N12<506199356 021

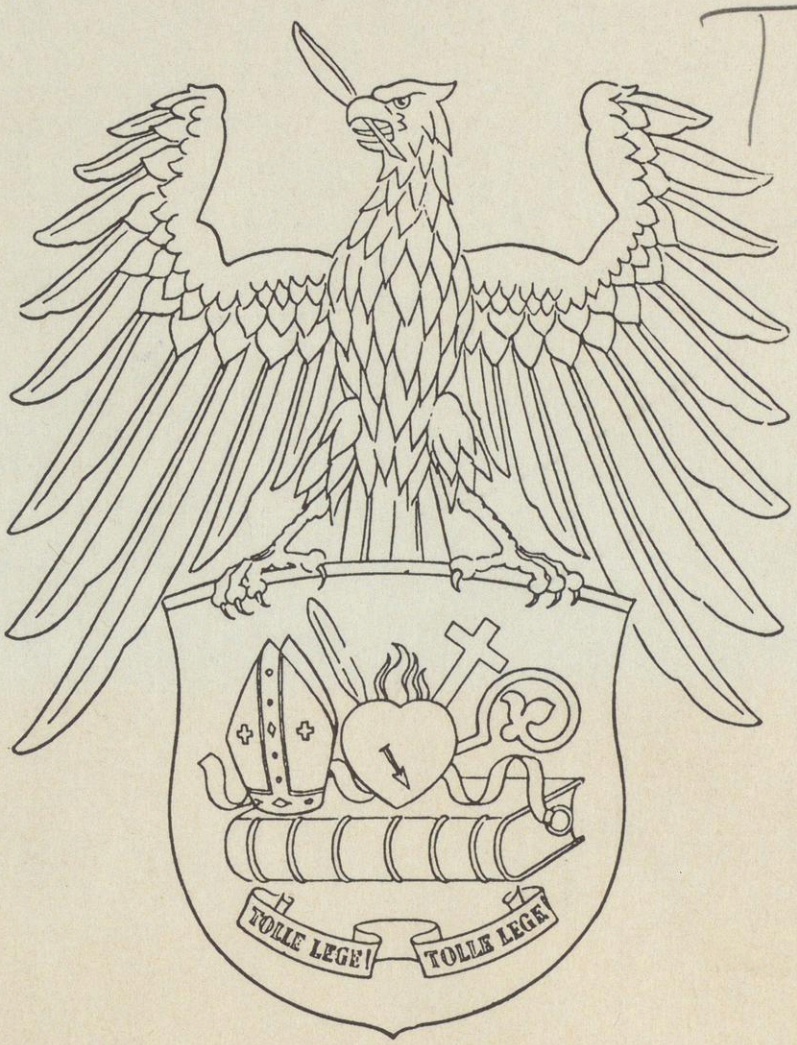
UB Tübingen



Thiel

AUGUSTINIANA

T
44
1994



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTIANUM LOVANII

ANNUS 44 1994 FASC. 1-2

208126

U 3. Feb. 1995

ZID

INHOUD - SOMMAIRE

S. BARBONE, *Frugalitas* in Saint Augustine 5-15

L. J. VAN DER LOF, The 'Prophet' Abraham in the Writings of Irenaeus, Tertullian, Ambrose and Augustine 17-29

G. RING, Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zu K. Flasch, *Logik des Schreckens*. 31-113

A. VANNESTE, Pour une relecture critique de l'*Augustinus* de Jansénius 115-136

L. CEYSSENS, Quesnel à Bruxelles (1685-1703) 137-176

E. YPMA, Jacobi de Viterbio o.e.s.a. Quaestiones de Divinis Praedicamentis: Quaestio XXI 177-208

J. R. EASTMAN, Die Werke des Aegidius Romanus 209-231

Boekbesprekingen - Comptes rendus 233
H. STIRNIMANN, *Grund und Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen*. Freiburg (CH), 1992. (T. J. van Bavel)

Ontvangen boeken - Livres reçus 234-236

AUGUSTINIANA

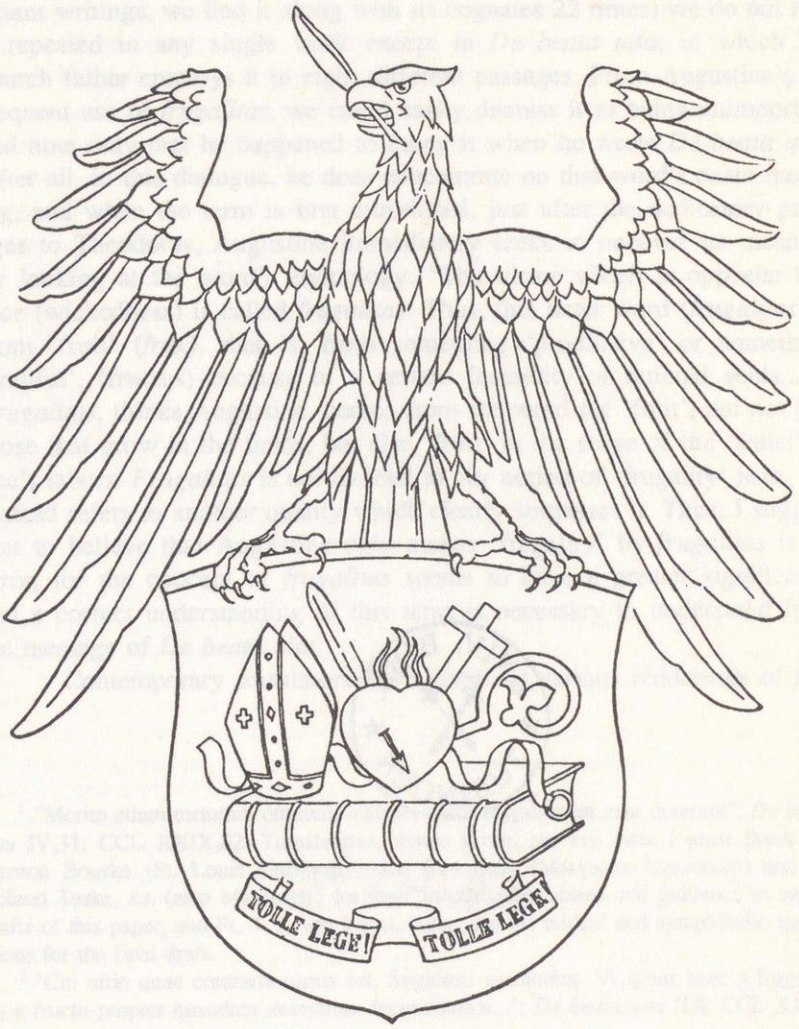
AUGUSTINIANA

AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG 44 ANNÉE
1994



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTIANUM LOVANII


UNIV. BIBL.
TÜBINGEN
ZA 4578

FRUGALITAS IN SAINT AUGUSTINE

St. Augustine writes, "*Frugalitas*, they say, truly, is the mother of all virtues"[1]. Hence, we cannot imagine that the concept of *frugalitas*, which is often translated as 'frugality', has little importance. Though the word *frugalitas* does not often appear in his works, (indeed, in his known extant writings, we find it along with its cognates 22 times) we do not find it repeated in any single work except in *De beata uita*, in which the church father employs it in eight different passages. From Augustine's infrequent use of *frugalitas*, we could easily dismiss it as being unimportant and note only that he happened to fancy it when he wrote *De beata uita*. After all, in this dialogue, he does concentrate on that word's exact meaning, and when the term is first introduced, just after the dedicatory passages to Theodorus, Augustine immediately seeks to uncover its meaning by looking at the word's etymology: "The virtue which is opposite this vice (wickedness) is called *frugalitas*. Thus, this latter word (*frugalitas*) is from 'fruit' (*frux*), that is, from something 'productive' or something 'fruitful', (fructus) because of a certain fecundity of rational souls...."[2]. *Frugalitas*, thinks Augustine, comes from the word for 'fruit', but not just those that grow in the fields, but also 'fruit' in the sense of the 'fruits' of one's labors. *Frugalitas* is not likened to our notion of 'frugality' here, but instead refers to another quality which clearly surpasses it. Thus, I suggest that to believe that Augustine only means 'frugality' by *frugalitas* is an error, for the concept of *frugalitas* seems to have a greater significance and a correct understanding of this term is necessary to understand fully the message of *De beata uita*.

Contemporary translators have given us various renderings of *fru-*

[1] "Merito etiam uirtutum omnium matrem multi frugalitatem esse dixerunt"; *De beata uita* IV,31: CCL XXIX,82. Translations, where given, are my own. I must thank Dr. Vernon Bourke (St. Louis University), Dr. Lee Rice (Marquette University) and Fr. Roland Teske, S.J. (also Marquette) for their helpful suggestions and guidance in earlier drafts of this paper, and Fr. T. J. van Bavel, O.S.A., for his critical and sympathetic suggestions for the final draft.

[2] "Cui uitio quae contraria uirtus est, frugalitas nominatur. Vt igitur haec a fruge, id est a fructu propter quandam animorum fecunditatem..."; *De beata uita* II,8: CCL XXIX, 70.

galitas. The more usual translation is, of course, 'frugality'[3], although another translation reads 'worth'[4], and a more recent translation, not yet published, suggests 'fruitfulness'[5]. None of these renderings, however, carry with them the connotation of being the 'mother of all virtues' or the 'fecundity of souls'. The danger exists, then, that a reader of a translation of *De beata uita* would miss a central point of the dialogue unless a clearer understanding of *frugalitas* were more explicitly developed in the translation.

In order to gain a better understanding of this word, it is necessary that we should examine how it is used, not only in *De beata uita*, but also in Augustine's other writings. In addition, a more complete exploration would demand that we also glean the works of other Latin writers for a more thorough appreciation of *frugalitas*. What we will discover is that though its polysemous use may well have been understood in context by the Latin-speaking reader, this sense is not available in our modern languages through any one rendering of *frugalitas*.

I. Ordinary Senses of *Frugalitas*

In the introduction, I suggested that *frugalitas* has at least two levels of meaning which may not be so evident to us today. That a single word have diverse senses is not too unusual for we have many terms today which are no less polysemous. A simple example might be 'ruler' which can be a leader of a group or a measuring stick; a more complex example would be 'feminism' which in ordinary conversation refers to the advocation of equal social and political rights for women, but for the philosopher, it could refer instead to an alternate method of doing philosophy. We normally do not confuse the meanings of these words because they are most often quite patent to us in their contexts, although the philosopher may have to make clear the distinction between the two senses of 'femi-

[3] See for example, *De beata uita*. Tr. Ludwig Schopp. In *Fathers of the Church*. Vol. I. New York: CIMA Publishing, 1948 or *De beata uita*. Tr. Francis E. Tourcher, S.T.M., O.S.A. Philadelphia: Peter Reilly Company, 1937. A Spanish translation uses *frugalidad* [see *De beata uita*. Tr. P. Victorino Capánaga, O.R.S.A. In *Obras de San Agustín*. Vol. I. Madrid: La Editorial Católica, 1950] while a French translation uses *frugalité* [see *De beata uita*. Tr. R. Jolivet. In *Oeuvres de saint Augustin*. Vol. IV. Paris: Desclée De Brouwer, 1948]. These may likewise be rendered as 'frugality' in English.

[4] See *De beata uita*. Tr. Mary T. Clark. In *Augustine of Hippo: Selected Writings*. New York: Paulist Press, 1984.

[5] Fr. T. J. van Bavel, O.S.A., informs me that Jean Doignon, in his translation (1986) for the *Bibliothèque Augustinienne* 4/1, coins the word *fructuosité* (cf. pp. 69 & 141).

nism' when addressing the non-philosopher. Nevertheless, it should be plain that the context of the usage of a term is paramount to our understanding that word[6].

If my thesis is correct, namely that there are at least two levels of meaning for *frugalitas*, then contexts other than those found in *De beata uita* will be important for us to examine, since to ignore its other references would leave the discussion less than complete. Therefore, before pursuing possible understandings of *frugalitas* in that dialogue, I turn my attention not only to the other passages in which Augustine uses this term, but also to other writers who similarly use it.

One of the more common interpretations we can ascribe to *frugalitas* would be 'meagerness' or 'sparsity'. This is seen in Augustine's more instructional writings. It receives a brief mention in one sermon in which he is exhorting his congregation to forego the meager pleasures of this world so that they might better be prepared for the exquisite pleasures of the world to come. He compares them to two different meals — one sparse and the other sumptuous: "And who does not despise the delights of a single lunch, by chance more meager and more frugal, if it is said to him, 'Unless you will restrain yourself, you will not come to that most bountiful and rich dinner?'"[7]. Likewise, Seneca makes use of this term in a similar way when referring to modest dining[8]. In the other two instances, Augustine is writing to those who live in religious communities, and in both cases he reminds the members that some of their number have come from plush lifestyles and rather than be thought weak for their inability to conform to the harshness of the cloister, those members should be congratulated for the long way they have come in embracing a more meager and even abstemious life[9]. I think in these cases, it is clear that *fruga-*

[6] W. V. O. Quine argues that the basis of natural language is the sentence and that terms are abstractions from sentences. W. V. O. QUINE, *Word and Object*. Cambridge, MA: Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1960.

[7] "Aut quis non contemnat delicias unius prandii, forte pauperioris et frugalioris, si dicatur ei, nisi te continueris, non uenies ad illam cenam latissimam et opimam?"; *Sermo* XLV,2: CCL XLI,516-517.

[8] Compare "... numquid uestis tua domusque dissentiant, numquid in te liberalis sis, in tuos sordidus, numquid cenes frugaliter, aedifices luxuriose..."; *Epistula* 20.3.2. See also *Epistula* 95.32.4, *Dialogue* 10.18.4.5 and *Epistula* 122.16.4. I cannot find a single passage in Cicero which refers it to culinary activity.

[9] "Et si eis, qui uenerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid alimentorum, uestimentorum, [stramentorum], operimentorum datur, quod aliis fortioribus et ideo felicioribus non datur, cogitare debent quibus non datur, quantum de sua saeculari uita illi ad istam descender[i]nt, quamuis usque ad aliorum, qui sunt corpore firmiores, frugalitatem peruenire nequiuerint"; *Regula tertia uel praeceptum* lin. 58-63. *La Règle de saint*

litas can be rendered as something like our usual understanding of 'frugality', though the above examples seem to emphasize the poorness of frugality; that is, it is contrasted with "latissimam et opimam" (most copious and rich), and this denotes a certain lack of good things or even a privation. Seneca notes that it is a hardship on one given to luxury and also tells us that it is like a voluntary poverty[10].

Frugality, however, really has a positive connotation, and today we think of the frugal person as thrifty or economical. This usage, which is more similar to our own, is found in two different works, and I think it is best represented in Augustine's letter to Paulus in which he upbraids his fellow bishop for living beyond his means: "The thriftiness of your church might not be able to sustain you in that profession you are dedicated to live"[11]. Another reference suggests a similar theme; in *De libero arbitrio*, Augustine writes about the man who seeks nothing other than what he may properly receive from his work — to look for more would be wasteful[12].

In all the above examples, the use of *frugalitas* seems to refer to an understanding of frugality much like our own insofar as it implies both scarcity and thriftiness (one, a negative quality, and the other, positive). This could easily be Seneca's 'voluntary poverty' mentioned earlier[13]. The most common mention of *frugalitas* outside of *De beata uita*, however, deals with the virtue of restraint, and though the case could be made that restraint is included in our notion of frugality, it is not a usual synonym for that word. In these other examples, we find a constant pairing of *frugalitas* with other words which do connote some kind of moral reserve. It is conjoined to *sobrietas* (sobriety)[14], *temperantia* (temperance) and *modestia* (moderation)[15], and *castitas* (chastity) and *continentia* (self-control)[16]. Likewise, *frugalitas* is contrasted to *carnis concupiscentia* (carnal

Augustin. Tr. Luc VERHEIJEN. Paris: Etudes Augustiniennes, 1967, pp. 417-437. Cf. *Epistula* CCXI,9: CSEL 57,362. This letter is nearly word for word a repetition of the Rule.

[10] Compare SENECA "Luxurioso frugalitas poena est, pigro supplicii loco labor est"; *Epistula* 71.23.1; and "Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas uoluntaria est"; *Epistula* 17.5.2.

[11] "... et in ea professione uiuere dicaris, cui frugalitas ecclesiae tuae sufficere non possit ..."; *Epistula* LXXXV,2: CSEL 34,395.

[12] See *De libero arbitrio* III,xiv,40: CCL XXIX, 299.

[13] See CICERO: "Homines sunt tota ex Asia frugalissimi, sanctissimi, patres familias sue contenti, aratores, rusticani..."; *Pro Flacco* 71,8.

[14] See *Epistulae* XXXVI,x,23: CSEL 34,53; CLXXXIX,7; CSEL 57,135.

[15] See *Enarratio in Psalmum* CXLVI,1,2: CCL XL,2122.

[16] See *Epistula* XCI,3: CSEL 57,429; *De baptismo* III,xviii,25: CSEL 51, 251-252.

concupiscence)[17]. Each of these ennumerated qualities bears a sense of restraint, and although the restraint may refer to different goods or activities — drinking, eating, sexual pleasures, lack of inhibitions, etc. — nevertheless, the notion of discipline or restraint still applies.

This sense is also close to that present in other Latin writers who also pair *frugalitas* with other and similar virtues: for example, Seneca joins it with *temperantia*[18] and *abstinentia* (abstinence)[19], while Cicero also matches it with *castitas*[20]. Again, we see in the non-Christian writers who use this term the same connotations of control and restraint. The reserve we can impute to 'frugality' in these many common usages might best be explained by our present sense of the judicious use of resources in which the pleasures (resources of a sort) are well meted out by an ordering power which could equally be categorized as a species of 'thriftiness'. *Frugalitas* can be understood in such ordinary contexts to have a meaning which is not too unlike our modern sense of 'frugality'. Seneca appears to use the term in this ordinary sense of ordering more often than Cicero[21].

Before moving on to an examination of the possible special and peculiar uses Augustine makes of *frugalitas* in *De beata uita*, there are two other passages which include this term that will aid us in our attempts to understand better Augustine's meaning. One of these texts is that (almost infamous) sermon in which he advises those with weak stomachs not to drink water, but instead to take wine rather than a more refined or even exotic drink[22]. To do otherwise gives the impression of not being

[17] See *Contra Iulianum* VI,xv,46: PL 44,849.

[18] See *Epistula* 87.4.8.

[19] See *Epistula* 49.12.1.

[20] See *Oratio in Verram* 2.1.137.2.

[21] Compare, for example, SENECA: "Non est per se magistra innocentiae solitudo nec frugalitatem docent rura, sed ubi testis ac spectator abscessit, uitia subsidunt..."; *Epistulae* 94.69.4 and "Frugalitatem laudare coepisti, quae sic a nostris moribus resiluit ut illos nec habere, nec damnare..."; *De natura deorum* 4a.pr.10.6, with CICERO: "...quae est eadem moderatior, a me quidem paulo ante appellata frugalitas, quae te turpiter et nequiter facere nihil patietur"; *Tusculanes* 4.36.7.

[22] The text reads: "How much better it would be, if a weak stomach cannot tolerate drinking water, that it should be sustained by an ordinary and familiar wine rather than seek other beverages that have never seen the grape harvest nor passed through a wine press, not so that a more refined drink be chosen, but so that *frugalitas* be rejected". "Quanto enim honestius, si stomachi infirmitas aquam potare non tolerat, vino usitato et modico sustentur, quam quaerantur vina quae vindemiam nesciunt, quae torcularia non noverunt; non ut potus mundior eligatur, sed ut frugalior improbetur"; *Sermo* CCX,ix,11: PL 38,1053. Fr. Roland Teske, S.J., of Marquette University, has suggested to me that *vina* may refer not to 'wines' per se, but to other special beverages, perhaps distilled, from other fruits and drunk during Lent instead of the regular wines. St. Augustine

frugal, that is, not having integrity, since local wine is likely to be just as good as any other beverage from unknown presses. In this sense, *frugalitas* has the connotation of appropriateness or even integrity, a sense found also in Cicero[23].

The other citation which can add to our understanding is from Augustine's *Contra Iulianum*. In this passage, which is rather long, he contrasts several opposing qualities, and he crosses *frugalitas* with inopia[24] which might best be rendered as 'poverty' or 'lack of resources'. By this opposition, we infer from Augustine that he does not necessarily associate *frugalitas* with any kind of poorness or scarcity. I believe that this citation presents us with a notion of plenitude which is not included in the translation of *frugalitas* as 'frugality', but is better understood when it is rendered as 'fullness'[25].

Frugalitas, then, plainly has several different connotations, but, as seen in the above citations save the last two, it can generally be rendered by our word, 'frugality'. However, that it has more than one connotation does not mean that it will have only one meaning. That is, nearly all the different connotations of 'frugality' still can be equally understood by the single word — 'frugality'; and so in those contexts mentioned, we have a sense of the writers' purposes when the word is used. The word is used in a very ordinary sense. It is, very simply, much like our own 'frugality', and we can understand its exact connotation by the text in which it is found.

If, however, *frugalitas* does have more than one level of meaning, then the different senses will not be explicitated in one single contemporary term. Two or more expressions may be required for rendering its significance. As the word 'feminism' has both an ordinary and a special

exhorts his hearers to *frugalitas*: during Lent, when people were wont to forsake their usual wines, many chose of instead a simpler, more humble drink, one that was in every sense of the word, more refined. This counters the idea of *frugalitas* and the purpose of Lenten penitential practices. The preceding line of the text makes this clear: "Sunt etiam qui vinum ita non bibunt, ut aliorum expressione pomorum alios sibi liquores, non salutis causa, sed jucunditatis, exquirant: tanquam non sit Quadragesima piae humilitatis observatio, sed novae voluptatis occasio"; *ibid.*

[23] For example: "...nihil aliud in eo quod reprehendi possit inuenio nisi quod homo frugalissimus atque integerrimus te, hominem plenum stupri flagiti sceleris, domum suam inuitauit..."; *Oratio in Verram* 2.2.110.9.

[24] See *Contra Iulianum* VI,15,46: PL 44,849.

[25] This sense of fullness may be implied in *De beata uita* as Licentius opposes 'fullness' to 'neediness': "Fullness, if one can say so, seems to me correctly to be the opposite of want"; "Plenitudo, inquit Licentius, si dici potest, uidetur mihi recte opponi egestati"; *De beata uita* IV,30: CCL XXIX,82.

philosophical sense, I propose that the same is true of *frugalitas*.

One clue that aids us in assigning two levels of meaning to a term is to notice how often and in what circumstances it is used. If it is rarely used, but then appears many times in a single conversation or written document, we can determine that this usage is likely to be somewhat singular. Since, therefore, we see that Augustine seldom uses the word *frugalitas* except in *De beata uita*, this should be the first clue that it takes on a special meaning in this work. That *frugalitas* does deserve special consideration in this context is the argument of the following section.

II. PHILOSOPHICAL SENSES OF *FRUGALITAS*

In *De beata uita*, which purports to be an informal after-dinner conversation among friends, there is much of what we might think belongs to a more technically philosophical discourse: terms are carefully defined, meanings are compared and contrasted, and statements are more precisely examined. With regard to the word, *frugalitas*, this was not the case in the other citations. In those writings, the term was usually endowed with a common sense meaning which did not require that it be especially defined or examined. This is contrasted in this dialogue where Augustine and his companions make an effort to discover the authentic meaning of *frugalitas*. As was noted in the introduction, there is an immediate attempt within the dialogue to establish the word's etymological sense, to establish it as that virtue from which the other virtues flow, and to posit in the word *frugalitas* an understanding of fullness, worth, or fruitfulness.

Augustine is not the only ancient to ascribe a bountiful notion to *frugalitas*. It is certain that he was familiar with Cicero because he either directly refers to the orator or closely follows his works at several points[26], and Testard does note these passages[27]. Also, as Brown notes, Augustine would have been perfectly happy to lean on the authority of the non-Christian authors[28]. Thus, that Cicero similarly derived *frugalitas* should come as no great surprise: "*Frugalitas*, I think, comes from the

[26] See, for example, his references to Cicero: *De beata uita* II,8,10; III,22; IV,26,31: CCL XXIX,70,71;77;79,82, respectively.

[27] See Maurice TESTARD, *Saint Augustine et Cicéron*. 2 Vols. Paris: Études Augustiniennes, 1958, II, 8-9. Testard, however, does not comment on the co-incidence of the use of the word *frugalitas* and instead focuses on Augustine's reliance on Cicero for the etymology of *uirtus* and *nequitia*; *ibid.* I, 210. In fact, though these latter two words do find a place in Testard's index of words, *frugalitas* is not listed at all.

[28] Peter BROWN, *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press, 1969, 102.

word 'fruit', and nothing better comes from the earth than this"[29]. Again, we get a sense of plenitude which is not to be found in the usual understanding of 'frugality'.

Furthermore, besides the allusions to plenitude, there is also in the definitions another sense of *frugalitas*, and that is its opposition to nothingness or worthlessness (*nequitia*)[30]. In both cases, *frugalitas* is directly contrasted not only to *nequitia* (worthlessness), but both writers tell us that nequitia is derived from *nequidquam* (not anything or nothing)[31]. Again, there is a different level of meaning for *frugalitas* than what is usually found in common usage.

However, 'to cut to the chase', we should now look toward the end of the dialogue. In the following section, Augustine refers the readers to Cicero, and I think it well worth it to quote Augustine fully:

> "Indeed, Cicero, in agreeing with them [the ancients], says in the popular orations, 'Let one take it as he wish, for my part, I judge the highest virtue to be *frugalitas*, that is, moderation and temperance'... — ... But because *frugalitas* is customarily said to be *parsimonia* ['thriftiness'] in the common language, he clarified what he meant by adding the following two words — moderation and temperance"[32].

This is not much different from what we find in Cicero when he attempts to find the Latin equivalent for the Greek term, *sophrosyne* and informs the reader that *frugalitas* has two separate levels of meaning. There is an ordinary sense used popularly to signify 'frugal', and a special one which is common to the other virtues — fortitude, justice, and prudence — yet, it also transcends them and even regulates them[33]. What we

[29] "Frugalitas, ut opinor, a fruge, qua nihil melius e terra"; *Tusculanes* 3.8.18.

[30] Compare *Tusculanes* 3.8.18 to *De beata vita* II,8; IV,30,31: CCL XXIX,70;82, respectively.

[31] On these passages, Testard points out that while Augustine does not exactly cite Cicero word for word, the inconsistencies are not problematic: "Les citations qui se veulent approximatives, sont inconstantes les unes par rapport aux autres, ce qui semble assez naturel"; TESTARD, I, 266; cf. I, 278.

[32] "Quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: 'ut uolet quisque accipiat; ego tamen frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, uirtutem maximam iudico'.... Sed propter uulgarem loquendi consuetudinem, qua frugalitas quasi parsimonia dici solet, duobus consequentibus quid senserit inlustrauit subiciendo modestiam et temperantiam ..."; *De beata uita* IV,31: CCL XXIX,82.

[33] The reader may wish to check Cicero's text, and so I include it here: "Veri etiam simile illud est, qui sit temperans — quem graeci *sophron* appellant eamque uirtutem *sophrosyne* uocant, quam soleo equidem tum moderationem appellare, non numquam etiam modestiam; sed haut scio an recte ea uirtus frugalitas appellari possit, quod angustius apud graecos ualet, qui frugi homines *chresimos* appellant, id est tantum modo utilis; at illud est latius; omnis enim abstinentia, omnis innocentia (quae apud graecos

see quite plainly is that *frugalitas* has two distinct levels of meaning. One might better be rendered as 'thriftiness' (*parsimonia*); and the other is some all-encompassing virtue which includes the other virtues and yet still is a distinct virtue[34]. Just as Cicero does not try to translate *sophrosyne* into Latin, but leaves it in the original Greek, it may be best to try to find no modern equivalent of *frugalitas* when it is used in this special sense and leave it untranslated so that the modern reader recognizes it as a unique concept[35].

Now it is easily understood that *frugalitas* can be rendered as "the mother of all virtues"[36]. In its ordinary sense, it does mean 'frugality', but it also has another much grander meaning, and its context in *De beata uita* should inform us that this is how it is employed in this dialogue. This grander sense, on the other hand, because of the word play the writers use in deriving *frugalitas* from *frux* and *fructus*, and by opposing it to *nequitia* which they derive from nequidquam, may be better rendered by 'fruitfulness', especially when *frugalitas* has been contrasted to *inopia*[37], but even this translation does not seem to capture the fullness of what it meant by the term. I want to suggest that *frugalitas*, though perhaps not able to be translated by a single English word, is best rendered by the phrase 'well-orderedness and propriety', and this is the sense which is implied in the dialogue.

On this point, we again find Augustine referring to Cicero. *Fruga-*

usitatum nomen nullum habet, sed habere potest *ablabeia*; nam est innocentia adfectio talis animi quae noceat nemini) — reliquas etiam uirtutes frugalitas continet. Quae nisi tanta esset, et si iis angustiis quibus plerique putant teneretur, numquam esset L. Pisonis cognomen tanto opere laudatum.... frugi appellari solet, eo tris uirtutes, fortitudinem, iustitiam, prudentiam, frugalitas complexa est (etsi hoc quidem commune est uirtutum; omnes enim inter se nexae et iugatae sunt): reliqua igitur est quarta uirtus sit ipsa frugalitas. Eius enim uidetur esse proprium motus animi adpetentis regere et sedare semperque aduersantem libidini moderatam in omni re seruare constantiam. Cui contrarium uitium nequitia dicitur"; *Tusculanes* 3.8.16-18.

[34] For a discussion of Cicero's account of *frugalitas* and *sophrosyne*, see Helen NORTH, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, (Cornell Studies in Classical Philology. Vol. XXXV). Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966, 266-268.

[35] Clark does just this in her translation, and in the Budé Translations of Cicero into French, the translators do not translate *frugalitas* except when it is not used in this special sense.

[36] Clark writes "matter of all the virtues" [Clark, 190]. This may compare with Cicero. Cf. CICERO: "... reliquas etiam uirtutes frugalitas continet"; *Tusculanes* 4.16.36.

[37] See *Contra Iulianum* VI,xv,44: PL 44,849.

litas consists of both *modestia* and *temperantia*[38]. As such, it implies a certain amount of well-orderedness and propriety. This might be thought similar to the previous common sense of *frugalitas* translated as 'frugality', where it was seen to mean 'restraint', but here there is an important difference. *Frugalitas* is not just restraint, but is the proper amount: "Moreover, where there is moderation and temperance, there is neither more nor less... both too much and too little are not proper to measure"[39]. It is what makes the person 'just right'; too much or too little of anything represents an imbalance or want[40], and any privation for Augustine can refer only to evil and non-being. Indeed, we remember that *frugalitas* is contrasted to *nequitia/nequidquam*, and find that Augustine writes, "Therefore, in these two opposites, that is, *frugalitas* and *nequitia*, these two notions seem to stand out: being and non-being"[41]. More than its being opposed to 'nothingness', *frugalitas* is the source of virtues precisely because its orderliness well regulates them so appropriately that none of them are allowed to become excessive or deficient. In this way, it is close to the Greek quality of *sophrosyne*, though Cicero tells us that *frugalitas* has an even wider meaning. I believe that it was in this sense that Augustine used the term in his sermon about drinking wine, and it is this sense which I insist that he uses when speaking of *frugalitas* in *De beata uita*.

III. Concluding Notes

Sophrosyne has no real counterpart in our contemporary language, and, consequently, some translators will often try to impart to their readers a sense of that word through context, comparisons, and other means. To alert the reader that this is a special term, they almost never translate it, but often leave it untranslated within the text. *Frugalitas*, on the other

[38] Compare *De beata uita* IV,31: CCL XXIX,82 to *Tusculanes* 3.8.16-18, both cited above.

[39] "Vbi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus ... a modo autem et plus et minus aliena sunt"; *De beata uita* IV,32: CCL XXIX,83.

[40] North suggests that Augustine was always influenced by his wide swings between restaint and excess, and so a virtue like *frugalitas* might naturally be more prevalent in his works than in those of other Latin writers [North 379]. A virtue which regulates even an excess of virtue might be attractive, if North is correct about Augustine's temperament, for such a person as the bishop of Hippo.

[41] "Ergo in his duobus contrariis, hoc est frugalitate atque nequitia, illa duo uidentur eminere, esse et non esse"; *De beata uita* IV,30: CCL XXIX,82. Cf. *De beata uita* IV,31: CCL XXIX,82.

hand, can be rendered, and well too, by the contemporary notion of 'frugality', but then this is only one level of meaning of that Latin word has. There is that ordinary sense in which *frugalitas* does mean 'frugality', and this is often used, and the everyday contexts make clear that sense. Indeed, we most often find this understanding of *frugalitas* in letters and speeches (sermons) which are not meant to be academic treatises.

There is, however, a philosophical level of meaning for *frugalitas*, and this, though it is more complex to grasp, has a more specialized and precise meaning. It does include in it the concept of 'frugality', but it also includes much more. 'Fruitfulness' or plenitude is implied, but even greater than that, I believe that it refers to a principle of ordering or appropriateness which sets limits, not only for things negative such as vice, passion, or appetite, but also for those good qualities such as virtue. This is why Augustine and his companions can agree that it is the source of other virtues, and this is why, I believe that, although we do not see it often used in other places, it plays a crucial role in *De beata uita*, for it can be only the *frugalissimi* who are truly happy. These alone are the well-ordered people in whom all behavior is appropriate, and they are the ones who know both the order of themselves and also the order of the universe around them. These alone are able to achieve the *beata uita*.

Milwaukee Steven BARBONE

THE 'PROPHET' ABRAHAM IN THE WRITINGS OF IRENAEUS, TERTULLIAN, AMBROSE AND AUGUSTINE

The patriarch Abraham is, after Moses, the Old Testament person most frequently referred to in the New Testament. He often figures in important passages. We come across him repeatedly in Irenaeus and Tertullian. Ambrose considered him sufficiently important to devote a monograph to him. Augustine mentions him with extraordinary frequency. In short, the patriarch was in the west a prominent figure; which is not to say that he was not in the east, where Origen attended to his reputation. There is, however, no unanimous tradition in the early Christian literature about Abraham's function in revelation[1].

ABRAHAM AS A RABBI, AS A PHILOSOPHER, AND AS A PROPHET

The synagogue frequently depicts Abraham as a rabbi. The Midrash presents an Abraham who not only knew the Torah, but observed it. Indeed, he even observed the teachings of the Scribes[2]. From the world of Hellenistic Judaism Flavius Josephus produces the picture of an Abraham gifted with powers of persuasion and rarely failing judgement. That is why he challenged mistaken concepts of God and promoted a monotheistic idea of God. Abraham's view of nature brought him to this (*Ant.* I.7.1). The opposition of the Chaldeans and other peoples of Mesopotamia led him to return to Canaan (cf I.19.1). Josephus observes with satisfaction that non-Jewish authors appreciated Abraham as a philosopher (I.8.2)[3]. Also from the Hellenistic world are the views of Philo Iudaeus, who merges Jewish traditions with Greek Philosophy. The patriarchs are embodiments of the written laws which were only later to be formulated. These laws are nothing other than commentaries on the works of the patriarchs (*De Abrah.* 3-

[1] T. KLAUSER, in voce *Abraham*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* I (1950) 21 sq.; K. BERGER, in voce *Abraham*, in *Theologische Realenzyklopädie* I (1977) 380 sq.

[2] O. SCHMITZ, *Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum*, in *Aus Schrift und Geschichte*. Theologische Abhandlungen Adolf Schlatter zu seinem 70. Geburtstag angebracht. K. Bornhäuser (Stuttgart 1922) 105 sq.

[3] SCHMITZ, 110.

6). More than that: to Philo the patriarchs are men in appearance only: in reality they are virtues (*De Abrah.* 54). Scripture presents Abraham as a symbol of virtue acquired by instruction (*De Abrah.* 52). Philo develops this dual point of view by first taking the events of Abraham's life literally and interpreting them panegyrically, and then interpreting them according to their deeper allegorical significance. Abraham, he suggests, did not confine himself to the visible natural world nor regard that as the supreme deity. But his thoughts rose higher, and he discerned a better world, viz. the purely spiritual world, and God who is the creator and the ruler of both worlds (*De Abrah.* 88)[4]. Philo, too, regarded Abraham as a philosopher. To these three Jewish views, which show us how later Judaism considered Abraham to be a rabbi or a philosopher, we must add a fourth, which arose in early Christian circles and regarded the patriarch as a prophet. As with Philo, we find here a dual meaning in the text. Whereas Philo offered a literal and an allegorical interpretation, the early Christians worked with a literal and a typological interpretation. The latter is the characteristically Christian element. For the sake of clarity, we offer here a few pages on typology.

TYPOLOGY

The Greek word τύπος has a variety of meanings. In addition to these, there is also a Christian meaning, which refers to a prophetic figure[5]. Paul uses the term twice in this sense. In *Rom.* 5.14, Paul refers to Adam as τύπος τοῦ μέλλοντος. And in 1 *Cor.* 10.6 he uses the plural to describe the experiences of Israel as bearers of prophetic and messianic messages: τύποι ἡμῶν. The apostle uses the term with a view to the coming of the Messiah. After Paul, Irenaeus of Lyons uses the Greek term in Latin: *Typus futuri dictus est ipse Adam* (*Adversus haereses* III.18.1-7, where he cites *Rom.* 5.14). The word has been latinised[6]. Tertullians custom is sometimes to keep the Greek word, and sometimes to use a corresponding Latin word. The former Greek *typus* occurs three times (twice in *De idol.* 24.1, and once in *Exh.* 6.1), and the adjective *typicus* once (*Pat.* 6.1.)[7]. As synonyms of *typus* Tertullian uses *forma*, *figura*, *sacramentum*;

[4] SCHMITZ, 111 sq.

[5] See L. GOPPELT. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [ThWNT] (Stuttgart 1933 sqq.) VIII.249-251 for the other interpretations.

[6] A. G. HAMMAN, *La typologie biblique et sa formulation chez Tertullien.* in G.J.M. BARTELINK, A. HILHORST et C.H. KNEEPKENS. *Eulogia.* Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen. (Instrumenta Patristica, 24). (Steenbrugge 1991) 138.

[7] HAMMAN 138.

he translates Paul's μέγα μυστήριον in *Eph.* 5.32 consistently with *sacramentum* (*Marc.* V.18.9-19; *Exh.* 5.3; *An.* 11.4; 21.2; *Mon.* 5.7; *Ieiu.* 3.2)[8]. According to Tertullian, the great mystery of *Eph.* 5.32 refers to the words which Adam utters ecstatically in *Gen.* 2.24 without himself grasping their meaning. The apostle Paul is given the task of revealing its significance. Thus *sacramentum* here assumes the meaning of a 'symbolic text'[9]. Christians have used the word *figura* for a riddle, a parable, 'picture language', and prefiguration. The verb *figurare* is even more common in typological usage. *Allegoria* is akin to *figura* as the bearer of a hidden sense. This also assumes the meaning of *figura* in Tertullian's writings (*Marc.* IV.25.1; *Res.* 20.7; 28.5; 30.1)[10]. Paul expresses the relation between the Old and the New Testament by σκιά (*umbra*)[11], but this term is not taken up in the earliest Christian writings to any great extent, in contrast with its influence on the interpretations of Origen, Gaudentius and, especially, Augustine in this matter[12].

Having considered these most important terms in the language of typology, let us turn to Bultmann's definition of typology. His understanding of typology sees it as a hermeneutic method for the interpretation of the Old Testament, practised in the Church from New Testament times onward. It uncovers in persons, events and institutions of the Old Testament prefigurations of corresponding persons, events and institutions of the time of salvation, which started with the coming of Jesus Christ. The Old Testament *typus* corresponds to an *antitypus* of the Christian era, e.g. 1 *Pet.* 3.21; *Hebr.* 9.24[13]. However, Bultmann points out that the typological approach is not tied to this terminology. Related to it is the exegetical method by which sayings from the O.T. are regarded as predictions that have found their fulfilment in the time of salvation or will yet do so. But the two methods must be kept strictly separated. Typology is associated with the idea of repetition; the proof from prediction, on the other hand, is concerned with the end of time. The two methods operate with different ideas of time. The proof from prediction assumes a linear model of time;

[8] P. MATTEI, *Tertullien. Le mariage unique.* (Sources Chrétiennes, 343). (Paris 1988) 49.

[9] MATTEI, 49.

[10] HAMMAN, 142.

[11] In *Col.* 2.17. Cf. S. SCHULZ in voce σκιά, in ThWNT VII, 400.

[12] AUGUSTINUS, *De pecc. mer.* 3.5.11; *Contra duas ep. Pelag.* 3,4,11; *Tract.in Io.* 120,3; *De spiritu et litt.* 15,27.

[13] R. BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode*, in W.J. KOOIMAN en J.M. VAN VEEN, *Pro regno, pro sanctuario.* Bij de zestigste verjaardag van prof.dr. G. van der Leeuw (Nijkerk 1950) 89.

typology assumes a cyclic idea of time. The proof from prediction springs from the Old Testament notion of a divine plan that proceeds teleologically, and a saving history which heads for its consummation. Alternatively, typology reckons with a cosmological idea of time that assumes the eternal return of all things[14]. It seems to me unnecessary to postulate with Bultmann a cyclic idea of time lying behind typology. After all, the literal, historical interpretation of the Old Testament text continues with the Christians quite normally, as does the allegorical interpretation of Philo Iudaeus. Bultmann warns that not every instance of parallelism between people and events in eschatology, or in the Christian present, and Old Testament counterparts is necessarily a case of typology. When figures from the history of Israel are presented to the Church as examples, such as Job (*Jas.* 5.11) or Elijah praying (*Jas.* 5.17), then this is not typology but the traditional method of paraenesis, which always uses examples from the past. Other instances of this are lists, such as those in 4 *Macc.* 16.20ff; 18.10-19; 1 *Clem.* 4.12; and the 'cloud of witnesses' in *Hebr.* 11. The same holds true for references to judgements executed on sinners from the past (*Jud.* 5.6ff; 2 *Pet.* 2.4ff; cf *Sir.* 16.6-10; *Sap.* 10.1-20; 3 *Macc.* 2.4-8). Nor is typology at work when it is not a matter of parallels which admonish one to do right and abstain from wrong, but is, instead, a matter of understanding an evil destiny. When the rejection of Jesus by his own people is compared with what happened to the prophets, this is not an example of typology[15]. *Matt.* 23.32 already shows that the destiny of Jesus can be regarded as a continuation of that of the prophets, rather than a repeat of their fate in the last days[16]: "(do not) fill up, then, the measure of your fathers". Of course, this argument may be right as far as it goes, but it is confined to the level of historical exegesis, and does not touch the level of the deeper sense, the mystery of the same text. I would, therefore, add to Bultmann's definition that typological exegesis leaves the historical exegesis of the same words undisturbed. Tertullian in particular shows the necessity of this addition.

To Irenaeus the Old Testament is the book of types. This is where the Logos speaks. This is where the Spirit rules. Irenaeus provides a definition of typology. *Typus* and figure sometimes differ from the reality in matter and substance. But they must preserve their similarity to it by their form and by showing a similarity in what is present and what is not

[14] BULTMANN, 89.
[15] GOPPELT, 92.
[16] BULTMANN, 97 sq.

(*Adv. haereses* II.23.1)[17]. Irenaeus, however, was not the first Christian to use allegoresis-turned-typology. The learned writer of the Letter to the Hebrews introduced typology into Christianity after Paul. He was followed by Barnabas, Justin and Irenaeus — who was the first to treat the Old Testament typologically through and through. Then Tertullian provided a theory of allegorical and typological method. Tertullian assures us that he studied both Justin and Irenaeus intensively. He also praises the excellent interpretation of the law by the writer to the Hebrews (*Pud.* 20)[18].

Tertullian states clearly that allegories, besides their surface meaning, have a deeper significance. The same applies to parables and riddles (*Scorp.* 11)[19]. Zimmermann concludes that Tertullian was decidedly opposed to any allegorical blurring of bible texts which would make them lose their definite form. His careful judgement saw the saving truths of the Christian faith more clearly than did the heretics[20]. By this clear reasoning he does justice to the literal meaning of the text. Tertullian regularly provides theories to justify practises followed by Irenaeus. He distinguishes between two sorts of prophecy. Christ was the subject of prophecy not only in the words of the prophets, but also in the testimony of the events (*Marc.* IV.13.3; *Res.* 28.1). It is notable that in the last-cited text of Tertullian, Tertullian uses the word *prophetare*, which is otherwise rarely used in this sort of context: "Et vocibus ita et rebus prophetatum" (*Res.* 28.1). Typology, in Tertullian's writings, is not a simple matter. The word *sacramentum*, in the sense of saving mysteries in Christ, is quite difficult because it means both the reality signified and the sign itself. In fact, the word has no exact definition[21]. There have been many warnings that the typological method of working with Old Testament data is threatened by a mass of absurdities and banalities. Typology — according to Goppelt — is not a systematic interpretation of the Scripture but a pneumatic way of thinking[22]. I would, therefore, again expand upon Bultmann's definition: typology is a pneumatic way of thinking. Tertullian applies the word *figu-*

[17] "Typus enim et imago secundum materiam et substantiam aliquotiens a veritate diversus est; secundum autem habitum et liniamentum debet servare similitudinem, et similiter ostendere per praesentia quae non sunt praesentia"; *Adv. Haer.* II,23,1.

[18] G. ZIMMERMANN, *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians. Inaugural Dissertation* (Leipzig 1937) 7 sq.

[19] "Si non ita accipiuntur, quemadmodum pronuntiantur, sine dubio praeter quam sonant sapiunt, et aliud in vocibus erit, aliud in sensibus, ut allegoriae, ut parabolae, ut aenigmata"; *Scorp*, 11.4.

[20] ZIMMERMANN, 18.

[21] J.E.L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien.* Recherche terminologique. Dissertatie Nijmegen (Nijmegen 1972) 141.

[22] GOPPELT, 183.

ra, which he uses frequently, to the earthly life of Christ, as well as to facts relating to the fellowship of the Church. But he sometimes gives it a more general scope, as, e.g., in *Idol.* 5.4., "dummodo apostolus affirmet omnia tunc figurate populo accidisse". This is probably an allusion to 1 *Cor.* 10.6. Tertullian has here changed Paul's ταῦτα into *omnia*. He is evidently of the opinion that the entire Old Testament secretly witnesses to Christ. Paul, he says, "totum ordinem Moysei figuram ignorati apud Iudaeos, agniti vero apud nos Christi fuisse testatur" (*Marc.* V.11.8). All that God did in the old order led to Christ. The Old Testament, therefore, stands in reference to Christ[23]. Thus Tertullian makes it possible for us to revise Bultmann's definition a third time: typology, at least for Tertullian and Augustine, exists against the background of a view of the Bible in which the whole of the Old Testament is regarded as being itself one large *typus*. In searching for the 'prophet' Abraham in the writings of Irenaeus, Tertullian, Ambrose and Augustine, it is essential to have a clear understanding of typology.

THE 'PROPHET' ABRAHAM IN IRENAEUS

Irenaeus follows Paul's Letter to the Galatians, which depicts Abraham as a patriarch and a prophet of our faith: " ... in Abraham praefigurabatur fides nostra ... patriarcha nostrae fidei et velut propheta fuit ... una eadem illius et nostra sit fides" (*Haer.* IV.21.1; cf IV.7.2; V.34.3). Irenaeus uses in Latin the word *propheta* which had entered into Christian Latin through preaching and translated Bibles. Words of this sort already existed before Tertullian, so they were not invented by this linguistic virtuoso[24]. The verb *praefigurare* shows that we are dealing with a *typus*. And within this *typus*, Abraham is called a prophet. Abraham knew God as one who created heaven and earth through His Word. God called Abraham and instructed him (*Haer.* IV.7.1). Abraham had already desired to see the day of Christ's coming: "Abraham, qui et concupiverat diem adventus Christi videre" (*Haer.* IV.7.1). He learned about God's coming among men, through which Abraham's offspring would become as numerous as the stars in the firmament: " ... descendente quidem exsultatione Abrahae in eos qui erant ex semine eius" (*Haer.* IV.7.1). Abraham was a prophet, who, through the Spirit, saw the coming of the Lord: "Propheta ergo cum esset Abraham et videret in Spiritu diem adventus Domini ..." (*Haer.* IV. 5.5). Abraham's great joy at the coming of the Word was manifested in

[23] VAN DER GEEST, 163 sq.
[24] VAN DER GEEST, 100.

Simeon in the temple (*Haer.* IV.7.1) and in the other witnesses to Jesus's birth. Irenaeus stresses that they are descendents of the patriarch. Simeon realized Abraham's joy anew, which infected those of his offspring who believed in Jesus (*Haer.* IV.7.1). These joyous descendents of Abraham are not involved in a *typus* but form a group. Moreover, the key lies not in the New Testament, but in the Old. The patriarch does, however, emerge from all this as a prophet. It is not merely typology which makes him thus. This is a matter of ordinary prophecy that is, albeit, extraordinary in the experience of the joy that is closely connected with the patriarch. Behind this close connection lies the notion of Israel as the chosen nation. Abraham, Irenaeus argues, did indeed follow, according to his faith, the command of God's word, and obediently offered his only beloved son as a sacrifice to God, so that God might be favourable towards his entire offspring, in order to present His only Son as an offering for our redemption. The patriarch anticipated the sacrifice of Christ[25]. We are dealing here with ordinary literal exegesis. We have already made reference to this passage: "Propheta cum esset Abraham et videret in Spiritu diem adventus Domini ..." (*Haer.* IV.5.5). At the same time, we note here that the story of Isaac's sacrifice also contains a *typus*. We must take up our cross as Isaac took up the wood: "Tollentes crucem quemadmodum ligna Isaac" (*Haer.* IV.5.4). This is pneumatic exegesis. This is typology. But the sacrifice demanded of Abraham is also a *typus*, for in it he anticipated the sacrifice that God the Father will make: "Abraham prono animo unigenitum et dilectum filium concessit sacrificium Deo, ut et Deus beneplacitum habeat pro universo semine eius dilectum et unigenitum Filium suum praestare sacrificium in nostram redemptionem" (*Haer.* IV.5.4). This also is typology. Patriarchs and prophets are cited as those who predict and prefigure the future. The patriarchs function as prophets: "Christus qui tunc quidem per patriarchas suos et prophetas praefigurans et praenuntians futura" (*Haer.* IV.21.3). In Abraham's case we must regard everything as figurative speech: "nihil enim vacuum neque sine signo apud eum" (*Haer.* IV. 21.3). According to Roldanus, it is clear that this work in history, for the heritage of a numerous ecumenic offspring that will extend across the earth, shows continuity from the calling of Abraham to the final stage[26]. This argument suggests that typology does not operate with cyclic time, as Bultmann thought. So Irenaeus called Abraham a 'prophet' for two rea-

[25] J. ROLDANUS, *L'héritage d'Abraham d'après Irénée*, in *Text and Testimony*. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.E.J. Klijn. Edited by T. BAARDA, A. HILHORST, G.P. LUTTIKHUIZEN, S. VAN DER WOUDE (Kampen 1985) 116.

[26] ROLDANUS, 222.

sons: because he prophesied and because he is a subject of typology. Irenaeus refers to both Moses and Abraham, the two Old Testament figures most frequently mentioned in the New Testament, 'prophets'. As we have seen, this designation also applies to Isaac and Jacob. Indeed, Irenaeus sometimes refers to all the Old Testament writings as the προφῆται. This means that he, evidently, regards the Prophets as the most important part of the Old Testament, in contrast with the Jewish tradition, which gives — of the Law, the Prophets and the Writings — pride of place to the Law[27]. Occasionally, he also refers to the Old and the New Testaments together as "universae Scripturae, et prophetiae et evangelia" (*Haer.* II.27.2; III.9.2; III.10.3; IV.34.1; V.22.1)[28]. All this is evidence of a process of christianising, in which the idea of 'prophecy' is regarded very highly.

THE 'PROPHET' ABRAHAM IN TERTULLIAN

According to Tertullian, a prophet is a man worthy of knowing and making known God: "vir dignus Deum nosse et ostendere" (*Ap.* 18.2). In his prophetic function, a prophet is one with God, and God speaks through the prophet's lips: "omne os prophetarum eiusdem Dei vocibus sonat (*Scorp.* 2.14). And Tertullian is aware that the prophets speak "non de humano sensu, sed de Dei spiritu" (*Marc.* V.8.12). The prophet's function is many-sided, but predicting the future is his most important task[29]. Tertullian uses typology in his discussion of the mysteries of the Old Testament. There is nothing new in this, but he also speaks of the mysteries of the whole Bible. The New Prophecy enables him to do this. The Paraclete expounds the words of Jesus and Paul as well, and theirs is the decisive exposition. In some works of his Montanist period Tertullian fixes the moment of revelation at the words of the Holy Spirit as he then grasped them (*Res.* 63.9)[30]. Is it possible that Tertullian's avoidance of the terms 'prophet' and 'prophesying' in connection with typology is related to his reverence for the New Prophecy of Montanus, Prisca and Maximilla? They are *pro*phets: they speak 'in the name of ...'. What is left to the Old Testament prophets is *prae*fari, speaking before the event. And that is indeed the verb that our author uses for them. This may be why Tertullian never called Abraham a prophet when the patriarch figured in his writings as a

[27] J. KUNZE, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis.* (Leipzig 1899) 110.

[28] J. HOH, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament.* (Neutestamentliche Abhandlungen, VII. Band; 4.5. Heft (Münster i.W. 1919) 36.

[29] VAN DER GEEST, 102.

[30] VAN DER GEEST, 144, note 2.

typus. In typological contexts Tertullian uses *praedicatio*, *praefatio*, *praefiguratio*, *praestructio*. We should note, however, that *prophetia* means the prophetic message as such[31]. This obviates the possibility of Abraham's being called a prophet in every typological context, because other, related nouns may be used in the same way. In this, Tertullian follows a path other than that of Irenaeus. The latter had too keen a sense of the apostolic character of the word *kerygma* to use it for Christological announcements in the Old Testament. Tertullian — according to Braun — had no such scruples. He frequently uses *praedicatio* to mean *prophetia*, *praedicare* to mean *prophetare*, and does not use *prophetizare* at all. The same is true of *praedicere*, *praenuntiare*, *praecanere*, *canere*[32]. This shift in meaning developed as follows. Initially these words referred to the proclamation of the religious truth by the apostles, but Tertullian gave them meanings that did not refer to the apostles. He thinks of the *kerygma* of God's revelation as having begun right away with the Old Testament. So Moses and his successors were able to *praedicare* (*Ap.* 18.2)[33]. This makes it impossible for us to find him referring to Abraham as a prophet. One reason for this is certainly his approach to the Old Testament, which differs from Irenaeus's. But I suspect that another reason lies in the New Prophecy's influence on Tertullian. In this movement the Great Three — Montanus, Prisca and Maximilla — occupied a tremendous position as prophets. Maximilla died in 179[34]. Her prediction concerning the period after her death is important: "After me there will be no more prophets, but the συντέλεια" (Saying 12)[35]. We may, therefore, assume that the adherents of the New Prophecy would not readily regard themselves as prophets. Saying 12 shows the distinguishing form of the oracles of the Great Three. Their oracles usually appear in the first-person form. The prophet's tongue delivered the words of God. Revelations received by other inspired people were submitted to a testing of the spirits (*An.* 9). Schepelern argues from the phrase, "ut etiam probentur"[36]. He points out: we have here hit upon

[31] HAMMAN, 143.

[32] R. BRAUN, *Deus Christianorum*. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien (Paris 1977²) 432. *Praedicatio*: *Iud.* 7.1; 10.5; *Bapt.* 9.1; *Marc.* III.3.4 in the usual sense, but meaning *prophetia* on 23 Loci. Idem *Praedicare* meaning *prophetare*: *Marc.* II. 4.6; III.17.4; IV.39.19. *Praenuntiare*: *Marc.* V.8.12; 17.3. *Praecanere*: *Marc.* I.21.1; III.20.1. *Canere*: *Marc.* V.9.7; 18.5.

[33] "A primordio in saeculum emisit (Deus) spiritu divino inundatos, quo praedicarent Deum unicum esse, qui universa condiderit"; (*Ap.* 18.2).

[34] D. POWELL, *Tertullianists and Cataphrygians*, in *Vigiliae Christianae* 29 (1975) 42.

[35] POWELL, 43.

[36] W. SCHEPELERN, *Der Montanismus und die Phrygischen Kulte*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Tübingen 1929) 15.

a great difference between the Great Three and their disciples. And we see clearly the force of what Tertullian meant when he called Montanus, Prisca and Maximilla *prophetae proprii* of the Spirit (*Pud.* 12.1; cf *Acta Perpet.* 21). So the woman of *An.* 9 has a rank other than the one held by the Great Three, through whom the Spirit has given revelations that continue the revelation in Christ and His apostles. In place, and especially in time, the woman's visions come outside the closed period of the Paraclete. Daunton-Fear has examined the difference between the prophecy of the Great Three and the visions of their followers. "For the Montanists, Tertullian, when declaring that *ecstasis*, which is *amentia*, is the true prophetic state, admits this is a contentious point between his party and the 'psychics' (*Marc.* IV.22.5; cf *An.* 11.4; 21.2)"[37]. It may well have been that the Great Three alone among the Montanists prophesied in ecstasy. In Tertullian's writings Abraham is not a prophet. It is true that Christ came down to earth to make patriarchs and prophets share in his nature (*An.* 55.2). And Tertullian says that Abraham, Jacob, and the prophets Isaiah and Ezekiel have seen God (*Prax.* 14.2). But here too, Abraham and Jacob are called patriarchs. Tertullian did not regard Abraham as a prophet.

THE 'PROPHET' ABRAHAM IN AMBROSE

The mystic-ecstatic element found in Philo's and Origen's picture of Abraham is absent from Ambrose's view[38]: he does not regard the patriarch as a paragon of perfection, because, before Christ, there was no perfection on earth (*Abr.* I.3.12). Abraham is an example of a human being with great merits, an example of righteousness by good works (*Abr.* II.2.5: "Omnia enim fecit quae statuta sunt"). His merits invite the faithful to follow his example: "Opera Abrahae faciamus, ut luceant opera nostra coram Deo" (*Abr.* I.2.4). And, because of his willingness to sacrifice Isaac he merits the *benedictio* (*Abr.* I.3.15; 3.18; 8.67; 8.79). Here western spirituality, according to Völker, ousts the Stoic philosopher of Philo and Origen[39]. One might wonder to what extent the rabbinic element in Philo may also have played a part. All that is left is the Stoic ethic, which Ambrose had got to know in the form of Cicero's moralism (*De officiis ministrorum* I.24). Abraham's life is discussed with the aid of the concept of

[37] A. DAUNTON-FEAR, *The Ecstasies of Montanus*, in *Studia Patristica* 17, Part 2. Edited by Elizabeth LIVINGSTONE (Oxford 1982) 648.

[38] W. VÖLKER, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, in *Theologische Studien und Kritiken* 103 (1931) 205.

[39] VÖLKER, 206.

the great Greek virtues. At the sacrifice of Isaac, all four great virtues were present and combined[40]. With Ambrose, his attention to Philonic Greek philosophy mixed with rabbinic thinking, does not allow him to see Abraham as a prophet. This way of thinking, via a path other than Tertullian, provides no access to Irenaeus's idea of a prophet. We would scarcely expect otherwise from Ambrose, whose allegorical interpretation of the Old Testament is, as is well known, closely connected to the views of Philo Iudaeus.

THE 'PROPHET' ABRAHAM IN AUGUSTINE

Augustine, in his appreciation of Abraham, clearly differs greatly from Ambrose, though he admired Ambrose. In general terms, Augustine combines the Alexandrinian picture of Abraham with Pauline thinking. He, consequently, sees the patriarch as the herald of justification through faith. This establishes a link with the New Testament on a crucial point. Thus argues Völker[41]. However, this does not appear to offer an opportunity to regard Abraham as a prophet. For Augustine delimits the period of Israel's prophets. His *terminus a quo* is Samuel; the *terminus ad quem* is the return from the Babylonian captivity (*Civ.* 17.1). But he accepts also a wider notion of 'prophet', based on a mandate to preach. For this he appeals to Scripture[42]. Bardy remarks, concerning *De civitate Dei* 17.1 — the *locus* to which Mayer referred — that the Hebrew Bible extends the time of the prophets. It includes the early prophets in the books of Joshua, Judges, Samuel and Kings, and the later prophets in the Twelve Minor Prophets, Isaiah, Jeremiah and Ezekiel[43]. Augustine also wants to count Noah among the prophets, and all those who in one way or another made predictions about the City of God or the Kingdom of Heaven, or in some way prefigured something connected with those (*Civ.* 17.1). Such special cases must be dated before the time of the kings. It is right, says Augustine (*Civ.* 17.1), that we find them referred to as prophets, and this is particularly true of Abraham and Moses. In *Genesis* 20.7, Abraham is indeed referred to in the biblical text as a prophet. Augustine expresses himself cautiously: "legimus nuncupatos". He regards this as very proper: "non inmerito". Irenaeus goes one step further by himself using the title

[40] VÖLKER, 207.
[41] VÖLKER, 207.
[42] C. MAYER, *Augustinus-Lexikon.* (Basel-Stuttgart 1986 sqq.) Vol.I,27.
[43] G. BARDY, *La cité de Dieu.* Livres XV-XVIII. (*Bibliothèque Augustinienne* 36). (Paris 1960) 341, note 2.

for them. In *De civitate Dei* 18.37, Augustine mentions a well-known theme of Christian anti-pagan apologetics: our prophets already enjoyed great prestige in the world before the great Greek philosophers were born. Only very few theological poets of the Greeks precede the Hebrew prophets, and even they did not precede Moses. And Moses and Abraham were prophets ("Abraham propheta fuit", 18.37). Here Augustine uses the title himself. Augustine also points out that prophetism is not confined to those who are specifically called prophets, but that, to those who examine the history of the Old Testament in a spirit of piety, this whole history is prophecy (*De div. qu.* LXXXIII.58.2). Among examples of this symbolism, he mentions Abraham and his sacrifice of Isaac, for whom a ram was substituted. The animal died in his place and can be recognised by us as one who was crucified (*Gen.* 22.3-13): "tanquam crucifixus agnoscitur" (*De div. qu.* LXXXIII 58.2). And the two sons of Abraham, one of them born from a slave and the other from a free woman, are understood to be the two testaments: "duo Testamenta intelliguntur" (*Gal.* 4.22-24). These and other examples are referred to as prefigurations. When Augustine speaks of the whole Old Testament as one great prophecy, we see the influence of Tertullian. And when he calls the persons in his typological examples prophets, we see Irenaeus's influence. For the latter also called Abraham a prophet, both on account of his predictions and on account of the part he played in typology. Prophetic speech is connected directly with the preaching of Christ, who himself spoke through the prophets and Abraham (*In Johannis evangelium tr.* 45.9). This passage shows that Augustine discusses these matters not only before the world of scholars, but also before his parishioners. And there are numerous prefigurations, which, just like *Gal.* 4.21-31, *secundum sanctae fidei regulam*, as *tantae rei sacramenta* refer to Christ and the Church (*Contra adversarium legis et prophetarum libri duo* 2. 34)[44]. Here he concurs entirely with the biblical tradition of his predecessors. Augustine also uses the combination of patriarchs and prophets. Before he was born of the Virgin Mary and became man, Christ, as God, began in the patriarchs and prophets, to found the New City (*De civ.* 17. 16.2; cf *En.in Ps.*61.4; 63;14; 86.7; 142.3). In all the authors, I notice that, in this combination of patriarchs and prophets, they allude to a mutual difference as well as an agreement. The difference lies in the fact that the patriarchs and prophets represent two successive periods. The agreement becomes clear when we realise that they do not speak of 'the Law and the Prophets', or of 'Patriarchs, judges and kings'. God has especially close contact with patriarchs and prophets.

[44] MAYER, I,27.

All in all, it is evident that, with Augustine, Abraham emerges again as a prophet. This can be regarded as one element in a return to the Bible, where Abraham is referred to by God as a prophet (in *Gen.* 20.7). The scanty frequency of references by Augustine to Abraham as a prophet may be related to the great number of views on Abraham which converge in Augustine's wide-ranging mind. Think of Augustine's Abraham as the bearer of the promises; as the father of sons who indicate christological and ecclesiological meanings; as one whose obedience in faith is an example of justification through faith; as one in relationship with God; and as one who experienced the theophanies; as one exemplary in chastity and not enslaved by possessions. And consider the significance of the numerous references to Abraham's bosom.

CONCLUSION

Abraham is referred to by Irenaeus as a prophet, but the theological climate of Tertullian and Ambrose was not conducive to this. Augustine followed in Irenaeus's tradition.

Soest Laurens J. VAN DER LOF

BRUCH ODER ENTWICKLUNG IM GNADENBEGRIFF AUGUSTINS?

Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397.*

Mit *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, lateinisch-deutsch.* Übersetzt von Walter SCHÄFER, herausgegeben und erklärt von Kurt FLASCH. Excerpta classica VIII. Mainz 1990 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung) setzt Kurt Flasch seine kritische Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe Augustins fort, nachdem er sich zuvor mit einer *Einführung* in Augustins Denken (Reclam Stuttgart 1980)[Abk.: *Einführung*], einem Nachwort zu *De vera religione* in der Übersetzung von W. Thimme (Reclam Stuttgart 1983)[Abk.: *Nachwort*] und mit einer modernen Verdeutschung der *Confessiones* (Reclam Stuttgart 1989)[Abk.: *Conf.*] versucht hat.

Nachfolgende Ausführungen bringen über die Kritik im Rahmen einer Rezension hinaus eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den Thesen Flaschs in vier Kapiteln, von denen die ersten drei sich mit dem gebotenen Text von *Simpl.* 1,2, und mit dessen Übersetzung (1.), mit grundsätzlichen Gedanken Flaschs (2.) und mit konkreten Einzelaussagen in seinem Werk (3.) beschäftigen. In das letzte Kapitel (4.) sind verstärkt persönliche Eindrücke des Schreibers dieser Zeilen zu Flaschs Vorgehensweise und Stil eingeflossen, was auch formal eine Absetzung vom Vorhergehenden gebot.

Die *Logik des Schreckens* [Verweise nur S. mit der Seitenzahl] hat drei Hauptteile: eine einführende Deutung, die Flasch im engeren Sinn mit *Logik des Schreckens* überschreibt (S. 19-138), Text und Übersetzung von *Simpl.* 1,2, die von W. Schäfer gemacht wurde (S. 139-239), und abschließende Erwägungen mit dem Titel "Streitfragen", in denen Flasch seine im ersten Teil begonnene Kritik an Augustins Auslegung von *Röm* 9,10-29 nochmals aufgreift und fortsetzt (S. 240-297). Als Einstimmung zum Ganzen beschreibt Flasch das Thema und sein eigenes leitendes Interesse in einer relativ umfangreichen Einleitung (S. 7-18); er beschließt seine Ausführungen mit einem Literaturverzeichnis (298-303) und einem Nachwort (S. 304).

In Abweichung von dieser Gliederung soll zuerst der zweite Hauptteil mit dem von Flasch eingerichteten Text Augustins und seiner

von W. Schäfer besorgten Übersetzung besprochen werden, bevor auf die Ausführungen Flaschs eingegangen wird[1].

1. Kritik zum gebotenen Text und zur Übersetzung

Vor den Text Augustins ist sinnvollerweise die lateinisch-deutsche Übertragung von *Röm* 9,9-29 gestellt (S. 139-145). Der lateinische Bibeltext bringt den von Augustin gebrauchten Wortlaut in Großbuchstaben, ergänzt durch einige von ihm verwendete Varianten in Klammern und Großbuchstaben sowie durch Zusätze aus der Vulgata in Klammern und Kleinbuchstaben. S. 139 verweist Flasch auf Ergänzungen zu *Röm* 9,13 und 25 aus der Vulgata, die er von Nestle-Aland übernommen habe. Die Ergänzung zu *Röm* 9,28 (S. 144) hat er dabei versäumt anzugeben. Auf die Zusätze zu *Röm* 9,25.28 hätte man verzichten können; denn weder werden sie vom griechischen Original gefordert, noch hat sie Augustin gekannt, da die Römerübersetzung des Hieronymus erst nach Abfassung von *Simpl.* erschien. Augustin selbst folgte einer altlateinischen Version, die hier den griechischen Text genauer wiedergibt als die Vulgata. Daß diese Ergänzungen nicht erforderlich gewesen wären, hätte Flasch leicht feststellen können, wenn er bei Nestle-Aland nur auf die gegenüberliegende Seite mit dem griechischen Text geschaut hätte. Gerade eine solche Nichtbeachtung des griechischen Originals aber kritisierte Flasch als wesentlichen Mangel in der Arbeitsweise Augustins. Bei *Röm* 9,13 ist es kaum angebracht oder zumindest mißverständlich, das "sicut scriptum est" als Ergänzung aus der Vulgata zu kennzeichnen; denn Augustins Bibeltext enthielt diese Wendung durchaus, wie z.B. aus *exp. prop. Rm.* 52 CSEL 84,33 hervorgeht; er verwies auf sie aber auch in *Simpl.* 1,7f CCL 44,32 mit der Formulierung "quod scriptum est"; daher hätte man, wenn schon überhaupt, höchstens das *sicut* in Klammern hinzufügen müssen. Im selben Vers *Röm* 9,13 ist Flasch das Versehen passiert, daß er das "quia maior serviet minori" diesem Vers zugeordnet hat, während es nach Ausweis von Nestle-Aland, dessen lateinischen Text Flasch verwertet hat (vgl. S. 139), in Wirklichkeit noch zum vorhergehenden Vers *Röm* 9,12 gehört. In *Röm* 9,15 S. 140 ist das *DIGIT* wohl ein bloßer Druckfehler, bei dem das *G* durch ein *C* zu ersetzen ist.

Beifügungen in Klammern und Großbuchstaben bedeuten nach Flasch (S. 139) Varianten im Text von *Simpl.* selbst. So erscheint in *Röm*

[1] Für die Werktitel Augustins werden die Abkürzungen des *Augustinus-Lexikons* (Abk. *AL*; Stuttgart 1992 Bd. 1,XLII-XLIV) übernommen. *ALG* = *Sankt Augustinus - Der Lehrer der Gnade.* Hrsg. von S. Kopp u.a. Würzburg 1955ff.

9,11 "... BONUM AUT MALUM ..." zur Kopula die Variante (*VEL*). Sie kommt zweifellos vor, aber wenn man sie schon bringt, dann hätten Vollständigkeit und Genauigkeit verlangt, die Variante *sive* aus *Simpl.* 1,2,6 CCL 44,30 ebenfalls anzugeben. Im selben Vers wird durch die Klammer der Eindruck erweckt, als ob das ("UT SECUNDUM ELECTIONEM PROPOSITUM DEI MANERET") eine Variante Augustins sei, allerdings ohne zu vermerken, wozu. Hier wurde die Klammer jedoch aus dem Nestle-Aland-Text übernommen, obwohl dies zur Fehlannahme einer Variante bei Augustin führen muß. Für *Röm* 9,22 lautet in *Simpl.* die Wortfolge "... VOLENS DEUS ..." und nicht umgekehrt, wie vermutlich aus der Vulgata übernommen, "DEUS VOLENS".

Bei der Übersetzung W. Schäfers ist nicht zu ersehen, ob sie den Sinn von *Röm* 9,10-29 wiedergibt, den der Text nach unserem Wissen gemäß dem griechischen Original hat, oder wie ihn Augustin verstand. Im ersten Fall ist gegen die Übertragung nichts einzuwenden, ausgenommen vielleicht, daß in *Röm* 9,10 der dem Sinnzusammenhang angemessene Zusatz "IHRE KINDER EMPFANGEN" besser durch Klammern als solcher gekennzeichnet worden wäre. Im zweiten Fall aber, wenn der lateinische Text nach dem Verständnis Augustins verdeutscht werden sollte, sind gegen die Übersetzung einige Einwendungen zu erheben. In *Röm* 9,11b "ut secundum electionem propositum dei maneret" hat Augustin das *ut* nicht final, sondern konsekutiv aufgefaßt, wie bereits Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins.* Würzburg 1938, vor allem S. 222-224, richtig beobachtet hat. Jedenfalls wären die Ausführungen Augustins in *Simpl.* 1,2,4-6 bei finaler Bedeutung des *ut* nicht nur überflüssig, sondern sogar unverständlich. Bei *Röm* 9,15 spricht nicht Gott zu Mose, sondern nach einer Sonderlesart Augustins ist Mose selbst das redende Subjekt, ähnlich wie in *Röm* 9,25 nicht Gott bei Hosea, sondern der Prophet selbst der Sprechende ist. In *Röm* 9,15 hätte das "cui misericors fuero" durchaus wörtlich übersetzt werden können statt des sinngemäß richtigen, doch unnötig freieren "wem ich es gewährt habe". Analoges gilt auch für *Röm* 9,19a "...Quid adhuc conqueritur?"; denn Augustin betont in seiner Auslegung dieses Verses in besonderer Weise die Klage Gottes in der Schrift über die Bösen, was durch eine wörtliche Übersetzung des *conqueritur* besser ausgedrückt wäre (vgl. *Simpl.* 1,2,15 CCL 44,40f). Ähnlich wäre es wegen der nachfolgenden Ausführungen Augustins angebrachter, das *in loco* in *Röm* 9,26 wörtlich zu übersetzen (vgl. *Simpl.* 1,2,19 CCL 44,48). In *Röm* 9,28 hat Augustin die Partizipien *consummans et brevians* syntaktisch nicht auf das Subjekt *Dominus* bezogen, sondern auf das Objekt *Verbum* (vgl. ebd. CCL 44,49 Zeile 656f). Auch bei Zitaten Augustins aus anderen biblischen Schriften wurde nicht immer nach dem Verständnis

Augustins übersetzt; vgl. z.B. S. 223: *Röm* 11,5-7; S. 225: *Sir* 33,10-15.

Der Übersetzung von *Simpl.* 1,2 liegt der kritische Text des CCL 44,24-56 nach der Edition von Frau A. Mutzenbecher zugrunde. Er wurde unverändert abgedruckt, ausgenommen die Korrektur von zwei offensichtlichen Druckfehlern in CCL 44 (S. 34 Zeile 278: *aliquid*; S. 41 Zeile 442: *adiuuat*) und zwei Druckfehlern auf S. 212 und 218, auf die inhaltlich unten eingegangen wird. Auch die Einrichtung des lateinischen Textes wurde von CCL 44 übernommen: Direkte Zitate aus *Röm* 9,10-29 wurden in Capitalia, aus anderen biblischen Schriften kursiv gesetzt. Leider wurde versäumt, die Stellen auch zu benennen, so daß nicht nur der biblisch weniger versierte Leser sich schwertut, die Zitate zu verifizieren. Vollkommen unter den Tisch fallen auf diese Weise die indirekten Bezugnahmen und Anspielungen auf biblische Worte, die sich in Augustins Ausführungen so zahlreich finden und die nicht nur sein Denken, sondern sogar seine Sprache tief beeinflußt haben. Zumindest in die Übersetzung hätte man die in CCL 44 von A. Mutzenbecher im kritischen Apparat minutiös aufgeführten direkten und indirekten Bibelzitate übernehmen können, ohne daß dadurch die Ausgabe sich wesentlich verteuert hätte. Sinnvollerweise wurden die Zeilenzahlen, die die Quaestio in CCL 44 hat, in eckigen Klammern vor jede 5. Zeile gesetzt, außer diese beginnt mit den Endsilben eines getrennten Wortes, das dann im Unterschied zu CCL 44 stets ganz zur vorhergehenden Zeile gerechnet wurde. Zwecks eines leichteren Auffindens der Stellen wünschte man sich, auch die Seitenzahlen der Originalausgabe wären mitangegeben worden. Auf Register wurde überhaupt verzichtet, was eine Orientierung im Text wie in den Erläuterungen sehr erschwert und den Wert der Ausgabe formal beträchtlich schmälert.

W. Schäfer hat die Ausführungen Augustins im allgemeinen korrekt übertragen, auch wenn natürlich der Sinn nicht jeder Wendung so eindeutig festzulegen ist, daß keine andere Übertragung mehr vertretbar wäre. Zu vermerken ist, daß Schäfer mitunter Ergänzungen bzw. Verdeutlichungen bringt, die durchaus sinnvoll sind, jedoch besser durch Klammern als solche gekennzeichnet worden wären.

Bei nachfolgenden Ausführungen bezeichnet die erste Zahl das Kapitel in *Simpl.* 1,2; die Zeilen [Z] werden nach CCL 44 gezählt; Zahlen mit S. beziehen sich stets auf die Seitenzahl in *Logik des Schreckens.*

2 Z. 15-17 S. 151, "ex hoc euangelicam gratiam tamquam debitam meritis suis percepissent, quia legi seruiebant", ist mit "Daher meinten sie, die Gnade des Evangeliums sei ihren Verdiensten geschuldet" ohne den abschließenden Kausalsatz nicht vollständig wiedergegeben. Ebd. Z. 18 *Iudaica sacramenta* dürfte nicht die "Lehren der jüdischen Religion" meinen, die das Christentum ja nach Ausweis des NT weitgehend übernommen hat

- auch Augustin konnte dies nicht entgangen sein -, sondern, wie aus *Apg* 15 hervorgeht, vor allem die Beschneidung. Man übersetzt daher besser mit "Sakramente (bzw. Riten) der jüdischen Religion", zumal ja Augustin der Beschneidung für die Heilsperiode des AT tatsächlich sakramentale Kraft zugeschrieben hat. Ebd. Z. 28 *admonitione* und Z. 36 S. 153 *admonitionibus* wird durch das vieldeutige "Zeichen" nicht angemessen ausgedrückt; man sollte den präziseren Sinn von *admonitio*, bei Augustin ein Fachausdruck im Berufungsablauf, berücksichtigen und durch "Ermahnung", mitunter auch durch "Erinnerung" bezeichnen, während man "Zeichen" für *signum* reservieren sollte. Ebd. Z. 39f ist die Übersetzung "durch die Teilnahme an den heiligen Weihen" für *sacramentorum participatione* mißverständlich; Augustin dachte hier an den Empfang der Initiationssakramente, durch die einer der Kirche eingegliedert wird; man sollte hier den Terminus "Sakramente" beibehalten. In 3 Z. 84-86 schreibt Augustin: "Vocantis est ergo gratia, percipientis uero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur". Dazu übersetzt W. Schäfer S. 159: "Die Gnade kommt also vom Berufenden. Folglich wird sie nicht von den guten Werken dessen erzeugt, der sie empfängt, vielmehr bringt sie die guten Werke hervor." Dies trifft m.E. weder den Wortlaut noch den Sinn des lateinischen Textes. Indem das adversative *uero* unterschlagen wird, wird die Gegenüberstellung von *uocantis* und *percipientis uero* nicht sichtbar. Augustin hat die Gnade der Berufung, um die es hier ja geht, stets Gott zugeordnet, die guten Werke aber dem empfangenden Menschen. Dieser, nicht die Gnade unmittelbar bringt die guten Werke hervor, aber nicht autonom, sondern kraft der Gnade, die ihn zum Guten befähigt und animiert. Die guten Werke sind Folge, nie aber Ursache der Gnade, die der Mensch empfängt, um gut zu handeln. Die beiden Relativsätze *quae ... pariant, quae ... pariantur* sind konjunktivisch und haben einen finalen Sinn, wie auch aus dem mehrfachen, betonten *ut* in den nachfolgenden Sätzen nahegelegt wird und was auch in der Übersetzung zum Ausdruck kommen muß. Man könnte vielleicht folgendermaßen formulieren, um möglichst nahe am Original zu bleiben: "Die Gnade kommt also vom Berufenden, von dem aber, der die Gnade empfängt, kommen folglich die guten Werke, die (freilich) die Gnade nicht hervorbringen können, sondern die kraft der Gnade hervorgebracht werden sollen". Beim Zitat von *Röm* 9,11 in 6 Z. 174-176 S. 169 deutet W. Schäfer das *ut* als "damit". Doch kann Augustin, wie oben bereits vermerkt wurde, hier das *ut* nicht final, sondern nur konsekutiv verstanden haben. Dies läßt sich aus der nachfolgenden Argumentation Augustins gut erkennen, bei deren Übertragung W. Schäfer instinktiv richtig das "damit" durch ein "daß" ersetzt: "... sie hatten weder etwas Gutes noch etwas Böses getan,

daß wegen einer solchen Tat der erwählt worden wäre, der Gutes getan hätte"(vgl. Z. 177-183). Ebd. Z. 184 "non quia inuenit deus opera bona in hominibus quae eligat" bezieht W. Schäfer das Relativpronomen *quae* auf *hominibus*, als ob es *quos* hieße; Gegenstand der Erwählung sind hier aber unmittelbar nicht die Menschen, sondern die *opera bona*, ebenso wie ebd. Z. 186f, wo W. Schäfer dann korrekt übersetzt: "... deswegen findet er Werke, die (*opera quae*) er dann für das Himmelreich auswählen kann". 9 Z. 266f, "Quod si eam credendo se meruisse quis iactat", verdeutscht W. Schäfer auf S. 179 so: "Wenn darum jemand sich brüstet, er habe sich durch den Glauben Verdienste erworben..." Hier blieb das *eam* unberücksichtigt, das auf das vorausgehende *misericordiam* weist, so daß die Aussageabsicht Augustins nicht genau getroffen wurde. Diese ist, daß sich niemand durch Glauben die *Barmherzigkeit Gottes* verdient habe. Hingegen bestritt er nicht, daß man sich durch den Glauben Verdienste erwirbt; nur rühmen darf man sich ihrer nicht, als ob sie nicht auch das Erbarmen Gottes zur Voraussetzung hätten, was jedoch hier nicht unmittelbar zur Diskussion steht. In der Übersetzung zu 10 Z. 284f S. 181 ist das Zitat von *Mt* 22,14 in Capitalia gesetzt und vermittelt dadurch fälschlicherweise den Eindruck, zu *Röm* 9,10-29 zu gehören, zumal ja auf die Angabe der Bibelstellen grundsätzlich verzichtet wurde. In 10 Z. 296f S. 183 unterlief W. Schäfer ein Verständnisfehler, wenn er "nisi uocatione contemta reprobus fieret" übersetzt: "wenn Esau sie nicht mißachtet und zurückgewiesen hätte". Doch *reprobus fieret* hat keinen aktiven, sondern einen passiven Sinn und besagt, daß Esau selbst verworfen wurde, nicht aber, daß er den Ruf Gottes zurückgewiesen habe. Den Grund für die Verwerfung Esaus gibt *uocatione contemta* an: "Da er die Berufung durch Gott verachtet hat, wurde er ein Verworfener". Vielleicht dachte Augustin hier an den Verkauf des Erstgeburtsrechtes um ein Linsengericht (vgl. *Gen* 25,29-34); zur Formulierung *reprobus fieret* könnte er durch *1 Kor* 9,27b inspiriert worden sein. 17 Z. 524f S. 207 wird "ostendit proficientes futurum esse ut possint" mit "er ... zeigt, daß sie Fortschritte gemacht haben und es in Zukunft können" wiedergegeben. Doch drückt *proficientes* als Partizip Präsens nicht die Vorzeitigkeit, sondern die Gleichzeitigkeit zu einem Futur aus und wird daher besser futurisch übersetzt; etwa: "er zeigt, daß sie Fortschritte machen werden, so daß sie es dann können". In 18 Z. 572f S. 212f fehlt im lateinischen Text, der in CCL 44,46 den Wortlaut hat: "ut per eorum ordinatas poenas uasa quae fiunt in honorem proficiant", das *per*. Dementsprechend mußte auch die Übertragung Mängel aufweisen, wenn W. Schäfer verdeutscht: "denn die ihnen auferlegten Strafen dienen den Gefäßen zum Nutzen, die zur Ehre hergestellt sind". In Wirklichkeit aber bilden die *uasa quae fiunt in honorem* das Subjekt, und sie sollen durch

die über die Gefäße des Verderbens verhängten Strafen Fortschritte machen. Ebd. Z. 575 "(non odit deus)... nec quod in eis facit creando, nec quod in eis facit ordinando" übersetzt W. Schäfer folgendermaßen: "er haßt also weder, was er an ihnen als Schöpfer, noch, was er an ihnen durch Zuordnung auf einen anderen Zweck hin wirkt". Diese Interpretation ist nicht korrekt, weil unvollständig und daher einseitig. Ebd. Z. 550-552 bestimmte Augustin die Sünde als *inordinatio*, als Verkehrung der Wertordnung. Diese wird durch Gott *ordinando* wiederhergestellt, und zwar durch die Strafe für die Sünde; erst in zweiter Linie wirkt sich die Strafe abschreckend auf andere aus und bedeutet auch eine "Zuordnung auf einen anderen Zweck hin", nämlich auf die Bekehrung derer, die zu Gefäßen des Erbarmens erwählt sind. Man gibt m.E. *ordinando* besser mit "durch Herstellung der Ordnung" wieder, weil darunter beide Aspekte, die Strafe wie die von ihr ausgehende heilsame Wirkung, subsumiert werden können. Ebd. Z. 579f gebraucht Augustin in der Analogie von der Bestrafung eines Diebes die Termini *furtum* und *fur*, Diebstahl und Dieb. Es besteht keinerlei Notwendigkeit, diese Ausdrücke durch "Raub" und "Räuber" zu ersetzen, wie dies W. Schäfer auf S. 213 tut. In 19 Z. 622 S. 218 hat sich der Fehler eingeschlichen, daß anstelle des erforderlichen Plurals *pertinent* (vgl. CCL 44,48) der Singular *pertinet* gesetzt wurde. Für *excaecare* in 19 Z. 676f S. 223.225 übersetzt W. Schäfer "verstocken"; dies ist sachlich gewiß nicht falsch, aber warum nicht "verblenden" wählen, das doch den lateinischen Terminus wörtlich genau wiedergibt? Ebd. Z. 678f *in plenitudine gentium* wird als "bei der Menge der Heiden" gedeutet. *Plenitudo* bedeutet aber die Fülle, wofür "Menge" doch ein zu schwacher Ausdruck ist. Fülle bzw. Vollzahl würden das Gemeinte gewiß besser treffen. In 20 Z. 707 findet sich die schwer deutbare Wendung *originali reatu in omnia permanente*, bei der die früheren Ausgaben *permanante* lasen. Wenn W. Schäfer S. 227 dazu übersetzt: "auf Grund der ursprünglichen Schuld, die alles durchdringt", so entspricht dies der in PL 40,126 zu findenden Lesart *permanante*, nicht aber dem *permanente* des CCL 44,52. Ebd. Z. 720f schreibt Augustin: "... hoc ipsum in usum conuertitur, quo illi proficiant quibus praebetur misericordia". In der Übertragung dieser Stelle auf S. 229 ist mit "wendet sich das zum Nutzen für die, denen Erbarmen geschenkt wird" der Relativsatz *quo illi proficiant* nicht berücksichtigt.

