidius nicht nur an die späteren Herrscher unter den Königs- und Fürstenkindern, sondern auch an die, die Soldaten werden wollen. Auch sie sollen Latein, Dialektik und Rhetorik lernen. Hinsichtlich der fremden Sprache wird noch auf einen besonderen Vorteil außerhalb der Wissenschaft hingewiesen: man könne geheime Sachen notieren und lesen, ohne daß Unbefugte davon erführen.

Ägidius begann sein Kapitel mit der Erwähnung der septem artes liberales. Im Verlauf der Analyse wurde aber schnell deutlich, daß er gegen diese Tradition etwas anderes setzen will. Er teilt kein vollständiges Disziplingefüge mit, aber die Hauptzüge: an der Spitze steht die Theologie, ihr folgt die Metaphysik, und dieser die Naturphilosophie. Diese hat Unterabteilungen, von denen besonders die praktische Philosophie, bzw. die moralischen Wissenschaften hervorgehoben werden: Ethik, Ökonomik und Politik. An der Basis stehen propädeutische Fächer: Grammatik, Dialektik und Rhetorik, Spracherwerb und die Methoden der wissenschaftlichen Beweisführung. Dieser Aufbau fällt nicht aus dem Rahmen seiner Zeit. Er findet sich in größerer Ausführlichkeit im *Speculum Doctrinale*⁶¹).

3) Die Bedeutung der Vernunft in der patristischen Ethik

Pseudothomas setzt sich mit der geistigen Bildung in zwei Kapiteln auseinander, die überschrieben sind: «Über Form und Methode des Unterrichts» (243/611) und: «Über die Erfordernisse zu einem tüchtigen Lernen» (247/612). Auf einzelne Lerngegenstände geht er dabei nicht ein.

⁶¹) Vinzenz von Beauvais, *Speculum quadruplex*, Graz 1964, II; J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 135-146.

Das mag daher rühren, daß sich auch seine Vorlage, *De Eruditione Filiorum Nobilium* des Vinzenz von Beauvais, nicht darüber äußert. Dessen einzige Empfehlung lautet, daß man unter Beachtung der Religion alles lesen und lernen könne und solle, was dem Alter und dem Stand angemessen sei⁶²). Entscheidender aber ist, daß das Studium für Pseudothomas in der Erziehung der Kinder nur eine unbedeutende Rolle einnimmt. Darauf weist zunächst das folgende Zitat hin: «Es reicht aber eine bloße Unterweisung mit Worten dagegen nicht aus; im Gegenteil eine Zucht mit Strenge und selbst mit Schlägen ist nothwendig» (216f/604). Demgegenüber sagt Ägidius, daß das Studium der moralischen Wissenschaften unerläßlich sei, um zu einem Wissen über Selbst- und Fremdregerung zu gelangen. Er versucht demnach, eine Verantwortlichkeit zu errichten, die dem Menschen eine andere Handlungsmotivation gibt als die gewalttätige Gewöhnung des Pseudothomas, die eher ein mechanisches Reagieren etabliert.

Ein anderes Zitat gibt über die Zweckfunktion des Studiums Auskunft: «Insbesondere aber ist wissenschaftliche Bildung und Bestrebung für den Adel nothwendig, um der Gefahr des Müßiggangs und mancher anderweitigen Beschäftigungen zu entgehen, und um eine würdige Unterhaltung und Erholung zu haben» (225/606). Das Studium ist nach dieser Auffassung praktikabel, weil es unbedenkliche Beschäftigung bietet, es hat somit nicht den Wert an sich, der von Ägidius formuliert wird. Pseudothomas verlangt zwar, daß der Unterricht nützlich sein soll (244/611), auf welche Inhalte und welches Ziel diese Nützlichkeit gehen soll, wird aber nicht gesagt.

Die unterschiedliche Einschätzung des Studiums bei den beiden zum Vergleich stehenden Autoren ist eine Folge des jeweiligen Wissenschaftsideals, dem sie folgen, wobei die Fassung der Vernunft entscheidend ist. Pseudothomas erläutert im ersten Buch, auf welchem Weg der König weise wird (*rex sapiens*): durch das Lesen heiliger Schriften, das Anhören der Predigt, das Beten und das Gespräch mit weisen Ratgebern (21/556). Das akademische Studium ist unter diesen Mitteln ein geringes (225/606).

Großes Gewicht hat die Aussage, daß der Wille zur Weisheit für den einzelnen nicht entscheidend ist, weil sie nur von Gott geschenkt werden kann. Der Intellekt hat für den Erwerb geistiger Bildung eine untergeord-

⁶²) Vinzenz von Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, hrg. v. A. Steiner, Cambridge (Mass.) 1938, 58-62; August Millauer (Hrg.), Vinzenz von Beauvais über die Erziehung, Donauwörth 1883, 50-54.

nete Bedeutung. Die Deduktionen und Syllogismen, die für Ägidius das Mittel zur Erarbeitung von Wissen sind, verachtet Pseudothomas: «... ein Weiser sagt, (daß) der Weg durch Lehre lang, durch Beispiel kurz und wirksam ist» (73/569). Vor allem ist in jedem Wissenserwerb die unbedingte Vorherrschaft des Glaubens eingeschlossen: «Fünftens muß allem Lernen eine unbedingte Unterwürfigkeit im Glauben an die Autorität der h. Schrift zu Grunde liegen... man darf der göttlichen Schrift durchaus nicht widersprechen, mag man sie verstanden haben oder nicht...» (252/613).

Ägidius hat demgegenüber der Vernunft einen Platz zugewiesen, der neben dem des Glaubens liegt, so daß beide tendenziell eigene Herrschaftsbereiche haben. Wenn er beschreibt, wie der König klug werden kann (*rex prudens*), dann zählt er auf: er muß die Geschichte seines Landes kennen, damit er für die Zukunft seiner eigenen Herrschaft das Schlechte seiner Vorgänger vermeiden und ihr Gutes wieder herbeiführen kann (*memoris, prouidens*). Er muß einsichtig und vernünftig sein (*intelligens, rationalis*), damit er Prinzipien und Prämissen seiner Regierung formulieren kann, die er aus vorhandenen aussucht, aus Gesetzen und Gewohnheiten des Volks. Er muß zudem klug und gebildet sein (*solers, docilis*), damit er sich mit anderen Positionen, die er in der Literatur der Philosophen findet, auseinandersetzen kann. Und schließlich muß er erfahren und vorsichtig sein (*expertus, cautus*), um die Besonderheiten erkennen und das Wahre vom Falschen unterscheiden zu können (66-70).

Das Charakteristische dieser Aufzählung ist die Orientierung an der Empirie, im Gegensatz zu der Sammlung ontologischer Wahrheiten bei Pseudothomas. Quelle seiner Klugheit ist die Literatur der Geschichtsschreiber und Philosophen (*rex literatus*). Der König soll sich dank seiner geistigen Ausbildung (*docilitas*) mit anderen Positionen auseinandersetzen, in denen er sicher Widersprüche finden wird. Die Güte seiner Regierung ist von seinem eigenen Urteil abhängig, von seinem Intellekt, mit dem er sich die Prinzipien seiner Herrschaft selbst erarbeitet: «*Modus enim, quo Rex suum populum dirigit, oportet quod sit humanus, quia Rex ipse homo est. Homo enim intelligit ratiocinando et discurrendo. accipit enim aliqua principia et aliquas praemissas, ex quibus elicit intentas conclusiones et hoc tam in speculabilibus, quam in agibilibus*» (67). In dieser Passage legt Ägidius den Akzent auf die Selbständigkeit, auf die Unabhängigkeit der Klugheit und der Regierungsvoraussetzung von Gott: Der König ist kein Gott, sondern ein

Mensch, und er denkt wie ein Mensch, nicht wie ein von Gott Erleuchteter.

4) *Die Werbung um einen neuen Schülerkreis*

Für die im Vorangegangenen beschriebenen Erfordernisse zum Königsamt ist ein Studium, wie es in II, 2, 8 dargestellt wurde, unerläßlich. Nachdem der Unterschied in der Bewertung der akademischen Wissenschaft zwischen Pseudothomas und Ägidius klargeworden ist, erhält die letzte Passage von II, 2, 8 im Text des Ägidius darüber hinaus eine weitere Bedeutung. Das Lernen anhand der propädeutischen und moralischen Disziplinen wird nicht nur denen angeraten, die später ein Herrscheramt antreten werden, sondern auch denen, die Ritter sein werden. Auf dem Hintergrund der Besonderheit der mittelalterlichen Ritterbildung kann man aus dieser Empfehlung und weiterhin aus ihren Ausführungen in II, 2, 18 folgern, daß sich Ägidius auch hier von einer Tradition abwendet, einer Tradition, die Körperkraft, kämpferische Geschicklichkeit und Kavaliersdienste akzentuiert⁶³), und stattdessen eine philologisch-literarische Bildung fordert. Diese Wendung ist schwerwiegend, so daß er ihrer Verteidigung ein Kapitel widmet, II, 2, 18.

Er beginnt damit, daß die Notwendigkeit zur militärischen Ausbildung für «omnes iuuenes volentes viuere vita politica» (338) unbestritten sei. Sie verschaffe nicht nur Gesundheit und Beweglichkeit und vermeide nicht nur unerlaubte Erregung, sondern vermittele vor allem Erfahrung im Waffengebrauch: «Expedi enim volentibus politice viuere tam ciuibus quam nobilibus, tam Regibus et Principibus, quam alijs, non omnino cessare à corporalibus actibus vel laboribus, nec omnino inexercitatos esse circa armorum vsum ... quare si vsus armorum non solum aliquando est licitus, sed etiam necessarius pro bono Reipublicae, volentibus politice viuere, non debet omnino ignotus esse» (338f). Dann aber kommt die Einschränkung: «Non tamen omnes iuuenes ad huiusmodi labores sunt equaliter exercitandi» (339). Ägidius will die Kinder der Adeligen davon ausnehmen, oder sie wenigstens weniger als Bürgerkinder fordern, und in noch geringerem Maß sollen die Erstgeborenen betroffen sein.

Er verteidigt seine Auffassung zum einen mit dem Hinweis auf diesen schon mehrfach erwähnten natürlichen Zusammenhang, den er

⁶³) J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 127-135; G. Eiffler (Hrg.), Ritterliches Tugendsystem, Darmstadt 1970.

von Aristoteles übernimmt: «Aber man soll sich nicht gleichzeitig mit dem Körper und dem Geiste anstrengen. Denn jede dieser Anstrengungen wirkt in gegensätzlicher Richtung: die Anstrengung des Körpers hindert den Intellekt und umgekehrt (*Politik* 8, 312). Darum ist im Erziehungsplan des Aristoteles nach Beginn der Pubertät erst eine dreijährige Phase der geistigen und dann eine der körperlichen Schulung vorgesehen. Ägidius folgt dieser Empfehlung in eigener Weise. II, 2, 17 wird zeigen, daß er während der Pubertät Gymnastik und wissenschaftlichen Unterricht gleichzeitig verlangt. Er trennt nach Ständen, was Aristoteles nach Wachstumsstadien aufgliedert. Ägidius sagt, daß die Erstgeborenen, also die designierten Herrscher, nur wenige militärische Übungen machen sollen, damit nicht ihr Fleisch hart wird, so daß sie später daran gehindert würden, den Geist zu bewegen, den sie zum Regieren benötigen.

Neben diesem verfügt Ägidius über noch ein stärkeres Argument. Er sagt, daß der König infolge seiner Führerfunktion sehr viel mehr ausrichten kann, wenn er seine Klugheit walten läßt, mit der er sein Volk eint und dirigiert, als wenn er mit den Soldaten kämpfte, wo doch noch nicht einmal garantiert sei, daß er auch ein guter Krieger sei: «... eos autem qui debent regere regnum, magis expedit esse prudentes, quam bellicosos: in Rege enim plus valet prudentia quam arma bellica» (339). Natürlich darf der Herrscher im Umgang mit den Waffen und bei körperlichen Strapazen nicht weibisch wirken, doch muß er sich mehr um seine Klugheit als um seine Kriegstüchtigkeit bemühen. Der Weg dahin wurde bereits beschrieben: er muß die moralischen Wissenschaften studieren, und er muß sitzen und denken.

Seit der Antike forderte man eine Verbindung von körperlicher und geistiger Bildung in der Erziehung der Elite. Isidor hat es auf die Formel *sapientia et fortitudo* gebracht, die in der Gestalt von «Waffen und Wissenschaften» oder «Schwert und Feder» bis in die Neuzeit fortgeführt wurde. Das adelige Kulturideal beinhaltete einen körperlich-militärischen und einen schöngeistig-moralisch-ethischen Strang. Obwohl das Rittertum ebenso wie die Kirche seine Morallehre aus der Antike bezogen hat, waren sich höfische und klerikale Kultur sehr fern. Der Adel betrachtete sich nicht als zur Wissenschaft gehörend. Vor allem war seine Bildung nationalsprachlich, bis sich im 12. Jahrhundert Annäherungen ergaben⁶⁴). Ägidius' Position markiert nun einen Wan-

⁶⁴) Isidor von Sevilla, *Etymologiarum libri XX*, I, 39, 9, in: Migne, *Patr. lat.*, Bd. 82,

del, der sich durch den Vergleich mit Pseudothomas noch verdeutlicht. Die Bedeutung des ritterlichen Kampfsports soll hinter die der intellektuellen Bildung zurücktreten. Die Verpflichtung zum Schutz des Volkes bleibt bestehen, nur erhält der König statt des Schwerts ein neues Mittel seiner Politik, das rationale Kalkül.

5) *Die Figur des Lehrers*

In II, 2, 9 macht Ägidius Ausführungen zum Amt des Lehrers. Dieses Stück zeigt zum einen die Besonderheiten der pädagogischen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler und zum anderen die Anforderungen, die an den Lehrer gestellt werden. Letztlich werden hier Qualifikationen aufgezählt, die den idealen Wissenschaftler auszeichnen. Gleich zu Beginn wird die Funktion des Lehrers definiert. Es heißt, daß das Begehren, bzw. die Sinnlichkeit, dem Jungen gleicht und die Vernunft dem Pädagogen: «Sicut ergo concupiscibilis indiget ratione dirigente et regulante: sic puer indiget magistro et paedagogo» (311). Ägidius lehnt sich damit an Aristoteles an, der schreibt (*Nik. Ethik* 3, 15, 126): «Denn wie das Kind nach dem Befehl des Lehrers leben muß, so auch der Begehrende nach der Vernunft».

Das Verhältnis von Lehrer zu Schüler ist damit ähnlich organisch und elementar wie das von Vater und Kind. Weil das Kind noch keine Vernunft hat, die es davon abhalten könnte, das Böse zu tun, steht ihm eine fremde Vernunft in der Person des Vaters oder des Lehrers zur Seite. Das Kind borgt sich eine Hilfsvernunft, bis es in der Lage ist, sich allein zu regieren. Die Autorität des Lehrers ist damit unangreifbar.

Der Lehrer soll nun seine Schüler zum Besten anspornen, «ad optima instigare» (311), was zweierlei bedeutet: Wissenschaften und Sitten. Also wird die Beschreibung des guten Lehrers darauf abzielen, welche Voraussetzungen er bieten muß, um seine zwei Ziele zu erreichen: «Debet esse sciens in speculabilibus. Prudens in agilibus. Et bonus in vita» (311). Bezüglich der exakten Wissenschaften muß er drei Bedingungen erfüllen: er muß schöpferisch sein, denn sonst müßte man ihn statt eines Gelehrten (doctor) einen Vorleser (recitator) nennen. Er muß auch verstehen können, was andere sagen und schreiben, denn er ist in seinem Forschungsprozeß auf die Zusammenarbeit mit anderen angewiesen, da

er nicht alles allein denken kann. Und schließlich muß er gegenüber den eigenen und fremden Gedanken kritisch sein, denn erst darin liegt die Vollkommenheit des Wissens: «nam perfectio scientiae potissime in iudicio consistit» (312): in der Entscheidung, welche Erkenntnisse zu bewahren und welche zu verwerfen sind.

Bei der Wahl des Lehrers für die Kinder soll man sich nicht mit einem mittelmäßigen zufriedengeben, weil man meint, die Kinder brauchten nur die Anfangsgründe der Wissenschaft zu lernen. Der Unterricht fällt viel leichter bei einem, der seinen Stoff beherrscht, denn der kann besser erklären.