2. Kritik zu grundsätzlichen Thesen

In den Ausführungen von Kurt Flasch lassen sich einige Hauptthesen und Auslegungsgrundsätze erkennen, die für seine Augustindeutung in *Simpl.* von zentraler Bedeutung sind. Sie sollen daher zuerst erörtert

werden, bevor auf sonstige Sachaussagen eingegangen wird.

Flasch nennt *Ad Simplicianum* einen "Schlüsseltext" (S. 15; 4. Umschlagseite), dessen Bedeutung als Wendepunkt er auch sonst nicht oft genug unterstreichen kann (z.B. S. 10.24-30.48-51.96.103). Es ist unbestreitbar, daß *Simpl.* 1 ein entscheidender Einschnitt in der Denkentwicklung Augustins war (S. 10) und eine bedeutende Wirkungsgeschichte hatte; eine unmittelbare jedoch nur bei ihm selbst, insofern die hier gefundene neue Lösung für ihn eine definitive war, an der er bis zu seinem Lebensende festhielt. Die Schrift selbst kann nicht allzu bekannt geworden sein, sonst hätte Augustin am Ende seines Lebens nicht erst ausdrücklich auf sie hinweisen müssen, um ihre zentralen Aussagen in Erinnerung zu rufen (vgl. *praed. sanct.* 8; *perseu* 52 PL 44.45,965f.1025f). Ihre Wirkung auf die Nachwelt war mehr eine indirekte und ergab sich daraus, daß die in Buch 1 entfaltete Gnadenlehre zur Grundlage auch der späteren Gnadenschriften Augustins wurde und durch diese, die stets bekannter und verbreiteter waren als *Simpl.*, das abendländische Denken nachhaltig beeinflußte. Ihre faktische Wirkung wurde dadurch nicht gemindert, daß die Schrift selbst lange Zeit nahezu unbeachtet blieb und in ihrer Wichtigkeit erst in neuerer Zeit voll erkannt wurde[2].

Simpl. 1 bedeutete gewiß eine Zäsur bzw. einen Wendepunkt in Augustins Gnadenauffassung und hat auch seine übrige Argumentation tief beeinflußt. Aber ob man deswegen schon von einem "Bruch" in seinem Denken sprechen muß, wie dies Flasch vertritt (z.B. S.46.50.61.121[Anm. 39].124f.127.132.270-276), ist durchaus strittig. Man kann Flasch zustimmen, wenn er sich gegen den Versuch wendet, das Neue im Gnadenbegriff Augustins, der selbst sich rückhaltlos dazu bekannt hat, durch einen Rückgriff auf frühere, seit *Simpl.* jedoch überholte Positionen abzuschwächen (z.B. S. 48-51.240-243). Doch selbst wenn man "Bruch" hinnimmt, fordert der Terminus die Klärung, wie tief dieser "Bruch" denn ging, ob die Verbindungslinien zu früheren Auffassungen so radikal gekappt waren, wie es

[2] Auf die Bedeutsamkeit von *Simpl.* 1 hat nicht erst Flasch aufmerksam gemacht; vgl. etwa, um nur einige der früheren Autoren zu nennen, H. REUTER, *Augustinische Studien.* Gotha 1887 S. 10f; V. WEBER, *Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14-23, des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich.* Würzburg 1889 S. 113-123; J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus* 2. Freiburg/Br. ²1929 S. 6.147; F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung.* München 1933 S. 115-123; Ph. PLATZ, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins.* Würzburg 1938 S. 216. Flasch beruft sich für seine "These von einem Bruch in Augustins Theorieentwicklung anno 397" u.a. vor allem auf A. PINCHERLE, *La formazione teologica di S. Agostino*, Roma 1947 (S. 270f).

Flasch hinstellt[3], z.B. auf S. 10, wo er die Wirkung wie überhaupt die Bedeutung von *Simpl.* m.E. doch stark überzeichnet, wenn er es "das Dokument einer letzten Bekehrung" Augustins sowie "eines welthistorischen Zusammenbruchs" und die "Todesurkunde des Gottes der Philosophen" nennt. Weiterhin ist zu fragen, ob in den Schriften vor und nach *Simpl.* Übereinstimmungen oder Unterschiede überwiegen und womöglich die Erkenntnisse von *Simpl.* 1 schon in früheren Gedankengängen zumindest in nuce angelegt waren, so daß die Entwicklung zur Position von *Simpl.*1 mit innerer Notwendigkeit erfolgen mußte.

Bezüglich der Gnadenlehre von 397 stellt Flasch fest: "Augustins Konstruktion von 397 ergab sich aus seinen eigenen Denkzwängen, nicht aus dem Text, den er kommentierte." (S. 264; vgl. S. 296) Unter Denkzwängen ist wohl der maßgebliche Einfluß des allgemeinen und persönlichen historischen Kontextes Augustins zu verstehen (S. 100-103.249.251. 264.296f). "Denkzwang" mag nicht der passende Ausdruck sein, dennoch ist daran soviel richtig, daß Augustin nicht voraussetzungslos an den Text des *Röm*erbriefes wie überhaupt der ganzen Hl. Schrift herangetreten ist. Er selbst gibt klare Auskunft, welcher der bestimmende Einfluß war, der auf ihn bei seiner Schriftauslegung wirkte: Es ist die Glaubensregel, das verpflichtende Credo der Kirche[4]. In *doctr. chr.* 3,2 CCL 32,78 benennt er die hermeneutischen Grundsätze für eine orthodoxe Schriftauslegung: "consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit"[5]. Das besagt nichts anderes, als daß der Interpret sich an der Glaubensüberlieferung, die er aus klareren Schriftaussagen zur Sache und aus der kirchlichen Lehre gewinnt, orientieren muß. Zum integralen Bestand der Glaubensregel gehört das Bekenntnis zur Allmacht Gottes, zur Heilsnotwendigkeit der Erlösungstat Jesu Christi und zur Kirche.

[3] Flasch gesteht zu, daß sich die Wende von *Simpl.* seit 394 vorbereitet habe (S. 276); vor 391 finde sich keine Reflexion auf eine Gnadenlehre und vor 389 nicht einmal das Wort Gnade (S. 277). Nach Flasch könnte dann Augustin höchstens mit seiner Gnadenauffassung in der Zeit von 391 bis 394, dem Jahr, von dem an sich die Wende schon vorbereite, radikal gebrochen haben. Es müßte dann schon einen kleineren Bruch 391 gegeben haben.

[4] Darauf hat bereits G. Madec verwiesen (S. 295; *Revue des études augustiniennes* 28[1982]102f; ebd. 37 [1991]389). Das "Credo" der Kirche darf hier natürlich nicht eingeschränkt werden auf die Formeln des Glaubenssymbols, sondern meint die gesamte wesentliche Glaubensüberlieferung der katholischen Kirche.

[5] Die diesem Grundsatz widersprechende Auslegungspraxis der Häretiker kennzeichnet er in *Gn. litt. inp.* 1 CSEL 28,1,459: "... ea tamen quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere. ... multi haeretici ad suam sententiam, quae praeter fidem est catholicae disciplinae, expositionem scripturarum diuinarum trahere consueuerunt..."

Wohl nicht erst seit Cyprian[6] war der Grundsatz unbestritten: *Salus extra ecclesiam non est.* In diesen Worten äußert sich die Überzeugung, daß die Erlösung durch Jesus Christus nur innerhalb der Kirche mitgeteilt wird. Das sind u.a. die "Denkzwänge" - Augustin hat sie bestimmt weder als Zwang empfunden noch so genannt -, die er bei seiner Taufe bekannte und die ihn bei seiner Exegese bestimmten, auch in *Simpl.*, wenn er in 1,2 Z. 36-41 CCL 44,25 schreibt: "Aber in manchen ist die Gnade des Glaubens (erst) so groß, daß sie nicht genügt, um das Reich der Himmel zu erlangen, wie in den Katechumenen, wie in Kornelius selbst, bevor er durch den Empfang der Sakramente der Kirche eingegliedert wurde; in anderen aber ist sie so groß, daß sie schon zum Leib Christi und zum heiligen Tempel Gottes gerechnet werden". Die Glaubenssätze von der Heilsnotwendigkeit der Erlösung und der Zugehörigkeit zur Kirche führen notwendigerweise auch zur Lehre vom Gericht und von der Verdammung für jene, die nicht zur Kirche gehören. Es war nicht Augustin, der diese Dogmen erfunden hat, er teilt sie nur mit der gesamten alten Kirche, die sie in den Schriften des NT in vielen Variationen gelesen, geglaubt und bezeugt hat[7].

S. 87 (vgl. S. 33.120) schreibt Flasch von einer "Relativierung der Kirchenmitgliedschaft" und von "Graden der Begnadung, von denen die Taufe einen untersten darstelle", bei Augustin und belegt dies mit "n.3 S.25". Doch ist in *Simpl.* an dieser Stelle nichts dergleichen zu finden. Vermutlich hat sich hier K.F in der Kapitelzählung verschaut und meint n.2 S.25, woraus das obige Zitat 1,2 Z. 36-41 CCL 44,25 entnommen ist. Augustin hat aber hier nicht die Taufe als untersten Grad der Begnadung bezeichnet, sondern den Glauben der Katechumenen. Er hat diesem jedoch nicht die Gnadenhaftigkeit überhaupt (*gratia fidei* Z. 37!), sondern ledig-

[6] *Ep.* 73,21 CSEL 3,2,795. Vgl. *ep.* 74,7 ebd. 804; *De ecclesiae catholicae unitate* 6 CCL 3,253f. Auch Origenes kannte diesen Grundsatz; vgl. *In Jesu Nave* 3,5 PG 12, 841. Grundgelegt ist er in *Mk* 16,16; *Joh* 3,18; *Apg* 4,12; *1 Petr* 3,20f u.a. Vgl. dazu F. HOFMANN, *o.c.* 221-232; B. KÖRNER, *Extra ecclesiam nulla salus. Sinn und Problematik dieses Satzes in einer sich wandelnden fundamentaltheologischen Ekklesiologie*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 114(1992)274-292 (mit weiterführenden Literaturangaben).

[7] Die zahlreichen Belege aus der Hl. Schrift, wo von Gericht und Verdammnis die Rede ist, brauchen hier nicht aufgeführt werden, jedenfalls bewirkten sie, daß die alte Kirche - und nicht nur sie - an die Tatsächlichkeit der Verdammnis geglaubt hat; Augustin ist hierfür nur ein Zeuge unter anderen. Wenn in moderner Zeit gegen eine ewige Qualenhölle Bedenken laut werden, so können und dürfen solche jedoch nicht für die Zeit Augustins angenommen werden. Darin ist Flasch zuzustimmen, daß er sich dagegen wendet, moderne Fragestellungen so ohne weiteres bei Augustin vorauszusetzen; vgl. etwa S. 250-253. Vgl. unten Anm. 11.

lich die sakramentale Vollendung abgesprochen, wenn er ihn erst einen Anfang nennt (Z. 27f). Er hat hier zudem nicht Sakrament und Kirchenmitgliedschaft der Gnade gegenübergestellt, sondern den noch ungenügenden Glauben von Ungetauften der vollen sakramentalen Gnade und Kirchenmitgliedschaft, da nach seinen Worten erst bei dem Empfang der Sakramente die Gnade *plenior et euidentior* eingegossen werde (Z. 29f), so daß sie, anders als bei den Katechumenen, ausreicht, das Reich Gottes zu erlangen. Es ist hier nirgends etwas von einer "Relativierung der Kirchenmitgliedschaft", von einem "Individualismus", der "später kirchensprengende Explosivkraft" entwickelte, zu entdecken. Augustin hat auch mit keinem Wort geschrieben, daß "nicht jeder Getaufte die Gnade (bekomme)". Natürlich bekommt nach seiner Überzeugung jeder durch die Taufe (in der katholischen Kirche) die Gnade (Z. 29f), die allerdings keine objektive Heilsgewißheit verleiht. Aber dies ist eine allgemeine Überzeugung in der Kirche, heute nicht weniger als damals. Sie hat der Apostel in *1 Kor* 4,4 stellvertretend für alle ins Wort gefaßt: "Ich bin mir zwar keiner Schuld bewußt, doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen; der Herr ist es, der mich zur Rechenschaft zieht." Augustin hat sich in *Simpl.* 1,2,2 eher zu verkürzt über die Verbundenheit von Sakrament und Gnade geäußert, wenn er keine andere Einschränkung machte als jene, daß er die Glaubensgnade des Katechumenen mit einer Empfängnis verglich, die (nur) noch der Geburt im Taufsakrament bedarf, um zum ewigen Leben zu führen (Z. 43-46). Flasch hat m.E. den ganzen Abschnitt entweder nicht genau angeschaut oder (tendenziös?) mißdeutet.

Der empirische Ausgangspunkt für Augustins Überlegungen über den Empfang bzw. die Ablehnung der Berufung und damit über Erlangung oder Verlust des Gottesreiches ist in der Ekklesiologie angesiedelt, näherhin in der seelsorglichen Erfahrung, daß sich viele der Kirche verweigern, indem sie sich ihr nicht anschließen oder in ihr auf die moralischen Weisungen nicht zu hören bereit sind, und dadurch ihr Heil verwirken. Wenn einer sich gegen jede Weise der Berufung, wozu wesentlich die Predigt gehört (*Simpl.* 1,2,7 Z. 207f), verhärtet, so schließt Augustin daraus auf die Erstursache, nämlich auf die Verhärtung durch Gott, die in der Strafe der Verweigerung der angemessenen Berufung besteht (*Simpl.* 1,2,14 Z. 406-411); darauf soll im nächsten Abschnitt unten näher eingegangen werden. Nun kam aber Augustin nicht auf dem Wege der bloßen Schlußfolgerung aus den rezipierten kirchlichen Glaubenssätzen und der pastoralen Praxis zur Lehre von der Gnade, sondern bei der Auslegung der Paulus-Briefe, insbesondere des Römerbriefes, aber auch anderer biblischer Texte, stieß er in der Sache wie vor allem in der Terminologie auf gratiologische Aussagen, die er von seinen Voraussetzungen, "Denkzwängen", her ausdeutete

und zur Lehre von der Gnade verband[8]. Er beachtete dabei, wie in *Simpl.* gut sichtbar, die oben in *doctr. chr.* erwähnte hermeneutische Regel, daß dunkle Schriftstellen von deutlicheren her ihre Aufhellung erfahren; denn nicht nur nach Augustins Überzeugung widersprechen sich die Aussagen der Hl. Schrift nicht, sondern erklären und ergänzen sich vielmehr, da sie stets und überall nur die eine und selbe göttliche Offenbarungswahrheit bezeugen[9].

Wie Augustin zwei sich scheinbar widersprechende Schriftworte harmonisiert, veranschaulicht er gut in *Simpl.* 1,2,10.13 CCL 44,35.37f. Bei der Auslegung von *Röm* 9,15.16 kommt er zum Ergebnis, daß Gottes Erbarmen durch die Berufung das gute Wollen des Menschen bewirkt, was er noch durch *Phil* 2,12f bezeugt findet. Der darin ausgesprochene Vorrang des Erbarmens Gottes vor allem menschlichen Wollen und Tun scheint Augustin jedoch mit Jesu Wort in *Mt* 22,14 "Viele sind berufen, wenige aber auserwählt" vor allem auch deswegen nicht zu harmonieren, da er darunter die Auserwählung zum Reich Gottes aufgrund der Werke des Menschen versteht (vgl. insbesondere 1,2,10 Z. 284-286). Diesen scheinbaren Widerspruch zwischen Schriftworten löst Augustin dadurch, daß er seinen Begriff von der Berufung differenzierter bestimmt: Das Erbarmen Gottes zeigt sich nicht schon darin, daß einer berufen wird, dem er sich erfahrungsgemäß ja auch verweigern kann, sondern wie er berufen wird, d.h., ob die Berufung seinem Wesen so angemessen ist, daß er ihr aus innerer Neigung sicher folgt. Die vielen Berufenen sind demnach jene, die zwar den Ruf Gottes vernehmen, aber zurückweisen und dadurch sündigen, die wenigen Auserwählten hingegen jene, die dem Ruf folgen, weil sie angemessen berufen werden und daher glauben und gut handeln. Da stets durch die vorausgehende Berufung das gute Wollen und Tun hevorgerufen werden, ist einerseits der Vorrang des Erbarmens Gottes, wie es von *Röm* 9,14f gelehrt wird, gewahrt, andererseits steht dem auch *Mt* 22,14 nicht entgegen, da die Berufung von vielen tatsächlich abgelehnt wird, wie von Esau und vielen anderen (vgl. *Simpl.* 1,2,10 Z. 294-297; 1,2,14 Z. 406-409). Der Vorrang des Erbarmens Gottes besteht insofern auch letzteren gegenüber, als Gott in seiner Allmacht sie angemessen berufen könnte, so daß auch sie folgten. Daß aber einer angemessen berufen wird, ist reine Gnade, der Grund dafür liegt im göttlichen Ratschluß absolut verborgen, wie es in *Röm* 9,10-13 ausgesprochen ist. Hier nun übt Flasch heftige

[8] Augustin war gewiß nicht der erste, der an die Gnade glaubte und sie lehrte, doch kann man wohl erst seit Augustin von einer eigentlichen Gnadenlehre sprechen.

[9] Augustin hat diese hermeneutischen Regeln nicht erfunden, sondern vorgefunden, da sie schon Origenes geläufig waren. Vgl. z.B. L. LIES, *Zur Exegese des Origenes*, in *Theologische Revue* 88(1992)94f.

Kritik an Augustin, dem er u.a. vorwirft, den allgemeinen Heilswillen Gottes zu bestreiten, was sich in späteren Schriften unter anderem durch eine Falschexegese von *1 Tim* 2,4 (S. 79; vgl. *Einführung* 181) zeige. Es ist Flasch darin nicht zu widersprechen, daß sich Augustin in *Simpl.* mit der Frage nach dem allgemeinen Heilswillen Gottes nicht auseinandersetzt. Doch ist ein solcher bestimmt auch nicht der Gegenstand von *Röm* 9; denn wie man den Text auch auslegen mag, einen Beweis für einen allgemeinen Heilswillen Gottes liefert er gewiß nicht. Auch Augustin fand darin nicht diese Thematik ausgesprochen, sondern die Unverdienbarkeit des göttlichen Erbarmens und dessen Ursächlichkeit für jedes gute Bemühen des Menschen. Insbesondere durch die Gegenüberstellung mit *Mt* 22,14 kam Augustin dann zum Ergebnis, daß all jene nicht zum Reich Gottes erwählt sind, die der Berufung wegen ihres Unglaubens nicht folgen und sich dadurch das Reich Gottes verwirken. Dies lehrte ihn auch die pastorale Erfahrung, daß manche Menschen sich gegenüber allen Weisen der Berufung verschließen. Aus dieser Ablehnung folgerte er die Strafe der Verhärtung, die darin besteht, daß Gott jemand in seiner Verweigerungshaltung beläßt, d.h., ihm zur Strafe für seine Verweigerung die angemessene Berufung ebenfalls verweigert (vgl. *Simpl.* 1,2,14 Z. 406-411). Es herrschte (nicht nur) in der alten Kirche die allgemeine Überzeugung, die in *Mk* 16,16 eine ihrer biblischen Grundlagen hat: "Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden". Wenn aber erfahrungsgemäß nicht alle glauben und daher auf ihre Verdammung zu schließen ist, dann ergeben sich daraus gewiß berechtigte Fragen zu einem wörtlichen Verständnis von *1 Tim* 2,4 mit dem hier gelehrten allgemeinen Heilswillen Gottes, zumal es in der Hl. Schrift nicht gerade wenige Zeugnisse gibt, die von einer Verwerfung sprechen und damit einen eingeschränkten Heilswillen Gottes zumindest nahelegen. Denn es wird wohl keiner zu behaupten wagen, um hier eine Formulierung Augustins zu gebrauchen, daß der Allmächtige nicht jeden so zu berufen wüßte, daß er tatsächlich glaubt und gerettet wird. Augustin kam zur Lehre vom eingeschränkten Heilswillen Gottes also sowohl aufgrund von Schriftaussagen als auch aus der pastoralen Erfahrung, die beide die altkirchliche Überzeugung von der Realität der Höllenstrafe stützten. Entschieden zurückzuweisen ist hingegen der Vorwurf, den Flasch m.E. indirekt erhebt, als ob Augustin aus unedlen Motiven einen eingeschränkten göttlichen Heilswillen vertreten habe. Wie er in Wirklichkeit dachte und empfand, offenbart er in *corrept.* 46 PL 44,944: "Da wir nicht wissen, wer zur Zahl der Vorherbestimmten gehört und wer nicht, müssen wir so sehr vom Gefühl der Liebe ergriffen werden, daß wir die Rettung aller wünschen". Dieses Wollen und diese Liebe nennt er dann (ebd. 47 PL 44,945) unter Bezugnahme auf *Röm*

5,5 und *1 Tim* 2,4 als von Gott befohlen und gewirkt durch die Ausgießung des Hl. Geistes in unsere Herzen. Darin können wir wohl nicht nur die Maxime seines seelsorglichen Wirkens, sondern zugleich das pastorale Vermächtnis des alternden Bischofs am Ende seines Lebens ausgesprochen finden[10]. Wenn demgegenüber Flasch Augustin vorwirft, das Heil nur einer Minderheit, einem Rest, vorbehalten zu haben (z.B. S. 78f. 89f.122.276), so sei daran erinnert, daß beides, die Rettung einer Minderheit und eines Restes, von biblischen Texten vorgegeben war, deren Geltung für ihn definitiv feststand, nämlich von *Mt* 22,14 und *Röm* 9,27. Doch mehr als die Tatsache der Strafe der Verwerfung bringt Augustin in *Simpl.* nicht; er enthält sich im Gegensatz zu Flasch jedes mythologischen Beiwerks, jeder Ausschmückung der Höllenstrafen, indem er bezeichnenderweise weder den Teufel erwähnt noch überhaupt die Hölle mit einem konkreten Ausdruck benennt[11].

Es ist unübersehbar, daß Augustin erst von da an ausführlicher über Gnade reflektierte, als er sich intensiver - um nicht zu sagen professionell - mit der Hl. Schrift zu beschäftigen begann, und dies fällt mit seinem Eintritt in den Klerus zusammen[12]. Der (gratiologische) Wendepunkt, der durch *Simpl.* markiert wird, ist grundgelegt in der Annahme des kirchlichen Credo und in der zunehmenden Kommentierung biblischer Schriften gemäß diesem Credo. Beide Faktoren sind aber bereits in der Zeit vor der Niederschrift von *Simpl.* im Denken Augustins wirksam und erweisen die

[10] Vgl. den Schlußsatz in R. KLEIN, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus* (Forschungen zur Antiken Sklaverei 20). Stuttgart 1988 S. 225: "Als ein von Gott bestellter Hüter der Seelen fühlt er sich berufen, dem Gebot der christlichen Liebe innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung Geltung zu verschaffen. Aber auch nicht Herkunft, Einfluß oder Durchsetzung von Standesinteressen waren es, die ihn bewegten, sondern die Sorge um das ewige Heil der ihm anvertrauten Herde". Auf diese Untersuchung verweist Flasch S. 34.

[11] H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle* 1993, 117-131 widmet der Höllenvorstellung Augustins ein eigenes Kapitel, in dem er hauptsächlich die beiden Spätschriften *Enchiridion* und *De civitate dei* auswertet. S. 127 Anm. 42 verweist der Autor bezüglich der "Anschauungen des etwas jüngeren Augustinus" auf K. FLASCH, *Logik des Schreckens*, wo allerdings keine einzige Beweisstelle namhaft gemacht wird, sondern unkritisch die Anschauungen des älteren Augustin beim jüngeren vorausgesetzt werden. Es handelt sich somit um einen Zirkelschluß, wenn Vorgrimler sich für den jüngeren Augustin auf Flasch beruft, der wiederum Anschauungen des älteren Augustin stillschweigend auf den jüngeren überträgt.

[12] Vgl. dazu *ep.* 21 CSEL 34,1,49-54, wo Augustin als neugeweihter Presbyter seinen Bischof Valerius um Urlaub bittet, um die Hl. Schriften intensiver zu studieren und sich so besser auf die Aufgaben seines pastoralen Dienstes vorbereiten zu können. Den Zusammenhang von Augustins Bibelstudium und seiner geistigen Wende deutet auch Flasch an; S. 127.276; vgl. *Einführung* 155-158.172f.217f.

Ergebnisse von *Simpl.* als Abschluß einer durchaus nicht unorganischen Entwicklung, deren Anfänge durch Taufe und Priesterweihe Augustins markiert sind[13]. Auch wenn nicht zu bestreiten ist, daß *Simpl.* einen deutlichen Wendepunkt bildet, die Wurzeln der hier radikal ausformulierten Feststellungen zur Gnade reichen weiter zurück und sprechen eher gegen die Wortwahl "Bruch"; denn dieser Terminus scheint das Verbindende mit früher zu negieren, während dieses m.E. in Wirklichkeit sogar überwiegt, wenn auch manche Vorstellungen zunächst von Augustin noch nicht durchreflektiert worden waren und erst in der Konfrontation mit biblischen, vor allem paulinischen Texten konsequent durchdacht und miteinander verknüpft wurden. Damit soll nicht behauptet werden, daß die biblischen Texte ad verbum zur Gnadenlehre Augustins führen müssen, wohl aber, daß sie zumindest die Richtung und grundsätzliche Intention, die Augustin hatte, sowie seine Terminologie, die er unbestreitbar aus der Bibel schöpfte, legitimieren.

Es gibt noch ein Indiz, das auf das Verbindende in der Gnadenvorstellung Augustins vor und nach *Simpl.* verweist, nämlich das Gebet. Schon in der Frühschrift *De ordine* (2,20,52 CCL 29,136) würdigt Augustin das Fürbittgebet seiner Mutter als entscheidend für seine Bekehrung wie überhaupt für das Finden der Wahrheit. Dazu schreibt Flasch in *Einführung* S. 184 folgende Kritik: "Schon hier tritt ein anderer Mensch zwischen Gott und den Geist. Nach Plotin liegt es in der neidlosen Zuwendung des Einen begründet, daß der Mensch, der sich selbst sucht, im göttlichen Einen sich findet; schon beim frühen Augustin, der wesentlich von Plotin zehrt, kommt es gleichwohl vor, daß Gott einem Menschen die Selbstverwirklichung nur schenkt, weil dessen Mutter für ihn gebetet hat — als bedürfe es dieser Intervention, um die Güte wirksam werden zu lassen, die nach Plotin wie nach Augustin seine Natur ausmacht". Gemäß diesem Zitat ist beim neidlos gütigen Gott kein Mittler nötig, also auch nicht der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus (vgl. *1 Tim* 2,5)[14], sofern er nicht nur als Offenbarer, sondern auch als Erlöser und Heilbringer betrachtet wird. Beim Gott Platos/ Plotins hat folglich auch das Gebet, das als Fürbitte eine Weise der Vermittlung ist, keinen Platz; denn Gebet setzt den Glauben an die willensgestaltende

[13] So ganz Unrecht, wie es Flasch S. 270.275f.287 suggerieren möchte, hat A. Trapè keinesfalls, wenn dieser von Reifung und allmählichem Ausbau des Gnadenbegriffs Augustins spricht; denn Reifung kann durchaus auch die Überwindung eines Irrtums mit sich bringen.

[14] Pikanterweise wirft Flasch Augustin ausgerechnet eine Mißdeutung von *1 Tim* 2,4 vor, wo von dem allgemeinen Heilswillen Gottes die Rede ist. Darüber wird unten noch ausführlicher zu sprechen sein.

Kraft der Gnade voraus, und diese, jedenfalls als unverdientes Geschenk an den einzelnen und nicht als allgemeine Hilfe des Schöpfers an alle, ist mit dem neu-platonischen Gottesbild unvereinbar (vgl. S. 277). Daher ist es nur folgerichtig, wenn Flasch (S. 128) das Gebet Augustins, ausgenommen die zur Analyse geeigneten stilisierten Gebete in den *Soliloquien*, als uninteressant abqualifiziert. Kann aber bei einer solchen Sicht Erlösung überhaupt noch als etwas anderes aufgefaßt werden als die Ermöglichung der Selbsterlösung? Oder, besser gesagt, ist Erlösung überhaupt nötig, wenn doch dem Menschen in der Schöpfung als unverlierbare Anlage die Finalität einerschaffen ist, auf dem Weg der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sein Ziel in Gott, dem Einen, zu finden, und dies ohne entwürdigende, weil seine Freiheit aufhebende, notwendige Hilfe? Ist hier Gnade nicht geradezu überflüssig, nicht anders die Sakramente, die Taufe miteingeschlossen, ohne die es auf dem Weg nach oben mittels eigener Kraft auch geht?[15] Erst recht keinen Platz hat in dieser Sicht ein Gretchen[16], deren Liebe von oben Errettung brächte und die Flasch eigenartigerweise mit Augustins Denken für unvereinbar hält (S. 96), wo er doch gerade, wie oben gezeigt, dessen Auffassung von der Wirksamkeit des Gebetes seiner Mutter Monnica kritisiert. Ist aber nicht Monnica - mutatis mutandis - für Augustins Bekehrung so etwas wie ein Gretchen, zwar noch auf Erden, doch in ihrer Liebe durchaus mit Gretchen vergleichbar? Wenn freilich Flasch ebd. Augustin eine "Allversöhnung... wie bei Origenes" abspricht, so hat er recht; jedoch war diese Lehre des Origenes in der alten Kirche singulär und wurde von dieser keinesfalls rezipiert. Gewiß hat sie auch nicht Pelagius vertreten, den Flasch so gern zum Vertreter der Tradition hochstilisiert und gegen Augustin auszuspielen versucht.

Der neidlos gütige Gott, wie ihn Flasch gegen den "Willkürgott" Augustins (S. 10) zeichnet, weist m.E. deistische Züge auf. Er erschafft diese Welt und gibt dem Menschen allenfalls noch sich, Gott, als Ziel der Sebstverwirklichung ein, aber sonst betrachtet er diese Welt höchstens mit interessenlosem Wohlgefallen, ohne je in ihren Gang einzugreifen. Ihm wäre jede Form der Hilfe, etwa im Sinne von unverdienter Gnade und Barmherzigkeit, von Vergebung und Rechtfertigung, wesensfremd. Eine Gnadenwahl kann nur als Ausfluß der Willkür eines allmächtigen Despoten, geschaffen nach dem Bild des souveränen spätrömischen Kaisers, der unberechenbar erwählt und verwirft (S. 115f; vgl. *Conf.* 17f; *Einführung* 190f; *Nachwort* 223), gesehen werden (S. 10f.30f.42.44.63.73.78.92f.122f.

[15] Vgl. zu diesen Anfragen z.B. S.19-23; *Conf.* 22; *Einführung* 181.188.213.216.225; *Nachwort* 219.221-224.

[16] Sc. "Gretchen" in Goethes Faust.

240f.257f). Als solcher müßte dann aber folgerichtig auch der Gott Israels bezeichnet werden, da er eine eindeutige Auswahl getroffen und seinen Bund nicht mit allen Völkern, sondern nur mit einem einzigen geschlossen hat. Man mag dies heilgeschichtlich deuten, nicht als Aussage über individuelle Schicksale. Zu fragen ist dann freilich, ob eine Heilsgeschichte ohne jeden Bezug zum Schicksal des Individuums für dieses überhaupt noch interessant und nicht vielmehr vernachlässigenswert ist, da sie ja doch ohne jeden tatsächlichen Einfluß auf sein Leben bleibt. Vielleicht ist nach Flasch solch eine rein heilsgeschichtliche Schau gerade noch vertretbar, die aber keinerlei Beziehung zum individuellen Schicksal des Menschen haben darf, sonst umhüllt sie sofort die Aura des Schreckens, mit einer unübersehbaren Blutspur bis in die Gegenwart im Gefolge. Die Geschichte dieses Gottes mit seinen Auserwählten, wie sie vor allem im AT, aber auch im NT geschildert wird, muß demgemäß zur bloßen Mythologie degradiert werden, weil seine Auswahlkriterien der philosophierenden Menschenvernunft unbegreiflich bleiben (S. 253; vgl. *Einführung* 215-218).

Von diesem deistischen Gottesbild her ergibt sich auch das Menschenbild, das Flasch zeichnet. Der Mensch ist zumindest relativ autonom, von Gott zwar mit einer Entelechie zum Einen hin erschaffen, doch verwirklicht er sich, seiner Selbstbestimmung überlassen, nur mit den eigenen Kräften, d.h., er ist fähig, allein durch Vernunft und Willen zu einem sinnerfüllten Leben und im Aufstieg zum Einen zur Vollendung zu kommen. Erlösung, wenn überhaupt nötig, besteht höchstens in der Offenbarung von Wahrheiten und im Vorbild, hingegen ist jede Hilfe, die der Mensch nicht souverän annehmen oder ablehnen kann und die somit einen unwiderstehlichen Eingriff ins Seeleninnere bedeutet, in Wirklichkeit als Zwang zu werten. Gnade, wie sie Augustin spätestens seit *Simpl.* vertrat, hebt nach dieser Sicht die Freiheit des Menschen auf und nimmt ihm damit seine Würde (vgl. S. 289f). Zugleich ist sie Unrecht, weil sie nicht unterschiedslos, d.h. nicht neidlos, allen zuteil wird, sondern nur wenigen willkürlich Auserwählten. Demnach ist Freiheit nur gegeben, wenn sie autonom und autark ist, sich also unabhängig von jeder göttlichen Hilfe in Selbstbestimmung zu entfalten vermag (vgl. S. 45-48). Analog dazu ist der Mensch so sehr rational bestimmt, daß der Glaube höchstens noch als Ausgangspunkt seines Erkenntnisweges akzeptabel ist und durch die fortschreitende Erkenntnis sich letztlich erübrigt. Von daher muß nach Flasch alles, was über der Vernunft ist und ihren Kriterien unzugänglich bleibt, also alles, was man in der Theologie *Mysterium (fidei)* zu nennen pflegt, als primärer oder sekundärer Mythos deklassiert werden, und kann folglich die Gnadenlehre Augustins nicht anders als die Gnadenwahl Gottes, weil "seine Gerichte unerforschlich und seine Wege unergründlich sind" (*Röm*

11,33), heute mit Gründen nicht mehr verteidigt werden (vgl. S. 252f; *Einführung* S.223).

Eine Frage an den "neidlos gütigen Gott" ist m.E. nicht zu unterdrücken, nämlich die nach dem Schicksal jener, die trotz der Möglichkeit zur Selbstverwirklichung scheitern. Ist es in diesem Fall etwa so - um ein von Augustin in *Simpl.* verwendetes biblisches Beispiel zu bringen -, daß die Verdammung beider mit Jesus gekreuzigten Räuber für rechtens zu halten wäre, während die Begnadung nur des einen, des rechten Schächers (vgl. *Lk* 23,39-43), Unrecht war, und das aus doppeltem Grunde: zum einen, weil die Gnade hier gewiß unverdient und unwiderstehlich und somit gegen die Freiheit und Würde des Menschen war, und zum andern, weil sie Ausfluß von Willkür war, da sie dem zur Linken Jesu Gekreuzigten aus unerfindlichen Gründen verweigert wurde? Hatte er nicht auch die Begegnung mit Jesus und nahm nur seine Chance nicht wahr? Warum hat der Allmächtige ihn nicht auf die ihm angemessene Weise berufen, so daß auch er sich bekehrt hätte und gerettet worden wäre? Augustin stellte diese Fragen hier nicht, obwohl sie ihm Gelegenheit zu Ausführungen über die negative Prädestination geboten hätten; denn es ging ihm vorrangig um die Vorherbestimmung zum Heil, nicht um ihre dunkle Umkehrung, die Verwerfung.

Mehrfach betont Flasch, daß er streng historisch arbeiten, die Texte selbst sprechen lassen und sie aus ihrem geschichtlichen Umfeld heraus deuten wolle (S. 128.130.240.242f.249.251.253.256.272). Er beteuert auch, nicht werten zu wollen (S. 16). Der Leser der *Logik des Schreckens* möge selbst entscheiden, ob Flasch dem und seinen übrigen genannten Grundsätzen stets entsprochen hat. Als notwendig für seine Untersuchung betrachtet Flasch zu Recht den Vergleich mit den Schriften, die Augustin zum Römerbrief vor 397 verfaßt hat. Als Grenze für die Zeit nach *Simpl.* gibt er eher beiläufig den Beginn des pelagianischen Streites an (S. 79. 242), eine zeitliche Beschränkung, die nicht zwingend ist und an die er sich selbst oft genug nicht hält, wenn er Themen anschneidet, die in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit *Simpl.* stehen, sondern einer späteren Zeit oder einem anderen Sachbereich angehören (z.B. das so oft bemühte Problem der Sexualität, das Augustin in *Simpl.* nicht einmal streift, Teufel und Feuerhölle, die Kindertaufe, die sog. Donatistenverfolgung u.a.m., worauf unten im einzelnen noch näher eingegangen werden soll). Doch muß man diesen Ausbruch aus dem selbstgesetzten zeitlichen Rahmen wohl nicht zu streng beurteilen; denn man zieht zum besseren Verstehen der "neuen" Gnadenlehre die Aussagen der Schriften nach *Simpl.*, und zwar nicht nur jener mit antipelagianischer Thematik, durchaus zu Recht heran, da sie die Ergebnisse von *Simpl.* verdeutlichen bzw. ihre Ausdeutung durch Augustin

aufzeigen. Ernster ist hingegen zu bewerten, wie Flasch mitunter mit den Texten Augustins in und außerhalb von *Simpl.* umgeht. So bestreitet Flasch, daß nach Augustin in der entscheidenden Frage des ewigen Heils die Initiative vom freien Willen des Menschen ausgehe, und sei es nur in der minimalen Form des Schuldgeständnisses und der Bitte um göttliche Hilfe (S. 249). Aber gerade letzteres räumt Augustin dem freien Willen ausdrücklich ein, wenn er in der ersten Quaestio des ersten Buches von *Simpl.* (1,1,14 CCL 44,18) schreibt: "Das bleibt nämlich in diesem sterblichen Leben dem freien Willen noch übrig, nicht daß der Mensch die Gerechtigkeit erfüllt, wenn er will, sondern daß er sich in demütig bittender Frömmigkeit dem zuwendet, aufgrund dessen Gabe er sie erfüllen kann". Nun könnte Flasch dieses Wort Augustins schlicht übersehen haben, aber er hat es nicht, sondern er verschweigt es zunächst und bringt es erst S. 283, wo er es als mit *Simpl.* 1,2 inkonsistent abtut, nicht anders als andere ähnliche Ausführungen Augustins (S. 284f). Zu Unrecht, jedenfalls vom Standpunkt Augustins, der den paränetischen Aspekt keineswegs als inkonsistent mit der Gnadenlehre betrachtete, sondern diese im Gegenteil stets auch mit seelsorglicher Zielsetzung entfaltete[17].

Man wird der Gnadenlehre Augustins und hier insbesondere seiner Auslegung von *Röm* 9 in *Simpl.* 1,2 nicht gerecht, wenn man darin nicht zwei Denkebenen bzw. Sichtweisen beachtet, deren Inhalte nicht gegenläufig, inkonsistent, sind, sondern sich vielmehr bedingen und ergänzen. Einmal denkt und argumentiert Augustin prinzipiell, indem er nach der Erstursache frägt, die er im ewigen, allmächtigen Willen Gottes erblickt. Aus der Faktizität des Glaubens bzw. Unglaubens schließt Augustin auf die göttliche Erstursache, die einem den Glauben aus Gnade geschenkt oder ihn zur Strafe im Unglauben belassen hat. Dies bedeutet, daß jeder durch die Gnade befähigt worden ist, wenn er glaubt und das Gute will und tut (vgl. 1,2,10 Z. 278-282), wie es andererseits letztlich ebenfalls auf den Willen Gottes zurückzuführen ist, wenn einer im Unglauben bzw. im Bösen gelassen wird. Der Gnade sind keine Grenzen gesetzt, da Gott auf-

[17] Mit der genannten pastoralen Intention der Gnadenlehre soll nicht behauptet werden, daß Augustin seine Gnadenlehre aus pastoralen Gründen erfunden hat, sondern daß er ihre Ergebnisse pastoral verwertet bzw. angewandt hat, indem er aus der Gratuität der Gnade auf die Unerläßlichkeit der Demut geschlossen hat. Diese nannte er im Zusammenhang seiner Gnadenlehren nirgends Tugend oder sittliche Haltung, sondern sie war für ihn so etwas wie eine existenzielle Grundhaltung, aus der heraus der Demütige seine absolute Angewiesenheit auf die Gnade erkennt und anerkennt und für die empfangene Gnade stets dankbar ist. Es ist die Haltung, die Augustin in *Röm* 7,24 ausgesprochen findet und die er dem "freien Willen" als einziges noch zuerkennt, wie aus dem obigen Zitat von *Simpl.* 1,1,14 zu entnehmen ist.

grund seiner Allmacht und seiner vollkommenen Einsicht in das Wesen des Menschen jeden so zu berufen weiß, daß er tatsächlich folgt (1,2,13 Z. 373f.377f). Anders ist es mit der zweiten Sichtweise, bei der Augustin auf das faktische Geschehen der Annahme oder Ablehnung der Berufungsgnade durch den Menschen schaut. Hier versucht er die tatsächlichen, insbesondere die psychologischen Vorgänge offenzulegen und argumentiert hauptsächlich pastoral, ohne jedoch seine prinzipielle Sicht aufzugeben oder auch nur zu verschleiern. Der nächste, faktische Grund für besagte Annahme oder Ablehnung ist nach seinen Darlegungen der Wille des Menschen, der verantwortlich handelt, wenn er gegen alle Weisen der Berufung, die an ihn tatsächlich ergehen, sich verhärtet und damit sündigt (*Simpl.* 1,2,14 Z. 406f; 1,2,10 Z. 294-297) oder wenn er dem Ruf folgt und sich damit Verdienste erwirbt. Im Blick auf diesen faktischen Entscheidungsvorgang kann Augustin in *en. Ps.* 70,1,2f CCL 39,943[18] sogar verkünden, daß es zwar nicht in die Macht des Menschen gegeben sei, aus Adam nicht geboren zu werden, daß es aber in seiner Macht liege, an Christus zu glauben. In ähnlicher Weise betont Augustin in *Io. eu. tr.* 53,5f CCL 36,454f[19] in Deutung von *Joh* 12,39f "Sie konnten nicht glauben..." die Verantwortlichkeit des Menschen für seinen Unglauben. Die angesprochenen ungläubigen Juden, erklärt Augustin, konnten nicht glauben, weil sie nicht wollten.

Der nächste, faktische Grund für Glaube oder Unglaube ist nach Augustin das menschliche Wollen, der letzte und prinzipielle der ewige Willensratschluß Gottes, der den Menschen ohne dessen Zutun begnadet, aber nicht ohne dessen Zutun vom Heil ausschließt[20]. Wie dabei zu beachten ist, folgert Augustin in *Simpl.* aus *Röm* 9,16, daß die Gnade, da Gottes Erbarmen den absoluten Vorrang vor jedem menschlichen Wollen und Laufen hat, auch die negative Willensentscheidung des Menschen überwinden kann, selbst wenn sie dies faktisch nicht tut, sondern ihn zur Strafe für seine bisherige Verweigerung in seiner negativen, sündigen Willenshaltung beläßt, d.h., ihn verhärtet (1,2,11 Z. 326-334; 1,2,14 Z.

[18] Nach Aufweis der Untersuchungen zur Chronologie der *Enarrationes in Psalmos* hat Augustin die Predigten zu *Ps* 70 nach Ausbruch des antipelagianischen Kampfes verfaßt, und zwar im Jahr 414/15 nach S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*; im Jahr 412/13 nach H. RONDET, *Essais sur la chronologie des "Enarrationes in Psalmos" de saint Augustin*, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 71 (1970).

[19] Auch die *Traktate zum Johannesevangelium* wurden erst nach Ausbruch des antipelagianischen Kampfes verfaßt, und zwar 413-418.

[20] Letzteres kommt in *Simpl.* 1,2 nicht so klar zum Ausdruck wie etwa in *Io. eu. tr.* 53, doch deutet es Augustin zumindest an, wenn er sich in 1,2,15 Z. 424-437 ausdrücklich gegen ein paralleles Verständnis von Begnadung und Verwerfung wendet.

402-411)[21]. Augustin schließt hier also von der Allmacht Gottes auf die Unwiderstehlichkeit der Gnade auch gegenüber einem Nicht-Wollenden[22]. Wenn einer also nicht folgt, so nicht, weil Gott dies nicht bewirken kann, sondern weil er den entgegenstehenden Willenensentscheid des Menschen nicht ändern will. Warum aber Gott den einen zur Strafe in seiner Ablehnung beläßt, den anderen aber trotz negativer Haltung begnadet, so daß er schließlich doch folgt, geht einzig auf Gottes ewigen Ratschluß zurück und ist daher unerforschlich, was Augustin meist mit dem Zitat von *Röm* 11,33 belegt.

Er äußert sich aber auch zur Annahme der Berufungsgnade durch den Menschen und zu deren psychologischen Modalität. In Anlehnung an *Röm* 9,19 sagt er ausdrücklich, daß dem Willen Gottes keiner widerstehen könne (1,2,15.17 Z. 434.439f.492f); er spricht dabei nicht formell von einer Unwiderstehlichkeit der Gnade, wohl aber ist dies als seine Überzeugung aus dem Zusammenhang zu erschließen. Der Mensch kann zwar Weisen der Berufung ablehnen und ist insofern frei in der Annahme oder Ablehnung auch von Gnade, aber er tut dies faktisch nicht, wenn auf ihn die ihm angemessene Weise der Berufung trifft, da diese in ihm eine Freude auslöst, durch die er zur Zustimmung bewogen wird (1,2,13.14.21 Z. 352-405.748-754). Flasch wirft Augustin hierzu vor, diese seine Lehre hebe in Wirklichkeit die Freiheit des Menschen auf und mache seinen Willen bedeutungslos, auch wenn er verbal weiterhin an der Willensfreiheit festgehalten habe (z.B. S. 28f.258f.266-268; vgl. *Einführung* 189-191. 207; *Conf.* 11f.17f). Flasch bestreitet insbesondere die Freiheit eines Willens, der von Gott präpariert werde (S. 266f). Doch das "praeparatur uoluntas a domino" (**Sprichw* 8,35), das Augustin zwar nicht in *Simpl.*, aber in seinen späteren Gnadenschriften so oft zitiert, bedeutet bei ihm nicht, daß der menschliche Wille von Gott manipuliert wird, durch Gewalt oder auf magische Weise, sondern im Gegenteil, daß Gott aufgrund seiner Einsicht in das Wesen jedes Menschen die Weise der Berufung so seiner Neigung anpaßt, daß er frei, weil gern, zustimmt. Nicht der menschliche

[21] Augustin scheint in *Simpl.* davon auszugehen, daß tatsächlich jeder mit der Berufung konfrontiert wird und dann entsprechend seiner Reaktion verdienstlich oder schuldhaft sich entscheidet; vgl. 1,2,14 Z. 406-409. Dies gilt auch für Esau, der nach *Simpl.* 1,2,10 Z. 294-297 tatsächlich nicht wollte und durch die Zurückweisung der Berufung verworfen wurde. Das Problem der ungetauften Kleinkinder steht hier noch nicht in seinem Blickfeld, was sich allerdings auch nicht nahelegt, da ja weder Jakob noch Esau als Kleinkinder gestorben sind.

[22] Flasch führt S. 267 *Simpl.* 1,2,12 Z. 334 und 13 Z. 345 an, um zu beweisen, daß Augustin die Unwiderstehlichkeit der Gnade vertreten habe. Doch wird der Beweiswert dieser Stellen dadurch relativiert, daß Augustin in beiden Zusammenhängen dies im Blick auf einen negativen Willensentscheid des Menschen ausgesagt hat.

Wille wird der Berufung angeglichen, sondern die Berufungsweise dem menschlichen Willen. Da sie dem betroffenen Menschen angemessen ist, begegnet sie ihm als Zielursache und löst in seinem Willen die Lust aus, zu folgen. Nach einem Vergleichsbild Augustins wird dabei der Wille so ähnlich angelockt wie ein Knabe durch eine Nuß oder ein Schaf durch ein Grasbüschel[23]. Daß die Zustimmung des Menschen in jedem Fall unerläßlich ist, findet Augustin im Beispiel dessen ausgesprochen, der nach *Lk* 23,43 zur Rechten Jesu gekreuzigt und von diesem begnadet wurde: "... der Räuber wurde gerechtfertigt, als er, mit allen Gliedern ans Kreuz genagelt, nur folgende zwei Freiheiten (noch) hatte: Er glaubte mit dem Herzen zur Gerechtigkeit und bekannte mit dem Munde zum Heil (vgl. *Röm* 10, 10). Daher verdiente er, sofort zu hören: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein." (*Simpl.* 1,2,19 Z.657-664 CCL 44,49f). Das freie Mittun des Menschen hält Augustin nicht nur für notwendig, sondern unter der Voraussetzung sogar für verdienstlich, daß der Vorrang der Gnade in Demut anerkannt wird, wie er in *Simpl.* 1,2,3 Z. 79-107 CCL 44,27f ausführlich erörtert. Es gibt daher durchaus einen guten Sinn, wenn Augustin von der Krönung der Gaben Gottes in den menschlichen Verdiensten spricht, worüber sich Flasch freilich negativ ausläßt (S. 56)[24].

Viel Mühe läßt sich Flasch kosten, um nachzuweisen, daß Augustin gerade dadurch, daß er gegen die Annahme einer Konkurrenz zwischen Gott und Mensch ankämpft, den Beweis liefere, einem Konkurrenzmodell folgend zu argumentieren (S. 47f.264-270.291-293). Auf S. 264 bemerkt er dazu: "Es kommt nach Augustin also nicht zu einer Konkurrenz. Aber die Konkurrenz*angst* dominiert die gesamte Überlegung. Die Ausschaltung der Konkurrenz ist die Ausschaltung einer ethisch relevanten menschlichen Eigentätigkeit". Leider gibt Flasch nicht an, woraus er auf eine derartige Angst Augustins geschlossen hat. *Simpl.* jedenfalls enthält nicht den geringsten Hinweis auf eine Angst oder gar auf deren Dominanz, es sei denn, man legt die Stellungnahme gegen etwas bzw. seine Widerlegung als Angst vor eben diesem aus. Dies wäre aber dann eine in den Text hineingelesene, diesen umdeutende Interpretation. Mehrfach greift Flasch in diesem Zusammenhang auf das Urteil Augustins selbst über *Simpl.* in *retr.* 2,1,1 CCL 57,89f "In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia" zurück (S. 48-51. 74.122f.265.267.270). Er deutet dies so, als ob damit Augustin die Gnade über den freien Willen habe siegen lassen. Doch nicht über diesen, sondern in Augustins Bemühen bezüglich der Rolle des freien Willens im Beru-

[23] Vgl. *Io. eu. tr.* 26,4f CCL 36,261f.
[24] Vgl. *ALG* Prolegomena 3,304.

fungsvorgang hat die Gnade gesiegt. Ein Sieg der Gnade über den freien Willen setzte doch einen Kampf zwischen beiden voraus, eine nach Augustins Denken geradezu unsinnige Vorstellung; denn nach ihm siegt die Gnade nicht über den freien Willen, sondern dieser erhält vielmehr von ihr die Kraft, über das Böse zu siegen und das Gebot Gottes zu erfüllen. Mit anderen Worten besagt dies, daß der menschliche Wille erst durch die Gnade von seiner aus der Ursprungsünde stammenden Ohnmacht befreit und zum siegreichen Kampf gegen das Böse und zum sittlich Guten befähigt wird (vgl. *Simpl.* 1,1,7.9 CCL 44,12-15). Dieser Gedanke findet sich nicht erst in *Simpl.*, sondern in aller wünschenswerten Deutlichkeit schon in *exp. prop. Rm.* 12 CSEL 84,6-9 (mehr dazu unten). Vom Standpunkt des autonomen Menschen aus, dem die Ausrichtung zum Guten zwar von Gott einerschaffen, dessen Entscheidungsfreiheit aber sonst unbeschränkt ist und dessen ethisches Leben in der Selbstgestaltung des freien Willens sich vollzieht (S. 122f.292), muß freilich jede Angewiesenheit auf Gnadenhilfen der "Ausschaltung einer ethisch relevanten menschlichen Eigentätigkeit" (S. 264) gleichkommen. Auf S. 291 (vgl. S. 122) schreibt Flasch: "397 siegt die Gnade über den freien Willen. Augustin beruft sich dafür auf den Römerbrief. 394 hatte er dagegen als Regel für die Auslegung eben dieses Textes aufgestellt, der freie Wille dürfe nicht bestritten werden". Dies belegt Flasch dann mit dem Anfang des oben angeführten Kapitels 12 der "Expositio". Davon abgesehen, daß auch der Augustin von 397 sich gegen die Bestreitung des freien Willen unter Berufung auf den Römerbrief gewandt hat (vgl. *Simpl.* 1,1,11 CCL 44,15f), hatte er auch in *exp. prop. Rm.* nicht einer Entscheidungsfreiheit, die eine "sittliche Selbstbestimmung zum Guten gegen die Konkupiszenz" bedeutet (S. 292), das Wort geredet. Flasch hätte nur das erwähnte 12. Kapitel der "Expositio" zu Ende lesen müssen, um festzustellen, wie sehr Augustin auch hier die Willensfreiheit von der Gnade abhängig gemacht hat. In *exp. prop. Rm.* 54,3f CSEL 84, 36f hat er sogar ausgeführt, daß wir ohne die göttliche Berufung nicht einmal wollen, geschweige denn gut handeln können. Der Unterschied zu *Simpl.* ist nicht, daß der Wille einmal aus eigenem Antrieb allein und dann aufgrund der Gnade tätig wird, sondern was der letzte Grund ist, aus dem er die Gnade zu einem wirksamen Wollen erhält[25]; in der "Expositio" ist dieser Grund der von Gott vorausgewußte Glaube, in *Simpl.* der unerforschliche göttliche Ratschluß selbst. Das betroffene Individuum dürfte dabei faktisch wohl kaum einen wesentlichen Unterschied verspüren; denn beidesmal kann es ohne Gnade das Gute nicht wirksam

[25] Ein unwirksames Wollen des Guten im Sinne einer bloßen Velleität hat Augustin dem Willen des unerlösten Menschen nie abgesprochen.

wollen, beidesmal handelt es gemäß ewiger Vorherbestimmung, die beidesmal unabänderlich ist.

Um den Bruch in der Auffassung Augustins von der Entscheidungsfreiheit des Menschen vor und nach 397 zu illustrieren, führt Flasch S. 292 Anm. 52 auch *diu. qu.* 83,3 an mit dem Hinweis, daß es hier noch ganz Sache des animus humanus sei, die Gerechtigkeit frei zu ergreifen oder zu verlieren. Hierbei unterlief Flasch freilich ein doppelter Fehler. Die angegebene Stelle kann nicht 83,3 sein, die es gar nicht gibt, sondern muß 82,2 heißen. Sodann stützt auch der Inhalt des Zitats keinesfalls die These Flaschs; denn daß die Gerechtigkeit vom menschlichen Geist durch Rechttun "festgehalten" — *tenere* steht da, nicht "frei ergreifen", wie Flasch unterstellt — und durch Sündigen verloren werden kann, konnte Augustin auch nach *Simpl.* noch sagen, ohne einen Bruch mit seiner Gnadenlehre zu riskieren. Die Quaestio 82 geht über die Frage nach dem Grund bzw. Sinn der Leiden von Gerechten, die gemäß der Überschrift der Quaestio der Herr liebt. Es handelt sich vom ganzen Tenor der Ausführungen her, wie vor allem aus 82,3 CCL 44A,245-247 hervorgeht, um bereits Begnadete — wie sollten sie sonst Gerechte und von Gott Geliebte genannt werden? —, die durch Rechttun ihre Gerechtigkeit bewahren und durch Sündigen verlieren können. Zudem sollte nicht übersehen werden, daß die Alternative "Eigeninitiative oder Gnadenhilfe" gar nicht im Blickfeld der Quaestio steht und daher auch nicht dafür in Anspruch genommen werden kann[26].

Ein weiterer Kritikpunkt Flaschs in diesem Zusammenhang ist, daß Augustin eine simultane Kausalität von göttlichem und menschlichem Wirken aufgrund des Konkurrenzmodells ausgeschlossen habe (S. 47f). Er belegt dies mit *Simpl.* 1,2,10 Z. 274-278 — richtig wohl 276-278, wenn man sich nach den Ausführungen Flaschs richtet. Doch sind diese insofern nicht zutreffend, als er darin Augustin gegen die freie Entscheidung des Menschen (Jakobs) Stellung nehmen läßt. Augustin spricht in diesem Zusammenhang aber weder von einer "freien" Entscheidung noch von einer "Selbstbestimmung" noch von einem "eigenen" Willensentscheid, sondern schlicht und einfach vom (Glauben-) Wollen Jakobs, das er zwar von der Berufungsgnade abhängig sieht, das man aber deswegen noch keineswegs unfrei nennen kann, es sei denn unter der Voraussetzung, daß man Freiheit mit einer moralischen Autarkie gleichsetzt und daher das Bewogenwerden durch eine Zielursache als Unfreiheit wertet. Augustin kennt und bejaht

[26] Vgl. außerdem die Ähnlichkeit der Aussagen über die Gerechtigkeit hier in *diu. qu.* 82,2 Z. 31-36 mit denen in *Simpl.* 1,2,16 CCL 44,41, die allein schon davor warnt, von einem allzu tiefen Bruch zwischen beiden Schriften zu sprechen.

nach demselben Kapitel 10 Z. 298f durchaus ein simultanes Wirken von Gott und Mensch: "Daß wir wollen, ist gemäß seinem Willen sein und unser (Werk), seines durch Berufen, unseres durch Folgen". Das hier ausgesprochene Zusammenwirken von Gott und Mensch sucht Flasch freilich abzuwerten bzw. er beachtet es gar nicht (S. 47f). Augustin konnte auch später unbefangen von einer Kooperation zwischen Gott und Mensch schreiben; beispielhaft hat er sich dazu in *gr. et lib. arb.* 12 PL 44,889 geäußert: "... weder die Gnade Gottes allein, noch er selbst (sc. Paulus) allein, sondern die Gnade Gottes mit ihm"[27]. Er hat allerdings die menschliche Mitwirkung nie als gleichrangig betrachtet, sondern den Vorrang der Gnade stets gewahrt haben wollen, was ja auch vom ausgelegten Text *Röm* 9,15f eindeutig gefordert wird, nach welchem es nicht auf den wollenden und laufenden Menschen, sondern auf den sich erbarmenden Gott ankommt. Diese Wertung ist aber eine relative, sie gilt nur im Blick auf die Gewichtung der göttlichen Erstursache gegenüber dem Handeln des Menschen; in sich betrachtet, kommt es durchaus auf das Mühen und Tun des Menschen an, wie Augustin durch Stellen aus der Hl. Schrift belegt (vgl. *Simpl.* 1,2,10 Z. 290-292). Es ist bemerkenswert, daß Augustin bei der Auslegung von *Röm* 9,18 in *Simpl.* 1,2,15 Z. 424-427 CCL 44,40 bezüglich der Verhärtung durch Gott eine Umkehr des Satzes von *Röm* 9,16 betont ausschließt: "Neque enim quomodo dictum est: *Non volentis neque currentis sed miserentis est dei*, sic etiam dictum est: non nolentis neque contemnentis sed obdurantis est dei". Bei der Verhärtung kommt es durchaus auf den sich verweigernden Menschen an, der hier gewissermaßen den Vorrang hat, während Gott ihn dafür zur Strafe verhärtet, d.h. ihm die Gnadenhilfe verweigert. Wenn Esau nicht wollte, heißt dies nicht, daß überhaupt kein Ruf an ihn ergangen ist, sondern daß er durch die Zurückweisung der Berufung schuldig geworden ist ("nisi uocatione contemta reprobus fieret", Z. 296f). Aus der Tatsache des fehlenden Wollens Esaus folgert Augustin so auf die fehlende Gnade, wie man auf eine Begnadung schließen müßte, wenn Esau der Berufung gefolgt wäre (vgl. Z. 294-296). Damit stimmt überein, was Augustin später allgemein feststellt, daß einem zur Strafe für hartnäckiges Nichtwollen die angemessene Berufung verweigert werde, so daß man sich verhärte und daher gar nicht mehr folgen könne (vgl. 1,2,14 Z. 406-409). Augustin geht nicht den deduktiven Weg, sondern den induktiven: Vom Unglauben ist auf die Verweigerung der Gnade, vom Glauben auf die Gewährung der Gnade zu schließen. Die göttliche Erstursache selbst ist unmittelbar gar nicht wahrnehmbar, sondern kann nur mittelbar auf dem Wege des Rückschlusses erkannt werden. Aus

[27] Vgl. *ALG* Prolegomena 3,284(Anm. 373).288f(Anm. 382).

Röm 9,10-12 ergibt sich für Augustin, daß die Gnade als göttliche Erstursache für die Rechtfertigung und für das heilswirksame Handeln des Menschen nicht von den späteren Taten des Menschen veranlaßt ist, sondern im ewigen göttlichen Ratschluß wurzelt. Indirekt ist damit auch ausgesagt, daß die Verweigerung der Gnade auch die Erstursache für die Verwerfung des Menschen ist, aber nicht ohne das Mittun des Menschen, da sie faktisch immer auch die Strafe für die persönliche Sünde des Menschen ist, der in der Ablehnung der Berufung sich selbst von der Gnade ausschließt, sofern er schon im Besitz seiner geistigen Kräfte ist.

Die Deutung Augustins, daß die angemessene Weise der Berufung in einer unwiderstehlichen Freude bzw. Lust bestehe, hat Flasch, wie oben bereits erwähnt wurde, heftig kritisiert. Diese Kritik ergibt sich mit innerer Konsequenz aus seiner Sicht vom autonomen Menschen, der in selbstverwirklichter Freiheit Gott gegenübersteht und dessen Würde sich mit einer Gnadenhilfe nicht verträgt. Die Frage ist nur, ob denn nicht die Auffassung Augustins der Realität doch näherkommt als das von Kurt Flasch entworfene Bild vom Menschen, der Gott in autonomer Selbstverwirklichung gegenübersteht. Hat denn der Mensch tatsächlich solch eine absolute Freiheit, wie Flasch dies postuliert? Oder sind in Wirklichkeit nicht doch sehr viele bewußte wie auch unbewußte Einflüsse auf den Menschen wirksam, die seine Freiheit gewaltig relativieren? Die Erklärung Augustins, nach der den Menschen bei seiner Glaubensentscheidung objektive und subjektive Einflüsse, nämlich Begegnungen und die durch sie ausgelöste Freude, bestimmen, wird m.E. durch die Wirklichkeit auf vielfache Weise bestätigt. Ist sodann die Ansicht Augustins, daß man frei handelt, wenn man gern handelt[28], vergleichsweise im praktischen Alltag des Menschen nicht ebenfalls zu verifizieren? Denn wer wird es schon als erzwungen empfinden, wenn er seiner Neigung gemäß handelt? Dennoch sollte nicht übersehen werden, daß Augustin seine psychologische Erklärung des Berufungsvorgangs keinesfalls zum Dogma hochstilisiert hat. Seine Ausführungen in *Simpl.* erwecken keineswegs den Eindruck, andere Erklärungsmodelle prinzipiell auszuschließen. Augustin suchte vielmehr nach einem Weg, den psychologischen Ablauf bei der Annahme und Ablehnung der göttlichen Berufung aufzuzeigen, um dann, über die bloße Faktizität hinausgehend, zur göttlichen Erstursächlichkeit bei diesen alternativen Vorgängen vorzustoßen. Man könnte auch so formulieren, daß Augustin mit der göttlichen Allmacht den Vorrang der Barmherzigkeit Gottes vor allem menschlichen Wollen und Laufen (vgl. *Röm* 9,16) zu begründen versucht

[28] Vgl. *gr. et pecc. or.* 1,14 CSEL 42,137; angedeutet auch schon in *exp. Gal.* 49 CSEL 84,125f.

hat. Reagiert der Mensch negativ auf den Ruf Gottes, so sündigt er, ohne jedoch die göttliche Allmacht in Frage stellen zu können, da es ja Gott prinzipiell freisteht, ihn für seine Weigerung zu bestrafen oder durch die angemessene Berufung aus seiner sündigen Verweigerungshaltung zu befreien; reagiert er hingegen positiv, so ist er dabei keineswegs unfrei gewesen, nur weil Gott im Wissen um die ihm angemessene Weise der Berufung ihn so berufen hat, daß er tatsächlich folgte. Augustin ist mit dieser Erklärung vielleicht über den Rahmen des paulinischen Textes durch dessen Anwendung für das Individuum spekulativ hinausgegangen, in Gegensatz zur prinzipiellen Aussageabsicht des Apostels ist er dadurch nicht geraten[29].

In diesem Zusammenhang läßt sich auch gut der Unterschied zwischen der Sicht Augustins seit *Simpl.* und vorher aufzeigen. Vor *Simpl.*, d.h. vor allem in *exp. prop. Rm.* und *diu. qu.* 68, war die von Gott vorhergewußte Entscheidung des Menschen der Grund für die Vorherbestimmung zur Gnade, während sie in *Simpl.* nur der Grund für die Wirksamkeit der Berufung, für deren Angemessenheit, ist, wogegen der primäre oder metaphysische Grund einzig im unergründlichen Willensratschluß Gottes liegt. Es soll K. Flasch nicht widersprochen werden, daß die in *Simpl.* entwickelte Sicht von Gnade in Augustins Denksystem einen Wendepunkt bedeutet, aber es muß doch auch gesehen werden, daß Augustin seine frühere Auffassung von der Rolle des göttlichen Vorherwissens nicht einfach kontradiktorisch widerrufen hat; er hat sie vielmehr korrigiert, indem er über sie einerseits prinzipiell hinausgegangen ist, sie aber andererseits in seine neue Sicht integriert hat, da das göttliche Vorherwissen ihm nun die Wirksamkeit der Berufung erklärt, also deren Modalität bestimmt, nicht mehr aber ursächlich für die Gnadenwahl überhaupt ist. Vom letzten abgesehen, ist dies Flasch bei seinem Urteil m.E. entgangen. Außerdem hat er nicht beachtet, daß auch in *exp. prop. Rm.* der Glaubensakt des Menschen nicht als absolut, sondern nur als relativ eigenständig gesehen ist, denn auch hier macht Augustin den Willensakt, der den Glauben zum Inhalt hat, von der Berufung Gottes abhängig, die er sogar Gnade nennt, da sie ohne vorausgehende Verdienste geschenkt werde, und ohne die der Mensch überhaupt nicht wollen könne (vgl. *exp. prop. Rm.* 52,14; 54,3f CSEL 84,35-37; *diu. qu.* 68,5 CCL 44A,181). In *exp. prop. Rm.* löst die Beru-

[29] Der Haupteinwand gegen Augustins Auslegung ist, daß er einen heilsgeschichtlich gemeinten Text des Apostels auf das Schicksal des Individuums bezogen habe. Doch falls sich der heilsgeschichtliche und individuelle Bereich überhaupt vollkommen trennen lassen, dürfte die pastorale Anwendung des Textes auf den Einzelmenschen dennoch legitim sein. Augustin kannte und vertrat aber auch die heilsgeschichtliche Deutung, wie aus seinen Schriften eindeutig hervorgeht; vgl. *ALG* Prolegomena 3,262f mit den Belegstellen.

fungsgnade als äußere Ursache den vom Menschen eigenständig gesetzten Glaubensakt aus, während sie ihn in *Simpl.* auch innerlich bewirkt. Übereinstimmend lehrt Augustin in *exp. prop. Rm.* und *Simpl.*, daß der Glaube nicht ausreicht, sondern der Gnade der Liebe bedarf, um zur Vollendung zu führen. Wenn man jedoch vom Standpunkt des betroffenen Menschen her das Problem der positiven wie negativen Prädestination in *exp. prop. Rm.* (vgl.47 CSEL 84,30) und in *Simpl.* vergleicht, ist es fraglich, ob die Lösung der späteren Schrift gegenüber der in der früheren tatsächlich einen solchen Wandel bedeutete, wie Flasch behauptet (vgl. S. 27f.101f.287). Denn wenn Gott die Annahme bzw. Ablehnung der Berufung durch den Menschen nur voraussieht und aufgrund dieses seines Vorauswissens seine Gnadenwahl trifft, ist dann etwa die göttliche Vorherbestimmung für den betroffenen Menschen faktisch anders, d.h. weniger unabänderlich, als wenn Gott einzig aufgrund seines Ratschlusses handelt, da doch in beiden Fällen der Glaube vom Willen des Menschen nur dank der vorausgehenden, gnadenhaften Berufung angenommen wird (vgl. *exp. prop. Rm.* 52,14 CSEL 84,35)? Betrachtet man insbesondere den, dessen Unglauben Gott vorausweiß und den er trotzdem erschafft, d.h. doch zur Verdammung erschafft, wirft dies dann nicht die Frage auf, warum der Allmächtige die Bedingungen, deren Wirksamkeit er doch auch vorausweiß, nicht anders setzt, so daß auch der Ungläubige, wenn er schon erschaffen wird, sich bekehrt? Da Gott der Allmächtige ist, liegt dies unmöglich an seinem Können, sondern letztlich nur an seinem Wollen, wie Augustin in *Simpl.* dann folgerichtig argumentiert. Nach *exp. prop. Rm.* wie nach *Simpl.* geht dem Entscheid des Menschen die Berufung voraus, deren Angemessenheit bzw. Unwirksamkeit Gott genauso vorherweiß wie den Willensakt des Menschen; vor 397 prädestiniert Gott die als angemessen oder nicht angemessen vorhergewußte Weise der Berufung entsprechend dem menschlichen Entscheid, seit 397 die gleiche(n) vorhergewußte(n) Berufungsweise(n) aufgrund seines ewigen Ratschlusses. Rechtfertigt dies wirklich, von einem Bruch zu sprechen, wo doch faktisch für den betroffenen Menschen sich nichts ändert? Das eigentlich Unergründliche ist, daß und warum der eine trotz seiner Sünden angemessen berufen wird, der andere hingegen nicht, sondern in seinen Sünden belassen wird und daher der Strafe der Verdammung anheimfällt. Augustin deutet dies auch in *Simpl.* an, wenn er über die plötzliche Bekehrung von Dirnen und Schauspielern staunt, während andere, die in Ehrbarkeit leben, Heiden und Häretiker bleiben und wegen dieser Sünde das Reich Gottes verfehlen; vgl. 1,2,22 Z. 788-790 CCL 44,55. Man kann jedoch nach Augustin nie von zwei vorgeburtliche Gruppen, einer guten und einer bösen, sprechen, wie Flasch S. 63 dies tut (vgl. S. 60f), da es nur eine vorgeburtliche Gruppe gibt, die infolge der Erb-

sünde ausnahmslos böse ist. Die Frage nach dem Schicksal der Unmündigen, die noch nicht zum Gebrauch ihres freien Willens gekommen sind und weder wissen noch wollen können, liegt nicht im Blickfeld von *Simpl.* 1,2, da Augustin hier zwar über die unterschiedliche ewige Vorherbestimmung zweier noch Ungeborener sinniert, die aber beide nicht als Kleinkinder gestorben sind und daher auch nicht das obengenannte Problem aufwerfen. Auf dieses kam Augustin erst in späteren Gnadenschriften, in denen er es gemäß seiner Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Erlösung im Sinne einer Verwerfung beantwortet hat. In dieser so emotionsgeladenen Frage freilich hat Augustin in der Nachwelt keine ungeteilte Gefolgschaft gefunden.

Es ist unbestreitbar, daß Augustins Rekurs auf die göttliche Allmacht Fragen bezüglich der Gerechtigkeit der göttlichen Vorherbestimmung aufwirft. Darauf hat Flasch oft und ausführlich verwiesen. Ob er allerdings dabei mit seiner extremen Kritik Augustin auch immer trifft, ist m.E. zu verneinen. Es ist unübersehbar, daß Augustin im Vergleich zu seinen Ausführungen in seinen frühen Römerbriefauslegungen, wo er die göttliche Gerechtigkeit und Allmacht in etwa gleich stark betont hatte, in *Simpl.* die göttliche Allmacht so sehr ins Zentrum seiner Überlegungen rückte, daß die Frage nach der Gerechtigkeit der göttlichen Vorherbestimmung zurückgedrängt und immer weniger beantwortbar erscheint[30]. Aber Augustin macht daraus kein Hehl, sondern bekennt sich klar zu seinem Unwissen. Um den Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Gott dennoch zurückzuweisen, nimmt er seine Zuflucht zum Autoritätsbeweis, den er in *Röm* 9,14 findet. In *ep.* 186,20 CSEL 57,61, geschrieben im Jahre 417, verneint er sogar ausdrücklich, daß man als Mensch erkennen könne, aufgrund welcher Gerechtigkeit Gott seine Ratschlüsse fasse. Auch hier in *Simpl.* argumentiert er nicht anders, wenn er die Quaestio in einen Appell zum Glauben an die Gerechtigkeit Gottes trotz fehlender Einsicht ausklingen läßt ("Credamus tantum, et si capere non ualemus", Z. 810, nach zweimaligem Zitat von *Röm* 9,14 in Z. 804f und 807). Im selben Kapitel 22 Z. 768-772 betont er zudem unzweideutig die absolute Verborgenheit der Erwählung zur Rechtfertigung. Hierbei ist Flasch ein Deutungsfehler unterlaufen (S. 91-93.258). Denn er hat nicht erkannt, daß für Augustin *electio* ohne qualifizierenden Zusatz die eschatologische Auserwählung der schon Gerechtfertigten zum ewigen Leben aufgrund ihrer verdienstlichen Taten

[30] Dies zeigt sich u.a. daran, daß er in *exp. prop. Rm.* 54,17 CSEL 84,38 das Wissen um die Kriterien der göttlichen Erwählung und Verhärtung nur den fleischlich Klugen absprach, nicht aber den Geisterfüllten, während er in *Simpl.* 1,2,16 Z. 449f.484f alle ohne Ausnahme davon ausgeschlossen glaubte.

und nicht die prinzipielle Auserwählung zur Rechtfertigung aus Gnade bedeutet[31]. Deswegen hat Augustin für *Röm* 9,11b eine Auserwählung sogar ausdrücklich ausgeschlossen, wie er in 1,2,6 Z. 165-174 erklärt. Auch *Mt* 22,14 "Viele sind berufen, wenige aber auserwählt" ist im Zusammenhang von *Simpl.* 1,2 daher von der Auserwählung zum ewigen Leben aufgrund der Taten des Menschen zu verstehen (vgl. insbesondere 1,2,10 Z. 284-286). Wenn hingegen Auserwählung im Sinne von Gnadenwahl gemeint ist, so verlangt dies nach Augustin einen ergänzenden Zusatz, wie er etwa in *Röm* 11,5 bei electio gratiae im attributiven Genitiv vorliegt. Hier fügt Augustin dann sofort hinzu (1,2,22 Z. 768-772), daß diese Erwählung für Menschen absolut verborgen sei. Falsch ist ebenfalls, wenn S. 258 Flasch Augustin unterstellt, dieser erkläre in 1,2,22 "großmütig..., er wisse nicht mehr, was Wahl und was dabei Gerechtigkeit bedeute". Augustin sagt hier nichts Derartiges, sondern bezieht sich, wie gerade ausgeführt, auf die *electio gratiae* in *Röm* 11,5 und unterscheidet davon ausdrücklich den *electio*-Begriff, den er in der Auslegung von *Röm* 9,11b entfaltet hat. Aus dem Resümee der ganzen Quaestio "Glauben wir nur, auch wenn wir nicht zu verstehen vermögen!" (1,2,22 Z. 810) muß man zudem folgern, daß nach Auffassung Augustins alle von ihm zuvor gebrachten Argumente für die göttlichen Gerechtigkeit nicht zur Vernunfteinsicht führen können, sondern lediglich Analogien sind, die den Glauben stärken sollen. Weil Flasch diesen differenzierten Gebrauch von *electio* nicht erkannt hat, kann er Augustin vorwerfen, dieser komme mit dem Eingeständnis seines Nichtwissens "zu spät" (S. 258; vgl. S. 91.270). Im selben Zusammenhang (S. 258) schreibt Flasch: "Augustin fragt dann: Wählt Gott überhaupt? Er bejaht das, muß dann aber den Begriff der Gerechtigkeit so behandeln, als sei dessen Inhalt nicht übertragbar. Er entleert somit den Begriff bis zur Unkenntlichkeit, postuliert aber gleichwohl, Gott sei gerecht, unser Konzept von Gerechtigkeit sei also auf ihn übertragbar — obwohl er inhaltlich nicht mehr sagen kann, was das heißt". Weder wird jedoch von Augustin für *Röm* 9 eine *electio (gratiae)* bejaht, sondern vielmehr verneint: "Non itaque electus est ut fieret bonus, sed bonus factus eligi potuit." (1,2,4 Z. 136f; vgl. ebd. Z. 134; und mehrfach in 1,2,6), noch ist ihm entgangen, daß unser Konzept von Gerechtigkeit nicht auf Gott übertragbar ist, ebensowenig wie alle anderen menschlichen Begriffe. Er widmete diesem Thema die ganze Quaestio *Simpl.* 2,2, ohne darin allerdings die Gerechtigkeit

[31] *Electio* als Fachausdruck für die eschatologische Erwählung zum Gottesreich aufgrund der Werke findet sich in den Schriften Augustins noch lange, selbst noch in der antipelagianischen Zeit. *Electio* in *Röm* 9,11b interpretierte er zum ersten Mal in der oben zitierten *ep.* 186,15 CSEL 57,57 ausdrücklich mit *Röm* 11,5, also im Sinne von Erwählung aus bzw. zur Gnade; vgl. *ALG* Prolegomena 3,266-268.

explizit zu behandeln. Dies tut er aber mit aller wünschenswerten Klarheit in *Sermo* 341,8.9 PL 39,1498 aus dem Jahre 418/19, wo er erklärt, daß man nichts Adäquates über Gott sagen könne, da er alle unsere Begriffe übersteige, auch unsere Vorstellung von Gerechtigkeit; denn er sei "übergerecht": "Dico iustum deum; quia in verbis humanis nihil melius invenio: nam est ille ultra iustitiam. ... indigne de illo etiam hoc dici, quamvis congruenter secundum humanam capacitatem dicatur...". All unser Reden über Gott entspricht nach Augustin somit unserem Begriffsvermögen, nicht aber der göttlichen Wirklichkeit, die über all unserem Denken und Reden steht. Von daher sind auch die Vergleiche, die Augustin in *Simpl.* zur göttlichen Gerechtigkeit zieht, keinesfalls als adäquate Übertragungen menschlicher Sachverhalte auf Gott zu mißdeuten, sondern sind stets analog zu verstehen und dienen dazu, das menschliche Denken und Sprechen über Gott überhaupt zu ermöglichen, ohne jedoch die göttliche Wirklichkeit auch nur annähernd angemessen wiedergeben zu können (vgl. z.B. *Simpl.* 2,2,1-3.5).

Einen Hauptangriffspunkt gegen Augustins Gnadenlehre bildet für Flasch ihre negative Voraussetzung in der sog. Erbsünde. Daß diese nicht aus *Röm* 9 abgeleitet, sondern an den Text herangetragen worden sei, darin soll Flasch nicht prinzipiell widersprochen werden (S. 79.253.260f). Augustin hat seine Lehre von der Ursprungsünde gewiß nicht erst aus *Röm* 9 entwickelt, wohl aber in *Röm* 9 bestätigt gefunden. Dem widerspricht auch nicht die Tatsache, daß sein Erbsündenbegriff erst in den antipelagianischen Schriften ihre letzte Ausprägung gefunden hat. Den wesentlichen Inhalt der Erbsünde hat Augustin schon vertreten, als er *Simpl.* 1,2 verfaßte, wo sie ihm als Argument für die Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes diente; ob zu Recht und überzeugend, mag durchaus kontrovers beurteilt werden. Stärker als *Röm* 9 trug die Auslegung von *Röm* 7 für die Klärung und Vertiefung seines Erbsündenbegriffs bei. In *Simpl.* 1,1,11 Z. 191-195 CCL 44,15f führte Augustin in Auslegung von *Röm* 7,18b: "Velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non", folgenden Gedanken aus, der in deutscher Übersetzung so lautet: "Sicherlich liegt das Wollen selbst in (unserer) Macht, weil es uns naheliegt; aber daß das Vollbringen des Guten nicht in (unserer) Macht liegt, gehört zum Mißverdienst der Ursprungsünde. Diese ist freilich nicht die erste Natur des Menschen, sondern sie ist Sündenstrafe, durch die die Sterblichkeit selbst wie zu einer zweiten Natur geworden ist. Von ihr befreit uns die Gnade des Schöpfers, wenn wir ihr durch den Glauben unterworfen sind. ... Denn nicht das Gute, das er will, tut, wer noch nicht unter der Gnade steht, sondern das Böse, das er nicht will, tut er (vgl. *Röm* 7,19), überwältigt (ihn) doch die Begierlichkeit nicht nur durch die Fessel der Sterblichkeit, sondern verstärkt durch die

Last der Gewohnheit". Im Kapitel vorher, 1,1,10, hatte er zu *Röm* 7,18a ausgeführt, daß die Sterblichkeit aus der Strafe für die Ursprungsünde, die Beständigkeit der Begierlichkeit aus der Strafe für die häufig begangene Sünde stamme. "Diese beiden, die man mit Natur und Gewohnheit vergleichen könnte, machen durch ihre Verbindung die Begierde äußerst stark und unbesieglich. Diesen Tatbestand bezeichnet der Apostel als die Sünde, die nach seinen Worten in seinem Fleisch lebt, d.h., eine Art Herrschaft... ausübt". Sodann fährt er fort, daß durch die Gnade die Sünde in unserem sterblichen Fleisch nicht mehr herrsche, so daß wir seinen Begierden gehorchen müßten. Wie daraus hervorgeht, beschreibt Augustin hier die Erbsünde als die innere Zerrissenheit des (unerlösten) Menschen, der das Gute will und nicht tun kann und das Böse nicht will und dennoch tut. Sie äußert sich als die Ohnmacht des Menschen gegenüber der bösen Begierlichkeit, die eine direkte Folge der Erbsünde ist, ihre volle Stärke und Unüberwindlichkeit aber erst durch die persönliche Sünde, die böse Gewohnheit, erhält. Bemerkenswerterweise sprach Augustin in *diu. qu.* 68,3 CCL 44A,177 davon, daß unsere Natur im Paradies gesündigt hat, so daß wir alle zu einer einzigen Sündenmasse, *massa peccati* geworden sind, die ohne die Barmherzigkeit Gottes infolge ihrer Sünde der ewigen Verdammung schuldig geworden sind. Des weiteren schrieb er *ebd.* 5 CCL 44A,181, daß das menschliche Wollen ohne die Barmherzigkeit Gottes nichts vermag, er erklärte sogar, daß das Wollen selbst, wohl zu verstehen als das gute Wollen, erst durch die Berufung durch Gott bewirkt wird: "Et quoniam nec uelle quisquam potest nisi admonitus et uocatus..., efficitur ut etiam ipsum uelle deus operetur in nobis". Einige Zeilen weiter betonte er es nochmals: "Vocatio ergo ante meritum uoluntatem operatur". Trotz der Unterschiede zwischen *diu. qu.* 68 und *Simpl.*, die nicht nivelliert werden dürfen, ist die Ähnlichkeit in beiden Schriften unübersehbar. Was in *diu. qu.* 68 die menschliche Natur durch ihre Sünde wird, eine *massa peccati*, die der ewigen Strafe schuldig ist, wird in *Simpl.* 1,1 *mortalitas* und zweite Natur genannt. In beiden Schriften wird diese Folge der Ursünde nur durch die Gnade beseitigt und die Ohnmacht des menschlichen Willens betont, der ebenfalls erst durch die Gnade zum Guten befähigt wird. Schaut man auf eine der späten antipelagianischen Schriften Augustins, auf *c. Iul.*, so findet man im Blick auf die Erbsünde gerade das Ungenügen und die Versuchlichkeit des menschlichen Willens und seine stete Angewiesenheit auf die Gnade hervorgehoben. In *c. Iul.* 6,49f PL 44,850f lehrt Augustin, daß durch die Taufe zwar jede Schuld aus der Erbsünde und der persönlichen Sünden getilgt werde, doch blieben die bösen Begierden als Sündenfolge. Er hält Julian vor, wenn dieser leugne, daß auch im Getauften noch böse Neigungen vorhanden seien, so widerspreche er jeder christlichen Erfah-

rung. Die Bekämpfung der Begierlichkeit bleibe eine lebenslange sittliche Aufgabe für jeden von uns, der gut lebe (vgl. *c. Iul.* 6,73f PL 44,867f). *Ebd.* 6,72 hatte er Julian angegriffen, weil dieser an der pelagianischen Lehre festhielt, daß die Gnade Gottes durch Jesus Christus nur in der Vergebung von Sünden und nicht auch in ihrer Vermeidung und in der Überwindung der fleischlichen Begierden besteht, indem er die Liebe in unsere Herzen durch den Hl. Geist ausgießt. Hervorgehoben zu werden verdient, daß hier durchgehend das Ungenügen des menschlichen Willens ohne die Gnade als besonderes Kennzeichen des erbsündigen Zustandes angesehen wird. Hier kann man keinesfalls von einer theoretischen Konstruktion reden, sondern muß anerkennen, daß Augustin sich auf die Erfahrung beruft, die die Willensschwäche und Versuchlichkeit des Menschen bestätigt. Zudem kann man ersehen, daß nach Augustins Aussagen die Gnade, die uns durch Jesus Christus zuteil wird, für jeden Nachkommen Adams heilsnotwendig ist. Es erlaubt sich hieraus der Umkehrschluß, daß aus der Heilsnotwendigkeit der Erlösung die Heillosigkeit des unerlösten Menschen sich ergibt. Die Erbsünde als negative Voraussetzung für die Heilsnotwendigkeit der Erlösungstat Jesu Christi wird zwar noch nicht mit der gleichen Häufigkeit wie später gesagt, ist aber etwa in *Simpl.* 1,2,18 Z. 561-565 ausgesprochen und aus *Simpl.* 1,1,14.17 Z. 243-250.345-347 (CCL 44,18.22.45) zu erschließen. Es ist keinesfalls so, daß Flasch von den zuletzt genannten Aspekten der Erbsünde nichts wüßte, sie treten jedoch in seiner Darstellung fast völlig in den Hintergrund und erhalten nicht das Gewicht, das ihnen Augustin zugemessen hatte. "Hauptaufgabe der Erbsündenkonstruktion" sei die Begründung der Gerechtigkeit Gottes im Verwerfen und Aufweis seiner ungeschuldeten Barmherzigkeit an einer Minderheit (S. 78). Daher vermittelt Flaschs Darstellung m.E. einen verzerrenden, weil einseitig negativen Eindruck. Die Untersuchung des augustinischen Erbsündenbegriffs hat nicht erst mit den anfangs genannten Beiträgen Flaschs eingesetzt. Er hat m.E. weder dort noch erst recht nicht in *Logik des Schreckens* für die wissenschaftliche Diskussion wesentlich Neues gebracht (S. 21.71-78.84f.102-104.135-138.259-263.279f.285f.293f; vgl. *Nachwort* S. 224f; *Einführung* S. 191-203.203-212.216). Es ist richtig, daß niemand vor Augustin den Schuldcharakter der Erbsünde so konsequent und hart herausgestellt hat wie er, jedoch hat sie auch für ihn kein Eigengewicht, sondern dient ihm primär zur Begründung der absoluten Angewiesenheit aller auf die Erlösung durch Jesus Christus. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß in der Auseinandersetzung mit der pelagianischen Bestreitung einer Erbsünde diese im späteren Schrifttum Augustins so stark betont wird, als ob sie ihrer selbst wegen erörtert würde. Die Lehre von der Erbsünde, wie sie Augustin in seinen Schriften ver-

tritt, mag in vieler Hinsicht unbefriedigend und kritikwürdig sein, was er aber durch sie aussagen und auch beweisen wollte, nämlich unsere Angefochtenheit durch das Böse und unsere Angewiesenheit auf die Erlösung, gehört zum integralen Bestand der christlichen Lehre.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Augustin die Erbsünde für wirkliche Schuld in jedem Nachkommen Adams gehalten hat, jedoch hat er deswegen die persönliche Sünde keineswegs übersehen oder unterbewertet. Es sei in diesem Zusammenhang an *Simpl.* 1,1,10f, das oben zitiert wurde, erinnert. Augustin hat dort nicht nur von der Erbsünde, sondern zusammen mit ihr stets auch von der persönlichen Sünde, der bösen Gewohnheit, gesprochen, deren Verbindung erst die volle Kraft der Begierlichkeit schafft. Auch später, in den antipelagianischen Schriften, hat er diese Verbindung beibehalten, wenn er lehrte, daß die Erbsünde durch die persönlichen Sünden in ihrer Kraft noch vermehrt werde. Man muß Flasch rechtgeben, wenn er S. 282 die Deutung zurückweist, daß die Erbsünde eine potentielle bzw. präsumptive Sünde sei, die erst durch die persönliche Sünde verwirklicht werde, wohl aber darf man als Meinung Augustins festhalten, daß in der persönlichen Sünde die Erbsünde nachvollzogen und verstärkt werde (vgl. z.B. *gr. et lib. arb.* 43 PL 44,909). Welche Bedeutung Augustin der persönlichen Sünde beimaß, ist allein schon aus der einfachen Überlegung erkennbar, daß auch nach ihm Getaufte, in denen ja die Erbsünde als Schuld getilgt wurde, aufgrund schwerer persönlicher Sünden der Verdammung anheimfallen können. Schon allein deswegen ist die Behauptung falsch, der sittlichen Anstrengung komme bei Augustin seit *Simpl.* keine Bedeutung mehr zu. Dagegen sprechen zudem Augustins anerkannte seelsorgliche Bemühungen, die sonst nicht nur inkonsequent, sondern sogar der Ausfluß einer schizophrenen Haltung gewesen wären. Ob es sich nun um die Erbsünde oder um persönliche Sünden handelt, davon befreit und gerettet werden kann nach der Überzeugung und Lehre Augustins jeder nur kraft der Gnade Jesu Christi, die auch für das sittliche Bemühen Voraussetzung und notwendige begleitende Hilfe ist (vgl. z.B. *ep.* 194,30 CSEL 57,199f). Aus der Tatsache der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen schloß Augustin auf ihre Sündhaftigkeit, aus ihrer Versuchlichkeit auf die Folgen der Erbsünde und der persönlichen Sünde in der Konkupiszenz. Bestätigt fühlte er sich darin durch viele Schriftaussagen, zu denen auch *Röm* 7 und 9 gehören.

Nicht nur die Erbsünde, sondern auch die Gnade, insofern sie für die Heilung des Menschen von der Erbsünde und somit für sein Heil unerläßlich ist, wird von Flasch durchgehend negativ gewertet, in sich wie im Blick auf die Wirkungsgeschichte von Augustins Gnadenlehre. Erbsünde wie Gnade, die nach Flaschs Darstellung nur als Umkehrung der ersteren

erscheint, zerstören die menschliche Freiheit und machen daher verantwortliches ethisches Handeln unmöglich. Die Erbsünde verschließt dem Menschen die Möglichkeit zum Tun des Guten, sie beherrscht ihn und liefert ihn der Verwerfung aus, obwohl er an ihr weder wissentlich noch willentlich beteiligt war, nur aufgrund seiner biologischen Abstammung von Adam; die Gnade nimmt dem Menschen nicht weniger die Freiheit, da sie seinen Willen zum Guten unwiderstehlich präpariert und ihn insofern der Fähigkeit zum selbstverantworteten verdienstlichen Handeln beraubt (S. 35-37.46f. 50f.90f.241.264-268.283f). Wie sich Augustin das "praeparatur uoluntas a domino" als psychologischen Vorgang dachte, wurde oben schon aufgezeigt; hier soll nur noch ein prinzipieller Gedanke nachgeholt werden. S. 39 beruft sich Flasch auf *Gn. adu. Man.* 1,3,6 PL 34,176, um zu belegen, daß Augustin vor *Simpl.* die generelle Möglichkeit des Willens gelehrt habe, von sich aus die Wahrheit und den rechten Weg zu suchen; weil der Glaube die Kraft dazu gebe, gehe der Entschluß zu glauben aus dem Lebensdrang der unsterblichen Seele hervor und sei somit das freie Werk des Menschen. Flasch schreibt dann wörtlich: "Nach Augustins Genesiskommentar gegen die Manichäer von 389 können alle Menschen, wenn sie nur wollen, am göttlichen Licht teilhaben; sie können an Gott glauben und seine Gebote halten... Genau das können sie 397 nicht mehr. Jetzt kommt es auf ihr Wollen und Laufen nicht mehr an". Hier erlaubte sich Flasch jedoch einige Unrichtigkeiten und deutete m.E. den Text nach seinen eigenen Theorien um. Augustin spricht in *Gn. adu. Man.* 1,3,6 nämlich weder über den Ursprung des Glaubens noch der Fähigkeit, Gottes Gebote zu halten, sondern von der Tatsache, daß das göttliche "Licht (nur) die reinen Herzen nährt". Reinen Herzens sind jene, "die Gott glauben und sich von der Liebe zu sichtbaren, zeitlichen Dingen weg zur Erfüllung der göttlichen Gebote hinwenden. Dies können alle, wenn sie wollen, weil jenes Licht jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt". Es ist das göttliche Licht, das aktiv ist, das nährt und erleuchtet, und zwar, wie Augustin hier einschränkt, nur jene Herzen, die durch Glauben schon gereinigt und von irdischer Liebe frei sind sowie Gottes Gebot erfüllen. Wenn hier die Frage nach dem Ursprung von Wollen, Glauben und Können überhaupt berührt wird, dann ist sie in dem Sinne zu beantworten, daß das göttliche Licht, gemäß dem Zitat von *Joh* 1,9 Christus, dieser Ursprung ist. Die Erklärung, die Flasch in diesem Zusammenhang gibt, klingt geradezu abenteuerlich, daß "die Seele sich ihres göttlichen Ursprungs erinnert und in ihre Heimat zurückkehren will. Sie sucht (daher) von sich aus die Wahrheit und den rechten Weg...". Demnach bräuchte es wahrlich kein Licht, das in die Welt kommt und die Menschen erleuchtet (und aus dessen Fülle wir alle empfangen haben, Gnade über Gnade; vgl. *Joh* 1,9.

16). Augustin denkt in *Gn. adu. Man.* an den erlösten Menschen, der glaubt und gut handelt und dessen Wille somit nicht aus eigener Kraft allein, sondern mit Hilfe der Gnade tätig wird und zum Licht kommt[32]. Unrichtig ist ferner, wenn Flasch behauptet, 397 käme es nicht mehr auf das Wollen und Laufen des Menschen an. Daß dies lediglich eine relative Feststellung ist, die Augustin in Deutung von *Röm* 9,16 im Blick auf den hier ausgesprochenen Vorrang des göttlichen Erbarmens getroffen hat, ist oben schon erörtert worden und muß daher hier nicht wiederholt werden. Augustin hat zu *Gen. adu. Man.* eine *retractatio* (1,10,2; CCL 57,30) verfaßt, in der er seine dortigen Ausführungen zwar prinzipiell bejaht, jedoch durch eine Ergänzung zugleich korrigiert: "Illud autem lumen... pascit... pura corda eorum qui deo credunt..., quod omnes homines possunt si uelint,... Verum est enim omnino, omnes homines hoc posse si uelint; sed praeparatur uoluntas a domino et tantum augetur munere caritatis ut possint,...". Augustin tut hier unmißverständlich kund, wie er das *praeparatur uoluntas* verstanden haben will: Der menschliche Wille wird durch das Geschenk der Liebe gemehrt, ihm wird eine neue Dimension erschlossen, die Dimension des Transzendenten. Es ist die Liebe, die nach *Röm* 5,5 in unsere Herzen ausgegossen wird durch den Hl. Geist, der uns gegeben ist, und die uns nach *Simpl.* 1,1,17 CCL 44,23 zur Erkenntnis und Erfüllung des göttlichen Gesetzes befähigt (vgl. unten) und nach *c. Iul.* 6,72 PL 44,867 (vgl. oben) uns hilft, Sünden zu vermeiden und die fleischlichen Begierden zu besiegen. Mit "praeparatur uoluntas a domino" wird eine rein religiöse Aussage gemacht, die mit philosophischen Kategorien überhaupt nicht erfaßt werden kann, soweit sie jedenfalls die geistgeschenkte Liebe zum Inhalt hat. Der freie Wille des Menschen wird in psychologischer Hinsicht, in seinen Mechanismen und seinem Ablauf, überhaupt nicht tangiert oder gar eingeschränkt, wenn er *munere caritatis* eine neue Motivation und Ausrichtung erhält, die ihn auch für die Dimension des transzendent Guten und somit bei Gott Verdienstlichen qualifiziert. Erst dort, wo Augustin wieder die psychologische Ebene betritt, indem er versucht, die konkrete Umsetzung der Liebe in der Psyche und im praktischen Verhalten des Menschen aufzuspüren, öffnet er sich notwendigerweise auch der kritischen Hinterfragung, wie oben ja bereits ausgeführt wurde.

Wiederholt betont Flasch, daß Augustin mit der Exegese von *Röm* 9 einsehbare Theorie, Erkenntnis und nicht bloße Autorität, vermitteln

[32] Es wäre überhaupt zu untersuchen, ob in den Zeugnissen aus den Schriften Augustins vor *Simpl.*, die K. Flasch als Beleg dafür anführt, daß nach Augustins früherer Lehre der Wille aus eigener Kraft tätig werde, nicht ebenfalls der Wille des bereits erlösten Menschen gemeint ist. Damit wäre auch hier vorausgesetzt, daß die Gnade reinigend, erleuchtend und stärkend den Willen zu seiner Tätigkeit befähigt.

wollte. Er beanspruche philosophische Einsicht; er habe aus *Röm* 9 den *intellectus gratiae* eruieren und Simplician philosophisch argumentierend begreiflich machen wollen (vgl. S. 46.58-63.88f.99f.107f.128f.254f.295f). Dabei wendet sich Flasch auch dagegen, Augustin Theologie im heutigen Sinn zu unterstellen, wogegen er den Vorwurf der Geschichtsfremdheit erhebt (S. 290). Auch in *Simpl.* halte Augustin den Anspruch aufrecht, Einsicht zu erreichen, weswegen seine neue Gnadenlehre weder fideistisch umgedeutet noch als bloße Bibeltheologie gesehen werden dürfe (S. 108). Man darf bei Augustin aber auch nicht Philosophie nach heutigem Verständnis voraussetzen, die er in der Weise ganz bestimmt nicht vertreten hat. Flasch behauptet dies zwar nicht (vgl. S. 254), dennoch stellt er *intellectus* nicht im Sinne Augustins, sondern zu einseitig als philosophische Theorie im heutigen Sinne dar. Augustin hat sicher zeit seines Lebens am Programm des "credo, ut intellegam" festgehalten. Am *intellectus* war für ihn die Vernunft zweifellos wesentlich beteiligt, aber nie ausschließlich. Wie er 'Einsicht' verstanden haben wollte, ist aus seinen Ausführungen über das Verstehen des göttlichen Gesetzes in *Simpl.* 1,1,17 CCL 44,23 ersichtlich, woraus daher die wichtigsten Passagen zitiert werden sollen: "Das Gesetz ist Buchstabe für jene, die es nicht durch den Geist der Liebe erfüllen,... die es zu lesen verstehen, doch nicht erfüllen können. ... 'Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig' (*2 Kor* 3,6). Das Gesetz nämlich, das nur gelesen, doch nicht eingesehen oder erfüllt wird, tötet gewiß; dann wird es nämlich Buchstabe genannt. Der Geist aber macht lebendig, weil die Erfüllung des Gesetzes die Liebe ist, die in unseren Herzen ausgegossen worden ist durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde" (vgl. *Röm* 5,5). Einsicht ist für Augustin immer an die geistgeschenkte Liebe gebunden, ohne die man höchstens ein äußerliches, unfruchtbares Wissen gewinnt, das am Buchstaben haften bleibt; sie ist für ihn letztlich Wirkung der Gnade Gottes, der die Vernunft so zur Wahrheit erleuchtet, wie er den Willen zum Guten befähigt[33]. Augustin hat die Verbindung von Erkenntnis mit Glaube und Liebe, dem Gnadengeschenk des göttlichen Geistes, nicht erst seit *Simpl.*, sondern schon früher, z.B.

[33] Vgl. K.-H. LÜTCKE, *Auctoritas bei Augustin.* Stuttgart 1968, S. 88-93.135.186f; *ALG* 3,219-224. Vgl., schon vor *Simpl.*, *diu.qu.* 68,3 CCL 44A,177 Z. 75-80: "(Gott) hat die Macht, Söhne Gottes zu werden, denen gegeben, die an seinen Namen glauben, nicht aber... denen, die Göttliches zu wissen begehren, bevor sie glauben. Der Lohn der Erkenntnis wird nämlich den Verdiensten erstattet; durch Glauben aber wird Verdienst erworben. Die Gnade selbst aber, die durch den Glauben gegeben wurde, ist uns gegeben worden, ohne daß Verdienste unsererseits vorausgingen. ... Christus aber ist für die Ungläubigen und Sünder gestorben, damit wir zum Glauben nicht durch unser Verdienst, sondern durch die Gnade berufen werden, durch Glauben aber auch Verdienst erwerben".

bereits in *mor.* 1,33 CSEL 90,37f vertreten (vgl. unten unter Nr.3). Einsicht ist für Augustin schon vor *Simpl.* nicht Erkenntnis aufgrund der Erfahrung allein, sondern Erkenntnis auf der Grundlage von Glaube und Liebe; fehlt diese Grundlage, so kommt es auch nicht zur Einsicht. Wenn Flasch S. 107f behauptet, Augustin betrachte den christlichen Glauben "als Durchgangsstadium, um zu einer zweifelsfreien Wissenschaft zu gelangen", und dies mit *c. ep. Man.* 14 PL 42,183 (= CSEL 25,1,210) "ego namque catholicam fidem profiteor et per illam me ad certam scientiam peruenturum esse praesumo" belegt, so ist dies mehr als mißverständlich. Dieses sichere Wissen macht den Glauben nicht überflüssig, sondern setzt ihn stets voraus und baut auf ihm auf. In *sol.* 1,6,12-7,14 CSEL 89,19-23 führt Augustin aus, daß der Glaube (neben Hoffnung und Liebe) wegen der Gefahr des Zweifels in diesem Leben unentbehrlich sei, obwohl er doch gerade hier ausdrücklich von der Möglichkeit einer beseligenden Wahrheitserkenntnis im Diesseits ausgeht. Durchgangsstadium ist der Glaube erst dann geworden, wenn der Mensch zur vollkommenen Schau im Jenseits gelangt ist. Wissen und Glauben schließen sich für Augustin nicht aus, sondern etwas kann sowohl geglaubt als auch eingesehen werden[34]. Jedenfalls ist die Einsicht - sie ist wohl mit certa scientia gemeint und nicht eine zweifelsfreie Wissenschaft - so das Ziel des Glaubens, wie dieser ihre Grundlage ist.

Auch für die Erkenntnis des Mitmenschen ist die Liebe konstitutiv. Dazu prägte Augustin in *diu. qu.* 71,5 CCL 44A,205 folgenden tiefsinnigen Satz: "Nemo nisi per amicitiam cognoscitur". Von einer *amicitia* zu Augustin ist bei Flasch nichts zu spüren, er ist ihm m.E. daher auch nicht gerecht geworden; vor allem hat er das nicht erfaßt, was Augustin unter Gnade verstand. Wenn er nämlich Gnade als Voraussetzung für die Wirkmacht des Geistes als menschenunwürdig erachtet (vgl. S. 289), so zeigt er eine völlige Verständnislosigkeit gegenüber dem, was Augustin unter Gnade begriffen hat und das er im Blick auf das Gesetz in *Simpl.* 1,1,17 CCL 44,22 so ausdrückte: "Itaque idem praeceptum timentibus lex est, amantibus gratia est. ... Eadem quippe lex, quae per Moysen data est ut formidaretur, gratia et ueritas per Iesum Christum facta est ut impleretur". Die Gnade führt den Menschen von der Furcht zur Liebe und damit zur Erfüllung des Gesetzes, vom Buchstaben zur Wahrheit und damit zur Erkenntnis des Gesetzes Gottes. Gnade ist für Augustin eine hilfreiche Macht, die dem Willen des Menschen eine neue Dimension erschließt und seinem Tun eine neue Qualität verleiht: die Dimension des Transzendenten und die Qualität des transzendent Guten. Die Bedingung für Empfang und Erhalt

[34] Vgl. *ALG* Prolegomena 3,219-224.

der Gnade ist auf seiten des Menschen die Demut, die in der Anerkennung der Angewiesenheit auf die Gnade und die Dankbarkeit für sie besteht. Denn: "Schlecht...gebraucht das Gesetz, wer sich Gott nicht unterwirft in frommer Demut, damit durch die Gnade das Gesetz erfüllt werden kann" (*Simpl.* 1,1,6 CCL 44,11).

3. Kritik zu konkreten Einzelaussagen

Als Grundsatz für die Deutung und Kritik der Aussagen Augustins gibt Flasch an, daß die Texte dafür maßgeblich seien; von ihnen her müßten auch seine eigenen Ausführungen auf ihre Richtigkeit hin überprüft und bewertet werden (S. 242f.253.256.268). Gemäß diesem Grundsatz sollen nachfolgend einzelne Ausführungen Flaschs, ungefähr in der Reihenfolge, wie sie in seinem Buch vorkommen, untersucht werden. Nicht eingegangen wird auf seine Behauptungen, wenn er über die Wirkungsgeschichte der Lehren Augustins spekuliert. Der Phantasie sind hier natürlich keine Grenzen gesetzt, aber da ihre Produkte nicht beweisbar sind, lohnen sie auch keine sachliche Erörterung[35].

Flasch überschreibt sein Buch mit *Logik des Schreckens*. Mit Schrecken und sinnverwandten Ausdrücken operiert er im Rahmen seiner Deutung von *Simpl.* 1,2 auch sonst noch häufig (S. 12f.80f.95f.115-118. 133f.137f.252f). Er stellt sogar fest, daß "bei Augustin Gnade und Schrecken zusammengehören" (S. 13). Rechtfertigen die Ausführungen Augustins in *Simpl.* aber tatsächlich ein solches Urteil? In *Simpl.* 1,2,14 CCL 44,38f bringt Augustin einige Beispiele von Berufungen, die er allesamt dem NT entnommen hat und die zeigen, wie Gnade mitgeteilt und rezipiert wird; Einschüchterung und Angst in welcher Form auch immer kommen dabei nicht vor. Auch wo Augustin allgemein von Berufung spricht, argumentiert er nicht mit der göttlichen Strafe und der Furcht vor ihr, sondern ganz und gar positiv, indem er sie als Begegnung und Freude analysiert (vgl. *Simpl.* 1,2,21 Z. 748-757). Es gibt nach Augustin — und nicht nur nach ihm (vgl. z.B. *1 Kor* 4,4) — zwar keine absolute Heilsgewißheit (vgl. *Simpl.* 1,2,22 Z. 768-774), wohl aber eine moralische im Glauben und in der Zugehörigkeit zur Kirche (*Simpl.* 1,2,2 Z. 27-41). Wenn er sodann zum Ausklang der Quaestio in 1,2,22 CCL 44,56 zu Glauben, Dank und Lob auffordert, so ergibt dies ebenfalls nur einen Sinn bei denen, die von ihrer Berufungsgnade subjektiv überzeugt sind und

[35] Vgl. dazu etwa die Folgerungen Flaschs aus der Gnadenlehre, die er nicht nur bis zur Inquisition und zu den Ketzerverfolgungen, sondern bis zum Tugendfanatismus Robespierres und zu den "Säuberungen" des 20. Jahrhunderts zieht, S. 14-16.135-137.

daher eher Grund zu Freude und Dank als zu Furcht haben. Dennoch soll nicht bestritten werden, daß Augustin in diesem Zusammenhang auch mit der Furcht argumentiert und ihr eine Funktion für die Berufenen zuerkennt. Flasch bauscht dies zu einem Schreckenszenario auf (S. 12f.80f.91f.94-97), das er mit Augustins Ausführungen in *Simpl.* 1,2,18 CCL 44,46f, insbesondere in Z. 570-575.586-588.600f.604-616, belegt. Entgegen seiner Behauptung spricht hier aber Augustin nirgends von den "Erwählten, die vom Himmel her" sich an den Qualen der Verdammten weiden und die "glücklich sind, während sie ihre Verwandten und Freunde in ewiger Qual erblikken" (S. 12f). Es geht gar nicht um die Erwählten "im Jenseits" (S. 80), für die Gott eine "Horrorkulisse...vor vollständig versammeltem himmlischen und höllischen Publikum" (S. 95) inszeniere, sondern um "die Gefäße des Erbarmens" (*Röm* 9,23a) im Diesseits. Augustin vermeidet nämlich im ganzen Zusammenhang die Termini *eligere/electio*, die bei ihm hier ja die Enderwählung aufgrund der menschlichen Verdienste bezeichnen; genausowenig spricht er, und dies gilt für die gesamte Quaestio, von Teufel, Hölle, Feuer, leiblicher Qual und ähnlichen Ausmalungen der göttlichen Strafe[36], sondern schließt sich eng an die Terminologie des auszulegenden Abschnittes aus dem Römerbrief an. Mit seinen Hinweisen auf die Verdammung der "Gefäße des Zornes" (*Röm* 9,22) verfolgt er das pastorale Ziel, daß durch die abschreckende Wirkung dieser Strafe die angemessen Berufenen sich bekehren, bessern und für die unverdiente Gnade Gottes danken (Z. 586-588.608-612). Furcht, Bekehrung, Besserung verbieten aber ebenfalls eine Deutung auf den Vollendungszustand im Jenseits und geben nur für die diesseitige Existenzweise einen Sinn.

Besonderen Anstoß nimmt Flasch dabei an der Zitierung und Deutung von *Ps* 57,11 durch Augustin in Z. 603-605. Er nennt den Vers "ein Leitmotiv für seinen Traktat" und "die Grundlage für seine (sc. Augustins) Rechtfertigung der Gewalt" (S. 12). Das Leitmotiv des Traktates ist aber ein anderes; Augustin nennt es am Anfang der Quaestio und wiederholt es an ihrem Ende: Die Intention des Apostels in seinem Brief sei, daß 'sich keiner seiner Verdienste rühme, sondern nur des Herrn' (vgl. *Simpl.* 1,2,2

[36] Flasch freilich schreibt, daß nach Augustin Gott die Verdammten verheize (S. 91), bleibt aber den Beleg dafür schuldig. Wie Augustin das biblisch bezeugte Höllenfeuer deutete, braucht hier nicht erörtert zu werden; in *Simpl.* 1 jedenfalls steht kein Wort davon. Wie sehr er sich vielmehr jeder Mythologisierung in der Deutung des Römerbriefes enthielt, ermißt man erst ganz, wenn man etwa seine Auslegung von *Röm* 7 in *Simpl.* 1,1 mit der des Ambrosiasters vergleicht. Während dieser recht oft den Teufel zur Erklärung heranholt, hat Augustin jeden Hinweis auf den Teufel, mit dem er noch in *exp. prop. Rm.* 35 (CSEL 84,18) *Röm* 7,14b erklärt hatte, in der Auslegung dieses Verses in *Simpl.* weggelassen (vgl. 1,1,7 CCL 44,13; *ALG* Prolegomena 3,212).

Z. 12-14; 1,2,21 Z. 736-738). Nach *Simpl.* 1,2,3 Z. 79-81 hat der Bericht von *Röm* 9 sogar ausdrücklich das Ziel, den Stolz derer zu brechen, die gegenüber der Gnade Gottes so undankbar sind, daß sie sich der eigenen Werke zu rühmen wagen. Die Warnung vor Stolz und die Mahnung zu Demut sind der leitende Gedanke, den Augustin in *Röm* 9 findet, hingegen ist das Zitat von *Ps* 57,11 eine Marginale, die für den Sinnzusammenhang durchaus entbehrlich ist und deren Opportunität in diesem Zusammenhang zu Recht bezweifelt werden kann. Nun kennt Flasch, wie er auf S. 32 verrät, durchaus, was das Hauptmotiv Augustins ist. Aber er tut es in einem kurzen, halbseitigen Abschnitt ab und sucht es noch ins Lächerliche zu ziehen, indem er den Stolzen bei Augustin "in schöner mediterran-antiker Weise" sich öffentlich seiner Verdienste rühmen läßt, also nach Art eines billigen Jakobs, der auf dem Markt seine Waren anpreist. Weitere Konsequenzen zieht Flasch aus dem genannten Hauptmotiv nicht, da es wohl die Tendenz seiner Ausführungen gestört hätte, darauf hinzuweisen, wie unzählig oft Augustin die Demutsforderung, belegt durch verschiedenste Bibelzitate, in seinen Werken ausspricht, während er *Ps* 57,11 nur noch zweimal bringt, nämlich in *en. Ps.* 57,21 und *en. Ps.* 78,14 CCL 39,727f. 1107f, beide aus der Zeit nach *Simpl.* Für ein Leitmotiv im Sinne von Flasch wahrlich recht selten! Aber auch die inhaltliche Aussage an den beiden Stellen zeigt überzeugend, daß Augustin den Vers nicht auf das Jenseits, sondern ausdrücklich auf das Diesseits bezieht, in dem die Gerechten, die er mit den Gläubigen gleichsetzt, durch die Strafen der Sünder vom Bösen abgeschreckt werden sollen. Bei den Strafen denkt er nicht nur an die ewige, die nach Augustins Überzeugung dem *impius* und *aversus a Deo* im Tod sicher und für die Zeitgenossen erfahrbar zuteil wird (*en. Ps.* 57), sondern durchaus auch an zeitliche, durch die die Sünder selbst oder durch die abschreckende Wirkung ihrer Strafen andere gebessert werden sollen (*en. Ps.* 78). Gerade die letztgenannte *Enarratio* zeigt, daß Augustin in seiner Auslegung durch Allegorese aus *Ps* 57,11 jeden Gedanken an Gewalt und Blut vollständig eliminiert; er argumentiert nämlich mit dem Vers gegen die Rache, die nicht nur als Tat, sondern auch als Wunsch und Schadenfreude abzulehnen sei. So sagt er unter anderem wörtlich: "... iustus et magis cupit inimicum suum corrigi quam puniri; et cum in eum videt a domino vindicari, non eius delectatur poena, quia non eum odit, sed divina iustitia, quia deum diligit". Diese Aussage steht in diametralem Gegensatz zur Deutung, die Flasch Augustin unterstellt; insbesondere ist m.E. absolut unverständlich, wie ein von Augustin im obengenannten Sinn ausgelegter Psalmvers zur Grundlage bzw. zum Leitmotiv für blutige Ketzerverfolgungen gedient haben könnte. Ein besonders Ärgernis ist dabei für Flasch, daß der Gott Augustins hier in *Simpl.* 1,2,18 Menschen, näm-

lich die Gefäße des Zornes, instrumentalisiere zum Nutzen anderer, was sich vom modernen Subjektbegriff aus als ein Angriff auf die Menschenwürde ausnehme (S. 80f). Nimmt man jedoch die drei Aussagen Augustins zu *Ps* 57,11 zusammen, so ist aus den Texten ersichtlich, daß das gemeinte "instrumentum salutis aliorum" (Z. 601), als welches Gott die Sünder gebraucht, die göttliche Strafe, näherhin die von ihr ausgehende abschreckende Wirkung ist. Dahinter steht keine andere Vorstellung als die im modernen Recht ebenfalls lebendige, daß Strafen auch eine abschreckende Wirkung haben. Wenn etwa für Verkehrsdelikte die Strafen immer mehr verschärft werden, so soll dadurch auch ein pädagogischer Effekt bei anderen Verkehrsteilnehmern erzielt werden, und trotzdem wird doch keiner nur dieses Zieles wegen verurteilt! Nicht anders ist es mit den "supplicia peccatorum" (Z. 605), die der Gerechte sieht und durch die er vom Bösen abgeschreckt werden soll. Dies hat zweifellos einen heilspädagogischen Effekt, ist aber keinesfalls der Grund für die Verurteilung des Sünders. Man mag vielleicht kritisieren, daß hier Augustin die Furcht vor Gott unangemessen stark betone. Er hat aber durchaus differenziert und von dieser heilsamen Furcht jene unterschieden, die sklavisch ist und sich mit der Liebe zu Gott nicht vereinbaren läßt[37]. Auch wenn es nach modernem Empfinden nicht mehr unumstritten sein mag, es gibt eine berechtigte Gottesfurcht, die man durchaus als Tugend ansehen darf. Jedenfalls nach der Bibel gilt immer noch, daß die Furcht vor Gott der Anfang der Weisheit ist (vgl. z.B. *Ps* 111/110,10). Eines zumindest demonstriert die von Augustin hervorgehobene Furcht vor Gott: Da sie nämlich ganz und gar zum Diesseits gehört, ist im Textzusammenhang auch vom Diesseits die Rede. Folglich sind auch Flaschs schaurig-dramatischen Schilderungen vom Weltprozeß als opernhafter, zirzensischer Schlußszene, bei der Verdammte wie Gerettete im Jubelchor mit Alleluja-Rufen das Welttheater zu beenden haben (z.B. S. 86f.96), durch Augustins Text nicht belegt. Sie sind nicht das Ergebnis von "Augustins produktiver Phantasie" (S. 96), sondern einer vollkommenen Fehldeutung seiner Aussageabsicht. Wie auch in den Schlußkapiteln anderer Quaestionen (vgl. z.B. *Simpl.* 1,1,17; 2,1, 10f) folgt Augustin nämlich auch hier in *Simpl.* 1,2,21f nur der Übung, seine Ausführungen mit einer Zusammenfassung und pastoralen Auswertung zu beenden. Er wendet sich mit einem direkten Appell an den Leser: Dieser ist es, der glauben, danken und loben soll, was nur aus der moralischen Gewißheit und Freude heraus, die Gnade empfangen zu haben, einen

[37] Vgl. dazu *ALG* Prolegomena 3,211 (Anm.189).294.

überzeugenden Sinn ergibt[38]. Die Gnade impliziert somit zwar eine heilsame Furcht vor Gott, zu ihr gehören wesentlich (subjektive, gläubige) Gewißheit und Freude, aber nicht der Schrecken vor der Verwerfung. Entgegen der Behauptung Flaschs (S. 13) besteht zwischen der Gnadenauffassung Augustins und der heutigen kein wesentlicher Unterschied, da hier wie dort die positiven Gefühlswerte vorherrschen und der Furcht lediglich eine heilspädagogische Funktion zukommt.

Mehrfach behauptet Flasch einen inneren Zusammenhang zwischen Gnadenlehre und Gewalt; Augustin habe in *Simpl.* "die Grundlage für seine Rechtfertigung der Gewalt" (S. 12) geschaffen, deren direkte Auswirkung in der gewaltsamen Unterdrückung der Donatisten zu sehen sei; Augustin habe damit eine Theorie der Ketzerbekämpfung auch für spätere Zeiten hinterlassen (z.B. S. 12.14.113-120[Anm.39].126f.133-138. Vgl. *Nachwort* S. 224f; *Conf.* S. 178f). Neben dem oben erörterten Zitat von *Ps* 57,11 bringt Flasch aus *Simpl.* als Belegstelle für seine Behauptung den Vergleich Augustins zwischen Gott und einem Richter, der einen Dieb zu den Bleibergwerken verurteilt (1,2,18 Z. 578f). Doch vergleicht hier Augustin nicht unmittelbar Gott mit einem irdischen Richter, dann würde man sprachlich eher *qualis/talis* erwarten, während hier *sicut/ita* verwendet sind, sondern er vergleicht die Urteile, deren Bewertung das eigentliche tertium comparationis bildet. Wie für den Richter nicht das Urteil und der Dieb als Mensch, sondern sein Vergehen hassenswert sind, so haßt auch Gott nicht den Menschen und sein eigenes Urteil, sondern die *impietas* des Verurteilten (Z. 577f). Augustin sucht hier lediglich mit einem Bild aus der Rechtspraxis seiner Zeit das Gericht Gottes zu verdeutlichen; ob dieses Bild glücklich gewählt und überzeugend ist, mag durchaus kontrovers beurteilt werden. Augustin setzt auch nicht die beiden Gerichte gleich, sondern gebraucht menschliches Richten als Analogie zu Gottes Richten. Keineswegs kann daraus ferner, wie Flasch verfährt (S. 96f.113), eine Stellungnahme zur Strafe der Zwangsarbeit oder gar ihre Billigung durch Augustin herausgelesen werden. Dies ist genauso unsinnig, wie wenn man vergleichsweise aus den Worten Jesu in *Mt* 22,1-14 eine Legitimierung der Monarchie und der Todestrafe oder aus *Mt* 18,34 eine Zustimmung Jesu zur Folter herauslesen wollte. Augustin holte seine Bilder und Vergleiche aus der Vorstellungswelt seiner Zeit, die er nicht als pastellfarbene Idylle, sondern realistisch sah. Gewaltfrei war seine Welt genausowenig wie die irgendeiner anderen Epoche, unser Jahrhundert nicht ausgenommen, das an Grausamkeiten die Vergangenheit in vieler Hinsicht gewiß noch überboten

[38] Vgl. *en. Ps.* 57,21 CCL 39,727: "Agnoscite ergo istam poenam, et gaudete uos non esse in hac poena omnes qui proficitis, omnes qui intellegitis et amatis ueritatem...".

hat, und zwar auch in Regionen, die noch nie zum Einflußbereich des Christentums und somit auch nicht Augustins gehörten, wie etwa China, Japan, Kambodscha. Wenn Augustin auch in der Gewalt ein Eingangstor der Gnade sah, dann so, wie Krankheiten oder Unglücksfälle Anlaß für die positive Wende eines Menschen sein können, ohne daß sie deswegen schon als in sich erstrebenswerte Größen betrachtet werden müssen. Ein erzieherischer Einfluß kann von ihnen noch allemal ausgehen, wie etwa die göttlichen und menschlichen Strafen den positiven Effekt haben können, andere von einer Nachahmung des Bösen abzuschrecken. Die Einschätzung von Gewalt durch Augustin entspricht im großen und ganzen seiner Auffassung von der heilspädagogischen Funktion der Furcht. Die Gnade kann sich gewaltsamer Mittel bedienen, muß es aber nicht, sondern nimmt durchaus auch andere Wege.

Eine unmittelbarer Einfluß von der Gnadenlehre zu den Gewaltmaßnahmen gegen die Donatisten ist nicht nachweisbar, trotz der ausführlichen und mit viel Pathos vorgebrachten Argumente Flaschs und trotz der zahlreichen, m.E. jedoch recht einseitig ausgewählten bzw. zitierten Literatur (S. 116-120.126f; vgl. *Nachwort* S. 224f; *Conf.* S. 178f). Augustin hat natürlich im Kampf gegen die Donatisten seine neugewonnene Gnadenauffassung nicht verleugnet, aber sie hat ihn nicht zu Zwangsmaßnahmen animiert. Es spricht nichts dafür, daß es ohne die Wende in *Simpl.* nicht ebenfalls zu einer gewaltsamen Beendigung des donatistischen Schismas gekommen wäre[39]. Nach heutiger Rechtsauffassung kann man die Zuhilfenahme der staatlichen Macht durch die katholischen Bischöfe zur Zwangsbekehrung religiös Andersdenkender in nichts gutheißen, aber gerechterweise darf man im speziellen Fall der Donatisten nicht übergehen, daß nach heute geltendem Recht die Staatsgewalt auch ohne die Intervention der Bischöfe hätte tätig werden müssen, um die Gewalttaten fundamentalistischer Fanatiker wie der Circumcellionen zu unterbinden. Auch wenn Flasch (S. 120 Anm. 39) diesen Einwand nicht gelten lassen will, Augustin selbst rechtfertigte die Zwangsmaßnahmen gegen die Donatisten noch am Ende seines Lebens Julian gegenüber mit deren gewalttätigen

[39] Vielleicht sollte man auch daran erinnern, daß die Initiative dazu nicht von Augustin, sondern von dessen Mitbischöfen ausgegangen ist, er selbst sich hingegen zunächst sehr widerstrebend zur Forderung nach Einschaltung der Staatsgewalt verhalten hat. Dann haben also jene die praktischen Folgerungen aus der Gnadenlehre schneller gezogen als er selbst! Zur gewaltsamen Beendigung des donatistischen Schismas vgl. auch J. SPEIGL, *Der Ökumenismus Augustins*, in *Augustiniana* 43(1993), 5-25; der Autor bringt in diesem instruktiven Artikel wichtige neue Aspekte für die Beurteilung des Donatistenstreites.

Horden (vgl. *c. Iul. imp.* 1,10 CSEL 85,1,11)[40]. Damit soll aber nicht bestritten werden, daß Augustin hinterher eine grundsätzliche Rechtfertigung von Zwangsbekehrungen versucht hat und dadurch tatsächlich eine folgenreiche, heute zu Recht negativ bewertete Wirkungsgeschichte ausgelöst hat. Aber diese auf seine Gnadenlehre und damit speziell auf *Simpl.* zurückzuführen, das ist m.E. eine unbewiesene Konstruktion. Gewalt hat bei Augustin mit Gnade nicht notwendig zu tun, sondern dient, nicht anders als die Furcht, höchstens als möglicher Weg für die Gnade im Rahmen eines von der Vorsehung Gottes gefügten heilspädagogischen Prozesses.

Genausowenig muß die Gnade, wie Flasch S. 109f behauptet, stets plötzlich über den Menschen hereinbrechen, auch wenn dies zweifellos der Fall sein kann. Der berühmten Gartenszene, die gern als Augustins Bekehrungserlebnis bezeichnet wird, ging eine lange Reifung voraus, die keineswegs ohne den Einfluß der Gnade ablief. Außerdem sei hier an die Rolle Monnicas erinnert, deren Bedeutung für seine Bekehrung Augustin stets hervorgehoben hat, auch schon vor der Abfassung von *Simpl.* Er hat das langjährige Beten und Weinen seiner Mutter als Weg oder Werkzeug der Gnade gewürdigt und somit durchaus auch die Einflüsse seiner christlichen Erziehung anerkannt und nicht nur nebenbei erwähnt (S. 110). Aber müssen diese und die Gnade unbedingt in Konkurrenz zueinander gesehen werden und nicht vielmehr als Einheit, wie sie Augustin begriffen hat? Gnade ist für Augustin ja nicht irgendeine geheimnisvolle, übernatürliche Kraft, die auf den Menschen neben "natürlichen" Kräften oder gar in Konkurrenz zu ihnen gleichsam magisch wirkt, sondern die Tatsache selbst, daß der Mensch zum Guten bewogen wird. Dies wird ausgelöst durch eine dem betroffenen Menschen angemessene Begegnung, bei der es von sekundärer Bedeutung ist, wie sie beschaffen ist und ob sie plötzlich oder erst nach einem langen Reifungsprozeß wirkt; denn es ist stets die Gnade, die als übernatürliche Erstursache wirkt, auch wenn sie sich dazu natürlicher Zweit- und Drittursachen bedient (vgl. z.B. *Simpl.* 1,2,2 Z. 27-29.34-36; 1,2,12 Z. 334-344; 1,2,14 Z. 400-402; 1,2,21 Z. 748-755 CCL 44,25. 37.39.53f).

Flasch vertritt einen engen Zusammenhang zwischen *Simpl.* und

[40] Da sich der Terror der Circumcellionen insbesondere gegen ehemalige Donatisten richtete, die sich freiwillig der katholischen Kirche angeschlossen hatten, erklärt die Unterbindung dieser Gewalttaten durch die Staatsmacht möglicherweise, warum die überwiegende Mehrheit der Donatisten so widerstandslos bereit war, das Schisma zu beenden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß viele unter den Donatisten die Kircheneinheit schon längst gern vollzogen hätten, wenn nicht die Angst vor den Circumcellionen ihre Entscheidungsfreiheit behindert hätte. Daher ist nicht auszuschließen, daß der Eingriff der Staatsmacht nicht nur Zwang ausgeübt, sondern auch beseitigt hat.

den *Confessiones*, wobei er in letzteren eine Parallelisierung zwischen der Bekehrung des Apostels Paulus und der Augustins zu entdecken meint (S. 98f.108-113). Augustin übertrage also die Gewaltsamkeit des paulinischen Bekehrungsgeschehens auf seinen eigenen Bekehrungprozeß, wie Flasch anhand vergleichbarer Einzelzüge zu beweisen sucht. Wenn Augustin in *Simpl.* 1,2 auf die Bekehrung Pauli zu sprechen kommt — er bringt ja daneben durchaus noch andere Beispiele —, so erklärt sich dies ganz einfach damit, daß der ausgelegte Text Paulus zum Autor hat, weswegen es sich natürlich nahelegte, auf die Wirkung der Gnade im Leben des Apostels zu verweisen, auf ihre Voraussetzungslosigkeit und ihre willensgestaltende Kraft. Deswegen nun von hier eine Verbindung zu den *Confessiones* zu ziehen und darin eine Parallelisierung der beiden Bekehrungen zu finden ist m.E. eine unbewiesene Behauptung. Natürlich war der in *Simpl.* entwickelte Gnadenbegriff auch für die *Confessiones* maßgeblich, aber lediglich prinzipiell, während verwandte Einzelzüge darüber hinaus eher zufälliger Natur sind; sie machen jedenfalls nicht die Schlüsse zwingend, die Flasch daraus ziehen möchte[41]. Eine innere Nähe besteht hingegen zwischen den Confessiones und *Simpl.* 1,1 mit der Auslegung von *Röm* 7,7-25, dessen Verse bezeichnenderweise vor allem in *conf.* 7 und 8 zitiert werden[42].

Über die "Bekehrung" Augustins führt Flasch S. 129-133 aus, daß sie in erster Linie eine Bekehrung zu einem zölibatären, monastischen Leben gewesen sei und nicht zum christlichen Glauben, den Augustin in Wirklichkeit nie ganz verloren habe. Es sei gewiß, daß Augustin 386 Christ und Kirchenmann geworden sei, das Credo und die Taufe angenommen habe, jedoch habe er entsprechend dem Wandel seines philosophischen Konzepts 386 und 397 den Inhalt des Christlichen jeweils verschieden interpretiert, insbesondere habe er vom Standpunkt von 397 her seinen Gnadenbegriff von 387 für falsch gehalten. Das will doch nichts anderes besagen, als daß Augustin 386 in anderer Weise Christ war als 397, und zwar ganz entsprechend dem Wandel in seiner allgemeinen Weltansicht.

[41] Aus dem in *Simpl.* 1,2 ausgelegten Text von *Röm* 9 zitiert Augustin in den *conf.* nur fünfmal, nämlich die Verse 12 (1mal), 15 (3mal), 21 (2mal). Frau A. Mutzenbecher hat im reichen Apparat der von ihr besorgten Edition von *Simpl.*, CCL 44, die möglichen Gedankenparallelen zwischen *Simpl.* und *conf.* gewissenhaft aufgeführt. Sie belegen ebenfalls nicht die von Flasch behauptete Modellhaftigkeit der Bekehrung Pauli für die Augustins.

[42] Augustin zitiert aus *Röm* 7,14-25 neunmal, davon zweimal in Buch 7 und sechsmal in Buch 8. Vgl. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* 2. Teilband. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI,2 (Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980), insbesondere S. 101-107.

Augustin mag sich demnach 386 wie auch immer bekehrt haben, der eigentliche und wesentliche Umbruch in seinem Welt- und Gottesbild erfolgte 397; die Worthülsen mögen die gleichen geblieben sein, ihr Inhalt hat sich aber substantiell geändert. Es braucht hier nicht die ganze Problematik der Bekehrung Augustins und die ausführliche Diskussion darüber aufgewärmt zu werden. Gewiß hat er sich zu einem zölibatären Leben bekehrt, was durchaus ein wesentlicher Aspekt seiner Bekehrung war; es soll nicht bestritten werden, daß er danach noch manchen Wandel durchgemacht hat — ein vertieftes Eindringen in die christliche Lehre dürfte wohl bei jedem eine Reifung, verbunden mit einem Wandel der Anschauungen, bringen, was Augustin für seine eigene Person nie geleugnet hat —, aber nicht unterschlagen werden darf, was er selbst als entscheidend für seine Bekehrung betrachtet hat. In *conf.* 7,24f CCL 27,108 beschreibt er, was das eigentliche Hindernis für seine Bekehrung gewesen sei: Er hatte noch keine Ahnung davon, was die Menschwerdung Jesu und die darin sich zeigende Demut Gottes die Menschen lehren sollte, nämlich daß sich Gott nur den Demütigen erschließt und nur ihnen seine Wahrheit und Weisheit offenbart. Daß nur der Demütige Zugang zu Gott hat, den der Stolze hingegen verfehlt, ist aber nicht erst seit *Simpl.* die Überzeugung und Lehre Augustins, sondern findet sich in unterschiedlicher Ausprägung in nahezu allen seinen Schriften auch vor *Simpl.* Augustin deutete keinesfalls zu Unrecht seine Bekehrung vor allem als Abwendung vom Stolz und als Hinwendung zur Demut, als Entschluß zur Nachfolge des demütigen Jesus, dessen Demut sich in der Menschwerdung offenbarte. Auf den unlösbaren Zusammenhang zwischen Gnade und Demut nach der Auffassung Augustins ist schon ausreichend verwiesen worden; hierin jedenfalls sind kein Bruch und keine wesentliche Umdeutung seiner Lehre zu entdecken. Nebenbei sei angemerkt, daß Flasch an *Simpl.* kritisiert, daß Augustin hier bei seiner kursorischen Zusammenfassung der Geschichte von der Welterschaffung bis zum Ende aller Dinge die Inkarnation übergangen habe (S. 111f)[43]. Aber immerhin hat er ihr in seinen *Confessiones*, die ja nach Flasch eng mit *Simpl.* zusammenhängen sollen, für seine eigene Bekehrung einen hervorragenden Platz eingeräumt. In *Simpl.* 1,2 erwähnt er sie zwar nicht direkt, jedoch ausdrücklich den Tod Christi für die Sünder, der ohne die Inkarnation wohl nicht denkbar ist (*Simpl.* 1,2,18 Z. 563; vgl. *ebd.* Z. 554 mit dem Zitat von *Joh* 1,11, dessen Zusammenhang zu den klarsten Zeugnissen für die Inkarnation gehört).

Ein typisches Beispiel, das für den Bruch und die Umdeutung der

[43] Wo sich aber diese Zusammenfassung in *Simpl.* genau finden soll, vergaß Flasch allerdings anzugeben.

Lehre Augustins stehe, sieht Flasch (S. 40-43.293) in *conf.* 1,1 "...inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te". Seien vor *Simpl.* Ruhe und Frieden in der Schau der Wahrheit schon im irdischen Leben erreichbar gewesen, so sei in den *conf.* dies dem Jenseits vorbehalten. Aber weist Augustin an der zitierten Stelle tatsächlich dem Diesseits nur die Unruhe, den Frieden hingegen ausschließlich dem Leben nach dem Tode zu? Es gibt m.E. keinen Beweis dafür, daß hier Augustin die Ruhe in Gott mit der jenseitigen, ewigen gleichsetzte. Flasch hat sich zu seiner Deutung vielleicht durch Assoziationen aus der früheren Totenliturgie verführen lassen, wo man bei "requiescat in pace" natürlich an einen Verstorbenen gedacht hat. Augustin hingegen kann in *virg.* 35 CSEL 41,276, verfaßt 401, also etwa vier Jahre nach *Simpl.* und in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den *conf.*, die Jungfrauen folgendermaßen anreden: "Nicht anders wird man für die Seele Ruhe finden, als daß man das unruhige Geschwür öffnet, durch das sie sich selbst für groß hielt, während sie für dich (sc. Gott) nicht gesund war"[44]. Die Ruhe, die Augustin hier vom Stolz gefährdet sieht, ist ganz gewiß nicht als "Privileg des jenseitigen beseligten Lebens" (S. 293) zu deuten. Da Augustin auch in *conf.* 1,1 im unmittelbaren Zusammenhang des obigen Zitats vor dem Stolz warnt "quia superbis resistis" (*1 Petr* 5,5; *Jak* 4,6), ist eine Auslegung von *virg.* 35 her nicht auszuschließen, wonach der Mensch, der auf Gott hin als Ziel erschaffen ist, wegen des Stolzes so lange in Unruhe lebt, bis er, demütig geworden, in Gott seine Ruhe findet. Diese Ruhe ist auch im Diesseits möglich, auch wenn sie noch nicht endgültig und vollkommen sein kann; aber eine solche sprach Augustin schon vor *Simpl.* in *exp. prop. Rm.* 12 CSEL 84,6-9 der irdischen Existenzweise ab und behielt sie dem Jenseits vor. Flasch belegt seine Behauptung hauptsächlich mit zwei Stellen aus dem Werk Augustins, mit *s. dom. m.* 1,2,9 und *beata u.* 1,1. Sind jedoch in *s. dom. m.* wirklich "die Seligpreisungen auf die Kontemplativen in ihrem irdischen Leben (bezogen)" und haben sie "den Frieden, der Menschen guten Willens versprochen worden ist" auf dem Wege einer "Selbstformung des vernünftigen Wesens zum sittlichen Kunstwerk" (S. 40) gewonnen? Augustin schreibt hier nicht, daß der Friede *versprochen* ist, den sich dann die Menschen guten Willens erst durch Selbstformung erwerben müßten, sondern daß er ihnen *gegeben* ist. Es gibt auch keinen Anhaltspunkt, daß die Seligpreisungen die Kontemplativen im Sinne einer philosophischen Schau meint, sondern an der zitierten Stelle geht es um die Beherrschung der Begierlichkeit, die Unterordnung der niederen Triebe unter den Geist, und um dessen Unterwerfung unter die ewi-

[44] "Non enim aliter inuenitur requies animae nisi inquieto tumore digesto, quo magna sibi erat, quando tibi sana non erat".

ge Wahrheit, den eingeborenen Sohn Gottes. Dies ist aber nach der ungefähr zeitgleichen *exp. prop. Rm.* nur kraft der Gnade möglich. Wie sehr *s. dom. m.* insgesamt damit übereinstimmt, zeigt sich aus 1,1,3 CCL 35,3f, wo Augustin in Auslegung der ersten Seligpreisung die Stolzen vom Besitz des Himmelreichs ausgeschlossen sieht, das die Demütigen, mit denen er die Armen im Geist identifiziert, hingegen erreichen; denn Gott widersteht den Stolzen und schenkt den Demütigen seine Gnade (vgl. *ebd.* 1,11,32 CCL 35,33f). Wie aus der zuletzt genannten Stelle und aus 1,5,13f CCL 35,13-15 eindeutig hervorgeht, reserviert Augustin zudem den ewigen Lohn ausdrücklich nur den von Christus Erlösten, die die Einheit der katholischen Kirche bewahrt haben. Flasch beachtet m.E. nicht, daß die Aussagen von *s. dom. m.* die Erlösung und damit die Erleuchtung durch die Gnade voraussetzen. In *beata uita* äußert sich Augustin gewiß verhaltener und allgemeiner, was auch mit der anderen Thematik des Werks zusammenhängt, aber auch hier ist der "Hafen" nicht ganz so leicht zu erreichen, wie dies Flasch darstellt, und wenn man ihn erreicht hat, so ist man noch längst nicht in der Heimat, bei Gott, sondern kann durchaus noch in die Irre gehen. Augustin weiß, daß die Zufahrt zum Hafen ein hoher, glänzender Berg einengt, an dem alle vorbei müssen und an dem so viele scheitern. Dieser Berg ist nichts anderes als eine Metapher für den Stolz, der den Weg zu Gott verbaut. Ersetzt man den Sturm, der manche auch gegen ihr Wissen und Wollen zum Hafen treibt, durch das Abstraktum "Gnade", mit der hier der Sturm virtuell identisch ist, so ist die Nähe zu späteren Aussagen nicht mehr zu übersehen. Doch selbst wenn man beachtet, daß sich Augustins Perspektiven und Akzentsetzungen in *Simpl.* im Vergleich zu seinen früheren Schriften, insbesondere zu den in Cassiciacum verfaßten, geändert haben, so berechtigt dies trotzdem nicht, einen solch krassen Wandel zu behaupten, wie ihn Flasch mit grell pathetischen Worten zeichnet (S. 42): "Kein gleichmäßiger Ausbau, sondern ein Befehlsruf, der das Unterste zuoberst kehrt...ein Blitz, der wenige erleuchtet, aber die meisten vernichtet, über einer Landschaft menschlicher Ruinen. Kein Garten, der, wenn er nach Regeln bebaut würde, seine Früchte brächte. Kein leicht erreichbarer Hafen, wie im Dialog *Über das glückselige Leben.* Sondern ein Klumpen von Gier und Schuld, Hekatomben von Hingerichteten, Ströme von Blut: das Panoptikum einer barockpoetischen Schauderpädagogik. Darüber ein Gott, der — offensichtlich — nur wenigen gnädig ist". Und das alles ohne jede Belegstelle, obwohl doch Flasch sich so sehr den Text Augustins als Richtmaß erkoren haben will (S. 242f.253.256. 268)![45]

[45] P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt/Main 1973, auf den Flasch S. 40 Anm.

Oft erwähnt Flasch Simplician (S. 9-11.+3.52-61.83.86.88.98-100. 110; vgl. *Einführung* S. 173f). Es ist möglich, vielleicht auch wahrscheinlich, aber keineswegs sicher, wie Flasch S.86 voraussetzt, daß "der Provinzbischof" Augustin den Brief und die Schrift an Simplician "nach Mailand" gesandt hat. Da ihre genaue Datierung noch nicht gelungen ist, kann nicht ausgeschlossen werden, daß Simplician aus Rom oder von anderswoher an Augustin geschrieben hatte. Zweifellos war Simplician philosophisch gebildet, aber das berechtigt noch nicht, ihn zum Kopf eines neuplatonisch-christlichen Gelehrtenkreises in Mailand, in den auch Augustin Eingang gefunden habe, oder gar zu Augustins Lehrer hochzustilisieren. Augustin hatte die Schriften der Neuplatoniker ja nicht erst durch Simplician kennengelernt, sondern ist von diesem im Studium der Platoniker nur bestärkt worden. Hingegen ist auffällig, wie sehr Augustin in seinem Bericht in den *Confessiones* (8,1,1-8,5,10) den Einsatz Simplicians für die Taufe des Marius Victorinus und seiner eigenen hevorhebt und im Blick auf ihn von Gnade und Demut spricht, was nicht unbedingt für neuplatonische Philosophen als typisch anzusehen ist, sondern eher als ein Zeugnis dafür, daß Simplician das christlich Unterscheidende ihnen gegenüber durchaus begriffen und auch ausgesprochen hat[46]. Es ist unerfindlich, wieso Flasch Simplician in seinem Brief an Augustin anfragen lassen kann, ob bei ihm die früheren gemeinsamen neuplatonischen Überzeugungen noch Geltung hätten. Verständlich wäre eine solche Annahme höchstens nach der Niederschrift von *Simpl.* 1, aber doch nicht schon vorher, wo doch nach Flasch Augustin in der neuplatonisch-harmonisierenden Auslegung der *exp. prop. Rm.* noch die früheren gemeinsamen Ansichten vertreten hat (S. 55f.83.86.98). Mit mehr Berechtigung kann man m.E. die gegenteilige Hypothese vertreten, daß Simplician das Ungenügen der Römerbriefauslegung und ihres Gnadenbegriffs erkannt hatte und deswegen durch seinen Brief Augustin zu einem erneuten Studium des Römerbriefs anregte, mit einem Ergebnis, das wir in der Gnadenlehre von *Simpl.* haben. Ob Simplician dieses Ergebnis geahnt oder auch schon prinzipiell vorweggenommen hatte, muß unentschieden bleiben. Daß er es nicht nur faktisch provoziert hatte, dafür spricht immerhin der Bericht des Gennadius († 495/505), dem der Brief des Simplician noch vorlag und der wohl nicht grundlos schrieb, daß Simplician durch sein Fragen wie ein Lernwilliger

10 verweist, konstatiert S. 126-136 ebenfalls einen Wandel in Augustins Anschauungen. Im Unterschied zu Flasch enthält er sich dabei jedoch aller polemischen Ausfälle und bemüht sich um ein wissenschaftlich-sachliches Urteil.

[46] Vgl. AMBROSIUS, *ep.* 2,1 CSEL 82,1,15: "...qui etiam philosophiae libros, quam a vero sint devii, demonstrare soleas...".

den Lehrer (Augustinus) gelehrt habe[47]. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei Flasch Simplician nur als heller Hintergrund herhalten muß, um die düsteren Konturen des "neuen" Augustin um so greller hervortreten zu lassen.

Wie oben unter Nr. 2. schon besprochen wurde, hat Augustin in *Simpl.* wesentliche Korrekturen an seinen älteren Auslegungen zum Römerbrief, vor allem an *exp. prop. Rm.*, gemacht, die Flasch daher zu Recht für die Interpretation von *Simpl.* als unerläßlich betrachtet (vgl. etwa S. 50f.55-57.101-105.285.287-290). Es ist richtig beobachtet, daß Augustin in *Simpl.* seine früheren Folgerungen aus *Röm* 9,11-13.15f revidierte, wonach er den Glauben als etwas bezeichnet hatte, das der Mensch aus Eigenem hat und das Gott aufgrund seines Vorauswissens mit Erwählung und Gnade erwidert. Ohne die "Expositio" in *Simpl.* zu nennen, griff Augustin Formulierungen aus ihr auf und verbesserte sie; vgl. insbesondere *exp. prop. Rm.* 52,12 und 53,7 CSEL 84,35(Z. 7-9).36(Z. 10-13) mit *Simpl.* 1,2, 10 Z. 297-301 CCL 44,35 sowie *exp. prop. Rm.* 53,3f CSEL 84,36 (Z. 2: "cum crediderit") mit *Simpl.* 1,2,9 CCL 44,34 (Z. 260: "ut credat")[48]. In den *Retraktationen* ging dann Augustin ausdrücklich auf seine Irrtümer in der "Expositio" ein und stellte sie richtig; vgl. *retr.* 1,23 CCL 57,66-70[49]. Nun behauptet Flasch (S. 55-57.102f), daß Augustin auch seine Deutung in *exp. prop. Rm.* 54,5-13 CSEL 84,37f von *Röm* 9, 17, der Verhärtung des Pharao, in *Simpl.* widerrufen habe. Doch findet sich von einer Revision hierzu in *Simpl.* nichts. Er bringt in 1,2,15 CCL 40,39f den Vers, ohne näher auf ihn einzugehen, und fährt dann mit Zitat und Auslegung von *Röm* 9,18 weiter, indem er bemerkt: "...(der Apostel) schließt folgendermaßen: 'Also erbarmt er sich, wessen er will, und verhärtet, wen er will' (*Röm* 9,18), während weiter oben nicht beides steht. Denn im Unterschied zum Wort 'Es kommt nicht auf den Wollenden und Laufenden, sondern auf den sich erbarmenden Gott an' (*Röm* 9,16) heißt es (jetzt) nicht ebenso: Es kommt nicht auf den nicht-wollenden und sich verweigernden (Menschen), sondern auf den verhärtenden Gott an". In *retr.* 1,23,3f CCL 57,69f nimmt er zur unmittelbaren Auslegung von *Röm* 9,17 ebenfalls keine Stellung, sondern nur zu den sich anschließenden Folgerungen in *exp. prop. Rm.* 54,9.12 CSEL 84,37, setzt aber daran lediglich aus, daß er damals nicht auch den Glauben zu den Gaben der Barmherzigkeit Gottes gerechnet habe. Seine übrigen Ausführungen bestätigt er hingegen unein-

[47] Vgl. GENNADIUS, *de viris illustribus* 37: "Est eius epistula propositionum, in qua interrogando quasi disciturus docet doctorem". Vgl. *ALG* Prolegomena 3,27-31.

[48] Vgl. *ALG* Prolegomena 1,18f.108-110 (Anm.31.35); *ALG* Prolegomena 3,38-41. 275f.284-286.301-304.

[49] Vgl. ALG Prolegomena 1,18f.25-29.108f.

geschränkt mit "uerissime dixi" bzw. "quod quidem uerum est", obwohl er hier Strafe und Verhärtung mit folgenden Formulierungen eindeutig auf die Verantwortung des Menschen zurückgeführt hatte: "...so begründen in denen, die Gott verurteilt, Unglaube und Gottlosigkeit die verdiente Strafe, daß sie aufgrund der Strafe selbst auch noch schlecht handeln" und "...wen er verhärtet, den verläßt er, so daß er schlecht handelt. Aber wie die Barmherzigkeit dem vorausgehenden Verdienst des Glaubens zuteil wird, so auch die Verhärtung dem vorausgehenden Unglauben". Aus *Simpl.* und *retr.* ergibt sich der zwingende Schluß, daß Augustin seine Auslegung in der "Expositio" bezüglich der Verhärtung des Pharao keinesfalls korrigiert, sondern weiterhin voll vertreten hat. Dies bestätigen auch weitere Aussagen in *Simpl.*, wenn er etwa über Esau schreibt, daß dieser nicht gewollt habe und nicht gelaufen sei; aber auch wenn er es getan hätte, wäre dies auf Gottes Berufung zurückzuführen, wenn Esau nicht durch Verachtung der Berufung ein Verworfener geworden wäre; vgl. *Simpl.* 1,2,10 Z. 294-297 CCL 44,35. Ähnlich schließt er in *Simpl.* 1,2,14 Z. 406-409 CCL 44, 39 — hier spricht er wohl aus konkreter seelsorglichen Erfahrung — von der Glaubensverweigerung auf die selbstverschuldete Strafe der Verhärtung. Augustin hat auch in Werken nach *Simpl.* die Verhärtung als Strafe für die persönliche Sünde und nicht nur für die Erbsünde bezeichnet. Besonders klar spricht er dies aus in *Io. eu. tr.* 53,4-6 CCL 36,453-455, verfaßt Ende 413. Er führt hier die Strafe der Verhärtung auf die von Gott vorhergesehene Glaubensverweigerung zurück, ohne aber, wie der größere Sinnzusammenhang zeigt, von seiner grundsätzlichen Position bezüglich der absoluten Unverdientheit der Gnade abzugehen[50]. Augustin hat Gnade und Strafe nicht parallelisiert. Die Begnadung war für ihn stets unverdient, die Bestrafung nicht. Er lehrte, daß alle Menschen infolge der Erbschuld als Sünder geboren werden, daß keiner verdientermaßen daraus befreit wird, daß aber faktisch jeder, der zum Gebrauch seiner Vernunft gelangt ist und in der Verhärtung der Sünde gelassen wird, dies als Strafe für persönliche Sünden erleidet. Flasch gesteht zu, daß sich solche Äußerungen im Werk Augustins finden, erklärt sie aber mit ihrem polemisch-antimanichäischen bzw. paränetischen Zusammenhang und schiebt sie als *quantité négligeable* auf die Seite, indem er sie als nicht konsistent und inkohärent mit der Gnadenlehre abqualifiziert (S. 283-285.287-290.297). Doch gehören sie m.E. wesentlich zum Umfeld der augustinischen Gnadenlehre, die durch sie präzisiert bzw. ergänzt wird. Man darf zudem bei Augustin Gnadenlehre und Pastoral nicht gegeneinander stellen. Seine Gnadenlehre ist wesentlich auch pastoral, nie rein wissenstheoretisch, sie

[50] Vgl. *ALG* Prolegomena 3,308f.

verfolgt stets auch die seelsorgliche Intention, daß sich keiner der Verdienste seiner Werke rühme (vgl. *Simpl.* 1,2,2f.21 Z. 13f.49-51.736-738 CCL 44,24.25f.53). Dahinter steht seine Überzeugung, die er sehr häufig mit dem Zitat von *Jak* 4,6 (= *1 Petr* 5,5) zum Ausdruck bringt, daß Gott den Stolzen widersteht, den Demütigen aber seine Gnade schenkt[51]. Man kann als Meinung Augustins festhalten, daß Demut die unerläßliche Bedingung für den Empfang und Erhalt der Gnade ist; sie ist auf Seiten des Menschen die dispositorische Entsprechung für die Gnade Gottes, weswegen auch die pastorale Intention der Gnadenlehre auf die Weckung der Demut gerichtet ist. Dies ergibt sich aus *Simpl.* nicht weniger deutlich als aus den übrigen Gnadenschriften Augustins ausnahmslos[52]. Sie alle — und nicht nur sie — enthalten daher das paränetische Anliegen, den Stolz zu bekämpfen und die Demut zu fördern, wie Augustin unzählig oft zum Ausdruck bringt, damit der Stolze nicht verliert, was der Demütige empfangen hat (vgl. *en. Ps.* 65,5 CCL 39,842)[53].

S. 33-35 äußert sich Flasch über Augustins Stellung zu den Juden, ausgehend von dessen Aussagen über sie in *Simpl.* 1,2. Ungenauigkeiten in den Stellenangaben sind auch hier zuerst zu monieren. Auf S. 33 belegt Flasch mit n.2,14 S. 24 (sc. CCL 44) folgenden Satz: (Augustin denkt nach,) "wie das Heil von den Juden auf die Christen übergegangen ist: Die Juden können sich nicht auf ihre Gesetzestreue berufen und daraus Zukunftsansprüche ableiten". Z. 14 aber lautet: (ope-) "rum meritis nemo glorietur. De quibus audebant Israelitae"! Um einen minimalen Sinn herauszubekommen, muß man mindestens Z. 13-17, am besten jedoch bis Z.

[51] In *Simpl.* selbst bringt Augustin dieses Zitat nicht, wohl aber beginnt er seine *Confessiones* (vgl. *conf.* 1,1) damit und warnt vor dem Stolz auch in *Simpl.* mehrfach (vgl. 1,2,3.6.9.21), beruft sich jedoch auf andere Schrifstellen, etwa auf *Röm* 2,17f; *1 Kor* 4,7; *Eph* 2,8f; *Phil* 2,13f. Man mag es vielleicht als Binsenwahrheit abqualifizieren, daß sich aus der Gnadenlehre als notwendige Konsequenz die Mahnung zur Demut ergibt; Augustin jedenfalls hat sich nicht genug tun können, diese Binsenwahrheit zu betonen, um nicht zu sagen, bis zum Verdruß zu wiederholen. Seiner hohen Wertschätzung der Demut scheint Flasch freilich nichts abgewinnen zu können.

[52] Sogar in einer der früheren theologischen Schriften Augustins, in *uera rel.*, wird die Unerläßlichkeit der Demut betont, wenn z.B. das Gelingen des Strebens nach Gerechtigkeit an den Verzicht auf Stolz und Selbstvertrauen geknüpft und von der göttlichen Hilfe allein abhängig gemacht wird; vgl. 15,29 CCL 32,205. Darin zeigt sich eine erstaunliche Kontinuität der Auffassung Augustins von der Demut, deren Wertschätzung sich bruchlos quer durch alle seine Schriften zieht.

[53] Augustin zeigt auch die Grenzen auf, innerhalb deren sich die pastorale Argumentation bewegen muß; sie bestehen in einer Über- oder Unterbewertung des freien Willens, dessen Kraft nicht auf Kosten der Gnade überschätzt oder zur Entschuldigung der Sünde unterschätzt werden darf, mit dem Stolz bzw. der Nachlässigkeit als Folge. Vgl. z.B. *Io. eu. tr.* 53,8-11 CCL 36,455-457; *perseu.* 36 PL 45,1015.

21 lesen. Das Thema Augustins ist jedoch nicht, "wie das Heil von den Juden auf die Christen übergegangen ist", sondern daß die Werke von der Gnade abhängen und nicht umgekehrt, weswegen sich auch niemand seiner Werke rühmen dürfe. Als Beweis beruft sich Augustin auf *Apg* 15, wo er im Entscheid der Apostel ausgesprochen findet, daß die Gnade des Evangeliums nicht von Gesetzeswerken abhängen kann. Die Juden als solche sind davon nur insofern tangiert, als das Evangelium nicht nur ihnen, sondern gleichberechtigt auch den Heiden verkündet werden soll, und zwar ohne die Verpflichtung zur Übernahme der *Iudaica sacramenta* (Z. 18). Hier ist also überhaupt nicht das Verhältnis zwischen Christen und Juden angesprochen, sondern die gleiche Stellung von Heiden und Juden gegenüber der Gnade ausgesagt, die für alle ungeschuldet ist und für deren Empfang somit auch die Gesetzeserfüllung keinen Anspruch oder Vorrang begründen kann. Augustin konnte es zudem nicht entgangen sein, daß es nicht eigentlich Juden, sondern Judenchristen waren, deren Meinung über die Weitergeltung des ganzen mosaischen Gesetzes zurückgewiesen wurde. Die sog. Judenfrage ist demnach für diesen Abschnitt völlig irrelevant. Flasch fährt sodann weiter: "Die Juden irrten, nach Augustin, weil sie Gott an umständliche Gesetzesregeln und nationale Bräuche gebunden dachten (n.19,648 S. 49)". Die Zeile lautet im Original aber anders: "(obser)uationes, quibus illa multitudo seruiliter onerata premebatur". Darin wird nicht Gott an Gesetzesregeln gebunden gedacht, sondern die Menge (der Israeliten) wurde durch die zahllosen Gesetzesvorschriften sklavisch belastet und bedrückt. Des besseren Verständnisses wegen hätte man hier wenigstens die zwei vorausgehenden Zeilen 646f auch angeben müssen. Der Sinnzusammenhang zeigt, daß es wiederum nicht um das Verhältnis von Juden und Christen, sondern um Gnade, Wort, Glaube einerseits und um die zahllosen knechtenden Gesetzesvorschriften andererseits geht. Wie Augustins Beispiel, die Rettung des rechten Schächers von *Lk* 23,32-43, in diesem Zusammenhang zeigt, ist dabei das vorrangige Thema, daß die Gnade voraussetzungslos ist, aus ihr aber notwendigerweise Glaube, Bekenntnis und gute Werke folgen (vgl. *Simpl.* 1,2,19 Z. 645-664). Flasch behauptet dann weiter: "Gerade die neue Stufe der Berufung — nicht nur der Juden — schränkt Augustin 397 radikal ein: Es werden von den Juden wie von den Heiden einige wenige auserwählt". Flasch 'vergaß' nur anzugeben, daß nicht Augustin hier einschränkte, sondern Paulus in *Röm* 9, 24-27, den Augustin lediglich auslegte. Als letztes folgt auf S. 33 (vgl. S. 87.120) der Satz: "...Taufe und Kirchenmitgliedschaft hält er zwar für notwendige, nicht aber ausreichende Erwählungsgründe (n.2,29-48 S. 25)". Dies ist tatsächlich die Lehre Augustins, doch steht davon nichts in dem von Flasch angegebenen Beleg. Auf den Irrtum Flaschs bei der Interpre-

tation dieser Stelle wurde bereits oben unter Nr. 2 (zu S. 87) hingewiesen, daher braucht nur noch ergänzt zu werden, daß Augustin hier weder dem Wort noch dem Sinne nach von Erwählung bzw. Erwählungsgründen spricht, sondern erneut sein Hauptthema im Blick hat, daß die Gnade in der Berufung allen guten Werken des Menschen, Glauben und Sakramente miteingeschlossen, stets vorausgeht. Auf der folgenden S. 34 erklärt sodann Flasch, daß Augustin aus der Zwillingsgeschichte (*Röm* 9,10-12) "handfeste juristische und politische Konsequenzen gegen die Juden seiner Zeit" gezogen habe, und erweitert auf S. 35 seinen Vorwurf gar zu "machtpolitischen und vermögensrechtlichen Konsequenzen". In *Simpl.* freilich habe "Augustin (noch) keinen Anlaß, auf diesen Machtanspruch der christlichen Gesellschaft zu sprechen zu kommen" (S. 34). Flasch erklärt hier also das Schweigen Augustins mit einer andersartigen Thematik und einem anderen hermeneutischen Interesse. Dasselbe Argument läßt er aber nicht gelten, wenn man damit zu erklären sucht, warum Augustin in Werken vor *Simpl.* nicht oder nicht deutlich genug von Gnade und Erbsünde gesprochen hat; dann ist dies nach Flasch vielmehr der Beweis, daß Augustin damals noch andere Schlüsse aus der Schrift gezogen habe. Aber immerhin gibt Flasch zu, daß aus *Simpl.* allein die obengenannten Konsequenzen nicht zu ziehen sind, die würden sich vielmehr aus "*De civitate Dei* XVI 35 CC 48 S. 540" ergeben, wie er auf S. 34 Anm. 7 unter Berufung auf R. Klein, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus* S. 77f, behauptet. An diesen Stellenangaben muß man zunächst zwei Ungenauigkeiten beanstanden: Bei CC 48 muß es heißen S. 539f, bei R. Klein wohl S. 72-78 (mit *ciu.* 16,35 auf S. 75). Jedoch auch aus dieser Angabe aus *ciu.* allein kann man noch nicht zu den weitreichenden Folgerungen von Flasch kommen, da auch hier die gratiologische Frage im Vordergrund steht, während aus der Identifizierung des Esau mit den Juden und des Jakob mit den Christen nur ganz allgemein darauf geschlossen wird, daß die Juden den Christen dienen müßten. An anderer Stelle, etwa in *en. Ps.* 136,18 CCL 40,1975, konkretisiert Augustin das Dienen dahingehend, daß die Juden den Christen durch die Bücher des AT dienen müßten; nirgends jedoch spricht er davon, daß sie dabei den juristischen Status von Sklaven hätten oder gar haben müßten. Auch R. Klein weiß in seinen reich fundierten Ausführungen nichts von einer persönlichen Versklavung der Juden, sondern spricht in erster Linie von einer Sklaverei in theologisch-heilsgeschichtlicher Sicht, die allerdings bei Augustin auch die politische Knechtschaft des Judenvolkes eingeschlossen habe (R. Klein S. 77). Diese kann wohl nur als Verlust der staatlichen Selbständigkeit und als Verbannung aus der Heimat gedeutet werden, nicht aber als persönliche Versklavung, sonst wäre ihre mit der Kirche konkur-

rierende Missionstätigkeit kaum möglich gewesen, von der R. Klein *ebd.* S. 75 zu berichten weiß. Daß sich daraus erst recht nicht "vermögensrechtliche Konsequenzen" ergaben, wie das Flasch S. 35 behauptet, sondern die Juden vermögensrechtlich den Schutz der Gesetze genossen und Augustin sich dafür sogar voll engagierte, beweist *ep.* 8*, von deren Thema R. Klein S. 75 Anm. 48 ausführlich berichtet[54]. Die intellektuelle Redlichkeit hätte geboten, daß Flasch darauf zumindest verwiesen hätte. Vielleicht sollte noch ergänzend vermerkt werden, daß Augustin Esau nicht ausschließlich als Typus der Juden, sondern wie in *Simpl.* meist ganz allgemein als Typus der Verworfenen gedeutet hat[55]. Wie die Begnadeten nach *Röm* 9,24 aus Juden und Heiden berufen werden, ohne Vorzug der einen vor den anderen (*Simpl.* 1,2,19 CCL 44,47-50), für beide also Jakob als Typus steht, so symbolisiert Esau gleicherweise ungläubige Juden und Heiden. Warum aber dann Augustin für die nicht erwählten Juden andere und negativere Konsequenzen als für die unbekehrten Heiden gezogen haben sollte, wird von Flasch nirgends begreiflich gemacht[56].