Bezüglich der ethischen Erziehung muß der Lehrer vier Eigenschaften besitzen und verwenden: *memoria*, *cautio*, *prouidentia* und *circumspectatio* (= *experientia*). Er muß wissen, was früher vorgefallen ist, damit er, um im Bild der zu richtenden Rute zu bleiben, seinen Schüler in die entgegengesetzte Richtung drängen kann. Er muß die zukünftigen Geschehnisse abschätzen können, um eventuell vorher einzugreifen und Schlechtes zu verhindern. Er muß vorsichtig sein, damit er nicht gut und böse miteinander verwechselt, da doch das Böse oft als das Gute verkleidet auftritt. Und letztlich muß er erfahren sein, er muß die Besonderheiten seiner Schüler erkennen können und jeden persönlich, seinen Bedingungen folgend, behandeln. Zu diesen intellektuellen Fähigkeiten des Lehrers muß sich aber noch eine vorbildhafte Ausgestaltung seiner Lebensführung gesellen, weil in der Sittsamkeitserziehung Worte und Ermahnungen kaum Wirkung haben, wenn sie im Verein mit einem schlechten Beispiel auftauchen.

Das Kapitel wird mit der Ermahnung abgeschlossen, auf die Wahl des Lehrers mehr Gedanken zu verwenden und an ihn höhere Ansprüche zu stellen als an den Vermögensverwalter.

Ägidius hat das Bild des idealen Lehrers gezeichnet, das seine Ausführungen über die Rolle der Wissenschaft und das Ideal der *prudentia* ergänzen. Daß er vom Lehrer Kenntnis der Naturwissenschaften, *speculabilia*, fordert, impliziert, daß er die Erziehung der Kinder nicht allein aus der Theologie, der Religion, begründen will. Daß die Gesetze des Glaubens zu beachten sind, wurde wiederholt klargestellt; hier wird deutlich, daß sich das Lernen — und auch die Arbeit des Wissenschaftlers — damit nicht erschöpfen darf. Die Forderungen nach Selbständigkeit und Kritikfähigkeit verpflichten sich den rationalen Methoden des Forschers, die weder darin bestehen, die «ewigen Wahrheiten» im Kosmos zu finden (das platonische Wissenschaftsideal), noch

darin, daß dem Geist durch Gott Erleuchtung geschenkt wird (das patristische Gelehrsamkeitsmodell), sondern darin, daß die Vernunft des Forschers im Zentrum steht und arbeitet.

Pseudothomas fordert vom Lehrer, daß er «ein talentvoller Geist» sei, der «das Bessere aus dem Vielen herauswähle», was gelehrt wird, und der auch eigene Gedanken vorweisen kann: außerdem sei der Lehrer sittsam, beredt und im Unterricht erfahren. Darüber hinaus aber erhebt er eine Forderung, die man bei Ägidius nicht findet: der Lehrer zeige Demut im Wissen. Das heißt eine gründliche Ausbildung: «Lerne lange Zeit, was du lehren willst», und das heißt eine gottesfürchtige Wissenschaft: «Demüthig muß die Wissenschaft sein; denn diejenige, welche aufbläht, ist keine reine, keine wahre Wissenschaft ... Aufblähende Wissenschaft ist Teufels-Wissenschaft, von welcher auch die Dämonen beherrscht werden. Denn Dämon heißt soviel als der Wissener. Jakobus schreibt (3.): «Das ist nicht die Weisheit, die von oben herab kommt, sondern die irdische, thierische, teuflische». Wer sich wegen der Größe seines Wissens blähet und rühmt, der zeigt die Größe seiner Thorheit, da er sich in dem rühmt, wodurch er ein großer Dämon, d.h. Wissener ist» (240f/610). Hier findet sich eine Anfeindung an die Adresse der prudentia, die eine Emanzipation von der Theologie anstrebt, bei der die Wahrheit nicht mehr von Gott kommt, sondern von den Menschen, die sich in den nicht-theologischen Disziplinen nicht mehr an die Inspiration, sondern an die exakte Anwendung der Methoden der Dialektik bindet.

Zur Einschätzung des Wissens auf seiten des Pseudothomas ist noch nachzutragen, daß er erheblich hinter die Geisteshaltung von Vinzenz von Beauvais zurückfällt. Denn dieser formuliert in seiner Enzyklopädie, daß der Mensch von Gott drei Güter bekommen habe: imago Dei, similitudo und immortalitas corporis, die allerdings durch ignorantia, concupiscentia und infirmitas beschädigt wurden und durch Wissen wiederhergestellt werden müssen⁶⁵).

(Schluß folgt)

CHRISTIANE SCHRÜBBERS

⁶⁵) Vinzenz von Beauvais, *Speculum quadruplex*, Graz 1964, II: *Speculum doctrinale*, I, 9.

I Codici Agostiniani della Biblioteca statale di Cremona*

Ms. 87 (6. 3. 25)

1420-1421, Padova

AUGUSTINUS DE ANCONA, O.S.A., *Lectura super Evangelium Matthaei*;
Lectura super epistolas canonicas.

Membr., miscellaneo, mm. 250 × 196, cc. 267; numerazione recente a matita; numerose cc. palinseste; bianca la c. 194v. Fascicoli 22: 15 senioni + 1 setternio + 6 senioni + 1 c.; richiami alla fine dei fascicoli, in parte tagliati dal legatore. A 2 coll., 11. 46/51, mm. 170; rigatura assente ed incorniciatura dello specchio di scritto ad inchiostro. Lettera documentaria di uso librario di una sola mano, di modulo piccolo. Lettera iniziale a c. 1ra (D) miniata, con fregio marginale; altre letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente; rubriche; segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente. Da c. 1r a c. 188r corre sul margine superiore delle carte, in cifre romane, l'indicazione dei capitoli; da c. 196r a c. 265r, oltre all'indicazione dei capitoli, anche i titoli correnti. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. fu copiato a Padova negli anni 1420-1421, su richiesta del frate Niccolò da Cremona; a c. 188ra, notazione di origine, data e committente: *Explicit lectura fratris Augustini de Anchona super Matheum, completa Padue ad instanciam bachalarii fratris Nycolai de Cremona, pro pecia scripture cuius recepi scilicet solidos decem et septem valente ducato solidis centum summa capit libras triginta quattuor solidos decem et septem. Item pro computatura bidelli solidos decem et septem, summa totius capit ducatos aureos septem solidos tres. 1420. Deo gratias*; altra nota col prezzo per il lavoro compiuto a c. 265vb: «*Expliciunt postille super epistolas canonicas edite a fratre Augustino de Anchona ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, pro quarum valente ducato solidis centum recepi libras quattuordecim solidos duodecim. 1421. Deo gratias*». Per la provenienza del cod. dal Convento, cf. anche A. Possevino, III, p. 138; I. Bianchi, n° 20. La legatura conventuale del sec. XVII, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su assicelle con filo di riquadratura sui piatti; dorso con tre nervi sottolineati da

* Vide *Augustiniana* 30 (1980), 71-116; 31 (1981), 330-380.

filettature in oro; titolo sul dorso in oro: «Triumphus / Com. in / Matthaeum».

I. (cc. 1ra-194rb) *Lectura super Evangelium Matthaei*.

«Super Matheum. Incipit lectura fratris Augustini de Anchona... Cum quietum silencium tenerent omnia et nox in suo cursu iter medium haberet... Liber generacionis Ihesu Christi etc... Secundum Chrysostomum totum Evangelium Mathei in octo partes principales dividitur. Quia primo ipse determinat de Christi nativitate et eius generatione, secundo de ipsius nativitatis manifestatione, tertio de eius baptismi regeneratione... — ... glorie participes nos faciat ipsemet Christus filius Dei, qui cum patre et spiritu sancto est unus Deus benedictus in secula seculorum. Amen». Indice (c. 188ra): «Isti sunt tituli questionum primi capituli evangelii Mathei...». (Cf. Zumkeller, 133, 133 (n); Stegmüller, VIII, 1512).

II. (cc. 195ra-267vb) *Lectura super epistolas canonicas*.

«Incipit lectura super omnibus epistulis canonicis fratris Augustini de Anchona... Sapientia edificavit sibi domum... Non est ita ordo, etc. Istis epistulis beatus Ieronimus premitit quondam prologum in quo... — ... de eius immensa auctoritate ante omnia secula preterita et meritis in presenti et omnia secula seculorum in futuro de ipsius eternitate. Amen. Amen». Indice (c. 265vb): «Incipit tabula notabilium et questionum...». (Cf. Ms. 127; Zumkeller, 124, 124 (n); Stegmüller, VIII, 1528-1534).

BIBL.: Stegmüller, VIII, 1512; 1528-1534.

Ms. 88 (6. 3. 18)

Sec. XV

HENRICUS DE RATISBONA, O.S.A., *Expositio super Poëtriam Novam Gaufridi de Vinosalvo*.

Membr., mm. 240 × 173, cc. I, 88; numerazione recente a matita; bianca la c. 88r; lacerate le cc. 38, 53, 79; numerose le cc. anticamente guaste. Fascicoli 11, quaternioni, connessi dal richiamo. A 2 coll., 11. 52, mm. 180; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano, irregolare nel modulo sempre piuttosto piccolo. Letterina iniziale in azzurro a c. 1ra; è rimasto bianco il posto delle altre letterine iniziali e delle rubriche. Il foglio di guardia è un frammento membr. di un ms. di contenuto teologico. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

Il cod. faceva parte del gruppo di libri legati, nel 1464, al Convento dal cremonese «Johannes de Bosellis», come da nota a c. 88v: *Comentum artis poeticae Godfredi. Datum conventui ordinis fratrum heremitarum*

sancti Augustini Cremonae ab egregio magistro Johanne de Bosellis de Cremona. 1464. (Cf. Ms. 2). Nell'explicit, a c. 87vb, i nomi dell'autore del commento e del copista: «Explicit expositio poetice novelle Heinrichi de Ratispona, quam magister Pax de Ferraria composuit et complevit ad utilitatem scolarium. Finis adest operis mercedem posco laboris. Qui scripsit scribat et longo tempore vivat».

«Consueverunt antiquiores nostri cum aliquid novi proponunt personas igitur diversas eligere ad quas novi operis labor tendere... Incepimus librum artis poetice cum duobus considerare: primum de hiis que... — ... et favore qui vivit et regnat Deus eternus et unus benedictus in secula seculorum. Amen. Amen».

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

Ms. 89 (6. 4. 40)

Sec. XV

ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum a Leonardo Aretino e graeco in latinum traducta*.

Membr., mm. 250 × 175, cc. I, 105; numerazione recente a matita; bianco il foglio di guardia. Fascicoli 11: 9 quinterni + 2 quaternioni di cui l'ultimo mancante della c. 8a; segnature. 11. 30, mm. 165; rigatura e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera corsiva umanistica, di unica mano, di modulo medio. Titolo e letterina iniziale a c. 1r in rosso; è rimasto bianco il posto per le altre letterine iniziali e rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; all'interno del piatto anteriore, tavola del contenuto.

A c. 105v, nota di possesso e di provenienza: *Repositus in Bibliotheca Sancti Augustini per fratrem Jo. Lucam de Cremona de libris eius genitoris Luce Felini parmensis grammatici quondam professoris eruditissimi: cuius animam omnibus reddimus commendatam*, (cf. Ms. 21). La legatura conventuale del sec. XVII, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su assicelle, con filo di riquadratura sui piatti; dorso a tre nervi sottolineati da filettature in oro; titolo sul dorso in oro: «Areti. / Aethica / Aristo.».

«Leonardi Aretini peritissimi in libros Ethicorum Aristotelis de greco in latinum traductio. Aristotelis Ethicorum libros facere latinos nuper institui... Omnis ars omnisque doctrina, similiter autem et actus et electio bonum quoddam appetere videtur... — ... quomodo unaqueque respublica constituta sit et quibus legibus et moribus. Finis». (Cf. ed. Roma, 1473).

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

Ms. 91 (L. 7. 32)

Sec. XVI

Sermones in laudem Beatae Mariae Virginis.

Cart., mm. 215 × 165, cc. I, 220, I n.n.; bianche le cc. 100v, 110r, 179r; fascicoli 18: 15 senioni + 1 otterno + 2 senioni; richiami alla fine dei fascicoli. 11. 19/21, mm. 155/165, rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto assente. Lettera umanistica corsiva di unica mano e di modulo medio. Legatura conventuale orig. in pelle su cartoncino; sui piatti tre cornici racchiuse da riquadrature filettate, formate con impressioni di piccoli ferri; specchio non ornato e tracce di 2 lacci; dorso a 5 nervi sul quale sono incollati due cartellini che riportano il titolo: «Sermones in laudem B.V.» e tracce della segnatura orig.: «... 68».

(c. 1r) «Maria avi paradisi similatur. Qui in avibus celi ludunt. Bar. 3, (17). Omnia ab altissimi sapientia ininvestigabili facta et creata...». — (c. 11r) «Quod cygno Maria significetur. Aut avis que transvolat in aere. Sap. 5, (11). Invenitur vestigium itineris illius...». — (c. 20r): «Quod calandre similatur. Volucres celi et pisces maris. PsG. 8, (9). Ex divino instinctu singulis diebus...». — (c. 29r) «Quod Maria cardyelo significetur. Volucres celi et comederunt ea. Mt. 13, (4). Eadem et unica virtus, charissimi fratres...». — (c. 37r) «Quod columbe Maria similetur. Pinne columbe deargentate. PsG. 67, (14). Solet ut dicit Augustinus...». — (c. 43r) «Quod columba Mariam significet. Quam pulcra es amica mea quam pulcra es oculi tui. Ct. 4, (1). Solent loquentes excellentiam alicuius iudicare...». — (c. 49r) «Quod Maria columbe sit similis. Columba mea in foraminibus. Ct. 2, (14). Et si Christi qui petit per apostolum...». — (c. 58v) «Quod columba Mariam significet. Emisit columbam. Gn. 8, (8). In primordio huius mundi...». — (c. 67r) «Quod Maria columbe similetur. Pinne columbe deargentate... PsG. 67, (14). Solent charissimi excellentiam alicuius...». — (c. 73r) «Quod ciconia Mariam significet. Avesque multiplicentur super terram. Gn. 1, (22). Bonitas illa infinita tota sit nobis abscondita...». — (c. 83r) «Quod Maria avibalarite similetur. Bestie et universa pecora serpentes et volucres pinnate. PsG. 148, (10). Hec est infinita Dei bonitas...». — (c. 92r) «Quod per aquilam Maria figuretur. Renovabitur ut aquile iuventus tua. PsG. 102, (5). Inter aliam quem ad Dei notitiam...». — (c. 101r) «Quod Maria sit falconi similis. In omni populo et in omni gente primatum habui. Sir. 24, (9). Naturales dicunt falconem inter

omnia...». — (c. 112r) «Quod Maria galo similetur. Priusquam galus cantet ter me negabis. Mt. 26, (75). Non est absonum si nos...». — (c. 121r) «Quod Maria acypitri similetur. Acypitrem iuxta genus suum. Lv. 11, (6). Inter alia animalia que Dominus in antiqua lege...». — (c. 131r) «Quod rinoceronti Maria similetur. Exaltabitur sicut unicornis. PsG. 91, (11). Inter alia animalia que a predicientibus incarnationem verbi...». — (c. 141r) «Quod Maria ichneumoni similetur. Ipsa conteret caput tuum. Gn. 3, (5). Inter alia purissime ac potentissime virginis Marie...». — (c. 151r) «Quod urso Maria similetur. Ursus insidians factus est. Lam. 3, (10). Iustissima Dei ordinatione ordinatum est...». — (c. 157r) «Maria fenici similatur. Una est perfecta. Una est genitrici. Ct. 6, (8). Tanta est virginis purissime excelentia...». — (c. 166r) «Quod philomele Maria sit similis. Fulcite me floribus stipate me. Ct. 2, (5). Inter alia que de philomena a naturalibus...». — (c. 175r) «Maria fulci similatur. Misit de summo et accepit me. PsG. 17, (17). Sentiant quam de naturalibus hystoriam...». — (c. 184v) «Quod per aquilam Maria significetur. Facies aquile desuper ipsorum. Ez. 1, (10). Altissimus Deus mirabilia queque volens...». — (c. 194r) «Quod aquile Maria sit similis. Aquila grandis magnarum alarum. Ez. 17, (3). Inter alia quibus ad Dei perfectionem...». — (c. 204r) «Quod Maria acyoni similetur. Volucres celi et pisces maris. PsG. 8, (9). Omnisciens Deus moderator ordinator creaturarum...». — (c. 213r) «Quod Maria aeriophiloni similetur. De volucris iuxta genus. Gn. 6, (20). Mira Dei circa creaturam sollicitudo...».