Mehrfach kommt Flasch auf das Schlußkapitel *Simpl.* 1,2,22 CCL 44,54-56 zu sprechen (vgl. S. 35-37.41f.258). Er hat m.E. verkannt, daß Augustin in 1,2,22 Z. 768-772 mit der Zitierung von *Röm* 11,5 "Reliquiae per electionem gratiae factae sunt" die hier ausgesprochene Gnadenwahl von seinem bisher in der Quaestio vertretenen *electio*-Begriff, den er stets als Auserwählung aufgrund verdienstlicher Werke (vgl. Z. 770f) verstanden und daher für *Röm* 9,11 ausgeschlossen hat (vgl. oben unter Nr.2), deutlich absetzt[57]. S. 258 behauptet nun Flasch unter Berufung auf *Simpl.* 1,2,22 Z. 773, Augustin "wisse nicht mehr, was *Wahl* und was dabei Gerechtigkeit bedeute". Die Zeile lautet jedoch: "Aut si apparet quibusdam,

[54] Vgl. *ep.* 8*,1,7 CSEL 88,41: "...nec iste rem suam perdere poterit; necesse est enim ut eam recipiat intercedente iustitia clamantibus legibus".

[55] Vgl. *ALG* 3,262.

[56] Vgl. dazu Th. RAVEAUX, *Aduersus Judaeos - Antisemitismus bei Augustin?* In: A. ZUMKELLER (Hrsg.), *Signum pietatis.* Cassiciacum 40. Würzburg 1989 S. 37-51. In J.H. SCHOEPS (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums* (Gütersloh/München 1992) S. 53: Art. *Augustinus* (HC) steht u.a. folgende Feststellung: "Im Unterschied dazu bekämpfte A. die Juden theolog. u. trat energ. gegen ihre Zwangsbekehrung ein,... Dementsprechend setzte A. sich wiederholt gegenüber anderen Bischöfen für die strikte Einhaltung des weltl. Judenrechts ein, das den Juden grundsätzl. freie Religionsausübung u. Schutz ihres Eigentums garantierte". Vgl. ferner *ebd.* S. 241: Art. *Judenmission* (FL).

[57] Wie sehr Augustin *electio* als Fachausdruck für die Auserwählung des Menschen (zum ewigen Leben) aufgrund seiner Taten verstand, ist gut ersichtlich aus *Simpl.* 1,2,6 Z. 190-193, wo er in *Eph* 1,4 "Gott hat uns erwählt vor der Erschaffung der Welt" das Erwählen daher nur mit dem Vorherwissen Gottes glaubte erklären zu können. *Ebd.* zwei Zeilen vorher hatte er unmißverständlich ausgeführt, daß nicht die Erwählung der Rechtfertigung, sondern die Rechtfertigung der Erwählung vorangeht.

ego in hac re infirmitatem meam (fateor)". Augustin bezieht sich hier auf *Röm* 11,5 und bekennt, daß er keine Kriterien für 'diese *electio*' (Z. 775: *huius electionis*), d.h. für die Gnadenwahl, erkennen könne, da seine Maßstäbe hier versagten. Anschließend benennt er diese als ingenium, minora peccata und honestas utilesque doctrinas bzw. liberales artes und zeigt, daß sie der Realität der Gnadenwahl nicht standhalten. Mit keinem Wort aber stützt er die obengenannte Behauptung Flaschs; denn die Gerechtigkeit erwähnt er nicht einmal andeutungsweise und bezüglich der *electio* weiß er durchaus, daß sich der Begriff in *Röm* 11,5 grundsätzlich vom Sinn des in der Quaestio bisher verwendeten Terminus *electio* unterscheidet. Was Augustin hier zugibt, nicht zu wissen, das sind die Gründe für die Gnadenwahl, die er für diesen Erdenzustand für absolut verborgen hält (Z. 771f). Dies gilt nicht im gleichen Maße für die *electio* aufgrund der menschlichen Taten, die auf dem Weg des Rückschlusses doch zumindest bedingte Erkenntnisse über eine Erwählung zulassen. Augustin bekennt also, wie Flasch S. 35 richtig darlegt, daß die Gründe für die göttliche Gnadenwahl dem Menschen unbekannt sind. Flasch hat allerdings aus dem Text Augustins zu viel herausgelesen, wenn er dabei von Asketen, von Karrierechristen und lauen Mitläufern zu berichten weiß, die neben frischbekehrten Huren und Schmierenschauspielern Augustin verächtlich erschienen seien. Es ist nicht so, daß Augustin grundsätzlich ausgeschlossen hat, daß auch Rhetoren und ehrbare (Z. 784: *castiores*) Leute zu guten Christen werden könnten und es unter ihnen auch Asketen gäbe, er selbst war ja "orator" gewesen, hatte sich zu einer mönchischen Lebensweise entschlossen und viele andere dafür gewinnen können. Worüber er sich wundert, ist die Erfahrung — zumindest hier handelt es sich also nicht um konstruierte Theorie —, daß die Gnade auch Asoziale so umzuwandeln vermag, daß im Vergleich zu ihrem neugewonnenen Tugendeifer andere in der Kirche als lau erscheinen. Mit "lau" spielt Augustin wie beim orator wohl erneut auf sich an, da er im vorhergehenden Kapitel 21 (CCL 44,54) über die Lauheit, Kälte und Nichtigkeit seiner Gebete geklagt hatte. Die weiteren Folgerungen Flaschs aus 1,2,22 (S. 36f) jedoch finden im Text selbst keine Stütze: "Der Weg vom Heidentum zum Christentum bedeute offenbar... keine Minderung willentlicher Fehleinstellungen... Der Bischof Augustin reflektiert über die seit Konstantin zur Massenkirche gewordene Gemeinde; er konstatiert ihren Qualitätsverlust durch den Machtgewinn; er stabilisiert ihre Verankerung in der Machtsphäre, indem er alle Einwände ethischer Art neutralisiert. Die neue Gnadenlehre immunisiert die kriterienlos gewordene Kirche gegen Zweifel im Namen der neutestamentlichen wie der philosophischen Ethik". Man muß nur Kapitel 22 — am besten auch Kapitel 21, da beide als Zusammenfassung und pastorale Auswertung der Quaestio

eine Einheit bilden — ganz durchlesen, um den Irrflug der Gedanken Flaschs in das Reich der Phantasie zu ermessen. Was bei Augustin lediglich dazu dient, die Voraussetzungslosigkeit der Gnade zu illustrieren, wird von Flasch unbesehen auf den Zustand nach empfangener Gnade übertragen, als ob die Bekehrung von Sündern und ihr anschließendes Leben in Geduld und Selbstbeherrschung, in Glaube, Hoffnung und Liebe, die Augustin Z. 792f preist, ethisch irrelevant wären und "keine Minderung willentlicher Fehleinstellungen" bewirkt hätten. Ferner schreibt er nicht einmal andeutungsweise etwas von Massenkirche (Z. 790f: "in uera fide et uera ecclesia"!), von ihrem Qualitätsverlust durch Machtgewinn, von der Verankerung einer kriterienlos gewordenen Kirche in der Machtsphäre. Wenn ihr für etwas die Kriterien fehlen, dann für die Wege der Gnadenwahl Gottes, der nach *1 Kor* 1,27 (Z. 781f) das Törichte und Schwache erwählt hat, um die Weisen und Starken zuschanden zu machen. Dies trifft nicht erst seit der sog. konstantinischen Wende zu, sondern ist von zeitloser Geltung, was auch Paulus in *Röm* 11,33 kündet, daß die Entscheidungen Gottes unergründlich und seine Wege unerforschlich sind, wie Augustin am Ende der Quaestio nochmals unterstreicht. Wenn hier überhaupt eine Macht angesprochen wird, dann einzig die Macht der Gnade, die sich gerade in der Berufung und Bekehrung derer zeigt, die sozial zu den untersten Schichten gehören, die als schwach, töricht und sündig gelten, die wie Saulus die Kirche in rasender Verblendung zu vernichten suchten (vgl. Z. 794-803). Flasch hat m.E. auf S. 37 seine Vorstellung vom dekadenten Zustand der nachkonstantinischen Kirche unkritisch und tendenziös in den Text Augustins hineininterpretiert und dessen Aussageabsicht völlig verfälscht wiedergegeben.

Ein Vorwurf Flaschs soll noch eigens angesprochen werden. Flasch führt immer wieder an, daß durch Augustins Gnadenlehre verantwortliches ethisches Handeln vergleichgültigt, wenn nicht gar verunmöglicht werde. Dies läßt er oben im Zitat aus S. 37 anklingen, dies vertritt er auch sonst mehrfach (vgl. z.B. S. 44-46.67.86.90f.122f.124f.266-268.282f). Es soll und kann nicht auf alle Aspekte seiner Ausführungen eingegangen werden. Man verkennt aber Augustins Gnadenvorstellung völlig, wenn man behauptet, daß die Gnade selbstverantwortetes menschliches Handeln unmöglich oder doch überflüssig mache. Augustin hat zwei Grenzen für die Verkündigung der Gnade aufgezeigt, wenn er in *Io. eu. tr.* 53,8-11 CCL 36, 455-457 vor einer Über- und Unterbewertung des freien Willens warnt. Seine Kraft darf einerseits nicht auf Kosten der Gnade überschätzt, andererseits aber auch nicht zur Entschuldigung der Sünde unterschätzt werden, mit dem Stolz oder der Nachlässigkeit als Folge. Sodann zeigt Augustin als seine Überzeugung, daß die Gnade zwar stets unverdient geschenkt

wird, jedoch durchaus verdientermaßen entzogen werden kann, wie er in Deutung von *Joh* 12,39 wörtlich schreibt: "Sie werden deswegen verblendet und verhärtet, weil ihnen infolge ihrer Ablehnung der göttlichen Hilfe nicht geholfen wird"[58]. In *Simpl.* 1,2,19 CCL 44,49f verweist er bei der Auslegung von *Röm* 9,28 auf den begnadigten Räuber zur Rechten Jesu (vgl. *Lk* 23,32-43), um das unerläßliche Zusammenwirken des Menschen mit der Gnade zu schildern: "...der Räuber wurde gerechtfertigt, als er, mit allen Gliedern ans Kreuz genagelt, nur folgende zwei Freiheiten hatte: Er glaubte mit dem Herzen zur Gerechtigkeit und bekannte mit dem Munde zum Heil. ...Seine guten Werke wären sicherlich gefolgt, wenn er nach Empfang der Gnade noch lange unter den Menschen gelebt hätte". Gnade und gutes Handeln, das mit dem Glauben beginnt, sind für Augustin wesentlich aufeinander bezogen. Schon in *exp. prop. Rm.* 53 CSEL 84,36 lehrte er, daß Gott sich unser erbarmte, als wir noch Sünder waren, indem er uns berief, und daß er dem Glaubenden dann weiterhin seine Barmherzigkeit schenkt, indem er ihn barmherzig macht. Fast dasselbe vertritt er in *Simpl.* 1,2,9 CCL 44,34, wo er ebenfalls sagt, daß uns Gott seine Barmherzigkeit schenkt, indem er uns barmherzig macht, so daß wir auch gut handeln. Das gute Handeln ist die notwendige Folge der Gnade, nie umgekehrt. Es ist daher für Augustin unvorstellbar, daß jemand gewissermaßen neben oder außerhalb der Gnade das Gute zu tun und die Wahrheit zu erkennen sucht. Denn gerade darin besteht ja nach ihm die Gnade, daß der Mensch gut handelt; nicht nur daß er die Möglichkeit dazu hat, sondern daß er es tatsächlich tut. Der gesamte pastorale Einsatz Augustins wäre zudem paradox gewesen, wenn er das gute Handeln für die Erwählten nicht als entscheidend betrachtet hätte. Es ist wohl nicht überflüssig, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß er zeitgleich zu den ersten antipelagianischen Schriften 413 *De fide et operibus* verfaßte. Auch die strenge kirchliche Bußpraxis, die auch Augustin als Bischof ausübte, zeigt ebenfalls, daß trotz Prädestination das Tun des Menschen von ihm keinesfalls geringgeschätzt, sondern im Gegenteil für heilsnotwendig gehalten wurde[59].

In *Simpl.* 1,2,21 CCL 44,53 stellt Augustin die pessimistisch klingende Frage: "Der freie Wille vermag sehr viel, ja gewiß, aber was vermag er in denen, die unter die Sünde verkauft sind?" Flasch will dies so

[58] *Io. eu. tr.* 53,10 CCL 36,456: "Hinc excaecantur, et indurantur, quia negando diuinum adiutorium, non adiuuantur".

[59] Vgl. dazu auch POSSIDIUS, *Vita* 31 PL 32,39, wonach Augustin oft gesagt habe, nach Empfang der Taufe dürften selbst gute Christen und Priester nicht ohne angemessene Buße aus dem Leben scheiden. Nach dem Bericht des Possidius (vgl. *ebd.* PL 32,39f) starb Augustin mit den Worten der Bußpsalmen auf den Lippen.

verstehen, daß nach Augustin der Wille aus eigener Kraft nur zum Sündigen frei sei (S. 90f). Doch steht davon wenigstens in *Simpl.* kein Wort. Augustin beantwortet seine Frage zunächst mit dem Zitat von Gal 5,17, wo Paulus von der inneren Gespaltenheit des Menschen spricht, der nicht das tun kann, was er will. Sodann folgen Ausführungen über die Gnade, die erst den Willen zum Befolgen des göttlichen Gebotes und zum verdienstlichen Handeln mit der ewigen Seligkeit als Lohn befähigt. Damit bestreitet Augustin dem Willen nicht jede Fähigkeit zum Wollen des Guten, aber wegen der herrschenden Gespaltenheit bleibt es ein unwirksames Wollen; erst durch die Gnade empfängt der Wille auch die Kraft, sein Wollen in die Tat umzusetzen. Der Mensch muß somit zwar einen gewissen Begriff vom Guten haben und mag es auch erstreben, ist aber ohne die Gnade zu schwach, es zu verwirklichen (vgl. z.B. *Simpl.* 1,1,9.11f CCL 44,14.15f; *conf.* 7,27 CCL 27,110-112). In *Simpl.* 1,2,22 Z. 788-790 z.B. schreibt Augustin, und zwar ohne abwertende Einschränkung, daß es auch unter den Heiden und Häretikern Menschen gibt, die in tadelloser ehelicher Keuschheit leben, also Menschen, die die Gnade nicht haben und deren freier Wille dennoch zum Guten fähig ist. Er hat hier und auch sonst nirgends den Heiden Tugenden abgesprochen oder diese als "glänzende Laster" verunglimpft, wie dies Flasch S. 67.131 behauptet[60]. Allerdings bestritt Augustin ihre Verdienstlichkeit bei Gott und hat sie im Blick auf ihre fehlende Wirkung für die Ewigkeit in die Nähe von Lastern gerückt (vgl. *ciu.* 19,25 CCL 48,696). Den Grund dafür findet er aber nicht im Inhalt der Tugenden, sondern im heidnischen Polytheismus, der die rechte Seins- und Wertordnung zerstört, und im Motiv der Tugenden, im Stolz, der das Gute nicht auf Gott zurückführt, sondern auf menschliche Leistung. Der Stolz ist aber ebenso eine permanente Gefährdung für Christen; denn auch bei ihnen zerstört er die Verdienstlichkeit jeder guten Handlung, wie Augustin oft genug gepredigt hat[61]. Das liberum arbitrium ist zum natürlich Guten durchaus fähig, nicht nur zur Sünde, aber bei denen, die "unter die Sünde verkauft sind" (*Röm* 7,14), muß erst die Gnade die Fesseln des Willens lösen und ihnen dadurch die Dimension des transzendent Guten erschließen. Da ihnen die Gnade fehlt, haben die Tugenden der Heiden nur

[60] Bereits J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus* 2. Freiburg/Br. ²1929,259 fand heraus, daß Augustin die Tugenden der Heiden nie glänzende Laster genannt hat. Diese Feststellung konnte auch durch das vollständige Wortverzeichnis des Augustinus-Lexikons bestätigt werden.

[61] In seiner Klosterregel faßt Augustin dies knapp und präzis zusammen: "...der Stolz dagegen stellt auch den guten Werken nach, so daß sie zunichte werden". Vgl. *reg.* 3,1,7 (ed. L. VERHEIJEN 420).

diesseitigen Wert und Lohn, aber keine Verdienstlichkeit für die Ewigkeit[62]. Sodann behauptet Flasch, daß das natürliche Streben und Wollen völlig belanglos sei, wenn einer nicht begnadet sei (vgl. S. 27-29.67.125). Jedoch steht in *Simpl.* diese Alternative überhaupt nicht im Blickfeld Augustins. Denn, wie er in *Simpl.* 1,2,10 Z. 294-297 CCL 44,35 schreibt, wenn Esau gewollt hätte und gelaufen wäre, so wäre genau dies Wirkung der Gnade gewesen; doch habe er tatsächlich nicht gewollt und sei nicht gelaufen, sondern habe die Berufung zurückgewiesen und habe sich dadurch die Verwerfung zugezogen. Es gibt weder einen Hinweis im Text noch einen Grund vom Sinnzusammenhang her, diese Stelle als fingierten Einwurf einer Gegenmeinung aufzufassen, die dann Augustin zurückgewiesen hätte, wie dies Flasch (S. 86) vertritt, sondern Augustin will damit lediglich in Form einer Hypothese ausdrücken, daß auch im Falle eines positiven Strebens Esaus dies auf die Gnade zurückgeführt werden müßte. Ein solches Streben ist neben der Gnade bzw. ohne sie für Augustin überhaupt nicht denkbar. Von daher wäre für ihn auch die Alternative, "Gott erleuchtet ...längst nicht jeden, der die Wahrheit sucht" (S. 26), undiskutabel gewesen, da nach seiner Überzeugung die Gnade ja gerade darin besteht, daß einer die Wahrheit sucht, wie es auch notwendigerweise Wirkung der Gnade ist, daß einer gut handelt.

Flasch behauptet (S. 67.90f.131f), daß das natürlich Gute, etwa die Gerechtigkeit, vor *Simpl.* von Augustin nicht abgewertet worden sei. Doch kann man aus *exp. prop. Rm.* 12 CSEL 84,6-8 erschließen, daß Augustin zumindest hier keine andere Bewertung der natürlichen Sittlichkeit vertreten haben kann als in *Simpl.*: Wegen der Übermacht der Begierlichkeit unterliegt ihr der Mensch, der die Gnade noch nicht hat, stets im Kampf um das Gute. Die Konkupiszenz ist auch im Begnadeten noch lebendig und reizt ihn zur Sünde, doch vermag er ihr kraft der Gnade zu widerstehen (vgl. *ebd.* 24.27-29.38f.44,4.6 CSEL 84,13.14-16.20f.24f)[63]. Flasch freilich rechnet diese Einschätzung der Begierlichkeit zum wesentlich Neuen in *Simpl.* (S. 41.77f.111.281f.285f). Wenn er allerdings S. 286 erklärt, "397 (könne) der Mensch nicht mehr kraft freier Entscheidung die Konkupiszenz überwinden", so kann er die "Expositio" nicht genau durch-

[62] Insbesondere im 5. Buch von *ciu.* setzt sich Augustin mit den Tugenden, die den heidnischen Römern nicht abzusprechen seien, auseinander und verweist hier im 15. Kapitel (CCL 47,149) auf ihren natürlichen Lohn. Vgl. dazu J. MAUSBACH, *o. c.* 2,258-299.

[63] Vgl. insbesondere *exp. prop. Rm.* 12,12 CSEL 84,8: "Liberum ergo arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium, ut non peccemus, sed tantum ut peccare nolimus. Gratia vero efficit, ut non tantum velimus recte facere, sed etiam possimus, non viribus nostris, sed liberatoris auxilio...". Vgl. ferner *ebd.* 52,13 CSEL 84,35; *ALG* Prolegomena 1,18.106 (Nr.19).

gelesen haben. Sein Urteil, daß die Gnade dem Menschen die Freiheit der Entscheidung nimmt, müßte dann nämlich auch den Augustin der "Expositio" treffen, der schon hier uneingeschränkt gelehrt hat, daß nur kraft der Gnade die Begierlichkeit überwunden und das (verdienstlich) Gute getan werden kann. Wo da noch ein Unterschied zu den Aussagen in *Simpl.* sein soll, ist m.E. unerfindlich. Ebd. erklärt Flasch sodann, daß die Konkupiszenz seit *Simpl.* zum Übermittler, vielleicht sogar zum Hauptbestand der Erbsünde werde. Wenn dies zutrifft, hat Augustin faktisch schon in der "Expositio" die wesentlichen Elemente seiner Erbsündenlehre vorgetragen. Dafür spricht zudem die häufig absolut gebrauchte Wendung *peccatum*, die nicht immer als Inbegriff oder Zusammenfassung der Sünden, sondern als Erbsünde, freilich noch ohne diesen Fachausdruck, zufriedenstellend erklärt ist (vgl. *exp. prop. Rm.* 12,9f; 24,3; 27.28,2-4.38f CSEL 84,8.14-16.19-21).

Aber so neu war Augustins Lehre von der Macht der Begierlichkeit gar nicht; denn nicht er war es, der als erster vertreten hat, daß die Begierlichkeit ohne die Gnade nicht zu überwinden ist. Bereits Ambrosius lehrte dies, wenn er z.B. in *De Iacob* 1,16 CSEL 32,2,15 klar ausspricht, daß uns die Sünde, d.h. die Begierlichkeit, den Tod bringt, von dem uns nur die Gnade Gottes durch Jesus Christus befreit (vgl. *ebd.* 1,14 CSEL 32,2,14). Auch der Ambrosiaster kannte die Vorstellung, daß erst der durch Christus vom ewigen Tod erlöste Mensch kraft des Heiligen Geistes der Sünde, die eine Erbschaft Adams und zugleich eigene Schuld ist, widerstehen kann, während sein Geist im unerlösten Zustand durch das verderbte und dem Tod ausgelieferte Fleisch ebenfalls degenerierte, weil dieses seine Süchte auf ihn übertrug (vgl. *Ad Romanos* 7,24 CSEL 81,1,245.247). Infolgedessen ist der Mensch ohne göttliche Hilfe zu schwach, die Herrschaft über sich zu gebrauchen, dem Teufel zu widerstehen und das Gesetz zu erfüllen (vgl. *ebd.* 7,14 CSEL 81,1,233.235). Er betont zudem, daß Sünde und Konkupiszenz nicht voneinander zu scheiden seien (vgl. *ebd.* 7,7 CSEL 81,1,223). Man kann sogar auf Origenes verweisen, der im Zusammenhang seiner Auslegung von *Röm* 7 die Sünde auf die böse Begierlichkeit zurückführte und dabei bezeugte, daß sie durch die Kenntnis des Gesetzes allein nicht überwunden werden könne, sondern ihre Macht dabei im Gegenteil sogar noch wachse; der fleischliche Mensch, der unter die Sünde verkauft ist, unterliegt ihr immer, erst der geistliche Mensch siegt über sie kraft der Gnade Jesu Christi, der uns vom Bösen und vom ewigen Tod befreit hat. Diese Gedanken finden sich im 6. Buch seines großen Römerbriefkommentars Kapitel 8.9, in der Übersetzung des Rufin PG 14,1076-1090, insbesondere 1081 B.C; 1083 C.D; 1086 B.C; 1087 A.B; 1089 A.C; 1090 C. Es ist die übereinstimmende Auffassung der angeführten Autoren, daß die zur Sünde verführende Begierlichkeit nicht aus dem eigenen Vermögen des

Menschen, sondern nur kraft der Gnade besiegt werden kann. Augustin hat die Macht der Konkupiszenz in *Simpl.* — und nicht nur hier — pointierter, vielleicht auch schärfer herausgearbeitet als frühere Exegeten, wesentlich Neues hat er nicht eingeführt.

S. 263 beruft sich Flasch auf R. Simon, *Histoire critique des principaux Commentateurs du Nouveau Testament*, der Augustin bei der Deutung von *Röm* 5,12 im Sinne der Erbsünde eine unbiblische Exegese aufgrund eines philologischen Fehlers vorwirft. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als ob Augustin seine Lehre von der Erbsünde aus *Röm* 5,12 abgeleitet habe. Dies ist aber eindeutig falsch; denn in *Simpl.* beruft er sich auf *Röm* 5,12 überhaupt nicht. Wenn er aber tatsächlich, wie Flasch behauptet (S. 41), in *Simpl.* wesentliche Elemente seiner Erbsündenlehre entwickelt hat, so kann er es nur unabhängig von *Röm* 5,12 getan haben, dann hat er im Gegenteil diese Stelle erst später als biblischen Beweis für die Erbsünde erkannt und apologetisch verwertet[64]. Sicher ist Augustin bei der Deutung von *Röm* 5,12 nicht vom griechischen Urtext, sondern von der lateinischen Übersetzung, die hier fehlerhaft ist, ausgegangen. Auch aus *Simpl.* ist feststellbar, daß er den griechischen Text nicht laufend konsultiert hat, und zwar aus der Auslegung von *Röm* 9,11b "ut secundum electionem propositum dei maneret" (1,2,4-6), die Flasch, wie oben schon reklamiert wurde, völlig mißverstanden hat, sonst hätte er auch auf diesen Mangel hinweisen können, ja müssen. Augustin stützte sich vornehmlich auf seine lateinische Bibelübersetzung, von deren Korrektheit er in *Simpl.* noch überzeugt gewesen sein muß. Dennoch setzte er sich schon damals mit neueren Übersetzungen, z.B. des AT aus dem Hebräischen, auseinander (vgl. *Simpl.* 2,1,6 CCL 44,67f) und konnte zur Interpretation strittiger Stellen durchaus auch selbst den griechischen Text einsehen (vgl. *s. dom. m.* 1,31 CCL 35,32). Später hat er die Mängel seines lateinischen Bibeltextes jedoch erkannt und sich intensiv um seine Verbesserung bemüht[65]. Die Wichtigkeit eines philologisch einwandfreien Textes ist ihm also durchaus noch bewußt geworden. Daß aber Exegese nicht auf Philologie zu reduzieren ist, sondern weit darüber hinausgeht, das lehrt allein schon ein kurzer Blick auf die reiche biblische Literatur unseres Jahrhunderts. Den Maßstäben der modernen wissenschaftlichen Exegese entspricht keiner der altkirchlichen Autoren, auch nicht Origenes und Hieronymus,

[64] Erst in *pecc. mer.* 1,8-11, entstanden 411/12, hat Augustin *Röm* 5,12 zum ersten Mal als Beweis für die Erbsünde gebraucht; vgl. *ALG* Prolegomena 3,333 Anm. 462.

[65] Vgl. D. DE BRUYNE, *Saint Augustin Reviseur de la Bible*, in *Miscellanea Agostiniana* (Roma, 1931) 2,521-606. Die Frage nach Augustins Griechischkenntnissen braucht hier nicht aufgerollt zu werden; es genügt der Hinweis, daß sie in neuerer Zeit differenzierter und positiver beurteilt werden.

denen man die philologischen Kenntnisse bestimmt nicht absprechen kann. In den Methoden wie in den Ergebnissen ihrer exegetischen Arbeit unterscheiden sie sich trotzdem kaum wesentlich von Augustin. Wenn freilich biblische Denkart einzig von der Beherrschung der biblischen Ursprachen abhinge, dann gäbe es wahrlich nur eine kleine, exklusive Gruppe von biblisch Denkenden! Nun betont Flasch (S. 263), daß seine Kritik an der augustinischen Gnaden- und Erbsündenlehre nicht darauf basiere, daß sie unbiblisch sei, was ihn allerdings nicht daran hindert, Augustin an anderer Stelle Mißbrauch der Bibel vorzuwerfen (vgl. z.B. S. 35.46.79. 264.296). Zur Untermauerung seiner Behauptung stützt er sich vornehmlich auf Autoren, die Augustins Gedanken kritisch gegenüberstehen. Positive Stellungnahmen hingegen nimmt er nicht zur Kenntnis oder setzt sie herab, wie etwa O. Michel, der "in dem einst (!) wegen seiner historischen Gesamtkonzeption berühmten Meyer'schen Kritisch-Exegetischen Kommentar zum Neuen Testament (schreibe), erst Augustin sei es gelungen, über den Schatten der älteren Tradition hinauszuwachsen". Statt den Inhalt zu historisieren, habe O. Michel "nach kleineren lutherischen Korrekturen" die Neuentdeckung Augustins in *Simpl.* "als die wahre Botschaft des 9. Kapitels vermitteln" wollen (S. 104). Er hat sich vermutlich verhalten wie andere "evangelische Theologen unter dem Einfluß von Karl Barth", die "in vermeintlicher Überwindung des Historismus suggerieren..., Augustin habe Paulus endlich wieder im Sinne des Paulus gelesen" (S. 100), und die nach Flasch in Wirklichkeit wie Augustin und "wie alle Interpreten", da sie bei ihrer Deutung unter ihren "eigenen Denkzwängen" (S. 296) standen, Paulus ebenfalls nicht mit dessen Augen, sondern nur mit ihren eigenen lasen (vgl. S. 100). Trotz dieses Verdikts sei es gewagt, das Urteil eines weiteren evangelischen Exegeten über Augustins Paulusdeutung ins Feld zu führen. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*. 2. Teilband *Röm* 6-11[66] S. 101-107 würdigt die Auslegung von *Röm* 7 in *Simpl.* 1,1, die er für prinzipiell richtig hält; auch als Augustin seine Auslegung später unter pelagianischem Einfluß änderte, weist dies U. Wilckens nicht apodiktisch als falsch und unbiblisch zurück, sondern anerkennt, daß Augustin auch dann noch "die *Sache* der paulinischen Theologie für sich" gehabt habe und daß erst die Neuinterpretation Augustins der Kirche zur theologischen Aufarbeitung der im christlichen Leben verbleibenden Sünde verholfen habe (S. 107). Doch hat U. Wilckens bei seinem Urteil wohl "den kontingent-eigenen Anteil und den Tribut an die Geschichte zu sehen" (S. 100) versäumt! Zu fragen ist allerdings, welchen Denkzwängen Flasch selbst

[66] Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/2. Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980.

folgte, daß er die zahlreichen direkten und indirekten Schriftzitate Augustins im Text und in der Übersetzung von *Simpl.* 1,2 und häufig auch in den eigenen Ausführungen weggelassen hat. Wollte er dadurch vielleicht von vornherein dem Eindruck vorbeugen, daß Augustin in biblischen Gedankengängen und Wendungen dachte und schrieb? Nach Aufweis des von A. Mutzenbecher erstellten Registers in CCL 44,95-100 enthält *Simpl.* 1,2 nicht weniger als 129 direkte oder indirekte Schriftzitate, wozu noch 112 Zitate aus dem gerade behandelten Abschnitt von *Röm* 9,9-29 kommen. Flasch weiß dazu als Resümee seiner Ausführungen (S. 296) nur zu bemerken, Augustin sei mit "Selbstsicherheit" und "Dreistigkeit mit Bibeltexten" umgegangen. Er habe sie zitiert, "wie er sie brauchte. Oder sagen wir es historisch genauer: Wie alle Interpreten deutete er den Text nach seinen eigenen Denkzwängen". Zu dieser Verurteilung in cumulo kann man m.E. nur hinzufügen: 'quod esset demonstrandum!'

Als Beweis für seinen Vorwurf gegen Augustins Umgang mit Bibeltexten bringt Flasch (S. 296f) lediglich den Hinweis auf den angeblich unterschiedlichen Gebrauch von *1 Kor* 15,22 in *Simpl.* und *De moribus eccl. cath.* I 19,35 PL 32,1326[67]. So schreibt er u.a.: "Wenn es noch eines Beleges bedürfte: Schon 388 las Augustin bei Paulus, *1 Kor* 15,22, daß wir alle in Adam sterben. Schon damals kommentierte er diesen Satz in seinen Schriften. Aber er deutete ihn so, daß er zum Lobpreis der frei ergriffenen Maßhaltekunst des Weisen geriet. Er selbst fand damals in diesem Text nichts von seiner späteren Erbsündenlehre". Aber im Sinnzusammenhang des angeführten Textes kommt das Wort "Weiser" überhaupt nicht vor, "Weisheit" lediglich zweimal; ebensowenig steht darin etwas von "der frei ergriffenen Maßhaltekunst des Weisen" und erst recht kein "Lobpreis" auf sie durch die Kommentierung von *1 Kor* 15,22. Die Stelle dient Augustin vielmehr als Nachweis der Übereinstimmung von AT (*Gen* 3) und NT, insofern in beiden der Tod als Folge der Sünde bezeichnet wird, zu der Adam durch die Begierlichkeit verführt worden ist. Wie die Gegenüberstellung mit der Auferstehung in Christus zeigt, faßte dabei Augustin den Tod nicht nur als leiblichen, sondern auch als ewigen Tod auf. Von einer Erbsünde spricht Augustin in *mor.* 1 zwar nicht, doch sieht er im Genesisbericht von der Übertretung Adams ein alttestamentliches Zeugnis über die Sünde der Seele an sich und eine Entsprechung zur Aus-

[67] CSEL 90,39f. Die 1992 von J.B. Bauer edierte kritische Ausgabe, die gegenüber PL einige wichtige Änderungen enthält, konnte Flasch noch nicht verwerten. Besonders sei verwiesen auf die Lesart *fides ueri* S.35 Z. 8 anstelle von *sedes veritatis* in PL, "cuius contemplatione perfruentes...beati sumus". Wir schauen und genießen also nicht unmittelbar den Sitz der Wahrheit, wie der Text von PL nahelegt, sondern nach CSEL nur den Glauben an das Wahre und sind dadurch selig.

sage von *1 Kor* 15,22. In *Simpl.* 1,2,16f Z. 468f.512f erwähnt er in Zusammenhang mit *1 Kor* 15,22 die Erbsünde formal ebenfalls nicht, sondern nur, daß sich von Adam der Ursprung der Beleidigung Gottes für das ganze Menschengeschlecht herleitet, so daß es gewissermaßen eine einzige Sündenmasse bildet. Worauf Flasch seine Behauptung stützt, daß im Vergleich zu *mor.* 1,35 in *Simpl.* "der Tod eine ungleich schwerere, eine die Menschheit beherrschende Rolle" spiele, gibt er freilich nicht preis. Die Funktion der *temperentia*, auf die in *mor.* 1,35 das Zitat von *1 Kor* 15,22 überhaupt nicht bezogen wird, sieht Augustin darin, daß sie gegen die Begierlichkeit, die "Wurzel alles Bösen" (*1 Tim* 6,10), ankämpft und uns eine gewisse Unversehrtheit und Unverdorbenheit der Liebe garantiert, durch die wir mit Gott verbunden sind. Im nachfolgenden Kapitel 36 CSEL 90,40f geht er noch näher auf die Aufgabe der *temperantia* ein, die nach *Kol* 3,9 darin besteht, den alten Menschen, Adam, auszuziehen und den neuen, Christus, anzuziehen und sich so immer mehr in Gott zu erneuern. Dies geschieht in der Bekämpfung der Begierlichkeit und der Ruhmsucht sowie in der Ausrichtung der Liebe auf das Göttliche. Der Lobpreis gilt zudem nicht der menschlichen temperantia, wie Flasch nahelegen möchte, sondern Gott allein. Zieht man zudem noch *mor.* 1,33 CSEL 90, 37f heran, worin er Weisheit und Wahrheit an den katholischen Glauben und die Liebe bindet, die er schon vor *Simpl.* als Gnadengeschenk des göttlichen Geistes betrachtet hat (vgl. dazu das Zitat von *Eph* 3,14-19 in *mor.* 1,33), so zeigt sich, daß Augustin hier mitnichten die "frei", d.h. nach Flasch autonom, "ergriffene Maßhaltekunst des Weisen" preist, sondern vom erlösten Menschen spricht, der noch mit der Begierlichkeit als dem Erbe Adams ringt und für den das selige Leben keineswegs das Ergebnis eigener Anstrengung allein, sondern Frucht der Güte Gottes (vgl. *mor.* 1,35 Z. 5-8) ist. Es würde keine wesentliche Änderung notwendig machen, die gerade skizzierten Gedanken aus *mor.* 1 bruchlos in den Sinnzusammenhang von *Simpl.* einzufügen, obwohl Augustin *mor.* unter ganz anderen hermeneutischen Gesichtspunkten verfaßt hatte als *Simpl.* 1. Jedoch auch wenn er in beiden Schriften *1 Kor* 15,22 in unterschiedlichem Sinn ausgelegt hätte, wäre das kein Beweis für einen dreisten Umgang mit Bibeltexten oder für eine unbiblische Exegese; denn mit den meisten Auslegern der christlichen Antike, Origenes miteingeschlossen, ging er von einem mehrfachen Schriftsinn aus, der daher nach antiker Auffassung auch eine mehrfache Deutung bzw. Anwendung derselben Schriftstelle erlaubte. Aber warum kann nicht auch die einfachste und natürlichste Lösung in Betracht gezogen werden, nämlich daß man aufgrund eines intensiveren Studiums eines Textes in dessen Sinn tiefer eindringt und die Aussageabsicht seines Autors besser verstehen lernt? Wie Augustin in der Vorrede zu *Simpl.* 1

kundtut, ist er diesen organischen Weg einer gründlicheren Betrachtung von *Röm* 7 und 9 gegangen und hat, zumindest nach seiner eigenen Auffassung, die Texte des Apostels Paulus auch zutreffender ausgelegt, wodurch er ipso facto frühere Deutungen ergänzt, vertieft und gegebenenfalls auch korrigiert hat. Es gibt nicht den geringsten Hinweis darauf, daß sich der allgemeine oder persönliche historische Kontext Augustins in der kurzen Zeit zwischen der Niederschrift von *exp. prop. Rm.* und *Simpl.* entscheidend geändert hätte; lediglich die Bischofsweihe Augustins fiel in diese Zeit. Die "Denkzwänge", wenn es sie überhaupt gegeben hat, waren dieselben geblieben; jedenfalls konnte Flasch m.E. außer der Tatsachenbehauptung und allgemeinen Ausführungen keine der kontingent-historischen Einflüsse beweiskräftig benennen, die die Änderung in der Exegese Augustins erklärten oder gar notwendigerweise bewirkt hätten.

Die ausführlichere Erörterung von *mor.* 1,35 sollte zeigen, wer hier in Wirklichkeit mit Texten 'dreist' umgegangen ist. Die unvollständige und daher verzerrende Darstellung von *mor.* 1,35 läßt m.E. darauf schließen, daß Flasch den Text nur recht oberflächlich durchgeschaut hat, vielleicht mit der Prämisse, daß schon keiner der Leser sich die Mühe machen und seine Behauptungen auf ihre Richtigkeit hin am Originaltext überprüfen werde. Dieser Verdacht wird dadurch gestützt, daß Flasch die Texte Augustins noch öfter ungenau untersucht und recht willkürlich gedeutet hat.

S. 27 (Nr. 2) unterstellt Flasch, daß die Entscheidungen Gottes in Diskussion zu ziehen für Augustin 397 zum Inbegriff der Unsittlichkeit, nämlich zu Stolz, geworden sei. Sich dabei auf allgemeine Kriterien wie z.B. Gerechtigkeit zu berufen sei geradezu Unverschämtheit. Diese Behauptung bleibt recht allgemein und wird mit keiner einzigen Stellenangabe untermauert. Vermutlich bezieht sich Flasch auf Augustins Aussagen zu *Röm* 9,19 und zur Antwort des Apostels auf diese Frage, die dieser durch seine Gegenfrage in *Röm* 9,20 als unberechtigt zurückweist. Z. 431-434 erklärt jedoch Augustin den Einwurf von *Röm* 9,19 als durchaus verständlich, da ihn ja der Apostel selbst erhebt, und zwar unter der Voraussetzung, daß die Verhärtung ohne einen Unterschied in den Taten geschieht: "Quod si fit nulla distinctione meritorum, quis non erumpat in eam uocem quam sibi ipse obiecit apostolus...". Die Verhärtung aber geschieht weder ohne Berücksichtigung der Taten des Menschen noch ist die Klage Gottes über sie unberechtigt, "quod nolint credere et recte uiuere" (Z. 436). Da sie nicht glauben und richtig leben wollen, werden sie in ihrer Sünde gelassen, d.h., von Gott verhärtet, ohne jedoch zum Bösen gezwungen zu werden (vgl. Z. 429-431.478-482). Die Unverschämtheit bezieht sich nicht auf eine Appellation an die Gerechtigkeit gegen Gott, eine für Augustin geradezu unmögliche Vorstellung, sondern auf den Vorwurf der Ungerechtigkeit

gegen Gott (vgl. Z. 475-482). Stolz ist bei Augustin zweifellos der Inbegriff der Unsittlichkeit, er besteht aber nicht in der Diskussion der Entscheidungen Gottes, nicht im Fragen nach ihrer Gerechtigkeit, sondern in der Berufung auf die eigene Gerechtigkeit, die nicht auf Gottes Gnade, sondern auf die eigene Leistung zurückgeführt wird. Wer nicht glaubt und nicht richtig handelt und deswegen verurteilt wird, darf sich so wenig über Ungerechtigkeit beklagen, wie jener, der trotz seiner Sünden begnadigt wird, sich der eigenen Leistungen rühmen darf (vgl. Z. 530-534).

S. 71f Nr.3 (vgl. S. 27.276.290f) liest man: "Alle Menschen sind seit der Sünde Adams eine *Sündenmasse*, ein Knetteig der Verlorenheit. Wir haben alle die Todesstrafe verdient. Gott ist nicht ungerecht, das bedeutet dann nur: Niemand kann ihm etwas vorwerfen, wenn er diese Strafe vollstreckt. Gott verletzt niemandes Recht, wenn er einige Menschen der verdienten Strafe entzieht. Weitere Fragen sind *unverschämt*". Ohne die Stelle genau anzugeben, stützt Flasch seine Behauptung vermutlich auf *Simpl.* 1,2,16 Z. 475f: "Itaque huius impudentiam quaestionis ita retundit apostolus: O homo, tu quis es, qui respondeas deo? (*Röm* 9,20a)", da Augustin in *Simpl.* einzig hier das Wort "Unverschämtheit" - *impudentia* verwendet, ohne noch an anderer Stelle einen stamm- oder sinnverwandten Ausdruck zu bringen. Nirgends im gesamten Sinnzusammenhang verbietet Augustin jedoch das Fragen an sich. Er selbst stellt ja sogar vielerlei Fragen nach den möglichen Kriterien der Erwählung, wie aus 1,2,22 CCL 44, 54-56 hervorgeht. Eine Unverschämtheit ist für Augustin nur die Frage, die die Gerechtigkeit des göttlichen Ratschlusses bei der Gnadenwahl bezweifelt und dadurch den Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Gott impliziert. Im Text Augustins bezieht sich das "huius impudentiam quaestionis" unmittelbar auf die Weinbergsarbeiter von *Mt* 20,1-12, die unzufrieden sind, weil den später Gekommenen geschenkt wird, was ihnen (als Lohn für die volle Tagesarbeit) erstattet wird (vgl. Z. 472-475). Ihre Klage gilt somit nicht einer Verweigerung des Denars, sondern im Gegenteil seiner unverdienten Gewährung. Die 'unverschämte Frage' weist sodann auch nach vorn auf das Zitat von *Röm* 9,20a, wo nach Augustin der Apostel den Fragenden von *Röm* 9,19 zurückweist, der die Berechtigung der Klage Gottes über die Sünder (vgl. Z. 477f) bezweifelt, also ebenfalls die Gerechtigkeit der göttlichen Entscheide in Frage stellt. Indem Augustin *Röm* 9,14 "... Numquid iniquitas est apud deum? Absit!" wie eine Überschrift betont an den Anfang von *Simpl.* 1,2,16 stellt, kündigt er als Thema des nachfolgenden Kapitels an, daß der Einwand der Ungerechtigkeit gegen Gottes Verfügungen abgewehrt werden soll. Keinesfalls läßt sich daraus aber folgern, daß damit überhaupt das Fragen nach den Kriterien der göttlichen Gnadenwahl unterbunden werden soll, auch wenn Augustin schließlich zum Er-

gebnis kommt, daß eine schlüssige Antwort auf diese Frage in dieser irdischen Existenzweise nicht möglich ist[68].

S. 78 schreibt Flasch: "Zwar muß man an die kurz zuvor gegebene Formulierung erinnern, wir verdankten unser fleischliches, nicht unser geistiges Dasein einer *sterblichen Erzeugung (De div. quaest. 83, qu. 68,3: secundum carnem mortali generatione formamur)*; aber darüber läßt sich unser Text nicht aus". Ein Blick auf den Textzusammenhang in CCL 44A, 177 Z.66-70 zeigt die völlige Mißdeutung dieser Stelle durch Flasch: "Ex quo ergo in paradiso natura nostra peccauit, ab eadem diuina prouidentia non secundum caelum sed secundum terram, id est non secundum spiritum sed secundum carnem, mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati". Hier bedeuten *spiritus* und *caro* nicht in dichotomischem Sinne den Geist und das Fleisch des Menschen, sondern entsprechen nach der klaren Aussage Augustins Himmel und Erde. Es ist eine soteriologische Feststellung, daß seit der Paradiesessünde der Mensch durch die sterbliche Zeugung nicht gemäß dem Geist, womit hier der Hl. Geist gemeint sein dürfte, sondern gemäß dem Fleisch gebildet wird, also nicht der himmlisch-geistlichen Sphäre, sondern der irdisch-fleischlichen angehört, in der wir alle von Natur aus eine Lehmmasse, d.h. eine Sündenmasse, bilden. Es geht also letztlich um den Bereich der Erlöstheit bzw. der Unerlöstheit, zu dem ja der ganze Mensch mit Geist und Leib gehört. Daher kann dann die Aufforderung in Z. 74-76 folgen, kein Lehm mehr zu sein, sondern Söhne Gottes zu werden, und zwar durch die Barmherzigkeit dessen, der denen dazu die Macht gab, die an seinen Namen glauben[69].

S. 93f führt Flasch aus: "Augustins Gott liebt keinen Menschen, sondern er liebt *seine Gnade in dem Menschen* (n.18,562 S. 45). Ohne die Gnade bleibt in den Augen Augustins nur eine einzige Bestimmung übrig: *zu Recht zum supplicium verurteilt*, wobei das Wort *supplicium* in seinem Doppelsinn zu nehmen ist: Der Mensch soll niederknien zur Anbetung und zur öffentlichen Hinrichtung. In Georges lateinisch-deutschem Wörterbuch von 1880 findet sich dieser Eintrag: *supplicium, ii, n. Das Niederknien, sowohl zum Gebete als zum Empfang der Bestrafung*. Abstrakt nur diese Bestimmung, also wiederum nur eine hypostasierte Wortbedeutung, hält Augustin fest, wenn er *Mensch* sagt". Alle Textzeugen aber, die Georges zitiert, gehören der klassischen Latinität an, keiner der "dekadenten" Spätzeit, in der Augustin lebte, den Flasch unter Berufung auf H.-I. Marrou

[68] In *diu. qu.* 68 CCL 44A,174-183 hat sich Augustin um die Auslegung von *Röm* 9, 20 in einer eigenen Quaestio bemüht. Vgl. *ALG* Prolegomena 3,335-340.

[69] Vgl. *ALG* Prolegomena 3,213-218.

daher gern als einen Literaten der Dekadenzzeit bezeichnet (vgl. S. 245. 252f). Es ist jedoch eine unhistorische Sicht, wenn man einen Begriff der Zeitenwende ohne Untersuchung seiner Entwicklungsgeschichte auf die Spätzeit überträgt, in der unkritischen Annahme, daß der Begriffsinhalt in den inzwischen verflossenen zwei bis drei Jahrhunderten sich nicht verändert habe. Das wäre vergleichweise so, wie wenn man annähme, daß die klassische *auctoritas*-Vorstellung der Prinzipatszeit in der spätrömischen Kaiserzeit noch lebendig und gültig gewesen sei, nur weil auch im vierten und fünften Jahrhundert das Wort *auctoritas* bekannt und im Gebrauch war, ohne dabei im geringsten den inzwischen eingetretenen Wandel des sozialen, politischen und religiösen Umfeldes zu berücksichtigen. Aber auch in seiner übrigen Interpretation hat Flasch danebengegriffen. Augustin hat nicht den Menschen und die Gnade gegenübergestellt, sondern die Schuld und die Gnade im Menschen. Diese liebe Gott, jene hasse er (vgl. 1,2,18 Z. 552f.561-563). Schon vorher hatte Augustin Z. 552f betont, daß Gott Esau nicht als Mensch, sondern nur als Sünder hasse und hatte in Z. 550-552 dessen Sünde als "inordinatio atque peruersitas, id est a praestantiore conditore auersio et ad condita inferiora conuersio" bestimmt. Die Abwendung vom Schöpfer und Hinwendung zu niedrigeren geschaffenen (Gütern) geschah nicht nur einmal in der Ursünde, sondern geschieht ständig in der persönlichen Sünde, weswegen Augustin mit vollem Recht schreiben konnte, daß die Menschen "peccatores propria uoluntate" sind (Z. 559f). Nicht nur wegen der Erbsünde, die hier kein einziges Mal erwähnt wird, sondern wegen der mit eigenem Willen vollzogenen Sünden werden die Sünder gerichtet. Hingegen hält Flasch S. 283 diese Wendung für eine Inkonsequenz Augustins und für inkonsistent mit dem Tenor seiner Schrift; sie müßte verstanden werden als der "in Adam zum Ausdruck gekommene Sündenwille der Gesamtmenschheit". Den von Flasch S. 94 so hervorgehobenen Terminus *supplicium* gebraucht Augustin im ganzen unmittelbaren Sinnzusammenhang nirgends, sondern erst am Ende des Kapitels in Z. 605, wo *supplicia peccatorum* ganz undramatisch den Sinn "Strafen der Sünder" oder auch "Strafen für die Sünden" hat und wo Augustin von der abschreckenden Wirkung dieser Strafen redet. Nicht weniger aufschlußreich als das, was Flasch in seiner Interpretation berücksichtigt, ist das, was er stillschweigend übergeht. Denn unmittelbar nachdem Augustin den Gegenstand des Hasses und der Liebe Gottes genannt hat und bevor er vom Gericht spricht, verweist er in Z. 563 auf *Röm* 5,6 "Christus pro impiis mortuus est" und fügt dann Z. 563-565 direkt das Ziel des Todes Christi an: Die Sünder sollen nicht solche bleiben, sondern nach ihrer Gerechtmachung sich von ihrer Sündhaftigkeit abwenden, indem sie an den glauben, der den Sünder gerecht macht (vgl. *Röm* 4,5). Einen Sinn

gibt diese Ausführung nur dann, wenn man darin die Aufforderung zur Abkehr von gewußten und gewollten Sünden versteht, die nach Augustins Überzeugung gewiß auch mit den Folgen der Erbsünde zusammenhängen. Wenn nun Flasch in diesem Zusammenhang Augustins Hinweis auf den Erlösungstod Christi für die Sünder mit keinem Wort erwähnt, dann verrät dies m.E. eine Tendenz, die im nächsten Abschnitt in ihrer ganzen Schärfe aufgezeigt werden soll.

Auf einen krassen Fall von tendenziöser Desinformation stößt man auf S. 241, wo Flasch dem Gnadenbegriff Augustins mit folgenden Worten die Christlichkeit abspricht: "Ist das noch die *Gnade Jesu* (dessen Name ja auch nur *einmal* in dem ganzen Text fällt, und zwar innerhalb eines Zitats)?". Bei einer seriösen Durchsicht von *Simpl.* 1,2 kommt man freilich zu einem ganz anderen Ergebnis, nämlich daß Augustin in dieser Quaestio die Person Jesu mindestens fünfundzwanzigmal anspricht. Nachfolgend werden alle Stellen angegeben, aus Gründen der Vereinfachung nur die Zeilenzahlen in CCL 44,24-56, so daß sie von jedem leicht aufgesucht und überprüft werden können: Z. 40.42.58.61.211.382.384-386.386-388. 388-391.391f.392-395.395-397.397-400.516.520.554.555f.557f.563.638f. 650f.653.657.660f. Meist, aber nicht ausschließlich sind es Schriftzitate, in denen die Person Jesu spricht bzw. erwähnt wird; darunter erscheinen zweimal der Name "Jesus", siebenmal "Christus", viermal "Herr", den Rest machen Pronomina und Verbformen aus. Die häufigen Bezugnahmen auf Person und Wort Christi durch Augustin sind um so beachtlicher, als es sich bei *Röm* 9,9-29 um keinen christologischen Text handelt, in dem die Person Jesu Christi von Paulus daher auch kein einziges Mal erwähnt wird.

S. 260-262 kommt Flasch auch auf den Einfluß des Ambrosiasters und des Tyconius auf die Wende in Augustins Gnadenlehre zu sprechen. S. 260: "Die Konstruktion von 397... ist auch ausgelöst... durch die Bücher des Ambrosiaster und des Tychonius." S. 261: "Augustin studierte in den Jahren 396/97 das Buch der Regeln des Tychonius, unterdrückte aber den Namen dieses Donatisten". Flasch urteilt allerdings nicht aufgrund eigener Forschung so, sondern stützt sich dabei auf Eugen TeSelle und Alberto Pincherle. Daß Augustin die Schriften der beiden antiken Autoren gekannt hat, ist sicher, wenn auch nicht schon bei der Niederschrift von *Simpl.* Jedenfalls ist es falsch, daß Augustin den Namen des letzteren unterdrückt habe. In *doctr. chr.* 3,30,42-37,56 CCL 32,102-116 nennt er ihn nämlich mehrfach und bringt sogar eine zusammenfassende Inhaltsangabe von dessen *Liber regularum.* Sollte Augustin den Römerbriefkommentar des Ambrosiasters schon in *Simpl.* benützt haben, so tat er dies recht kritisch; später, in *c. ep. Pel.* 4,7 CSEL 60,528, zitierte er daraus, schrieb das Werk

aber irrtümlich Hilarius von Poitiers zu (vgl. *ALG* Prolegomena 3,50f.185 Anm.111). Auf keinen Fall aber ist es berechtigt, wenn Flasch so apodiktisch die Kenntnis ihrer Schriften durch Augustin schon für die Zeit vor 397 behauptet, daß er ihre Lektüre zur 2. und 3. "Theorieschicht" vor der Niederschrift von *Simpl.* meint erklären zu können (S. 262). Da er sonst so stark seine historische Arbeitsweise hervorhebt, würde man ein kritischeres und vorsichtigeres Urteil von ihm erwarten.

S. 276 Anm. 20 beruft er sich auf *sol.* "I 2,6 CSEL 89 S. 19". Es kann sich wohl nur um einen Irrtum handeln; denn auf der genannten Seite ist von 2,6 nichts zu entdecken, es muß nach Hörmann wohl 6,12 heißen. Aber auch inhaltlich bringt diese Stelle nicht das, was Flasch mit ihr belegen will, wenn er behauptet: "Gott teilt sich nicht neidlos uneingeschränkt allen mit, die sich ihm zuwenden. 386 dachte Augustin darüber anders". In *sol.* 1,6,12 vergleicht Augustin zwar die Schau Gottes durch die Vernunft mit dem Sehen des Sonnenlichtes durch die Augen, doch setzt er dabei voraus, daß die Vernunft durch Glaube, Hoffnung und Liebe geläutert und geheilt worden ist. Zudem macht die Schau Gottes durch die Vernunft im Diesseits Glaube, Hoffnung und Liebe nicht überflüssig, sondern setzt sie stets voraus, da die Seele noch Anfechtungen ausgesetzt ist. Erst in der vollkommenen Schau im Jenseits hören Glaube und Hoffnung auf, während die Liebe sich vollendet und ewig bleibt (vgl. *sol.* 1,6,12-7,14 CSEL 89,19-23). Also auch 386 teilt sich Gott nur denen mit, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe zuvor geheilt, d.h. doch wohl erlöst, worden sind. Die Frage nach einem allgemeinen Heilswillen und nach dem Anfang des Glaubens steht hier überhaupt nicht im Blickfeld, weswegen auch keine Antwort darauf erwartet werden kann. Daß aber Glaube, Hoffnung und Liebe etwas mit Gnade zu tun haben, auch wenn das Wort "Gnade" selbst nicht verwendet wird, das entging auch dem Augustin der *Soliloquien* schon 386 nicht, sonst hätte er zu Beginn seines Gespräches mit der Vernunft nicht für nötig gehalten zu beten: "Gott, Schöpfer des Alls, gewähre mir zuerst, daß ich dich richtig bitte; dann, daß ich mich würdig mache, daß du mich freimachst; schließlich, daß du mich freimachst" (*sol.* 1,1,2 CSEL 89,4). Hier äußert er klar die Überzeugung, daß Gottes Hilfe dem Beten und Handeln des Menschen vorausgeht und sie nicht nur ermöglicht, sondern gewährt; später wird er "bewirkt" sagen. Natürlich ist es die Seele selbst, die zur Schau Gottes aufsteigt. Wer denn sonst? Aber von "Selbstbestimmung" (S. 277) im Sinne eines von Gott aktuell unabhängigen, selbständigen Aufstiegs kann bei solch einem Gebet und bei der genannten Unerläßlichkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe für die Schau Gottes keine Rede sein.

Auf Ungenauigkeiten Flaschs in Zitation und Auslegung ist oben

schon mehrfach aufmerksam gemacht worden. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen, soll hier hauptsächlich auf einige konkrete Fehler, die Werke Augustins betreffend, hingewiesen werden[70]. S.

[70] Flasch zitiert häufig recht ungenau, indem er nur die erste Zeile des Zitats angibt, obwohl dieses sich über mehrere Zeilen erstreckt; er bleibt dabei aber nicht konsequent, da er mitunter die volle Zeilenzahl oder nur die wichtigste Zeile nennt; vgl. z.B. S. 108, wo n.3,70 S. 26 angegeben wird, obwohl die Aussage über die hier angesprochen Astrologen Z. 70-78 umfaßt, während auf der nächsten Seite 109 mit n.3,102-107 die vollständige Zeilenzahl angegeben wird. Ähnliches gilt für die Schreibweise des Lautes *w*, der in früheren Textsammlungen (PL) mit *v*, in modernen Ausgaben meist mit *u* wiedergegeben wird. Flasch hält sich nicht konsequent an seine Vorlagen, sondern verwendet recht willkürlich mal ein *v*, mal ein *u*. Störender wirkt m.E., daß er gelegentlich auch noch das heute für das Latein allgemein ungebräuchliche *j* bringt. Darüber hinaus sind an formalen Fehlern zu monieren: S. 32 finden sich folgende Angaben: "Niemand soll sich der eigenen Leistungen rühmen dürfen (n.2 S. 24; n.21 S. 53)". Tatsache aber ist, daß n.21 etwa zur Hälfte auf S. 54 steht. Sodann fährt Flasch *ebd.* weiter: "Sein Kriterium dabei ist, ob eine Behauptung den Stolz bricht (n.3,79 S. 27)". Richtig aber ist, daß Z. 79 nur "ad frangendam" enthält, der Stolz dagegen steht schon in der nächsten Zeile, Z. 80. Anm.9 S. 39 bringt *lib.arb.* 3,8,32, das Zitat steht jedoch in 3,8,33. S. 56 Anm. 18 bringt ein Zitat aus Augustins 'Expositio' zum Römerbrief n.52 CSEL 84,34, jedoch außer dem ersten Teilsatz gehört alles zu CSEL 84,35. S. 58 zitiert Flasch aus *Simpl.* 1,2,18 die Zeile 542 "intelligimus omnium creaturarum...", in CCL 44,45 steht aber die Verbform *intellegimus*. S. 62 Anm. 19 heißt es statt n.16 richtig n.18. S. 68 bezeichnet Flasch *Simpl.* 1,2,16 fälschlicherweise mit (CCL 44) S. 41ff, doch endet der Textabschnitt schon auf der folgenden Seite 42. S. 71 zitiert Flasch *Simpl.* 1,2,16 Z. 460, wo aber nach CCL 44,41 nicht *connectatur*, sondern *conectatur* die richtige Lesart ist. S. 72 bringt Flasch das Zitat "(aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima - n.16 S. 42 ganz)"; was die Angabe "ganz" hier bedeuten soll, ist nicht zu ersehen; denn weder handelt es sich bei dem Zitat um das ganze Kapitel noch um die ganze Seite. Um einen bloßen Druckfehler dürfte es sich auf S. 76 handeln, wonach *Simpl.* 1,2,20 Z. 698 in CCL 44 auf Seite 512 (statt auf S. 51) zu finden sein soll. S. 84 Anm. 22 enthält ein Zitat aus *lib. arb.* 3,20,56 CCL 29,308 zwei Unrichtigkeiten: Z. 32 liest Green *mediocria* und nicht *mediocra*, und aus Z. 33 läßt Flasch ohne jede Kennzeichnung den Relativsatz "qua natura iam corpus omne praecedit" weg. Auf S. 85 Anm. 23 verweist Flasch auf *ep.* 40 CSEL 44,79, wo man aber die Briefe 131/132 findet; *ep.* 40 enthält hingegen CSEL 34. S. 87 beruft sich Flasch auf die Belegstelle n.3 S. 25; dem Inhalt seiner Aussage nach kann es sich aber nur um n.2 handeln. S. 102 zitiert Flasch aus *exp. prop. Rm.* 54 CSEL 84,37 die Zeilen 15f: "...cui cor obduretur...", während hier *obduraretur* richtig zu lesen ist. S. 106 übersah Flasch, daß von *c. ep. Man.* (PL 42,173-206) in CSEL 25,1 (ed. Joseph ZYCHA 1891) schon eine kritische Ausgabe vorhanden ist (vgl. auch S. 107f). Auf S. 118 schreibt Flasch von väterlichen Geißelhieben "(flagella paterna)", doch steht bei Goldbacher *paterna flagella*, und zwar in *ep.* 93,1 CSEL 34,446, nicht CSEL 34,445, wie man in Anm. 37 liest. S. 131 bringt Flash ein Zitat "(se...vindicarint)", doch nicht die Fundstelle dazu. In Anm. 28 S. 279 enthält das Zitat von *lib. arb.* 3,20,56 CCL 29, 307 zwei Fehler: einmal muß Z. 16 vor *anima* das Zahlwort *una* stehen, sodann heißt es Z. 17 richtig *trahuntur*, nicht *trahunter*. S. 280 Anm. 31 ist die Stellenangabe aus *lib. arb.* insofern falsch, als CCL 29,231 nicht vom 2., sondern vom 1. Buch 14,30 enthält. S. 283 Anm. 34: In *Simpl.*

41 liest man: "Die Menschen tun, was sie nicht wollen. Sie wissen nicht, was sie tun. Sie sind nicht nur dann Sklaven der Gier, wenn sie es wollen: Die Gier beherrscht die Menschheit seit Adams Sünde". Die ersten beiden Sätze geben nicht originäre Formulierungen Augustins wieder, sondern sind indirekte Schriftzitate aus *Röm* 7,15 und müßten korrekterweise als solche gekennzeichnet werden. Sodann trifft die Aussage nicht generell auf alle Menschen zu, sondern nur auf die unerlöste Menschheit seit Adams Fall, während die Erlösten durch die Kraft der Gnade wissen, was sie tun, und können, was sie wollen; sie vermögen auch die Begierlichkeit zu besiegen, doch bleibt diese als versuchende Kraft in ihnen noch vorhanden, bis sie zum Vollendungszustand im Jenseits gelangt sind, wie aus den Ausführungen Augustins in *Simpl.* 1,1 leicht zu entnehmen ist. S. 82 steht: "Der Wille...ist nicht Herr über das, was ihm begegnet. Wenn ihm nichts Angenehmes oder Einladendes entgegentritt, bewegt er sich nicht (n.21,752 S. 53 und vor allem n.22,794-797 S. 55)". Z. 752 besteht aus den Bruchstücken von zwei Sätzen, die erst durch ihre Vervollständigung einen Sinn ergeben. Wenn man das von Augustin Gemeinte verstehen will, muß man Z. 744-758 berücksichtigen. Der Satz "Der Wille... ist nicht Herr über das, was ihm begegnet" ist zumindest mißverständlich; denn Augustin setzt den Akzent anders, er sagt, daß es nicht in unserer Macht liege, ob uns überhaupt etwas begegnet und ob dies dann in uns eine Freude auslöst; Begegnung und Freude zusammen erweisen sich darin als Gnade, daß sie den Willen zur Zustimmung veranlassen. Aber auch die Interpretation, die Flasch zu den erwähnten Stellen gibt, ist unkorrekt. Weder in Z. 744-758 noch in Z. 794-797 läßt Augustin den Willen vom 'Angenehmen' bewegt werden. Er spricht zwar von Begegnungen, die erfreuen und dadurch zu Gott führen (Z. 754f: "delectant quibus proficiamus ad deum"), aber diese Freude ist keineswegs hedonistisch zu mißdeuten, so wenig wie die Bekehrung des Paulus, die Augustin als Beispiel einer solchen Begegnung anführt (Z. 797-803), etwas Angenehmes und im hedonistischen Sinn Ergötzliches war; es sei denn, man hielte Paulus für einen Masochisten. Dennoch hat, aufs Ganze gesehen, die Begegnung bei Damaskus in Paulus gewiß eine Freude im übernatürlichen Sinn ausgelöst, die zu seiner Bekeh-

1,2,18 Z. 559 liest A. Mutzenbecher in CCL 44,45 nicht "homines dei condicione", sondern *conditione*. Auf S. 286 Anm. 40 muß gemäß CCL 29, 225 *lib. arb.* 2,11,21 in 1, 11,21 ausgebessert werden. S. 288 Anm. 44 ist das Zitat aus *exp. prop. Rm.* 52 nicht in CSEL 84,34, sondern 84,33f zu finden; außerdem liest man hier auf Seite 34 Z. 4 nicht "qualis quisque fuerit", sondern "qualis quisque futurus sit". S. 292 Anm. 52 beruft sich Flasch auf *diu. qu.* 83,3, doch nach CCL 44A,245 geht es ihm in Wirklichkeit um 82,2. Schließlich will Flasch S. 293 Anm. 54 *lib. arb.* 3,19,54 in CCL 29 auf Seite 304 gefunden haben, doch muß man zwei Seiten weiterblättern, um es auf S. 306f zu verifizieren.

rung und Berufung zum Apostel führte und seine weitere Lebensführung umgestaltete. Die Freude, die nach Augustin den Willen bestimmt, muß mit der Gnade, dem Glauben und der Liebe zusammengesehen werden und hat daher mit einem oberflächlichen hedonistischen Verständnis überhaupt nichts gemein[71]. S. 86 schreibt er: "Da stehen ganze Passagen, die nicht die Ansicht Augustins wiedergeben (z.B. n.10,294-305 S. 35), sondern eine theoretische Möglichkeit entwickeln, die er bald darauf (n.11,307 S. 36) zurückweist;...". Die letztgenannte Zeile 307 jedoch enthält einen Teilsatz, der so überhaupt keinen Sinn ergibt; falls überhaupt, dann müßte es wohl n.11,306-308 heißen, wo freilich ebenfalls eine Frage steht und keine Antwort auf etwas gegeben wird. Bei der erstgenannten Stelle wiederum ist höchstens Z. 295-297 im Sinne von Flaschs These diskutabel, nicht jedoch Z. 297-301, wo ja auch nach Flasch (vgl. S. 101f.287-289) eine Korrektur an *exp. prop. Rm.* formuliert ist und somit gerade Augustins neue Ansicht wiedergegeben wird. Wenn Flasch auf S. 120.127 Paulus bei seiner Bekehrung vom Pferd stürzen läßt, so wirkt dies geradezu als unfreiwillige Groteske. Seine Phantasie wurde hierbei wohl von Caravaggio oder einem anderen Maler der Damaskus-Szene beflügelt; weder in der Hl. Schrift noch bei Augustin findet sich etwas von einem Pferd, von dem Gott den Paulus geworfen hätte. Bedeutsamer freilich als dieser unbeabsichtigte Pferdewitz ist in unserem Zusammenhang, daß nach Flasch (S. 119f.126f) die Bekehrung Pauli bei Augustin als Beispiel für die Gewaltsamkeit der Gnade und daher für die Rechtfertigung einer Gewalt aus Liebe dienen soll. In *Simpl.* 1,2,21f jedoch steht die 'gewaltsame' Bekehrung des Paulus im Zusammenhang mit der *delectatio*, der Freude, die von einer Begegnung ausgelöst wird und den Willen bewegt, und eignet sich daher in keiner Weise als Beispiel für die Gewaltsamkeit der Gnade. Flasch leistet sich auch sachliche Widersprüche, von denen nur auf einige beispielshalber hingewiesen werden soll: In *Simpl.* dürfe das göttliche Vorherwissen künftigen Handelns nicht mehr als Grund der Zuwendung Gottes gelten; vor 397 habe dies Augustin nicht gestört (S. 27). S. 55 hingegen räumt er ein, daß schon in *exp. prop. Rm.* nicht mehr die Verdienste, sondern nur der vorhergewußte Glaube als Erwählungsgrund gegolten habe. Leitgedanke von *Simpl.* 1,2 ist S. 27f der blutige Psalmvers 57,11, hingegen nennt Flasch auf S. 32 als Hauptmotiv Augustins und Intention des Apostels die Bekämpfung des Stolzes, was exakt dem Text entspricht; doch erledigt Flasch diesen Gedanken recht knapp auf einer

[71] In *Io.eu.tr.* 26,5 CCL 36,262 konkretisiert Augustin einige Inhalte der genannten Freude als Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Ewigkeit. Vgl. *ALG* Prolegomena 3,313-324.

halben Seite, da er wohl nicht ganz zu seinen sonstigen Aussagen paßt. S. 57 betont Flasch, in *exp. prop. Rm.* habe Augustin es vermieden, näher auf *Röm* 9,11-13 einzugehen, aus S. 101f hingegen ist zu entnehmen, daß Augustin doch manches darüber auch in *exp. prop. Rm.* zu sagen hatte; nach CSEL 84,33-35 beträgt die Auslegung zu diesen Versen über zwei Seiten. Über viele Inkonsequenzen, die sich Flasch erlaubt, könnte man noch wegsehen, dagegen nicht über die zahlreichen Falschzitate und Ungenauigkeiten, die mit Druckfehlern allein nicht ausreichend zu erklären sind.

Flasch nimmt im Laufe seiner Ausführungen lediglich 83mal direkt Bezug auf den Text von *Simpl.* 1,2; davon 20mal mehr allgemein auf ein ganzes Kapitel und 63mal auf konkrete Stellen. Am häufigsten zitiert er Kapitel 18, nämlich 22mal, Kapitel 16 8mal, Kapitel 20 7mal, Kapitel 3 6mal, Kapitel 10 5mal, die Kapitel 8, 13, 21, 22 jeweils 4mal, Kapitel 2 und 19 3mal, die Kapitel 4, 6 und 14 2mal und die Kapitel 5, 7, 9, 11, 12, 15 und 17 nur einmal. Etliche Stellen berücksichtigt er dabei zudem mehrfach und zwar in unterschiedlichen Zusammenhängen, so daß man auch von daher den Eindruck von Gedankenwiederholungen gewinnt. Über viele Seiten hin bringt er mehrfach keine einzige direkte oder indirekte Stellenangabe aus Augustins Text, sondern ergeht sich in allgemeinen Überlegungen über Augustins Gedanken und über deren Wirkungsgeschichte. Flasch hat m.E. *Simpl.* 1,2 nicht ausgelegt, jedenfalls weder forlaufend noch systematisch, sondern sich mit einigen Aussagen Augustins, die er für die Hauptgedanken in *Simpl.* hielt, auseinandergesetzt; wenn man negativ mit kritisch gleichsetzt, kann man sagen, daß Flasch sogar hyperkritisch verfahren ist. Dabei drängt sich der Verdacht auf, daß er die *Logik des Schreckens* zugleich benützte, um mit einigen Autoren abzurechnen, die seine *Einführung* kritisch bis ablehnend besprochen hatten oder auch nur positiv und mit Sympathie über Augustins Werk geurteilt hatten.

4. Persönliche Stellungnahmen zum Stil und zur Tendenz Flaschs

Man könnte hier die Besprechung von Flasch, *Die Logik des Schreckens*, beenden. Doch möchte der Schreiber dieser Zeilen noch einige Bemerkungen anfügen, die stärker seine persönliche Stellungnahme wiedergeben und die daher von den bisher gemachten Sachaussagen auch formal abgesetzt sein sollen. Ich möchte nämlich in einem gesonderten Nachtrag auf einiges eingehen, das ich an Flaschs Ausführungen nicht nur sachlich, sondern vor allem auch subjektiv als störend empfand.

Flasch argwöhnt, daß eine Übersetzung von *Simpl.* ins Deutsche

bisher absichtlich hintertrieben worden sei. Auf S. 15f schreibt er: "Gleichwohl ist dieser Schlüsseltext noch nie ins Deutsche übersetzt worden... Bedenkt man, was alles von Augustin übersetzt worden ist, kann man Methode vermuten hinter dieser Lücke. Sollte das furchtbare Geheimnis nicht ausgeplaudert werden? Lag es in jemandes Interesse, die Kenntnis des Monströsen beschränkt zu lassen auf den engen Kreis lateinlesender Experten? Ich weiß es nicht; jedenfalls liegen Text und Erstübersetzung hier nun vor". Mag die Unterstellung Flaschs auch in Frageform gekleidet sein, sie ist nach meiner Meinung so unsinnig, daß *sie* monströs genannt werden muß. Aus meiner eigenen Erfahrung kann ich dagegenhalten, daß ich in all den Jahren meiner Arbeit an *Simpl.* weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart auch nur auf die Spur eines methodischen Versuchs oder wenigstens einer versteckten Absicht gestoßen bin, die verhindern sollten, daß durch eine deutsche Übersetzung das "Geheimnis" von *Simpl.* allgemein zugänglich würde[72]. Aus welchen Geheimquellen, falls es überhaupt solche gegeben hat, Flasch für seine Verschwörungshypothese geschöpft hat, ist mir unbekannt. Mir scheint eher, er selbst war die interessierte Seite, die mit Methode daranging, nach Art von Baigent-Leigh-Eisenman "Verschlußsache Jesus" zur Abwechslung einmal eine 'Verschlußsache Augustinus' zu präsentieren, um vor einem auf Enthüllungen so begierigen Publikum die eigene Leistung um so interessanter erscheinen zu lassen. Dabei konnte es Flasch nicht entgangen sein, daß es von *Simpl.* seit mehr als hundert Jahren zwei französische Übersetzungen gibt und seit 40 Jahren auch eine moderne in der Reihe *Bibliothèque Augustinienne*, mit der etwa zeitgleich außerdem noch eine spanische und eine englische Übersetzung erschienen sind, ohne daß dort deswegen das Gebälk der Kirche zusammengestürzt wäre. Freilich fand sich in diesen Ländern auch kein Diagnostiker vom Format Flaschs, der "diesen Stein in den Nieren Alteuropas" (S. 18) hätte herausfinden können. Wozu dann noch über den deutschen Sprachraum hinausschauen, wenn dort bisher doch niemand begabt und kritisch genug war, einen solchen "Schlüsseltext" zu entdecken, der "eine epochale Wende in der Geschichte des Denkens, der Politik und der Kultur" markiert? Diese Mißachtung fremdsprachiger Übersetzungen

[72] Ich erfuhr im Gegenteil von 'interessierter' Seite bei meinem Projekt überall und stets größtmögliche Förderung, für die ich vor allem meinen Ordensoberen auch bei dieser Gelegenheit ausdrücklich danken möchte. Daß meine Übersetzung und mein Kommentar zu *Simpl.*, in der Reihe *ALG* Prolegomena-Band 3, mit einer etwa zweijährigen Verzögerung erst Ende 1991 in Druck gegeben werden konnten, lag an äußeren Umständen, zu denen u.a. die Bearbeitung von *exp. prop. Rm.* für *ALG* Prolegomena 1 gehörte. Sie allein verursachten, daß mir Flasch mit der Veröffentlichung der Übersetzung Walter Schäfers zuvorkam.

legt, auch ohne verbalisiert worden zu sein, den Anspruch nahe: Am deutschen (Professoren-) Wesen kann und soll die Welt genesen! Welchen Eindruck eine solche 'wissenschaftliche' Arroganz — oder soll man besser sagen: Ignoranz? — jenseits der deutschen Grenzen macht, ist gut vorstellbar. Mit welch hemdsärmeliger Herablassung Flasch seine ausländischen 'Kollegen' auch sonst noch zu behandeln und ihnen Zensuren zu geben pflegt, dafür gibt er eine weitere Kostprobe auf S. 272: "Ein bretonischer Bekannter von mir, Goulven Madec, dessen neoaugustinischer Kampfgeist durch respektable philologische Erudition soweit moderiert ist, daß ich ihm das Manuskript von Flasch 1980... zu Korrekturvorschlägen nach Paris schicken konnte...". Ich bewundere die vornehme, beherrschte Art, mit der G. Madec in *Revue des études augustiniennes* 37(1991)390 dieses burschikose Schulterklopfen Flaschs zurückzuweisen verstand. Weniger jovial als mit G. Madec sprang Flasch mit denen um, die sich durch eine Kritik G. Madecs an der *Einführung* überzeugen ließen; sie werden als "Nachbeter" beschimpft, die "diese Kritik" selbstverständlich "ungeprüft übernommen" haben und daher auch nicht diskussionswürdig seien (S. 273 Anm. 18). Ein beliebtes Ziel für Flaschs Invektiven ist der "Prophet" Augustins (S. 287), der Italiener A. Trapè, der die "Augustin-Immobilisten" (S. 271) anführt. Es ist zweifellos legitim, sich kritisch mit den Ansichten eines Autors auseinanderzusetzen, man kann es vielleicht gerade noch hinnehmen, daß Flasch sich so sehr an saloppen Bonmots delektiert, auch wenn er m.E. dabei mehr als einmal die Grenzen des guten Geschmacks verletzt hat, für geradezu infam halte ich jedoch, wenn er einen Mann, der sich nicht mehr wehren kann, in die Nähe des Faschismus rückt und zu einem kirchlichen Opportunisten stempelt (S. 280 Anm. 29). Als Theologe weiß ich es zu ertragen, daß Flasch gern auf die Vertreter meiner Fachrichtung einprügelt, vor allem auf jene, die Augustin mit Sympathie gegenüberstehen; ich fühle mich mit ihnen solidarisch. Auch wenn sie Flasch als "Augustin-Anpreiser" (S. 242), als "Augustin-Denkmalpfleger" und "professionelle Abschwächer" 'verachtet' und vermutet, daß "sich solche Glätter relativ häufig unter den Theologen" finden (S. 268f), werden meine Kollegen diese und die vielen ähnlichen Tiraden Flaschs gewiß in Würde überstehen. Nicht der Tadel, das Lob Flaschs muß mißtrauisch machen. S. 268 preist er Berthold Altaner und Alfred Stuiber als die "beiden bedeutendsten katholischen Patrologen dieses Jahrhunderts". Der Grund? Sie schrieben, "Augustins Gnadenlehre werde *von einem schauererregenden Gottesbegriff getragen*". Daß die "bedeutendsten katholischen Patrologen" Deutsche sind, könnte Zufall sein, könnte aber wegen der oben kritisierten Nichtbeachtung fremdsprachiger Übersetzungen durch Flasch im Ausland auch anders gedeutet werden. Unklar bleibt mir aber,

nach welchen Kriterien jemand zum "bedeutendsten" erkoren werden kann. Ohne die Bedeutung der beiden Forscher auch nur im geringsten herabzusetzen, meine ich, daß solche superlativischen Urteile für unser Jahrhundert, das ja noch gar nicht zu Ende ist, objektiv noch nicht möglich sind, da der überblickte Zeitraum uns einfach zu nahe liegt, um zu einem einigermaßen gerechten Urteil kommen zu können. Vielleicht mag sie Flasch subjektiv für die bedeutendsten halten, aber dann wohl nur deswegen, weil er sich durch ihr Urteil bestätigt fühlt, sonst wären m.E. gewiß auch sie durch das Raster Flaschs gefallen. Das erwähnte Urteil steht in der *Patrologie* B. Altaners, der ebendarin nach einer Lebensbeschreibung Augustins diesen mit folgenden geradezu überschwänglichen Worten zu charakterisieren beginnt: "Der große Bischof von Hippo vereinigte in sich die schöpferische Kraft Tertullians und die Geistesweite des Origenes mit dem kirchlichen Sinn Cyprians, die dialektische Schärfe des Aristoteles mit dem idealistischen Schwung und der tiefen Spekulation Platos, den praktischen Sinn des Lateiners mit der geistigen Beweglichkeit des Griechen. Augustin ist der größte Philosoph der Väterzeit und wohl der bedeutendste und einflußreichste Theologe der Kirche überhaupt... Das kirchliche Lehramt ist in seinen Entscheidungen wohl keinem theologischen Schriftsteller so oft gefolgt wie ihm; das gilt auch von der Gnadenlehre, womit jedoch nicht behauptet werden soll, daß die katholische Kirchenlehre über die Gnade sich in allen Stücken mit der Lehre Augustins deckt"[73]. Schon allein daraus ist ersichtlich, auf welch eklektizistische und damit entstellende Weise Flasch mit seiner aus dem Zusammenhang gerissenen Zitierung sich Altaners bediente. Den Theologen freilich wirft er im gleichen Atemzug vor, daß sie "nur einen Korb von Zitaten über dem Kopf ihrer Leser entleeren" (S. 269). Aber immerhin, er ist ja bereit, von Theologen wie B. Altaner mit Respekt zu lernen (vgl. *ebd.*)! Auch H.-I. Marrou muß mit seinem Werk *S. Augustin et la fin de la culture antique* als Zeuge für Flaschs Augustin-Wertung herhalten. S. 245 (vgl. S. 252f) belehrt er den Leser: "Es genügt nicht, sich auf den inzwischen mit Recht (!) berühmten Namen Marrou zu berufen, sondern es geht darum, inhaltlich dessen Einsicht auszufüllen, bei der es — trotz seiner *Retractatio* geblieben ist: der heilige Augustin — ein Literat der Dekadenzzeit, *un lettré de la décadence* (S. 85)". Marrou bekommt wegen dieser Feststellung von Flasch eine gute Zensur, alle anderen Aussagen von ihm, vor allem seine Retractatio, laufen

[73] B. ALTANER, *Patrologie*. Freiburg/B. [5]1958 S. 378. Das von Flasch angeführte Zitat steht hier auf S. 406. A. Stuiber hat in der von ihm besorgten völligen Neubearbeitung von Altaners *Patrologie* dessen Text und Urteil der Sache nach in den folgenden Neuauflagen übernommen, aber vor allem um die oben zitierten panegyrischen Vergleiche verkürzt.

unter "trotz", sind also gewissermaßen vernachlässigenswert. Unabhängig von der Frage, ob Marrou mit seinem Urteil über die Dekadenz der spätantiken Literatur recht hatte, läßt sich daraus noch lange nicht folgern, daß auch die Theologie dieser Zeit dekadent gewesen sein muß. Wenn beispielsweise heute jemand die Philosophie in Bochum als dekadent bezeichnen wollte, so kann ich daraus doch weder als seine Meinung noch als sachlich berechtigt ableiten, daß dort auch die Naturwissenschaften oder die Theologie am absteigenden Ast sein müssen! Es ist nach meiner Beobachtung geradezu auffällig, mit welcher Vehemenz und Häme Flasch über jene Autoren herfiel, die zu einem positiven Ergebnis über Augustin gekommen waren, wie etwa der ungenannte protestantische "Marburger Ordinarius für Theologie", dessen Ausführungen er als "Possen" abqualifizierte (S. 245f); der an Flaschs Theorien Kritik übende J. Bouman wurde als "Gottesmann" verspottet (S. 266); C. Mayer wurde nahegelegt, sich nicht "bei solchen Allgemeinheiten wie dem *Paradigma neuzeitlicher Augustinuskritik* aufzuhalten" (S. 250), und selbst der von Flasch sonst hochgeachtete Peter Brown mußte sich ins Stammbuch schreiben lassen, daß die Synthese von Gnade, freiem Willen und Prädestination, die er im Text von *Simpl.* zu entdecken meinte, in Wirklichkeit ja nur zur Beruhigung des Mückenschwarms augustinischer Eiferer ausgedacht worden sein konnte, da doch Flasch von irgendeiner Synthese nichts finden konnte und Augustin selbst daran sogar desinteressiert gewesen sei (vgl. S. 90.92).