Ms. 93 (L. 7. 37)

Sec. XV-XVI

AUGUSTINUS (S.) AURELIUS — *Volgarizzamento della Regola di S. Agostino* — *Constitutiones ordinis S. Augustini* — HUGO DE SANCTO VICTORE, Can. reg. — *Constitutiones Congregationis observantiae Lombardiae ordinis S. Augustini* — *Privilegia ordinis S. Augustini* — ANTONINUS (S.) FLORENTINUS, O.P. — *Definitiones Congregationis ordinis S. Augustini*.

Membr., miscellaneo, mm. 215 × 155, cc. 106; numerazione recente a matita; lacerata e recentemente restaurata la c. 106; bianca la c. 50v. Fascicoli 11: 10 quinterni + 1 ternione; fascicoli connessi dal richiamo; tracce di signature. 11. 29, mm. 145; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a secco. Da c. 1r a c. 103v lettera «rotunda» di unica mano, regolare e continua nel modulo (sempre medio); da c. 103v a c. 106v, notazioni marginali, interlineari o nel corpo del testo (c. 50r e c. 83r), lettera umanistica corsiva di almeno tre mani (A: cc. 103v-105v; B: c. 105v; C: c. 106r-v). Letterine iniziali ornate in rosso e

azzurro alternativamente; rubriche; segni di paragrafo in rosso e azzurro. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

I. (cc. 1r-5v) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *Regula ad servos Dei*.

«Regula tertia et ultima beatissimi patris nostri Augustini Yponensis episcopi Ecclesieque doctoris eximii. Ante omnia, fratres karissimi, diligatur Deus, deinde proximus... — ... et in tentationem non inducatur. Amen». (Cf. Ms. 19, II; Migne, P.L., XXXII, 1377-1384).

II. (cc. 5v-6v) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *Regulae clericis* (op. spur.).

«Regula prima divini patris Augustini, quam primo dedit fratribus heremitis in monte pisano ipso existente fratre in anno salutis CCCCIX, etatis vero sue anno trigesimo primo. Communi diffinitione decrevimus apud nos, quod numquam... — ... qui in omnibus stabiles esse noscuntur». (Cf. Migne, P.L., XXXII, 1447-1450).

III. (cc. 6v-7v) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *Regula secunda* (op. spur.).

«Regula secunda divi patris nostri Augustini quam dedit fratribus heremitis in loco de centum cellis, in anno salutis domini CCCCX, etatis vero sue anno XXXIJ. Ante omnia, fratres karissimi, diligatur Deus, deinde proximus... Qualiter autem oporteat nos... — ... et nobis non parva leticia erit de vestra salute. Amen». (Cf. Migne, P.L., XXXII, 1449-1452).

IV. (cc. 7v-13r) *Volgarizzamento della Regola di S. Agostino*.

«Incomenza la Regula del beatissimo padre Augustino vescuo de Ypona e de la sancta Gesa doctoro eximio. Avanti ogni cosa, charissimi fratelli, sia da voi amato... — ... e non sia indutto in tentatione. Amen».

V. (c. 13v) *Constitutiones fratrum eremitarum ordinis S. Augustini*, prologo.

«Incipit prologus super constitutionibus fratrum eremitarum ordinis beatissimi patris nostri Augustini episcopi Ecclesieque doctoris eximij. Quoniam ex precepto regule iubemur habere cor unum... — autem distinctioni proprios titulos assignavi». (Cf. Ms. 19, III).

VI. (cc. 13v-50r) HUGO DE SANCTO VICTORE, Can. reg., *Espositio in Regulam beati Augustini*.

«Incipit expositio regule beatissimi patris nostri Augustini episcopi Ecclesieque doctoris eximij ab Hugone de Sancto Victore composita. Ante omnia, fratres karissimi, diligatur Deus, deinde proximus, quia ista precepta sunt principaliter nobis data. Hec igitur sunt, etc. Hec precepta que subscripta sunt ideo regula appellantur... — ... orans ut ei debitum dimittatur, et in tentationem non inducatur. Amen». (Cf. Migne, P.L., CLXXVI, 881-924).

VII. (cc. 51r-97v) *Constitutiones Congregationis observantiae Lombardiae ordinis fratrum eremitarum S. Augustini.*

«In ordinationibus seu constitutionibus fratrum heremitarum divi Augustini observantium Congregationis Lombardie. Prohemium. Quoniam ex precepto regule divi patris nostri Augustini iubemur habere cor unum et animam unam in Deo...»; (Cf. Ms. 19, III). «Quomodo fratres intrent ad matutinum et ad alias horas. Capitulum primum. Audito primo signo... — ... transmittendus alibi collocandus. Finis constitutionibus». (Cf. *Constitutiones reformatae Congregationis observantiae Lombardiae vulgariter nuncupatae, ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, in: *Regula beatissimi patris nostri Augustini... Expositio Ugonis de Sancto Victore super regulam beati patris nostri Augustini. Constitutiones congregationis observantiae Lombardiae ordinis fratrum eremitarum S. Augustini. Diffinitiones antiquae et recentiores congregationis eiusdem*. Bologna, 1699, pp. 103-277).

VIII. (cc. 97v-100v) *Privilegia ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini.*

«De numero et qualitate privilegiorum nostri ordinis a sede apostolica concessorum. In primis Bonifatius papa VIII privilegium concessit, primo de confirmitate... — ... sub protectione sedis apostolice. Bulla plumbea est in conventu Creme. Finis». (Cf. F. Roth, *Augustinian historians of the XVII th. century*, in: «Augustiniana», VI (1956), pp. 635-658).

IX. (cc. 100v-101v) ANTONINUS (S.) FLORENTINUS, O.P., *Chronica*, pt. III, cap. 14°.

«Frater Antoninus ordinis predicatorum Archiepiscopus alme civitatis Florentie... Notandum est quod beatus Augustinus habitu religioso in triplici suo statu indutus est... — ... patrum meorum imitari vestigia etc.». (Cf. S. Antoninus, *Opus excellentissimum hystoriarum, seu croniarum...*, III: *Tertia pars hystorialis...*, Lugduni, 1543, cap. XIV, fo. CCLV).

X. (cc. 101v-106v) *Definitiones congregationis ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini.*

(cc. 101v-102v): «Supplicatio imo supplicationis exemplar omnium stationum que sunt in Urbe Roma. Impetratarum a beatissimo papa Xixto quarto et concessarum omnibus domibus et locis nostre congregationis. Ut infra patet. Supplicat humiliter... — ... Et que sola signatura sufficiat. Fiat. F. / fiat ut petitur. F.». (c. 102v): «Forma litterarum locorum nostre congregationis ad Capitulum destinandarum. Reverendi

in Christo patres... — ... Datum Brixie in nostro conventu sancti Augustini, IV idus april. MCCCCLXXXIIJ». (cc. 102v-103v): «A tergo reverendis in Christo prioribus vicario et diffinitoribus capituli fratrum eremitarum congregationis Lombardie. Celebrandi forma litterarum confraternitatis. Frater G. de M. Vicarius generalis... — ... Datum Brixie in conventu nostro sancti Augustini etc.». (c. 103v): «Omnis laus in fine capituli. Item diffinimus ut finito capitulo priores... — ... Demum in capitulo Annunciate etiam confirmata». (c. 103v): «Item diffinimus quod loca nostra... — ... Facta in capitulo Florentie». (cc. 104r-105v): «Infrascripte diffinitiones facte sunt in capitulo Cremone. 1499. Primo: confirmamus omnes diffinitiones... — ... ut possint indigni deponi et digni asumi vel confirmari». (c. 105v): «Nos frater Hieronimus de Saviliano... — ... datis in diffinitorio capituli generali congregationis ut supra die 12 junii 1516». (c. 106r-v): «Frater Luchinus de Mediolano presidens capituli... — ... Datum Bergomi in prelibato capitulo nostro generali MCCCCXVIIIJ Maij».

BIBL.: F. Roth, *Augustinian historians of the XVII th. century*, op. cit.

Ms. 95 (6. 1. 2)

Sec. XIV

NICOLAUS DE BYARD, O.P., *Distinctiones*.

Membr., mm. 220 × 151, cc. II, 238, III; numerazione recente a matita. Fascicoli 30, quaternioni, di cui l'ultimo mancante delle cc. 7a e 8a; fascicoli connessi dal richiamo; tracce di segnature. A 2 coll., 11. 38/39, mm. 153/157; rigatura e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «textualis» di unica mano e di modulo piccolo; notazioni marginali in corsiva coeva; scrittura dei fogli di guardia in «littera notularis». Letterine iniziali ornate in rosso e azzurro alternativamente; rubriche; segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente; letterine rilevate di rosso. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle, con filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro; titolo sul dorso in oro: «Nicolai / Biardi / Distincti.»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. appartenne al priore generale dell'ordine degli Agostiniani Guglielmo da Cremona (cf. Ms. 81); ex libris a c. 238v: *Iste liber est fratris Guillelmi de Villana de Cremona fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini*. Segue il prezzo del cod.: «Constitit 22 aur. grossis». Per l'appartenenza del cod. al convento, cf. anche A. Possevino, III, p. 138.

Indice (cc. 1ra-8va): «Capitula summe distinctionum fratris Nicholay de Byardo. Absconditur malum. Cap. I°... — ... Zelus Domini multiplex. Cap. II. Expliciunt capitula». Testo (cc. 9ra-238va): «Incipit

summa distinctionum fratris Nicholay de Byardo. Absconditur malum a dyabolo... Job. 16, (18, 10): Abscondita est in terra pedica... — ... Zelatus est dominus terram suam. Etc. Expliciunt distinctiones fratris Nicolay de Byardo. Deo gratias». (Cf. Stegmüller, IV, 5694).

BIBL.: Stegmüller, IV, 5694.

Ms. 96 (6. 2. 18)

Sec. XIV

GUILELMUS DE CREMONA, O.S.A., *Sermones*.

Membr., mm. 210 × 154, cc. 112, I; numerazione recente a matita; lacerata e ricucita anticamente lembo contro lembo la c. 91; bianco il verso del foglio di guardia. Fascicoli 12: 3 quinterni + 1 quaternione + 2 quinterni + 2 quaternioni + 2 quinterni + 1 quaternione + 1 quinterno; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11. 28/33, mm. 140/150; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo medio. La scrittura delle note marginali, di quelle a c. 112r-v e sul recto del foglio di guardia, è in corsiva coeva. Letterine iniziali ornate in rosso e azzurro alternativamente; rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore è riportato un cartellino con l'errata dicitura: «M. Bartholomei ord. S.A. Sermones dominicales per totum annum».

Il cod. appartenne al priore generale dell'ordine degli Agostiniani, Guglielmo da Cremona (cf. Ms. 81). L'antica legatura conventuale, in cuoio, recava sul dorso in oro la dicitura: *Guillelmi Cremonensis Opera*.

«Dominica prima de adventu. Nox precessit. Dies autem appropinquavit; abiciamus ergo opera tenebrarum etc. (Rom. 13, 12). Ad presens propositum meum est ostendere vobis quare nox dicatur peccatum... — ... Quod facere dignetur Ihesus Christus. Qui vivit et regnat etc.». (Cf. Schneyer (1), p. 384). Segue d'altra mano: «Isti sermones sunt fratris Guillelmi de Vilana fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini de Cremona».

Ms. 97 (D. 1. 36)

Sec. XIV

JOHANNES DE PERSICO, O.S.A., *Postillae super Evangelia dominicalia totius anni*.

Membr., mm. 205 × 145, cc. 74; numerazione recente a matita; le cc. 1-3 guaste dal tarlo e parzialmente restaurate. Fascicoli 9, quaternioni, + 1 bifolio; fascicoli connessi dal richiamo: tracce di signature. A 2 coll., 11. 30, mm. 130; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo piccolo; note marginali in corsiva coeva. Letterine iniziali in rosso. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

La legatura conventuale del sec. XVII, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su assicelle, con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso a tre nervi sottolineati da filettature in oro; sul dorso titolo in oro: «Persico / in / Evange.»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto. Probabilmente il cod. fu donato al Convento dal frate Filippus, come da nota a c. 74v: *Isti sermones sunt fratris Johannis de Persico [...] quos emit frater Philipp[us] [...] per solidos XXVI de pecunia dicti fratris Mathei...* Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche A. Possevino, III, p. 138 e I. Bianchi, n° 3.

«Incipiunt postille super Evangelia dominicalia tocius anni. Dominica prima de adventu. Erunt signa in sole et luna... (Luc. 21, 25). Sol convertitur in tenebras... Magnus, inquam... — ... fugere omnia ista que futura sunt et stare ante filium hominis». (Cf. Schneyer (1), p. 263). I sermoni sono 60.

Ms. 99 (55. 4. 2)

Sec. XVIII

RAIMUNDUS LULLUS, *Opera latina*.

Cart., mm. 210 × 170, cc. I, 256; numerazione recente a matita; bianche le cc. 2r-6v, 13r-14v, 64r-v, 72v, 83r-84v, 93r-94v, 120r-v, 135v-137r, 172r-174r, 185v, 210v-212r, 229v-231v, 257v. Rigatura assente ed incorniciatura dello specchio di scritto a matita: 11. 38/48, mm. 195. Lettera corsiva di unica mano e di modulo piccolo. Il frontespizio e i titoli delle singole opere sono alternati a linee rosse e nere; al testo sono intercalati disegni geometrici: 10 figure, in rosso, azzurro, nero e verde, occupano le cc. 85v, 86v, 87v, 88v, 89, 90v-91r, 92v, 137v, 174v, 212v; la c. 230v è occupata da una tavola riproducente un «Arbor principiorum et graduum medicinae». Legatura moderna in pergamena su assicelle.

La legatura conventuale era in carta con dorso in pergamena. Nota di provenienza sul recto del foglio di guardia: *Aplicato alla Libreria di Cremona dal P. Tommaso da Cremona*.

Opera latina. Tomus I: «Beati / Raymundi / Lulli / doctoris illuminati / et / martyris / Operum / Tomus I / in quo continentur sequentes Tractatus: / Ars magna et maior seu Ars compendiosa inveniendi veritatem / Ars universalis seu lectura super artem compendiosam inveniendi veritatem / Liber Principiorum Theologiae / Liber Principiorum Philosophiae / Liber principiorum iuris / Liber principiorum Medicinae. / A.S.D. MDCCXXXIX.». (Cf. *Beati Raymundi Lulli Opera*, Maguntiae, I, 1721).

Ms. 102 (6. 5. 32)

Sec. XIV

JOHANNES DE PERSICO, O.S.A., *Expositiones super Biblia* — JACOBUS DE VITERBO, O.S.A., *De regimine christiano*.

Membr., miscellaneo e composito (2 manoscritti: cc. 1-132; 133-166). Misura prevalente mm. 300 × 222, cc. I, 166; numerazione recente a matita; altra numerazione moderna a penna; parecchie le cc. guaste o con profonde smarginature; ricucite anticamente lembo contro lembo le cc. 17, 51, 78, 143; bianche le cc. 53vb, 131vb, 132r, 165rb, 165v, 166v e il foglio di guardia; pergamena rozza. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle su assi, con riquadratura di filo sui piatti; sul dorso nervi sottolineati da filettature in oro e con titolo pure in oro: «Io. De Persico / et aliorum / Opuscula / Theologica»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto. Il 1° ms. è composto di 14 fascicoli: 1 quinterno + 4 quaternioni + 2 senioni di cui il primo mancante della c. 12a + 1 bifolio + 4 senioni di cui il penultimo mancante della c. 9a + 1 quintero + 1 quaternione; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., numero di 11. vario e varia misura dello specchio di scritto: 11. 36/48, mm. 190/222; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto parte a piombo, parte ad inchiostro. Nel centro del margine superiore del recto delle carte corre l'indicazione dei capitoli. Lettere documentarie di uso librario, di almeno quattro mani (A: cc. 1ra-4rb; B: cc. 4rb-53va; C: cc. 66ra-67vb; D: cc. 68ra-131va), e «rotunda», di modulo medio (E: cc. 54ra-65vb); correzioni, aggiunte, annotazioni a margine in corsiva coeva. Letterine rilevate di rosso e segni di paragrafo in rosso da c. 1r a c. 7r. Bianco lo spazio destinato alle letterine iniziali e rubriche. Il 2° ms. è composto di 3 fascicoli: 2 senioni + 1 quintero; fascicoli connessi dal richiamo. A 2 coll., 11. 51/53, mm. 208/210; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda», di unica mano e di modulo medio; notazioni marginali in corsiva coeva. Rubriche; lo spazio destinato alle letterine iniziali è rimasto bianco.

Il 1° ms. appartenne a Johannes de Persico, come da note a cc. 1r, 132v: *Iste liber est fratris Johannis de Persico*. Il 2° ms. faceva parte del gruppo di libri legati al convento dal cremonese Guilelmus de Cremona, (cf. anche Ms. 81); ex libris a c. 165ra: *Iste liber est fratris Guillelmi de Villana de Cremona fratrum heremitarum ord. sancti Augustini*. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche A. Possevino, III, p. 138, e I. Bianchi, n° 3, 35.

I. (cc. 1ra-131va) JOHANNES DE PERSICO, O.S.A., *Expositiones super Biblia*.

«Requiscite sub arbore. Ponamque buccellam panis et confortate cor vestrum: postea transibitis. Gen. 18, (5). Pater fidei nostre Abraam... — ... et omnis lingua confiteatur in secula seculorum. Amen». (Cf. Stegmüller, III, 4856).

II. (cc. 133ra-165ra) JACOBUS DE VITERBO, O.S.A., *De regimine christiano*.

«Incipit opusculum de regimine christiano continens tractatus duos. Sanctissimo in Christo patri ac reverendissimo domino Bonifacio divina providencia sacrosante ac universalis ecclesie pontifici summo... Prologus operis in quo materia sive intentio et causa suscepti operis assignatur. Gloria regi tui... Capitulum primum. Quod Ecclesia convenienter et proprie regnum dicitur et quare et quomodo. Primum igitur considerandum est... Gloriam regni tui dicent... Sacre fidei confessio circa duo... — ... Explicit opusculum de regimine christiano compilatum a fratre Jacobo de Viterbio ordinis heremitarum sancti Augustini», e d'altra mano «qui fuit archiepiscopus neapolitanus». Indice dei capitoli (cc. 161vb-165ra): «Incipiunt capitula huius operis, quod inscribitur de Regimine christiano... — ... plenitudinem potestatis. Expliciunt capitula». (Cf. Zumkeller, 442).

Ms. 103 (6. 5. 25)

Sec. XII ex.

HIERONYMUS (S.), *Liber interpretationis hebraicorum nominum*; *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*.

Membr., mm. 310 × 200, cc. 31; numerazione recente a matita; anticamente ricucita lembo contro lembo la c. 3; tagliato il lembo inferiore della c. 31. Fascicoli 4, quaternioni, di cui l'ultimo mancante della c. 8a. A 2 coll., 11. 39/45, mm. 230; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «textualis» di unica mano e di modulo medio. Letterine iniziali rosse e verdi alternativamente, alcune delle quali ornate (cc. 1r-v, 17ra); a c. 1ra lettera miniata (H); rubriche. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle, con tracce di riquadratura di filo sui piatti; sul dorso nervi sottolineati da filettature in oro e titolo pure in oro: «D. / Hiero. / De / Hebre. / Nomin.»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Internamente al piatto anteriore, ex libris completamente abraso dal quale si leggono le parole: *Iste liber est [...] de Castello ordinis minorum*. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n° 1.

I. (cc. 1ra-16vb) *Liber interpretationis hebraicorum nominum*.

«Incipit descriptio Eusebii Ieronimi de formulis hebraicarum litterarum que quia dextrorsum inchoantes sinistrorsum finiunt, nostris litteris subiecte sunt ut latinis perspectis hebreorum facilius possint intelligi. Hebraicarum litterarum forme due sunt... Prefatio Ieronimi in libro interpretationis hebraicorum nominum. Philo, vir disertissimus

Iudeorum, Origenis quoque testimonio comprobatur... Non statim, ubicumque ex A littera, que apud Hebreos dicitur aleph... — ... Satan adversarius sive prevaricator. Expliciunt interpretationes hebraicorum nominum tam veteris quam novi testamenti». (Cf. C.C., S.L., LXXII, I, 1, pp. 57-161; Stegmüller, IX, 3305).

II. (cc. 17ra-31vb) *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum.*

«Incipit prefatio Ieronimi in libro locorum ab Eusebio Pamphili cesariensi episcopo prius quidem in greco edito sed ab eodem Jeronimo in latinum diligentius translato. Eusebius qui a beato Pamphilo martyre cognomentum sortitus est... De Genesi. Araat, Armenia. Si quidem in montibus Araat arca post diluvium sedisse perhibetur... — ... ubi Adonias immolavit victimas juxta fontem Rogel. Explicit liber sancti Jeronimi presbiteri de locis». (Cf. Migne, P.L., 23, 903-976; Stegmüller, IX, 3304).

Ms. 104 (7. 5. 16)

Sec. XV

CYPRIANUS (S.) CAECILIUS THASCIUS, *Epistolae et opuscula*; *Coena* (op. spur.) — *Decalogus*.

Membr. e miscellaneo, mm. 290×210, cc. I, 121; numerazione recente a matita; bianche le cc. 115v, 121v. Fascicoli 15, quaternioni, di cui l'ultimo mancante della c. 8a + 1 bifolio; richiami alla fine dei fascicoli. Numero di 11. vario e varia misura dello specchio di scritto nelle diverse parti del cod. (cc. 1r-119v: a 2 coll., 11. 32/33, mm. 180/185; cc. 120r-121r: 11. 40, mm. 210); rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo da c. 1r a c. 119v; rigatura assente ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo da c. 120r a c. 121r. Lettera «rotunda» di due mani (A: cc. 1r-119v; B: cc. 120r-121r) e di modulo medio. Letterina iniziale miniata a c. 1ra (B), con fregio che corre lungo il lato sinistro della pagina; nel margine inferiore della stessa due figure e uno stemma; letterine iniziali in azzurro e rosso alternativamente; rubriche; letterine rilevate di giallo; da c. 116r a c. 119v anche segni di paragrafo in rosso, e da c. 120r a c. 121r letterine rilevate di rosso e alcune parole sottolineate di rosso. Il foglio di guardia (membr.) è un frammento di un atto notarile. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle, con tracce di riquadratura di filo sui piatti; sul dorso nervi sottolineati da filettature in oro e titolo pure in oro: «D. / Cypria. / Episto.»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n° 5.

I. (cc. 1ra-115rb) CYPRIANUS (S.) CAECILIUS THASCIUS, *Epistolae et opuscula*.

(cc. 1ra-5vb) «Epistola sancti Cypriani ad Donatum... Bene admones, Donate karissime: nam et promisisse me...» (cf. *C.C., S.L.*, III A 2, pp. 3-13). — (cc. 5vb-12rb) «Liber de habitu virginum. Epistola sancti Cypriani de disciplina ad virgines. Disciplina custos spei, retinaculum fidei...» (cf. Migne, P.L., 4, 451-478). — (cc. 12rb-22ra) «Epistola sancti Cypriani de pace et penitentia virorum sanctorum. Pax ecce, dilectissimi fratres, Ecclesie reddita est...» (cf. *C.C., S.L.*, III, pt. 1, pp. 221-242). — (cc. 22ra-30ra) «Epistola sancti Cypriani de unitate fidei... Cum moneat Dominus et dicat: vos estis sal terre...» (cf. *C.C., S.L.*, III, pt. I, pp. 249-268). — (cc. 30ra-39rb) «Epistola sancti Cypriani de modo et forma orandi... Evangelica precepta, fratres dilectissimi, nichil sunt aliud...» (cf. *C.C., S.L.*, III A, pt. II, pp. 90-113). — (cc. 39rb-47ra) «Epistola sancti Cypriani de beneficiis... Multa et magna sunt, fratres karissimi, beneficia divina...» (cf. *C.C., S.L.*, III A, pt. II, pp. 55-72). — (cc. 47ra-53va) «Epistola sancti Cypriani de regno Dei appetendo. Etsi apud plurimos vestrum...» (cf. *C.C., S.L.*, III A, pt. II, pp. 17-32). — (cc. 53va-60vb) «Epistola sancti Cypriani de defensione fidei christiane contra Demetrianum... Oblatrantem te et adversus Deum...» (cf. *C.C., S.L.*, III A, pt. II, pp. 35-51). — (cc. 60vb-67rb) «Epistola sancti Cypriani de patientia ad martyres. De patientia locuturus...» (cf. *C.C., S.L.*, III A, pt. II, pp. 118-133). — (cc. 67va-72ra) «Epistola sancti Cypriani de crimine invidie. Zelare quod bonum videas...» (cf. *C.C., S.L.*, III A, pt. II, pp. 75-86). — (cc. 72r-73rb) «Epistola sancti Cypriani ad Rogatianum... Cyprianus Rogatiano et ceteris...» (cf. Migne, P.L., 4, 437-442). — (cc. 73rb-75ra) «Epistola sancti Cypriani de tolerantia et corona ad confessores... Ciprianus martiribus et confessoribus...» (cf. Migne, P.L., 4, 251-256). — (cc. 75ra-vb) «Epistola sancti Cypriani de constantia in passionibus ad Moysen... Cyprianus Moysi et Maximo...» (cf. Migne, P.L., 4, 295-297). — (cc. 75vb-77ra) «Epistola sancti Cypriani ad eosdem Moysen... Et cunctos vos pariter...» (cf. Migne, P.L., 4, 270-275). — (cc. 77ra-79va) «Epistola sancti Cypriani de vera confessione... Cyprianus presbyteris et dyaconibus...» (cf. Migne, P.L., 4, 246-251). — (cc. 79va-80ra) «Epistola sancti Cypriani de assiduis rationibus faciendis... In ordinandis clericis...» (cf. Migne, P.L., 4, 325-329). — (cc. 80re-81va) «Epistola sancti Cypriani ad clerum Yponensis Ecclesie... Agnoscenda et amplectenda sunt...» (cf. Migne, P.L., 4, 329-333). — (cc. 81va-82vb) «Ad Cornelium papam...» (cf. Migne, P.L., 3, 856-864). — (cc. 82vb-84vb) «Epistola sinodica...» (cf. Migne, P.L., 3, 877-888). — (cc. 84vb-93ra) «Ad Cornelium papam...» (cf. Migne, P.L.,

3, 821-856). — (cc. 93ra-94rb) «Ad Cornelium papam...» (cf. Migne, P.L., 3, 748-754). — (c. 94rb-va) «Ad Cornelium papam...» (cf. Migne, P.L., 3, 731). — (cc. 94va-95vb) «Ad Cornelium papam...» (cf. Migne, P.L., 3, 725-731). — (cc. 95vb-96rb) «Ad Cornelium papam...» (cf. Migne, P.L., 3, 721-724). — (cc. 96rb-97ra) «Ad Cornelium papam...» (cf. Migne, P.L., 3, 754-756). — (cc. 97ra-98ra) «Epistola ad Lucium papam...» (cf. Migne, P.L., 3, 1003-1008) — (c. 98ra-b) «Epistola sancti Cypriani ad Maximum... Cum frequenter, karissimi, cognoveritis, ex litteris meis...» (cf. Migne, P.L., 4, 349-350). — (c. 98rb-vb) «Epistola sancti Cypriani eidem Lutio... Exultantibus nobis et letantibus in Deo...» (cf. Migne, P.L., 4, 435-436). — (cc. 98vb-100rb) «Epistola sancti Cypriani ad Rogatianum... Et iampridem, fratres karissimi, ac fortissimi...» (cf. Migne, P.L., 4, 240-246). — (cc. 100rb-102vb) «Epistola sancti Cypriani universo clero... Quamquam, fratres karissimi, vir tuus...» (cf. Migne, P.L., 4, 341-348). — (cc. 102vb-105ra) «Epistola sancti Cypriani ad Nemesianum... Gloria quidem vestra...» (cf. Migne, P.L., 4, 427-433). — (c. 105ra-va) «Responsiva eiusdem Nemesiani... Cum semper magnis sensibus...» (cf. Migne, P.L., 4, 433-434). — (cc. 105va-108vb) «Liber de idolorum vanitate... Tractatus sancti Cypriani de contemptu deorum... Deos non esse quos colit vulgus...» (cf. Migne, P.L., 4, 583-604). — (cc. 108vb-111va) «Epistola sancti Cypriani ad Florentium... Ego te, frater, credideram...» (cf. Migne, P.L., 4, 413-420). — (cc. 111va-112va) «Epistola sancti Cypriani Maximo... Lectis litteris vestris...» (cf. Migne, P.L., 4, 352-355). — (c. 112va-b) «Epistola sancti Cypriani universo clero... Quales litteras ad clerum...» (cf. Migne, P.L., 4, 323-324). — (cc. 112vb-113va) «Epistola sancti Cypriani Collegio romano... Cyprianus presbiteris et dyaconibus...» — (cc. 113va-115rb) «Responsiva eiusdem Collegii eiusdem Cypriano... Quamquam bene sibi...» (cf. Migne, P.L., 4, 315-323).
 II. (cc. 116re-119vb) CYPRIANUS (S.) CAECILIUS THASCIUS, *Coena* (op. spur.).

«Incipit dispositio cene facta a Cecilio Cypriano carthaginensi episcopo. Quidam rex, nomine Johel, nuptias faciebat... — ... Ridebat de facto Sara. Finito libro sit laus et gloria Christo. Amen». (cf. Migne, P.L., 4, 1007-1014).

III. (cc. 120r-121r) *Decalogus*.

«Hec sunt decem precepta legis veteris. Primum preceptum est istud: Audi Ysrael Dominus Deus tuus... — ... in precepto VII dicta sunt».

Ms. 105 (7. 5. 20)

Sec. XV

FANTINUS VALLARESSIUS, Archiep. Cretensis — EUGENIUS IV, Papa — NICOLAUS III, Papa — *Varia*.

Cart., miscellaneo, mm. 293 × 213, cc. I, 56; numerazione antica a penna; bianche le cc. 35v-36v, 38v, 43v-56v. Fascicoli 7: 4 quaternioni + 1 ternione + 1 quinterno + 1 quaternione; richiami alla fine dei fascicoli. Numero di ll. vario e varia misura dello specchio di scritto nelle diverse parti del cod. (cc. 1r-33v: ll. 36, mm. 185; cc. 34r-43r: ll. 35/39, mm. 185/205); rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a secco. Lettera «antiqua» (cc. 1r-38r) di modulo piccolo, e lettera umanistica corsiva di due mani (A: cc. 39r-41r; C: cc. 41v-43r) di modulo medio. A c. 1r lettera iniziale miniata con fregi; letterine iniziali ornate in rosso e azzurro alternativamente fino a c. 37; da c. 1r a c. 37r segni di paragrafo in azzurro; rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; sul verso del foglio di guardia, la dicitura: «Opuscula varia. Miscellanea».

Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche: A. Possevino, III, p. 139; I. Bianchi, n° 29; J. Andres, IV, p. 40.

I. (cc. 1r-33v) FANTINUS VALLARESSIUS, Archiep. Cretensis, *Tractatus de Conciliis ad Eugenium IV Papam*.

«Beatissimo patri et domino sancto domino Eugenio divina providentia sancte universalis... Quoniam quidem... Ad intelligendum statum et ordinem generalium sive ycumenicorum conciliorum pro fide Christi... — ... cui simul cum patre et spiritu sancto qui ab utroque procedit sit honor et gloria per infinita secula seculorum. Amen».

II. (cc. 34r-35r) EUGENIUS IV, Papa, *Bulla pro concordia Ecclesiae graecae et latinae*.

«Eugenius. Episcopus servus servorum Dei. Ad perpetuam rei memoriam... Letentur celi et exultet terra... — ... Date Florentie in sessione pubblica synodali solemniter in ecclesia maiori celebrata. Anno incarnationis dominice MCCCCXXXVIIIJ pridie nonas Julii pontificatus nostri anno nono». Segue la riproduzione del sigillo con la dicitura: «Ego Eugenius catholice ecclesie episcopus ita diffiniens scripsi». (Cf. *Bullarium privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio...*, III, 3, Romae 1743, pp. 25-26).