Durch die gesamte Darstellung Flaschs zieht sich eine unübersehbare negative Tendenz, die sich nicht auf Kritik beschränkt, sondern zur Verurteilung weiterschreitet. Sie ist bereits in seinen früheren, anfangs erwähnten Beiträgen zu beobachten, artet aber in der *Logik des Schreckens* zu einer Maßlosigkeit aus, die die Schrift m.E. mitunter auf das Niveau eines Pamphlets herabdrückt. Dies ist nicht nur an den phantastischen Unheilsschilderungen zur Wirkungsgeschichte der augustinischen Gnadenlehre zu beobachten, sondern vor allem auch aus einer Sprache zu erschließen, die geradezu strotzt vor herabsetzenden Beiwörtern und Assoziationen, durch die mit voller Absicht, wie ich meine, im Leser eine negative Gefühlsregung provoziert werden soll. Als typisch für die ganze Darstellung kann die Einleitung (S. 7-18) gelten, die schon mit einer bezeichnenden Nacherzählung der Esau-Jakob-Geschichte beginnt. Man muß zum Vergleich nur *Gen* 25.27 gegenlesen, um zu merken, wie sehr es Flasch um Stimmungsmache geht, wenn er etwa (S. 7) zum haarigen Esau einen glatten Jakob erfindet: "...und fühlte man Jakobs Haut, so war sie zart". Aber auch sonst wird gern vom *haarigen* Esau und *glatten* Jakob gesprochen, wohl um einen rauhen, doch geraden Esau und einen glatten, windigen Jakob zu suggerieren. Dies soll von vornherein die Fragen (S. 8) plau-

sibel machen, die das Ergebnis der Überlegungen Flaschs vorwegnehmen: "War Gott dann nicht ungerecht? Machte er mit den Menschen, was er gerade wollte? Galten menschliche Maßstäbe nichts vor Gott? Machte dieser Gott nicht die menschliche Moral zuschanden? Widersprach er nicht dem rationalen Denken... Zerstörte Gottes wild-kriterienloses Eingreifen nicht die spätantike, ja jede Kultur?". Der erwählende Gott ist natürlich ein Willkürgott, der die zu Schmutz und Sündenbrei, ja zu einem Dreckhaufen gewordene Menschheit — (S. 126.285) ist es eine zappelnde, schmierige Masse — knetet und formt, wozu er sie gerade will, mal zu Untergangsfiguren, mal zu Himmelserben (S. 10f.30.240); S. 286 ist es dann die Konkupiszenz, die die Menschheit zu einem Sündenhaufen knetet, zu einem schmierigen Lehmklumpen zusammenfaßt. Eine besonders tendenziöse Funktion haben Gewalt, Hinrichtung, Blut, und immer wieder ewige körperliche Qual, Feuer, Hölle mit darin verheizten Menschen, deren Verwandte und Freunde vom Himmel her sie trotzdem ohne Beeinträchtigung ihres Glückes zu betrachten und dabei Jubellieder zu singen vermögen (S. 11-13); später kommt natürlich auch noch der Teufel hinzu (S. 79). "Gottes Name soll über Leichenfeldern der ganzen Welt verkündet werden, und dabei soll auch der Name prangen: DER GERECHTE" (S. 90)! Gerettet werden nicht einfachhin wenige, sondern eine verschwindende Minderheit (S. 276), der Gott die 'wirkliche' Freiheit, nämlich die Freiheit von der Sünde, zuwirft (S. 122). Demgemäß ist die menschliche Freiheit nur noch ein Nebenaspekt der Begnadung; Augustin hat "im Siegesbewußtsein eines göttlichen Triumphes höhnisch das Scheitern des auf ethischer Selbstgestaltung beruhenden philosophischen Lebenskonzepts konstatiert" (S. 123). Kein Wunder, daß man in *Simpl.* geradezu so etwas wie eine geistige Atombombe zu sehen hat, was natürlich Flasch als erster endlich herausgefunden hat (S. 17). Aber für ein noch größeres Wunder halte ich, wo Flasch dies alles in *Simpl.* gefunden bzw. herausgelesen haben will. Die Manichäer sind demgegenüber eine Gruppe radikaler Christen, die von den meisten zu voreilig verurteilt würden (S. 20.24f)[74]. Pelagius hatte nichts anderes als die gute, alte gesamtkirchliche Tradition vertreten, die Augustin durch seine Erbsünden- und Gnadenlehre verdrängte, allerdings nur im Westen, und zwar mit der Folge, daß die Spaltung zwischen Ost und West geschaffen oder doch zumindest vertieft wurde (S. 104f.263)[75]. Eigenartig

[74] Ihre gerechte Beurteilung habe Augustin durch seine Polemiken verhindert; vgl. *Confessiones* S. 9.

[75] Flasch übersieht nur, daß Pelagius und seine Lehren auf dem Konzil von Ephesus 431 verurteilt worden sind, und das nach dem Tode Augustins, der somit hier seine Finger nun wahrlich nicht im Spiel gehabt haben konnte. Die Ostkirche, falls es diese als einheitliche Größe so überhaupt gegeben hat, mag zwar keine Gnadenlehre westlich-augusti-

finde ich dabei nur, daß sich sonst im Westen gegen die nach Flasch doch revolutionierend neuen Theorien Augustins kein nennenswerter Widerstand regte. Ob das denn nicht dagegen spricht, daß sich mit *Simpl.* ein "Bruch" in der theologischen Landschaft des Westens ereignete? Oder hat ihn vor Flasch nur niemand gemerkt? Wenn man gegen Flasch vieles einwenden kann, Minderwertigkeitskomplexe gehören bestimmt nicht dazu. Es ist geradezu erstaunlich, mit welchem Selbstbewußtsein er sein Urteil gleichsam als letzte Instanz bei der Entscheidung einer kontroversen Frage anführt. Um nur einige Kostproben zu bringen, S. 90 liest man: "Ich gestehe, daß ich in dem Text keine Synthese habe entdecken können. ...Ich habe seine Texte zitiert; ich wüßte nicht, was an ihnen schwierig wäre" (Replik zu P.Brown, *Augustinus von Hippo*, dt. Frankfurt/Main 1973, S. 134); S. 265 (zu R. Schwager, *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 103[1981] S. 275): "Erstens sehe ich von einer solchen Bemühung in *Ad Simplicianum* I 2 nichts; von stets kann also nicht die Rede sein". Es klingt wie eine unfreiwillige Selbstironie, wenn er hier R. Schwager Behauptungen "in einer apodiktischen Form, die den Zweifel geradezu herbeiredet", vorwirft.

Eine besondere Vorliebe scheint mir Flasch dafür zu haben, sexualfeindliche Aussagen Augustins aufzuspüren. Obwohl dieser in *Simpl.* 1,2 dieses Thema nirgends auch nur anschneidet, entdeckt Flasch nichtsdestoweniger etwa in 1,2,16 Z. 453-455 CCL 44,41 eine "Assoziation sexueller Lust", die aber Augustin sofort wieder tilge, obschon er sie "soeben selbst provoziert" habe (S. 69). Sonst aber begnügt sich Flasch, auf die spätere Verteufelung der Geschlechtlichkeit vor allem in den antipelagianischen

nischen Typs entwickelt haben, der Sache nach hat sie aber im Rahmen ihrer Soteriologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre alle Elemente, die im Westen zur Gnadenlehre geführt haben und ihr Wesen ausmachen, insbesondere die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur "rechtgläubigen" Kirche. Es sei daran erinnert, daß Teile der Orthodoxie noch heute nicht die Gültigkeit der Sakramente, also nicht einmal der Taufe, in den heterodoxen Kirchen anerkennen; vgl. dazu C. KONSTANTINIDIS und E.C. SUTTNER, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden*. Regensburg 1979 S. 39-54. Vgl. ferner E.C. SUTTNER (Hrsg.), *Taufe und Firmung*. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion. Regensburg 1971; P. BRATSIOTIS (Hrsg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*. Stuttgart ^{2}1970, insbesondere S. 40-52.85-92.103-105. *Ebd.* S. 79 z.B. ist zu lesen: "Die göttliche Gnade muß also unbedingt vorausgehen, nachfolgen und mitwirken. Sie beginnt das Heilswerk jedes Menschen, indem sie ihn zum Heil beruft, erweckt und erleuchtet und ihn diesem zuführt". Pelagius scheint demnach die Lehre der Ostkirche über die Gnade doch nicht ganz verstanden und vertreten zu haben. Zur Kritik an der Theorie von der "Teilung" des Mittelmeerraums in eine östliche und westliche Hemisphäre vgl. P. BROWN, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche* (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek 40). Berlin 1993 S. 48-65.

Schriften hinzuweisen (S. 77). Weniger zurückhaltend äußert er sich im 5. Kapitel seiner Einleitung zu *Conf.* mit der Überschrift "Psychohistorisches" (*Conf.* S. 24-30). Unter dem Eindruck dieser Lektüre, die ich nur mit wachsendem Widerwillen lesen konnte, kann ich Norbert Fischer (*Augustins Philosophie der Endlichkeit.* Bonn 1987 S. 7 Anm.49) voll zustimmen, wenn er im Blick auf die "Einleitung" urteilt: "Obwohl Flasch... es vermeiden will,... ist seine Darstellung insgesamt doch von inzwischen popularisierten marxistischen und freudianischen Vorstellungsmustern geprägt" (vgl. dazu *ebd.* 150f).

Kritik am Titel *Logik des Schreckens* habe ich schon oben geübt. Ich möchte dem nur noch die Frage anfügen, zu der mich das Nachwort S. 304 provoziert hat. Hier berichtet Flasch, daß im Gespräch mit der Lektorin der Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung der Titel des Buches entstanden sei. Hat damit Flasch, wenn auch unbeabsichtigt, vielleicht ein Indiz geliefert, daß letztendlich merkantile Gesichtspunkte für die Wahl dieses knalligen Titels bestimmend waren?

Am Schluß seiner Einleitung (S. 18) nennt sich Flasch einen Pathologen und *Simpl.* einen "Stein in den Nieren Alteuropas". Man könnte dieses *sein* Bild weiterführen, um die *Logik des Schreckens* abschließend zu charakterisieren. Doch der gute Geschmack verbietet es. Der Autor ist m.E. dem auf der Kopfseite ausgedruckten Anspruch "... erklärt von Kurt Flasch" nicht gerecht geworden.

Würzburg Thomas Gerhard RING O.S.A.

POUR UNE RELECTURE CRITIQUE DE L'*AUGUSTINUS* DE JANSÉNIUS

L'histoire longue, complexe et mouvementée du jansénisme est loin de s'expliquer uniquement par les graves problèmes théologiques soulevés par l'*Augustinus*, cet imposant in-folio de quelque 1.300 pages, publié à Louvain, deux ans après la mort de son auteur, par les soins de ses amis Froidmont et Calenus[1]. On est même allé jusqu'à écrire qu'avec un peu de bonne volonté les controverses qu'il a déclenchées auraient pu être évitées ou, en tout cas, limitées au domaine strictement académique à tel point qu'il n'y aurait jamais été "question de jansénisme et d'antijansénisme"[2]. Mais cela nous semble revenir à sousestimer singulièrement l'importance doctrinale d'une oeuvre à laquelle, pendant vingt ans, l'auteur avait consacré le meilleur de son temps, dont la rédaction avait pris plus d'une dizaine d'années et où, sur la base d'une étude particulièrement fouillée de l'immense oeuvre de l'évêque d'Hippone, il s'efforçait d'apporter une réponse adéquate au problème si brûlant à son époque des rapports entre la grâce et le libre arbitre.

Aussi regrettons-nous pour notre part vivement qu'alors que le mouvement janséniste continue à susciter de nombreuses études, l'*Augustinus* n'a depuis très longtemps plus fait l'objet d'un examen attentif et critique. Le P. J. Carreyre en a fait une analyse patiente et consciencieuse dans l'article qu'il a consacré dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* au jansénisme mais son exposé très fidèle du contenu de l'ouvrage s'abstient de toute réflexion critique[3]. Dans le cadre de leur propre projet le Card. H. de Lubac[4] et le Prof. J. Walgrave[5] ont, chacun à sa façon, essayé d'évaluer la signification théologique de l'*Augustinus*. Sans vouloir méconnaître l'intérêt que continuent à présenter ces deux essais originaux

[1] L. COGNET, *Le Jansénisme* (Que sais-je? n° 960), Paris, Presses Univ. France, 1961, p. 32.

[2] L. CEYSSENS, *Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVIIe siècle*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), p. 172; cité par H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne* (Théologie, 63), Paris, Aubier, 1965, p. 55, n. 2.

[3] *Jansénisme. II. Analyse de l'Augustinus*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 8, 1947, col. 330-448.

[4] *Op.cit.*, p. 49-112. Cette étude reprend et complète celle qui avait déjà paru dans *Surnaturel. Études historiques* (Théologie, 8), Paris, Aubier, 1946, p. 39-85.

[5] *Geloof en theologie in de crisis*, Kasterlee, De Vroente, 1966, p. 176-201.

et pénétrants, il reste que dans aucun des deux cas il ne s'agissait d'un travail de grande envergure se rapportant formellement à la théologie de Jansénius.

C'est pourquoi nous voudrions faire un plaidoyer en faveur d'une étude approfondie et critique de l'ouvrage célèbre de l'évêque d'Ypres. Nous pensons en effet que les temps sont désormais mûrs pour une approche et une évaluation nouvelles de ses thèses fondamentales. Non seulement les études augustiniennes (et même la théologie historique en général) ont fait des progrès constants au cours de ce XX^{e} siècle mais l'évolution exceptionnellement importante qu'a connue ces derniers temps la théologie du péché originel a créé sur ce point une situation entièrement nouvelle.

Il ressort en effet de la structure même de l'ouvrage ce que déjà Arnauld tenait à souligner: la clef de tout le système janséniste est "la distinction de deux sortes de grâce, la grâce d'Adam et celle de Jésus-Christ"[6]. Encore aujourd'hui les historiens tiennent à le répéter[7]. C'est dire que la doctrine du péché originel se trouve au coeur même de la pensée janséniste. Or, comme le Prof. de Villalmonte n'a pas hésité à l'écrire, la théologie du péché originel vient de subir sa mutation la plus profonde depuis l'époque de saint Augustin[8]. Notre propos est dès lors de montrer brièvement comment du fait qu'elle est parvenue à se débarrasser définitivement de certains schèmes et catégories qui, traditionnellement, étaient censés en constituer des éléments essentiels, la "nouvelle théologie du péché originel"[9] fournit un point de départ radicalement nouveau pour cette grande étude doctrinale de l'*Augustinus* qui se fait attendre depuis si longtemps.

[6] *Oeuvres*, t. XIX, p. 445; cité par J. PAQUIER, *Le Jansénisme. Étude doctrinale d'après les sources*, Paris, Bloud et Gay, 1924, p. 130.

[7] Ainsi J. ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres (1585-1638)*, Paris, Études Augustiniennes, 1989, p. 98.

[8] A. DE VILLALMONTE, *El pecado original en su historia. Comentario a dos libros recentes*, dans *Naturaleza y Gracia* 33 (1986), p. 162 : "Pero en esto 25 últimos años los cambios han sido más radicales que en todos los 15 siglos anteriores de la historia del PO". Voir surtout son grand ouvrage *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1978.

[9] Voir notre article *La nouvelle théologie du péché originel*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* [*ETL*] 67 (1991), p. 249-277.

LA NOUVELLE THÉOLOGIE DU PÉCHÉ ORIGINEL

Nous devons donc commencer par dire quelques mots sur cette transformation sans précédent qu'a connue la théologie du péché originel durant ces dernières décennies. À vrai dire, l'impulsion est plutôt venue de l'extérieur. Confrontée à la nouvelle vision du monde née des progrès ininterrompus de la cosmogonie, de la biologie et de l'anthropologie, l'exégèse s'est vue obligée, déjà au cours de la première moitié de ce siècle, de renoncer définitivement à son interprétation traditionnelle du récit de la création du monde en six jours (*Gn* 1). Elle a été amenée à distinguer soigneusement entre l'expression littéraire, adaptée aux circonstances historiques dans lesquelles le récit a été mis par écrit, et son enseignement profond qui reste valable pour tous les temps. Cette nouvelle interprétation a été entérinée officiellement par l'Encyclique *Humani Generis* (1950) de Pie XII: un évolutionnisme bien compris n'y est plus considéré comme opposé au dogme de la création du monde entier par un Dieu unique[10]. Mais le Souverain Pontife tenait à ajouter sans tarder qu'en ce qui concerne "l'autre hypothèse qu'on appelle le polygénisme, les fils de l'Église n'ont plus du tout pareille liberté. En effet," - expliquait-il - "... on ne voit... aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du Magistère ecclésiastique, sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient"[11].

Toutefois, dès le lendemain de la parution de l'Encyclique, des voix se sont élevées pour dire qu'il ne s'agissait point là "d'un jugement définitif, irréformable". La manière dont le Pape s'est exprimé montre, estimait-on, "qu'il n'entend pas promulguer une définition dogmatique" mais affirmer uniquement que, dans *l'état actuel des choses*, "on ne voit vraiment pas ce qui pourrait amener l'Église à modifier cette règle de conduite"[12]. Une évolution ultérieure de l'attitude du Magistère ne sem-

[10] *Denz.* 3896.

[11] "Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de *polygenismo*, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur...cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vero commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium (cf. *Rm* 5,12-19)" (*Denz.* 3897).

[12] G. VANDEBROEK - L. RENWART, *L'Encyclique "Humani Generis" et les sciences naturelles*, dans *Nouvelle Revue Théologique* [*NRT*] 73 (1951), p. 351. La formule ""cum nequaquam appareat" ne parle que de la situation telle qu'elle se présente à ce moment.

blait donc pas exclue a priori. C'est en tout cas de cette façon que beaucoup de théologiens ont compris la mise en garde de l'Encyclique. Désireux d'apporter une solution définitive au problème de l'apparente incompatibilité entre le dogme et les données de la science moderne, ils se sont efforcés, selon la formule qu'utilisera un jour Mgr A. Michel, non pas à montrer simplement "comment le dogme ... s'accommode avec l'*hypothèse* du polygénisme... mais... (à en) prouver l'indépendance"[13].

Aujourd'hui il est permis de dire qu'ils y ont réussi. Il paraît désormais possible d'exprimer adéquatement le contenu du dogme du péché originel sans référence à la question des origines historiques de l'humanité. L'unanimité est loin d'être réalisée, il est vrai, autour de cette nouvelle formulation. Une étape essentielle nous semble avoir été franchie néanmoins. Le lien entre le dogme et le schème historique dans lequel il a été formulé à l'époque de saint Augustin et qui, quinze siècles durant, a été tenu pour indissoluble a été rompu définitivement. Les temps sont révolus où l'on estimait que le péché originel avec lequel, selon l'enseignement du Concile de Carthage de 418[14], les enfants viennent au monde, ne peut se concevoir autrement que comme un état peccamineux hérité d'un premier couple (ou groupe) humain dont la désobéissance envers son Créateur aurait été d'une importance tout à fait spéciale pour toute sa descendance.

On a écrit que cette opération de "déshistoricisation" ou de "démythisation" du dogme risque de mener (ou a déjà mené!) à sa suppression[15]. Ce n'est pas du tout notre avis. Nous croyons au contraire que l'épreuve qui lui a été ainsi imposée, a joué le rôle d'une véritable *katharsis*: le dogme peut désormais s'exprimer en des termes clairs et simples qui en sauvegardent le sens profond et le mettent enfin à l'abri des objections que, depuis le temps de Pélage, on n'avait jamais cessé de faire valoir contre lui.

En effet, nous estimons[16] qu'une fois qu'on se place au niveau du

[13] *Péché originel et polygénisme. Nouvelles questions - Nouvelles réponses*, dans *L'Ami du Clergé* 77 (1967), p. 247.

[14] *Canon* 2 (*Denz.* 223). Ce canon a été repris presque littéralement par le Concile de Trente (*Denz.* 1514).

[15] Cf. le livre du Prof. de Villalmonte, cité *supra*, n. 8. Voir à ce sujet notre note *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses*, dans *ETL* 56 (1980), p. 136-145.

[16] L'absence d'unanimité dont nous parlions tout à l'heure, nous oblige d'exposer ici notre vision *personnelle* des choses. Nous osons penser que celle-ci s'impose tant par son accord harmonieux avec l'enseignement du Magistère que par sa cohérence interne. Si, aux yeux de certains, il nous arrive d'utiliser des formules trop radicales, qu'ils sachent que nous estimons n'avoir rien fait d'autre que de suivre jusqu'au bout la logique de la "déshistoricisation". De toute façon nous espérons amener même le lecteur qui ne partagerait pas entièrement notre point de vue, à prendre conscience du défi sans précédent que

langage théologique critique, affirmer que, suite au péché d'Adam, les enfants naissent en état de péché originel revient tout simplement à dire "que tous les hommes sont pécheurs, absolument tous, qu'ils sont pécheurs dès le premier instant où ils sont hommes[17], et ce, non pas parce que leur nature serait mauvaise, mais parce qu'ils ont librement choisi d'être pécheurs"[18]. Quant à Adam il y fonctionne comme *symbole* de cet état peccamineux universel de l'humanité qui constitue, pour le théologien critique, le véritable objet des définitions conciliaires en la matière et qui, à leur tour, sont à comprendre à la lumière du dogme le plus fondamental de notre foi chrétienne: l'universalité du salut apporté par le Christ.

Sous une telle perspective le dilemme dans lequel la controverse était restée confinée depuis le début du V^e^ siècle, se dissout sans peine. Augustin reprochait aux pélagiens que, selon eux, le péché s'est répandu dans l'humanité à partir d'Adam "non propagatione ... sed imitatione"[19]. Aujourd'hui on se rend enfin compte que le véritable enjeu du débat se situait au-delà de cette alternative. Il s'agissait de la question si vraiment *tous* les hommes sont pécheurs. Pélage reconnaissait volontiers que *beaucoup* le sont, mais, précisait-il, *Rm* 5,12 ne nous oblige point à conclure que *tous* le sont effectivement[20]: Adam a tout simplement donné un mauvais exemple imité par beaucoup. Augustin ne voyait pas d'autre moyen pour réfuter cette interprétation affaiblie de l'enseignement paulinien (et

lance cette "déshistoricisation" - irréversible, à nos yeux, - aux fondements mêmes du système janséniste.

[17] C'est-à-dire qu'ils pensent et agissent comme *hommes*, comme hommes conscients et libres.

[18] *Le dogme du péché originel*, traduit du néerlandais par A. FREUND (Recherches Africaines de Théologie, 1), Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971, p. 59. Il n'y a donc selon nous aucune raison d'admettre l'existence d'autres péchés que *libres* et *personnels*. Le paradoxe de la doctrine chrétienne de l'universalité du péché est que cette universalité ne souffre aucune exception (pour la question de l'Immaculée Conception, voir *Le dogme du péché originel*, p. 125-134) et ne devient pourtant jamais une nécessité. Pour notre part nous ne croyons ni à l'existence d'un *peccatum originale originans*, d'un péché commis par un premier couple (ou groupe) humain qui aurait été d'une signification toute particulière pour l'histoire religieuse de l'humanité, ni non plus à celle d'une quelconque souillure (*macula*) avec laquelle l'homme viendrait au monde, d'un *peccatum originale originatum*, d'un état peccamineux antérieur à tout péché personnel librement commis. Voir à ce sujet nos articles *Le péché originel. Réponse à certaines questions et difficultés*, dans *Revue du Clergé Africain* 27 (1972), p. 249-275; *Où en est le problème du péché originel?*, dans *ETL* 52 (1976), p. 143-161.

[19] *De peccatorum meritis et remissione*, I,IX,9 (PL 44,114).

[20] Il interprète le texte comme suit: "Et ita in omnes mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt ... hic ideo dicit omnes mortuos quia in multitudine peccatorum non excipiuntur pauci iusti..." (*In Epist. ad Rom.*, éd. *Pat. Lat. Suppl.*, vol. I, col. 1336).

biblique) de l'universalité du péché dans le monde que de recourir à la doctrine *de traduce peccati*: le péché d'Adam, affirmait-il, s'est répandu *propagatione* à tous ses descendants.

Tout en étant sensible au caractère rebutant que présente pour la raison la notion d'un péché transmis par génération[21] l'évêque d'Hippone avait néanmoins moins de peine que nous pour l'accepter: l'idée d'un péché "tiré"[22] d'Adam, personnage que tout le monde tenait pour historique, n'était point aussi vide de sens qu'elle ne l'est devenue aujourd'hui maintenant que le "mythe" d'un premier couple installé dans un décor paradisiaque a disparu définitivement.

De toute façon, l'appel au concept de *symbole* permet de sortir de l'impasse: un symbole est tout autre chose qu'un exemple qu'on reste toujours libre de suivre ou de ne pas suivre. Du même coup une réponse adéquate est apportée à l'objection fondamentale des pélagiens dont Jansénius aussi se souvenait encore très bien: tout péché est par définition volontaire, il ne peut donc point en être question chez un enfant non encore arrivé à l'âge de la raison[23]. Rien ne nous empêche désormais de souscrire à leur raisonnement: attribuer un péché particulier aux nouveau-nés est devenu tout à fait superflu. Le péché originel - l'*Ursünde*[24] - représente les innombrables péchés que les adultes commettent quotidiennement.

Le bien-fondé de cette nouvelle interprétation du dogme se comprend de suite lorsqu'on relit sur cet arrière-fond le passage célèbre du *De gratia Christi et de peccato originali* de l'évêque d'Hippone, considéré notamment par Baius[25], comme un véritable texte clé en la matière. Au-

[21] Cf. *De peccatorum meritis*, III,IV,7: "Ego autem etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse iis quae in Scripturis sunt apertissima..." (PL 44,189).

[22] Le canon 2 du Concile de Carthage de 418 condamne ceux qui disent des nouveaunés "... nihil ex Adam *trahere* originalis peccati" (*Denz.* 223).

[23] JANSENIUS, *Augustinus seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medecina adversus Pelagianos et Massilienses tribus tomis comprehensa*, t. I, *De haeresi Pelagiana*, l.III, c.II sur les objections pélagiennes contre la doctrine augustinienne du péché originel : "Et prima quidem capitalis ratio, qua penitus rem confici non dubitabant, ex peccati definitione petebatur. Nullum enim peccatum esse vel esse posse statuebant, nisi esset voluntas adipiscendi vel retinendi id quod justitia vetat et unde liberum est abstinere" (éd. Rouen, J. Berthelin, 1643, p. 53).

[24] Terme allemand proposé par K. Barth pour traduire *peccatum originale* (*Kirchliche Dogmatik*, Band IV, Erster Teil, Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1953, p. 558).

[25] Dans la préface à son *De peccato originis*. Cf. JANSENIUS, *De statu naturae lapsae*, l.I, c.I (éd. Rouen, p. 76). Mais nous expliquerons que ce texte cadre moins bien dans la théologie de l'évêque d'Ypres : les notions de *corruption* et de *maladie* y sont en fin de compte plus importantes que celles de *péché* et de *mort*.

gustin s'y exprime comme suit:

> "Sed in causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam ... in horum ergo duorum causa proprie fides christiana consistit"[26].

Dans la perspective d'une théologie démythisée du péché originel l'antithèse Adam-Christ qui domine *Rm* 5,12-21 se trouve encore beaucoup mieux valorisée que dans la conception traditionnelle. Adam n'est plus celui *dont nous sommes nés*, il est le symbole de nous tous, il *est* celui que nous *sommes* tous.

Mais il y a plus encore. Ces nouvelles formules permettent de saisir d'emblée et avec toute la netteté désirable le sens du dogme. En faisant du péché d'Adam le symbole de notre péché à nous tous, on affirme du même coup sans la moindre ambiguïté que le péché originel est un vrai *péché*. Or c'est bien là la vérité la plus fondamentale en la matière. La grande tradition l'a toujours reconnue malgré les difficultés en fait insurmontables inhérentes à l'idée d'une faute transmise par génération. La scolastique n'a jamais cessé d'enseigner au sujet du péché originel "quod habet rationem culpae"[27]. Mais jamais non plus elle n'est parvenue à expliquer cette thèse d'une façon satisfaisante. C'est ainsi que des siècles durant deux écoles se sont affrontées dans la question de l'*essence* du péché originel. La première se réclamait de l'autorité de saint Anselme de Cantorbéry (†1109) et définissait le péché originel comme la privation de la justice originelle. L'autre se prévalait de celle de saint Augustin et identifiait - comme le fera également Jansénius[28] - le péché originel avec la concupiscence.

Rien ne nous oblige désormais à recourir à de telles théories compliquées et qui contiennent en outre toujours un très grave danger: celui de la *confusion* entre la notion de *péché* originel et celle de la *corruption* suite au péché. L'idée de la transmission du péché originel par génération rendait d'ailleurs celle-ci presque inévitable: l'image qui vient spontanément à l'esprit n'est-ce pas celle d'une sorte de maladie contagieuse se répandant à partir d'Adam dans toute sa postérité? C'est en tout cas ce qui est arrivé à saint Augustin lui-même lorsque dans son *De peccatorum meritis* il formule pour la première fois de façon plus explicite sa doctrine

[26] II,XXIV,28 (PL 44,398).

[27] Cf. S. THOMAS, *Compendium theologiae*, c.196. Cf. Ia IIae, q.81, art.1.

[28] "... tamquam rem sibi exploratam semper Aug. docuit, *peccatum originale esse concupiscentiam* " (*De statu naturae lapsae*, 1.I,c.I; éd. Rouen, p. 76).

du péché originel: Adam, dit-il, a souillé ceux qui descendent de lui de la tache cachée de sa concupiscence charnelle[29].

LE SENS EXACT DU THÈME DE LA *NATURA VICIATA*

De fait le thème de la natura *viciata, in deterius mutata* occupe une place importante dans la théologie augustinienne du péché originel[30]. Il y est étroitement associé à celui de la *concupiscence* comme conséquence du péché originel. Mais il importe beaucoup de le situer à sa vraie place. Pour en saisir la signification exacte - et en dégager du même coup le noyau valable également devant la réflexion critique - la meilleure méthode nous semble de partir des textes du Magistère qui s'y rapportent. D'ailleurs une première constatation s'impose de suite: ce n'est que cent ans après la mort de l'évêque d'Hippone que ceux-ci y feront allusion et l'intégreront ainsi dans la doctrine officielle de l'Église.

Le premier canon du Concile d'Orange de 529 condamne ceux qui disent "que par la faute de la prévarication d'Adam, l'homme n'est pas amoindri en tout son être, c'est-à-dire en son corps et en son âme, mais (croient) que le corps seul est soumis à la corruption, tandis que la liberté de l'âme reste intacte..."[31]. Il est donc dirigé en premier lieu contre ceux pour qui le péché d'Adam a nui seulement au corps et non à l'âme[32].

C'est toutefois la formule (condamnée) "animae libertate illaesa durante" qui mérite ici avant tout notre attention. On en trouve un parallèle

[29] "Sicut ergo ille in quo omnes vivificantur, praeter quod se ad justitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis : sic et ille in quo omnes moriuntur, praeter quod eis qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabeficavit in se omnes de sua stirpe venientes" (I,IX,10; PL 44,114-115).

[30] Nous utiliserons comme formule technique de préférence l'expression *natura viciata*. Nous la considérons comme synonyme de *natura corrupta* comme le fait d'ailleurs M. STROHM, *Der Begriff der "natura viciata" bei Augustin*, dans *Theologische Quartalschrift* 135 (1955), p. 184-203 (cf. par exemple p. 186). Pour la parfaite identité des deux formules voir *De libero arbitrio*, III,XIII,38-XIV,39 (PL 32,1290-1291). Pour la formule *natura in deterius mutata*, cf. les passages du *De nuptiis et concupiscentia* dont il est question *infra*.

[31] "Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae... (*Denz.* 371). Pour ces quelques remarques que nous ferons ici au sujet du thème de la *natura viciata*, voir aussi le chapitre sur la concupiscence de notre livre *Le dogme du péché originel*, p. 69-85.

[32] Voir aussi le canon 2 (*Denz.* 372).

direct au canon 13[33] mais elle se comprend surtout à la lumière de la conclusion finale des *capitula* rédigée par Césaire d'Arles et qui résume clairement l'enseignement conciliaire: "Selon les textes scripturaires et les définitions des anciens Pères, que nous venons de citer, nous devons avec l'aide de Dieu croire que par le péché du premier homme le libre arbitre a été tellement porté vers le mal et affaibli, que par la suite aucun homme ne peut aimer Dieu comme il le doit ou croire en lui ou faire le bien pour Dieu, si la grâce de la miséricorde de Dieu ne le prévient" (34).[34]

La liberté humaine a été affaiblie, blessée par le péché. Le Concile de Trente fera sienne cette doctrine non sans souligner que, tout en étant désormais incliné vers le mal, le libre arbitre n'est point pour autant perdu ou éteint[35]. Les Pères tridentins retrouvaient ainsi le sens exact de l'anathème d'Orange qui semble bien s'inspirer directement du *De gratia libri duo* de Fauste de Riez († avant 500) dirigé à la fois contre ceux qui déclarent que la liberté humaine est restée intacte et contre ceux qui la disent complètement éteinte[36].

Néanmoins, ainsi que déjà les Mauristes l'ont fait remarquer, l'origine de ces formules conciliaires est à chercher au-delà de leur contexte historique immédiat. Il y a lieu en effet de rapprocher l'expression "in deterius ... hominem commutatum" du premier canon entre autres d'un passage du *De nuptiis et concupiscentia* de saint Augustin où l'on retrouve la formule "natura ... in deterius commutata"[37] qui se rencontre fréquemment dans les écrits anti-pélagiens de l'évêque d'Hippone[38].

Le thème de la *natura viciata* occupait déjà une place centrale dans le *De natura et gratia* où Augustin s'efforce de réfuter Pélage qui, dans

[33] "De reparatione liberi arbitrii. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari..." (*Denz.* 383). Cf. à ce sujet notre article *Le Decret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons*, dans *NRT* 87 (1965), p. 699-700.

[34] "Ac sic secundum supra sanctarum Scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit" (*Denz.* 396).

[35] "... liberum arbitrium minime exstinctum ... viribus licet attenuatum et inclinatum" (*Denz.* 1521; cf. *Denz.* 1555).

[36] "Ita ex alia parte cecidit, dum arbitrii libertatem integram praedicat et inlaesam, sicut illi qui eam ex toto asserunt fuisse evacuatam" (L.I, c.I; éd. A. ENGELBRECHT, dans *CSEL* 21,7).

[37] II,XXXIV,57 (PL 44,471). Les Mauristes y renvoient dans leur édition du Concile d'Orange (PL 45,1785).

[38] Ainsi par ex. dans *De gratia Christi et de peccato originali*, II,XXXV,40 (PL 44,405).

son *De natura*, voulait inciter les hommes à garder confiance dans la force naturelle de leur libre arbitre resté entier même après le péché d'Adam. La nature humaine, dit l'évêque d'Hippone,

> "... primitus inculpata et sine ullo vitio creata est: natura vero ista hominis qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est"[39].

L'étude attentive que nous avons eu l'occasion de faire, il y a déjà quelques années[40], de cet ouvrage important nous a toutefois amené à la conclusion que l'idée de la *natura viciata* y est souvent évoquée dans un contexte ambigu qui prête à confusion: elle n'y est point dégagée avec toute la netteté désirable de l'ensemble de la problématique soulevée par le pélagianisme. L'ambiguïté de la pensée augustinienne nous a particulièrement frappé aux deux endroits suivants:

> XXIII,25: "... ut in peccatum iret (homo), suffecit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitiavit; ut autem redeat ad justitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est; opus habet vivificatore, quia mortuus est"[41].
>
> LIII,62: "Quid tantum de natura possibilitate praesumitur? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est: vera confessione, non falsa defensione opus habet"[42].

Dans le premier texte Augustin passe de l'idée de maladie à celle de mort consécutive au péché; dans le second de celle de blessure à celle de la perte de la possibilité naturelle de faire le bien. Le glissement que nous voyons s'opérer ici dans chacune de ces deux phrases est le même qu'une lecture attentive permet de découvrir également entre les différents paragraphes du chapitre III[43].

Le péché entraîne en tant que tel la mort de l'âme[44] mais il y laisse en outre une blessure. Le thème de la *natura viciata* est formellement

[39] III,3 (PL 44,249).

[40] *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), p. 143-169.

[41] PL 44,259.

[42] PL 44,277.

[43] "... natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona, quae habet informatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est; sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio. Si enim jam sumus in Christo nova creatura (*2 Cor* 5,17), tamen eramus natura filii irae, sicut et caeteri : Deus autem qui dives est misericordia, propter multam dilectionem qua dilexit nos, et cum essemus mortui delictis, convivificavit nos Christo, cujus gratia sumus salvi facti (*Eph* 2,3-5)" (PL 44,249). En *Eph* 2,3-5 il est question de la mort du péché et de la vie nouvelle infusée par la grâce dans l'âme du pécheur qui se convertit. Autre chose est l'assombrissement des biens naturels suite au péché dont il s'agit dans la phrase précédente.

[44] Cf. le canon 2 du Concile d'Urange de 529 (*Denz.* 372).

celui de la nature *blessée* suite au péché. D'une telle blessure, d'une telle *maladie* il y a d'ailleurs question également dans la Bible comme l'explique Augustin à partir du *Ps* 41(40),5 auquel il attache une grande importance dans ce contexte:

> "Videte, quaeso, quomodo nesciens (Pelagius) nitatur evertere medicinalium eloquiorum voces saluberrimas. *Ego dixi: Domine, miserere mei; sana animam meam, quia peccavi tibi.* Quid sanatur, si nihil est vulneratum, nihil debilitatum atque vitiatum? Porro si est quod sanetur, unde vitiatum est? Audis confitentem: quid desideras disputantem? *Sana*, inquit, *animam meam.* Ab illo quaere, unde vitiatum sit, quid sanari rogat: et audi quid sequitur, *Quoniam peccavi tibi*"[45].

À première vue l'on pourrait objecter que, dans sa prière, le Psalmiste glisse de l'idée de péché à celle de maladie (et de guérison). C'est exact et il importe, comme nous venons de le dire, de bien distinguer les deux. Dans ce cas-ci le passage de l'une à l'autre nous paraît néanmoins, tout compte fait, justifié. L'on peut y voir une expression éloquente de la conscience spontanée qu'a le pécheur des *conséquences* de son péché: il sait qu'après son péché il n'est plus comme auparavant, qu'il est en quelque sorte un homme blessé. En effet, nous sentons tous que, suite à nos multiples péchés, nos forces se sont affaiblies ou, comme il est dit au troisième chapitre du *De natura et gratia*, que les biens de notre âme sont assombris et blessés au point que celle-ci a besoin de lumière et de traitement.

De ces conséquences du péché Augustin parle encore à plusieurs autres endroits de son livre en termes identiques ou analogues[46] tout comme dans *De nuptiis et concupiscentia* il situe la concupiscence dans un même contexte quand il dit "qu'elle vient du péché et qu'elle le produit si elle triomphe"[47] ou quand il explique que le manque de maîtrise sur ses organes sexuels est pour l'homme le juste châtiment infligé à sa nature à cause de sa propre désobéissance à son Créateur[48].

Tout cela conduit logiquement à l'idée de l'affaiblissement du libre

[45] XIX,21 (PL 44,256).

[46] Ainsi quand il compare l'état du pécheur à celui du voyageur dont il est question dans la parabole du bon samaritain et que les brigands laissèrent à demi-mort (*semivivum*) le long de la route (XLIII,50; PL 44,271) ou quand il parle d'une blessure qui nous laisse boiteux (XXVI,29; PL 44,261) ou encore quand il fait appel à l'image de l'affaiblissement suite au manque de nourriture (XX,22; PL 44,257).

[47] "... peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit" (XXIII,25; PL 44, 428). Cf. le canon 5 du Décret du Concile de Trente sur le péché originel (*Denz.* 1515).

[48] "Ubi autem convenientius monstraretur inobedientiae merito depravatam esse naturam humanam, quam in his inobedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura?" (VI,7; PL 44,418).

arbitre comme conséquence du péché. Nous devons néanmoins ajouter tout de suite que nulle part dans les oeuvres de l'évêque d'Hippone nous n'avons rencontré l'expression: le libre arbitre est blessé, affaibli, etc. Au sujet du libre arbitre après le péché, Augustin répète constamment qu'il a besoin d'être libéré par la grâce[49]. Cette façon de parler est d'ailleurs, dans la perspective biblique, également tout à fait justifiée[50]: le péché rend l'homme esclave[51]. Mais cet esclavage coïncide avec *le péché lui-même*: en cédant à ses tendances égoïstes la liberté humaine s'en constitue volontairement l'esclave. Elle est désormais incapable de pratiquer le bien aussi longtemps qu'elle n'est pas libérée par Celui qui dit de lui-même "Si le Fils vous libère, vous serez réellement libre" (*Jn* 8, 36)[52]. Tant l'esclavage du péché que la libération apportée par la grâce se situent donc sur un autre plan que celui des *conséquences* du péché, des traces que celui-ci laisse dans notre nature désormais blessée. Malheureusement, sauf erreur de notre part, Augustin n'a jamais thématisé formellement cette distinction, à nos yeux pourtant capitale[53].

Or c'est manifestement ce deuxième aspect de la réalité du péché (la blessure qui en reste dans la nature humaine) qui est visé par le Concile d'Orange de 529 lorsqu'il reprend à son compte l'idée augustinienne de la *natura in deterius mutata*. Il s'y agit, pour ce qui concerne le libre arbitre, de ce que Fauste de Riez appelle son "atténuation" qui a pour résultat qu'il a désormais davantage besoin de la grâce "sicut homo longa infirmitate confectus adiutoriis ac solaciis gressu titubante magis indiget"[54].

Sur ce point la théologie médiévale nous semble avoir été beaucoup mieux inspirée que l'avait été Augustin: elle a appliqué d'une façon très judicieuse à Adam ce que raconte la parabole du bon Samaritain au sujet du voyageur abandonné à demi-mort par les brigands qui l'ont dépouillé de tout. Il était, expliquaient les scolastiques dans une formule à notre avis

[49] Voir à ce sujet M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 33 (1966), p. 187-281.

[50] Cf. *Jn* 8,36; *Gal* 5,1; etc.

[51] Cf. par exemple *Rm* 6.

[52] "Nam et ipsa libertas credentibus a liberatore promittitur. Si vos, inquit, Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Victa enim vitio in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura" (*De perfectione justitiae hominis*, IV,9; PL 44, 296).

[53] Cf. l'article de M. Huftier cité *supra*, n. 49 où elle n'est pas clairement dégagée non plus.

[54] *De gratia libri duo*, I,VIII (CSEL 21,24).

admirable, *spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus*[55]: le pécheur perd la grâce et l'amitié de Dieu et il est blessé dans sa nature humaine. C'est à cette image que Pierre Lombard notamment renvoie lorsqu'il explique dans quel sens il convient de dire que le libre arbitre a été corrompu par le péché[56]. Saint Thomas fait de même aussi bien dans son Commentaire sur les Sentences[57] que dans sa Somme Théologique où il décrit d'une façon très précise comment le péché diminue le bien de la nature: "Du fait qu'on est incliné à l'un des contraires, l'inclination à l'autre est diminuée. Aussi, puisque le péché est contraire à la vertu, du fait que l'homme pèche ce bien de nature qu'est l'inclination à la vertu se trouve diminué"[58]. Les Pères tridentins avaient sans doute ce texte dans l'esprit lorsqu'ils déclarèrent que notre libre arbitre est "affaibli et dévié en sa force" sans pourtant être "éteint"[59].

Nous pouvons conclure. Le thème de la *natura viciata*, de la nature corrompue par le péché (originel) est un élément intégrant de la théologie catholique authentique du péché (originel). Il importe toutefois d'en dégager beaucoup mieux la spécificité que ne l'a fait saint Augustin. Ceci implique en même temps qu'il soit tenu pour *secondaire* par rapport aux notions bibliques fondamentales en la matière comme le sont celles de mort, de captivité, etc. Entre-temps il reste que, situé à sa juste place, il garde sa valeur également dans une théologie "déshistoricée" et "démythisée" du péché originel: si le péché d'Adam est le péché de nous tous, tous nous portons en nous les blessures de nos nombreux péchés.

Il est essentiel aussi de le garder dans son *imprécision*: le pécheur est blessé *dans une certaine mesure, quodammodo...* La corruption comme conséquence du péché n'est jamais une corruption *totale* ou *radicale*. S. Thomas insiste beaucoup sur ce point: le bien de la nature ne peut jamais

[55] Elle serait reprise à la Glose ordinaire, *Lc* 10. Voir à ce sujet J.-B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. Les Sources-La Doctrine* (Bibliothèque Thomiste,II), Kain (Belgique), Le Saulchoir, 1922, p. 104,n. 2.

[56] "Per illud namque peccatum naturalia bona in homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Hic est enim ille qui a latronibus vulneratus est et spoliatus : vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus : alioquin non posset fieri reparatio; spoliatus vero gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerant" (*II Lib.Sent.*, d.XXV,8; PL 192,707).

[57] *In II Lib.Sent.*, d.XXIX, q.1, art.1.

[58] "Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem" (Ia IIae, q.85, art.1). La formule *spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus* est citée dans le *Sed contra*.

[59] *Denz.* 1521.

être enlevé complètement par le péché[60]. C'était d'ailleurs une des conclusions principales de notre étude critique du *De natura et gratia* de l'évêque d'Hippone. Nous pensons y avoir montré que le thème de la *natura viciata* lui avait d'abord servi d'arme dans sa lutte contre le manichéisme. Sa fonction y avait été d'apporter une réponse au problème de l'origine du mal: tout ce qui est bon vient de Dieu, tout le mal vient du péché de l'homme[61]. Dans ce contexte Augustin avait insisté sur le fait que seul le bien est sujet à corruption. Il s'ensuit que le mal absolu ne peut exister: il ne pourrait plus se corrompre, il serait incorruptible, "ce qui est le bien suprême"[62].

C'est donc sous peine de tomber dans des contradictions qu'il faut maintenir fermement que la blessure causée par le péché dans notre nature ne peut jamais être assimilée à une "mort". Tout cela s'accorde d'ailleurs parfaitement avec cette autre doctrine traditionnelle: cette blessure n'est jamais pleinement guérie le jour même où le pécheur converti ressuscite à la vie de la grâce. Le péché (originel) est pardonné par le baptême mais la concupiscence reste[63].

LA CONFUSION JANSÉNISTE ENTRE PÉCHÉ ET CORRUPTION

Une fois qu'on a saisi le sens authentique (et le caractère secondaire) du thème de la *natura viciata* on est forcément frappé d'étonnement dès qu'on prend en main l'*Augustinus*: le thème y est devenu le thème *central* de l'ouvrage comme l'indique clairement le sous-titre *Doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medecina adversus Pelagianos et Massilienses*. Jadis le P. H. Rondet a écrit que Jansénius "avait l'obsession du péché originel"[64]; ce jugement est donc à rectifier: Jansénius avait l'obsession de ce qu'il croyait être la *corruption* originelle.

Après tout ce que nous venons de dire il n'est guère plus besoin d'expliquer que cette confusion entre péché et corruption provient en premier lieu de la position clé qu'a toujours occupée dans la théologie tradi-

[60] "Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati" (Ia IIae, q.85, art.2).

[61] "Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil aliud esse quam corruptionem?" (*Contra epistulam Fundamenti*, XXXV,39; PL 42,200). Cette corruption a pour origine le péché de l'homme. Cf. *Ibid.*, XXXIX,45; PL 42,204.

[62] *Ibid.*, XXXV,40 (PL 42,201).

[63] Cf. le canon 5 du Decret du Concile de Trente sur le péché originel (*Denz.* 1515).

[64] *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 311.

tionnelle du péché originel l'idée d'un péché transmis par génération: la notion de péché devait inévitablement y perdre au moins en partie sa spécificité et la distinction entre ce que notamment saint Bonaventure appelle l'*ordo gratiae* et l'*ordo naturae*[65] s'y trouvait nécessairement gravement estompée. Dans un tel discours on est constamment tenté d'oublier que le péché appartient à l'ordre moral qui est celui de la grâce et de la liberté alors que la corruption est une réalité d'un tout autre genre qui se situe sur le plan naturel, physique, voire corporel. De la gravité de cette confusion le P. H. Rondet n'est certainement pas le seul à ne pas s'être rendu compte. Nous devons même avouer ne connaître aucun auteur qui l'a dénoncée avec la vigueur qui convient. C'est pourquoi d'ailleurs nous avons parlé des conditions nouvelles pour l'étude critique du jansénisme créées par la "déshistoricisation" du dogme du péché originel: elle permet désormais de découvrir sans peine les racines mêmes des graves erreurs théologiques dont est entaché le système de Jansénius.

Car une fois la confusion entre péché et corruption admise et intégrée dans le raisonnement théologique tout s'enchaîne. On est amené à attribuer à la corruption le caractère de gravité mortelle qui, aux yeux du croyant, est constitutif de la nature même du péché: dans la logique du système la corruption devient une corruption *radicale*. La déchéance du libre arbitre devient forcément une déchéance *radicale*. Chez Jansénius cette radicalisation a été favorisée plus concrètement encore par les imprécisions de langage et les raccourcis rhétoriques dont abondent les oeuvres anti-pélagiennes de l'évêque d'Hippone. Les lectures fragmentaires que nous avons faites de l'*Augustinus* nous incitent ainsi à penser qu'elle s'est faite surtout par trois voies: la radicalisation de la notion de concupiscence[66]; l'association (trop) étroite entre le thème de la *natura viciata* et celui de l'esclavage du péché et la nécessité pour le pécheur d'en être libéré

[65] Cf. *In II Lib. Sent.*, d.9, art.1, q.9 (sur les ordres chez les anges).

[66] L'on sait la place démesurée à nos yeux modernes que tient la question de la concupiscence (surtout sexuelle) dans les écrits anti-pélagiens de l'évêque d'Hippone. Il convient de souligner que ce sont souvent ses contradicteurs qui l'ont amené à y accorder une telle importance. Mais nous tenons surtout à souligner que, pour notre part, nous n'avons jamais eu l'impression qu'il s'agit d'une concupiscence vraiment irrésistible, même pas lorsqu'elle est appelée, comme c'est le cas dans *De nuptiis et concupiscentia*, I,XIV,16 "concupiscentia victrix" (PL 44, 423). Chez Jansénius l'invincibilité de la *delectatio libidinosa* a un caractère rigoureux. Voir *De statu naturae lapsae*, 1.I, c.III : "Per hanc libidinem seu concupiscentiam factum est, ut voluntas hominis firmissime cum objecto, quod male placuerat, hoc est, cum semetipsa veluti visco quodam colligata sit, et ita sub illo perverso sui amore subjugata serviat, ut nulla possit vel sua vel cujusquam hominis vel Angelorum potestate, sed sola Dei gratia liberari" (éd. Rouen, p. 81).

par la grâce[67]; enfin, l'appel continuel et inconsidéré à la distinction entre l'*auxilium sine quo non* et l'*auxilium quo* à laquelle, en quête d'une solution au problème épineux de la prèdestination, Augustin avait recouru dans son *De correptione et gratia*[68].

Il serait injuste envers l'évêque d'Ypres de le condamner sans tenir compte des multiples pièges que, sur ces divers points, les écrits anti-pélagiens d'Augustin contiennent même encore pour le lecteur d'aujourd'hui. Mais il est non moins vrai qu'il s'est laissé prendre par la dialectique de son propre système qui devait l'amener fatalement à simplifier et à durcir la pensée riche et complexe de l'évêque d'Hippone. Comme par ailleurs personne au XVII[e] siècle ne mettait en question le schème historique auquel le dogme du péché originel semblait indissolublement lié, personne non plus s'est offusqué outre mesure au fait qu'il présentait le péché d'Adam, ainsi qu'on l'a dit il y a quelque temps, comme un véritable "coup de théâtre"[69] qui aurait changé complètement la situation religieuse de l'humanité et, en fait, la nature même de l'homme.

Une étude approfondie de l'ouvrage de Jansénius préciserait, compléterait et, sans doute, corrigerait en partie ce jugement global que nous venons de porter à son sujet. Elle reste à faire. Entre-temps nous voudrions illustrer ce que nous venons de dire par un bref commentaire de trois passages du livre dont la teneur même indique l'importance qu'ils revêtent aux yeux de leur auteur. Nous espérons qu'il contiendra quelques suggestions complémentaires utiles à ceux qui se sentent appelés à entreprendre ce travail particulièrement ardu qu'est l'analyse critique du si volumineux *Augustinus*.

Jansénius commence son *De statu naturae lapsae* comme suit:

> "Pelagiana haeresis in eo magna ex parte sita fuit, quod peccati illius ingentis transitum exsibilaret. Haec enim fuit totius erroris istius firmissima velut basis, qua substracta corruebat. Videbant enim tantas naturae vires, quantas ad justitiam praedicabant, non posse ulla ratione defendi, si naturam peccato aliquo vitiatam esse concederent. Unde in hoc peccato astruendo et explicando potissimum Divi Augustini industria desudavit, et de Ecclesia Christiana bene meritus est"[70].

[67] Cf. par exemple *De gratia Christi Salvatoris*, l.II, c.I dont fait partie le passage dont nous ferons *infra* un bref commentaire et où Jansénius cite constamment le *De natura et gratia* d'Augustin.

[68] Le Card. de Lubac a pleinement raison d'en relativiser l'importance à accorder dans l'ensemble de l'oeuvre augustinienne (*Op.cit.*, p. 61ss.).

[69] La formule est du Prof. J. WALGRAVE, *op.cit.*, p. 184.

[70] L.I., c.I. (éd. Rouen, p. 78).

Selon ce texte[71] l'enjeu formel du débat entre Pélage et Augustin était la question de savoir si la nature humaine est vraiment *viciée*, corrompue: si Augustin a défendu avec tant d'ardeur l'existence du péché originel, c'était pour sauvegarder la doctrine de la *natura viciata*. L'hérésie pélagienne consistait principalement dans le refus de reconnaître l'importance de ce *transitus*, du changement que la nature humaine a subie suite au péché d'Adam. Ce que Jansénius écrit ici est d'ailleurs tout à fait conforme au diagnostic qu'il avait fait de l'erreur pélagienne déjà dans son *De haeresi pelagiana*. Il y avait cité comme formule clé la thèse que Célestius, le disciple de Pélage, avait refusé de condamner au Concile de Carthage de 411: "... dogma Pelagianorum veluti ceterorum omnium basis erat *quod peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum*"[72]. Prétextant que Pélage ne contestait aucunement qu'Adam a péché, Jansénius en concluait que le débat ne portait pas formellement sur son péché mais sur les *conséquences* que celui-ci a entraînées pour la nature humaine.

Nous ne pouvons que répéter ici une nouvelle fois que, s'il est vrai qu'Augustin s'est opposé vigoureusement à la doctrine pélagienne de l'état d'intégrité naturelle dans lequel l'homme se trouverait encore aujourd'hui[73], ce n'était point là le dernier motif qui l'amenait à tenir l'erreur pélagienne pour une vraie hérésie[74]. En dépouillant le baptême de son vrai sens, la doctrine pélagienne revenait, selon lui, à prétendre que les petits enfants n'en avaient point besoin pour se sauver et n'avaient donc point besoin non plus de la grâce rédemptrice du Christ[75]. Dans notre ar-

[71] Dont il existe de nombreux parallèles. Ainsi par ex. au c.XII du même livre : "Pelagiani cum intelligerent ruinam dogmatis sui, quo gratiam Christi ad bene vivendum negabant esse necessariam, ab originalis peccati transitu pendere, omnes eo converterunt, ut peccatum istud, quo naturae vires catholici dicebant vitiatas et infirmatas esse, subverterent" (éd. Rouen, p. 92).

[72] L.III, c.I (éd. Rouen, p. 52). Le texte continue "... cui erat consentaneum *Quod infantes nuper nati in isto statu sint in quo Adam fuit ante praevaricationem*". Jansénius renvoie à *De gestis Pelagii*, XI,23 (PL 44,333-334). Un lecteur critique ne peut pas ne pas être frappé par l'ambiguïté extrême de ces formules. Comparer l'état des enfants inconscients à celui d'Adam qui, en *Gn* 2-3, se comporte manifestement comme un *adulte responsable*, ne peut que conduire à des problèmes insolubles. Malheureusement de cette ambiguïté personne, à l'époque d'Augustin, ne semble s'être aperçu!

[73] Cf. surtout son *De natura et gratia*.

[74] Augustin a toujours refusé de reconnaître que la question *de traduce peccati* pouvait à la rigueur être considérée comme étant "praeter fidei periculum" et que les pélagiens se trompaient "non criminaliter, sed quasi civiliter" (*De gratia Christi et de peccato originali*, II,XXIII,26; PL 44,397).

[75] Cf. *De peccatorum meritis*, I,XXIII,33: "Nam quis audeat dicere, non esse Christum infantium salvatorem nec redemptorem? Unde autem salvos facit, si nulla in eis originalis aegritudo peccati? Unde redimit, si non sunt per originem primi hominis venumdati sub peccato?" (PL 44,128).

ticle *La nouvelle théologie du péché originel* nous pensons avoir démontré que ses collègues africains étaient mus par le même souci pastoral lorsqu'au Concile de Carthage de 418, ils ont condamné solennellement ceux qui disent que les nouveau-nés "ne tirent rien du péché originel d'Adam qui doive être lavé par le bain de la régénération"[76]. Dans aucun de leurs anathèmes, répétons-le, il n'est question de la corruption de la nature humaine, conséquence du péché. Le problème était celui de savoir si le *péché* d'Adam est transmis aux petits enfants, ce qui, traduit dans le langage de la théologie critique d'aujourd'hui, signifie: le péché d'Adam était-il simplement celui d'un *individu* ou, au contraire, celui du *représentant symbolique de l'humanité tout entière*?

Passons à ce que le P.J. Carreyre appelle "la partie capitale du travail de Jansénius"[77], au tome III qui traite de la grâce médicinale du Christ Sauveur. Fondamentale y est la différence qu'il y a, selon l'auteur, entre la grâce *voluntatis sanae* qui était celle d'Adam au Paradis et la grâce *voluntatis aegrotae* dont l'humanité déchue a désormais besoin pour se sauver. Jansénius l'explique comme suit:

> "Pro quo (discrimine) intelligendo sciendum est Augustinum et Pelagium, cum essent acerrima, celerrimaque ingenia, cardinem viderent in quo tota causa verteretur, statim in ipso exordio contentionis, totaque vita postea gravissimum conflictum de naturae humanae integritate atque laesione habuisse. Contendebat unice Pelagius, naturam humanam, quantumvis peccati esset rea, et remissionis indigeret, non esse peccando vitiatam, sed possibilitatem, hoc est potestatem voluntatis, qua bene vivere et male poterat, integram perstitisse, qualis ante peccatum fuerat: eaque de causa nullum iam voluntati tamquam laesae adiutorium esse necessarium. Augustinus radicem gratiae Christianae jugulumque peti videns, acerrime tuetur, naturam peccando esse violatam, hoc est liberum arbitrium contraxisse quandam bene volendi aegritudinem, propter quam ei medicus sit necessarius, cuius medicinali gratia et adiutorio nisi vires pristinae restaurentur, tam esse impossibile voluntati ut bene velit, et operetur, quam coeco ut videat, vel surdo ut audiat, vel tibiis fracto ut recte gradiatur, quantumvis eis et lux, et species, et scipiones, et omnia caetera sanitatis adiumenta suppetant..."[78].

Une nouvelle fois nous constatons que le problème "cardinal" auquel selon Jansénius se ramène toute la controverse entre Augustin et Pélage est celui de savoir si même après le péché la nature humaine est restée *intègre* ou si, au contraire, elle est désormais une nature profondément *blessée*, gravement *malade*.

[76] *Denz.* 223.
[77] *Art.cit.*, col.377.
[78] *De gratia Christi Salvatoris*, 1.II, c.I (éd. Rouen, p. 34).

Jansénius justifie sa manière de voir en accumulant les citations du *De natura et gratia*. Une lecture superficielle de l'ouvrage semble en effet donner souvent raison à l'évêque d'Ypres[79]. Mais nous devons rappeler ici ce que nous avons dit plus haut au sujet de la profonde ambiguïté dont nous paraît entachée la réfutation qu'Augustin y entreprend du *De natura* de Pélage. Le Christ y apparaît surtout comme *médecin*[80] et, s'il est vrai que dans l'évangile il arrive à Jésus de se présenter sous cette image[81], il ne laisse aucun doute que pour le Nouveau Testament, il fait beaucoup plus qu'apporter la guérison aux malades: il donne la *vie* à ceux qui, devant Dieu, sont morts à cause de leurs péchés. Pour *Rm* 5,12-21 le drame du péché est beaucoup plus grave que celui des plaies parfois très profondes qu'il laisse dans la nature humaine.

L'erreur de Jansénius est de durcir la pensée d'Augustin qui, précisément à cause d'un manque de rigueur systématique, est beaucoup plus nuancée et surtout beaucoup plus riche. L'évêque d'Hippone envisage le péché et la grâce sous tous leurs aspects. Jansénius en isole pratiquement un seul, ce qui l'oblige du même coup à le radicaliser. C'est ce qui ressort très clairement du troisième passage de l'*Augustinus* auquel nous voulons nous attarder encore quelques instants:

> "Haec igitur summa testimoniorum ac principiorum Augustinianae doctrinae consonantia cumulatissime ostendit ac probat, praeter gratiam remissionis peccatorum, de qua cum Pelagianis nulla quaestio fuit, summam totius disputationis, quam de gratiae adiutorio fuit ad bene vivendum necessario Ecclesia Christi cum Pelagianis habuit, de illo solo adiutorio fuisse susceptam, quod Christus velut humanae naturae medicus attulit adversus ignorantiam et concupiscentiam, quibus peccati merito natura vitiata est"[82].

Jansénius a raison de souligner que la *gratia Christi* dont il est question dans les écrits anti-pélagiens de l'évêque d'Hippone, ne concerne pas seulement le *passé* de l'homme pécheur, mais également son *avenir*[83]. Il est vrai aussi que Pélage reconnaît pleinement que seule la grâce peut remettre le péché la nature étant incapable de faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait[84]. Mais de la à conclure que le controversiste Au-

[79] Ainsi par exemple la phrase suivante citée par Jansénius : "Porro autem quod dei causam sibi agere videtur defendendo naturam, non adtendit (Pelagius), quod eandem naturam sanam esse dicendo medici repellit misericordiam" (XXXIV,38; PL 44,266; chez Jansénius, éd. Rouen, p. 35).

[80] Cf. le sous-titre du tome III : "... in quo genuina sententia profundissimi Doctoris de Auxilio gratiae *medicinalis* Christi Salvatoris... dilucide ostenditur".

[81] Cf. *Mt* 9,12 où Jésus justifie son comportement à l'égard des pécheurs : "Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades".

[82] *De gratia Christi Salvatoris*, 1.II, c.II (éd.Rouen; p. 38).

[83] C'est en quelque sorte la thèse formelle du chapitre dont est tiré cet extrait.

[84] "Divinitus tamen expianda esse peccata commissa et pro eis dominum exorandum

gustin ne s'intéressait point au mystère de la miséricorde divine, il y a un très grand pas que, pensons-nous, tous ceux qui sont familiarisés avec ses écrits anti-pélagiens refuseront résolument de franchir. Cela reviendrait en effet à faire abstraction du fait que la toute première vérité dont l'évêque d'Hippone a pris la défense dans la question du baptême des enfants, est que le Christ est le *Sauveur* qui les libère de leur *péché*[85].

Le caractère restrictif et unilatéral de l'interprétation janséniste du grand débat entre Pélage et Augustin sur la grâce dont nous avons besoin à chaque instant de notre vie, saute aux yeux dès qu'on confronte cette interprétation aux trois anathèmes du Concile de Carthage consacrés à cette question. Aucune allusion n'y est faite au thème de la *natura viciata*. Pour chacun d'eux on trouve sans peine des parallèles dans le *De gratia Christi et de peccato original* de l'évêque d'Hippone. Le premier condamne la tendance pélagienne à restreindre la nécessité de la grâce à la seule rémission des péchés[86], le deuxième la réduction de la grâce à l'aide extrinsèque apportée par le Christ qui nous "ouvre l'intelligence des commandements"[87], le troisième enfin la formule pélagienne bien connue selon laquelle la grâce de la justification est accordée "pour pouvoir accomplir plus facilement par elle ce que nous devons faire par notre libre arbitre"[88]. Ces trois anathèmes renvoient aux idées de base de la théologie augustinienne de la grâce exprimées dans les grands textes bibliques qu'il ne cesse d'invoquer tels que le sont *Jn* 15,5, *Rm* 9,16, *Phil* 2,13-14 et surtout *1 Cor* 4,7.

Rappelons à propos de ce dernier le célèbre passage du *De prae-*

fatetur (Pelagius), propter veniam scilicet promerendam, quia id quod factum est facere infectum multum ab isto laudata potentia illa naturae et voluntas hominis etiam ipso fatente non potest" (*De natura et gratia*, XVIII,20; PL 44,256).

[85] Cf. le texte cité *supra*, n. 75.

[86] "Item placuit, ut quicumque dixerit, gratiam Dei, qua iustificatur homo pet Iesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium, ut non committantur, A.S." (*Denz.* 225). Cf. *De gratia Christi et de peccato originali*, I,II,2 (PL 44,361).

[87] "Item, quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligemus atque valeamus, A.S..." (*Denz.* 226). Cf. *De gratia Christi et de peccato originali*, I,II,2 (PL 44,367).

[88] Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, A.S..." (*Denz.* 227). *De gratia Christi et de peccato originali*, I,XXIX,30 (PL 44,375).

destinatione sanctorum où, en ce qui concerne la nécessité de la grâce également pour l'*initium fidei*, l'évêque d'Hippone reconnaît s'être exprimé à ce sujet de façon erronée avant son accession à l'épiscopat. Mais il s'est repris déjà dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. C'est en composant cet ouvrage, raconte-t-il, que Dieu lui a révélé le sens de *1 Cor* 4,7 qui ne laisse aucun doute: "Hoc igitur Apostoli testimonium", explique-t-il, "ubi ad reprimendam hominis inflationem dixit, *Quid enim habes quod non accepisti*? non sinit quemquam fidelium dicere, Habeo fidem quem non accepi"[89]. Mais si donc, pour l'homme, "tout est grâce", cela ne signifie pourtant aucunement que sa liberté lui serait enlevée. Dans son *De gratia et libero arbitrio*, publié deux ou trois ans plus tôt, Augustin avait enseigné clairement que si sans la grâce nous ne pouvons rien faire de bien, son rôle n'est pas de supprimer notre volonté personnelle. Au contraire, c'est elle qui donne le pouvoir de pratiquer librement le bien. *Gratia Dei mecum* (*1 Cor* 15,10) dit saint Paul et l'évêque d'Hippone de préciser: "non pas moi seul, mais la grâce de Dieu avec moi: ainsi ni la grâce n'était seule, ni lui-même seul, mais la grâce de Dieu avec lui"[90]. Tout cela dépasse de très loin la question des traces que le péché même pardonné laisse dans la nature humaine. Aussi faut-il conclure sans hésiter que, si comprises dans un sens restrictif certaines formules augustiniennes peuvent sans doute donner lieu à une telle interprétation, Jansénius a complètement tort d'en déduire: ... si natura non esset vitiis sauciata opitulatio salvatoris inaniretur, et crux Christi evacuaretur"[91].

Ceci nous amène à une dernière remarque. Dans son bref exposé de la théologie janséniste le Prof. Walgrave écrit à un moment donné: "Le vrai problème de la grâce actuelle est la relation entre l'acte libre et la causalité toute-puissante de Dieu, le *Deus intimior intimo meo*..."[92]. Dieu

[89] *De praedestinatione sanctorum*, IV,8 (PL 44,966).

[90] "... id est, non solus, sed gratia Dei mecum : ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo" (*De gratia et libero arbitrio*, V,12; PL 44,889).

[91] *De gratia Christi Salvatoris*, 1.II, c.II (éd. Rouen, p. 38). C'est par cette phrase que Jansénius conclut l'alinéa dont le début vient de faire l'objet de notre commentaire. A ce propos il nous semble utile de souligner que, chez Augustin, les formules *gratia Dei* et *gratia Christi* sont équivalentes. La première nous semble nettement plus fréquente. Mais la deuxième ne m'a jamais paru avoir un sens restrictif par rapport à la première, comme si elle désignait exclusivement la grâce *médicinale* apportée par le Christ. Cf. aussi la formule "gratia Dei per Iesum Christum" du Concile de Carthage (voir *supra*, n. 87).

[92] "Maar het eigenlijke probleem van de dadelijke genade is de onmiddellijke verhouding tussen de vrije act en Gods aloorzakelijkheid, de *Deus intimior intimo meo* (God intiemer in mij dan mijn intiemste zelf), niet alleen in mijn zijn maar ook in mijn willen en doen, niet alleen in de constituerende grondact van mijn wilsleven maar ook in elke particuliere act" (*Op.cit.*, p. 184).

plus intime à moi-même que moi-même. Walgrave estime que Jansénius était trop peu "métaphysicien" pour comprendre que le mystère de la grâce se situe en dernière instance à ce niveau-là: la toute-puissance créatrice et salvatrice de Dieu, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, pénètre en nous jusqu'au plus intime de nous-mêmes, sans toutefois nous absorber, mais pour nous constituer précisément en êtres libres appelés à répondre à son appel d'amour. La grâce de Dieu n'est à aucun moment une menace pour notre liberté. Au contraire — ce que d'ailleurs Jansénius lui aussi ne cesse de répéter — elle est la seule force en mesure de nous libérer. Il est regrettable que l'évêque d'Ypres n'ait pu concevoir cette libération autrement que comme la libération d'un esclavage ou comme la guérison d'une blessure. C'est comme si pour que nous ayons pleinement besoin de "la grâce de Dieu qui nous est donnée dans le Christ Jésus" (*1 Cor* 1,4), il fallait que nous fussions d'abord blessés, affaiblis, *in deterius mutati*. Le mystère profond du *Gratia Dei mecum* de saint Paul semble lui avoir échappé dans une très large mesure.

"... quemadmodum intellectus Philosophiae suscipiendae propria facultas est, ita memoria Theologiae"[93]. L'unilatéralisme manifeste de ce principe mèthodologique janséniste resté célèbre ne l'empêche point de contenir une large part de vérité. La théologie ne se construit jamais *ab ovo*. Son objet est un "dépôt" (cf. *1 Tm* 6,20) à garder fidèlement par la communauté croyante. Le premier devoir du théologien est de s'insérer dans cette tradition vivante pour en assimiler la mémoire. Aussi la science théologique peut-elle aujourd'hui se définir en quelque sorte comme un effort permanent, face à l'évolution constante des idées et des cultures, pour réévaluer et réinterpréter un patrimoine hérité d'un passé déjà très long et qui ne cesse de s'enrichir encore chaque jour. Les grands systèmes dogmatiques y ont apporté une contribution essentielle: même leurs erreurs et leurs lacunes contiennent des leçons et des avertissements à ne plus oublier.

C'est au prix d'un effort presque surhumain que Jansénius a composé et achevé son *Augustinus*. Lors de sa parution l'ouvrage a déclenché un débat qui a fini par marquer l'histoire religieuse de son époque. Sans lui le patrimoine de la théologie occidentale ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui. Elle n'a pas le droit d'en perdre la mémoire.

Brugge Alfred VANNESTE

[93] T.II, *Liber prooemialis*, c.IV (éd. Rouen, p. 4).

QUESNEL À BRUXELLES (1685-1703)

Le séjour bruxellois de Quesnel a déjà occupé plusieurs historiens[1], dont moi-même[2]. Si j'y reviens ici, c'est moins pour décrire l'activité littéraire déployée par Pasquier pendant cette vingtaine d'années[3] que pour permettre à moi-même et aux autres de découvrir sa personnalité dans cette ambiance bruxelloise. Nous pouvons y distinguer deux périodes: I. Avec Arnauld; II. Sans Arnauld.

Nous nous appuierons surtout sur la correspondance de Quesnel, pour autant qu'elle a été publiée[4]. En suivant l'ordre chronologique et en citant beaucoup de textes, notre étude prendra l'air d'une chronique qui, je l'espère, permettra au lecteur de suivre Pasquier Quesnel pas à pas au cours de son séjour bruxellois bien pénible.

[1] Pour une orientation, voir les ouvrages de consultation, entre autres *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, 1400-1535; voir aussi L. BATTEREL, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, IV, Paris, 1902, 424-493. Quant au séjour à Bruxelles, jusqu'à la mort d'Arnauld, É. JACQUES, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)*, Louvain, 1976, passim. Nous citerons : JACQUES, *Arnauld*.

[2] L. CEYSSENS et J.A.C. TANS, *Autour de l'Unigenitus. Recherches sur la génèse de la constitution*, Louvain, 1987, p. 583-648; *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 44 (1949) 508-551; *Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 29 (1935), 5-31; repris dans *Jansenistica minora*, III, fasc. 26.

[3] Voir les ouvrages ci-dessus; mais pour découvrir l'histoire de cette activité immense, il faudrait une étude approfondie, car pendant sa période bruxelloise Quesnel a collaboré à de nombreuses publications où son nom n'apparaît pas, même sans tenir compte des anonymes et pseudonymes qui ont été identifiées; cf. [H. J. VAN SUSTEREN], *Causa quesnelliana sive motivum juris ... contra ... Quesnel*, Bruxelles, 1704, 431-441; voir aussi L. WILLAERT, *Bibliotheca janseniana belgica*, 3 v., Namur-Paris, 1949-1951.

[4] Voir: *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété*, édité par P. F. LE COURRAYER, 3 vol., Paris, 1721-1723. *Un janséniste en exil. Correspondance de Pasquier Quesnel*, publié par Mme Albert LE ROY, 2 vol., Paris, 1900, édition défectueuse, mais dont les textes méritent confiance; nous la citons par la simple indication du tome et des pages. J. A. G. TANS, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas. Corresponcance publiée avec introduction et annotations*, Groningue, 1960; nous citerons, TANS, *Quesnel en Hollande*. Id., *Les troubles causés par la constitution Unigenitus. Correspondance entre Quesnel et les principaux évêques appelants*, dans *Lias*, 1 (1974) 183-225. Id., et H. SCHMITZ DU MOULIN, *La correspondance de Pasquier Quesnel. Inventaire et index analytique*, 3 vol., Louvain, 1989-1993.

I. Avec Arnauld (1685-1703)

En 1685, Pasquier Quesnel, oratorien français, quitte sa patrie non pas sur un coup de tête, ni par suite d'une expulsion, ni parce qu'il était à la recherche d'une vie plus facile. Grâce à ses relations avec Antoine Arnauld, exilé volontaire à Bruxelles depuis 1679 déjà, il sait assez ce que comporte une telle vie retirée à l'étranger. Mais des raisons sérieuses et plausibles l'y poussent. Auteur déjà connu, professeur de théologie au séminaire de Saint-Magloire qui est le grand séminaire officiel de Paris, il se trouve obligé de signer le formulaire antijanséniste. Cela il l'a fait déjà autrefois, mais depuis, mieux informé, il s'en repent, et ne veut plus s'y prêter, car interprété à la manière antijanséniste, ce formulaire contient du faux, et le signer équivaut à commettre un parjure. Par conséquent, désormais il doit refuser et continuera à refuser d'y apposer sa signature. Mais pour cette raison, il est mal vu de ses supérieurs, parmi lesquels il y a surtout François de Harlay, archevêque de Paris auquel les Oratoriens, selon les règles en vigueur parmi eux, promettent obéissance. Or Harlay, antijanséniste déclaré et autoritaire, déplace le professeur récalcitrant à Orléans, où il ne cesse de le traquer.

C'est pourquoi, pour retrouver sa propre liberté de conscience et pour éviter à ses supérieurs religieux les désagréments qu'ils subissent à cause de lui, Pasquier va suivre l'exemple d'Arnauld. Il s'en ouvre à ses confrères d'Orléans, et surtout à cette Mme de Pontpertuis, veuve très riche et généreuse, qui a son château dans les environs et est fort attachée à Port-Royal[5] et dépositaire d'Arnauld qui réside à Bruxelles, à qui elle vient d'y rendre visite. Elle en est revenue avec les dernières nouvelles, entre autres concernant Pierre Nicole[6], écrivain moraliste, qui n'a pas été capable de soutenir longtemps une vie pareille, et est revenu tout déçu auprès de l'accueillante Mme de Fontpertuis.

Mais Pasquier, d'origine écossaise, se croit capable de faire preuve de la même fermeté qu'Arnauld et se décide à partir. Le 8 février 1685, en plein hiver, il est prêt à quitter Orléans pour se rendre à l'étranger où il pourra recouvrer sa liberté de conscience. Où se fixera-t-il? Quelque part aux Pays-Bas espagnols, dans une maison de ses confrères belges qui sont indépendants de ceux de France? À Bruxelles, rue des Cailles chez Arnauld? Ou quelque part en Hollande, auprès de son important confrère, Jean de Neercassel[7] qui y est vicaire apostolique? Il se décidera en route.

[5] Voir une notice entre autres dans Jacques, *Arnauld*, 107.
[6] Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, 634-646.
[7] Voir entre autres Jacques, *Arnauld*, 43.

Or au moment même de partir, il reçoit une lettre de son général, le priant de ne pas porter préjudice à sa congrégation. Mais c'est précisément pour cette raison que Pasquier veut se retirer! Il se met donc en route; le 10, il passe par Chartres, ensuite il s'arrête à Paris pour y faire une retraite de quatre jours. Le 17, il reprend la route pour se rendre à Mons, où il espère être reçu chez ses confrères wallons. En effet, ceux-ci le connaissent déjà du moins par ses écrits, et le recueilleront volontiers, car ils partagent entièrement ses convictions. Mais pour cette raison, ils sont eux aussi traqués par les antijansénistes. Pour ne pas aggraver leur situation, Pasquier poursuit donc son chemin vers Bruxelles. Le dimanche 25, il se présente rue des Cailles où il y est attendu, car Mme de Fontpertuis a annoncé son arrivée imminente.

Naturellement, Arnauld, un dur de 73 ans, se cachant depuis six ans déjà à Bruxelles, est heureux de rencontrer Pasquier, car depuis quelque temps, l'exil lui pèse, et de plus, c'est un bon ami du temps où Saint-Magloire à Paris l'abritait aussi. Il l'accueillera avec plaisir, mais où le loger? Les quatre habitants (deux femmes — la locataire et sa gouvernante —, Léonard Guelphe, son sécretaire et Arnauld lui-même) se trouvent déjà bien à l'étroit dans la petite maison. Mais on s'arrangera bien pendant quelques jours.

Si donc l'accueil est chaud, il fait, en cette saison hivernale, bien froid dans la vieille bicoque, sans isolation, où par les portes et les fenêtres mal ajustées le vent et le froid pénètrent facilement. Le petit réfectoire, au rez-de-chaussée, n'est jamais chauffé de sorte qu'Arnauld attrape sans cesse des froids, des fluxions de poitrine, et, par conséquent, ne fait que tousser et éternuer. Mais de tels ennuis comptent-ils alors que des amis de longue date se rencontrent après une longue séparation? Pour rester ensemble, on arrange la mansarde, où par le pignon le nouvel arrivé jouit d'une large vue sur les toits et les cheminées de Bruxelles[8].

Pasquier se plaît rue des Cailles. Le 27 février, dix jours après son arrivée, il le fait savoir à l'amie commune Mme de Fontpertuis :

> "Vous avez écrit une lettre à mon bon oncle [Arnauld] par laquelle je vous vois en inquiétude du succès de ma promenade. Je vous assure, ma bonne cousine, qu'elle s'est terminée heureusement! Jamais je ne me portai mieux! J'ai trouvé [en voyage] une compagnie de fort bonne humeur; nous avons eu un temps à souhait, qui semblait fait pour nous. Nul accident, nulle mauvaise rencontre, et pour comble de joie, j'ai trouvé tous nos cousins en parfaite santé, et ils m'ont fait tout l'accueil que je pouvais désirer, et surtout le cousin du Rieu [Arnauld] qui ne semble point du tout un homme de son âge [73 ans].
>
> J'ai bien de la joie d'apprendre que le cousin de Lunel [Duguet, orato-

[8] Ibid., 329.

rien[9] français] est résolu de nous venir voir un de ces jours. Je l'attends avec impatience et je m'imagine qu'il amène avec lui de la marchandise [lettres] pour nos correspondants. Il en aura le débit, assurément, et il ne doit point appréhender qu'elle lui demeure. Je m'attends bien que mon père [Général des oratoriens] et toute notre famille [oratoriens], est bien en colère de ce qui je suis parti contre l'inclination de tous, tant qu'ils sont; mais vous savez bien que je ne pouvais pas faire autrement. Il faudra faire ma paix, si nous pouvons. Le temps apportera remède à tout..." (I, 45-46).

Ce Duguet mentionné est un bon confrère qui, pour les mêmes motifs, suit l'exemple de Pasquier. Nous le rencontrons dans la lettre suivante, du mois de mars, à la même correspondante :

"Pour moi, me voilà avec bien de la douceur dans le monastère que j'avais tant désiré. Ma chère soeur [Duguet] y est arrivée en bonne santé, et elle commence les exercices avec un goût et une disposition qui donne lieu d'espérer beaucoup pour le succès de son dessein que je recommande. Sa dévotion ne l'empêche d'être fort gaie, et la révérende Mère prieure [Arnauld] en est si contente que rien plus ne lui est un vrai sujet de joie et de récréation.

M. de Fresnes [Quesnel] vous prie de lui faire envoyer son coffre. Il dit qu'il n'a pas besoin ici d'aucune des soutantes qui y sont, non plus que M. de Lory [Duguet] de la sienne, mais bien de sa casaque. Il faudra, s'il vous plaît, si le coffre n'est pas plein, y mettre quelques livres nouveaux que mon frère[10] a reçus pour moi. Pour l'argent qui est entre vos mains, si nous avons plus tôt que vous une occasion à vous marquer, nous vous le ferons savoir.

Je plains mon Père [le général des Oratoriens] de son état; j'ai toujours bien cru que mon éloignement et celui de ma soeur [Duguet] seraient un coup de poignard pour lui. Je prie Dieu d'être son confort et sa consolation. Ma soeur vous rend mille et mille grâces de vos bontés, vous offre ses très humbles respects et vous prie de l'excuser si elle ne vous écrit pas. Vous savez qu'au commencement d'un noviciat on est extrêmement réservé à écrire. Elle a pour vous, ma bonne tante, les mêmes sentiments que moi" (I, 46).

Pour mieux saisir l'atmosphère de ce début bruxellois, pour évaluer le rôle que Mme de Fonpertuis joue dans la vie des deux exilés et enfin pour découvrir l'âme délicate de Pasquier, il faut encore lire au moins quelques passages d'une de ses lettres (avril 1685) à cette noble bienfaitrice:

"J'attendais, il y a déjà du temps, cette occasion pour avoir, Madame, la joie de vous écrire et de vous remercier, avec toute la reconnaissance possible, de toutes vos bontés et de toutes vos peines, anciennes et modernes; car, avec vous, c'est toujours à recommencer, et on ne saurait finir sur le chapitre des remerciements, parce que vous ne finissez jamais en matière d'obliger.

J'aurais plus tôt fait de vous remercier pour une bonne fois de toutes les grâces passées, présentes et à venir, si je ne prenais autant de plaisir à vous

[9] Voir une notice chez JACQUES, *Arnauld*, 351.

[10] Guillaume Quesnel, oratorien à Orléans, qui viendra à Bruxelles en 1703, lors de l'incarcération de Pasquier.

témoigner la gratitude de mon coeur, que vous de penser à répandre le vôtre par de continuelles obligations qui en portent toujours le caractère.