III. (c. 37r) NICOLAUS III, Papa, *Bulla de excommunicatione malorum graecorum*.

«Excommunicatio malorum grecorum data per summum pontificem Nicolaum Tercium... Nicolaus episcopus servus servorum Dei. Ad

perpetuam rei memoriam. Vergentis in senium seculi corruptella... — ... omnium successorum eorundem habeant super eos».

IV. (cc. 37v-43r) *Varia*.

(cc. 37v-38r) Del terremoto del 1456 (in volgare): «Ira Dei tremor iste fuit sic maximus orbi... — ... Molte altre terre e castelli i qual non sono messi a conto perché non se ha possuto sapere bene sina al presente». — (c. 39r) Orazione al papa Eugenio IV (in volgare): «Copia orationis quam retulit orator magni abbatis indorum hyerosolimis commorantis... Tuti homini che pervenero a la santitate tua B. mo papa... — ... lo qual cum tiego Cristo prospera e conserva in secula seculorum. Amen». — (c. 39v) Calixtus III, papa, Bulla (fragmentum): «Ego Calistus papa promitto et iuro... — ... sic me Deus adiuvet et hec sancta Dei evangelia». — (c. 39v) Carmina de concordia inter Alexandrum III papam et Federicum Barbarossa imperatorem: «Carmina de concordia inter dominum Alexandrum tercium pontificem... — ... Regi romano pacificatus abiit». — (cc. 40r-41r) Contra Judeos: «Contra Judeos. Mortuo Alexandro divisum est imperium suum... — ... sub Jesu Magno sacerdote. Tercia in hymene». — (cc. 41v-43r) Lodi di Venezia (in volgare): «Queste sono laude ornamenti... — ... de tanta gloria honore e fama».

Ms. 106 (6. 5. 30)

Sec. XV

NICOLAUS TREVET, O.P. — *Commentarius in librum «De virtute contemplativa et activa» Juliani Pomerii* — *Commentarius in «Eclogam» Theoduli episcopi* — *Commentarius in «Physiologum» Theobaldi episcopi* — *Commentarius in librum «De columba» Aurelii Prudentii*.

Cart., miscellaneo, mm. 300 × 205, cc. I (membr.), 143; numerazione antica a penna che salta da 12 a 9 e non computa l'ultima carta; altra numerazione recente a matita; bianche le cc. 20r-22v, 97v-100v, 117v, 143r-v. Fascicoli 13: 1 senione + 1 quinterno + 6 senioni + 1 ternione + 3 senioni di cui il secondo legato capovolto + 1 quaternione mancante dell'ultima c.; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11. 49/50, mm. 205; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera semigotica di unica mano e di modulo piccolo. E' rimasto bianco lo spazio destinato alle letterine iniziali dei singoli libri e capitoli, ai titoli e rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; tavola del contenuto sul margine superiore del verso del foglio di guardia.

Il cod. faceva probabilmente parte del gruppo di libri legati al convento dal cremonese *Johannes de Bosellis* (cf. Ms. 5) e fu trascritto dal medesimo copista che vergò i Mss. 5, 109, 128. La legatura conventuale

del sec. XVII, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su assicelle, con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso con tracce di quattro nervi sottolineati da filettature in oro, col titolo pure in oro: «Trevet / in Boetium»; internamente al piatto anteriore, su un cartiglio, si legge: «Treverith Nicolaus. Expositio in Boetium».

I. (cc. 1ra-19vb) NICOLAUS TREVET, O.P., *Expositio in Boetium*, mutilo in fine.

«Quamquam sim discipulis ad presens scolastici... Hystoria Theodorici regis sub quo floruit Boetius quem exulantem Papie jugulari fecit et miraculum beati Gregorij post mortem eiusdem regis... — ... et quanto plus mediat plus apparet eius lumen...». (Cf. E. Franceschini, *Studi e note di filologia medievale*, Milano 1938, p. 22).

II. (cc. 23ra-97rb) NICOLAUS TREVET, O.P., *Expositio in Boetium*.

«Expositio fratris Nicholai Treverith anglici magistri in sacra theologia de ordine fratrum predicatorum super libro Boetii de consolatione. Explanacionem librorum Boetii De consolatione philosophica aggressurus votis quorundam fratrum satisfacere cupiens... Hystoria Theodorici regis sub quo floruit Boetius quem post laudes multiplices exulantem Papie iugulari fecit et miraculum beati Gregorij post mortem eiusdem regis... — ... cuncta qui est dominus noster Jhesus Christus cui sit honor et gloria in secula seculorum. Amen». (Cf. E. Franceschini, *Studi e note di filologia medievale*, op. cit.).

III. (cc. 101ra-117ra) *Commentarius in librum «De virtute contemplativa et activa» Juliani Pomerii*.

«Iste Prosper fuit aquitanicus. Hanc propositionem scribit beatus Prosper inferius cuius... — ... sed mens quoque pro etiam sit una nobis atque pro et unus spiritus alat et nutriat nos duos. Amen».

IV. (cc. 118ra-133va) *Commentarius in «Eclogam» Theoduli episcopi*.

«De vita poete prius videndum est ut ad textum facilius accedamus. Vita igitur poete talis est... — ... vel sit et melius, desine quod restat et quod superest et quod superest desperatio que ledat ipsum».

V. (cc. 134ra-136ra) *Commentarius in «Physiologum» Theobaldi episcopi*.

«In principio huius libri hec sunt considerata... — ... Expliciunt glosule super Phisiologum». (Cf. Mss. London, Mus. Brit. Addit. 10, 415; München, Bibl. Nat. 4409 (I) e 4413; Paris, Bibl. Nat., nouv. acq. lat. 258).

VI. (cc. 136rb-141vb) *Commentarius in librum «De columba» Aurelii Prudentii.*

«Autor iste vel Clemens Aurelius Prudentius dictus Clemens quia clemens et bonus fuit. Aurelius dictus est quia mores aureos habuit... — ... et non erat sed erat virgo et fuit ante partum et post partum et in partu».

BIBL.: J. Agrimi, *Tecnica e scienza nella cultura medievale*, Firenze 1976, p. 59.

Ms. 107 (6. 5. 31)

Sec. XIV

Verba Seniorum, interprete Pelagio diacono Romano — Verba Seniorum, interprete Johanne subdiacono Romano — RUFINUS AQUILEIENSIS, Historia monachorum.

Membr., miscellaneo, mm. 294 × 195, cc. I, 140; numerazione recente a matita; bianca la c. 140v. Fascicoli 15: 4 quinterni + 1 quaternione + 6 quinterni di cui l'ultimo mancante della c. 8a + 3 quaternioni + 1 quinterno mancante della c. 3a; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11. 34/37, mm. 195; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a secco. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo abbastanza grande. Letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente, ornate con fregi; rubriche. Legatura convenzionale del sec. XVII in pelle marrone, con filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro, col titolo pure in oro: «Limonar. / Adhort. / Sanctor.»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Sul recto del foglio di guardia, nota di provenienza: *Jesus Maria Augustinus. Iste liber est conventus sancti Augustini Cremonae*; per l'appartenenza del cod. al convento, cf. anche I. Bianchi n° 16.

I. (cc. 1ra-93vb) *Verba Seniorum, interprete Pelagio diacono Romano.*

«Incipiunt adhortationes sanctorum ad profectum perfectionis monachorum. Interrogavit quidam abbatem Antonium dicens... — ... sed magis convertatur et vivat. Geronticon usque huc de greco in latinum transtulit Pelagius diaconus Ecclesie Romane et dehorsum Johannes subdiaconus». (Cf. *B.H.L.*, n° 6527 e suppl.).

II. (cc. 93vb-112ra) *Verba Seniorum, interprete Johanne subdiacono Romano.*

«Abiit aliquando Zacharias ad abbatem suum Silvanum, et invenit eum in excessu mentis... — ... et continuo adhesit ei spiritus malignus, et soffocavit eum». (Cf. *B.H.L.*, n° 6529 e suppl.).

III. (cc. 112ra-140ra) RUFINUS AQUILEIENSIS, *Historia monachorum.*

«Benedictus dominus qui vult omnes homines salvos fieri... Primum igitur tamquam verum fundamentum nostri operis ad exemplum bonorum omnium... — ... in longum sub sutura cilitij vermiculos scaturiens extenderetur». (Cf. Migne, P.L. XXI, 387-462).

Ms. 108 (7. 5. 3)

Sec. XIII

PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica*.

Membr., mm. 285 × 202, cc. I, 176, I; numerazione moderna a penna; pergamena pesante da c. 157 a c. 176; numerose carte lacerate e anticamente rucite lembo contro lembo; bianco il verso del foglio di guardia posteriore. Fascicoli 22: 19 quaternioni + 1 duerno + 1 quaternione + 1 senione; i primi 20 fascicoli connessi da cifre romane, numerati da 1 a 19, in inchiostro rosso; i rimanenti fascicoli connessi dal richiamo. A 2 coll., 11. 48/50, mm. 205/215; rigatura e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Sul margine superiore delle cc., in rosso, i titoli correnti; a lato, in rosso e in cifre romane, l'indicazione dei capitoli. Lettera «textualis» di mani diverse a seconda delle diverse parti del codice (A: cc. 1ra-156ra; 157ra-176vb; B: c. 156ra-b; C: c. 176vb; D: recto dei fogli di guardia ant. e post.; E: verso del foglio di guardia ant.). Note marginali in corsiva coeva. Letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente; grandi lettere iniziali ornate a cc. 1ra, 23ra, 37ra, 42rb, 49vb, 52vb, 55vb, 61va, 62ra, 100vb, 103rb, 104va, 111vb, 115rb, 119rb, 128rb, 157ra; rubriche; segni di paragrafo in rosso. Sul verso del foglio di guardia anteriore un disegno in rosso e nero rappresenta l'«Archa Noe» e, a lato, è annotata la descrizione dell'arca, con le misure e i particolari della costruzione; nel margine superiore dello stesso foglio si legge: «Petrus eram quem petra tegit, dictusque Comestor nunc comedor. Vivus docui: nec cesso docere mortuus, ut dicat qui me videt incineratum quod sumus iste fuit. Erimus quandoque quod hic est». Legatura conventuale del sec. XVII, in pelle marrone su assicelle con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e titolo pure in oro: «P. Comest. / Historia / scholast.»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. faceva parte del gruppo dei libri legati al Convento dal priore generale dell'Ordine «Guilelmus de Cremona» (cf. Ms. 81); ex libris internamente al piatto anteriore della legatura: *Iste liber est fratris Guillelmi de Vilana de Cremona fratrum heremitarum ordinis S. Augustini*.

«Incipit prologus epistolarum. Reverendo Patri et domino suo Guillelmo, Dei gratia, Senonensi archiepiscopo... De creatione empirei celi et quatuor elementorum. In principio erat Verbum... — ... et in loco magis honorabili, scilicet in cathacumbis. Finit. Expliciunt Hystorie scolastice composite a magistro Petro dicto Comestore». (Cf. Migne, P.L., CXCVIII, 1054-1722; Stegmüller, IX, 6543-6565).

Ms. 109 (7. 5. 13)

(1428 circa)

BENEVENUTUS IMOLENSIS, *Commentarius in Vergilii Bucolica et Georgica*
 — PAULUS PERUSINUS, *Commentarius in Persium* — JOHANNES DE
 CAMERINO, *Commentarius in Valerium*.

Cart., miscellaneo, mm. 285 × 210, cc. III, 191, I; numerazione recente a matita; bianche le cc. 114v, 176v, 191r. Fascicoli 18: 3 quinterni + 1 senione + 5 quinterni + 1 senione + 6 quinterni + 1 senione + 1 otterno mancante dell'ultima carta; richiami alla fine dei fascicoli. 11. 40, mm. 190; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera semigotica di unica mano (cf. Ms. 5). A c. 177r, titolo, letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso; per il resto lo spazio destinato alle letterine iniziali è rimasto bianco. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Commentaria / in Virgilium / Persium et / Val. Maximum».

Note di provenienza a cc. 41v e 191v: *Ad usum fratrum divi Augustini Cremonae*. Il cod. faceva probabilmente parte del gruppo di libri legati al Convento dal cremonese *magister Johannes de Bosellis* (cf. anche Ms. 5). Per i primi due testi mss., il cod. è sostanzialmente identico a quello della Vaticana, Ottobon. Lat. 1262, copiato nel 1428; gli studi di critica stilistica e filologica condotti da F. Novati, inducono a ritenere quasi coetanee le due copie (cf. F. Novati, *Per la biografia di Benvenuto da Imola*, in: «Giornale storico della letteratura italiana», XIV (1889), p. 267, n. 1; recensione del lavoro del Rossi-Casé, *Ibid.*, XVII (1891), p. 96, n. 2, e in *Indagini e postille dantesche*, Bologna 1899, p. 66, n. 52).

I. (cc. 1r-41v) BENEVENUTUS IMOLENSIS, *Commentarius in Virgilii Bucolica*.

«Hec est Maronis gloria ut nullius laudibus crescat... Titire tu patule etc. Egloga ista prima dividi potest in tot partes generales quot sunt dyalogi... — ... et in hoc breviter terminatur totum istud opus buccolicorum. Ad laudem Dei omnipotentis. Amen. Expliciunt glose buccolicorum Virgilii per Benvenutum». (cf. il cod. Vat. Lat. Ottobon. 1262; F. Ghisalberti, *Le chiose virgiliane di Benvenuto da Imola*, Mantova 1930; F. Novati, *Per la biografia di Ben. d. I.*, op. cit.).

II. (cc. 42r-114r) BENEVENUTUS IMOLENSIS, *Commentarius in Vergilii Georgica*.

«Iesus. Quid faciat letas. Felix qui potuit rerum cognoscere causas. Virgilius 2° georgicorum ut igitur huius felicitatis principium aliquale mereri valeamus breviter sunt perstringende huius operis cause... — ... et

audax inventate cecini te Titire te patule recubans sub tegmine fagi. Ad laudem Dei omnipotentis. Amen. Explicit Benvenutus super Bucolicum et Georgicon Virgilii». (cf. il cod. Vat. Lat. Ottobon. 1262; F. Ghisalberti, *Le chiose virgiliane di Ben. d. I.*, op. cit.; F. Novati, *Per la biografia di Ben. d. I.*, op. cit.).

III. (cc. 115r-176r) PAULUS PERUSINUS, *Commentarius in Persium*.

«Ingenuo ac magnifico domino domino et benefactori suo Otrebor Ytimor Ellyverla i.e. Roberto comiti Alteville Paulus de Perusia servus et devotus vester salutem... Aules Persius Flaccus, ut ex commentariis Valerii Martialis habetur, natus est in Etruria... — ... et deponam modum cremento substantiae. Amen gratias. Expliciunt glose super Perscio secundum interpretem subtilissimum Paulum de Perusio familiarem quondam serenissimi principis domini Roberti Ierusalem et Sicilie regis illustrissimi». (cf. F. Novati, in: «Giornale storico della letteratura italiana», IV, (1884), pp. 332-333; F. Ghisalberti, *Paolo da Perugia commentatore di Persio*, Milano 1929; D.M. Robathan — F.E. Cranz — P.O. Kristeller — B. Bischoff, *A. Persius Flaccus*, in F.E. Cranz — P.O. Kristeller, *Catalogus translationum et commentariorum: medieval and renaissance latin translations and commentaries. Annotated lists and guides*, Washington 1976, III, pp. 246-247).

IV. (cc. 177r-190v) JOHANNES DE CAMERINO, *Commentarius in Valerium*, mutilo in fine.

«Comentum magistri Johannis de Camerino super Valerio. Valerii Maximi expositionem aggressurus in nomine sancte et individue trinitatis exordia... Ex Alidosiorum spectabili prosapia, generose mi domine Ludovice, claram qui ducis originem... His quidem prelibatis ad proprium redeo opus prosequens intentum... — ... certe recuperavit duplicando summam et quantitatem...», mutilo in fine. (cf. C. Salutati, *Epistolario, a cura di F. Novati*, Roma 1893, II, p. 484).

BIBL.: F. Novati, *Per la biografia di Ben. d. I.*, in: «Giornale storico della letteratura italiana» IV (1884), pp. 332-333 e XIV (1889), p. 267, n. 1; idem, *Indagini e postille dantesche*, Bologna 1899, p. 66, n. 52; F. Ghisalberti, *Le chiose virgiliane di Ben. d. I.*, Mantova 1930, estratto da *Studi virgiliani pubblicati in occasione delle celebrazioni bimillennarie (1930) dalla Reale Accademia Virgiliana*, pp. 77; idem, *Paolo da Perugia commentatore di Persio*, estratto dai «Rendiconti» del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, vol. LXII, fasc. XI-XV, 1929, pp. 535-598; C. Salutati, *Epistolario, a cura di F. Novati*, Roma 1893, II,

p. 484; L. Cisorio, *I manoscritti greci e latini della Biblioteca governativa di Cremona*, Cremona 1900; D.M. Robathan — F.E. Cranz — P.O. Kristeller — B. Bischoff, *A. Persius Flaccus*, op. cit.

Ms. 110 (7. 5. 17)

Sec. XIV

SIMON DE CREMONA, O.S.A., *Opus praedicabile super epistolas Pauli dominicarum totius anni*.

Membr., mm. 288 × 209, cc. I, 124, I; numerazione antica a inchiostro; numerose cc. guaste e ricucite lembo contro lembo anticamente; bianca la c. 124v. Fascicoli 11: 10 senioni + 1 duerno; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11. 49/54, mm. 210; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto ad inchiostro. Lettera «textualis» di unica mano e di modulo medio. Note marginali in corsiva coeva. Letterina iniziale a c. 1ra ornata con fregio rosso e azzurro che corre lungo i margini della pagina; letterine iniziali rosse e azzurre alternativamente con piccoli fregi; segni di paragrafo in rosso e azzurro; rubriche; alcune parole sottolineate di rosso. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle con filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Simon de / Cremona / in Epistolas»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Sul verso del foglio di guardia anteriore, nota di possesso: *Iste liber est fratris Symonis de Cremona ord. fratrum heremitarum sancti Augustini*; per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche: A. Possevino, III, p. 138, e I. Bianchi, n° 43.

«Incipit opus predicabile fratris Symonis de Cremona ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini super epistolas dominicarum totius anni... Serm. 1 (Domin. prime adventus): Abiciamus opera tenebrarum... (Rom. 13, 12). Doctor egregius et doctorum speculum Augustinus ostendens qualiter Christo salvatori nostro... — ... Ad quod regnum vos perducatur qui sine fine vivit et regnat. Amen. Explicit opus predicabile ad populum super epistolas Pauli dominicarum compilatum per fratrem Symonem de Cremona ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini. 1370». I sermoni sono 53. (cf. Zumkeller, n. 787, 787 (n); Schneyer (1), p. 3).

Ms. 111 (7. 5. 14)

Sec. XV

AURELIUS BRANDOLINI (Lippus) FLORENTINUS, O.S.A., *In sacram hebraeorum historiam libri XXI*.

Cart., mm. 285 × 210, cc. 178; numerazione recente a matita; bianca la c. 178v. Fascicoli 18: 1 senione mancante della 1° c. + 16 quinterni + 1

quaternione mancante della c. 8a; fascicoli connessi da richiami. 11. 26/30, mm. 182/190; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera umanistica corsiva di unica mano e di modulo medio. Note marginali pure in corsiva coeva. Letterine iniziali in nero, di cui la prima rozzamente abbozzata; rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

Ex libris a c. 1r: *Frater Petrus Paulus a Genua*. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche: I. Bianchi, n° 2.

«Lippi Brandolini in sacram ebreorum historiam ad Reverendissimum patrem et dominum Dominum Franciscum Picolomineum cardinalem senensem prefatio, in qua huius operis scribendi causas commemorat seque adversus eius criminatores defendit... Lippi Brandolini sacrarum historiarum liber primus incipit, qui Genesis dicitur. De creatione mundi. Cap. I°. In principio creavit Deus coelum et terram... — ... In hunc modum ab Iudeis et civitas recuperata et quies in aliquod tempus est parta. Finis». (Cf. il cod. Vat. Ottobon. R. 6. 35).

Ms. 112 (H. 9. 4)

1479 aprile 8, Pavia

GUILELMUS LOMBARDUS, O.P., *De orthographia* — GUARINUS VERONENSIS, *De diphthongo*.

Cart., miscellaneo, mm. 280 × 195, cc. 87; numerazione recente a matita; bianche le cc. 86r-87v. Fascicoli 9, quinterni, di cui l'ultimo mancante delle cc. 8a-10a; richiami alla fine dei fascicoli; tracce di segnature. A 2 coll., 11. 35, mm. 185; rigatura a secco ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera umanistica corsiva di unica mano e di modulo piccolo. Il posto per le iniziali, titoli e rubriche è rimasto bianco. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle, con filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e titolo pure in oro: «Guiliel. / Bergom. / Orthographia»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Notazione di data e luogo di copia a c. 85vb: *Omnipotentis Dei gratia expletum fuit opus hoc in 1479 die 8 aprilis Papie etc.*

I. (cc. 1ra-84ra) GUILELMUS LOMBARDUS, O.P., *De orthographia*.

«Quoniam recta scriptura quam greca appellatione orthographiam dicimus proxime videtur ad oratoris officium accedere... — ... Zoticus per simplex et sine aspiratione idem quod vitalis. Deo gratias. Amen». (cf. Quetif — Echard, I, p. 726; Jo. A. Fabrizio, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Florentiae, 1858, III, p. 142-143).

II. (cc. 84ra-85vb) GUARINUS VERONENSIS, *De diphthongo*.

«Guarinus Veronensis Floro Valerio sal. pl. d. Si vales gaudeo. Non sine causa factum esse certo scio quod... Diphthongus est duarum vocalium... — ... Troezen oppidum Troezenus. Sochoenobates consensor sumum. Finis». (cf. Guarino Veronese, *Epistolario... raccolto, ordinato, illustrato da Remigio Sabbadini*, Venezia 1915-19, I, p. 76-77; III, p. 37-38).

Ms. 113 (N. 1)

1475 settembre 10, Bologna

ALFONSUS VARGAS DE TOLEDO, O.S.A., *Quaestiones subtilissimae super III libris Aristotelis de anima*.

Cart., mm. 315 × 215, cc. 96; numerazione recente a matita; bianche le cc. 94v e 95. Fascicoli 9: 4 quinterni + 4 senioni + 1 quaternione; fascicoli connessi dal richiamo, in parte tagliati dal legatore. A 2 coll., 11. 39/41, mm. 175/185; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera semigotica di unica mano («Alziarius Terrascerus de Castellana») e di modulo piccolo. Letterina iniziale a c. 2ra in rosso, ornata, con piccolo fregio marginale; letterine iniziali in rosso; segni di paragrafo in rosso; quasi sempre bianco lo spazio destinato per le rubriche; a volte in rosso i titoli correnti sul margine superiore delle carte e alcune notazioni marginali. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; esternamente al piatto posteriore, cartellino membr. che reca la dicitura coeva: «Quaestiones Alphonsi super libris de anima».

A c. 94rb nota di possesso, data, origine e copista: *Iste liber est mei fratris Alziarii Terrasceri de Castellana et de provincia provincie ordinis-que heremitarum sancti doctoris patris nostri Augustini quem scripsi me existente Bononie Anno Domini MCCCCLXXV et die Xa mensis septembris. Sit nomen Domini benedictum in seculorum secula. Amen*; (cf. anche *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI siècle...*, Freiburg, 1965, I, p. 65). La legatura originale, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su cartoncino; sui piatti tracce di doppie filettature intersecate formanti rombi e triangoli, e di riquadratura a due filetti; piatti con tracce di quattro lacci.

«Circa primum de anima queritur primo utrum ex nobilitate et perfectione subiecti adequati formaliter... — ... de Deo viso quam beatitudinem prestare dignetur ipse benedictus Deus». Indice (cc. 93vb-94rb): «Secuuntur tituli questionem... — ... Deo gratias totique curie celesti». (cf. l'edd. Firenze, 1477 e Venezia, 1565).

Ms. 114 (56. 9. 4)

Sec. XV

PETRUS DE PADUA, O.F.M., *Sermones*.

Membr., mm. 410 × 280, cc. I (cart.), 264, I (cart.); tracce di numerazione antica a penna; altra numerazione recente a matita; bianca la c. 171v; lacerata la c. 264. Fascicoli 27: 2 quaternioni + 3 senioni + 1 quinterno + 1 senione + 1 quinterno + 7 senioni + 1 bifolio + 11 quaternioni + 1 ternione mancante dell'ultima c.; fascicoli connessi dal richiamo. Il cod. è mutilo in fine. A 2 coll., 11. 45/50, mm. 290/320; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo grande. Letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente; rubriche; letterine lumeggiate di rosso. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle; dorso a 5 nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Anonimi / Opera»; sul recto del foglio di guardia anteriore di mano più tarda, la dicitura: «Opus anonimum. Anno 1631».

«Dominica prima de adventu. Induimini Dominum nostrum Jesum Christum. Rom. 13, (14). Deposita vitiorum multitudo, que in precedentibus enumeraverat apostolus in fine concludit, sed induimini Dominum Nostrum Jesum Christum... — ... item sunt qui vivunt mundo vani. Ex huius et cetera...», mutilo in fine. (Cf. Schneyer (1), p. 340; Schneyer (2), p. 706).

Ms. 115 (56. 8. 7)

Sec. XII

HAYMO HALBERSTATENSIS, *In divi Pauli epistolas expositio* (op. spur.).

Membr., mm. 413 × 290, cc. 197, I; numerazione recente a matita; alcune carte (cc. 157, 195) con lembi tagliati, altre lacerate e recentemente ricucite lembo contro lembo. Fascicoli 25: 10 quaternioni, di cui il secondo mancante della 2a c. + 1 ternione + 10 quaternioni + 1 ternione + 2 quaternioni + 1 quintero; fascicoli connessi da richiami, spesso tagliati dal legatore; segnature. A 2 coll., 11. 41, mm. 300; rigatura e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a secco. Sul margine superiore delle carte titoli correnti e indicazione in cifre romane della partizione del testo. Lettera minuscola carolina di unica mano, di modulo medio; alcune note marginali in corsiva del sec. XIV. Grandi iniziali rosse; miniate a bianchi girari su sfondo azzurro le lettere a cc. 1ra, 49vb, 50ra, 81vb, 101ra, 105rb, 105va, 107ra, 112ra, 116rb, 122ra, 127vb, 140vb, 141ra, 147vb, 152rb, 171va, 172vb, 193vb; rubriche; letterine iniziali in rosso. Legatura conventuale del sec. XVII, in pelle marrone su assicelle, con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Haymonis / Halberst. / Opera mss.».

Nota di provenienza a c. 197rb: *Iste liber est Conventus fratrum*

heremitarum ordinis sancti Augustini de Cremona; per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n° 57.

«Ab Achagia regione grecorum scripsit apostolus Paulus Romanis hanc epistolam... De nomine Apostoli iam superius dictum est... — ... Gratia et pax a Deo patre nostro et Christo Jhesu salvatore nostro. Amen». Indice (c. 197rb): «Subscripte epistole Pauli apostoli sunt in isto libro...». (cf., Migne, P.L., CXVII, 362-938; Stegmüller, IX, 3101-3114; J. Gross, *Ur-und Erbsünde bei Haimo von Auxerre*, in: «Sonderdruck aus Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XI (1959), 1, pp. 14).

BIBL.: Stegmüller, IX, 3101-3114.

Ms. 116 (56. 8. 12)

Sec. XV

JOHANNES SALISBERIENSIS, *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*.

Cart., mm. 430 × 290, cc. II, 212, II; numerazione recente a matita; bianche le cc. 172r-175v, 212r-v, i fogli di guardia. Fascicoli 23: 3 quinterni di cui il primo mancante della c. 10a + 1 quaternione + 2 quinterni + 1 quaternione + 2 quinterni + 2 quaternioni + 3 quinterni + 1 quaternione + 2 quinterni + 3 quaternioni + 2 quinterni + 1 c. + 1 quaternione; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11. 57, mm. 270; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettere documentarie di uso librario (cc. 1ra-9va, 58ra-66vb), umanistiche corsive (cc. 10ra-19vb, 48ra-57vb, 67ra-75vb, 94ra-101vb, 102ra-111vb, 112ra-121vb, 122ra-131vb («Jacobus Maria Valvassor»), 140ra-149vb, 168ra-171va, 176ra-183vb), «antiquae» (cc. 30ra-37vb, 76ra-85vb, 86ra-93vb, 105ra-159vb «Iacobus de Cipellis», 160ra-167vb), semigotiche (cc. 20ra-29vb, 38ra-47vb, 194ra-203vb, 132ra-139rb, 184ra-193vb, 204ra-211vb) di almeno 23 mani, difficilmente identificabili per la varietà della grafia di una stessa mano. Frequenti note marginali in corsiva coeva. Letterine iniziali alternativamente in rosso e azzurro; alcune frasi sottolineate di rosso; fino a c. 112r è rimasto bianco lo spazio destinato alle lettere iniziali dei singoli capitoli. Legatura conventuale del sec. XVII, in pelle marrone su assicelle, con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Saresbe. / De vitis / curialiu.»; sul verso del secondo foglio di guardia, tavola del contenuto.

Il cod. fu trascritto in parte da «Jacobus Maria Valvassor» e da «Jacobus de Cipellis», come da note in calce a c. 131v: «per manum Jacobimarie Valvassoris dicti de Largenta se magnifice d. recomittentur una cum Cremonino ducali camerario filio suo», e a c. 159v: «de manu Iacobi de Cipellis cremonensis minimi servitoris vestre magnificentie»; (cf. anche *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI siècle...*, Freiburg, 1965, II, p. 53). Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche A. Possevino, III, p. 138; J. Andres, IV, p. 40.

«Delectatus insigni opere Policrati copiosa satis tabulam attentavi componere et serio per partes... Abel. Quod Abel docuit Innocentium... Incipit Entheticus Johannis Salisberiensis in Policraticon. Si mihi credideris, linguam cohibebis, et aule limina non intret... Jocundissimus cum in multis, tum in eo maxime est litterarum fructus... Inter omnia que viris solent obesse principibus... — ... Deus homo manifestet se ipsum, et palam faciat viam qua nobis incedendum est in beneplacito suo, et dirigat in eo gressus nostros. Finis. Laus Deo». (cf. Migne, P.L., 199, 385-822).

Ms. 117 (29. 8. 11)

Sec. XIV

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* — CASSIODORUS FLAVIUS MAGNUS AURELIUS, *Historia Tripartita*.

Membr., miscellaneo, mm. 360 × 245, cc. I, 178, I; numerazione recente a matita; bianchi i fogli di guardia e le cc. 76v, 82r-v. Fascicoli 16: 5 senioni + 2 quaternioni + 1 ternione + 8 senioni; richiami alla fine dei fascicoli; tracce di segnature. A 2 coll., 11. 50, mm. 250; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo medio. Letterine miniate con fregi in oro a cc. 1r, 14r, 22r, 29r, 37v, 46r, 52v, 58r, 62v, 70r, 83r, 84r, 94v, 100v, 104v, 112r, 124v, 134v, 146r, 151v, 164r, 170v, 171r, 174v. Letterine iniziali ornate in rosso e azzurro alternativamente; rubriche; letterine rialzate di rosso; segni di paragrafo in rosso e azzurro; titoli correnti con lettere rosse e azzurre alternativamente sul margine superiore delle carte. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle, con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Eusebius / et / Cassiodo. / Hist. Eccl.»; sul verso del foglio di guardia anteriore, tavola del contenuto.

Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n. 10.

I. (cc. 1ra-81vb) EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*.

«Incipit prefatio ad Cromatium episcopum in Historia ecclesiastica. Dicunt esse peritorum medicorum ubi imminere urbibus vel regionibus... Successores sanctorum apostolorum et tempora que a salvatore nostro ad nos... — ... cui piissimis principibus precepturus premia meritorum. Explicit. Deo gratias qui misericordiam perpetuam largiatur scriptori ac de presenti labore et erunna perennem transferat ad quietem. Amen. Amen». (Per la bibliografia, cf. Ms. 51).

II. (cc. 83ra-178va) CASSIODORUS FLAVIUS MAGNUS AURELIUS, *Historia Tripartita*.

«Incipit liber Tripartite Cassiodori senatoris qui dicitur historia

ecclesiastica... Incipit prefatio vel prohemium libri. Utiliter nimis in capite libri prefatio ponitur, ubi futuri operis qualitas iudicatur... Incipit liber primus. Oratio allocutoria Sozomeni Theodosio imperatore. Aiunt antiquis principibus diligentie studium fuisse ut eis quidem amatores... — ... consulatu septies decies imperatoris Theodosii. Explicit ecclesiastica historia que vocatur Tripartita». (Per la bibliografia, cf. Ms. 4).