Je n'ai point encore reçu la somme que vous me vouliez faire tenir ici.

Je vous supplie, Madame, que l'on ne parle point du tout des deux demoiselles [Quesnel et Duguet] qui sont entrées au petit béguinage, car elles le souhaitent ainsi pour de bonnes considérations...

Je vous supplie, Madame, si vous voulez que l'on vous laisse faire, de prendre sans façon toutes les petites dépenses sur ce que vous avez ou, si vous ne l'avez plus, sur ce qui reviendra, comme la dépense du cheval, les ports et emplettes, et autres choses que je puis oublier. Sans cette bonne foi, le commerce ne serait pas agréable et ne pourrait continuer.

Au reste, vous avez bien raison de croire qu'il y a bien de la douceur dans notre petite famille, et il serait assurément difficile d'y en avoir davantage. Le plus jeune des deux nouveaux venus [Duguet] est fait pour la consolation du chef de la famille [Arnauld], et c'est, en effet, un admirable et aimable personnage. Je vous avoue qu'on ne regrette guère les rues de Babylone, quand on se voit dans une solitude si douce et si charmante. Dieu veuille nous la rendre utile pour notre salut et pour sa gloire, et vous faire trouver toujours, Madame, au milieu du monde, ce que vous voudriez aller chercher dans un désert [Port-Royal]. Consolez-vous dans votre exil, qui est toujours exil quelque part que l'on soit, aussi bien dans le lieu le plus reculé du commerce du monde que dans les voies larges de la cité du monde. Je vous supplie encore une fois que l'on parle beaucoup de nous devant Dieu, et le moins qu'on pourra aux hommes. Il faut qu'ils nous oublient, comme nous devons les oublier. Je suis à vous, Madame..." (I, 47-48).

Mais à Bruxelles, le temps n'est pas toujours au beau fixe. Pour Pasquier, le temps du bonheur se gâte bientôt. Il apprend que son général, Abel-Louis de Sainte Marthe (1672-1696), subissant toujours les pressions d'en haut, l'a, au mois de mars, exclu de la Congrégation[11]. Certes, d'après les règles de cet institut, Pasquier peut à tout moment le quitter librement, mais être exclu comme s'il était un membre corrompu, lui pèse. Malgré tout, il demeurait "en esprit et de coeur", membre de l'oratoire.

Au printemps, une nouvelle fluxion d'Arnauld alarme toute la maison. Après coup, le 26 mai, Pasquier confie à Mme. de Fontpertuis:

"... On se croit obligé de vous dire (mais pour vous et sans que personne de son couvent le sache) que l'on s'apercevoit bien que le bon abbé s'inquiète dans ces sortes de maladies... Il y a sujet d'appréhender que cette inquiétude ne fût plus grande... s'il venait à avoir quelque maladie plus considérable... dans une abbaye aussi éloignée des secours... Je ne suis pas d'humeur à conseiller à un abbé de sortir de son abbaye. Il leur doit l'exemple dans la maladie aussi bien que dans la santé. Ainsi je n'ai rien à vous dire davantage... sur ce sujet. J'en aurais bien à vous dire sur le mien..." (I, 53).

Le ciel s'éclaircit. En mai Neercassel, vicaire apostolique d'Utrecht, a séjourné quelques jours chez les oratoriens à Bruxelles. Pasquier a pu

[11] JACQUES, *Arnauld*, 353.

l'entretenir d'un séjour éventuel en Hollande. En juin Sébastien de Pontchâteau, cet illustre ermite-voyageur, fait un arrêt de quelques semaines à Bruxelles et y édifie tout le monde[12]. Mais en octobre, Duguet, la joie de la rue des Cailles, ne supportant plus le régime bruxellois, s'en retourne en France, entièrement épuisé (I, 57-58).

Après le départ du joyeux Duguet, la vie quotidienne, rue des Caiulles, réglée sur le régime de ce vieillard ascète, studieux, aimant la solitude et le silence, devient monotone, grise, sombre même. Heureusement Pasquier ressemble déjà un peu au maître. Les repas que préparent et servent les deux filles dévotes, sont frugaux à la manière bruxelloise. Le pain est noir et amer; comme viande on mange presque toujours du porc; la bière, si contraire aux palais français plutôt délicats, remplace le vin, surtout le vin français, si rare et si cher qu'on se contente de tisane[13]. Plusieurs fois par jour, les deux prêtres se rendent à leur chapelle privée, autorisée, arrangée d'après les prescriptions (il n'y a pas de lit dans la chambre au-dessus ni dans celle au-dessous); ils y disent successivement la messe quotidienne, y récitent les heures canoniales, y font leurs prières orales et mentales. Le reste de la journée, ils se retirent dans leurs chambres respectives pour s'occuper d'études, ce qui, par manque de bonne bibliothèque, est plutôt malaisé et il est même difficile d'emprunter des livres chez les oratoriens, ou à l'archevêché sous le bon archevêque Alphonse de Berghes[14]. Le soir, après le souper, ils font la conversation au coin du feu en hiver, sous l'auvent du petit jardin en été. Ils se communiquent les nouvelles reçues de leurs correspondants respectifs, s'entretiennent des études qui les occupent. De là naît une espèce de collaboration. Pour le reste, ils ne voient guère personne; ils ne sortent jamais, ou presque jamais. Car ils savent qu'ils doivent se cacher. Pas si loin de là, dans la rue de l'Evêque, demeure l'archevêque Précipiano, si farouchement antijanséniste, entouré de jésuites, non moins passionnés qui guettent l'occasion de saisir l'auteur intarissable des volumes successifs de *La Morale pratique des jésuites*[15]. Une prudence extrême n'est pas de trop. Compréhensif, Pasquier se soumet volontiers aux règles en vigueur, d'autant plus qu'il sait que lui aussi est particulièrement recherché. Pasquier est au courant de ce que compose son maître avec l'aide de son secrétaire Guelphe. Mais il n'y a pas un indice qui permette de parler d'une collaboration vraiment active. Toutefois, pour son propre compte, Pasquier étudie, com-

[12] Ibid., 352.

[13] Voir une lettre assez tardive du 24 septembre 1694, I, 126.

[14] Après son arrestation on trouvera 400 à 500 livres dans la demeure de Pasquier (II, 179).

[15] Voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, IV, 479-480.

pose, publie beaucoup: livres de spiritualité (surtout des rééditions augmentées de ses *Réflexions morales*), de théologie polémique, d'histoire où est mêlé le jansénisme. Mais nous n'allons pas nous en occuper, renvoyant le lecteur aux ouvrages spécialisés.

Dans la solitude bruxelloise, Pasquier, tout comme son maître, sent le besoin d'entretenir des contacts humains. Dans le plus grand secret, il rencontre quelques rares fois les amis de Bruxelles, de Malines, de Louvain, ou d'ailleurs, mais il n'en reste presque pas de traces. Comme Arnauld il entretient une correspondance active avec beaucoup de gens. Presque à chaque courrier, il expédie et reçoit des lettres, ce qui est d'autant moins coûteux que le maître de la poste bruxelloise, Henri de Chaumont, un ami, le dispense de tout affranchissement. Il s'adresse donc souvent à la bienfaitrice commune Mme de Fontpertuis. Il correspond également avec certains confrères, surtout Duguet et Du Breuil, et avec des amis de France, surtout Nicole. Il a un commerce épistolaire au moins hebdomadaire avec Louis Du Vaucel qui, depuis 1682, réside à Rome comme agent des jansénistes[16]. Cette dernière correspondance est particulièrement instructive pour nous et une riche source d'information.

Revenons à l'année 1685. Une lettre, en date du 6 avril, à Mme de Fontpertuis se rapporte précisément à la correspondance: "Je vous écris un petit mot aujourd'hui pour vous dire que je ne suis pas si barbare que vous ne faites entendre... J'ai donc principalement voulu éviter de certains commerces réglés de lettres qui n'aboutissent à rien..." (I, 49-50).

Ayant appris à l'improviste la grave maladie et la guérison de Nicole, Pasquier écrit le 29 juin à Mme de Fontpertuis avec émotion sur "le danger où nous étions de perdre une personne qui nous est si chère et qui est si utile à l'Église, pour ne rien dire davantage. Mais il est vrai aussi que, si Dieu en eût disposé et que j'eusse appris une si triste nouvelle sans y être préparé, c'eût été un coup terrible pour moi, quoiqu'après ce que nous avons vu cette année, et dans l'état où est ce qui nous reste, il faille se préparer et s'attendre à tout..." (I, 55).

La même sensibilité se révèle dans une phrase perdue dans sa correspondance. Attendant en vain une lettre annoncée de ce malheureux confrère, Du Breuil, prisonnier depuis si longtemps pour avoir été mêlé à un transport de livres d'Arnauld, et traîné de geôle en geôle, Pasquier laisse tomber: "Je donnerais beaucoup d'autres lettres pour les siennes".(I, 56).

[16] Sur l'étendue et l'ampleur de la correspondance de Quesnel avec Du Vaucel et d'autres, voir TANS, *Correspondance*, I, 345-374: *Index des correspondants*. Sur Du Vaucel, voir Bruno NEVEU, *La correspondance romaine de Louis-Paul du Vaucel (1683-1703)*, dans *Actes du colloque organisé par l'Academia belgica. Rome 2 et 3 novembre 1973*, Louvain, 1977, 105-184.

Voici datant du 9 octobre, une note curieuse sur l'atmosphère, rue des Cailles. Mme de Fontpertuis, la bienfaitrice inépuisable, veut envoyer un tapis pour la chambre de Pasquier, qui répond: "... envoyer ici de la tapisserie, cela sera une grande peine à M... [Quesnel] ... Il ne souffrira pas qu'on la mette dans sa chambre. Il ne pourra se résoudre à voir celle de M. Davis [Arnauld] sans tapisserie pendant que la sienne en sera tendue. Je n'ai osé lui en rien dire; mais je sais ce qu'il dirait s'il le savait... Il souffrirait plus facilement de se contenter de jonc qu'on employe dans ce pays". De plus Pasquier considère comme "un outrage sanglant" que sa correspondante ose écrire: "que vous [elle] m'importunez en m'écrivant; vous en demandez pardon et me menacez de ne plus le faire. Il n'y a rien de plus offensant et croyez-vous que je vous pardonne aisément ..." (I, 59-60)?.

Le 27 octobre, tout comme son maître, Pasquier se réjouit de la révocation de l'Édit de Nantes (supprimant les privilèges des Protestants) et en loue Louis XIV (I, 60-61), mais le 12 décembre suivant, il regrette les répressions inouïes qui en sont la conséquence: "... Il est bien fâcheux qu'en pressant trop ces malheureux, et par des voies odieuses, on ait arrêté le cours du bien..." (I, 64).

Le 20 novembre, tout en n'étant pas bon chanteur, Quesnel désire recevoir "quelques livres d'airs spirituels ou de noëls bien faits; ce serait pour chanter l'hiver au coin du feu..." (I, 64).

Le lendemain de Noël, Pasquier s'adresse courtoisement à la bienfaitrice:

> "Je suis l'homme le plus raisonnable du monde en matière de lettres; ainsi je vous prie... d'être persuadé[e] que vous n'aurez jamais besoin de justification sur ce chapitre. Je sais vos occupations, et cela seul serait une justification parfaite si vous en aviez besoin. Ce n'est pas par le nombre des lettres que vous devez juger de mon respect..." (I, 66).

1686

Si nous nous sommes étendus sur l'année précédente, c'était pour mieux décrire l'ambiance rue des Cailles. Pour les années qui suivent, nous serons nécessairement moins long. Le 6 février, ayant appris la menace qui pèse sur Port-Royal, Pasquier raisonne: "... Je ne suis pas surpris de rien et je m'attends tellement à tout depuis quelque temps que je suis assez préparé à tous les événements dont nous pourrons avoir le spectacle. Quand les hommes se remuent, ce sont des mouches qui volent... Un peu de patience en viendra à bout. La grande chaleur passera, la nuit viendra bientôt, ces mouches se retireront et ne piqueront plus, et nous demeurerons, s'il plaît à Dieu, en repos..." (I, 68).

Le 3 mars, Mme de Fontpertuis ayant donné des nouvelles rassurantes sur le sort du malheureux confrère Du Breuil, Pasquier, réaliste, répond: "Je n'ai garde de m'assurer de rien. J'aime mieux trouver mes espérances surpassées que de les voir trompées". Il ajoute: le confrère Duguet ne doit pas se plaindre "de mon silence. Il me prêcha si fort la dernière fois de me réduire au nécessaire (et) de ne pas exposer mes amis par trop de commerce..." (I, 69-70). En effet, la vie semble compliquée pour les persécutés!

Le 12 juin 1686, on apprend à la rue des Cailles le décès de Neercassel, le vicaire apostolique de Hollande:

> "Combien nous en sommes touchés!... Un tel évêque, après une vie toute remplie de peines, de sollicitudes, sans aucun revenu assuré, au milieu des traverses et des persécutions de la part des faux frères et des ennemis déclarés, occupée outre cela à la défense de la vérité, et consommée par une sainte mort, un tel évêque va paraître devant Dieu avec confiance, et c'est quelque chose de terrible pour d'autres prélats qui... qui... Mais ce n'est pas notre affaire. Nous avons assez à craindre pour nous, et nous avons sujet de trembler chacun pour nos péchés..." (I, 71-72).

Le 5 juillet:

> "... On a épuisé en vain tous les moyens humains pour sa délivrance [du confrère Du Breuil]. On devra demeurer plus convaincu que jamais que Dieu s'est réservé cette affaire, et qu'il en veut faire quelque chose de grand et de digne de sa bonté... C'est notre gloire d'être lié avec ceux qui souffrent pour Jésus-Christ et pour la même cause, les mêmes vérités et la même justice dont il lui a plu de nous donner l'amour" (I, 72-73).

Le 25 décembre, Pasquier notera: "... Dieu permet ainsi que tout réussisse mal d'un côté à ceux qu'il aime le plus" (I, 73).

1687

Dès le début de l'année, Arnauld, le vieillard, est gravement enrhumé et ne bouge plus de sa chambre (I, 73). Six mois plus tard, le 11 juin, Pasquier mande à leur bienfaitrice:

> "... Je ne suis pas pressé de vous écrire la maladie de notre abbé [Arnauld]... il ne lui reste que la faiblesse dont il y a sujet d'espérer que le temps et la bonne nourriture le déliveront. Il vieillit beaucoup, et on ne peut pas s'empêcher de trembler aux moindres attaques" (p. 83).

Rue des Cailles on tremblera encore longtemps. Au cours de l'année Pasquier aura ses propres ennuis à l'occasion d'une nouvelle édition de ses *Réflexions morales*, qui paraîtra à Paris avec une approbation de la Sorbonne, mais où il veut introduire des errata, au moins deux ou trois, car "il ne faut qu'un mot pour donner prise à ceux qui cherchent occasion. On

ne saurait avoir trop de précautions; encore avec cela a-t-on sujet de craindre..." (I, 82).

Il est étonnant de constater que, alors que la vitalité d'Arnauld diminue, celle de Pasquier s'accroît. Il s'occupe non seulement de spiritualité, mais retourne à l'histoire, du moins à celle qui intéresse le jansénisme et l'antijansénisme. Ce ne sont pas seulement des brochures apologétiques qu'il lance, mais des volumes qui éclairciront les points en litige: les *Congrégationes de auxiliis*, les *Censures* de Louvain et de Douai (contre Lessius), la paix Clémentine[17]... Naturellement ces études freinent la correspondance. Nous devons cependant citer sa lettre du 24 novembre à Mme de Fontpertuis, sa bienfaitrice et aussi sa dépositaire:

> "Veuillez m'envoyer le reste de mon dépôt, car il y a des misères en grand nombre en cette province et il y a peu de secours. Il est juste que nous reconnaissions la grâce que Notre Seigneur nous fait de nous y donner retraite, en faisant part, à ses membres que nous y voyons souffrir, des biens qu'il nous a donnés. Ce qu'il y a de bon dans les *Réflexions [morales]* m'a été donné ici, et puisque cet argent en provient [de ce livre], il est juste qu'il y revienne, au moins en partie" (I, 88).

1688

Patriote toujours et malgré tout, Pasquier fixe son attention sur le grave conflit entre Louis XIV et le pape Innocent XI. Celui-ci lui semble avoir commis une bévue en excommuniant l'ambassadeur de France à Rome Lavardin, et en provoquant ainsi l'arrêt du Parlement. Le 1er février il mande à Mme de Fontpertuis:

> "... C'est un coup terrible pour les Romains, et ils y ont donné lieu par leur conduite, qui n'est pas régulière dans cette excommunication prétendue. Les pauvres jansénistes y sont maltraités; mais il y a longtemps qu'ils doivent s'être accoutumés à être battus... Je les plains encore moins que le pape et les Romains, puisque voilà une affaire dont j'ai peine à croire qu'il [le pape] voie la fin pendant sa vie... Le Dieu de la paix est le seul qui sait la donner... C'est à des moines comme nous de lever les mains au ciel pour l'obtenir et de gémir sur nos péchés et de ceux du monde qui nous attirent ces malheurs" (I, 87).

Le 20 février, répondant aux nouvelles reçues de Rome, Pasquier cite Melchior Cano, dominicain espagnol du temps de Charles V: "... Si on laisse continuer ces Pères de la Société comme ils l'ont commencé, plaise à Dieu que le temps ne vienne auquel les rois voudront leur résister et qu'ils ne le pourront. (I, 88) et le 27 suivant il ajoutera:

[17] Voir supra note 3.

"... Le crédit des adversaires croît de jour en jour et, si on était bien conseillé, on s'unirait de tous côtés contre eux pour mettre la bonne doctrine à couvert de leur violence..." (I, 89).

Il apprend qu'à Paris l'impression du t. III des *Réflexions morales* est arrêtée "parce qu'il fait trop la leçon aux évêques" (I, 94).

Dans une lettre du 17 mars le malheureux confrère captif Du Breuil, victime d'Arnauld, pourra lire:

"Notre R. P. Abbé Arnauld est, Dieu merci, dans une parfaite santé, et ses religieux pareillement. Il est âgé, et quoiqu'on voie qu'il l'est, on ne voit pas que la vieillesse le charge et l'appesantisse. Il n'a ni cornet à l'oreille, ni lunettes sur le nez, ni bâton à la main, ni goutte aux pieds. Il a bon appetit, il dort fort bien, il a du feu et de l'ardeur plus que beaucoup de jeunes, l'esprit bon et plus solide que jamais. Il vous honore comme vous le savez... Car vous ne pouvez douter qu'il ne porte dans son coeur, vivement enraciné le souvenir de l'occasion qui a causé la maladie [votre emprisonnement]..." (I, 98).

Certes, en activité, même en productivité, Pasquier ne le cède pas à son maître, mais il partage aussi son privilège peu enviable d'être exposé aux traits des adversaires. Cependant, pour le moment il y a pire: la guerre menace, cette guerre inévitable et incessable, à laquelle il lui semble que le pape même contribue par ses bévues politiques[18]. En temps de guerre, les sujets français séjournant dans les Pays-Bas espagnols, passeront facilement pour des espions. Quoi si jamais Louis XIV devait attaquer, occuper, annexer Bruxelles?

Vers le début de september, Pasquier s'absente. Sans doute est-il à la recherche d'un éventuel abri plus sûr. Le 9 du même mois il écrit à Du Vaucel: "J'ai été absent deux mercredis et deux vendredis [jours de poste] à raison d'un petit voyage que j'ai fait en France sans aller à Paris, mais seulement [jusqu'à] deux journées [de là]" (I, 98).

Entre-temps il est revenu, aigri par les circonstances. La nomination d'un évêque à Liège (Louis d'Elderen), qui s'oppose à la politique de Louis XIV, l'irrite au point d'écrire à son correspondant romain:

"... Il est bien douloureux qu'un pape qui a la réputation de probité et de droiture, ait si publiquement oublié les règles de l'Église dans le temps où il en devrait faire la leçon aux autres, et qu'il ait fait d'une affaire ecclésiastique une affaire politique, se soit montré très partial, ait fait acceptation de personne et ait mis en commerce le sang de Jésus-Christ et les âmes qu'il a rachetées. Il manque de lumière en beaucoup de choses; mais en celle-ci, il a manqué de tout, et sa politique n'a pas mieux valu que le reste. Il fallait surtout éviter d'aigrir le roi..." (I, 100-101).

[18] Cf. infra.

Pendant la guerre qui vient d'éclater, le commerce de lettres avec la France devient difficile, tandis que le courrier pour Rome, via l'Allemagne, passe toujours. Mais la correspondance avec Du Vaucel n'offre plus guère que des nouvelles politiques. Cependant nous lisons le 22 octobre:

"... La question si Monsieur D. [Arnauld] doit rester où il est [Bruxelles], n'est pas si difficile à décider que vous le pensez, Monsieur. Il n'a quasi pas à choisir; au moins, il n'a que deux partis à envisager. Le premier, de demeurer où il est avec l'agrément des puissances qui y commandent; le second de retourner incognito en son pays natal. Ce second est hasardeux, à cause de ces créanciers [adversaires] qui le pourraient déterrer. Le premier est d'autant plus préférable qu'il [y] est tout porté et qu'un déménagement est plus fort incommode, et que ce n'est pas une affaire d'obtenir les permissions pour cela..." (I, 106).

Naturellement le sort de Pasquier est lié à celui d'Arnauld, le vieux maître qu'il ne peut abandonner. Donc il "s'ensevelit" avec lui.

1689

À une date non précisée, Pasquier écrit à l'abbé Claude Nicaise de Dijon, cet épistolier universel:

"... Ce serait à moi de vous justifier mon silence, mais il me semble qu'il est tout justifié par mon état. Je suis mort et enseveli... et je garde dans mon tombeau le silence qui convient aux morts. Je parle quelquefois, il est vrai, mais vous jugez bien que c'est par miracle et que les miracles ne doivent pas être multipliés sans nécessité..." (I, 121).

La situation s'empire, même à Bruxelles. Pasquier écrit le 8 mars, à Mme de Fontpertuis:

"Toute notre petite famille se porte bien, Dieu merci. Les bruits de la guerre sont grands sur notre frontière... Je vous supplie de continuer... de prier pour nous, afin qu'il nous prenne en sa main et qu'il nous couvre de ses ailes." (I, 124-125).

Le 1er juin, à la même:

"Un mot seulement... pour vous dire une espèce d'adieu. Car il n'y a plus guère moyen de s'entretenir, au milieu de tant de bruit... Il faudra pourtant tâcher toujours d'avoir du pain, et j'espère que celui qui nous a mis ici, nous y nourrira et nous conduira toujours et nous couvrira de ses ailes... J'ai bien considéré... que la porte qui est encore ouverte serait fermée pour longtemps dans la suite, que la prudence et la raison voulaient qu'on se servît de la commodité présente pour se retirer du milieu du tumulte, mais le faire seul [sans Arnauld], je n'en ai pas le courage, quoique je sois bien persuadé que je ne suis ici d'aucune utilité. La résolution est prise sans grande délibération, et j'espère que Dieu daignera l'approuver" (I, 127).

L'incertitude va se prolonger rue des Cailles.

1690

Ce n'est pas la guerre seule qui leur fera chercher un asile ailleurs. Les adversaires ont même pu obliger le gouverneur général Gastanagas à cesser la protection que jusque-là il prêtait aux exilés français (Jacques, 497). Avertis, ceux-ci partent aussitôt. Pendant cinq mois, en carrosse, en bâteau, en charrette, Pasquier accompagnera son vieux maître de lieu en lieu, de pays en pays; un périple plein d'incertitudes, d'incommodités, de frustrations. Cependant, au commencement, le vieillard supporte merveilleusement tous les désagréments. Il écrit lui-même: "Je n'en ai pas dormi une nuit moins bien, et je n'en ai pas été ni moins bien, ni moins tranquille" (Jacques, 499). Dans les moments de loisir il continue même à travailler à ses ouvrages en cours.

Pour Pasquier, au contraire, qui est responsable de tout, c'est une période pénible, surtout les dernières semaines au pays de Liège, où le maître s'enrhume gravement (I, 141-144). Espionnés de partout, il ne leur reste qu'à retourner à Bruxelles, d'où ils sont partis, mais où la situation a changé grâce à une intervention de Du Vaucel à Rome[19]. Un retour en France ne leur sourit pas, même s'il leur est offert sous de belles couleurs.

Le 29 septembre, Pasquier, tout comme son maître, est content d'être de retour à Bruxelles où il y a "moins de périls, plus de commodités pour les études" (I, 67); mais où ils sont aussi plus tenus de se cacher, sans même pouvoir sortir une seule fois du logis (Jacques, 514). Pendant ces déplacements, surtout faute d'adresse fixe, Pasquier a peu correspondu. Cependant le 29 juin il rappelle à Du Vaucel le grand principe: "Ne pas défendre des gens calomniés peut devenir une lâcheté criminelle" (I, 145). De retour, il ne tarde pas à en tirer la conclusion. Il compose une apologie de son maître: *Question curieuse si M. Arnauld, docteur de Sorbonne, est un hérétique, à M. conseiller de Son Altesse l'évêque de Liège*, Cologne, 219 p. (Willaert, n° 5209).

Oui, Liège, où il vient d'être tellement traqué, lui pèse sur le coeur; il déteste ce prince-évêque Joseph-Clément de Bavière, ce prélat indigne, nommé et surtout confirmé contrairement aux prescriptions canoniques, et qui, pour gouverner, s'est entouré de jésuites, entre autres le P. Jacques Coret, qui en 1682 a soutenu à Paris, sous le P. Annat, la thèse répugnante que le fait dans le formulaire équivaut à un dogme de foi. À Liège, ce père continue ses extravagances, même en matière spirituelle. De Liège même, Pasquier s'en est plaint à l'agent romain, le 6 septembre:

[19] Du Vaucel avait pu obtenir à Rome des recommandations assez puissantes pour amener Castanaga à continuer sa protection; I, 164; JACQUES, *Arnauld*, 515.

"Nous avons cru, Monsieur, vous devoir envoyer [pour le dénoncer] ce petit livre[20] qui est assurément plein d'erreurs et qui nous paraît ruiner la véritable piété envers la sainte Vierge... On y établit la dévotion envers la Vierge comme de nécessité de salut, ce que le concile de Trente n'a pas osé dire, et toute cette dévotion est réduite à réciter le psautier de saint Bonaventure ou plutôt le psautier du P. Coret. Cependant voilà sur quoi roule toute la dévotion à Liège, et le P. Coret est le prédicateur d'office de la cathédrale et l'oracle de la ville" (I, 163-164).

Un peu dans le même sens, à l'occasion d'un livre sur la grâce du P. Antoine Massouillé, O.P.[21], Pasquier avait écrit le 15 septembre: "... Les vérités changent dans un froc quand les intérêts paraissent changés..." (I, 165).

À Bruxelles, le jour des morts le fait écrire: "... Ceux-ci ne sont pas à plaindre car en vérité, la manière dont toutes les choses vont ne donne guère d'amour pour la vie, et on ne voit de jour en jour que de nouveaux sujets de douleur..." (I, 169).

Le 1er décembre, il se demande: "... Faut-il qu'un misérable comme [feu le cardinal] Albizzi[22], qui a fait tant de mal à l'Église, jouisse injustement [à Rome] d'une si grande réputation..." (I, 169)?

1691

En cette année la correspondance de Pasquier n'a pas diminué[23]. Mais seule une lettre, datée du mois de mai, au malheureux confrère Du Breuil, nous est disponible. "... J'ai grand tort... d'être si longtemps sans vous écrire. Ce n'est pourtant pas faute de penser à vous, car il n'y a point de jour que vous ne vous présentiez à mon esprit et que cet esprit ne vous rende visite" (I, 172).

En mai, Pasquier apprend à son confrère captif les dernières nouvelles du mois. "Dans la glorieuse conquête que le roi vient de faire [!]", le couvent et l'église de l'Oratoire ont été entièrement détruits et les échevins de la ville ont collaboré à chasser les confrères de Liège, "comme des ennemis de la Vierge" (I, 172-173).

[20] *Les ardeurs séraphiques ou le psautier de S. Bonaventure*, Lille, 1675. Cf. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, II, 1453, n° 12.

[21] Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 278-297.

[22] L. CEYSSENS, *Le cardinal François Albizzi. Un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Rome, 1977.

[23] TANS et SCHMITZ DU MOULIN, *Correspondance*, I, *Inventaire*, n° 843b-872b.

1692

Au courant des nouvelles de Paris, même des petites, Pasquier s'intéresse de plus en plus au P. Dominique Bouhours, jésuite, auteur très fécond, mais peu sérieux, sur diverses matières, y compris la Bible et la spiritualité, adversaire acharné des jansénistes. Il s'est fait le défenseur du "péché philosophique" contre lequel Arnauld a vigoureusement réagi (cf. Jacques, 661). La faiblesse humaine qu'il a commise, il l'attribue à la calomnie des jansénistes. Initié à *La morale pratique des jésuites*, Pasquier laisse échapper, le 18 janvier, ce qui suit:

> "Le P. Bouhours a écrit une lettre à M. le premier Président [du Parlement] pour se justifier de la prétendue calomnie [de sa paternité]. Mais cette lettre est si mal faite qu'elle est incapable de produire l'effet pour lequel elle est écrite. Un homme d'esprit et qui tient un fort grand rang dans le monde, dit après l'avoir lue, qu'il aimerait mieux avoir fait l'enfant que la lettre..." (I, 177).

Nous abandonnons ici ce P. Bouhours, mais Pasquier lui réservera deux pages amères (176-177) dans un livre anonyme *Avis importants au Révérend Père recteur des jésuites de Paris*, s.l., 1692 (Willaert, n° 5500). Vers se même moment Pasquier est très fort excité par une affaire où les jésuites jouent un rôle, celle du *Faux Arnauld* ou de la *Fourberie de Douai*, qui est particulièrement pénible pour le vrai Arnauld. Pour justifier celui-ci, Pasquier va s'y mêler activement. Mais puisque M. É. Jacques en a traité, nous ne nous en occuperons pas ici.

Rue des Cailles, voisine de la rue de l'Évêque, l'atmosphère s'appesantit à cause de l'affaire du formulaire, dont Arnauld et Quesnel ont été et sont toujours les victimes. L'archevêque Précipiano et divers suffragants ont introduit un formulaire spécial[24] qui, d'après le désir des antijansénistes, exige explicitement un acte de foi pour le *fait*, pourtant faux, ce que jusque-là, aucun prélat n'avait osé imposer. Cela doit naturellement froisser les deux exilés bruxellois dans le plus profond de leurs convictions. Ils vont se joindre à l'opposition.

Le 21 mars, Pasquier écrit à Du Vaucel à Rome:

> "... On ne manque pas de vous parler du formulaire de M. de Malines. Vous ne nous persuaderez pas que tout cela se passe sans la participation de Rome. M. de Malines se vante d'avoir tout ce qu'il faut de tous côtés pour réussir dans son entreprise. Vos Romains sont des misérables; tout leur est bon, pourvu qu'on fasse valoir leurs prétentions. Ils ne connaissent et n'aiment que cela au monde." (I, 188).

[24] L. CEYSSENS, *Jansenistica. Etudes, IV. L'introduction du formulaire antijanséniste en Belgique... 1692-1694*, Malines, 1962.

Pourtant, sur ce dernier point, Pasquier se trompe; il l'apprendra plus tard. Mais à bon droit il craint l'ignorance de Mgr. Fabroni, bientôt cardinal: "Ce que vous dites de la bonne disposition de M. Héron [Fabroni][25] est une fort bonne chose. Il faut prendre garde cependant qu'il ne fasse 'le faux Arnauld' pour tirer les vers du nez" (I, 210). Ce Fabroni deviendra, en effet, un homme fatal dans l'affaire de la bulle *Unigenitus*.

Il est curieux de constater qu'au milieu de ses occupations et ses préoccupations, Pasquier n'oublie pas Du Breuil, son malheureux confrère captif. Il lui écrit une belle lettre, que cite aussi Sainte Beuve, *Port-Royal* (IV, 70):

> "Puisque vous voilà... à votre septième station [prison] vous avez droit à une indulgence plénière. Celle que vous avez gagnée à Rome ne vous a jamais tant coûté. Mais si les hommes ne se peuvent résoudre à vous l'accorder, Dieu vous rendra justice d'une manière qui vous dédommagera bien de toutes vos peines... ". L'embarras que nous connaissons ici "doit vous faire estimer la retraite et l'éloignement qui vous met en état de ne prendre aucune part aux différends des hommes et de jouir tout à votre aise de la paix en Dieu, dans la prière et dans la méditation de sa loi." (I, 213-214).

Pasquier, qui dès 1688 a attaqué la *Défense des nouveaux chrétiens* du P. Le Tellier, s'intéresse naturellement au sort qui attend ce livre à Rome; les détails étonnants qu'il reçoit de Du Vaucel, lui font plaisir et il les communique à Nicole (I, 215-216) sans prévoir cependant ce sort bien différent qu'attend à Rome, son propre ouvrage, les *Réflexions morales*, dont bientôt le P. Le Tellier, devenu confesseur, dénoncera des centaines de propositions, dont 155 seront examinées et 101 (nombres précis: plus de cent) condamnées par une bulle pontificale (en 1713), la plupart comme hérétiques, même formellement.

À Paris, le P. Étienne Dechamps, confrère du P. Le Tellier, rend Pasquier responsable de toutes les publications de son maître: Arnauld ne fait plus rien; c'est Quesnel qui écrit tout ce qui paraît. À quoi Pasquier répond: "... Cela est aussi probable que la catholicité du Prince d'Orange [Guillaume III, roi d'Angleterre]. Je crois que ce P. Dechamps a été faire information de vie et de moeurs contre le P. Quesnel, [pour] en cas de besoin [c.-à.-d. d'un retour éventuel en France]" (I, 222).

Entre-temps, pendant l'automne, Pasquier corrige nécessairement, mais difficilement les erreurs que le typographe parisien a commises en imprimant les quatre volumes des *Réflexions morales sur les Évangiles*. La réédition hollandaise de saint Matthieu et de saint Marc est également très

[25] CEYSSENS-TANS, 231-282.

mauvaise; les anciennes erreurs y ont été corrigées, mais beaucoup de nouvelles s'y sont glissées (I, 230-231).

1693

Ayant eu tant à souffrir à cause du formulaire pontifical, Pasquier continue de s'offenser de celui de Malines, absolument inacceptable, et qui a déjà été dénoncé à Rome, où viennent d'arriver les deux délégués opposés; Jean Libert Hennebel[26] de la part de l'Université de Louvain, et le P. Bernard Désirant, augustin, de la part de l'archevêque[27]. Le duel commence. Le pape que fera-t-il? Pasquier, tenu au courant par Du Vaucel, reste méfiant. Il écrit:

Le 9 janvier 1693:

"Ce que vous nous faites craindre d'une nouvelle bulle, et peut-être d'une nouvelle signature, est quelque chose de bien désolant. Est-il possible qu'on ne voit pas à Rome les maux infinis que les contestations ont produits dans l'Église, ou qu'on les voit sans en être touché? Car il faut qu'on en fasse, au contraire, son plaisir pour prendre des résolutions qui vont être semences d'une nouvelle division, et pour peu que l'on donne, à ceux qui aiment le trouble, quelque chose de favorable, on doit compter que ce seront des armes entre les mains des furieux, et que l'on verra l'Église ravagée, et tous les emplois du clergé abandonnés à ceux qui signeront tout ce qu'on leur demandera... Car je crains fort que la [nouvelle] bulle ne contienne quelque chose de pire que les deux autres [d'Alexandre VII] et qu'ils n'y glissent quelque chose pour l'infaillibilité... Le pape[28] est à plaindre de ce que sa lumière ne va pas à beaucoup près si loin que son zèle" (I, 243-244).

Si Hennebel a été bien reçu, "qu'il prenne garde que les caresses ne soient insidieuses" (I, 243)! Une bulle imposant le silence est suspecte; seule une explication claire peut donner la paix à toutes les églises (I, 254).

Le 4 avril:

"Vos Romains feront tout ce qu'il leur plaira sur le formulaire. Ils ne me surprendront pas, qu'au cas qu'ils fassent quelque chose de bon, car je prends le parti de ne m'y attendre point! On voit bien qu'il ne faut plus espérer qu'en Dieu... On commence en ce pays à se repentir fort d'avoir donné les mains à la députation. C'est une dépense et beaucoup de peine perdues, et les affaires

[26] Sur Hennebel, voir *Biographie nationale... de Belgique*, XXVI, 714-715; L. CEYSSENS, *Lettres de Jean Opstraet, professeur de Louvain, à son collègue Jean Libert Hennebel en mission à Rome*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge à Rome*, 55-56 (1985-1986) 167-206.

[27] L. CEYSSENS, *Diarium romanum van P. Bernardus Désirant*, dans id., 21 (1941) 237-326.

[28] Voir L. CEYSSENS, *Innocent XII et le jansénisme*, dans *Antonianum*, 67 (1992) 39-66.

de l'Église en seront en beaucoup plus mauvais état... Et tout cela pour sauver l'honneur d'une méchante bulle [d'Alexandre VII]" (I, 256-257).

1694

En somme Pasquier n'a pas tort de se tenir sur ses gardes. Le bref et le décret qu'Innocent XII donne finalement le 6 février 1694, n'éclaircissent rien et les justes continuent à souffrir[29]. Mais Pasquier souffre encore davantage, voyant dépérir son cher maître qui, le 8 août, à l'âge de 82 ans, s'endort paisiblement dans le Seigneur. Il a pu l'assister jusqu'au dernier moment, mais pas lui administrer les derniers sacraments, ni l'accompagner jusqu'à la tombe.

Le 24 avril, faute de moyens, Pasquier regrette de ne pouvoir contribuer aux frais de la députation romaine (I, 261), dans laquelle il continue à ne pas avoir confiance: "... Le P. Patrice [le pape] serait un assez bon intendant de police, mais c'est un mauvais supérieur. Il se laisse gouverner par des moines et ne s'informe point si le juste souffre..." (I, 263).

II. Sans Arnauld (1694-1703)

Le trépas édifiant de son regretté maître est décrit par Pasquier dans trois lettres différentes comme le couronnement d'une vie activement chrétienne (Jacques, 699-700): "... J'ajoute qu'il est mort la plume en main pour la grâce de Jésus-Christ, à la défense de laquelle il avait été appelé de Dieu... Vous pouvez vous figurer quelle est notre affliction et en quel état nous nous trouvons..." (I, 312).

Pasquier devient son héritier, moins "des biens de terre; il en avait si peu, que ce peu ne peut empêcher qu'il n'ait eu l'honneur de suivre, pauvre, Jésus-Christ pauvre" (I, 317). Cependant Pasquier peut conserver ses livres et surtout ses très nombreux papiers. En outre il se croit chargé de défendre la mémoire de ce grand maître, si facilement attaquée. Pourtant, tout d'abord, il hésite à publier "l'espèce de testament spirituel de dix pages, où par forme d'élévation à Jésus-Christ, [Arnauld] rend compte de ses principales dispositions et intentions dans les principales rencontres de sa vie" (I, 313). Publier un tel document sincère, "c'est s'exposer à le faire condamner infailliblement..." (I, 314).

Quant à lui-même, Pasquier que va-t-il faire? Rester rue des Cailles? Tout seul ou éventuellement avec quelque compagnon de sa conve-

[29] Ibid., 58-61.

nance? Chercher un abri ailleurs? En tout cas, celui que Mme Vaes, cette bienfaitrice bruxelloise[30], lui offre dans sa maison, il le refuse, craignant d'incommoder cette bonne dame et surtout voulant conserver son indépendance. Donc

> "occupé à considérer quelle situation je prendrai pour l'avenir, je ne songe point du tout à retourner en France, et il me semble que je me dois conserver ma liberté, afin que, si on s'avise de déchirer la mémoire de notre cher défunt et que personne ne se présente pour le défendre, je puisse, au défaut d'un autre, répondre pour lui..." (I, 319).

Diverses idées lui passent par la tête:

> "Je me figure que deux ou trois personnes unies ensemble pourraient en ce pays former une petite société et travailler conjointement à tout ce qui se présenterait de meilleur à faire pour l'Église... Nous verrons avec le temps comment Dieu se déclarera, et s'il fera naître quelque occasion qui nous fasse connaître sa volonté. Pourvu que nous la fassions, le reste ira toujours bien. Si je demeure seul, je tâcherai à me joindre avec quelqu'un de ce pays avec qui je puisse vivre dans la retraite; je l'aime et je la dois aimer, puisque ayant déjà soixante ans, le reste de ma course ne peut être long et rien n'est meilleur que d'attendre le Seigneur dans le silence, la prière et les seules occupations qui aient rapport à sa gloire. Je suis accoutumé à ce genre de vie. Il y a près de quatre ans que je ne suis sorti du logis qui est fort petit, et Dieu m'a fait la grâce de ne m'être point ennuyé..." (I, 319-320).

Ce qui est étonnant, c'est que Pasquier ne mentionne pas ici Ruth d'Ans[31], ce jeune prêtre qui les dernières années a servi de secrétaire à Arnauld, et qui demeure rue des Cailles; mais ces deux cohabitants ne sympathisent pas, comme nous le verrons encore; d'ailleurs, Ruth est un oiseau voyageur souvent absent.

Ainsi, en septembre Pasquier écrit encore:

> "Je suis un pauvre petit oiseau sans plume, qui n'oserais sortir de mon nid. Il n'y a qu'une chose incommode ici, c'est que les vins de France y sont fort rares, fort chers et ne valent rien... de sorte que, ne m'accommodant pas de la bière, j'ai pris le parti de boire de la tisane et de corriger sa qualité par un demi-verre de vin d'Espagne" (I, 325-326). 15 octobre: Les Gazettes de Hollande mettent Pasquier "à la tête du parti. Il faut laisser tomber tout cela. Comme il n'y a point de parti, il n'y a point de chef! Nous sommes tous soldats de Jésus-Christ, obligés de combattre pour lui... chacun en sa manière et selon son talent" (I, 327-328).

Il y a des amis qui demandent ardemment une *Vie* d'Arnauld, mais le 5 novembre, Pasquier estime qu'il est encore trop tôt pour l'écrire:

> "Il serait impossible de parler de beaucoup de choses avec l'agrément de plusieurs puissances. Tout fume encore du grand feu des affaires auxquelles il

[30] Voir I, 326. Sur Mme Vaes (Marthe-Henriette Neys) cf. JACQUES, *Arnauld*, passim.
[31] Voir une notice dans JACQUES, *Arnauld*, 196.

a eu part... Sa vie est une longue histoire où beaucoup de choses doivent entrer [feu M. Jacques le savait!]... Il faut attendre plusieurs années et, pour la bien faire, elles sont nécessaires".

Pour l'instant il suffit de défendre sa mémoire (I, 329-330). Cependant Pasquier s'intéresse déjà aux portraits et aux vers qui paraissent à la mémoire du cher défunt. Il s'indigne même d'une lettre louangeuse de l'Abbé de la Trappe (I, 336-338)[32].

1695

C'est une année très importante pour Pasquier. Encore sous le coup de la perte de son ami et maître, il se voit déjà obligé à défendre sa mémoire. L'archevêque de Malines, Precipiano, ayant inséré la *Fréquente communion* dans sa liste des livres défendus, Pasquier lui adresse: de *Très humbles remontrances... sur son décret du 15 janvier 1695, portant défense de lire... plusieurs livres et particulièrement celui de la Fréquente communion...* (cf. Willaert, n° 1905)

Cependant, Pasquier le sait, ce prélat, demeurant si près de chez lui, est à craindre. Certes, depuis la disparition du maître, la situation rue des Cailles, s'empire. Ne pouvant trouver de collaborateur-cohabitant à sa convenance, Pasquier habite toujours la maison avec Ruth d'Ans. Ce Liégeois, n'étant pas vraiment un étranger, n'a besoin d'aucun permis, n'attire pas l'attention par son aspect, ses vêtements ou le wallon qu'il parle; il peut circuler librement, ce que d'ailleurs il fait, même trop au gré de Pasquier. De plus, intrigant, il a su gagner les bonnes grâces de Maximilien-Guillaume de Bavière, gouverneur général (c'est une assurance) qui l'a nommé chanoine de la basilique Sainte-Gudule, toute proche, de sorte qu'il continue à habiter rue des Cailles.

Le 19 mars, Pasquier écrit plaisamment à Mme de Fontpertuis:

"... Il faut vous dire que je loge présentement chez un chanoine de cette ville. Je n'y suis pas plus au large qu'auparavant, ni en plus bel air, mais je suis chez une personne plus honorable... Ne croyez pas que je fusse mécontent de celui chez qui j'ai demeuré si longtemps [Arnauld]. Quelle raison donc d'en sortir, direz-vous? Je n'en suis point sorti, mais lui-même étant sorti d'ici hier matin, il y revint chanoine de notre grande-église, ayant pris possession d'une chanoinie que M. notre gouverneur lui a donnée de fort bonne grâce..." (I, 443-444).

Pasquier continue donc à coudoyer Ruth d'Ans, qui malgré ses dons et qualités, reste assez turbulent. Jamais cordiales, les relations de-

[32] Pasquier adresse même une lettre sentie à cet abbé de la Trappe; BATTEREL, IV, 456.

viendront finalement à peine supportables, tant pour l'un que pour l'autre. D'ailleurs tout le quartier inspire l'inquiétude. Tout près, le couvent des Oratoriens est suspect de jansénisme, et surveillé. Un peu plus loin, rue de l'Évêque, demeure l'archevêque Precipiano, si aveuglement antijanséniste, dont le zèle est partagé par son vicaire général et official Henri Joseph van Susteren, frère de trois jésuites, et par les autres jésuites qui l'entourent. Tout près encore vit le nouvel internonce Sébastien Antoine Tanara, dont il faut fort se méfier, car ce jeune diplomate, désirant avancer dans sa carrière et donc cherchant à plaire à ses maîtres, sera capable de tout.

De Paris, les nouvelles sont très diverses. Pasquier, nullement égocentrique, est touché par la maladie et la mort de Nicole, son ami et surtout celui de feu Arnauld (I, 391-392), par l'état de son grand confrère Thomassin, qui "devenu enfant" meurt le 24 décembre (I, 393). Mais Pasquier se réjouit aussi qu'au rancuneux archevêque Harlay ait succédé le sympathique évêque de Châlons-sur-Marne, Louis Antoine Noailles, promoteur des *Réflexions morales*. Le 23 septembre 1695: "... On espère toujours bien de Dom Antoine [Noailles]... On dit même qu'il a donné de bonnes paroles pour la Viémur [Port-Royal]" (I, 382). La veille de la Saint-Martin, prenant possession de son archevêché, il fait distribuer 10.000 livres aux pauvres (I, 392). Parmi ses collaborateurs il choisit J. B. Boileau (qu'on nommera *de l'archevêché*), fort ami de Pasquier (I, 390). Néanmoins celui-ci tarde à lui écrire. Quand il le fait au mois d'octobre, il est fort obséquieux, promet une entière soumission, mais sans aucune allusion à un retour éventuel (I, 386-387).

Certes, de la part de ce prélat aimable, Pasquier n'a rien à craindre, mais il n'en est pas de même de l'entourage parisien, le roi et son confesseur. Et puis, il y a les armées françaises qui approchent et inspirent la peur, car depuis Louvois la guerre totale a fait son entrée, sans pitié pour la population civile. On sait ce qui s'est passé ailleurs!

Néanmoins, le 7 juin, Pasquier écrit encore à Mme de Fontpertuis:

"... Pour nous, nous sommes, grâces à Dieu, fort tranquilles au milieu des alarmes; et je n'aurais jamais cru qu'on pût se trouver, comme au milieu de 20.000 hommes, avec le repos où nous nous trouvons. C'est Dieu qui donne la paix par sa miséricorde..." (I, 351-352).

Le 12 août, les nouvelles deviennent plus alarmantes:

"... Vous serez bien surpris quand je vous dirai que les Français sont aux portes de Bruxelles depuis trois jours... Nous avons les oreilles étourdies du canon...". On s'attend même à un bombardement qui, plaise à Dieu, ne ressemble à ceux que Louis XIV a fait exécuter ailleurs (I, 364-365).

Effectivement, le 19 suivant, Pasquier écrit:

"La désolation que je vous annonçais, il y a huit jours, ne s'exécuta pas la nuit suivante; mais le lendemain, au soir, sur les quatre ou cinq heures, elle com-

mença, et a duré les deux jours et deux nuits suivants, jusqu'en avant dans la matinée de la fête de la Vierge [15 août], qu'ils [les Français] cessèrent. On ne saurait vous dire le désastre de cette pauvre ville. Bruxelles n'est plus Bruxelles. C'est un amas de pierre où l'on ne distingue plus ni rues ni maisons... Notre quartier, grâces à Dieu, n'a rien souffert... Nous eûmes pourtant peur, le dernier jour... Il nous en coûta un peu de fatigue et d'embarras pour vider les greniers [par précaution contre l'incendie] et transporter dans le jardin, à la cave, et dans la citerne ce qu'il y avait de papiers, de livres et de meubles... C'était une chose terrible..." (I, 366-369).

Le 26 août:

"Je vis dernièrement une partie de la désolation. Elle n'est pas imaginable... Il a pris aujourd'hui une terreur panique en cette ville, sur un faux bruit que les Français revenaient pour piller Bruxelles, de sorte que tout le monde était occupé à sauver ses meilleurs effets à Anvers" (I, 372-373).

1696

Tandis que Bruxelles se réveille de ce cauchemar, Pasquier lui-même — le siège de Bruxelles ayant raté — se sent le coeur léger; la vision de la Bastille ou de Vincennes s'est évanouie. Aussi, au printemps, la rue des Cailles refleurit-elle, même d'une manière inattendue. Le 6 avril, une lettre apprend à Du Vaucel:

"Je crois vous avoir déjà mandé que je ne suis pas seul. J'ai un bon petit flamand wallon [Brigode], le meilleur enfant du monde, qui a demeuré quatre ans avec M. Hilaire [Huygens], et qui m'a prévenu par le désir qu'il a témoigné de venir ici dans le temps que je pensais à l'y inviter, voyant que M. Vanderstraet [Ruth d'Ans] m'allait quitter. Ainsi c'est un don de la Providence. Ce n'est pas un génie de la trempe de M. Vander...; mais il a bon sens, du jugement, de la sagesse, est silencieux, fort doux, fort serviable, zélé pour la bonne cause, propre à aller de côté et d'autre, ce qui est une des choses plus nécessaires. Il a vingt-quatre ans environ et est fils d'un bourgeois de Lille bien accommodé. Enfin nous vivons, prions Dieu et conversons fort doucement ensemble, et j'en suis fort content. Nous disons même la messe ensemble. Mais ne l'allez pas dire à la congrégation des Rites ni à celle du Saint-Office. C'est-à-dire que tout ce qui se chante à l'église, nous le disons ensemble dans notre chapelle, à la messe, le *Gloria in excelsis* et le *Credo*, alternativement chaque verset. L'Introït, le Graduel, le Trait, l'Offertoire, le Sanctus et la Communion; quand je les ai commencés, il continue avec moi. Et pourquoi non? Y a-t-il aucun inconvénient dans le secret de notre prosenque [procédé]? Tous les laïques le font bien dans l'église" (I, 398).

À part quelques absences, ce Brigode accompagnera Pasquier beaucoup plus tard à Amsterdam[33].

Aidé par Brigode, Pasquier a repris sa vie studieuse. Il s'occupe

[33] TANS, *Quesnel et la Hollande*, 180.

entre autres des *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, cette tardive et impuissante réponse du P. Daniel, jésuite, aux *Lettres provinciales* de Pascal. "Nous en venons de lire le premier entretien, en nous promenant après le dîner, et nous n'avons rien trouvé qui mérite réponse..." (I, 395). En effet, malgré tout, toujours Français de coeur, Pasquier se tient au courant de ce qui se passe à Paris. Réaliste, il s'étonne de cette expédition "chimérique", qu'avec l'aide de Louis XIV, Jacques II, ex-roi d'Angleterre, réfugié en France, entreprend pour recouvrer la royauté (I, 399-402). Comme tous les jansénistes, il se demande si Noailles sera capable de résister au P. La Chaise, confesseur du Roi, qui est en ce moment plus à craindre que jamais.

Le 9 mars, Pasquier écrit:

"... Le sieur Regnauld [La Chaise], conservant son crédit, est plus maître que jamais, parce qu'il n'a plus de contre-poids. Car le sieur des Arquins [feu Harlay], qui ne voulant point qu'il fût le maître, lui rompait quelquefois les chiens [reins?]. J'ai peine à croire que Dom Bernard [Noailles] ait dit quelque chose de malin contre les amis en général [les jansénistes]. Encore aurais-je peine à comprendre qu'on pût faire sur lui moins de fond que sur le défunt [Harlay]..." (I, 396) ce fond qui était si mince, Pasquier le savait.

Bientôt, Pasquier s'inquiète. Le 4 mai, il écrit:

"... Il faut prier Dieu qu'il donne... [à Noailles] la force et la fermeté nécessaire. Ses intentions sont bonnes, mais pour entamer un homme aussi fort dans la confiance... [de Louis XIV] comme est ... [le P. La Chaize], il faut se résoudre à attaquer de front un favori..." (I, 401).

Dans sa faiblesse, Noailles a dû, le 20 août, donner une ordonnance contre le janséniste Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran, où, d'après une expression de l'époque, il "soufflait le froid et le chaud" (le jansénisme et l'antijansénisme). Le 7 septembre Pasquier écrit:

"... À ce moment, je reçois une ordonnance... qui m'afflige. On m'avait fait espérer qu'il n'y en aurait point. Il l'aurait pu faire d'une manière qui aurait moins blessé. Mais non seulement il lève le masque contre Jansénius, mais il a encore renouvelé la censure de la Sorbonne [contre Arnauld en 1656], et il condamne [de Barcos] de la manière la plus dure qui se pouvait. Je crois que c'est... [Bossuet] qui a dressé cette ordonnance..." (I, 412).

Le 19 octobre, Pasquier se raisonne: contre l'ordonnnance de Noailles, "il n'y a point de remède et peut-être le meilleur est de prendre patience et de ne pas faire du bruit. C'est assez le sentiment de plusieurs de nos amis de Paris...: ne pas blesser un bon évêque... se laissant aller trop facilement à des conseils politiques..." (I, 418-419).

Le 26 octobre Pasquier raisonne encore:

"... C'est une chose admirable, que l'ordonnance [de Noailles] qu'on regardait

de si mauvais œil, soit devenu si excellent remède[34]. On voit très bien en cette occasion qu'il appartient à Dieu de tirer du mal le bien qu'il lui plaît..." (I, 412).

Mais à partir de cette époque Pasquier subira lui-même de véritables ennuis de la part de Noailles. En effet, celui-ci, appréciant les quatre volumes des *Réflexions sur les Évangiles* et voulant les distribuer parmi son clergé, a commencé à les revoir une vue de sa propre édition. Avec ses collaborateurs il y apporte des corrections arbitraires. Certes, nous l'avons dit, Pasquier est conscient des imperfections de son texte et ne cesse lui-même de corriger ses propres fautes et celles des imprimeurs. Dans une lettre du 10 juillet 1695 à Nicole, il avait regretté "certaines phrases et expressions qui ont besoin de correction pour être saines"[35]. De la sorte, durant très longtemps, Noailles et ses collaborateurs importuneront l'auteur des *Réflexions morales*.

D'autre part, ce dernier se cause lui-même des tracas. Tout conscient d'être recherché et épié, malgré la précarité de sa situation, il reste — c'est dans son caractère — imprudent, hardi, téméraire même. Au lieu de se taire, de se faire oublier, il se mêle aux controverses les plus brûlantes. En 1696 il publie par exemple un *Mémorial touchant les accusations de jansénisme, de rigorisme, et de nouveauté*, Cologne (Delft), 28 p., in 4° (Willaert, n° 5987). Certes, ces écrits restent anonymes ou pseudonymes et paraissent sous de fausses adresses typographiques, mais son style et son esprit le trahissent. De la sorte, nous le verrons, on lui attribuera même des publications d'autrui.

1697

Cette année semble commencer très favorablement pour l'exilé de la rue des Cailles. N'a-t-il pas des nouvelles merveilleuses de Paris? L'accession de Noailles y a exercé une influence heureuse, même sur l'Oratoire, qui reconnaît dans l'archevêque de Paris son haut supérieur canonique, auquel les oratoriens promettent obéissance et qui, pour cette raison, peut facilement s'ingérer dans le gouvernement religieux. Cela a été si malheureusement le cas sous Harlay et sous le long généralat (1672-1696) de Sainte-Marthe, qui à la suite des interventions de cet archevêque a gouverné bien lamentablement l'Oratoire et même en a exclu (ou en a dû exclure) Pasquier en 1685.

[34] À quoi Pasquier fait-il allusion ? Au fait que cette Ordonnance améliora la situation de Noailles auprès de Louis XIV et de Madame de Maintenon ? Cf. CEYSSENS, *Le sort*, 59-60.

[35] TANS, dans *Lias*, 1 (1974), 184.

Or depuis la promotion de Noailles, ce général a finalement donné sa démission. Son successeur, Louis François de la Tour[36], semble être l'homme qui puisse pacifier l'Oratoire à l'intérieur et à l'extérieur. En effet, le 2 janvier, il a prononcé "aux jésuites de Saint Louis" (c.-à-d. leur très grand collège près de la Sorbonne) un merveilleux discours, plein d'éloges et de voeux généreux pour les jésuites, les adversaires si acharnés de l'Oratoire. Il est vrai qu'en sortant, un auditeur a trouvé que "l'encens n'était pas d'assez bonne odeur" (II, p. 2). Néanmoins les jésuites s'en réjouissent, et leur grand prédicateur, le P. Gaillard, prendra, pour la fête du Saint Nom de Jésus, la parole à l'Oratoire, et "imitera le P. Général" (ibid.)[37]. En tout cela, n'y a-t-il pas aussi pour Pasquier une invitation tacite à regagner sa patrie et sa congrégation? Mais de par ses expériences, l'exilé de Bruxelles ne s'enthousiasme plus facilement.

Le 11 janvier, il écrit à Du Vaucel:

> "... Je ne suis pas encore botté pour Paris, et je ne prendrai pas encore sitôt la botte. Ce qu'on me proposait d'écrire... [à Noailles] sur sa pièce [l'Ordonnance] eût été pour l'approuver et me faire par là ouvrir une porte. Rien ne presse" (II, 1).

D'ailleurs, ce n'est pas seulement cette Ordonnance de 1696 que Pasquier ne digère pas. Ses *Réflexions* continuent à être corrigées par Noailles et son entourage. Un des collaborateurs de Noailles l'ayant prévenu, Pasquier répond le 19 avril assez défavorablement: "... J'observerai une obéissance entière, puisque l'évêque est le juge de la doctrine dans le diocèse", mais en patrologue il ajoute: "on doit se garder d'adoucir le langage de l'Écriture Sainte qui est toujours dur et qui ne favorise jamais les penchants de la nature corrompue"; et il prie donc "de ne pas changer la doctrine des Pères en s'éloignant de leurs expressions; de ne pas céder aux adversaires qui ne veulent que détruire la doctrine et l'autorité d'Augustin"[38]. Certes, si plus tard, en haut lieu, on eût tenu compte de considérations aussi sages, on n'aurait pas eu à regretter la bulle *Unigenitus*.

Auteur de spiritualité depuis longtemps, Pasquier s'intéresse à la querelle quiétiste, entre Bossuet et Fénelon, où se mêle Noailles, et dont le procès se prolongera à Rome jusqu'en 1699 (II, 3). Pendant le Congrès de Rijswijk, Pasquier suggère des avis sensés à M. de Pomponne, neveu d'Arnauld, diplomate (II, 4-5). Au lieu de se faire oublier, il continue à se

[36] François de la Tour, général (1697-1733), n'étant pas favorable à la bulle *Unigénitus*, ni agréable à Louis XIV, eut un gouvernement peu heureux. Voir *Dictionnaire de théologie, Tables*, II, 2897.

[37] Le 3 octobre 1701, La Tour reçut le P. La Chaize à dîner. A. PERRAUD, *L'Oratoire de France*, 1866, 200.

[38] TANS, dans *Lias*, 1 (1974), 184.

remuer et à faire parler de lui. Non seulement il réédite d'anciens opuscules de spiritualité, tels que *L'idée du Sacerdoce* (Willaert, n° 6075) et *Jésus-Christ pénitent, ou exercices de piété pour le temps de carême* (Willaert, n° 6082), mais il polémique aussi dangereusement: *Défense de deux brefs de... Innocent XII aux évêques de Flandre, contre le docteur Martin Steyaert au sujet de deux décrets qui concernent le formulaire et la morale* (Willaert, n° 6040), ce qui revient à remuer un guêpier, car ces brefs ont provoqué une croisade antijanséniste[39]. Enfin en 1697 paraissent à Bruxelles les 8 volumes de son *Abrégé de la morale de l'Évangile* (ses *Réflexions morales*) (Willaert, n° 6017).

1698

Dès le début de cette année, Pasquier se trouve fort embarrassé. Comme il n'a pas apprécié l'Ordonnance "soufflant le chaud et le froid" que Noailles avait publiée en 1696, et comme il ne parvient pas à en apprécier l'auteur, il s'est montré prudent en ne prenant pas la plume. Or, un imprudent J. Fouillou a publié en 1697 en gardant l'anonymat: *Histoire abrégée du jansénisme et remarques sur l'ordonnance de Monseigneur l'archevêque de Paris*, Cologne, 167 pp., opuscule assez pénible pour Noailles, et qui le devient aussitôt aussi pour Pasquier à qui on l'attribue.

Le 18 février 1698, celui-ci se justifie longuement à Jean Jacques Boileau, son ami et collaborateur de Noailles:

> "... Je savais déjà bien le bruit qui en courait, mais je ne m'alarmais pas, sachant que, depuis trois ou quatre ans, on a pris un vain plaisir à m'attribuer tout ce qui paraissait d'odieux... Je suis si las des désaveux... qu'il me prend quelquefois envie de laisser parler le monde et de me renfermer dans un profond silence, content du témoignage de ma conscience et de mon innocence, dont Dieu est témoin; mais j'ajoute qu'en cette occasion je ne puis me résoudre à faire le philosophe. Le profond respect, la tendresse, si je l'ose dire, la vénération dont j'ai le coeur pénétré pour mon digne archevêque... ces sentiments, dis-je, ne me permettent pas de laisser dans l'esprit une idée si fausse et qui me déshonorerait si fort..." (II, 8-11)[40].

Cependant, malgré cet aveu, l'estime de Pasquier pour Noailles va diminuant, tandis que celle pour Fénelon, devenant victime, va s'accroissant. La correspondance romaine de Du Vaucel lui permet de suivre les péripéties de l'examen des *Maximes des Saints*. Bossuet descend bien bas dans son estime. Le 4 juillet, il écrit: "... Vous aurez lu la *Relation* de Mr

[39] CEYSSENS-TANS, *Autour*, 670-671.
[40] Cf. *Causa Quesnelliana*, 424-425.

de Meaux[41], qui est une pièce terrible pour le pauvre archevêque de Cambrai..." (II, 22).

Pasquier regrette même que Hennebel, le député de Louvain (pour l'affaire du formulaire de Précipiano), ait gagné le cardinal de Noris pour Bossuet (II, 13).

> Quant à Noailles, ses fautes "en attirent d'autres. Le malheur des personnes qui sont élevées est qu'on n'ose leur faire envisager les suites que peuvent avoir les premières. Ce qui fait qu'on n'en guérit pas. On a peine même à les reconnaître, de peur de se sentir pressé de les réparer, et tout cela éloigne la grâce de Dieu, dont on a d'autant plus besoin qu'on est exposé aux occasions de chutes et de grandes affaires. C'est un grand dommage. Il faut prier beaucoup pour ce bon abbé [Noailles], qui a de bons sentiments, afin qu'il puisse au moins profiter, dans la suite, de ses fautes, et que Dieu pour cela lui ouvre les yeux, et ouvre la bouche à ceux qui ont obligation de lui parler..." (II, 24-25).

Le 12 décembre, Pasquier "admire l'insolence des auteurs du *Problème ecclésiastique*", pamphlet si pénible pour Noailles (II, 31-32).

L'atmosphère qui règne rue des Cailles ne perce plus guère dans les lettres de Quesnel. Par exception, le 23 mai, on peut lire:

> "... M. l'abbé d'Orval [Charles de Bentzerath] est ici comme député des États de Luxembourg... [Quesnel] le doit voir demain quelque part et, s'il y a lieu d'aller voir son abbaye avec lui, il le fera, car il y a longtemps qu'on l'y invite et qu'il le désire pour un peu respirer un aussi bon air que celui-là. S'il y va, ce sera fort incognito" (II, 17-18).

Et le 20 juin: "Nous avons eu aujourd'hui à dîner, dans notre petit réfectoire, le bon abbé d'Orval, qui est vraiment un bon homme, d'une sage simplicité et d'un coeur bien droit. Il est ici depuis quelques semaines, fort à contre-coeur..." (II, 22).

Pour faire ressortir la sagacité de Pasquier, lisons ce qu'il écrit, le 23 mai, au sujet de son confrère Soanen, qui connaîtra plus tard, au conciliabule d'Embrun, un sort si singulier:

> "... Je plains le P. Soanen, évêque de Senez, qui est entré par la porte de la cour et par ses complaisances pour... [le P. La Chaize], dans l'épiscopat... S'il était sage, il ferait de deux choses l'une: ou de sortir de son poste, où il est mal entré, ou de renoncer au moins à tout dessein de translation..." (II, 14).

De telles ambitions, Pasquier, champion de la verité, n'en a jamais nourri. Mais imprudent, il le reste. En 1698, il se mêle dangereusement de l'affaire de l'intrusion des jésuites dans le séminaire de Liège, ce à quoi il consacre même plusieurs Mémoires (Willaert, n^{os} 6259-6264), et dont les

[41] *Relation sur le quiétisme*, un assez ample écrit, repris dans les *Oeuvres* de Bossuet; dans l'édition de Vivès, XX, 85-170.

jésuites, même ceux de Bruxelles — il faut le croire — se ressentent. En outre il réédite son *Histoire abrégée de la vie et des œuvres de Mr Arnauld* (Willaert, n° 6280) et son *Histoire du formulaire* (Willaert, n° 6284).

1699

Pour Pasquier cette année-là commence dans l'inquiétude, entre autres à cause d'un de ses écrits, *Causa arnaldina*, un recueil de pièces pour défendre Arnauld que plusieurs auteurs datent de 1699, mais qui doit avoir paru plus tôt[42], car le 3 janvier déjà l'auteur sait qu'on l'a examiné à Rome en vue d'une censure, il espère que Du Vaucel saura sauver ce livre qui, à ses yeux, est inattaquable (II, 33-36), mais qui sera pourtant condamné le 18 avril. Nous aurons encore à en parler.

À l'occasion du *Problème ecclésiastique*, si pénible pour Noailles, Pasquier éprouve de la compassion à l'égard de ce prélat, et, paladin de la justice, il veut prendre sa défense (II, 46) car Noailles lui-même se tait, par timidité ou par lâcheté, on l'ignore. Pourtant ce même archevêque ne craint pas d'apporter des corrections arbitraires dans son édition des *Réflexions*. Le 17 mars Pasquier lui écrit:

> "Comme je suis très capable de me tromper et de faire des fautes, je ne rougirais pas de les reconnaître, de les voir effacer, de les rétracter publiquement moi-même". Il ajoute aussitôt: "J'avoue que la plus grande de toutes mes peines est de voir la vérité en péril de recevoir quelque fâcheuse atteinte par des changements qui me paraissent pas pouvoir être faits sans donner lieu aux ennemis de la grâce du Sauveur de faire prendre dans le monde pour erreurs des vérités qui sont clairement de l'Écriture, des conciles, des docteurs de l'Église et des saints Pères, qui sont conçues en des termes que l'Esprit de Dieu leur a fait préférer à d'autres...". Non, tout en restant respectueux et obéissant, Pasquier ne manque pas de faire sentir qu'il n'est pas du tout heureux des corrections en cours[43]. Une semaine plus tard, il écrira à son ami Vuillart: "... Je laisse faire le bon abbé ... [Noailles] car comment faire pour l'empêcher? Je suis bien aise de n'être pas consulté. Ce qui sera bien, sera avoué; s'il y a quelque chose qu'on ne puisse approuver, on en sera quitte pour dire qu'on n'y a point de part... Mais je souhaite que cela se termine bientôt pour une bonne fois,... mais je vois bien qu'il [Noailles] saigne du nez"[44].

En effet, par ces corrections qu'il apporte aux *Réflexions*, Noailles s'expose lui-même à une condamnation. La bulle *Unigenitus*, qui le vise

[42] En effet, Willaert n° 6031 le range sous l'année 1697.

[43] Cf. TANS, dans *Lias* 1 (1974), 187-189.

[44] R. D'AVRIGNY, *Mémoires chronologiques*, Bruxelles, 1755, IV, 294-295.

directement, ne citera que les deux éditions (de 1696 et de 1699) procurées par lui.

Le 18 avril la *Causa Arnaldina* est condamnée à Rome parce qu'elle contient des pièces déjà condamnées autrefois[45]. Le 25 mai, le décret en main, Pasquier réagit:

> "Il faut se consoler de la condamnation de la *Causa Arnaldina*. Cela n'empêchera pas de vendre la première édition, puisqu'elle est déjà tout enlevée ou peu s'en faut, ni d'en faire une seconde. Elle serait déjà commencée, si on n'avait d'autres choses à faire. J'aurais cru que les dominicains [au Saint-Office] auraient employé leur crédit pour empêcher ce coup, qui retombe assurément sur la doctrine de leur école. Ces gens-là sont des misérables, qui n'aiment la vérité que quand elle se trouve dans leur sac" (II, 55).

En juillet, à l'occasion de son 60e anniversaire, Pasquier "... aspire ... à une vie où je puisse être plus à moi; et il me semble que cette vie s'enfuit de moi plus que je la cherche.." (II, 59). Est-ce alors qu'il publie: *Le bonheur de la mort chrétienne. Retraite de huit jours* (Willaert n° 6442)?

Pendant l'été, toujours occupé de la nouvelle édition de ses *Réflexions* qui se prépare à Paris, Pasquier rédige l'index et "s'amuse à je ne sais quelles bagatelles, et on court risque de trouver quelque anicroche. Nous avons des approbations en nombre suffisant ..." (II, 63).

Par grande exception, au début d'octobre, Pasquier a été chez ses confrères de Mons (II, 68). Bientôt, son compagnon inévitable, Ruth d'Ans, pousse même jusqu'à Paris dans l'intention d'y rencontrer Mme de Fontpertuis et de lui demander compte de sa gestion des affaires temporelles d'Arnauld. Pasquier lui en veut pour cela, surtout parce que la dame est malade (II, 66; cf.II, 122-123, 130-139).

Le 24 octobre 1699, Pasquier laisse échapper — en passant — qu'il collabore aux *Gazettes de Hollande* (II, 73) et y publie des nouvelles qui lui viennent de France. Le même jour, il n'est pas peu surpris de l'astucieuse invitation que M. de Sébaste (le vicaire apostolique) a reçue à venir gagner le jubilé à Rome. "C'est une marque que la cabale est bien puissante..." (II, 72;cf. 92-93)[46].

Par sa correspondance, le solitaire bruxellois reste au courant de ce qui se passe dans la ville éternelle, même au Saint-Office. Il est par exemple bien informé sur l'examen qu'y subit le livre *Maximes des Saints*, de l'archevêque Fénelon. Sous l'influence de son correspondant Du Vaucel, il n'a que peu confiance dans les cardinaux examinateurs qui "ne rencontrent

[45] REUSCH, *Der Index*, II, 478; *Causa Quesnelliana*, 433.

[46] En 1700 Pasquier défendra ce clergé hollandais; cf. infra n. 55.

pas le Saint-Esprit dans leurs vignes" (II, 26).

Bientôt, la décision romaine en main, il la trouve "assez sèche, sans le moindre adoucissement", plaint "le pauvre archevêque", et souhaite qu'il prenne en cette occasion un bon parti; et qui le remette en repos et en état de servir l'Église. Il doit connaître maintenant que les Rouliers (jésuites qui l'avaient défendu)[47], ne sont pas infaillibles dans leurs promesses..." (II, 45; cf. 46). Le 2 mai, il ajoutera: "Je voudrais qu'on laissât en repos ce pauvre archevêque qui est assez humilié, sans le faire tympaniser par tout le royaume dans les Assemblées provinciales". En ce qui le concerne personnellement, Pasquier ajoute: "... Je suis accablé et si las d'être exposé à mille corvées, que je voudrais trouver un trou où me jeter pour être en repos" (II, 54).

1700

Puisque Du Vaucel, ce fidèle correspondant à Rome depuis 1682, désire quitter cette ville, il pourrait se fixer au diocèse de Paris (II, 83), ou même rejoindre Pasquier aux Pays-Bas espagnols. Le 3 mars Pasquier lui écrit:

"Tout ce que je puis donc vous dire avec toute sincérité de coeur, c'est que, si vous voulez vous rendre Flamand, je suis prêt à prendre un logis à part et à vous recevoir de mon mieux. Il y a longtemps que je roule le dessein de me retirer d'ici. La société avec le chanoine [Ruth d'Ans] est médiocre et médiocrement agréable, et mon inclination tout entière est de me mettre ailleurs. J'ai en main une demoiselle fort pieuse, silencieuse, affectionnée ... toute disposée à venir prendre soin du ménage... S'il faut mourir en ce pays, je suis bien aise d'être un peu plus séparé. Si donc le coeur vous en dit, je vous offre tout ce qui dépend de moi et, si vous ne trouvez pas mieux, vous pouvez toujours compter sur mon hospice et ma table" (II, 84).

Où Pasquier se fixera-t-il? Indécis il cherche. Le 5 juin, il écrit:

"Je fais état d'aller faire un tour à Mons la semaine prochaine, et peut-être — mais entre vous et moi — irai-je plus loin. Notre père prieur [Quesnel lui-même] est un peu en peine de ce qu'il deviendra. L'hospice où il est, est trop connu; il n'est plus tenable. Il y a longtemps qu'un grand nombre de personnes le sait, et gens non affectionnées! Mais ce qui est singulier et secret, est que le Sieur Van Susteren, official et conseiller domestique de M. de Malines [Précipiano], qui a deux ou trois frères jésuites[48], a demandé depuis peu au père prévôt [supérieur de l'Oratoire de Bruxelles] et à un autre de la même maison si ce prieur n'était pas logé en tel lieu, mettant le doigt dessus. Cela n'est pas fort agréable pour un homme qui ne veut voir personne, car les visites de ces messieurs du grand monde l'incommodent. J'ai conseillé au père

[47] H. HILLENAAR, *Fénelon et les jésuites*, La Haye, 1976. Sa soumission spectaculaire (en chaire) était loin d'une obéissance aveugle; cf. CEYSSENS-TANS, 521-579, plus particulièrement 528.

[48] François, Jean-Baptiste et Martin; cf. A. PONCELET, *Nécrologe des jésuites de la province Flandro-Belge*, Wetteren, 1931, passim.

prieur de mettre en sûreté ses papiers et de s'aller promener pour quelque temps, pendant lequel il prendra conseil de ses amis pour chercher un autre hospice plus retiré" (II, 94-95).

Cependant le voyage est différé jusqu'au mois d'août. Le 12, il mande son arrivée à Paris: "M. Le Noir[49] l'a conduit au lieu qu'on lui avait préparé", car il n'y a point "voulu loger chez aucun de nos amis pour ne point donner de jalousie, et pour d'autres raisons" (II, 98-99)[50]. Il y reste plus d'un mois; il n'y rencontre pas l'archevêque Noailles, mais bien cette Mademoiselle Joncoux[51], si dévouée à Port-Royal, et qui deviendra une correspondante (II, 101-102). N'ayant trouvé aucun logis à sa convenance, il se rend à l'abbaye cistercienne d'Orval (Luxembourg belge) où autrefois Pontchâteau, ce grand voyageur devant Dieu, s'arrêta si volontiers[52]. Il y correspond dès le 14 octobre; il s'y plaît, s'y sent édifié: quel silence et quel repos! Il préférerait y mourir dans une cellule en simple moine, plutôt qu'en cardinal à Rome dans une cellule du conclave, en cours après la mort d'Innocent XII (II, 105). Pourtant il pousse ses pérégrinations jusqu'à Liège, d'où il écrit, le 27 octobre:

"M. Brigode me presse de m'en retourner chez lui; mes amis d'ici, au moins notre chanoine[53], me pressent de demeurer ici. Il y a plus de sûreté ici; mais mes outils sont ailleurs [à Bruxelles]. Je n'ai nul attrait pour la maison où j'ai demeuré si longtemps [rue des Cailles]. Les discours de vive voix [avec Ruth d'Ans] et imprimés, joints aux dégouts, ne m'y attirent pas beaucoup. Je me trouve dans un assez grand embarras. On me presse de demeurer ici [à Liège], au moins cet hiver, mais je serai aussi avancé après l'hiver et s'il faut retourner, j'aime mieux le faire dès maintenant. Je n'ai pas de répugnance pour la ville [de Bruxelles], mais pour la maison [rue des Cailles]. Outre que la sûreté n'y est pas trop grande; je ne m'accommode pas de la situation, du lieu, ni de tous ceux qui y demeurent. J'avais cru qu'on aurait trouvé aisément, dans une

[49] S'agit-il de Jacques Le Noir, chanoine de Notre-Dame, grand bienfaiteur de Port-Royal? Cf. *Nécrologe de ... Port-Royal*, Amsterdam, 1723.

[50] On trouvera quelques détails sur ce voyage dans BATTEREL, IV, 458; CLARK, *Lettres de Germain Vuillart*, Genève-Lille, 1951, passim.

[51] Sur Marguerite de Joncoux qui s'acquit tant de mérites grâce au rôle qu'elle joua dans l'histoire de Port-Royal, voir Cécile GAZIER, *Les belles amies de Port-Royal*, Paris, 1930, 221-253.

[52] JACQUES, *Arnauld*, 200-203; L. DEMOULIN, *Le jansénisme et l'abbaye d'Orval*, Bruxelles-Rome, 1976, passim; pp. 66-67 il est aussi question du passage qu'y fit Quesnel en 1700. Bruno NEVEU, *Sébastien-Joseph Du Cambout de Pontchâteau (1634-1690)*, Paris, 1969.

[53] S'agit-il de Ruth d'Ans? Celui-ci écrit le 4 novembre: "Le pèlerin est encore à Liège. Il demande ses habits d'hiver ce qui marquerait un dessein d'y faire quelque séjour. Je sais même qu'il délibère encore s'il reviendra. La raison en est qu'un méchant libelle de Louvain le nomme et la demeure où il demeure ici, à Bruxelles. Je verrai le pèlerin... et lui offrirai de le ramener en lui faisant entendre doucement que ce sera à condition de vivre avec plus d'union et de confiance"; II,107, n. 1.

grande ville, un honnête homme qui aurait pu me prendre en pension mais, ou les amis n'en veulent pas trouver, ou la rareté en est grande. Je verrai après la fête [de la Toussaint] à quel parti je me déterminerai..." (II, 107).

Enfin vers le 10 novembre, par Huy et Namur, Pasquier regagne la rue des Cailles; pour y rester? Le 13 novembre, il écrit à Germain Vuillart à Paris:

"Me voilà de retour au gîte. Après bien des délibérations à part moi, j'ai cru devoir venir au moins faire ici un tour. Si l'ouvrier avait eu ses outils au lieu où il était [Liège], il y serait resté. Je souhaite qu'il plaise au Seigneur de vous donner une santé aussi bonne que la mienne..." (II, 109).

Le 20 novembre, il avoue être retourné "avec une joie médiocre. On y est [rue des Cailles] moins tranquillement que je n'étais à Orval au milieu de cent cinquante personnes..." (II, 110). Mais où sera-t-on désormais tranquille? Charles II étant mort sans descendants, Philippe V, petit-fils de Louis XIV, devient roi d'Espagne, y inclus les Pays-Bas espagnols, de sorte que son grand père, l'antijanséniste, pourra faire la loi à Bruxelles. D'ailleurs les guerres de la succession d'Espagne vont semer le désastre partout. Le 1er décembre Pasquier sait déjà que, contrairement aux coutumes d'Espagne, le nouveau roi aura pour confesseur non pas un dominicain mais un jésuite français, le P.Daubenton, un antijanséniste tenace[54]. De plus, l'élection du nouveau Pape, Clément XI, le 23 novembre, ne promet rien de bon. Le 12 décembre Pasquier avoue avoir "besoin de la grâce de Dieu pour ne pas tomber dans une tristesse immodérée" (II,116). Le même jour, de son côté Ruth d'Ans écrit:

"... Il [Quesnel] ne parle ni à table, ni dans la conversation. M. Brigode lui demanda hier ce qu'il avait. Il avouait qu'il était dans une noire mélancholie. Je vois ou crois voir qu'il n'en a pas contre moi tout seul ou en particulier, mais nous ne pouvons deviner ce que c'est" (II, 116, n. 1).

Les fêtes de Noël lui font du bien. Certes, il manque à Pasquier les chansons pieuses d'antan, mais il peut ouvrir son coeur. Il écrit le 29 décembre:

"... Il est vrai que j'ai eu un accès de tristesse sur le froid et l'indifférence où je voyais mon compagnon [Ruth d'Ans] et me voyant réduit à demeurer en un lieu si exposé [rue des Cailles] ou d'en sortir seul; mais ce compagnon m'a un peu consolé; en me témoignant qu'il était disposé à me suivre... il m'a ôté comme une meule de moulin de dessus mon coeur. Il cherche une maison..." (II, 120)

Mais, même dans cette situation bien critique, Pasquier ne cesse de s'exposer davantage par des publications imprudentes: *La foi et l'innocence du clergé de Hollande défendues contre un libelle diffamatoire et intitulé Mémoire touchant le progrès du jansénisme*, Delft [Rouen] (Wil-

[54] Voir CEYSSENS-TANS, 283-332.

laert, n° 6618)[55], *Le P.Bouhours convaincu de calomnies... contre Port-Royal* (Willaert, n° 6631). *La paix de Clément IX ou démonstration de deux faussetés capitales avancées dans l'Histoire des cinq propositions* (cf.Willaert, n° 6383), *Suivi de deux recueils* (id., n° 6630).

1701

Les beaux jours de la fin d'année à peine passés, le froid domestique recommence. Pasquier pense s'installer ailleurs, à Anvers, à Mons... Il écrit le 16 février: "... pour la transmigration, je ne suis pas encore déterminé", ne voulant "rien faire contre l'ordre ni contre la volonté de Dieu..." (II, 133), qui peut-être, pour l'obliger à faire pénitence, lui envoie un "rustre"[56]. Malgré tout, dans son "trou" (II, 161) de la rue des Cailles, Pasquier reprend sa vie studieuse. Il prépare même une nouvelle édition en français de sa *Causa Arnaldina*, que Rome vient de censurer. Il veut y introduire de nouvelles pièces, même tant que Ruth d'Ans doute que l'édition paraisse jamais. Pasquier collabore aussi au nouveau périodique qui paraît en Hollande et qui aura un étonnant avenir, les *Nouvelles ecclésiastiques*, concurrent des *Mémoires de Trévoux*, périodique édité par les jésuites français: ".. Ainsi, quand de vos quartiers on voudra y faire insérer quelque chose qui le mérite, on n'aura qu'à me l'envoyer" (II, 143). Mais en somme, "il est si accablé de petites affaires" (II, 148) qu'il "ne sait quand" écrire une lettre de consolation à Mme Fontpertuin qui, malade, en a besoin. Il n'a pas non plus le temps de traduire en français la première pièce latine à introduire sa *Justification d'Arnauld* (II, 149 et 151) qui est en effet la nouvelle édition de sa *Causa Arnaldina* et qui paraîtra en 1702 à Liège; (Baterel, IV, 459 la décrit).