Ms. 118 (6. 5. 9)

Sec. XIV

SIMON DE CREMONA, O.S.A., *Lectura super quatuor libris Sententiarum; Disputationes de indulgentiis; Lectura super textum Sententiarum* — HUGOLINUS DE URBEVETERI, O.S.A., *Tractatus de Deo trino et uno* — NICOLAUS ORESME, *Tractatus de communicatione idiomatum in Christo*.

Membr., miscelaneo e composito (3 manoscritti: cc. 1-189, 190-226, 227-237), mm. 310 × 220, cc. I (cart.), 237; numerazione moderna a penna che ripete 223 e computa le cc. oggi mancanti; altra numerazione recente a matita; bianche le cc. 189v, 226v, 237r-v; molte le carte smarginate; membrana liscia e sottile da c. 190 a c. 226. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e col titolo in oro: «Simon de / Cremon. / super / Sententia.»; sul verso del foglio di guardia, tavola del contenuto. Il 1° ms. è composto di 16 fascicoli, senioni, di cui l'ultimo mancante delle ultime tre carte; fascicoli connessi dal richiamo; segnature. A 2 coll., 11. 49/52, mm. 215/220; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a penna fino a c. 172v, per il resto a matita. Lettera «rotunda» di tre mani (A: cc. 1ra-172va; B: cc. 172va-186vb; C: cc. 187ra-189ra), di modulo quasi sempre medio. Frequenti note marginali in corsiva umanistica. Lettere miniate con fregi marginali a cc. 1ra, 100va, 148ra, 172va; letterine iniziali ornate in rosso e azzurro alternativamente; rubrica a c. 1r; segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente; letterine rilevate di rosso. Il 2° ms. è composto di tre fascicoli, senioni, connessi dal richiamo; tracce di segnature. A 2 coll., 11. 60/61, mm. 220; rigatura e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano, di modulo piccolo e fortemente influenzata da forme corsive. Grande lettera iniziale miniata a c. 190r; letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente finemente ornate; segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente; rubrica a c. 190ra. Il 3° ms. è composto da 1 c. + 1 senione, mancante della 10a c. A 2 coll., 11. 63, mm. 230; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda», di modulo medio, calligrafica, e di unica mano. Frequenti note marginali in corsiva coeva. Letterine iniziali, finemente ornate, e segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente; rubriche.

Nota di provenienza a c. 1r, margine superiore: *Conventus sancti Augustini Cremonensis ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini de*

observantia; inoltre, per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. A. Possevino, III, p. 138; I. Bianchi n° 43.

I. (cc. 1ra-186vb) SIMON DE CREMONA, O.S.A., *Lectura super quatuor libris Sententiarum*, mutila in fine.

«Incipit lectura super quatuor libris sententiarum edita a fratre Symone de Cremona... Ascendens in unam navem que erat Symonis. Lc. 5, (3). Que teste beato Gregorio... Circa prologum quero hanc questionem. Utrum navigantes et Symonis navicula... — ... dicit eum esse negandum si illud intellexerit...», mutilo in fine.

II. (cc. 187ra-189ra) SIMON DE CREMONA, O.S.A., *Disputationes de indulgentiis*.

«Postquam veni de Parisiis reperi hic in civitate Cremone quoddam novum et incredibile divulgari ac per quosdam dogmatizari... — ... et esse veras quatuor conclusiones cum suis corollariis quas primo posui. Deo gratias. Amen. Amen». (Per la bibliografia, cf. Ms. 28).

III. (cc. 190ra-226rb) SIMON DE CREMONA, O.S.A., *Lectura super textum Sententiarum*.

«Incipit lectura super textum Sententiarum eiusdem fratris Symonis. Cupientes etc. Liber iste sententiarum dividitur in tres partes... — ... Hoc est Deo duce librum complevi. Deo gratias. Expliciunt questiones super quatuor libris Sententiarum».

IV. (cc. 227ra-231vb) HUGOLINUS DE URBEVETERI, O.S.A., *Tractatus de Deo trino et uno*.

«Incipit tractatus de Deo trino magistri Ugolini ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini. Quia cuncti cives superni Deum trinum unicumque cum stupore laudant canentes: O Deus simplex pariterque trine... — ... Deus verus, super omnia et per omnia secula benedictus. Amen. Explicit tractatus de Deo Trino». (Cf. l'ed. critico-diplomatica a cura di F. Stegmüller in «Annali della Biblioteca governativa e Libreria civica di Cremona», vol. VII, 1954, fasc. 1, pp. 19-57; J. Rousset, in: «Melanges d'arch. et d'hist.», 47 (1930), pp. 83-91; Zumkeller, 414).

V. (cc. 232ra-236vb) NICOLAUS ORESME, *Tractatus de communicatione idiomatum in Christo*.

«Incipit tractatus de communicatione ydiomatum magistro Nycholai Horenj. De communicatione ydiomatum in Christo quondam alias dixi que nunc Deo... — ... mundum teneant et abstergant».

BIBL.: F. Stegmüller, *Die Disputationes de Indulgentiis von Simon de Cremona OESA*, in: «A.B.G.L.C.», VII (1954, 1; idem, *Die Tractatus de*

Deo Trino des Hugolinus von Orvieto OESA, in: «A.B.G.L.C.», VII (1954), 1; D. Trapp, O.S.A., *The Portiuncula Discussion of Cremona (ca. 1380). New Light on 14th Century Disputations*, in: «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», XXII (1955); idem, *Augustinian theology of the 14th century. Notes on editions, marginalia, opinions and book-lore*, in: «Augustiniana», VI (1956), pp. 146-274.

Ms. 119 (6. 5. 17)

1402 luglio 20

BARTHOLOMAEUS DE SANCTO CONCORDIO, O.P., *Summa de casibus conscientiae* — ALEXANDER V, antipapa, *Bulla* — *De arbore consanguineitatis*.

Membr., miscellaneo, mm. 315 × 225, cc. 142, I; numerazione recente a matita; bianca la c. 142r. Fascicoli 18, quaternioni, di cui l'ultimo mancante delle cc. 6a e 8a; richiami alla fine dei fascicoli; signature. A 2 coll., 11. 59, mm. 220; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera documentaria di uso librario, di due mani (A: cc. 1r-139v: «Petrus de Lature de Rezonicho cumanus»; B: cc. 139v-140v), ambedue di modulo piccolo. Titoli correnti sul margine superiore delle carte, in inchiostro rosso; nei margini laterali indicazione dei capitoli in cifre arabe e in inchiostro rosso. Grande lettera iniziale ornata a c. 1ra; letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente; alcune parole sottolineate di rosso. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e col titolo in oro: «Bartho. / de Pisis / Summa»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. fu copiato in massima parte da «Petrus de Lature» nel 1402, come da nota a c. 139v: «Summa de casibus edita a magistro fratre Bartholomeo de Pisis ordinis fratrum predicatorum, anno domini MCCCXXXVIII de mense decembris, tempore domini pape Benedicti XII, et scripta fuit per presbiterum Petrum de Lature de Rezonicho cumanum, anno domini MCCCCII die XX julii». Nota di provenienza sul margine superiore della c. 1r: *Ista summa est Conventus sancti Augustini Cremone*; per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n. 17.

I. (cc. 1ra-139vb) BARTHOLOMAEUS DE SANCTO CONCORDIO, O.P., *Summa de casibus conscientiae*.

«Quoniam ut ait Gregorius super Ezechielem nullum omnipotenti Deo sacrificium tale est quale est zelus animarum. Ideo a pluribus fratribus... Abbas. Abbas in suo monasterio potest conferre suis subdiciis... — ... excedit ipsum in bonis, tunc est invidia, ut dictum est supra: invidia. Deo gratias. Amen». Indice (c. 138va): «Abbatissa, absolu-

tio...». Elenco delle abbreviazioni (c. 139vb): «Iste sunt declarationes in abreviaturis in hac summa positis. Al = Albertus...». (Cf. *S.O.P.M.A.*, p. 157).

II. (cc. 139vb-140vb) ALEXANDER V, antipapa, *Bulla*.

«Alexander episcopus servus servorum Dei venerabilibus fratribus patriarchis, archiepiscopis, episcopis et dilectis filiis ellectam salutem et apostolicam benedictionem. Regnans in excelsis triumphans ecclesia cui pastor est pater eternus... — ... ac de verbo ad verbum de Indulto huiusmodi mencionem. Datum Pisis IIIJ ydus octobris pontificatus nostri anno primo. Bullam presentavit frater Gotfredus de Empel prior conventus confluentie ordinis predicatorum treveronensis dyocesis». (Cf. *Bullarium ordinis FF. Praedicatorum...*, II, Roma 1730, pp. 501-503).

III. (c. 141ra-vb) *De arbore consanguineitatis*, mutilo in fine.

«In arbore consanguineitatis primum querendum est quid sit consanguineitas... — ... ac si dicent propatruus et uxor...», mutilo in fine.

Ms. 120 (6. 5. 14)

Sec. XIV

SIMON DE CREMONA, O.S.A., *Opus praedicabile de Evangeliiis dominicarum totius anni*.

Membr., mm. 307 × 217, cc. I, 106, I; numerazione antica a penna; numerose cc. guaste e ricucite lembo contro lembo anticamente; pergamena rozza; bianchi il recto del foglio di guardia anteriore e il foglio di guardia posteriore. Fascicoli 9, senioni, di cui l'ultimo mancante delle cc. 7a e 8a; segnature; fascicoli connessi dal richiamo. A 2 coll., 11. 51, mm. 225; rigatura e incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo medio; notazioni marginali in corsiva coeva. Letterina iniziale, a c. 1ra, ornata con fregio che corre lungo il lato sinistro della pagina; letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente; rubriche; alcune parole sottolineate di rosso. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e con titolo in oro: «Simon / cremonen. / In Evang. / dominica.»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Sul verso del foglio di guardia anteriore, ex libris: *Iste liber est fratris Symonis de Cremona ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini*. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche: A. Possevino, III, p. 138; I. Bianchi, n. 43.

«Incipit opus predicabile de Evangeliiis omnium dominicarum totius anni compilatum per fratrem Symonem de Cremona ordinis fratrum sancti Augustini. Ex cremonensium spectabili prosapia oriundo suo

dilecto germano presbytero Antonio frater Symon cremonensis ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini salutem et munus pacis. Quia teste Augustino libro quinto Omeliarum sedecim grande periculum est... Dominica prima adventus. Levate capita vestra, quoniam appropinquat redemptio vestra. (Lc. 21, 28). Augustinus in sermone ad fratres heremitas sic inquit: fratres karissimi, homo non solum per sapientiam Dei factus erat, ut esset, sed etiam ad... — ... quod vobis prestare dignetur etc. Amen. Explicit opus dominicale predicabile compilatum a fratre Symmone de Cremona ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini anno domini MCCCLXVII». I sermoni sono 57. (cf. ed. Reutlingen 1484; Zumkeller, 788; Schneyer (1), p. 351).

(*Continua*)

GOFFREDO DOTTI

Boekbesprekingen — Comptes rendus

M. SCHRAMA, O.S.A., *Gabriël Biel en zijn leer over de Allerheiligste Drievuldigheid volgens het eerste boek van zijn Collectorium* (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt 9). München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1981, xxx-285 pp.

Nominalism, of which Gabriel Biel (c. 1410-1495) is a late representative, was until quite recently regarded as one of the three factors, besides Augustine and German mysticism, that were conclusive as to the development of Luther. Consequently Biel was studied for a long time within the framework of his mediatorship between Ockham and Luther. Twenty years ago, however, a start was made in studying Biel as an independent thinker.

The study by Schrama may be considered an important contribution to this changed attitude towards Biel and nominalism. The author's intention with this book is in the first place to put an end to the prejudices against nominalism; secondly to moderate the view that Biel followed Ockham slavishly; and finally to see how Biel deals with the doctrine on Trinity.

Later scholasticism shows a struggle between the realists and the nominalists. Interest centres in the discussion around the theme of the *universalia*: does a *universale* exist as a reality outside man (*reales*) or is it only a result of man's act of thinking (*nominales*)? The *via moderna* only regards the concrete as real and the universal as that which must be explained. Nominalism is, as it were, a «*Zurück zu den Sachen selbst*».

With regard to Greek philosophy with its optimism concerning the acquisition of the highest knowledge, the realists and nominalists in scholasticism take a more pessimistic view of the natural knowledge of God. Theology relies on the revelation whereas philosophy becomes an independent science of natural knowledge. If such a distinction is made between the domains of philosophy and theology, will a double truth arise then? Restricting the answer to this question to nominalism, it may be said that nominalism indeed speaks about a separation of faith and reason; but hardly any representative speaks about an unbridgeable gap. This means that there is still a relationship between divine grace and human effort. In connection with this Ockham, Gregory of Rimini, Peter of Ailly, and Biel — except Holcot — will reject the *logica fidei*. There is a universal validity of the application of logic, for the principle of contradiction can also be applied to the mystery of Trinity.

The *Collectorium* of Gabriel Biel is a comment on the *Liber Sententiarum* of Peter Lombard, the *Magister Sententiarum*. In this study

Schrama has confined himself to the first book of Biel's *Collectorium*, which deals with the doctrine on the triune God. The study is fundamental-theological in nature: it concerns the immanent Trinity. The doctrine on the salvational working of Trinity is not discussed. In the first book of the *Collectorium* Biel relies on the results of Ockham's thinking, not so much in order to reproduce the latter's doctrine, as to write a contemporary theology based on it.

Language is for Biel, and for all his adherents, the only way to come to God and creation. Knowledge is not an image, but a sign of the reality. «*Supponere*» is then putting signs into a proposition instead of reality. In this way knowledge has been reduced to mainly a matter of language. Nevertheless logic in theology must not be overestimated, because knowledge of God is not merely a logical affair. The teaching of Biel on Trinity is also based upon the revelation, which again is contained in Holy Scripture, the Fathers and the articles of faith.

According to Biel the introduction of the *distinctio formalis*, i.e. the distinction between the divine persons and the divine essence, is necessary, so that a more or less logical understanding of God as the triune God remains possible. In this way there does not arise a radical gap between faith and reason, and the validity of logic is maintained. But because of the deficiency of human knowledge there seems to be an irrationality in the thinking about the immanent essence of God. The *distinctio formalis*, however, does not give a real insight in the mystery of the Holy Trinity.

In order to enable the human intellect to penetrate into the data of belief, terms like «*imago*», «*vestigium*» and «*esse*» are used. «*Imago*» and «*vestigium*» are terms, expressing the confidence of Biel that God comes to meet his creation. At the same time these terms express a distance between God and creature.

The conditions to accept the *distinctio formalis* are: 1) identity; 2) contradiction; 3) real-not-essential distinction. The logical distinction presupposes the real-not-essential distinction, in that the latter is the basis of the former. In short, this is what can be said about both kinds of distinctions: in the real-not-essential distinction the Father and Son in Trinity are not identical and yet they are identical in the divine essence; in the *distinctio formalis* the essence is Father and the essence is Son and still Father and Son are not identical. Or, to choose another formulation: whereas in the real-not-essential distinction individuality is especially emphasized, in the *distinctio formalis* the universal aspect is stressed as the point of departure and yet the aspect of individuality is not excluded. It is exactly by the application of the *distinctio formalis* that Biel leaves room for St. Augustine's psychological doctrine about the Trinity. Augustine's doctrine has especially been delineated in his *De Trinitate*, stressing the unity of God and, at the same time, emphasizing the role of the divine persons, because each of the persons manifests himself in this world in his special way.

Biel makes use of Augustine's teaching on Trinity to explain the difference between being generated and being emanated. According to Vignaux the nominalists have emphasized the divine unity to such an extent that it has become impossible to develop a divine psychology. Inevitable the question arises, on how the conceptions of will and intellect function in Biel's teaching on Trinity. Intellect and will are not distinguished in God, neither formally nor in reality; but they may be distinguished by means of «connotation», a term of logic. It is for this reason that Biel excludes the acts of knowing and willing as separately operating principles in the process of the generation of the Son and of the emanation of the Spirit. The only basic operating principle is the divine essence itself. In other words there is a generation in God because God *is* and not because God is willing or knowing. The acts of knowing and willing, however, can be considered as present in the process of generation by connotation; the generation connotes an act of intelligence and the emanation connotes an act of willing.