1702

Le "mauvais air" persiste toujours la rue des Cailles. Le 9 mars Pasquier écrit énigmatiquement:

> "... Il m'a fallu aider notre Père Prieur [lui-même], qui a été conseillé de tous côtés de déménager à cause du mauvais air. C'a été un petit embarras, mais on le mériterait d'en avoir davantage, si on était plus à Dieu. Il n'est pas allé bien

[55] Sur le P. Louis Doucin S.J., et son *Mémoire touchant le progrès du jansénisme en Hollande*, Delft (Rouen); Willaert, n° 6618), voir CEYSSENS-TANS, 456-481, plus spécialement 465.

[56] En ce qui concerne cette expression, voir II,167: "... J'aurais besoin d'un rustre qui me fît faire pénitence".

loin, et vous pourrez toujours vous adresser comme à l'ordinaire" (II, 159-160)[57]. Le 14 mars, Pasquier cherche encore (II, 160), mais le 21, il a trouvé: "...J'ai vu le Père Prieur en son nouveau gîte, où il n'est que par emprunt. Il a pris ce qui s'est présenté et il n'a pas eu peu de peine à le trouver. Mais je le crois bien résolu de ne pas retourner au premier hospice. Ce serait toujours à recommencer" (II, 162).

Finalement il semble avoir trouvé ce qu'il cherche: l'ancien refuge de l'abbaye de Forêt[58]. Mi-juin, Pasquier et Brigode "sont dans le plus fort de leur déménagement d'une part, et l'emménagement de l'autre". La nouvelle domestique, "fort sage et fort modeste", pourra-t-elle faire de la bonne soupe, sans danger d'être empoisonné? (II, 165)[59]. Mais "tout se brouille dans un déménagement non encore débrouillé". Pourra-t-il y loger M. Louail "qui est du bois dont on peut faire un ami de coeur, à tout se dire l'un l'autre" (II, 167)[60]?

Le 15 juillet, Pasquier se rappelle "qu'il y eut hier soixante-huit ans que je suis enfant d'Adam; et aujourd'hui autant [par le baptême] que je suis enfant de Dieu par sa miséricorde" (II, 165).

Le 1er août, il est déjà convaincu que quant à Rome, il ne faut "rien attendre de bon de ce pontificat, un des plus misérables qu'on ait eus depuis longtemps. On vous aura dit le tour qu'ils ont joué à Mgr. de Sébaste [Codde], dont ils renversent la mission en mettant des étourdis, des ambitieux, des gens très méprisables sur le chandelier... Rien n'est plus indigne, et je voudrais que les cris d'indignation que ces gens jettent sur cette affaire puissent aller jusqu'au trône de Pierre..." (II, 168; cf. 170-171). Le 11 août, Pasquier ouvre son coeur à Mlle Joncoux: "Je suis si las d'écrire contre ces gens-là [les adversaires] que la plume me tombe des mains" (II, 169).

Mais en restant à Bruxelles où résident l'archevêque Précipiano et son official Van Susteren, Pasquier ne pousse-t-il pas l'imprudence jusqu'à la témérité? Au mois d'août, son valet Brigode, qui circule si allègrement par les ruelles de Bruxelles, n'a-t-il pas été convoqué, interrogé, réprimandé pour avoir distribué des livres "pervers"[61]? Au mois d'octobre, pour le même motif, Pierre Van Hamme, de l'Oratoire bruxellois, a été arrêté[62].

[57] Pasquier semble avoir voulu se fixer rue du Chapon; il en est question dans TANS-SCHMITZ, n° 1399 et 1411.

[58] Ce Réfuge, situé dans la rue de l'Escalier ou Trapstraat, avait été agrandi en 1624, mais depuis lors, il avait été abandonné et donné à bail. Quesnel en put occuper une partie inhabitée; cf. A. HENNE, et A. WAUTERS, *Histoire de la ville de Bruxelles*, Bruxelles, 1845, III, 150.

[59] Le 25 novembre il donnera plus de détails sur cette domestique.

[60] Sur Jean-Baptiste Louail, janséniste, écrivain fécond, cf. *Dictionnaire de théologie catholique* IX, 948-950. Plus tard il habitera avec Pasquier la même maison à Amsterdam.

[61] *Causa Quesnelliana*, p. IX.

[62] (P. DE SWERT), *Chronicon congregationis Oratorii*, Lille, 1740, 171.

En fait, Pasquier est assez conscient du danger qu'il court. Le 19 novembre, il écrit à Du Vaucel:

> "... Je ne laisse pas d'être en peine pour notre Prieur [Quesnel lui-même]. On sait chez ... [l'archevêque et les jésuites] le lieu de son hospice, et quoi qu'il s'y tienne clos et couvert, de tels créanciers pourraient bien l'y aller troubler"[63].

En effet, Précipiano connaît déjà sa nouvelle adresse[64]. Néanmoins Pasquier semble revenir à son incompréhensible insouciance. Du moins, le 25 novembre, il écrit à Mme Fontpertuis:

> "Il est vrai que j'ai changé d'air. J'y ai été obligé après beaucoup d'instances de mes amis. J'ai eu peine à trouver où me gîter d'abord, et je me jetai au hasard dans un logis, où je ne connaissais ni le lieu ni les habitants. Cependant je m'y suis arrêté, quoique je crusse n'y être que quelques semaines, en attendant mieux, et il s'est trouvé que je ne pouvais mieux rencontrer, car j'y suis parfaitement bien, en bel air, à l'écart, avec les meilleures gens du monde, à bon marché, au large, avec toutes sortes de commodités. Nous faisons notre ménage à part. Il n'est composé que de trois: mon compagnon [Brigode], qui est fort à mon gré et d'une humeur fort douce et très propre à nos affaires pour le dehors; ... une soeur[65] qui fait notre ménage: c'est un vrai petit mouton, beaucoup de piété, qui fait assez cuisine pour nous et qui est fort silencieuse. Mon compagnon l'est aussi; je le suis de mon côté, de sorte qu'il n'y a point de bruit dans la maison" (II, 174).

Cette vie idyllique ne va pas durer, car à ce moment-là, Précipiano, promoteur ardent de son formulaire extravagant, est fort froissé par le *Cas de conscience*, mince publication française où l'auteur anonyme remet en question la valeur du *fait* dans le formulaire. Quarante docteurs de la Sorbonne ont approuvé une solution qui s'inspire de la Paix clémentine: il suffit de condamner la doctrine erronée des Cinq propositions *dites* jansénniennes; solution normale, mais diamétralement opposée au formulaire de Malines. À peine publié, le *Cas* provoque des remous partout. Il a été souvent réimprimé, aussi à l'étranger, entre autres à Liège, et même à Louvain, dans le diocèse même de Précipiano. Ce dernier, mis dans son tort, est fort irrité, et craint même que, par l'intervention de ces Français, cette publication pernicieuse ne soit répandue à Bruxelles même. Il voudrait l'empêcher à tout prix. Mais ne disposant pas de pouvoir exécutif lui-même, c'est une entreprise délicate. Il doit tenir compte des compétences locales (ville, conseils, gouverneur) et supérieures (Madrid, Rome, Paris). Il doit obtenir l'agrément de tous.

[63] *Causa Quesnelliana*, 19.

[64] Ibid., 20.

[65] D'après TANS, *Quesnel et la Hollande*, 181, les deux dévotes, Barbe et Marguerite Delschock, habitaient le réfuge.

1703

Entre-temps les mois passent. Avec son insouciance coutumière Pasquier continue paisiblement sa vie studieuse et reste en relations épistolaires avec de nombreux correspondants. Pour les quatre premiers mois, l'inventaire de Tans mentionne de nombreuses lettres, qui cependant, à cause des circonstances (l'arrestation de Quesnel) ne nous sont pas accessibles, à part celles qui sont reproduites dans son *Quesnel et les Pays-Bas*, 1960.

En effet, Pasquier a eu des relations avec la Hollande. Il y a voyagé, et séjourné; il a connu de près son grand confrère, Jean de Neercassel, vicaire apostolique[66] et plusieurs de ses collaborateurs et amis, entre autres ce Hugo van Heussen[67] et sa famille qui l'ont autrefois si bien reçu. Il n'est pas moins attaché à cet autre confrère, Pierre Codde[68], le malheureux successeur de Neercassel. Victime de la calomnie, celui-ci a été astucieusement invité à venir gagner à Rome l'indulgence de l'année jubilaire, mais il y a été soumis à des interrogatoires épuisants, et devant son refus de signer le formulaire d'après l'interprétation antijanséniste, il a été déposé[69].

Or, Pasquier, l'ascète français exilé et traqué à Bruxelles, toujours champion de la vérité et de la justice, va se mêler dangéreusement de la politique religieuse étrangère. Ayant appris la déposition de Codde, il lui adresse, au début de 1703, une longue lettre, où se mêlent condoléances, félicitations, admiration, encouragements et conseils. Citons-en au moins un passage significatif:

> "Puisque vous souffrez pour la vérité et la justice, vous devez bien vous réjouir, et je ne peux me retenir de vous en communiquer ma joie et mon contentement. Certes le monde en jugera autrement, mais ceux qui savent et comprennent où réside la vraie gloire d'un évêque, vous considéreront dès maintenant avec d'autant plus d'estime et de vénération puisqu'ils vous voient orné de la vraie décoration des successeurs des apôtres: souffrant l'outrage que le Christ même a voulu supporter... Pardonnez-moi de vous faire part des pensées avec lesquelles j'essaie moi-même me soutenir dans mes amertumes"[70].

Or, pendant que Rome essaie péniblement de faire accepter le suc-

[66] Parmi les nombreux auteurs qui se sont penchés sur Neercassel, je cite C. O. VOORVELT, *De* Amor poenitens *van Neercassel*, Zeist, 1984.

[67] Cf. JACQUES, *Arnauld*, 162-163.

[68] Ibid., 206.

[69] Je me suis arrêté un peu au cas Codde à Rome dans mon étude sur Fabroni; cf. CEYSSENS-TANS, 238-264.

[70] TANS, *Quesnel en Hollande*, 155-157.

cesseur de Codde — un homme vraiment inacceptable — de quelle autorité jouissent encore les "provicaires" que Codde, en partant, a désignés pour le remplacer pendant son absence, laquelle dure toujours! Interrogé par Van Heussen, Pasquier répond très prudemment, même restrictivement, le 8 février:

"Vous ne doutez pas, Monsieur, que je ne sois de ceux qui gémissent avec vous de l'état déplorable où l'on a réduit votre pauvre Église, et que je ne vous aie eu particulièrement dans l'esprit et devant Dieu depuis que cette désolation a commencé de paraître. Il n'y a rien que je ne voulusse faire pour secourir cette portion si affligée du troupeau de Dieu, et pour vous consoler et vous servir en particulier. Le désir que vous m'en témoignez, Monsieur, par votre lettre m'en est une nouvelle loi. Mais une affaire de cette importance est beaucoup au-dessus de ma capacité; et je serais bien fâché que vous vous déterminassiez à prendre sur cela votre parti sur mon seul avis, ni même sur l'avis d'une personne beaucoup plus éclairée que moi. Les suites en sont grandes, si celui qui croit en être le seul juge persiste dans son inflexibilité. Je ne refuse pas cependant de vous dire, Monsieur, ma pensée à condition que vous la compterez pour rien...".

Quant aux deux questions qui, vu la situation, se posent, à savoir: 1° si le provicaire peut, sans léser sa conscience, invoquer l'aide du pouvoir civil, quoique celui-ci soit protestant; et 2° si le provicaire nommé par l'évêque au début de son absence, et confirmé par le Chapitre, peut continuer à exercer ses fonctions dans la situation donnée, Pasquier répond affirmativement, avec une ample argumentation, mais il répète:

"...Voilà, Monsieur, ce que je pense, mais au nom de Dieu, ne prenez pas mes pensées pour une décision. Je vois de grands orages que la résistance peut exciter, si la Cour romaine s'obstine...". Et il ajoute: "Mais le bras de Dieu n'est pas raccourci, et le cœur des papes est en sa main aussi bien que celui des rois.."[71].

Bientôt Pasquier apprend de Van Heussen les dernières nouvelles de Rome: comme successeur de Codde a été nommé Théodore De Cock, le plus grand adversaire de Codde, et les provicaires ont été également destitués.

Le 4 mars, Pasquier répond longuement à son correspondant. En tant que savant, avec arguments à l'appui, il raisonne sur la situation donnée. Lisons au moins le début:

"Votre lettre du 27 du mois dernier n'a pas peu augmenté notre affliction, en apprenant de si tristes suites de l'affaire de votre Mission. Il faudrait ne point aimer l'Église pour n'en ressentir pas une nouvelle douleur et par rapport à vous... et aux autres ministres de cette vigne du Seigneur. Elle lui est d'autant plus chère maintenant, qu'elle est plus dans la participation de ses souffrances; comme ses ministres et ses pasteurs seront aussi d'autant plus selon son coeur, qu'ils seront plus fidèles à ce qu'il demande d'eux en cette occasion et plus

[71] Ibid., 159-167; Van Heussen répond le 16 février; ibid., 168-169.

disposés à s'exposer à tout plutôt que d'abandonner sa cause. Mais c'est ce que vous me demandez, Monsieur, ce qu'ils [les ministres et pasteurs] doivent faire en une conjoncture si extraordinaire, pour être fidèles à Dieu et pour satisfaire à l'obligation qu'ils ont de tout sacrifier à la défense de ses intérêts et de sa cause. Mais qui suis-je pour vous donner conseil sur une affaire des plus grandes et des plus extraordinaires qui soient arrivées dans l'Église depuis longtemps et dont on peut voir aisément que les suites seront terribles... Je voudrais bien garder le silence et n'être obligé d'en parler qu'à Dieu..."[72].

Le 22 avril, Pasquier lui-même prévient son correspondant d'une menace qui attend la Mission. Pierre Govaert, un antijanséniste ardent, qui réside à Malines comme vicaire apostolique de Bois-le-Duc, accessoirement diplomate, a été délégué par Rome le 10 mars à la Haye, vraisemblablement pour gagner le gouvernement à ses vues. Or ce délégué: "C'est un grand brouillon et un homme fort décrié par sa vie... Il mériterait bien que les Magistrats lui fissent d'abord mettre la main sur le collet, se saisir des papiers et des ordres dont il est porteur, ou le renvoyer sur ses pas...". Mais c'est aussi un juriste, versé dans la chicane, très capable de nuire et de surprendre[73].

Il est vrai que, se sachant épié, même plus que jamais, Pasquier se résout enfin à prendre des précautions. Le 29 mai, il veut mettre ses papiers en sûreté, mais rencontrant des obstacles, il remet la besogne au lendemain (II, 168). Hélas, il sera trop tard. Car ce jour-là Précipiano frappe le grand coup qu'il a si bien préparé depuis longtemps. De bon matin, conduisant un escadron de policiers gouvernementaux, Van Susteren arrête d'abord, dans un de ses abris bruxellois, le P.Gabriel Gerberon[74], bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, écrivain janséniste, mais avec lequel Pasquier n'a pas cohabité ni sympathisé[75].

Puis, une ou deux heures plus tard (II, 176), il passe au refuge de l'abbaye de Forêt, et met la main sur Brigode et Pasquier. Les faits sont assez connus pour ne pas entrer dans les détails. Les trois Français arrêtés, sont emprisonnés séparément. Au palais archiépiscopal, dans une chambre humide, collée contre les murailles de la ville, Pasquier doit patienter et

[72] Ibid., 160-178.

[73] Ibid., 176-177. Sur Pierre Govaerts, voir une notice ibid., 177, n. 2.

[74] Voir la notice dans le *Dictionnaire de théologie catholique* VI, 1290-1296; JACQUES, *Arnauld*, 241-242.

[75] Le 13 juillet 1696, Pasquier le mentionne comme "un homme intraitable et qui n'a pas appris à vivre dans son cloître. Il demeure ordinairement en cette ville [Bruxelles]. Il va faire, l'été, un tour en Hollande" (I,403). Le 26 octobre, Pasquier avoue qu'il n'a pas voulu lui faire voir l'*Ordonnance* de Noailles, "de peur qu'il ne prit envie de décharger sa bile sur tout cela" (II,420). Pasquier regrettera également l'édition des *Opera Baii* procurée par Gerberon (I,268).

peut faire pénitence pendant quatre mois. Dans la nuit du 12 au 13 septembre, des cambrioleurs embauchés réussiront à percer le mur et à le faire évader. La déception de Précipiano sera énorme[76]. Brigode, devenu une épave sans importance, sera relâché le 1er novembre.

Se cachant à Bruxelles, Pasquier est pourchassé d'abri en abri. Enfin, le 2 novembre, travesti en femme, il réussit à échapper par la Porte de Louvain, et via Namur, Huy, Liège il gagne la Hollande. À Amsterdam, au bord des canaux, il peut, selon son désir, faire pénitence durant une quinzaine d'années afin de sauver son âme[77]; il s'appliquera à défendre sa cause et celle du jansénisme qu'il croit être les bonnes, et même subir le martyre auquel le P. Le Tellier, vengeur, réussit à le soumettre en 1713 par sa bulle *Unigenitus*[78]. Malgré lui, il aura de très nombreux co-martyrs! En dépit de tout, d'après sa propre expression, Pasquier restera "fort chaud et vif" (II, 183), jusqu'à son dernier souffle. Il décéda le 2 décembre 1719[79].

Si donc, par une chance extraordinaire, Pasquier a pu, jusqu'à la fin, échapper aux mains vengeresses de ses adversaires, il n'en a pas été de même de *ses papiers*, cette masse énorme, désordonnée à laquelle étaient mêlés ceux de feu Arnauld. Ils furent confisqués à Bruxelles, examinés, triés, transcrits, répandus même au loin. Ils servirent à Van Susteren à dresser le procès du grand coupable, d'où le gros dossier *Causa Quesnelliana* (1704-1705, deux éditions); ils servirent aussi à justifier l'arrestation et l'emprisonnement de Pasquier et de bien d'autres, nommés dans ces papiers[80], ensuite à prouver que le jansénisme presque mondial n'est pas un fantôme, à étaler tous les secrets pervers de ces jansénistes, ennemis de l'Église et de l'État, même à écrire l'histoire du jansénisme! Mais en tout cela on laisse dans l'ombre le seul coupable de tout: ce formulaire qui contint du faux, qui soumit des gens à un serment téméraire et

[76] Ruth d'Ans écrit le 19 septembre 1703: " ... Personne n'osait annoncer au prélat cette évasion. Il fallut le lui faire dire par le P. A[lexandre] Maes, jésuite, son confesseur. Le prélat fut tout transporté de colère. Il fut saisi d'un tremblement et grinça des dents, d'une manière que l'on appréhenda qu'il ne tombât en apoplexie. Quand il fut un peu revenu à lui, il écria: 'Que dira le roi de France?'"; II,195.

[77] Pasquier espère y trouver "une situation où je puisse servir Dieu le reste de mes jours d'une manière qui soit conforme à sa volonté et à mes devoirs, et me puisse préparer à aller comparaître devant lui [Dieu]... "; TANS, *Quesnel et la Hollande*, 185.

[78] Après lecture du document pontifical, Pasquier "monta dans sa chapelle domestique, où il fut quatre heures en prière"; (II,328).

[79] Voir la déclaration faite par le mourant le 28 novembre: "voulant mourir dans la communion et unité de l'Église catholique, apostolique et romaine" (II,439-440).

[80] Voir entre autres mes *Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel*, cf. supra, n. 2.

au parjure. En somme ces papiers restent toujours indispensables pour connaître le séjour bruxellois de Pasquier.

Sint-Truiden Lucien CEYSSENS

JACOBI DE VITERBIO O.E.S.A.

QUAESTIONES DE DIVINIS PRAEDICAMENTIS

QUAESTIO XXI

Rédigée de la même façon que les précédentes[1], la question XXI est conçue en ces termes: Utrum habitus dicatur proprie de Deo et realiter.

Quatorze arguments sont fournis pour montrer qu'on doit y répondre dans un sens positif et un autre pour prouver le contraire.

Pour établir le texte nous nous sommes servis surtout des manuscrits B.N et T, comme pour les questions précédentes.

Le texte couvre en B (Bordeaux, Bibliothèque de la Ville *ms.* 167) les feuillets 64vo-69vo, en N (Naples, Biblioteca Nazionale *ms.* VII C 4) les feuillets 56^{a}-58^{a}, en P (Padoue, Bibliothèque de l'Université *ms.* 2006) ff. 33vo.35^{b}, en R (Rome, Bibliotheca Angelica *ms.* 213) ff. 85^{a}-89^{b}, et en T (Toulouse, Bibliothèque de la Ville *ms.* 56) les ff. 162voa-165vob.

Conservé intégralement dans les cinq manuscrits, le texte s'est augmenté de quelques notes explicatives en B et en N[2], tandis qu'on rencontre de nombreuses omissions en B. Dans la plupart des cas, ces dernières ont été comblées par un correcteur ou par un lecteur attentif (B1), qui a ajouté dans la marge les mots manquants.

Pour les références aux auteurs cités nous renvoyons aux éditions habituelles[3].

Eindhoven — Eelcko YPMA, O.S.A.

[1] Voir: Jacobi de Viterbio o.e.s.a. Quaestiones de Divinis Praedicamentis. Quaestio XVIII. *Augustiniana* 38 (1988), 67-98; Quaestio XIX. *Ib.* 39 (1989), 154-185; Quaestio XX. *Ib.* 42 (1992), 351-378.

[2] Voir les notes aux lignes 124; 240; 315; 343; 555.

[3] ALGAZEL, Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation. ed. J.T. MUCKLE C.S.B., Toronto 1933. ARCHITAS: voir Simplicius. ARISTOTELES, Aristotelis omnia quae extant opera ... illustrata ... Averrois Cordubensis in ea ... Commentarii. Ed. Venetiis 1562/74; re-ed. Frankfurt 1963. Vol. I, IV, etc. AUGUSTINUS, De Trinitate — PL 42/CCL 50; De civitate Dei — PL 41/CCL 47. AVERROES: voir Aristotelis omnia ... opera. BOETHIUS, De Trinitate — PL 64; In Librum de Categoriis Aristotelis — PL 64. JOHANNES DAMASCENUS, Dialectica — PG 94. Glossa: Petri Lombardi Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas — PL 192. Liber de Causis. ed. A. PATTIN O.M.I., Leuven, s.d. Liber Sex Principiorum: voir Aristotelis omnia opera. Vol. I pars 1. SIMPLICIUS, Commentaire sur les Catégories d'Aristote. ed. A. PATTIN O.M.I., vol. II, Leiden 1975.

DE PRAEDICAMENTIS IN DIVINIS QUAESTIO XXI

Quaestio est: Utrum habitus dicatur proprie de Deo et realiter.

(1) Et videtur quod sic. Habitus enim est unum de decem primis praedicamentis. Sed esse primum principium est perfectionis; quare proprie dicitur habitus de Deo.

(2) Praeterea, illud quod convenit nobilissimae creaturae, videtur convenire Deo proprie. Sed habitus est huiusmodi. Convenit enim homini qui est nobilissima creaturarum, et non creaturis irrationabilibus; quare convenit Deo proprie.

(3) Praeterea, cui convenit propria ratio habitus, ei convenit habitus ipse. Sed Deo convenit propria ratio habitus; ergo et cetera. Probatio Minoris. Secundum Damascenum, in Logica sua, habere est substantia circa substantiam sive contineat sive contineatur, et non esse partem rei. Sed creatura quae est substantia, est circa Deum qui est substantia, quia est ex ipso et continetur ab eo, nec est creatura pars Dei.

(4) Praeterea, in V Metaphysicae, ubi Philosophus distinguit modos ipsius habere, primum modum esse dicit quod illud dicitur habere aliud, quod secundum suum impetum ducit aliud, et ponit exemplum ut tyranni civitates et induti vestimentum. Sed secundum exemplum pertinet evidenter ad habere quod est praedicamentum; quare similiter et primum exemplum, ex quo ad eundem modum pertinet. Sed proprie dicitur quod Deus, tamquam omnium princeps, habet mundum sicut rex civitatem, quia ipse maxime ducit omnia secundum suum impetum. Ergo, habere proprie dicitur de Deo, etiam ut est speciale praedicamentum.

(5) Praeterea, secundum Philosophum, V Metaphysicae, habitus est tamquam actio quaedam habentis et habiti, cui respondet sicut passio ipsum habere. Sed actio proprie dicitur de Deo; quare et habitus.

(6) Praeterea, quia Respondens dicit quod habitus non dicitur de Deo proprie, quia de ratione habitus est mutua dependentia habentis et habiti, arguebatur contra hoc, quia praedicamenta quantum ad suas rationes impermixta sunt. Sed mutua dependentia pertinet ad propriam rationem rela-

---

1 (de Deo) et *om.* N 6 convenit *om.* T 12 (substantiam) sive *lect. inc.* N 13 (substantia) est *om.* B 14 eo/ipso N 17 tyranni/tyranpni T (*ac ita deinceps*) 18 civitates/civitatis BT (civitates) et *om.* T 19 (evidenter) ad/aliud B quare/quia T et *ante* similiter BN 21 tamquam/tam T

---

11. Dialectica cap. LV; LXII; PG 94,642 C, 654 A.
15. Vol. VIII 135 D; Bekker 1023[a].
24. Vol. VIII 133 D; Bekker 1023[a].

tionis cuius proprietas est dici ad convertentiam. Ergo non convenit habitui.

(7) Praeterea, quia Respondens dicebat quod proprium est habitus esse in pluribus, et ideo dicit mutuam dependentiam, scilicet continentis et contenti, non quod habitus importet mutuam dependentiam hanc sed caracterizatur ab ea, arguebatur contra hoc.

Si habitus est in pluribus, vel est in uno ut in subiecto, in alio ut in termino, et hoc est commune habitui omni et respectui, vel est in utroque ut in subiecto et ut in termino, quod non potest intelligi de uno respectu numero, sicut nec relatio una est in pluribus ut in subiecto nec ut in termino, cum unum accidens non sit in diversis substantiis.

Si ergo habitus sit in utroque ut in subiecto et in termino, tunc habitus continet duos respectus. Sed hoc non est, quia solus respectus relativus est conversivus, non autem alii, tum quia secundum Philosophum habitus est medium habentis et habiti, et sic unus respectus est, nec etiam verum est quod caracterizatur ab hac mutua dependentia continentis et contenti, quia haec mutua dependentia est relativa. Unus autem respectus non est caracter alterius. Ergo, et cetera.

(8) Praeterea, dato quod de ratione habitus sit mutua dependentia, adhuc videtur quod proprie possit dici de Deo. Nam dependentia non repugnat Deo, cum in eo sit dependentia relativa vel etiam dependentia attributorum a creaturis, ex qua dependentia accipitur eorum distinctio.

(9) Praeterea, ad hoc quod aliquid conveniat Deo proprie, non oportet quod conveniat ei omnibus modis quibus convenit creaturae nec quantum ad omnia secundum quae convenit creaturae, sed sufficit quod aliquo modo et quantum ad aliqua. Sed habitus convenit Deo secundum aliquae quae sunt de ratione ipsius. Nam de ratione habitus est quod applicetur habenti et sit extra substantiam eius. Deus applicat sibi omnem creatam substantiam quae est extra ipsum. Ergo dicitur de ipso proprie.

(10) Praeterea, Deus dicitur proprie dives. Sed haec praedicatio, scilicet esse divitem, non videtur esse alterius praedicamenti, nisi praedicamenti habitus. Ergo, et cetera.

(11) Praeterea, Deus dicitur proprie omnia possidens. Sed hoc pertinet ad praedicamentum habitus; quod patet per Boetium, De Trinitate, qui ponens

---

34 (pluribus) et *om.* B 37 (pluribus) vel/hoc B 42 (et) in *om.* BN 45 (respectus) est *om.* BN 47 (quia haec) mutua dependentia *om.* BN 49 (habitus) sit *om.* BN 51 (cum) in *om.* B 58 (et) sit/sic B 63 proprie *post* possidens 64 quod patet per ... quomodo habitus *corr.* B1; *om.* B; *add.* et B

---

64. cap. IV; PL 64,1253 B.

exemplum quomodo habitus dicitur de Deo, dicit quod habere dicitur de Deo quia est cuncta possidens. Ergo, et cetera.

(12) Praeterea, in illo est habitus quod indiget aliquibus. Quod patet, quia, ut quidam dicunt, ideo habitus convenit specialiter homini quia indiget speciali conservatore prae aliis animalibus, quia non habet a natura vestimenta et arma sicut alia animalia. Sed Deus indiget aliquibus aliis a se, scilicet creaturis, quia non esset Deus nisi essent creaturae ut possibiles; et hoc modo sunt aliae a Deo. Ergo, et cetera.

(13) Praeterea, proprium habitus est esse in pluribus secundum Auctorem Sex Principiorum. Sed Deus est in omnibus creaturis intime. Ergo, et cetera.

(14) Praeterea, magis vel minus importat imperfectionem figura quam habitus. Sed de Deo dicitur figura proprie, Ad Hebraeos I «qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius». Ergo, et habitus dicitur de Deo proprie.

In contrarium arguitur quia habitus est accidens et dicit dependentiam; ergo non dicitur de Deo proprie.

Quod etiam confirmatur auctoritate Augustini, V De Trinitate, qui dicit quod habitus non dicitur proprie de Deo.

Respondeo dicendum quod nomen habitus est valde commune et multis modis dicitur. Licet autem quaestio quaerat absolute de habitu et generaliter, tamen intentio quaestionis praecipue versatur circa habitum secundum quod est unum de decem praedicamentis.

In quaestione igitur proposita est procedendum hoc ordine:

I Primo enim videndum est breviter quot modis dicitur habitus.

II Secundo videndum erit an omnes illi modi pertineant ad praedicamentum habitus vel aliquis illorum et quis.

III Tertio videndum est quid pertinet ad rationem habitus, prout est unum praedicamentum. Ex quo melius patebit quis modus habitus facit

---

65 (de Deo) dicit/dicitur B 69 conservatore/conservatione B aliis animalibus/omnibus aliis B 70 sicut alia animalia *om.* B 71 (scilicet) creaturis/Deus B (esset) Deus *om.* T 73 est *om.* B 76 vel *add.* non BN 78 (Ergo) et *om.* B 82 proprie *ante* de Deo BN 84 proprie *post* de Deo BN 87 quaestio/quod B 90 est *add.* sic BN procedendum *add.* et BN 91 breviter *om.* B habitus *add.* et breviter B 92 erit/est B 94 (videndum) est *om.* T

---

73. Vol. I pars 1, 66°G.
77. Hebr. I,3.
83. cap. VIII(9); PL 42,917; CCL 50(1) 215,216.

praedicamentum, et etiam quomodo habitus distinguitur ab aliis praedicamentis cum quibus videtur habere convenientiam.

IV Quarto ex his erit videndum an habitus dicatur de Deo proprie vel non, et etiam an realiter.

I Quantum igitur ad primum sciendum est quod habitus dupliciter dicitur.

Uno modo dicitur habitus qui coniungatur cum habere, idest qui se habet ad habere ut abstractum ad concretum, quae dicuntur coniugata, sicut acceptio cum accipere et lectio cum legere; et de hoc modo dicit Philosophus, in V Metaphysicae, quod est quaedam actio tamquam habentis et habiti. Hoc autem secundum similitudinem est intelligendum; non quod habitus sit actio, sed quod actio est intermedia et inter faciens et factum. Sic habitus est intermedius habentis et habiti. Hinc est quod habere significatur per modum actionis et habet sibi oppositum, haberi per modum passionis significatur; et hinc est quod habitus specialiter dicitur actio habentis et habiti. Nam esse medium inter duo convenit omni habitui, quia omnis habitudo est in pluribus, licet non eodem modo. Sed habere, quia significatur per modum actionis, dicitur specialiter sicut actio habentis et habiti.

Licet autem habitus sit medium duorum, non tamen eodem modo comparatur ad habens et ad habitum, sicut nec actio eodem modo comparatur ad faciens et ad factum, sed ad unum sicut ad subiectum, ad aliud sicut ad principium activum.

Quare habere autem magis significatur ut actio quam ubi vel quando vel situs, patebit infra.

Addit autem Philosophus ibi quod habitus non habetur per alium habitum. Sicut enim non accipimus acceptionem, sic nec habemus habitum, alias procederetur in infinitum. Sic etiam relatio non refertur alia relatione, nec actio alia actione media. Hic est igitur unus modus habitus.

Alio modo dicitur habitus dispositio permanens, sicut dicimus virtu-

---

101 sciendum est/est dicendum B; est *om.* N 103 (habitus) qui/quae T; cum BN coniungatur/coniunguntur BN se *add.* se B 105 (et) de *om.* T dicit Philosophus/dicitur habitus BN 108 est/sit BN 109 Hoc autem ... et habiti *om.* B 110 (haberi) per modum *om.* BN 113 est *post* in pluribus B 115 autem/enim B 116 (habens et) ad *om.* N 117 subiectum/speciem B; *add.* et BN 122 (enim) non/nec T (sic) nec *om.* T habitum *om.* T 123 procederetur *post* infinitum BNR 125 habitus *add.* sicut BN virtutem vel scientiam/scientiam vel virtutem BN

---

106. Vol. VIII, 133 D; Bekker 1022^{b}.
120. l. 497 sqq.; l. 556 sqq.
121. Vol. VIII, 133 D; Bekker 1022^{b}, 1023^{a}.

tem vel scientiam esse habitum.

Hi autem duo modi differunt. Primo quia primus modus est generalior et ad plura praedicamenta pertinet, cum contineat sub se plures modos, ut statim patebit. Secundus autem specialior, quia pertinet ad unum praedicamentum, est una species qualitatis.

Secundo differunt quia habitus primo modo dicitur absolute ad habere; secundus autem modus dicitur ex eo quod est esse habilem, vel si dicitur quod ad habere, non tamen absolute. Sed ab habendo firmiter quia illud dicitur maxime haberi quod habetur firmiter et permanenter. Ideo dispositio permanens dicta est habitus.

Unde et huiusmodi habitus, si dicatur ad habere absolute, comprehenditur sub primo modo, cuius unus modus est habere qualitatem aliquam. Unde hoc modo habitus convenit cuilibet qualitati.

Tertio differunt quia habitui secundo modo opponitur contrarius habitus, ut virtuti malitia. Habitui autem primo modo opponitur privatio. Unde habitus, qui est altera pars oppositionis, quae dicitur privativa, est habitus primo modo sumptus et convenit prout dicitur absolute et generaliter ab habendo.

Sed omisso secundo modo, prosequendum est de primo, qui magis facit ad propositum.

Habitus vero qui ab habere dicitur et ipsum habere dicitur multis modis, ut patet per Philosophum circa finem Libri Praedicamentorum et in V Metaphysicae. In Praedicamentis enim ponit octo modos.

Primus est habere qualitatem aliquam, ut scientiam vel virtutem vel calorem vel figuram vel positionem.

Secundus est habere quantitatem, ut magnitudinem bicubitalem.

Tertius est habere aliquid circa corpus totum, ut vestem, vel fere circa totum, quia circa maiorem partem quae sumitur ut totum.

Quartus est habere aliquid in parte corporis, sicut monilia circa collum et anulum in digito.

Quintus est habere partes, ut homo dicitur habere manus et pedes.

---

127 modus *om.* BN 128 sub/substantiae B 132 habilem/habile N 133 ad/ab BN; quod ad T tamen/est BN 134 firmiter quia ... quod habetur *om.* BN 139 Tertio/Secundo BN 141 (altera) pars *om.* N quae/qui T 142 convenit/communiter BN 144 omisso/obmisso N (prosequendum) est *om.* T 146 vero *om.* BN (qui) ab/ad BN 149 vel virtutem *om.* BN 150 calorem/colorem BN 151 bicubitalem/cubitalem B; bicubitillem T 152 fere/fore BN 153 circa *corr.* B1; *lect. inc.* B 155 (collum) et/ut BN

---

148. Vol. I pars 1, 61 DEF; Bekker 15^{ab}.

149. Vol. III 133 DE; 135 CD; Bekker 1022^{b}, 1023^{a}.

Sextus est prout vas dicitur habere illud quod in eo ponitur, ut amphora vinum et modius frumentum.

Septimus modus est secundum quod quis dicitur habere possessionem, ut domum vel agrum.

Octavus est secundum quod vir dicitur habere uxorem. Sed hic modus est improprius, quia sic habere idem est quod cohabitare. Nam habere, ut dicit Boetius in Commento Praedicamentorum, solet aliquando poni pro habitare, ut dicunt aliqui habere civitatem qui habitant in civitate. Vel dicitur improprius modus, ut dicit Damascenus in Logica sua, quia hic modus convertitur. Non enim magis vir habet uxorem quam uxor virum, sed aequaliter se habent in habendo et alterum alterius non dominator.

Sed an hoc sit verum, potest dici quod quantum ad debitum exigendum aequales sunt; quantum ad alia non. Sed mulier est sub potestate viri, cum sit vir in ratione potior.

Quod autem dicit Damascenus, quod unum alteri non dominator, verum est dominio qui convenit servis. Ideo fecit Deus mulierem de latere, ut insinuetur quod non est viri domina nec ancilla sed socia, tamen per ipsum debet regi; ideo dicitur vir caput mulieris, et cetera.

In V vero Metaphysicae Philosophus aliter assignat modos habitus vel habere, et sufficientius, quia in illis comprehenduntur hi positi in Praedicamentis, ubi agit magis grosse, ibi autem magis certius et diligentius; et ponit quattuor modos generales. Dicit enim quod habere uno modo dicitur ducere aliud secundum suum impetum, ut tyranni dicuntur habere civitates et induti vestimentum. Unde patet quod ad hunc modum reducitur tertius et quartus positorum in Praedicamentis, scilicet habere aliquid circa totum corpus vel in parte, quia homo secundum suum impetum et voluntatem his utitur.

Potest autem aliquo modo adhuc reduci octavus modus, scilicet habe-

---

157 Sextus *add.* modus T 160 vel/et N Septimus ... et agrum *corr.* B1; *om.* B 161 vir *add.* habere B 164 ut/unde B dicunt *add.* unde *lect. inc.* B/dicuntur R in civitate/civitatem N; in civitatem T 165 Damascenus *corr.* B1; *om.* B Logica *mss.* Loyca 166 enim *om.* B magis *post* habet BN 167 se/ideo B et *lect. inc.* B alterius/alteri BN dominator/dominatur N 169 quantum *add.* vero BN 172 verum est *add.* de BN fecit/facit T 173 nec/ne N 175 vero/autem BN 176 hi/octo BNP 177 grosse/grosso B 178 Dicit enim *lect. inc.* BNT 180 induti/induci T 182 quia/quod BN 184 autem/tamen B; *add.* et BN scilicet *add.* ad B

---

162. In librum de Categoriis Aristotelis; PL 64,294 a.
165. Dialectica cap. LXII, PG 94,654 B.
171. Dialectica cap. LXII; PG 94,654 B.
175. Vol. VIII 135 CD; Bekker 1023ª.

re uxorem.

Similiter alius septimus reducitur ad hunc, scilicet habere possessionem, ut equum vel agrum.

Dicit autem Simplicius quod iuxta hunc modum potest accipi alius modus conversus, quem tamen Philosophus non ponit. Nam civitas dicitur habere tyrannum et possessiones possessorem. Et universaliter illa quae dicuntur secundum impetum alterius, dicuntur habere illa secundum cuius impetum ducuntur; et est idem modus, sed conversus.

Ad hunc primum modum pertinet aliquo modo habere patrem vel filium vel cognatos.

Secundo modo dicitur habere sicut materia habet formam, et universaliter perfectibile perfectionem sive substantialem sive accidentalem. Et ad hunc modum reducitur primus et secundus positi in Praedicamentis, scilicet habere quantitatem vel qualitatem; sed hic ponitur ulterius, scilicet habere quodcumque accidens vel etiam formam substantialem quae dicitur qualitas substantialis; tamen de illis duobus praecipue dicitur in Praedicamentis quia sunt notiora et dicunt rem. Alia vero dicunt habitudinem et dicuntur habere ratione fundamenti.

Tertio modo dicitur habere sicut continens habet contentum, sive sit separatum, ut locatum a loco, sive coniunctum, ut pars continetur a toto.

Unde ad hunc modum pertinent quintus et sextus positi in Praedicamentis, scilicet secundum quod aliquid dicitur habere partes et sicut vas dicitur habere illud quod in eo ponitur.

Quarto modo dicitur habere aliquid aliud quod prohibet ipsum operari vel moveri secundum suum impetum, sicut columnae dicuntur habere pondera superposita, et secundum fabulas Athlas dicitur habere caelum quia tenet eum manibus ne cadat super terram.

Et in isto quarto modo continetur quantum ad aliquid tertius modus, secundum quod continens habet contentum, ut vas vinum, quia prohibet ipsum moveri vel effundi.

His modis igitur dicitur habere secundum Philosophum; et si alii inveniantur in usu loquentium, ad hos possunt aliqualiter reduci.

---

190 possessiones *om.* BN 191 habere *om.* B 193 habere *om.* B 195 materia *om.* TR; quod P 201 et *om.* T 205 sextus *add.* modus T 206 aliquid/aliquis BN 208 modo *om.* T partes et ... dicitur habere *corr.* B1; *om.* B 209 columnae *mss.* columpnae 210 Athlas/Athelas N 211 tenet/continet BN 212 (et) in *om.* T 213 prohibet *add.* id B 214 effundi/diffundi BN 215 et/sed BN 216 in usu/secundum modos B

---

188. ed. Pattin II, 507.

197. Vol. I pars I, 61 DE; Bekker 15[ab].

Et sic patet primum principale, scilicet quot modis dicitur habitus.

Sunt tamen et quidam alii modi quibus utimur in communi sermone, quia habitus quandoque dicitur modus se habendi vel conversandi, scilicet habere vestem. Sed de his omittatur, quia hos non tangit Philosophus, et possunt reduci ad dictos aliquo modo.

II Nunc videndum est de secundo principali, scilicet an omnes hi modi pertineant ad praedicamentum habitus, vel aliquis illorum et quis.

Propter quod sciendum quod circa hoc diversi dicendi modi fuerunt apud Antiquos.

Quidam enim dixerunt quod omnes hi modi pertinent ad praedicamentum unum, quod dicitur habitus; qui ex duobus moti sunt.

Primo, quia, licet sint diversi modi, tamen in omnibus videtur esse una ratio communis, quae est habere aliquid aliud diversum.

Secundo, quia Aristoteles, distinguens hos modos, non separavit aliquem modum ex his tamquam speciale praedicamentum. Si enim opinatus fuisset non omnes modos sed aliquem esse praedicamentum, separasset illum ab aliis; quod non fecit.

Sed iste modus dicendi non est conveniens propter tria.

Primo, quia, licet habere dicatur de omnibus modis praedictis, non pure aequivoce sed analogice, sicut et alia nomina multipliciter dicta quae distinguuntur in V Metaphysicae. Tamen haec analogia multum est distans et excedens rationem generis unius. Nam et ens dicitur analogice, et accidens de novem praedicamentis, nec tamen dicuntur genera vel praedicamenta.

Secundo, quia, sicut dicit Philosophus in V, tot modis dicitur aliquid esse in alio, quot etiam et habere, non autem omnes modi essendi aliquid in aliquo faciunt speciale praedicamentum, sed solum aliqui, ut esse in

---

217 primum/secundum B scilicet quot ... habitus *om.* B 219 (utimur) in *om.* B 220 quandoque/quando T conversandi *add.* dicitur etiam habitus cultus vestium et hoc derivatur ab uno dictorum modorum BN scilicet/sicut P 221 omittatur/obmittatur BN 224 Nunc *add.* autem BN 225 quis/quid B 226 dicendi *post* fuerint BN 228 pertinent/pertineant T praedicamentum *add.* habitus T 231 aliud *add.* ergo B 238 (sicut) et *om.* BN nomina *add.* vel T (dicta) quae *om.* B 239 Metaphysicae *om.* T 240 rationem/rationis N 241 (novem) praedicamentis *om.* BN 244 (etiam) et *om.* B 245 aliquo/aliquod B

---

239. Vol. VIII 135 CD; Bekker 1023[a].
243. Vol. VIII 135 CD; Bekker 1023[a].

loco et in tempore; cuius ratio supra fuit tacta, et iam statim tangetur. Quare nec omnes modi habitus faciunt praedicamentum.

Tertio, quia quidam dictorum modorum habitus evidenter pertinent ad alia praedicamenta, ut habere qualitatem ad qualitatem pertinet, quia habere scientiam nihil est aliud quam esse scientem. Esse autem scientem non dicit aliquid aliud a scientia et subiecto scientiae.

De aliis etiam modis pluribus potest similiter dici, ut patebit infra. Non igitur praedictus modus dicendi est conveniens secundum se.

Motiva etiam huius opinionis non sunt sufficientia.

Quod enim dicitur primo, quod in omnibus est una communis ratio, dicendum est quod similiter in omnibus entibus est una communis ratio entis. Sed haec una ratio est analogia.

Similiter dicendum in proposito quod, licet sit una ratio, non tamen tanta unitate quanta sufficit ad unitatem praedicamenti.

Quod autem ulterius dicitur de Aristotele, dicendum quod hoc est debile. Nam, licet non posuerit in Praedicamentis, dicens quod aliquis horum modorum et non omnes faciunt praedicamentum habitus, non propter hoc est arguendum quod hoc intenderit Aristoteles.

Ut enim dicit Simplicius, tales additiones vel appositiones non sunt consuetae brevitati Aristotelis.

Quod autem intentio Aristotelis fuit, quod non omnes modi pertinent ad praedicamentum habitus, patet, quia ubicumque exemplificat de habitu, dicit ut vestitum esse vel calciatum esse vel armatum, et huiusmodi.

Et ideo est alius modus dicendi contrarius, scilicet quod nullus horum modorum facit speciale praedicamentum, sed omnes reducuntur ad alia praedicamenta. Quod patet per singulos. Habere enim qualitatem ad praedicamentum qualitatis pertinet, et habere quantitatem ad praedicamentum quantitatis. Habere autem continens et contentum ad praedicamentum ubi. Habere autem aliquid circa corpus vel in parte vel habere possessionem ad relationem pertinet, quia, sicut possidere ad relationem pertinet quia possessio possessoris possessio, ita habere aliquid circa corpus vel in

---

246 tacta *add.* quaestione de ubi, articulo secundo BN 248 evidenter *om.* BN 249 pertinet *om.* BN 250 quam/quod T 255 dicitur *add.* de B communis *om.* B 256 (dicendum) est *om.* B similiter *post* entibus est BN (una) communis *om.* B 257 analogia/analogica B 266 Aristotelis fuit/philosophi B 268 vestitum/vestimenti N 270 omnes/omnia B 271 patet *post* singulos B 275 pertinet *om.* T

---

246. Quaestio XVIII,II; *Augustiniana* 38 (1988) 78 sq.
252. voir l. 266 sqq.
261. Vol. I pars 1, 61 DEF; Bekker 15[ab].
264. ed. Pattin II, 422.

parte vel ad positionem, quia hoc est sic circumponi. Habere autem totum, partem, etiam ad relationem pertinet, quia pars et totum relative dicuntur.

Habere autem aliquid, quia ducit ipsum secundum suum impetum, ad actionem pertinere videtur. Et ita nullus horum facit speciale praedicamentum, sed inveniuntur in diversis praedicamentis.

Ideoque, ut dicunt, posuit Aristoteles habere inter post-praedicamenta, quia in pluribus praedicamentis reperitur, sicut et alia post-praedicamenta, ut oppositio, motus, prius, simul, et huiusmodi.

Sed hoc non est verum, quia, cum apud omnes praecipuos philosophos sint decem praedicamenta, et inter ea continetur habitus, oportet dicere quod habitus sit distinctum praedicamentum ab aliis, vel ita quod contineat omnes modos dictos vel saltem aliquos. Nec est verum quod omnes illi pertineant ad praedicamenta alia, nam habere vestem vel aliquid circa corpus totum vel partem, non pertinet ad aliud praedicamentum.

Quod autem Aristoteles connumeravit habere inter post-praedicamenta non arguit intentum. Habere enim sumptum universaliter ad omnes illos modos est post-praedicamentum, et sic Aristoteles connumeravit ipsum inter praedicamenta. Sed aliqui illorum modorum faciunt speciale praedicamentum distinctum ab omnibus aliis, ut iam patebit melius.

Et ideo est tertius modus dicendi verior, scilicet quod non omnes dicti modi pertinent ad praedicamentum habitus, sed aliquis vel aliqui illorum.

Qui autem sint illi potest sic breviter videri, per illud quod dictum fuit de modis essendi in.

Quare non omnes faciunt speciale praedicamentum distinctum, quia modi essendi in sumuntur consequenter secundum modos ipsius habere, ut dicit Philosophus in V.

Illi autem modi essendi in non faciunt speciale praedicamentum quando illa sic se habent, quorum unum in alio esse dicitur, quod utrum-

---

277 parte/tempore BN 278 partem *add.* et cetera BN 280 ita *add.* vero T facit/faciunt B 282 inter post-praedicamenta/post praedicamentum BN; in praedicamenta T 283 pluribus *add.* aliis BN 284 ut/sicut B prius/primi B 285 praecipuos/praecipue N 286 et/ut T continetur/contineatur BN 289 alia *om.* T 291 connumeravit/connumerat BN habere *post* postpraedicamenta *corr.* T 295 praedicamentum *om.* B speciale praedicamentum distinctum/distinctum praedicamentum speciale BN 297 pertinent/pertineant B (aliquis) vel *corr.* B1; *om.* B 299 Qui/quod T 300 Qui autem ... modis essendi *corr.* B1; *om.* B 301 speciale praedicamentum distinctum/distinctum *om.* BNR; distinctum praedicamentum et speciale T 304 in *om.* T

---

299. Quaestio XVIII,II; *Augustiniana* 38 (1988) 77 sqq.
303. Vol. VIII 135 D; Bekker 1023ª.

que salvat naturam suam, et unum non est pars alterius, et unum non complet aliud et unum non continet aliud vero continetur. Ubi aliquid horum deficit non est speciale praedicamentum; et hoc patet supra in quaestione de ubi.

Similiter potest dici de habere, quod omnes illi in quibus illa non se habent ut continens et contentum.

Item, quorum unum complet aliud vel unum est pars alterius, non facit speciale praedicamentum, sed reducuntur in alia praedicamenta, unde habere qualitatem et quantitatem partes; sed ad hoc praedicamentum pertinet habere aliquid extrinsecum quod non sit pars nec forma, nec tamen ad huc omnes modi ad hoc praedicamentum pertinent, sed illi soli qui non possunt ad aliud praedicamentum reduci.

Ponitur autem communiter quod hi sunt solum duo, scilicet habere aliquid circa corpus totum vel in parte; omnes autem alii modi possunt reduci ad alia praedicamenta, ut supra.

Utrum autem hoc sit verum, quod solum hi duo modi pertineant ad praedicamentum habitus, patebit melius in sequenti articulo quaestionis, in quo etiam melius declarabitur quomodo habitus est distinctum praedicamentum.

Et sic patet secundum principale.

III Tertio videndum est quid pertinet ad rationem habitus prout est distinctum praedicamentum. Circa quod sciendum quod rationes praedicamentorum non possunt sumi ex prioribus, sed sumuntur ex quibusdam eorum proprietatibus. Proprietates autem ipsius habere, ut est praedicamentum, ab Aristotele non sunt plene traditae, quia de his sex parum tractavit secundum quod praedicamenta sunt.

Auctor etiam Sex Principiorum pauca dixit et satis dubia, sicut et in aliis praedicamentis.

Dicit enim de habere quod suscipit magis et minus, quod tamen Sim-

---

307 vero/nec T; non R 308 supra/similiter BN 310 illa/alia T 313 facit/faciunt B unde/ut BN 314 (sed) ad *om.* T 315 (pertinet) habere *om.* BN pars nec forma/forma nec pars BN 316 ad huc *om.* BN omnes *add.* hii BN 321 pertineant/pertinent B 328 (distinctum) praedicamentum *om.* BN sciendum *add.* est B 333 Principiorum/praedicamentorum BN satis/facit B; *add.* dua N 335 (minus) quod/et BN

---

309. Quaestio XVIII,II; *Augustiniana* 38 (1988) 77 sqq.
320. voir l. 310 sqq.
333. Vol. I pars 1, 66 F.
335. ed. Pattin II, 508, 509.

plicius negat; immo dicit uno modo differre habitum qui est praedicamentum ab habitu qui est in prima specie qualitatis, per hoc quod habitus qui est qualitas suscipit magis et minus, ille autem qui est praedicamentum non.

Sed dato quod esset verum quod dicit ille Auctor, tamen haec proprietas non notificat habitum.

Sic nec habere contrarium, quod etiam ei assignat quia haec conveniunt aliquibus aliis praedicamentis.

Dicit etiam ulterius quod proprium est habitus esse in pluribus. Sed etiam hoc non solum habitui convenit, ut ipse idem dicit. Contingit enim relationi, ut ait, similitudo in pluribus similibus et numero, immo potest dici quod omni habitudini. Omnis enim habitudo est in pluribus, licet non eodem modo, ut saepe dictum est supra. Tamen ipse aliter intelligit quod habitus est in pluribus, scilicet quia est in corpore et in his quae circa corpus, ut in partibus corporis, quia est in diversis partibus corporis. Ponit tamen unam descriptionem, scilicet quod habitus est corporum et eorum quae circa corpus sunt adiacentia, sive circa totum sive circa partes.

Tamen haec descriptio applicat solum unum modum habere ipsius ad habitum qui est praedicamentum, non autem declarat rationem propriam ipsius praedicamenti; et ideo non sufficit, sed oportet plus dicere. Perfectam autem rationem habitus ex diversorum differentiis oportet colligere.

Est igitur sciendum quod secundum Simplicium ex auctoritate Architae propria ratio ipsius habere plura comprehendit.

Primo quidem esse acquisibile et superveniens, idest quod illud quod haberi dicitur sit acquisibile et adveniens, non tamen naturale et connatum. Et ideo habere aliquid connatum, ut membra corporis, vel quaecumque connaturalia et connata rei, ad hoc praedicamentum non pertinet.

Ulterius requiritur quod sit aliquid separatum a substantia habentis, scilicet secundum suppositum vel hypostasim. Ideo habere accidentia et etiam partes non pertinet ad hoc praedicamentum. Unde illud quod habetur

---

336 uno modo *add.* habere T 340 Auctor/Actor B 341 (proprietas) non *om.* T 342 quia/quod BT 345 solum/soli TR enim/etiam BN 348 saepe dictum est supra/supra dictum est saepe BN; *add.* et B 349 quia/quod BN 351 tamen *om.* N descriptionem/discriptionem T 352 sunt *om.* BN; *add.* ex T 356 rationem *add.* ipsius B differentiis/dictis BN 360 (et) adveniens/superveniens BNR 362 hoc *om.* B pertinet/pertinent B 363 habentis/habitus BN 364 ideo/non BN 365 partes/proprietates B pertinet/pertinent B ad *om.* N; hoc *om.* B

---

348. voir l. 112 sqq.
357. ed. Pattin II 501, 502.
357. voir Simplicius ed. Pattin II, 501.

oportet quod sit substantia et non accidens, et quod sit substantia per se existens, non autem sicut pars habentis.

Ulterius oportet quod sit aliquid corporeum. Unde habere quamcumque formam non pertinet ad hoc praedicamentum; similiter secundum, si substantia spiritualis esset circa corpus, non facit habere. Unde oportet quod sit quid corporeum, ita quod sit corpus et non sit substantia spiritualis, neque forma corporalis quae uno modo dicitur incorporea, quia non est corpus.

Ulterius requiritur quod sit aliquid circumpositum ei quod habere dicitur. Unde habere possessionem non pertinet ad hoc praedicamentum, quia, licet possessio habeat tres conditiones praedictas, tamen deficit haec quarta, quia non est circumposita. Unde aliud est habere, aliud possidere.

Si quis enim plura vestimenta haberet in camera vel in pertica, quae non portat vel non fert, dicitur quidem illa possidere, non tamen habere. Sed illud dicitur solum habere quod defert, quia illud applicatur et circumponitur corpori. Et ideo, ut dicit Simplicius, habere significat tentionem, idest tenere aliquid. Unde, si quis habet columbas in columbario, dicitur illas possidere, non habere secundum quod est praedicamentum.

Sed tunc dicitur habere columbam, quando eam tenet. Unde et ait quod habere ut est praedicamentum, est quasi medium inter habere possessionem et habere formam aliquam, quia illud quod sic habetur nec est extrinsecum sicut possessio, nec ita intrinsecum sicut forma, sed est aliquid extrinsecum, sed tamen applicatur habenti.

Ulterius requiritur quod sit acquisibile per propriam operationem habentis, ita quod habens per propriam operationem acquirat sibi illud. Et inde est quod in irrationabilibus non habet locum hoc praedicamentum, sed solum in rationabilibus. Sola enim rationabilia proprie agunt; irrationabilia autem magis aguntur.

Item, sola rationabilia acquirunt sibi aliqua exteriora et circumposita vel applicata corpori.

---

366 et *om.* B 367 autem/quod B 369 similiter/simpliciter N 370 spiritualis *lect. inc.* T 371 sit *add.* circa N Unde habere ... quid corporeum *corr.* B1; *om.* B 372 modo *om.* T incorporea/corporea B 376 deficit/defficit T 377 habere *add.* et BN 378 (vel) in *om.* B 380 defert/differt T 382 columbas/columpnas T 386 (et) habere *om.* BN 387 sicut *lect. inc.* T 388 sed tamen applicatur *om.* T 389 Ulterius/Item TR operationem *corr.* B1; rationem B 390 operationem *corr.* B1; rationem B 391 (quod) in *om.* BT 392 (solum) in *corr.* B1; *om.* B enim/autem B 394 rationabilia/rationalia B sibi *corr.* B1; *om.* B 395 corpori *add.* Et hoc forte est ratio quare habere significatur per modum actionis quia per operationem advenit BN

---

381. ed. Pattin II, 505.

In hac etiam conditione comprehenditur quod illud quod habetur sit in potestate habentis, quod possit eo uti secundum suam virtutem et voluntatem, dum habet illud.

Ex quo magis patet quare hoc praedicamentum est in solis rationabilibus, quia ipsa sola habent dominium sui actus.

Unde quinta conditio est acquirens aliquid per propriam operationem cum dominio utendi acquisito; ideo intelligitur operatio libera, et cetera.

Ulterius requiritur quod illud quod acquiritur et habetur sit utile et proficuum acquirenti aliquo modo, vel ad defensionem vel ornatum vel delectationem vel alio modo. Ideo, si aliquid habeatur non propter aliquam utilitatem, huiusmodi non erit proprie habere quod ad hoc praedicamentum pertinet, sed solum erit positio.

Sic et in irrationabilibus huiusmodi circumpositio non est habere, sed simplex positio, cum dictum sit quod in solis rationabilibus est. Unde, si vestimentum circumponatur idolo, non erit habitus sed positio.

Similiter, si alicui bruto circumponatur vestimentum, positio erit, non habere secundum quod facit praedicamentum, licet posset esse habere secundum alium modum.

Ulterius, ad habere requiritur quod illud quod habetur sit continens illud quod habere dicitur, ut vestis continet vestitum hominem; et sic de aliis quae haberi dicuntur. Nam eo ipso quod ea quae sic habentur sunt circumposita, videtur quod debeant continere habentia.

Et hoc dicit expresse Commentator, in V Metaphysicae, ubi ait quod respectus huius praedicamenti, qui est habere, conversus est respectui qui est ubi. «Est enim respectus comparationis inter continens et contentum. Si igitur fuerit <comparatio> continentis ad contentum, erit praedicamentum habitus»; secundum enim hunc contentum dicitur habere continens.

Si autem econverso, erit praedicamentum ubi, secundum quod continens habet contentum. Hoc autem dicit Algazel in primo tractatu Metaphy-

---

399 quare/quod BNR 401 acquirens/acquirere BN; aliquid *om.* T 402 est acquirens ... acquisito *om.* B acquisito *add.* et N ideo/tunc T 403 acquiritur et habetur/habetur et acquiritur BN 404 (defensionem) vel *add.* ad B ornatum/ornamentum N 405 delectationem/delectionem B 406 utilitatem/proprietatem B 408 (Sic) et *om.* BN (Sic et) in *om.* B irrationabilibus/rationalibus T 409 dictum sit/factum est BN 410 idolo *om.* T; *mss.* ydolo 412 posset/possit BN 414 continens *lect. inc.* T 415 vestitum/vestimentum B 416 (aliis) quae/qui B 418 ubi *add.* expresse BNR 419 (praedicamenti) qui/quod BN (conversus) est *add.* huic B 420 comparationis/compositionis N 423 (praedicamentum) ubi *om.* T

---

418. text. comm. 28, Vol. VIII 135vo JK.
424. I,1,4. ed. Muckle p. 20.

sicae suae, quod habere est comprehendendi ab aliquo quod moveatur ad motum eius, ut capatum, togatum, tunicatum et calciatum esse.

Si enim fuerit comprehendens sed non motum, similiter non erit huius praedicamenti, sicut si posuerit tunicam super capucium, non erit tunicatus. Domus enim comprehendit hominem, sed non movetur motu comprehensi; idem autem videtur esse comprehendere et continere. Ideo secundum ipsum illud quod habetur, debet continere.

Alia vero conditio, qua dicitur quod debet moveri ad motum eius, includitur in eo quod dictum est, quod debet esse applicatum corpori et circumpositum. Sed haec ultima conditio, scilicet quod illud quod habetur debet continere, non est universaliter vera.

Verum est enim quod semper ubi est habitus, oportet esse et continens et contentum. Sed non semper habens est contentum, immo potest etiam esse econverso, scilicet quod habens sit continens, etiam secundum quod habere est speciale praedicamentum. Et hoc patet auctoritate Damasceni et auctoritate Simplicii.

Damascenus enim in Logica sua sic dicit. Habere est substantia circa substantiam. Ostendit autem continere et contineri et non esse aliquam partem rei, et continent quidem arma et talia, continetur autem anulus, et si quidem alterum tale parvum. Igitur secundum hoc dictum non semper illud quod habetur est continens, sed aliquando contentum. Tamen sciendum quod exemplum Damasceni videtur habere dubium. Nam anulus videtur continere digitum et partem digiti in qua, licet contineatur a toto digito vel toto corpore quo est minor.

Similiter Simplicius, assignans distinctionem huius praedicamenti, ait quod quaedam sunt circa totum corpus, ut vestimentum, quaedam circa partem, ut anulus. Item, quaedam sunt ad ornatum, quaedam ad protectionem. Item, quaedam operativa ad bellum, quaedam ad pacem. Item, quaedam circumponuntur secundum electionem, ut vestes, quaedam sine electione, ut vincula.

Tamen sciendum quod vincula nata sunt etiam circumponi secundum

---

425 comprehendendi/comprehendi BNR ab *corr.* B1; *om.* B 426 (calciatum) esse *om.* BN 427 fuerit *om.* N erit/est BNT 428 sicut/situs BN 429 sicut si ... erit tunicatus *om.* T (sed non) movetur *om.* BN 430 comprehendere et continere/continere et comprehendere B Ideo *add.* et T 434 illud quod *om.* T 435 vera *om.* B 443 (partem) rei *om.* T continetur *lect. inc.* TP 444 secundum *om.* B semper *om.* T 451 (quaedam) ad/a B 453 (Item) quaedam/quae T 455 tamen/tunc T circumponi *add.* etiam B

---

441. Dialectica cap. LVI, PG 94,642 CD.
449. ed. Pattin II, 501.

electionem, alias non esset ibi habere quod est praedicamentum.

Item, quaedam per studium. Ultimo dicit quod quaedam tenemus, ut baculum et lanceam, a quibusdam tenemur, ut a calciamentis. Et subdit quod «plurima horum non sunt differentiae ipsius habere, sed ipsius habentis vel eius quod habetur vel modi habendi» sive circumstantiae.

Unde quod totum vel pars habeat vel voluntarie vel involuntarie, vel cum studio vel sine studio, differentiae sunt habentis. Esse autem ad ornatum vel ad defensionem differentiae sunt eius quod habetur. Esse autem in pace vel in bello est circumstantia temporis, quo habetur aliquid et cetera. Subdit: «tenere vero vel teneri videtur mihi differentiam ipsius habere significare»; secundum hoc igitur continere et contineri sunt differentiae habere, et non unum tantum horum pertinet ad habere, sicut de ratione animalis nec est rationabile, nec irrationabile, sed secundum hoc attenditur differentia in animali.

Ideoque non est verum universaliter quod ubi sit habitus conversus; nam aliquando est respectus qui est ubi, et tamen respectus conversus non est habitus, ut vinum in vase est ubi; sed quod vas habeat vinum non est habitus, ut vinum non est habitus qui est praedicamentum.

Et si dicatur quis respectus est, dicendum quod non est alius respectus quam ubi, tamen significatur modo converso, et praecipue in quantum ad ubi, sequitur habitudo aliqua relativa, quia relatio est in omnibus praedicamentis simpliciter alicubi est respectu habitus, et tamen non est habitus conversus ubi, ut, cum quis habet lanceam, est habitus quia continens habet contentum; non tamen respectus conversus est ubi quod habeat continens contentum, sed est idem respectus, scilicet habitus. Converso tamen modo significatus et significat converso modo, licet sit habitudo non conversiva, vel etiam propter habitudinem relativam quae consequitur habere. Ideo etiam ei correspondet oppositum, si haberi non dicit diversum respec-

---

457 (per) studium *lect. inc.* N 459 (non) sunt *om.* T 460 vel ... vel/et ... et ed. Pattin 461 (habeat) vel *om.* BN vel involuntarie *om.* T 462 cum studio/custodio T vel sine studio *om.* T autem/aut T 463 differentiae *om.* B 464 et cetera *add.* et R 465 Subdit *om.* BN differentiam/differentia BN 466 secundum/sed BNT continere et contineri/contineri et continere N 467 tantum horum *lect. inc.* B pertinet/partium B 468 (animalis) nec/non B (rationabile) nec/vel B 472 vinum *om.* B; visum *corr.* B1 habeat/ habent B 473 (non) est *corr.* B1; *om.* B 474 (Et) si *om.* B alius/alicuius B 475 significatur/significari TR praecipue/precise N 479 habet contentum ... habeat continens *om.* BN 481 significatus et *om.* BN

---

457. ed. Pattin II, 502.
459. ed. Pattin II, 502.
465. ed. Pattin II, 502.

tum. Unde nec facit aliud praedicamentum haberi ab habere. Sed eundum tamen diverso modo significatum, vel significatur converso modo propter habitudinem relativam quae consequitur habere.

Unde habere quandoque dicit habitudinem contenti ad continens tantum, quandoque econverso tantum.

Unde habere non dicit duas habitudines, sicut relatio; sunt enim duae relationes in duobus relativis. Non sic duo respectus qui sunt in habente et habito, sed habitus semper est in habente sicut in subiecto, in habito autem ut in termino, non ut in subiecto, et habitus denominat habentem denominatione intrinseca; denominat autem habitum tantum extrinseca denominatione, et quasi conversa.

Unde dicitur aliquid haberi non ab habitu qui est in habente, vel est ista denominatio ratione relationis consequentis, ut dictum est.

Et similiter est dicendum de quando et ubi et positione, quae dicunt etiam habitudines non conversivas, quod dicunt unam habitudinem quae tamen unum denominat ut subiectum, aliud ut terminum, licet non habeamus huiusmodi denominationes in illis sicut in habere vel habitu.

Licet autem habitus semper sit in habente, tamen, quia habens quandoque se habet ut continens, quandoque ut contentus, ideo habitus quandoque est in continente, quandoque in contento.

Item est sciendum quod respectus ipsius habere, quandoque denominatur non solum per hoc quod est haberi, sed etiam per hoc quod est habere. Sicut dicitur quod vestis habetur ab homine et habet hominem, tamen illud habere non dicit alium respectum qui sit in veste, sed per eundem respectum qui est in homine, dicitur homo habere vestem et vestis hominem; et tamen in his in quibus habitus attenditur secundum continentiam localem; huiusmodi denominatio magis solet fieri per haberi quam per habere, et magis proprie fit.

In his autem in quibus habitus attenditur secundum continentiam virtutis, ut possessor dicitur habere possessionem et tyrannus civitatem;

---

483 correspondet/correspondent T 484 diversum respectum. Unde *om.* BN aliud/ad B (haberi) ab *corr.* B1; ad B 487 continens/contentum BN 489 habere/haberi N sicut/situs NTR 495 (non) ab *om.* RT habente *add.* sicut res dicitur sciri non a scientia quae sit in ipsa BN 497 (similiter) est *om.* BN dicendum *add.* quod B ubi et *add.* de B 498 (conversivas) quod/quae BN 500 (habere) vel/et B 502 contentus/contentum BN 505 denominatur *post* non solum BN 506 quod vestis *om.* T habetur ab homine et habet hominem/habet hominem et habetur ab homine B 507 (illud) habere *om.* B alium/aliam T 509 habitus *om.* B 513 tyrannus/tyrampnus T

---

496. voir l. 474 sqq.

huiusmodi denominatio extrinseca termini potest fieri per habere et per haberi.

Unde dicitur quod possessio habetur a domino, et quod habet dominium. Sed utrumque dicitur non per habitum qui sit in possessione, sed in domino; et similiter civitas habetur a tyranno et habet tyrannum. Tamen hoc quod dictum est de conversiva denominatione in habere, debet dici infra, circa finem huius tertii articuli principalis, ubi dicetur de habere quomodo sumi potest communius, et cetera.

Sic ergo patet quae et quot sunt illa quae pertinent ad propriam rationem ipsius habitus; quae, si vera sunt, videtur sequi statim una dubitatio, scilicet quod habitus non sit praedicamentum vel generalissimum, quia habitus secundum conditiones praetactas valde per paucas extenditur, quia solum ad corpora acquisibilia et circumposita corpori, et ad rationabilia secundum corpus, et ad ea quae circa corpus; generalissimum autem debet non in paucis sed in multis inveniri.

Sed ad hoc respondet Simplicius, dicens quod, licet ad pauca se extendat, «non propter hoc sequitur quod non» sit «genus; nam et fenix una existens totam in se ipsa habet speciem». Esse ergo in multis vel in paucis nihil ad praedicamenti rationem, idest ut aliquid faciat distinctum praedicamentum; quantumcumque enim sit in paucis, ex quo ad aliud praedicamentum reduci non potest, distinctum praedicamentum facit.

Viso igitur quid pertinet ad rationem habitus, ut est praedicamentum distinctum, potest patere quomodo per conditiones praedictas separatur habere ut est praedicamentum ab aliis modis habendi; quod iam patet per dicta.

Ulterius etiam videri potest quomodo separatur ab aliis praedicamentis cum quibus videtur habere convenientiam, scilicet cum ubi, ex eo quod habere attenditur secundum continentiam, sed differt, quia ubi dicitur terminari et contineri a loco. Habere autem dicit acquisitionem et tentionem per operationem habentis et alia dicta, sive habens contineat sive contineatur.

---

514 extrinseca *om.* N denominatio *add.* et BN (habere et) per *om.* BN 516 (habetur) a/ad B 517 utrumque/uterque B 518 domino *add.* possidente B 521 potest *om.* T 522 illa *corr.* B1; *om.* B 523 statim *om.* P 525 secundum *add.* quod B 527 (corpus et) ad *om.* TR 530 non *add.* tamen B 531 fenix una *lect. inc.* T totam/tota B ipsa *mss.* ipsam 533 enim/tamen BN 537 quod/quia T 539 videri/responderi BN 540 scilicet *om.* TR; videtur enim habere convenientiam BN 543 (habentis) et/ad T contineat sive contineatur/contineant sive contineantur N

---

520. voir l. 632 sqq; l. 658 sqq.
529. ed. Pattin II, 506, 507.

Unde, licet aliquando inter aliqua duo concurrat habitudo quae est ubi et quae est habere, tamen diversa est habitudo.

Similiter videtur habitus habere convenientiam cum positione, quia dicit aliquid circumpositum illud quod habetur; sed differt quia positio attenditur per coaptationem partium solum. Habere autem dicit acquisitionem et tentionem.

Unde, dato quod habitus non sit nisi in his quae ponuntur, tamen alia est habitudo habitus et positionis. Licet enim unum praedicamentum aliud supponat et aliquo modo includat, tamen ratio utriusque distincta est.

Sic enim aliqua qualitas, ut figura, numquam est sine quantitate et in sui definitione cadit quantitas, tamen non est in praedicamento quantitatis.

Item, videtur habitus habere convenientiam cum actione et passione, quia habere dicit acquisitionem et tentionem, quae sunt actiones; tamen differunt quia, licet habere sit eius quod est acquisibile, non tamen dicit ipsam actionem, quae est acquirere, sed respectum quidem consequentem. Tenere vero non dicit actionem, licet significetur per modum actionis. Vel, dato quod diceret actionem, tantum habetur quod actio est coniuncta ipsi habere; tamen alia ratio habitudinis est agere quam habere.

Item, videtur habere convenientiam cum relatione, quia habere relative dicitur ad haberi; etiam quia semper ubi est habitus, ibi est continens et contentum, quae videntur relativa esse.

Et dicendum quod ad hoc quod aliqua habitudo relativa sine dubio coniuncta est ipsi habitui, sicut et ipsi ubi et quando et situi, non tamen propter hoc habitus dicit relationem talem. Habitus enim est habitudo non conversa, sicut alia; quandoque tamen accidit ei ad aliquid, sicut et aliis praedicamentis.

De hoc autem quod est haberi, quid importat, dictum est supra. Unde, licet dicat Simplicius quod haberi idem est quod situs, tamen, quia situs semper est in eo quod continetur, quandoque autem haberi dicitur illud quod continet, immo ut plurimum, tamen quia dato quod in habitu concurrat situs. Tamen alia est utraque habitudo.

---

545 aliquando *lect. inc.* B 548 positio/compositio B 550 tentionem/intentionem B 554 quantitate/qualitate BNT (et) in *om.* T 559 consequentem/contigentem N 562 agere quam *om.* T 567 (ipsi) habitui/actui B 568 hoc *add.* ipse BN est *add.* ipsa BN 569 quandoque *lect. inc.* T sicut et *add.* de BN; *add.* in T 572 dicat/dicatur T 573 quandoque *expunxit* T

---

571. voir l. 512 sqq.
572. ed. Pattin II, 502.

Unde, licet idem quod dicitur haberi circumponatur, non tamen ex hoc dicitur haberi quod ponitur, nec ex hoc dicitur poni quod habetur.

Haberi ergo non dicit positionem, nec dicit aliquam habitudinem ad habitum praeter illam quae est in habente, sed denominatur ab illa eadem, vel importat relationem consequentem ipsum habitum, ut supra dictum est.

Sic igitur videtur esse manifestum ex dictis quae et quot requiruntur ad rationem habitus, prout est speciale praedicamentum.

Sed si haec omnia quae dicta sunt requiruntur, nulla difficultas restat in quarto articulo, qui ad quaestionem principaliter pertinet, scilicet an habitus Deo conveniat proprie.

Si enim habitus est aliquorum corporum circumpositorum solum, cum ea quae corporalia sunt secundum quod huiusmodi conveniant Deo translative, sequitur quod habitus translative dicatur, V De Trinitate capitulo octavo.

Sed quia Boetius, in libro De Trinitate, videtur intendere quod proprie dicatur de Deo, immo quod omnia praeter situm et habitum, ideo oportet aliquid amplius dicere circa rationem propriam ipsius habitus.

Est igitur sciendum quod, sicut dictum est, praedicamenta definiri non possunt proprie, sed potest accipi eorum notificatio ex quibusdam proprietatibus ipsorum. Et ideo huiusmodi proprietates dicuntur rationes praedicamentorum vel proprii intellectus eorum, non solum ex una sed ex pluribus proprietatibus notificantur. Nam et in definitione plures proprietates ponuntur, sicut substantia notificatur per non esse in subiecto, per hoc quod una et eadem existens est susceptibilis contrariorum, et per alia huiusmodi. Hinc est quod Philosophus post praedicamenta ponit proprietates; sic quantitas, quod secundum eam dicuntur inaequales, et huiusmodi.

Est igitur circa huiusmodi notificationes attendendum quod quaedam proprietates sunt magis principales, quaedam minus principales, ut si substantia notificatur per hoc subsistere, et per hoc quod est substare; princi-

---

579 illam/illa T denominatur/denominat T 582 prout est/potest esse B 587 circumpositorum/circumscriptorum B 588 cum/tamen B 592 ideo/non BN 593 (oportet) aliquid *om.* BN 595 definiri *post* possunt BN 596 possunt *corr.* B1; *om.* B 601 eadem *add.* numero T 602 (hinc) est *om.* BN 603 inaequales/aequales T et huiusmodi/et cetera BN 604 Est igitur *add.* sciendum quod B 606 notificatur per hoc *add.* quod est BN (hoc quod) est *om.* T

---

580. voir l. 487 sqq.
589. cap. VIII (9); PL 42,917; CCL 50(1),215,216.
591. cap. IV, PL 64,1252,1253.
595. voir l. 326 sqq.

palior conditio est subsistere quam substare.

Subsistere est non indigere alio ad sui existentiam; substare est subici alii. Primum est principalius.

Item, considerandum quod nihil prohibet alicui convenire proprietatem unam alicuius praedicamenti, non autem aliam. Sed si ei convenit ea quae principalis est, potest dici simpliciter pertinere ad illud praedicamentum. Si autem quae minus principalis, non sic.

Item, si proprietas praedicamenti convenit pluribus, non oportet quod eodem modo et univoce conveniat eis, sed sufficit quod analogice. Unde subsistere convenit substantiae creatae et increatae, sed non univoce; et ideo non dicitur substantia de ipsis ut univocum, sed ut analogum.

Et potest dici quod, ut praedicamentum est, accipiendo praedicamentum ut dicit aliud a genere, ideo praedicamenta, ut saepe dictum est, possunt accipi et stricte et coartate, et large et etiam magis communiter; et hoc dupliciter.

Uno modo, quia quanto plura considerantur in ratione praedicamenti, tanto magis est coartatio, et quanto pauciora, tanto communiora; verbi gratia, si in ratione substantiae consideretur hoc quod est subsistere et hoc quod est substare, est magis coartatum quam si consideretur hoc quod est subsistere tantum.

Alio modo, quia etiam una et eadem proprietas praedicamenti potest accipi vel univoce vel analogice, ut hoc quod est subsistere. Unde omnia illa, quibus convenit univoce, dicuntur esse in uno genere; et illa proprietas univoce sumpta facit unum genus; analogice sumpta facit unum analogum vel unum praedicamentum.

Ex his potest dici ad propositum de habitu quod, cum ex multis conditionibus notificetur, aliquae sunt magis principales, aliquae minus. Nam esse acquisibile, esse separatum a substantia, esse per propriam operationem acquisitum, et esse continens vel contentum principaliter pertinent ad habitum.

Sed quia illud quod habetur sit quid corporeum, quod sit corpori applicatum et corporaliter circumpositum, quod etiam sit ad utilitatem habentis, vel sunt minus principales. Et ideo habitus potest considerari vel ut includit omnes vel principales, quae solae salvant praedicamentum,

---

609 alii/aliis BN 610 alicui/alteri BN 615 (eis, sed) sufficit quod *om.* BN 616 conveniat eis ... non univoce *corr.* B1; *om.* B 618 (praedicamentum) est *om.* T 620 et *ante* possunt BN etiam *om.* BN 623 coartatio/coactatio T 625 consideretur/consideratur BN (quod) est *om.* T 626 et hoc quod est ... quod est subsistere *om.* B 630 sumpta *om.* BN 634 (acquisibile) esse/est BN propriam *om.* T 635 pertinent/pertinet BN 637 habetur *add.* etiam B corpori/corpus T 639 (habentis) vel *add.* ut B habitus *add.* habitus T

etiam si non adsint minus principales; et primo modo accipitur magis coartate, secundo magis generaliter.

Item, haec conditio, quae est continere vel contineri, potest accipi vel univoce vel analogice. Continere enim, ut supra dictum fuit, in quaestione de ubi, dicit excessum et terminationem. Sed haec possunt accipi vel secundum quantitatem molis vel secundum quantitatem virtutis. Continere ergo univoce dicitur de his quae continent secundum quantitatem molis; analogice autem de utraque continentia.

Unde, si consideretur solum continentia quantitativa in habitu, sic accipitur magis coartate; si vero utraque continentia, sic accipitur magis analogice.

Nunc autem videtur quod ad praedicamentum habitus sufficiant illae conditiones principales quae dictae sunt.

Item, quod in praedicamento habitus utraque continentia considerari possit, scilicet quantitativa sive situalis et etiam virtualis. Dicitur autem aliud continere virtualiter quando est in potestate ipsius. Quod autem sic generaliter possit accipi praedicamentum habitus patet multipliciter.

Primo, auctoritate Damasceni qui in Logica sua tractans de habitu, dicit quod habere est substantia circa substantiam; non dicit corpus circa corpus. Unde videtur quod non requiratur ad habere circumpositio et coaptatio corporis ad corpus.

Ulterius assignans differentias ipsius habere dicit quod differentiae ipsius habere fiunt secundum differentiam entium. Vel enim animatum est vel inanimatum; et animatum quidem habere debet ut puerum vel equum; inanimatum autem ut anulum vel calciamentum.

Et ne aliquis credat quod illae differentiae sint ipsius habere prout est praedicamentum, subdit: dicitur autem habere et de multis significatis aequivoce, de quibus post dicemus.

---

641 adsint/sint BN accipitur *om.* T 644 univoce vel analogice/analogice vel univoce B 645 excessum/expressum N 647 univoce dicitur de his/de his dicitur univoce BN continent/continetur N 649 in habitu *add.* in habitu T 650 magis/solum BN 652 sufficiant/sufficiunt BN; *add.* solum B 655 scilicet/sive B situalis/spiritualis N autem *om.* B 656 (est) in *om.* T 657 patet/potest accipi BN 658 qui *add.* ponit BN tractans *lect. inc.* N 659 (habere) est *om.* BN 660 non *om.* BN 663 dicit quod differentiae ipsius habere *om.* BN 665 autem *corr.* B1; *om.* B 667 (prout) est/esse B 668 post/potius B; *lect. inc.* T dicemus/diceretur B; dicetur N

---

644. voir Quaestio XVIII,III; *Augustiniana* 38 (1988) 82.
658. Dialectica cap. LVI; PG 94,642 C.
667. cap. LVI; PG 94,643 A.

Unde patet quod hic loquitur de habitu secundum quod est praedicamentum.

Secundum ergo intentionem Damasceni, etiam habere possessionem pertinet ad hoc praedicamentum. Unde illud habere non oportet quod sit circa habens secundum circumpositionem, sed sufficit quod secundum continentiam virtualem.

Hoc idem patet auctoritate Boetii ubi volens explicare quomodo habere dicitur de Deo, quod Deus est cuncta possidens.

Item, hoc patet per Philosophum, V Metaphysicae, ubi, distinguens habere, dicit primum modum esse ducere aliud secundum suum impetum, et exemplificat, ut tyranni dicuntur habere civitates et induti vestimentum.

Sic ergo vestimentum dicitur haberi magis ex eo quod ducitur secundum impetum vestimenti, quam ex eo quod circumponitur. Unde continentia virtualis potior est in acceptione huius praedicamenti quam situalis.