When considering the emanation of the Spirit, Biel makes use of St. Augustine's statement: «The divine essence is the basis upon which the Father is existing and the Son is originating». The Son distinguished himself from the Father in nothing but in the process of generation. Next the concept «*constitutum*» is introduced in order to underline the unity between the Father and the Son as a unity in duality.

Biel makes use of the *suppositio mediata* to avoid the introduction of a fourth element in Trinity. The *suppositio mediata* is the projection of the existence of the *distinctio formalis* on the field of logic. Biel introduces the concept in order to make the exchange of two terms in a proposition possible by the introduction of a third. Owing to the formal distinction between the persons and the essence in Trinity «essence» can neither be a direct supposition for a person, nor in reverse «person» for the essence. But it is not impossible for «essence» to be an indirect supposition for a person. Availing himself of the concept of *suppositio mediata* Biel avoids the introduction of the *constitutum* as a fourth element i.e. the union of Father and Son from which the Spirit emanates.

But if the unity of God is emphasized so strongly, would not that abolish the distinction of such substances as divine wisdom and love as testified by Scripture? Biel counters this objection by saying that on the one hand «wisdom» and «love» are suppositions for the essence of God and not for a divine person nor for a relation, and that on the other hand by means of appropriation «wisdom» tends to be reserved for the Son, while «love» for the Holy Spirit.

Biel has made it his point to demonstrate that in God there exist no more than three really distinct entities. Consequently the various qualities or realities do not correspond to the several names for each single person in Trinity.

Summing up the substance of Schrama's dissertation we shall summarize the contents of each chapter. Chapter I gives the most

important facts of Biel's life, and also the *status quaestionis* supplemented by a survey of the problems concerning late medieval nominalism (p. 1-21). Chapter II contains an explanation of Biel's logic, especially concerning its terminology. This study of Biel's logic is a prelude to the discussion of Biel's epistemology and theological method (p. 22-51). Chapter III investigates the epistemology, which is of a theological nature, and it clearly indicates what can be and what cannot be known about God. Biel's distinction between God's absolute order and the created order plays an important part in this chapter (p. 52-83). Chapter IV completes the prolegomena. Biel's theological method is examined and explained, and it appears that his method largely depends on the linguistic approach (p. 84-132). Chapter V sets out to reproduce the strict doctrine on Trinity. The originating of the Son by generation and of the Spirit by emanation is dealt with (p. 133-211). Chapter VI deals with the interpretation of the terms «*persona*», «*constitutum*» and «*relatio*» (p. 212-279).

In conclusion we might say that the dissertation of Schrama is to be considered as an important contribution to the study of Biel's doctrine on Trinity. His inquiry shows a great sense of justice towards the nominalistic theology and it also brings to light the special interest of Schrama for the influence of St. Augustine on Gabriel Biel.

P. DE WIND

Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber tertius. Ausp. H. RÜCKERT†, ed. W. WERBECK et U. HOFMANN, coll. V. SIEVERS et R. STEIGER. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1979, xx-704 pp., DM 398.

In 1973 verscheen de eerste aflevering van de tekstcritische uitgave van Biels *Collectorium*. Het ging toen om de *Prologus et Liber primus*. Met de regelmaat van twee jaar verscheen in 1975 *Liber quartus, pars prima*, in 1977 *Liber quartus, pars secunda* en in 1979 *Liber tertius*. Ook dit laatste deel is voorbeeldig uitgegeven. Het bevat, behalve Biels tekst, gebaseerd op de gedrukte uitgave Tübingen 1501 (*T*) en op Ms Giessen UB 734 (*G*), een tekstcritisch- en een bronnenapparaat.

De uitgevers hebben *T* als uitgangspunt genomen. Ze vergeleken deze tekst met de editie van Bazel 1508 (*B*) en Lyon 1514 (*L*), en hebben hem gecorrigeerd aan de hand van *G*. Ms *G* geeft weliswaar niet de uiteindelijke tekst zoals die gedrukt is, maar werd toch verhoudingsgewijs kort vóór de uitgave voltooid, namelijk op 13 augustus 1489. Het handschrift, waarvan niet duidelijk vaststaat, dat het door Biel zelf is vervaardigd, begint in 1488, want: «*Sexto sequitur quod, si Verbum nunc dimitteret naturam humanam eamque conservaret, verum esset quod homo 1488 annorum inciperet esse naturalis filius Mariae. Tot enim anni fluxerunt a nativitate Christi usque ad diem, dum haec scribimus*» (p. 116).

Ms Giessen UB 734 behoorde tot de bibliotheek van het Broederhuis te Butzbach. Biel vermaakte in 1474 zijn goederen aan het kapittel van Sint Marcus aldaar, dat hij in 1470 op aandringen van graaf Eberhard van Eppstein had omgevormd tot een convent van Broeders van het Gemene Leven. De stichting kwam onder zijn bestuur tot grote bloei, zowel geestelijk als materieel.

Naar de beproefde indeling van Petrus Lombardus' *Liber Sententiarum* is ook Biels *Collectorium* ingedeeld in vraagstukken betreffende de drieëne God (I), de schepping (II), de verlossing (III) en de heiliging (IV) van de wereld. Het derde boek handelt daarom voornamelijk over het mysterie van de menswording (d. 1-22 met een afsluitend overzicht «*pro qualicumque incipientium eruditione*», p. 352-359). D. 23-36 gaan over de theologale en kardinale deugden, waarin met name d. 27 van belang kan zijn voor Lutheronderzoekers («*Utrum caritas sit habitus inclinans voluntatem hominis ad observationem perfectam praecepti caritatis*»). Luther rekent met deze theologie af in de onder zijn leiding gehouden *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517. D. 37-40 bespreken de volmaaktheden van het Lichaam van Christus, van Hoofd en ledematen, en de geboden. Het derde boek eindigt met de vraag «*Utrum a veteri lege distet lex nova per praecepta, sacramenta et promissa*», een voorbereiding op het vierde boek, dat over de heiliging van Gods schepping handelt door middel van de sacramenten (bespreking van boek IV, 1 en 2 in *Augustiniana* 25 (1975), 186-188 en 29 (1979), 243-245). Het gehele werk ademt eenzelfde omzichtigheid in taalgebruik als het eerste boek, waarin de uitspraken over de Allerheiligste Triniteit worden afgewogen.

Van Biels incarnatieler is gezegd: «*Man müsste ein besonderes Buch schreiben, wenn man Biels Verständnis des inkarnierten und des eucharistischen Christus und die damit zusammenhängenden Nebenfragen im Bereich der spätmittelalterlichen Theologie darstellen wollte*» (H. OBERMAN, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*. Zürich, 1965, p. 233).

In de middeleeuwse theologie hebben verschillende christologische modellen gefungeerd: 1) de complete mens, niet louter de menselijke natuur, wordt opgenomen door het Woord; dit is de *assumptus*-leer; 2) de twee zelfstandige naturen worden door het Woord geschraagd, de menselijke natuur bestaat in de goddelijke natuur; dit is de *subsistentie*-leer; 3) in het raam van de onveranderlijkheid Gods heeft God zich met de menselijke natuur bekleed als met een mantel; dit is de *habitus*-leer. De nominalisten nu willen de mensheid van Christus volledig rechtdoen. Biel is daarom tegen de opvatting, dat de menselijke natuur met de persoon van het Woord een eigen *persona* vormt. In de vereniging met het Woord wordt de menselijke natuur van Christus geen persoon in de zin waarin het Woord *persona* is. Er treedt dus geen vergoddelijking op van de mensheid, de mensheid blijft zichzelf, maar zij wordt gedragen door de goddelijke persoon. Volgens deze opvatting wordt de menselijke natuur

niet zelf tot *persona*, maar in vereniging met het Woord realiseert zij zich in een concrete individuele existentie. De menselijke natuur heeft dus geen persoonlijkheid ontvangen. Zij heeft haar subsistentie-in-zichzelf verloren en bestaat nu in de unieke afhankelijkheid van haar *suppositum*, het goddelijk Woord. Er vindt dan ook een *unio suppositalis* plaats in stede van een *unio personalis*. De menselijke natuur geeft aan de goddelijke natuur een *denominatio concretiva*. Of anders gezegd: de menselijke natuur wordt door het goddelijk Woord aangenomen en in de persoon van het Woord (tweede persoon der Triniteit) met de goddelijke natuur verenigd, zodat er één persoon ontstaat, Christus, die als persoon van het Woord uit twee naturen bestaat. Nadat zij aangenomen is door het Woord verliest de menselijke natuur haar persoonlijkheid en bestaat zij niet meer op zichzelf, doch hangt in haar bestaan geheel af van de persoon van het Woord.

Hoe deze vereniging geschiedt acht Biel moeilijk te vatten, met name omdat er niet voldoende duidelijkheid is over het begrip «persoon». De uitdrukking «hypostatische vereniging» verwijst in ieder geval naar vier zaken: de menselijke natuur, de persoon van het Woord, hun intieme aanwezigheid aan elkaar, en de ingestorte gave om de menselijke natuur te vervolmaken. Deze zaken zijn absolute zaken, geen relaties. Biel beschouwt de menswording dus niet als een wonderlijke verknochtheid van God en menselijke natuur zonder meer, zoals Gregorius van Rimini, maar als het in bezit komen van een bijzondere gave waardoor de menselijke natuur zich met God kan verenigen.

Reeds Scotus beweerde, dat het goddelijk Woord zich niet noodzakelijk met de menselijke natuur hoefde te verenigen. God zou ook hebben kunnen besluiten de natuur van een steen aan te nemen. Zo had Thomas van Aquino al eerder gesproken over de mogelijkheid van incarnatie in een *creatura irrationalis*. In het verlengde hiervan moeten we Ockhams *asinus*-christologie zien. Ofschoon het misverstaan van zijn speculaties geleid heeft tot de vorming van een scheef beeld van de laatmiddeleeuwse nominalistische christologie, was het er Ockham zelf slechts om te doen de gevaren van een *assumptus*-leer te keren. «*Quia sicut haec est impossibilis 'lapis est persona divina' etiam si esset assumpta a persona divina, ita haec est impossibilis 'natura humana sustentificatur a persona divina' quia subsistit in persona divina*», Ockham III *Sent.* d. 1, q. 1, G. Biel gaat de *asinus*-problematiek niet uit de weg, maar besteedt er veel minder ruimte aan dan Ockham (p. 9 en 39).

In het derde boek worden Augustinus veelvuldig, Gregorius van Rimini en Thomas van Straatsburg in aanzienlijke mate geciteerd door Biel. Het zou interessant zijn in het kader van de geschiedenis van de theologie na te gaan welke teksten van Augustinus door Biel direct worden aangehaald, zonder bemiddeling van andere zegslieden. Het bronnenapparaat is op deze interesse enigszins ingegaan.

Op enkele plaatsen vermelden de uitgevers, dat zij de daar aangehaalde Augustinusteksten niet in het werk van de kerkvader hebben

teruggevonden, o.a. op p. 276, 278, 288, 415. De tekst op p. 278 is zeker niet van Augustinus, terwijl de uitdrukking «*Evangelium Nazaraeorum*», p. 415, bij Augustinus nergens voorkomt. De thematiek van de tekst op p. 288 is ook te vinden in *De Trin.* IV, 16 en *De Civ. Dei* XIII, 23.

Het is te hopen, dat de uitgave van het tweede boek niet lang op zich zal laten wachten. Wanneer dit verschenen is, misschien vergezeld van enige registers, is een groots werk in godgeleerdheid van een laatmiddeleeuws-nominalistische auteur onder de verdiende aandacht gebracht. Wij feliciteren het team van uitgevers er al bij voorbaat mee.

M. SCHRAMA, O.S.A.

Ontvangen boeken — Livres reçus

- E. KLEINEIDAM, *Universitas Studii, Erffordensis*, Bd. IV (Erfurter theologische Studien 47). Leipzig, St. Benno-Verlag, 1981, xxiv-373 S.
- Gregorii Ariminensis O.E.S.A. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, tom. I: Super Primum Prologus, ed. W. ECKERMANN, O.S.A.; Dist. 1-6, elab. M. SANTOS-NOYA e.a. (Spätmittelalter und Reformation 6). Berlin, W. de Gruyter, 1981, civ-522 pp.
- Gregorii Ariminensis O.E.S.A. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, tom. II: Super Primum (dist. 7-17), ed. A. TRAPP O.S.A. (Spätmittelalter und Reformation 7). Berlin, W. de Gruyter, 1982, vi-491 pp.
- Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, hrsg. von H. OBERMAN (Spätmittelalter und Reformation 20). Berlin, W. de Gruyter, 1981, viii-342 S.
- Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, hrsg. von K. ELM (Berliner historische Studien, Bd. 3: Ordenstudien II) Berlin, Dunker und Humblot, 1981, 158 S.
- Epistolario del Beato Ezequiel Moreno*, Obispo de Pasto, tom. I: Correspondencia con los superiores de la orden de agustinos recoletos, ed., introd. y notas de A. MARTÍNEZ CUESTA O.A.R. Roma, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1982, 483 pp.
- J. JACOBS, Joan Christiaan van Erckel (1654-1734), pleitbezorger voor een locale Kerk. Amsterdam, Holland Universiteits Pers, 1981, xliii-576 blz.
- Cristianesimo nella Storia*. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche, 1 (Bologna 1980).
- Quaderni di Filosofia*, 3 (Palermo, 1980).
- Catalogus Verborum Sancti Augustini*, tom. V: De Trinitate, ed. L. VERHEIJEN O.S.A. et M. SCHRAMA O.S.A. Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae, 1981, 135 pp.
- Catalogus Verborum Sancti Augustini*, tom. VI: Confessionum Libri XIII, ed. L. VERHEIJEN O.S.A. et M. SCHRAMA O.S.A. Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae, 1982, 105 pp.
- B. ZEKIYAN, L'interiorismo agostiniano (Filosofia oggi 14) Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1981, 68 pp.
- E. RIZZI, La filosofia critica (Filosofia oggi 19). Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1982, 192 pp.
- B. BUBACZ, St. Augustine's theory of knowledge: a contemporary analysis (Texts and Studies in Religion 11). New York-Toronto, The Edwin Meller Press, 1981, xii-234 pp.

- G. KANE, Anselm's doctrine of freedom and the will (Texts and Studies in Religion 10). New York-Toronto, The Edwin Meller Press, 1981, vi-233 pp.
- Sancti Augustini Confessionum Libri XIII*, ed. L. VERHEIJEN O.S.A. (Corpus Christianorum, Series Latina 27). Turnhout, Brepols, 1981, xch-298 pp.
- Augustinus, Het eerste geloofsonderricht*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door G. WIJDEVELD. Baarn, Ambo, 1982, 85 blz.
- Hieronymi Seripando O.S.A. Registrum Generalatus*, 1538-1540, ed. D. GUTIERREZ O.S.A. (Fontes Historiae Ordinis S. Augustini, Prima Series, Registra Priorum Generalium 25). Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 1982, xi-378.
- T. MIETHE, *Augustinian Bibliography, 1970-1980*. With essays on the fundamentals of Augustinian scholarship. London, Greenwood Press, 1982, xx-218 pp.

Index vol. 32, 1982

- J.-B. BELCHE, Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins
Büchlein De Catechizandis Rudibus 42-87, 282-311
- R. CANNING, O.S.A., The Distinction between Love for God
and Love for Neighbour in St. Augustine 5-41
- F. DE CEUKELEER, O.S.A., Suppression et restauration de
l'ordre des Augustins en Belgique, 1794-1834 312-347
- G. DOTTI, I Codici Agostiniani della Biblioteca Statale di
Cremona 392-424
- V. MARCOLINO, Eine Bearbeitung der Lectura Gregors von
Rimini 189-229
- C. SCHRÜBERS, Regimen und Homo Primitivus. Die Pädagogik
des Ägidius Romanus 137-188, 348-391
- A. UÑA JUÁREZ, O.S.A., «La Ciudad de Dios»: evocación
centenaria en El Escorial 230-254
- L. VERHEIJEN, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle
de Saint Augustin 88-136, 255-281
- BOEKBESPREKINGEN — COMPTES RENDUS 425-431
- ONTVANGEN BOEKEN — LIVRES REÇUS 432-433
- INDEX VOL. 32, 1982 434

Ma