Hoc etiam patet sic. Dictum est quod communiter ponitur quod habere, ut est praedicamentum, est in solo rationabili. Huius enim ratio assignatur a quibusdam ex eo quod homo indiget speciali conservatione. Alia quidem animalia et res naturales habent sibi a natura praevisa quae sunt eis necessaria. Non sic homo, sed acquirit ea per directionem rationis et ministerio manuum. Ideo proprie convenit ei habere.

Sed credo quod causa magis propria potest accipi ex supra dictis, quia illud quod habetur hoc modo, oportet esse acquisitum per propriam operationem et habere dominium utendi acquisito. Et quia sola rationabilia, cum sint libera, habent dominium sui actus, ideo sola rationabilia dicuntur sic habere; et non solum homo, sed et omnia rationabilia. Et ita, ex parte eius in quo invenitur habere, patet quod praecipua conditio ipsius habere est, quod illud quod haberi dicitur, dicatur secundum impetum habentis. Et hoc est continentia virtutis.

Ubicumque ergo salvantur principales conditiones habere, ibi potest dici proprie habere, etiam si non adsint aliae conditiones minus principales. Unde secundum hoc possidere est habere.

---

671 etiam *om.* BN 672 pertinet/partium B habere/quod habetur B; quod habet N 673 circumpositionem *add.* corporalem BN 675 quomodo/quo T 676 cuncta *lect. inc.* T 678 aliud/alium N 680 sic/si T ducitur/dicitur N 684 (habere) ut/non T (praedicamentum) est *om.* BN 685 assignatur/assignat N speciali/spirituali BN 687 eis/ei BN directionem *lect. inc.* T 689 credo/credimus BN 693 (sed) et *om.* BN et ita *lect. inc.* B 697 salvantur/salvatur T 698 proprie habere etiam si/et BN

---

675. De Trinitate cap. IV; PL 64,1253 B.
677. Vol. VIII 135 C; Bekker 23ª.
689. voir l. 374 sqq; l. 539 sqq.

Et si dicitur quod pertinet ad relationem, dicendum quod ipsum habere consequitur aliqua relatio, quae tamen est alia habitudo ab ipso habere.

Et sic patet tertium principale; quo viso satis potest faciliter patere quartum.

IV Est ergo quarto videndum an habitus dicatur de Deo proprie.

Licet autem intentio quaestionis praecipue sit de habitu qui est praedicamentum, tamen potest breviter dici de omnibus modis habitus an dicantur de Deo. Habitus enim qui est in praedicamento qualitatis, dicitur de ipso secundum quod dicit aliquid permanens, quia hoc perfectionis est; in quantum autem est perfectibile per aliud, scilicet per actum, non dicitur. Unde sapientia et scientia et huiusmodi non solum secundum proprias rationes speciei dicuntur de Deo, immo etiam in quantum habitus dicit permanentiam, quod videtur principaliter significare, vel etiam dicitur de Deo prout dicit dispositionem secundum quam bene disponitur aliquid vel male, vel secundum se vel in comparatione ad alterum, accipiendo dispositionem ut communis est ad dispositionem proprie dictam et habitum, non prout dicit aliquid de facili mobile, ut dividitur contra habitum. Unde patet quomodo habitus dicitur de Deo secundum quod notificatur in Praedicamentis et secundum quod notificatur in V Metaphysicae.

De modis autem habitus prout dicitur ab habere, facile patet. Et primo de modis assignatis in Praedicamentis. Si enim in Deo quantitas et qualitas proprie, sic dicitur habere proprie quantitatem et qualitatem; habere autem partes improprie dicitur quia Deus partes non habet, nec enim creaturae sunt Dei partes, nec ipse in se partes habet, cum sit impartibilis.

Habere autem sicut locus locatum, eo modo potest dici quo ipse dicitur locus omnium. Quod quomodo sit, patuit supra in ubi.

---

700 dicitur/dicatur BN 701 relatio *lect. inc.* B 706 videndum *add.* quod B an habitus dicatur de Deo proprie/an de Deo dicatur habitus proprie BN 708 dicantur/dicatur N 710 hoc *add.* est N 711 autem *om.* T 714 principaliter *corr.* B1; *om.* B 715 prout *lect. inc.* N dicit *om.* N bene *post* aliquid B disponitur/dispositio dicit B 717 (est ad) dispositionem *om.* BN 718 dicit/dici N dividitur *lect. inc.* T 720 in Praedicamentis ... quod notificatur *om.* B 721 ab/aliquid BNR1 722 (in Deo) *add.* est BN quantitas et qualitas/qualitas et quantitas B 724 dicitur *om.* T quia/quod BT partes/partem N 725 nec ipse in se partes habet *om.* T 726 quo/quod BN

---

719. Vol. I pars 1 DEF; Bekker 15[ab].
720. Vol. VIII 135 CD; Bekker 1023[a].
727. Quaestio XVIII,II,IV; *Augustiniana* 38 (1988) 82 sqq, 88 sqq.

Habere autem positionem dicitur proprie, quia omnia sunt eius possessio.

Item, habere ut assignatur in Metaphysica, similiter dicendum quod habet, quia omnia ducit secundum suum impetum, sicut subiectum habet formam, proprie dicitur de eo, modo quo intelligimus aliquid ut subiectum, aliquid ut formam, subiectum ut esse, forma ut attributa, tamen sine ulla comparatione, sicut autem continens contentum.

Patet similiter quomodo habere aliquid quod prohibet ipsum moveri secundum suum impetum, sic etiam Deus proprie habet aliquid.

Sed nunc specialiter videndum est de habitu qui est praedicamentum.

Et dicendum quod, si accipiatur habitus ut includit omnes conditiones supra dictas, sic dicendum quod improprie et translative dicitur de ipso; et sic intendit Augustinus.

Si vero accipiatur secundum conditiones principales, sic dicitur de Deo proprie; sic enim dicitur habere creaturas. Salvatur enim ibi prima conditio, scilicet esse acquisibile, quia creaturae dicuntur Deo acquiri, sicut dicitur "populus acquisitionis". Sed haec acquisitio non est ad eius utilitatem sed creaturae. Unde haec conditio est ibi, sed haec non est principalis.

Item, esse separatum a substantia convenit sibi, quia creatura nec pars nec accidens est Dei.

Tertia conditio non est quod sit quid corporale tantum, quia non solum corporalia sed spiritualia habet Deus.

Item, quarta, quod sit circumpositum, non habet ibi locum loquendo de circumpositione situali, quod sit acquisitum per propriam operationem cum dominio utendi et conducendi secundum suum impetum. Hoc maxime convenit respectu creaturarum.

Similiter quod sit continens, non quidem situaliter sed virtualiter, Deo convenit; hoc est esse in eius potestate.

Et si quis dicat quod hoc est de praedicamento actionis, dictum est

---

730 in Metaphysica *om.* BN similiter/sic B 732 (dicitur) de *om.* B (intelligimus aliquid) ut *add.* formam T (aliquid) ut *om.* B 736 sic/sicut BN 740 supra dictas/praedictas B 742 sic *add.* enim T 743 prima/propria N 745 acquisitio *corr.* B1; *om.* B 746 (conditio) est/videtur esse BN (haec) non *om.* T 748 est/dicitur BN Dei *om.* N 749 conditio *om.* T 750 sed *add.* etiam N 753 hoc/haec conditio BN 754 convenit/componit B 755 quidem/solum BN sed *add.* etiam BN 757 quis/aliquis BN (hoc) est *om.* T

---

730. Vol. VIII 135 C; Bekker 1023ª.
741. voir l. 587 sqq.
745. 1 Petr. 2,4.

supra quomodo distinguitur ab actione. Secundum hoc ergo proprie dicitur de Deo habitus; et ideo conveniens exemplum inducit Boetius, quod habere dicitur de Deo, quia cuncta possidet. Secundum hoc enim dicitur habere de Deo, secundum quod possidet omnia ducens ea secundum suam voluntatem.

Utrum autem realiter dicatur habere de Deo, dicendum quod, si realiter intelligatur pro eo quod est significare rem, sic de nullo realiter dicitur sicut nec alia praedicamenta quae dicunt habitudinem.

Si vero realiter dividatur contra hoc quod est secundum rationem, sic habitus dicitur de Deo realiter sicut de termino, non autem realiter sicut de subiecto, sicut de aliis habitudinibus Dei ad creaturas dictum est.

Sed hic incidit unum dubium; quoniam haec dicuntur de Deo ut de termino, cum habere et alia quinque praedicamenta dicant habitudinem non conversivam. Unde in relatione sola videtur hoc posse verificari quia dicit habitudinem conversivam. In eo enim quod habetur non est habitudo quae est habitus, sed in habente.

Si ergo in Deo non est haec habitudo secundum rem, nec in creatura est secundum rem ut in termino.

Et dicendum quod de habere econverso oportet dicere in Deo et in creaturis. In creaturis enim in eo quod habetur est habitus ut in subiecto, et in habente ut in termino; et ideo in Deo habet locum ille modus quem Simplicius ponit. Dicit enim quod non solum tyranni habent civitates, sed econverso civitas habet tyrannum, ut illud dicatur habere quod ducitur secundum impetum illius, sicut creaturae habent Deum ut regem suum et possessorem, et Deus dicitur haberi ab habitu qui realiter est in creaturis.

Sed tamen solemus dicere etiam quod Deus habet. Quod intelligendum est econverso quam sit in creaturis, nec est vis utrum dicatur habere vel haberi, dum modo constat de re quod in ipso non est habitus ut in subiecto.

---

758 proprie *om.* BN 764 realiter *lect. inc.* T (dicatur) habere *om.* BN 765 (intelligatur) pro *om.* BN 766 sicut/sic N dicunt/habent BN 767 dividatur/dicatur TP 770 dicuntur/videntur B 775 ergo/enim BN habitudo *om.* T nec *om.* BN; nec in *om.* T; nec in creatura/ut in subiecto B; *lect. inc.* N 777 (Deo et) in *om.* BN 779 ideo *om.* BN 781 tyrannum/tyrannos BN ducitur/dicitur BN 782 illius/ipsius T Deum *om.* T 786 habere vel haberi/haberi vel habere BN (constat) de/in T

---

758. voir l. 556 sqq.
759. De Trinitate cap. IV; PL 64,1253 B.
769. voir l. 742 sqq.
780. ed. Pattin II, 507.

Et hoc idem est dicendum de aliis praedicamentis, scilicet actione, ubi et quando, quia secundum quod haec dicuntur de Deo proprie in habitudine ad creaturas, econverso oportet accipere quam in creaturis, ut ubi in creaturis est ut in subiecto, in eo quod in loco; in Deo autem non sic.

Et similiter dicendum de aliis ut potest facile patere propter illud quod dictum est de habitu.

Ex quo patet quam analogice haec dicantur de Deo et de aliis, licet proprie, et quod, licet idem sit quod praedicatur, longe tamen diversus intelligentiae modus in Deo et in creaturis.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil est quod ita improprie dicatur de Deo quin possit dici de ipso proprie sub nomine importante imperfectionem absolute, ut vermis in quantum ens dicitur de Deo proprie.

Similiter in proposito habitus in quantum principium dicitur de Deo proprie, licet quantum ad aliquid, in quantum habitus dicatur proprie, ut supra dictum est.

Vel quod habitus, etiam ut primum principium est, dicitur de Deo improprie, quia habitus est primum principium per modum communis praedicabilis.

Non sic autem Deus. Licet enim a Deo possint quodam modo denominari quaedam extrinseca denominatione, ut in sex dicitur, non tamen dicitur principium praedicabile, sed est principium essendi efficiens exemplar et finis.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod convenit nobilissimae creaturae, si non importat simpliciter, sed secundum modum determinatum qui convenit creaturae, non dicitur de Deo proprie.

Unde argumentum non arguit, licet conclusio quantum ad aliquid vera sit, ut dictum est, scilicet quod habitus dicitur proprie, et cetera.

---

788 actione *add.* et T 789 proprie *om.* BN 790 oportet *add.* eas BN quam/quae BN 792 facile/faciliter BN 794 quam/quod N analogice/analogico B et de *add.* creaturis BN 796 (in Deo) et *om.* T; in *om.* P 799 dici *post* de ipso BN 800 imperfectionem absolute *om.* BN (dicitur) de *om.* B 801 in quantum *add.* primum BN 804 est *ante* primum; *ante* ut T proprie ut supra ... de Deo *om.* B 807 (licet) enim *add.* Deus B 808 sex *add.* principiis R; dicitur/ostenditur BN 809 dicitur *add.* primum B praedicabile *post* dicitur B 811 (quod *add.*) illud quod *om.* T; *add.* etiam N; *add.* etiam *post* convenit B 812 si non importat *add.* perfectionem BN simpliciter/similiter TP

---

793. voir l. 327 sqq.
803. voir l. 738 sqq.
808. Vol. VIII, 143vo; Bekker 1025^{b}.
815. Voir l. 706 sqq.

3-4. Ad tertium dicendum et ad quartum quod veritatem concludunt quantum ad principales conditiones habitus.

5. Ad quintum dicendum quod habitus non est actio, licet significetur ut actio; cuius ratio supra dictum est.

Item, sicut actio dicitur proprie de Deo, ita et habitus quantum ad principales conditiones, quae nullam important imperfectionem.

6. Ad sextum dicendum quod habitus secundum propriam rationem non dicit mutuam dependentiam, sed habet annexam dependentiam mutuam; et sic dicebat Respondens.

7. Ad septimum dicendum quod primo videndum est quomodo habitus est in pluribus. Et dicendum quod Auctor ille Sex Principiorum non intelligit quod sit in pluribus, quia sit in habente et habito; sed eo modo quo supra exponitur.

Sed dato quod illo modo intelligeretur, non tamen propter hoc sequitur quod dicat mutuam dependentiam, ut argumentum tangit et bene; et verum est quod habitus non dicit habitudinem conversivam; et ideo non dicit mutuam dependentiam secundum quod habitus, sed habet annexam eam.

Quod autem dicit Respondens quod habitus licet non dicat mutuam dependentiam, tamen caracterizatur ab ea, scilicet a dependentia continentis et contenti, dicendum est quod nihil prohibet unam habitudinem esse caracterem alterius et fundamentum. Relatio enim accidit aliquo modo omnibus praedicamentis, etiam his quae dicunt habitudinem; tamen non est dicendum quod relatio sit caracter alterius alicuius habitudinis praedicabilis, ut aliquorum sex, sed magis econverso. Ideo habitudo relativa continentis et contenti, secundum quod relativa sequitur habitum, non autem est fundamentum habitus. Tamen potest salvari quod caracterizat habitum, non quidem sicut fundamentum, sed sicut aliquid consequens, sicut interdum una proprietatum sumitur pro contrariis. Oportet enim habens et habitum se habere ut continens et contentum, non tamen quod semper habens sit contentum, sed potest esse etiam continens, ut supra patet.

8. Ad octavum dicendum quod in Deo nulla est dependentia quae dero-

---

819 dictum/dicta B 820 proprie *post* de Deo BN 826 Auctor/Actor BN 830 (bene;) et/licet B 832 secundum quod habitus *om.* BN 835 sed habet ... dependentiam *corr.* B1; *om.* B 839 praedicabilis/praedicamentalis B 842 autem est ... habitum, non *om.* B 843 quidem/tamen BN 846 patet/continet BN

---

819. voir l. 389 sqq; l. 535 sqq.
828. voir l. 340 sqq.
846. voir l. 285 sqq; l. 414 sqq.

get eius perfectioni.

Est enim duplex dependentia; prima secundum esse, alia secundum habitudinem. Prima in Deo non est, quia ubicumque est talis dependentia, est vere diversitas, etiam ipse non dependet ex alia natura.

Secunda dependentia est in Deo, quia in ipso realiter est relatio prout ad personam.

Improprie tamen dicitur in divinis nomen dependentiae, et vitatur a doctoribus ne sit erroris occasio, scilicet ut intelligatur dependentia quae est ad diversum secundum naturam et secundum esse.

Item, ipse habet habitudinem ad creaturam quae est terminus habitudinis, non subiectum. Quod autem dicitur de attributis, quod dicunt dependentiam, dicendum quod attributa non important dependentiam vel habitudinem ad creaturas, licet ex creaturis Deo attribuantur.

Unde nomina, quae important relationem ad creaturas, non dicunt proprie attributa, quia non significant divinas perfectiones nisi fundamentaliter, sed solum Deum esse terminum habitudinis creaturae ad ipsum.

Et quod dicitur quod distinctio eorum accipitur per comparationem ad creaturas, dicendum quod ab intellectu creato viatore verum est; ab intellectu autem divino et beatorum utrum sic sit, sunt diversi et oppositi modi dicendi, de quibus nihil ad praesens.

Sufficit dicere ad praesens quod Deus non dependet a creaturis; quod habeat habitudinem ad ipsas sicut subiectum habitudinis.

9. Ad nonum dicendum quod potest concedi, modo supra declarato, quod habitus dicitur proprie de Deo.

10. Ad decimum dicendum quod esse divitem dicitur de Deo proprie, sed non pertinet ad praedicamentum habitus proprie loquendo. Nam dives importat per se sufficientiam, scilicet quod sibi sufficiat et alio non indigeat.

Secundo importat copiam, scilicet quod habeat sic sufficienter quod abundet et possit aliis communicare.

Neutrum autem horum pertinet ad praedicamentum habitus. Nam per se sufficientia in Deo non attenditur respectu aliquorum bonorum exteriorum quae ipse possideat, sed respectu eorum quae in eo sunt, scilicet per-

---

849 alia/secunda BN 852 ipso/eo BN prout *add.* pertinet BN 854 improprie *lect. inc.* T 855 erroris occasio *lect. inc.* T 856 diversum *add.* et BN 857 quae/quia P 858 non/ut T (dicitur) de *om.* N 863 solum *add.* dicunt BN 864 eorum/ipsorum BN 866 (sic) sit *om.* BN; sunt/sint B 870 potest *corr.* B1; *om.* B 872 esse/enim T divitem *lect. inc.* B 874 importat/important T 880 eo/Deo BN

---

870. voir l. 706 sqq.

fectionum. Habitus autem semper est respectu exteriorum.

Unde verae divitiae sunt illae quae sunt intra, non quae sunt extra, quia eo ipso quod extra sunt deficiunt a ratione divitiarum, quae dicunt sufficientiam, quia per huiusmodi exteriora homo non dicitur sibi suffi-
885 ciens; ex quo extrinsecis eget.

Unde Augustinus dicit, VII Libro De Civitate Dei capitulo duodecimo, quod sapientes et virtuosi magis sunt dicendi divites quam pecuniosi, ubi assignat differentiam inter pecuniam et divitias.

Similiter communicare aliis non pertinet ad habitum; de eo quod
890 pertinet ad hoc, est esse divitem, dicitur in Libro De Causis.

Primum est dives per se ipsum, ubi in commento tangit duo dicta. Si tamen dives dicatur Deus, quia possidet omnia et quia ducit secundum suam voluntatem, sic pertinet ad habitum et proprie dicitur de ipso, modo supra dicto.

895 Ad hunc modum potest referri dictum Augustini, libro et capitulo supra dictis, ubi dicit quod Deum recte divitem dicimus, non pecunia sed omnipotentia.

Potest autem hoc quod dicit omnipotentia referri vel ad communicationem, et sic non pertinet ad habitum.

900 11. Ad undecimum patet quid sit dicendum ex dictis in solutione principali, et cetera.

12. Ad duodecimum dicendum quod hoc magis indicat creaturas indigere Deo, quia sunt in eius potentia, quam econverso Deum indigere creaturis.

Et quod dicitur quod non esset Deus, nisi in eo essent creaturae ut
905 possibiles, dicendum quod hoc non est quia indigeat creaturis, sed quia non esset Deus, nisi haberet potentiam suam a qua et per quam creaturae dicuntur possibiles.

13. Ad decimum tertium dicendum quod illud argumentum arguit quod Deus sit habitus, non quod in eo sit habitus.

---

881 quae ipse possideat ... respectu exteriorum *om.* B 883 dicunt *add.* habundantiam et BN 884 exteriora *lect. inc.* BN 890 ad hoc *add.* quod B divitem *add.* ut BN 892 tamen *add.* Deus dicatur T quia/quod T 893 sic *add.* proprie B proprie/sic B de *om.* T 895 et capitulo/et cetera BN; *om.* R 896 pecunia/peccunia BN 899 communicationem/convenientiam N ad habitum *add.* vel quia omnia ducit secundum suam voluntatem, et sic pertinet ad habitum, et cetera BN 900 solutione/quaestione BN principali/presenti B 904 esset/esse B 905 quia/ quod B

---

886. PL 41,204; CCL 47,196.
890. cap. XX(XXI) ed. Pattin 92,93.
894. voir l. 706 sqq; l. 764 sqq.
895. voir l. 886 sq.

Item, non solum habitui, sed aliis convenit esse in pluribus ut numero.

Item, aliter est habitus in pluribus et Deus habitus ut accidens et diversus habitus in diversis partibus; sed Deus est in omnibus non sicut accidens, nec sicut diversus in diversis, sed idem et totus.

14. Ad decimum quartum dicendum quod figura secundum quod dicitur quae termino vel terminis clauditur, sic non dicitur proprie de Deo; et sic non sumitur ab Apostolo. Sed sumitur ibi figura pro caractere vel imagine. Unde figura, sicut et imago, dicit originem, distinctionem, assimilationem, manifestationem, ut patet per Glosam.

---

910 sed *add.* etiam B 913 Deus *om.* BN (omnibus) non *om.* N 914 (nec) sicut *om.* BN 916 (et) sic *om.* N 918 distinctionem *add.* et BN assimilationem *add.* et BN

---

919. PL 192,403,404.

DIE WERKE DES AEGIDIUS ROMANUS*

Als der Augustiner-Eremit und Professor der Theologie an der Pariser Universität Aegidius Romanus (c.1243-1316) seine akademische Laufbahn beendet hatte, aber noch Ordensgeneral war, notierte Johannes Parisiensis, Kanoniker von S. Viktor († 1351), in seinem *Memoriale historiarum ab O.C. ad annum 1322* für das Jahr 1294 31 Werke des Aegidius; davon waren 29 echt[1]. Im *Librorum pretium ab Universitate Parisiensi taxatum, quod debent habere librarii pro exemplari commodo scholaribus* des Andreas von Sens von 1304 werden 27 Schriften des Aegidius verzeichnet, 12 bzw. 13 Titel aus der Theologie und 14 Titel aus der Philosophie[2]. Der Augustiner-Eremit Jordanus von Sachsen († 1370/80) schreibt ihm im *Liber vitas fratrum* (1357) 33 Werke zu. Die 29 bei Johannes genannten Werke ergeben zusammen mit den 27 im *Librorum pretium* und den 33 bei Jordanus 45 verschiedene Titel. Sechs weitere stammen aus den Schriften des Aegidius selbst, und so sind für die Zeit um 1357 insgesamt 51 Titel bekannt[3].

Ambrogio da Cori O.E.S.A. († 1485), der sachlichste unter den früheren Kennern des Aegidius, nennt in seinem Katalog zur *Cronica sacratissimi ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini* (Rom 1481) 70 Titel, darunter *De renunciatione pape* zum ersten Mal. Dieses Werk nehmen in der Folgezeit auch Jakob von Bergamo O.E.S.A. († 1518) *Supplementum chronicarum* (1483) und der Würzburger Abt Johannes Trithemius (1462-1516) *De scriptoribus ecclesiasticis* (Basel 1494) in ihre Kataloge auf. So wird seit Trithemius *De renunciatione pape* im europäischen Raum als ein Werk des Aegidius allgemein bekannt.

Joseph Panfilo bringt die Zahl der Titel in seiner *Chronica ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini* (Rom 1581) auf 82. Joseph Antonius

* Die ursprüngliche Fassung dieser Abhandlung befindet sich in meiner Dissertation: *AEGIDIUS ROMANUS: De renunciatione pape*. Kritische Edition und Analyse der Frage der Papstabdankung in der Zeit von Cölestin V. und Bonifaz VIII., (Würzburg 1985), 97-117.

[1] G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, (Florenz 1936), 18.

[2] P. GLORIEUX, *Les premiers écrits de Gilles de Rome*, in *Recherches de théologie ancienne et médievale* 41 (1974), 205: "opera fratris Egidii super theologiam ... opera fratris Egidii super philosophorum".

[3] BRUNI, *Le opere*, 20 ff.

Gandolfo O.E.S.A. (Rom 1704) läßt sie auf 105 anwachsen[4]; Johannes Ossinger (Ingolstadt-Augsburg 1768) auf 106. Félix Lajard (1783-1858) führt in der *Histoire littéraire de la France* Bd. 30 (Paris 1888) 73 Titel auf, für die die Echtheit gesichert sei, und rubriziert unter 'Verschiedenes oder Unecht' 65 weitere Titel. Der maßgebende Aegidius-Forscher unserer Jahrhunderts, Gerardo Bruni (Florenz 1936), reduziert jene Zahl auf 64, diese auf 62. Unter den 64 echten Werken befinden sich 26 philosophische, 25 theologische und 13 Werke verschiedenen Inhalts. In seiner Untersuchung der Aegidius HSS im mitteleuropäischen Raum kommt Adolar Zumkeller O.S.A. (Würzburg 1966) auf 73 Werke (50 echt, 21 zweifelhaft und 2, die wegen ihrer Echtheit noch überprüft werden müßten).

Es gibt noch keine gute Edition seiner *Opera omnia*, aber seit dem Jahre 1982 wird eine Gesamtausgabe der Werke des Aegidius durch einen Ausschuß der Unione Accademica Nazionale "Corpus Philosophorum Medii Aevi" unter der Leitung von F. Del Punta und G. Fioravanti in Angriff genommen. Jedoch bis zum jetzigen Zeitpunkt sind die vorliegenden Ausgaben alt, schwierig zu beschaffen und immer mangelhaft[5].
Die folgende Zusammenstellung beruht im wesentlichen auf

G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano* (Florenz 1936);

E. GINDELE, *Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation* (Berlin-New York 1977), 132-136;

A. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken* (Würzburg 1966), 14-49; auch in *Augustiniana* 11 (1961), 27 ff., S. 33-67 über die Werke des Aegidius.

[4] Ebd., 38f., nennt nur 100.

[5] S. BROSS, *Gilles de Rome et son traité du "De ecclesiastica potestate"* (Paris 1930), 33; *Aegidii Romani Opera Omnia* a cura di Francesco DEL PUNTA e Gianfranco FIORAVANTI: Bd. III/1 *Apologia.Edition et commentaire* par Robert WIELOCKX (Florenz 1985), S. VIII. Bisher sind sowohl fünf Bände der Kataloge der HSS der Werke des Aegidius als auch die ebengenannte *Apologia* bereits erschienen. Sie sind *Catalogo dei manoscritti* (Florenz: L.S. Olschki, 1987 ff.), Bd. I/1: 1-95, *Città del Vaticano* a cura di Barbara FAES DE MOTTONI; Bd. I/1.2*: 96-151, *Italia (Firenze, Padova, Venezia)* a cura di Francesco DEL PUNTA e Concetta LUNA; Bd. I/1.3*: 239-293, *Francia (dipartimenti)* a cura di Francesco DEL PUNTA e Concetta LUNA, und I/1.3**: 294-372, *Francia (Parigi)* a cura di Concetta LUNA; Bd. I/1.5*: 457-505, *Repubblica federale di Germania (Monaco)* a cura di Barbara FAES DE MOTTONI; Bd. I/1.11: 1001-1075 (*De regimine principum*), *Città del Vaticano - Italia* a cura di Francesco DEL PUNTA e Concetta LUNA; Bd. I/6: *Repertorio dei sermoni* a cura di Concetta LUNA; Um einen leichteren Zugang zu den HSS zu verschaffen, wird THORNDIKE-KIBRE, *A Catalogue* (wie Anm. 15), gelegentlich zitiert. C. LOHR in *Traditio* 23 (1967), 327-337, ist auch in dieser Hinsicht nützlich.

Für die Datierung seiner Schriften kamen auch P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* (Paris 1933), Bd. II, S. 294-308; und DERS., *Les premiers écrits de Gilles de Rome*, in *Recherches de théologie ancienne et médievale* 41 (1974), 204-208, in Frage. Für das philosophische Schrifttum des Aegidius waren die Angaben von C. LOHR, *Medieval Latin Aristotle Commentaries, Authors A - F*, in *Traditio* 23 (1967), 313-413, bes. S. 327-337, sehr nützlich.

Anläßlich eines Besuchs der Hill Monastic Manuscript Library in Collegeville, Minnesota, habe ich wertvolle Informationen über die Werke des Aegidius bekommen. Auskünfte aus dieser Bibliothek zu den Nummern 30, 41, 42, 44, 61, 63, 96, und 106 werden in diesen Aufsatz inkorporiert[6].

Die jüngste Edition oder der jüngste Nachdruck wird stets erwähnt. Für die älteste Edition bzw. den ältesten Druck eines jeweiligen Werkes gibt G. BOFFITO/G.U. OXILIA, *Un trattato inedito di Egidio Colonna* (Florenz 1908), S. XXXII-XXIV, die übersichtlichste Zusammenstellung.

Der jeweilige Band der *Aegidii Romani Opera Omnia* wird auch angegeben, wie dies für das entsprechende Werk vorgesehen ist. Dabei muß man aber sagen, daß dieses Unternehmen sich eine weit größere Zurückhaltung auferlegen muß und daß es mir einen weit größeren Spielraum gegeben wird, um diesen Versuch überhaupt wagen zu dürfen.

Die Nummern 1-79 sind im wesentlichen G. BRUNI entnommen, 80-100 A. ZUMKELLER, und Nr. 106 wurde nach der Kartei der Hill Monastic Manuscript Library zitiert. Die Nummern 113-117 sind LOHR, 336f., entnommen.

[6] Dieser Besuch fand am 8.10.1992 statt. Für das freundliche Entgegenkommen und die Hilfsbereitschaft von Dr. Julian Plante und Pater Dr. Gregory Sebastian möchte ich mich an dieser Stelle bei diesen Herren sehr herzlich bedanken. Informationen aus der Verfasserkartei der Hill Monastic Manuscript Library werden hiernach abgekürzt als HMML.

WERKVERZEICHNIS

I. Philosophische Werke

1. *Expositio super Artem veterem.*
   Incipit: Sicut dicit philosophus in primo de Anima, intellectus noster privatus est quolibet intelligibili in actu...
   Edition: Bergamo 1591; Venedig 1507 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968)[7].

2. *Tractatus (varii) de universalibus* (Zuschreibung unsicher)[8].
   Incipit: Circa unitatem materialem substantiarum duo querentur: utrum substantia sit una numero...
   MS Vat. lat.828 (f.127-128); Erlangen 213 (f.81-82v; 83); für eine Edition siehe Anm. 8.

3. *Expositio in Aristotelis libros (duos) Posteriorum* (vor 1285).
   Incipit: Venerabili viro ex Anglorum spectabili prosapia oriundo domino Stephano de Maulay ...Philosophus in tertio De Anima volens ostendere ...
   Edition: Venedig 1520; ebd. 1488-1496 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* II.1.

4. *Expositio in Aristotelis libros (duos) Elenchorum* (Anfang 1280er)[9].
   Incipit: Ex illustri prosapia oriundo domino Philippo filio preclari ac venerabilis comitis Flandrensis, ... (*prol.*) Alpharabius volens in Logica sua ...
   Edition: Venedig 1530 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* II.2.

5. *Tractatus de medio demonstrationis* (1276/1277).
   Incipit: Questio est, quid sit medium in demonstratione, et videtur definitio subiecti ...
   Edition: Bologna 1524; *Opera Omnia* II.15[10].

[7] Auch in Z. SIEMIATKOWSKA, *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 7 (1960); vgl. ZUMKELLER Nr. 7a.

[8] Vgl. W. SENKO, *Pseudo-Aegidii Romani tractatus de universalibus*, in *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 14 (1970), 55-86; GLORIEUX, II, S. 307, ci).

[9] WIELOCKX (wie Anm. 5), 240, datiert sie um 1274.

[10] J. PINBORG, *Diskussionen um die Wissenschaftstheorie an der Artistenfakultät. Anhang: Textausgabe der 'Quaestio de medio in demonstratione Aegidii Romani'*, in *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, hg. v. A. ZIMMERMANN, *Miscellanea Mediaevalia* 10 (Berlin-New York 1976), 251-268.

6. *Expositio in Aristotelis librum de bona fortuna* (1270/1272)[11].
Incipit: Quidam ordinavit in idem bonam fortunam felicitati, ut vult philosophus primo Ethicorum, qui non omnino irrationabiliter locutus est ...
Edition: Venedig 1551; *Opera Omnia* II.9.

7. *Questiones Metaphysicales* (1272)[12].
Incipit: Omnes homines nature scire ... Circa istam scientiam primo queritur, utrum metaphysica sit finis vel beatitudo ipsius hominis? ..
Edition: Venedig 1552; *Opera Omnia* II.6.

8. *Expositio in Aristotelis libros (tres) Rhetoricorum* (1270/1282)[13].
Incipit: Quia qualis unusquisque est, talis sibi finis videtur ...
- Sicut scribitur in tertio libro artis rhetorice cuius expositionem intendimus...
Edition: Venedig 1555; (Vgl. ZUMKELLER Nr. 60); *Opera Omnia* II.7.

9. *Expositio in Aristotelis libros (octos) Physicorum* (1273/1275)[14].
Incipit: Naturalis scientia est aliqua scientiarum speculativarum ... (*Text*) Quoniam autem intelligere etc. Prohemium ...
Edition: Venedig 1520: ebd. 1502 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* II.3.

10. *Expositio in Aristotelis libros (duos) de generatione et corruptione* (1266)[15].
Incipit: Anima, ut testatur philosophus, est quodammodo omnia; quidquid enim est ...
Edition: Venedig 1567: ebd. 1505 (Nachdruck Frankfurt/M. 1970); *Opera Omnia* II.4.

[11] J. KOCH/J. RIEDL, edd., *Giles of Rome, Errores Philosophorum. Critical Text with Notes and Introduction* (Millwaukee 1944), 13 Anm. 37, worin Koch sagt, dieses Werk sei im I. Kapitel mit *Magna moralia* und im II. Kapitel mit *Ethica Eudemia* identisch.

[12] Vgl. GINDELE, *Bibliographie*, 135; Die Überschrift dieses Werkes wird auch angegeben als, *Expositio in Aristotelis libros duodecim Metaphysicorum.*

[13] Siehe J.J. MURPHY, *The Scholastic Condemnation of Rhetoric in the 'Commentary' of Giles of Rome on the 'Rhetoric' of Aristotle*, in *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale), (Montréal-Paris 1969), 836, für die Datierung dieser Schrift.

[14] G. TRAPÈ, *Il Platonismo di Egidio Romano*, in *Aquinas* 7 (1964), 309-344, 318.

[15] Ebd. 318; HMML: siehe Bibl. Apost. Vatic., incun.II, 885, int. 2, f. 224a-262b. Für andere HSS und Inkunabeln vgl. L. THORNDIKE/ P. KIBRE, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin* (Cambridge, Mass. 1937), Sp. 42.

11. *Questiones super primum de Generatione* (1270).
Incipit: Universaliter itaque de generatione ... Hic ad evidentiam ...
Edition: wie Nr. 10; *Opera Omnia* II.4.

12. *Expositio in Aristoteles libros (tres) de Anima* (1273)[16] .
Incipit: Ex Romanorum spectabili ac illustri prosapia oriundo sibi quam plurimum dilecto domino Iacobo Iohannis Gayetani ... Circa istam scientiam...[17].
Edition: Venedig 1501; ebd. 1500 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* II.5.

13. *Expositio in Aristotelis librum de Physiognomia.*
Incipit: Cum in virtute superiorum et incorruptibilium corporum iste mundus inferior gubernetur...
Nicht ediert: Graz UB 976, a. 1441, f.47v-49v; *Opera Omnia* II.8[18].

14. *Tractatus de formatione humani corporis in utero* (1276)[19].
Incipit: Post tractatum de predestinatione et prescientia ... Quia ex cognitione principiorum...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO); Rimini 1626; *Opera Omnia* II.14.

15. *Tractatus de differentia ethice, politice et rhetorice* (1278/1279).
Incipit: Carissimo sibi in Christo, fratri Oliviero ... Interrogastis me, honorat vos deus ...
Edition: G. BRUNI, *The New Scholasticism* 6 (1932), 1-18; *Opera Omnia* II.15.

[16] WIELOCKX (wie Anm. 5), 240, datiert *De anima* um 1276; HMML: vgl. ZUMKELLER, S. 15 Nr. 7; H. WALTHER, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum* (Göttingen 1959), I/1, Nr. 8672; für eine HS dieses Werkes siehe Codex Stamensis 14. Saec. 14 (1350).

[17] Für eine mögliche HS vgl. THORNDIKE-KIBRE, Sp. 96; zu der Widmung vgl. M. DYKMANS, *Jacques Stefaneschi, élève de Gilles de Rome et cardinal de Saint-Georges (vers 1261-1341)*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 29 (1975), 536-554, 545.

[18] ZUMKELLER Nr. 46; vgl. BRUNI, *Le opere*, 65; für eine Schrift mit ähnlichem Titel aber mit einem anderslautenden Incipit vgl. unten Nr. 90.

[19] M. Anthony HEWSON, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception* (London 1975), 3, datiert diese Schrift um 1276, während BRUNI für ihre Entstehung um 1285 eingetreten ist.

16. *Expositio in librum de causis* (1290)[20].
Incipit: Ex illustri ac generosa prosapia oriundo viro magnifico domino Benedicto, dei gratia sancti Nicolai in carcare Tulliano cardinali diacono ...
Philosophus in primo Metaphysice. Postquam dixerat metaphysicam esse de primis causis ...
Edition: Venedig 1550 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* II.10.

17. *Questiones (tredecim) de esse et essentia = Tractatus de primo principio* (1285/1287).
Incipit: Questio est, utrum sit dare plura principia ...
Edition: Venedig 1503 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* II.11

18. *Theoremata (viginti duo) de esse et essentia* (1278)[21].
Incipit: Omne esse vel est purum per se ... Volentes tractatum de esse componere ...
Edition: Louvain 1930 (E. HOCEDEZ)[22]; *Opera Omnia* II.12.

19. *Tractatus contra gradus et pluralitates formarum* (Weihnachten 1277/Ostern 1278)[23].
Incipit: Dixiste domine Iesu Christe dei virtus et dei sapientia ... Primum capitulum, in quo ostenditur, quid sit ordo dicendorum ...
Edition: Corduba 1706; *Opera Omnia* II.13.

20. *Questio de gradibus formarum in ordine ad Christi opera* (1272/1273).
Incipit: Questio est utrum ponere plures formas ...
Edition: (Vgl. G. BRUNI, 72); *Opera Omnia* II.13.

[20] Die Überschrift der 1550 Venedig Ausgabe lautet: *Opus super authorem de causis Alfarabium*; für eine Diskussion über die Herkunft vom *Liber de causis* nach Aegidius vgl. J. QUINN, *The Concept of Time in Giles of Rome*, in *Augustiniana* 28 (1978), 344 Anm. 86 und 345 Anm. 87. Seit A. PATTIN (1966) wird im Allgemeinen angenommen, daß der in Toledo ansäßige Jude David (Ibn Daoud oder Avendauth) Verfasser des arabischen Originals sei.

[21] WIELOCKX (wie Anm. 5), 240, plädiert für eine Datierung zwischen 1278 und 1285, wahrscheinlich gegen 1285.

[22] Was die Edition von Hocedez betrifft, verweist ZUMKELLER Nr. 23 auch auf W. SENKO in *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 3 (1959), 22-24.

[23] Die Überschrift dieses Werkes wird manchmal angegeben als *De gradibus formarum* oder *De pluralitate formarum*. Zur Datierung vgl. P. VOLLMER, *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus*. Inaugural Dissertation (Würzburg 1931), 15

21. *Tractatus de gradibus formarum accidentalium* (1277).
Incipit: Dilecto sibi in Christo ... Postulastis a me ut de questione illa: An sit dare gradus in formis accidentalibus ...
Edition: Venedig 1641; V. CILENTO, *Medio Evo monastico e scolastico* (Mailand 1961), Anhang; *Opera Omnia* II.13.

22. *Tractatus de materia coeli contra Averroistas* (?1270/1276).
Incipit: Questio est, utrum in coelo sit materia vel si coelum sit corpus ...
Edition: Venedig 1552; ebd. 1500 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); für HSS siehe auch THORNDIKE-KIBRE, Sp. 755. *Opera Omnia* II.15.

23. *Tractatus de plurificatione intellectus possibilis* (1273/1277).
Incipit: Quia nonnulli dubitant ...
Edition: Venedig 1552; Rom 1957 (H. BULLOTTA BARRACCO); für HSS siehe auch THORNDIKE-KIBRE, Sp. 569. *Opera Omnia* II.15.

24. *Tractatus de intentionibus in medio.*
Incipit: Questio est utrum lux sit realiter in medio ...
Edition: Wien 1641; *Opera Omnia* II.15.

25. *Tractatus de regimine principum* (ca.1280)[24].
Incipit: Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo suo domino speciali domino Philippo primogenito ... illustrissimi regis Francorum ... Clamat Politicorum sententia ...
Edition: Augsburg 1473; 1498 - Florenz 1911 (ital. Übersetzung); Rom 1556 (Nachdruck Frankfurt/M; (Vgl. ZUMKELLER Nr. 54); *Opera Omnia* II.16[25].

26. *Tractatus contra phantasticas positiones Petri Iohannis* (ca. 1298, verschollen)[26].

[24] Er wird manchmal noch auf kurz vor 1285 datiert, obwohl wir aus dem Jahre 1282 eine Übersetzung in das Altfranzösische haben. Vgl. S.P. MOLENAER, *Li livres du gouvernement des rois. A XIIIth Century French Version of Egidio Colonna's Treatise 'De Regimine principum'* (London 1899; Nachdruck New York 1966).

[25] D. GUTIÉRREZ, *Gilles de Rome*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Bd.6 (Paris 1967), Sp. 388, führt die mittelalterlichen Übersetzungen dieses Werkes auf. Vgl. BRUNI, *Le opere*, 75-108. Zu der Ausgabe von 1498 siehe R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Stuttgart 1903; Nachdruck Amsterdam 1962), 43 Anm. 41.

[26] Vgl. BRUNI, *Le opere*, 109 f.; F. LAJARD, *Gilles de Rome*, in *Histoire littéraire de la France* 30 (Paris 1888; Nachdruck Nendeln/Liechtenstein 1971), 557; D. BURR, *The Persecution of Peter Olivi*. Transactions of the American Philosophical Society, n.s., vol. 66 part 5 (Philadelphia 1976), 77; Nr. 101 unten.

II. Theologische Werke

27. *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos* (vor 1294).
Incipit: Hennoch placuit deo ... Auctoritas proposita legitur ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.13.

28. *Expositio super epistolas (I vel II) Pauli ad Corinthios* (vor 1294)[27].
Edition: *Opera Omnia* III. 14.

29. *Expositio super Cantica Canticorum*[28].
Incipit: Sonet vox tua in auribus meis. In principio cuiuslibet libri, quantum ad presens spectat, duo sunt notanda ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.15.

30. *Commentarius in primum Sententiarum* (1276/1277)[29].
Incipit: Candor est enim lucis eterne ... Secundum quod dicit beatus Augustinus x. de trinitate ... (*lib.I*) Cupientes. - ... Circa primum duo queruntur, primo: cuius actus sit frui?...
Edition: Corduba 1699; Venedig 1521 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.2.

30[a]. *Apologia* (1281/1282).
Incipit: Ista scientia dicitur necessaria, quia non super fluit ...
Edition: Florenz 1985, *Opera Omnia* III.1 (R. WIELOCKX).

31. *Commentarius in secundum Sententiarum* (1309).
Incipit: (*ded.*) Magnifico principi suo domino speciali domino Roberto ... (*lib.II*) A magnitudine enim speciei et creature ... In verbis propositis designantur quatuor ... Creationem. - Postquam assignavimus causas huius operis ... Utrum spectat ad theologum determinare de creaturis? ...

[27] Vgl. BRUNI, *Le opere*, 112; ZUMKELLER Nr. 13.

[28] Vgl. P.C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (= *Bibliothèque Thomiste* 26, Paris 1944), 320.

[29] TRAPÈ, *Il Platonismo*, (wie Anm. 14), datiert ihn um ca.1275.; WIELOCKX (wie Anm. 5), 240, um 1271/73; Vgl. ZUMKELLER Nr. 63; GUTIÉRREZ, *Gilles de Rome*, Sp. 387; F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentatorium in sententias PETRI LOMBARDI*, Bd. I (Würzburg 1947), 19-22; HMML: Eine HS betitelt: *Summa sacrificiorum* mit dem gleichlautenden Incipit ist wahrscheinlich auch ein Exemplar des Aegidius Kommentars zum I. Buch der Sentenzen. Siehe Codex Wilheringensis IX, 90. Saec.13. 28 Folien. Die HS erwähnt den Verfasser nicht. Vgl. GLORIEUX, II, S. 296, k).

Edition: Corduba 1706; Venedig 1581 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.3.

32. *Commentarius in tertium Sententiarum* (1311/1312)[30].
Incipit: Exivi a patre ... In hac auctoritate que legitur Io. cap.16 ...
Edition: Corduba 1706; Rom 1623 (Nachdruck Frankfurt/M.); *Opera Omnia* III.4.

33. *Tractatus de subjecto theologie.*
Incipit: Queritur utrum deus, in eo quod deus, sit subjectum in theologia ...
Edition: Venedig 1504; *Opera Omnia* III.11.

34. *Tractatus de distinctione articulorum fidei.*
Incipit: Quesivistis ut de articulis fidei aliqua sub compendio et sub facili stylo describeremus ...
Edition: Corduba 1706; Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.11.

35. *Tractatus Hexaemeron, seu de mundo sex diebus condito (libri duo)* (vor 1291).
Incipit: Quoniam de operibus sex dierum intendimus librum, componere ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.12.

36. *Tractatus de arca Noe.*
Incipit: Quoniam in decretali 'Firmiter credimus' super illo verbo ...[31].
Edition: Corduba 1706; Rom (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968).

37. *Tractatus de corpore Christi.*
Incipit: Requisitus a dominis et amicis qui curis occupati, nostra Theoremata de corpore Christi legere non possunt ...
Edition: Corduba 1706; Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.5.

[30] Vgl. ZUMKELLER Nr. 63; P. PRASSEL, *Das Theologieverständnis des Ägidius Romanus O.E.S.A. (1243/7 - 1316).* (Frankfurt/M.-Bern 1983), 7, datiert dieses Werk bis zu seinem Tode (1316), da es nach der 11. *Distinctio* abbricht.

[31] Vgl. Nr. 52.

38. *Questiones (tres) de charactere.*
Incipit: Occasione cujusdam clerici minus sufficienter in subdiaconum promoti
(*q.I*): Propter primam questionem est sciendum quod nomine characteris ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.11.

39. *Tractatus de predestinatione, prescientia, paradiso, purgatorio et inferno* (1285)[32].
Incipit: Nobili militi in Christo sibi quam plurimum ... Quare boni et salvandi dicuntur predestinati ...
Edition: Corduba 1712; *Opera Omnia* III.9

40. *Tractatus de divina influentia in beatos* (nach 1309).
Incipit: Dignatus est venerabilis ... Utrum angeli inferiores ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.9.

41. *Tractatus de peccato originali* (1272/1273).
Incipit: Ego, cum sim pulvis et cinis loquitur ad dominum meum ...
Edition: Corduba 1712; Rom 1554? (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.9.[33].

42. *Tractatus de laudibus divine sapientie = Tractatus in Psalmum 44.*
Incipit: Eructavit cor meum verbum bonum ... Inter multas et varias occupationes nostras ... Querebantur enim in septenario...[34].
Edition: Corduba 1712; Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.11.

[32] Aufgrund der Datierung von BRUNI wurde es bisher angenommen, daß Aegidius als nächstes den *Tractatus de formatione corporis in utero* abgefaßt haben dürfte. Aber durch die frühere Datierung von HEWSON läßt sich dies als Irrtum erweisen. Vgl. oben Nr. 14 mit Anm. 19.

[33] HMML: für HSS siehe M.W. BLOOMFIELD, *A Preliminary List of Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, mainly of the Thirteenth, Fourteenth, and Fifteenth Centuries*, in *Traditio* 11 (1955), 259-379, 279 no. 320; Codex Campililiensis 137. Saec. 14. Codex Universitatis Salisburgensis M II 340. Saec. 15.

[34] Vgl. GUTIÉRREZ, *Gilles de Rome*, Sp. 387; STEGMÜLLER, *Rep. Bibl.* II, 21, Nr. 910, führt dieses Werk unter den *opera spuria* des Aegidius auf; für eine Liste anderer HSS siehe ZUMKELLER, Nr. 62.

43. *Tractatus de defectu et deviatione malorum culpe et peccatorum a Verbo.*
Incipit: Placuit nobis proponere ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.9

44. *Questiones (septem) de resurrectione mortuorum* (1285).
Incipit: Questio est utrum sit possibilis resurrectio mortuorum et videtur quod non ...
Edition: Corduba 1712; Die Questiones Nr.1,2,3 und 5 hat Kieran Nolan ediert[35]; (vgl. ZUMKELLER Nr. 59); *Opera Omnia* II.10.

45. *Questiones (decim) de mensura angelorum* (1285).
Incipit: Questio est de mensura angelorum et primo queritur, utrum aevum sit eternitas? ...
Edition: Corduba 1702; Venedig 1503 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.7.

46. *Questiones (quatordecim) de cognitione angelorum* (1285).
Incipit: Questio est, utrum angelus intelligat seipsum per essentiam suam? ...
Edition: Corduba 1702; Venedig 1503 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.8.

47. *Questiones (sex) de compositione angelorum* (1285).
Incipit: Queritur primo, utrum angeli sint compositi ex genere et differentia ...
Edition: (Vgl. G. BRUNI, 125 f.); *Opera Omnia* III.8.

48. *Questiones (decim) de motu angelorum* (1285).
Incipit: Primo questio est utrum angeli moveant corpora superiora ...
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 22-66; *Opera Omnia* III.8.

49. *Theoremata (quinquaginta) de corpore Christi* (1276)[36].
Incipit: Quia inter cetera sacramenta Ecclesie sacramenta Eucharistie sacramentum plus difficultatis continere videtur ... (*Theor.1*): Primum principum, quod est deus summus omnipotens, potest convertere aliquid ...

[35] K. NOLAN, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome*, (*Studia Epheremeridis Augustinianum*, Nr. 1) (Rom 1967), S. xxiv, 147.
[36] 1276 nach A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der Spätscholastischen Naturphilosophie*, (Rom 1955), 186 Anm. 26; 1272/73 nach GLORIEUX, *Les premiers écrits*, (wie Anm. 2), 208; WIELOCKX (wie Anm. 5), 240, datiert diese Schrift um 1274.

Edition: Corduba 1708; Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* III.5.

50. *Quodlibeta sex* (1286/1291): *Quodlibet I* (1286): 21 q.;*Quodlibet II* (Ostern 1287): 30 q.; *Quodlibet III* (1288): 18 q.; *Quodlibet IV* (1289): 21 q.; *Quodlibet V* (1290): 28 q.; *Quodlibet VI* (1291): 25 q.[37].
Incipit: Ut questiones in hoc nostro quodlibeto ...
Edition: Louvain 1646 (Nachdruck Frankfurt/M.; vgl. ZUMKELLER Nr.58)[38]; *Opera Omnia* III.6.

51. *Questiones (viginti) quas disputavit frater Egidius in capitulo generali Padue* (1281).
Incipit: Primo de hiis que circa creatorum ...
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 125-150; *Opera Omnia* III.11.

III. Verschiedenes und Neueres

52. *Expositio in decretalem "Firmiter" de summa Trinitate et fide catholica.*
Incipit: Firmiter credimus ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968; vgl. ZUMKELLER Nr. 68); *Opera Omnia* IV.3.

53. *Expositio super decretalem "Cum Marthe" seu de celebratione misse.*
Incipit: 'Cum Marthe' et infra ...
Edition: Corduba 1706; Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* IV.3.

54. *Tractatus de renunciatione pape* (1297)[39].
Incipit: Non ei placebit vecordia sua et sicut tela aranearum fiducia eius. Quidam moderni temporis de suo sensu ...

[37] Über die Entstehung der *Quodlibeta* vgl. VOLLMER, *Die Schöpfungslehre* (wie Anm. 23), 17.

[38] Über die Edition von 1646 vgl. KUNZELMANN, *Geschichte der Deutschen Augustiner-Eremiten, Erster Teil. Das dreizehnte Jahrhundert*, (*Cassiciacum* 26) (Würzburg 1969), 276.

[39] Dieser Traktat wird auch bekannt unter den Titeln, *Apologeticum commentarium pro Bonifacio VIII.* und *Apologia Bonifacii*. Vgl. SCHOLZ, *Die Publizistik* (wie Anm. 25), 44 Anm. 48.

Edition: Rom 1695; Rom 1554 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); Lewiston, New York 1992 (J. EASTMAN); *Opera Omnia* IV.1.

55. *Tractatus contra exemptos* (1310/1311).
Incipit: Augustinius VII De civitate dei, c. 30, ait: Deus sic administravit omnia ... Summus ergo pontifex ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* IV.4.

56. *Tractatus de ecclesiastica potestate* (1301/1302).
Incipit: Sanctissimo Patri ac suo domino singulari, domino Bonifacio ... Quoniam ut apostolus protestatur ...
Edition: Weimar 1929 (R. SCHOLZ) (Nachdruck Aalen 1961); *Opera Omnia* IV.2.

57. *Questio quomodo reges et principes possint possessiones et bona regni pecularis ecclesiis elargiri.*
Incipit: Vertebatur in dubium ...
Edition: Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968); *Opera Omnia* IV.4.

58. *Capitula fidei Christiane ad Tartarum maiorem* (1296).
Incipit: De sancta trinitate, quomodo sunt tres persone in una substantia ...
Edition: (Vgl. G.BRUNI, 140); *Opera Omnia* IV.3.

59. *Hymnus ad faciem Salvatoris.*
Incipit: Salva sancta facies nostri redemptoris, in qua nitet species divini splendoris ...
Edition: (Vgl. G. BRUNI, 140; A. ZUMKELLER Nr. 26; E. GINDELE, 134); *Opera Omnia* IV.5.

60. *Sermones (tres) de tribus vitiis mundi*[40].
Incipit: Reverendo patri domino Dilnionensi Aegidius Bituricensis archiepiscopus salutem. Subdit animum ... (*Sermo I*) Initium omnis peccati superbia ... Secundum Ptolemaeum et narratur in ....
Nicht ediert: *Opera Omnia* IV.5.

61. *Sermones de tempore* (zweifelhaft)[41].
Incipit: Si moram fecerit exspecta eum etc., Hab. 2. Dicitur enim

[40] Dieses Werk enthält auch manchmal die Überschrift, *Expositio super illud canonice Johannis: Omne, quod est in mundo.*

[41] ZUMKELLER bezeichnet diese Schrift als "möglich", nämlich daß Aegidius sie geschrieben haben könnte.

vulgariter, quod animo desideranti nihil satis festinatur. Et ideo, quia antiqui patres...

Nicht ediert: (Vgl. ZUMKELLER Nr. 64); *Opera Omnia* IV. 5.

62. *Oratio in die coronationis Philippi regis* (Oktober 1286).

Incipit: E templo et quasi e colloquio dei optimi maximi venientes, ac continuo abs te, indulgentissime rex ...

Edition: Bei G. BRUNI, 144; *Opera Omnia* IV. 4.

63. *Modus procedendi in sermones (triginta) de sacramento corporis Christi*

Incipit: Venite comedite panem meum et bibete vinum quam miscui vobis (*Prov. 9:5*). His verbis invitavit dominus ad salutare convivium...

Nicht ediert; *Opera Omnia* IV.5[42].

64. *Tractatus de partibus philosophie essentialibus* (ca. 1280)[43].

Incipit: Due sunt cause entium: intellectus et natura etc., ut vult philosophus ... Ex hiis autem duabus ...

Edition: (Vgl. G. BRUNI, 147; ZUMKELLER Nr. 44); *Opera Omnia* II.15.

65. *De erroribus philosophorum* (1270/1273)[44].

Incipit: Quoniam ex uno inconvenienti dato multa sequuntur, ex uno malo fundamento protulit philosophus multos errores ...

Edition: Milwaukee 1944 (J. KOCH - J. RIEDL: Latein-Englisch); *Opera Omnia* II.15.

66. *Aegidii Romani Impugnatio doctrine Petri Ioannis Olivi anni 1311-12* (1312).

Incipit: Primus articulus est, quod Christus in cruce ...

Edition: L. AMOROS, *Archivum Franciscanum Historicum* 27 (1934), 399-451.

[42] HMML: Codex Universitatis Salisburgensis M II 120. Saec. 14 (1386), 202 Folien nicht numriert. In den Druckausgaben wird dieses Werk Thomas Aquinas, Albertus Magnus und Bonaventura zugeschrieben. GLORIEUX, II (Nr. 349 n), bemerkt, daß es auch Bertrandus de Turre zugeschrieben wird, und ZUMKELLER sieht es möglicherweise als ein Werk des Aegidius Romanus (Nr. 14) oder des Franciscus Wielant (Nr. 246) an.

[43] F. UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie, Teil II. Die patristische und scholastische Philosophie*, (Berlin [11]1928) II, 545; vgl. F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, dt. Übers. (München-Paderborn-Wien 1977), 127.

[44] Keine vollständige Übereinstimmung herrscht über die Zuschreibung dieser Schrift an Aegidius. Vgl. ZUMKELLER, 22; KOCH/RIEDL, *Giles of Rome 'Errores'* (wie Anm. 11), xxxix-xl.

67. *Numquid per animam intellectivam homo ponitur in esse specifico?*
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 215-228; für HSS siehe auch THORNDIKE-KIBRE, Sp. 448.

68. *Prolucatio ad dicendum aliquid de magnitudine* (zweifelhaft).
Incipit: Sicut scribitur in libro de Causis, intelligibilia est infinita ad inferius ...
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 213-214.

69. *Prolucatio ad dicendum aliqui de tempore* (zweifelhaft).
Incipit: Ut concludit philosophus in fine duodecimi Metaphysice unus principatus est unus princeps; iste ergo unus princeps est deus ...
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 214.

70. *Questio de deceptione.*
Incipit: (*1.*) Utrum aliquis sciens possit male operari, vel quod idem est, utrum aliquis cognoscens opus aliquod esse malum possit illud facere ...
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 229-245.

71. *Questio in utramque partem* (Frühling 1302)[45].
Incipit: Questio est, utrum dignitas pontificalis et imperialis sive regalis sint due potestates distincte ad invicem ...
Edition: G. VINAY, *Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo e archivio Muratoriano* 53 (1939), 93-136.

72. *Questiones de demonstrabilitate substantie definitionis et esse.*
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 208-212.

73. *Questiones (duo) circa unionem numeralem substantiarum.*
Incipit: Circa unionem numeralem substantiarum duo queruntur. Primum est utrum substantia sit una numero singularis ...
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 197-207.

[45] G. VINAY, *Egidio Romano e la cosidetta 'Questio in utramque partem'*, in *Bullettino dell' istituto storico italiano per il medio evo e archivio Muratoriano* 53 (1939), 41-136; J. HALLER, *Das Papstum. Idee und Wirklichkeit*, (Stuttgart 1953; Nachdruck Esslingen), V, 386 f.; und R. KUITERS, *Aegidius Romanus and the Authorship of 'In utramque partem' and 'De ecclesiastica potestate'*, *Augustiniana* 8 (1958), 267-280, lehnen irrtümlicherweise die Zuschreibung Vinays ab; Zur Questio, vgl. J. WATT, *The 'Questio in utramque partem' Reconsidered*, in *Studia Gratiana* 13 (1967), 411-453.

74. *Defensorium seu correctorium S. Thome Aquinatis* (zweifelhaft)[46].
Incipit: Quare detraxistis, sermonibus veritatis ...
Edition: Köln 1624 (Nachdruck Frankfurt/M. 1968).

75. *Reportata super theoremata de esse et essentia* (Zuschreibung unsicher)[47].
Incipit: "(*prol.*) philosophus in secundo De generatione dicit ... (*reportatio*) Omne esse etc. Vel est purum per se ... (*disputatio*) Ista opinione auctoris qui opinatur, quod in rebus creatis esse realiter differt ab essentia ...".
Edition: Z. SIEMIATKOWSKA, *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 7 (1960).

76. *Tractatus de sacramentis.*
Incipit: "Postquam sub compendio faciliter aliqua tradidimus de articulis fidei, volumus secundum eandem methodum aliqua tradere de sacramentis. Circa quod declarabimus quatuor ...".
Edition: G. BRUNI, *Analecta Augustiniana* 17 (1939/1940), 151-157.

77. *Hore canonice salvatoris = Hymnus de passione domini.*
Incipit: Patris sapientia veritas divina / Deus (*oder*: Christus Jesus) captus est hora matutina ...
Edition: Ph. WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied* I (Leipzig 1862), 154 sqq.[48]; *Opera Omnia* IV.5.

78. *Questiones super eucharistia* (1270/1272)[49].
Paris B. N. lat. 16297.

79. *Tractatus: Septem eternitatis itinera* (zweifelhaft).
Incipit: Quia ficus protulit grossus suos ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 1).

[46] Die Verfasserschaft ist umstritten. Vgl. P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 4 (1910), 497 Anm. 1; Der Editor, Angelo Rocco OESA, Bischof von Tagaste (†1620), gründete die erste öffentliche Bücherei in Rom, die Bibliotheca Angelica.

[47] Nach WIELOCKX ist diese Schrift um 1292/95 zu datieren. DERS., S.241-260, übt Kritik an SIEMIATKOWSKA wegen der Zuschreibung von dieser Schrift an Aegidius.

[48] ZUMKELLER, 27 ff.

[49] GLORIEUX, *Les premiers écrits*, (wie Anm. 2), 208; vgl. BRUNI, 187 Nr. 176; LAJARD, 564 Nr. 133.

80. *Expositio in Aristoteleis libros Priorum Analyticorum* (zweifelhaft; wahrscheinlich Robert Kilwardby)[50].
Incipit: Cum omnis scientia sit veri inquisitiva ...
Edition: Venedig 1598.

81. *Speculum beate Marie virginis in angelica salutatione* (zweifelhaft)[51].
Incipit: Postquam exposuimus orationem dominicam volumus etiam declarare salutationem angelicam ... Quoniam, ut ait Hieronymus, nullum dubium est ...
Edition: Corduba 1706; Rom 1555 (A. BLADO) (Nachdruck Frankfurt/M. 1968).

82. *Tractatus de gradibus caritatis* (zweifelhaft).
Incipit: Primum videre oportet, quod spiritualis vita consistit in caritate ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 9).

83. *Tractatus de cometis vel de significatione cometum* (zweifelhaft).
Incipit: Cometa est vapor terrens habens partes grossas ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 12; für HSS siehe THORNDIKE-KIBRE, Sp. 109).

84. *Capitulum de diluviis sumptum de Timaeo Platonis* (zweifelhaft).
Incipit: Et est diluvium victoria unius elementorum super quartam habitabilium ...
Nicht ediert: München B St B Clm. 8008, 14 saec., f. 26rb-vb (ZUMKELLER Nr. 18).

85. *Expositio in Ecclesiasten.* (zweifelhaft).
Incipit: (*prol.*) Nolite diligere mundum, 1.Joh.2. - In hac auctoritate, que infra plenius explicatur, tangitur finis, materia et forma ... (*Text*) Verba Ecclesiastis. - ... Questio est: Quare dicit hic: Verba, magis quam liber ...
Nicht ediert[52].

[50] LOHR, *Medieval*, 335 Nr. 14, nennt Kilwardby als möglichen Verfasser.

[51] Auch bekannt als *In salutationem angelicam explanatio* (unecht). Vgl. GUTIÉRREZ, *Gilles de Rome*, Sp. 388; ZUMKELLER Nr. 3; unten Nr. 102 mit Anm. 62.

[52] Für HSS außer ZUMKELLER siehe G. BRUNI, *Una Inedita 'Quaestio de natura universalis,' di Egidio Romani*, (Neapel 1935), 5 Nr. 12.

86. *Questiones (?) de mixtione elementorum* (zweifelhaft).
Incipit: Dubium apud multos solet esse, quomodo elementa ...[53].
Nicht ediert. Für HSS siehe THORNDIKE-KIBRE, Sp. 221.

87. *Questiones (due) de intentionibus primis et secundis.*
Incipit: (*q.I*) Queritur, utrum una intentio possit fundari super aliam ...
(*q.II*) Consequenter queritur, utrum intentio aliqua secunda possit esse communis ...
Nicht ediert[54].

88. *Expositio in Aristotelis libros (duos) Metereologicorum* (zweifelhaft).
Incipit: Sicut in rebus naturalibus nihil profectum est, dum est in potentia, sed solum tantum simpliciter perfectum est, quando est in ultimo actu ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 40; für weitere HSS siehe THORNDIKE-KIBRE, Sp. 687).

89. *Super isagogis Porphyrii libro predicamentorum et duobus libris Perihermenias Aristotelis* (zweifelhaft).
Incipit: Seneca dicit in epistolis suis, quod homo cum bonum ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 43)[55].

90. *Scriptum cum questionibus super Physiognomiam Aristotelis = Versus de physiognomia* (zweifelhaft)[56].
Incipit: Quoniam autem et anime sequuntur corpora, circa istum librum sex inquiruntur, que intentio ...
Nicht ediert.

91. *Questio super postulatione episcopi Bononiensis in archiepiscopum Ravennensem* (Echtheit noch zu überprüfen).
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 50).

92. *Versus de presbyteris* (Echtheit noch zu überprüfen).
Nicht ediert. Prag UB 922, 15 saec., fol. 24.

[53] Das gleiche Incipit ist in BRUNI, 182 Nr. 150 'Quaestiones philosophicae' enthalten.
[54] BRUNI, *Una Inedita*, 5 Nr. 2.
[55] Ein Anonymus, *Super Isagogen Porphyrii* (Kap. 1-2, 4-5, Fragmente), Perpignan, Bibliothèque Municipal, Codex 24 (ff. I^r, II^{r-v}, I^r), wurde von F. DEL PUNTA/C. LUNA, *Aegidii Romani Opera Omnia I, Catalogo dei manoscritti (239-293) 1/3 Francia (Dipartimenti)*, (Florenz 1987), S. 223-251, transkribiert.
[56] ZUMKELLER führt die zwei Titel als verschiedene Werke auf, während LOHR, *Medieval*, 336 Nr. 18, meint, ein einziges Werk hierin sehen zu können. Das Incipit von *Versus de physiognomia* lautet: "*Aegidius transiturus ad imaginem morum* ...".

93. *Tractatus de principiis nature* (zweifelhaft).
Incipit: Sicut fructus est ultimum, quod exspectatur ab arbore, sic ultimum, quod exspectatur in actibus anime, est ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr.53; für HSS siehe THORNDIKE-KIBRE, Sp. 686).

94. *Questiones disputate* (zweifelhaft).
Incipit: Questio numquid per animam intellectivam homo ponitur in esse specifico ...
Nicht ediert: Brügge SdB 491, 13./14. saec., f. 113ra-156 va (??)[57].

95. *Questiones philosophice* (zweifelhaft)[58].
Incipit: Queritur cum actus precedat potentiam ratione ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 57).

96. *Speculum peccatorum* = *Speculum mortis* (zweifelhaft).
Incipit: Quoniam, carissime, in via huius seculi (*oder:* vite) fugientis sumus, dies nostri ...
Edition: Migne *PL* 40, 983-992[59].

97. *Tractatus de universalium entitate*.
Incipit: Pro quo notandum, quod triplex est differentia entium ... Istis notatis dubitatur de universali, sub qua harum differentiam sit ... Queritur consequenter de origine universalis ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 70).

98. *De causa longitudine et brevitatis vite* (zweifelhaft).
Incipit: Sicut scribitur quarto et sexto Metaphysice ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 71; für HSS siehe auch THORNDIKE-KIBRE, Sp. 688).

99. *Tractatus de zelotipia* (zweifelhaft).
Incipit: Potest imperfecto amore esse zelotipia. ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 73).

[57] ZUMKELLER Nr. 56.

[58] Vgl. oben Nr. 86 mit Anm. 53.

[59] Vgl. ZUMKELLER, 46; HMML: vgl. BLOOMFIELD (wie Anm. 33), Nr. 819, wo es heißt, daß das Werk auch Bernhard von Clairvaux fälschlich zugeschrieben wird. ZUMKELLER, Nr. 65, sieht das Werk als zweifelhaft an; und GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives*, in *Mélanges de science religieuse* 9 (1952), Cahier supplémentaire, 28, sieht es als Anonymus an, datiert es aus dem 12. Jahrhundert und meint dazu, es sei von *De modo orandi* des Hugo von St. Viktor inspiriert worden. Dieser Text wurde auch dem Papst Gregor I. zugeschrieben.

100. *Super bullam Unam Sanctam*[60].
Incipit: Unam sanctam ecclesiam catholicam ... Ponatur sic casus quod erant quidam dubitantes ...
Edition: P. DE LAPPARENT, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 13 (1942), 126-151; *Opera Omnia* IV.3.

101. *Contra expositionem Petri Joannis de Narbonna super Apocalypsim ex mandato Bonifacii VIII* (verschollen)[61].

102. *In orationem dominicam* (unecht).
Incipit: "Oportet semper orare ... Inter omnia necessaria ad salutem teste Christo in verbis propositis ...".
Edition: Rom 1555 (A. BLADO)[62].

103. *Sententie super Lucam*[63].
Edition: *Opera Omnia* III.17.

104. *Isagoge, sive introductio in fidei ad regem Armenie* (1296, verschollen)[64].

105. *Super prologis Biblie*.
(Vgl. BRUNI, 150 Nr. 106 'Expositio Prooemiorum Bibliorum').
Edition: *Opera Omnia* III.16.

106. *De arbore virtutem*[65].
Incipit: Arborem virtutem volenti depingere restat considerare primo de eius radice ...

107. *Expositio super librum De mineralibus* (zweifelhaft).
(Vgl. LOHR, 335 Nr. 16).

108. *Parva naturalia* (zweifelhaft).
(Vgl. LOHR, 335 Nr. 17).

[60] ZUMKELLER bezeichnet dieses Werk als zweifelhaft.

[61] Vgl. BURR, *The Persecution* (wie Anm. 26), 77; F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi* II (Barcelona 1950), 20 ff.

[62] GUTIÉRREZ, *Gilles de Rome*, (wie Anm. 25), Sp. 388, schreibt, daß dies kein Werk des Aegidius sei, sondern wahrscheinlich von Augustin Moreschini stamme. Über Moreschini vgl. H. JEDIN, *Augustino Moreschini (†1559) und seine Apologie Augustins*, in *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görresgesellschaft, zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, edd., M. GRABMANN/ J. MAUSBACH (Köln 1930), 137-153.

[63] Vgl. GUTIÉRREZ, Sp. 388; LAJARD, 559 Nr. 112.

[64] LAJARD, 558 f. Nr. 109.

[65] HMML: Codex Cremifanensis 216. Saec. 15. f. 190a-209a. ZUMKELLER erwähnt dieses Werk nicht.

109. *Super libros Ethicorum* (zweifelhaft).
Incipit: Flagitante nobili viro Stephano Maulai ...
(Vgl. LOHR, 336 Nr. 19)[66].

110. *Super libros Politicorum* (zweifelhaft).
(Vgl. LOHR, 336 Nr. 20).

111. *Super libros Oeconomicorum* (zweifelhaft).
Incipit: Istum librum Yconomicorum, quem fecit Aristotelis, dico pertinere ad regimen plurium in domo, postquam in libro Ethicorum ...
Edition: A. SŁOMCZYŃSKA, *Krakowskie komentarze z XV wieku do 'Ekonomskie' Arystotelesa*, (Wrocław 1978), S. 112-133 (ed. fragm.); vgl. LOHR, 336 Nr. 21; BRUNI, 155 Nr. 93[67].

112. *Questio de universalibus*.
Incipit: (Circa naturam universalis) queritur, utrum universalia sint in partibus. Videtur quod non cum dicat Aristotelis ...
Nicht ediert. (Vgl. ZUMKELLER Nr. 69)[68].

113. *Topica* (unecht).
(Vgl. BRUNI, 176 Nr. 134).

114. *De caelo* (unecht).

115. *Questiones de anima* (unecht).

116. *Questiones in libros Ethicorum* (unecht).
Incipit: Sicut dicit Tullius libro De senectute nihil est iucundius ...

117. *Expositio in librum Poeticae* (unecht).
Incipit: Postquam cum non modico labore consumaveram translationem rethorice ...
(Vgl. BRUNI, 182 Nr. 155).

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich Folgendes: 118 Titel werden aufgeführt (117 + Nr. 30a), wovon die *Opera Omnia* 66 aufnehmen werden. Von diesen 66 wurde die Zuschreibung von zwei Titeln

[66] Für eine weitere Schrift, die dem Herrn S. Maulay gewidmet wurde, siehe oben Nr. 3.

[67] Für Aegidius zu dieser Frage siehe R. LAMBERTINI, *A proposito della 'costruzione' dell'oeconomica in Egidio Romano*, in *Medioevo* 14 (1988), 315-370.

[68] Die Fortsetzung von Erlangen UB 213 (485) enthält diese Questio. Für die in der HS vorangehende Schrift siehe ZUMKELLER Nr. 66 = oben Nr. 73.

angezweifelt, einmal von Bruni (Nr. 61) und einmal nur die Möglichkeit eingeräumt (Nr. 100), daß Aegidius der Verfasser dieser Schrift sein könnte. Die Nummern 1, 2, 36, 66-73, 76, 78, 87, und 98 werden auch nicht in die *Opera Omnia* aufgenommen. Ansonsten gelten als unecht 6 Titel (Nr. 102, 113-117), als verschollen 3 Titel (Nr. 26, 101, 104), und als zweifelhaft bzw. Zuschreibung unsicher oder noch zu überprüfen 29 Titel. Neuerdings wurde die Echtheit von Nr. 2 durch Senko und Nr. 74 durch Wielockx in Zweifel gezogen.

Crofton John R. EASTMAN

BOEKBESPREKINGEN - COMPTES RENDUS

Heinrich STIRNIMANN, *Grund und Gründer des Alls. Augustins Gebet in den Selbstgesprächen*. Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1992, 148 S.

Augustine's *Soliloquies* were written at Cassiciacum when he was still a catechumen. The work is an inner dialogue and contains a long prayer (I,1,2-6) which is a personal, creative performance that can be compared to the *Confessions*. The style of this prayer is prose, but with poetical and rhetorical riches. In his introduction S. pays attention to the figures of speech and Neoplatonism. One finds indeed many Neoplatonic concepts in the *Soliloquies*. As S. states, ancient philosophy had primarly to do with amazement and being deeply moved by reality, but this is not necessarily in flat contradiction with Augustine's recent conversion to Christianity. There are also specific Christian elements in his prayer, and an attentive reading shows no less than 39 references to the New Testament. Conversion is the main theme of the prayer. Later it became a prayer for enlightenment as can be seen in Boethius, Anselm of Canterbery, Bonaventure, J. Duns Scotus, Johann von Tepl, J. H. Newman and, in our days, the musician Klaus Huber. The Latin text, its German translation, and an interesting commentary on each verse constitute the major part of this book. The commentary consists of observations on the composition and structure of the sentences, the Neoplatonic and Christian sources, and Augustine's biographical background. Although S. refers mostly to Plotinus, nevertheless he warns the reader of the difference between Augustine's doctrine of the Trinity and Plotinus' doctrine of hypostases. He could have done this also concerning the Plotinian concept of Father (see P. AUBIN, *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, 1992, who calls attention to the fact that many ideas of Plotinus were generally accepted and cannot be ascribed to him alone). On the subject of the theme "Know thyself" I regret the absence of a reference to the three volumes of P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, 1974-1975.

Leuven-Heverlee T. J. VAN BAVEL O.S.A.

Ontvangen boeken - Livres reçus

ANSELMUS VAN CANTERBURY, Over waarheid. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Arjo VANDERJAGT. (Agora Editie). Kampen, Kok Agora, 1990, 160p. [Besteladres: Denis & C°, Sterckshoflei 28-30, 2100 Antwerpen].

SANT'AGOSTINO, In cammino verso la patria: linee di antropologia. Pagine antologiche a cura di Antonio PIERETTI. (Nuova Biblioteca Agostiniana, 19). Roma, Città Nuova, 1993, 386p.

Eugenio AYAPE MORIONES, Historia de dos monjas místicas del siglo XVII: Sor Isabel de Jesús (1586-1684), Sor Isabel de la Madre de Dios (1614-1687). Madrid, Ediciones 'Augustinus', 1989, 307p.

Catalogus verborum quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur. XIII: Contra academicos; De beata vita. Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae, 1993, 70p.

Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon. Hrsg. von J. VAN OORT und U. WICKERT. Kampen, Kok Pharos, 1992, 226p.

Luis DE LEÓN, Opera. X: In Epistolam ad Romanos Expositio. Edición Gonzalo DÍAZ GARCÍA. (Biblioteca La Ciudad de Dios, I/54). Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1993, 325p.

Dictionnaire de spiritualité. Fascicules CIV-CV (Vide-Vocation). Paris, Beauchesne, 1993, c. 577-1152.

J. Luis GALDEANO, El beato Esteban Bellesini, agustino (1774-1840): un educador para el pueblo, un pastor para los pobres. (Perfiles, 6). Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1994, 92p.

Tomás GONZÁLEZ CUELLAS, Una institución coyantina: Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984. Distr. Valladolid, Ed. 'Estudio Agustiniano', 1992, 288p.

Vittorino GROSSI, Luis MARÍN, Gino CIOLINI, Gli agostiniani: radici, storia, prospettive. Palermo, Edizioni 'Augustinus', 1993, 335p.

T. P. HUTCHINSON, Version 2 (History and Archaeology) of Essentials of Statistical Methods. Adelaide (South Australia), Rumsby Scientific Publishing, 1993, xii-152p.

Franz JOCKWIG, Brückenschlag zu des Ostkirchen. Franz Jockwig zum Gedenken. Eine Auswahl seiner Aufsätze. Würzburg, Verlag 'Der Christliche Osten', 1993, 163p.

Christine KOETSVELD, O Schoonheid zo oud en zo nieuw. Over christelijke spiritualiteit en de leer waarin zij wortelt, met de kerkvader Augustinus als gids. Kampen, Kok, 1992, 152p.

Rafael LAZCANO, Fray Luis de León: bibliografía. Segunda edición, actualizada y ampliada. Prólogo di Cristóbal CUEVAS. (Guía bibliográfica, 1). Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1994, 679p.

— Información bibliográfica sobre San Agustín en Castellano (V). [Separata] Revista Agustiniana 34 (1993) núm. 105, 1095-1105.

Teodoro C. MADRID, La Iglesia católica según San Agustín: compendio de eclesiología. (Manantial, 1). Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 1994, 319p.

A. MAES, André van Wilder, le dernier prieur de Groenendael (1735-1824). Bruxelles, Editions du Cercle, 1993, 48p.

Candido MARTÍN ESTALAYO, "A nuestra imagen...". En torno a la religiosidad sectaria. Editorial Religión y Cultura, 1993, 265p.

George E. MENDENHALL, The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition. Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1976, xviii-248p.

Christopher OCKER, Johannes Klenkok: A Friar's Life, c.1310-1374. (Transactions of the American Philosophical Society, 83/5). Philadelphia, The American Philosophical Society, 1993, viii-116p.

Julien RIES - Aloïs VAN TONGERLOO, "The Manichaean Studies Newsletter". Tiré-à-part de: Actes du IVe Congrès copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988. II: De la linguistique au gnosticisme. Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1992, p. 278-280.

Isacio RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Jesús ALVAREZ FERNÁNDEZ, Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. Vol. XXII: Indices volúmenes XI-XX. Valladolid, Ediciones 'Estudio Agustiniano', 1993, 520p.

Willy RORDORF, Lex orandi, lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. (Paradosis, XXXVI; Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel-Suisse, XI). Freiburg (CH), Universitätsverlag, 1993, xvi-515p.

Miikka RUOKANEN, Theology of the Social Life in Augustine's 'De civitate Dei'. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 53). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 179p.

Mathijs RUTTEN, Om mijn oorsprong vechtend. Origenes ofwel het optimisme van een mysticus. (Mystieke teksten en thema's, 5). Kampen, Kok; Averbode, Altiora, 1991, 199p.

Santos SABUGAL, Anástasis: resucitó y resucitaremos. (BAC, 536). Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993, xx-712p.

Eberhard SCHOCKENHOFF, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes. (Tübinger theologische Studien, 33). Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1990, 352p.

Agustín UÑA JUÁREZ, San Agustín (354-430). (Biblioteca filosófica. Colección: Filosos y textos). Madrid, Ediciones del Orto, 1993, 93p.

Aloïs VAN TONGERLOO, An Odour of Sanctity. Tiré-à-part de: Apocryphon

Severini presented to Søren Giversen. Aarhus University Press, 1993, p. 245-256.

— "Ecce magi ob oriente venerunt". Tiré-à-part de: Acta Orientalia Belgica 7(1992), p. 57-74.

— In a Manichaean Monastery *[Part 1]*. Tiré-à-part de: Acta Orientalia Belgica 7(1992), p. 239-248.

— Manichaeism in Recent Studies. Tiré-à-part de: Ephemerides Theologicae Lovanienses 67(1991)1, p. 204-212.

FREEDOM OF THE WILL

A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing[1]

"La grâce triomphe en nous,
non du libre arbitre, mais du péché"
[A. Sage]

I. INTRODUCTION

The Catholic church honours Augustine (354-430)[2] as the 'doctor gratiae', but has not officially acknowledged all his basic thoughts on grace. A hundred years after his death — a century in which grace and freedom were the most current theological topics — the church accepted Augustine's radical statements on divine grace and human freedom, but rejected his suggestion of grace's irresistibility (Council of Orange, 529)[3].

[1] This article is developed in a Utrecht theological study-group in which, apart from the author, H.W. de Knijff, A. Vos, A. H. Looman-Graaskamp, H. Veldhuis, E. Dekker and B. van den Toren participate. A shorter version of this article, less documented and without Latin, is published in Dutch in *Kerk en Theologie* 44 (1993) 219-243; its title is *Vrij zijn en zichzelf niet meester. Een systematische analyse van wilsvrijheid in Augustinus' (latere) denken.*

[2] A good introduction to Augustine's life and work is offered by H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960[1], 151-223. The unrivalled biography is P. BROWN, *Augustine of Hippo. A biography*, Boston/London 1967[1]. Instructive introductions to Augustine's complex thoughts still are E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1928[1], 1941[2] (repr. 1982 in: *Études de Philosophie médiévale* XI), p. 185-217 discuss 'la liberté chrétienne'; and J. BURNABY, *Amor Dei. A study of the religion of St.Augustine (The Hulsean Lectures for 1938)*, Norwich 1938[1], 1991[2], for our theme see esp. p. 183-255.

[3] A historical setting and a theological analysis of the Semipelagian discourse is given by J. CHÉNÉ, *Les origines de la controverse semi-pélagienne*, in *L'année théologique augustinienne* (1953) 56-109. Cf. the evaluation of A. MCGRATH, *Iustitia Dei. A history of the doctrine of justification*, vol I: *From the beginnings to 1500*, Cambridge 1986, 74: 'Although the Council declined to teach the doctrines of double predestination and irresistable grace, it must be pointed out that it is questionable whether these may be considered to be authentically *Augustinian*, in that they are not *explicitly taught by Augustine*, even though they may appear to *follow logically* from his teaching. If the epithet 'Augustinian' is understood to mean 'conforming to doctrines explicitly taught by Augustine after 396', it may be asserted that Orange II endorses an Augustinian doctrine of justification'. Cf. O. PESCH & A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989[2], 34-40: 'und doch war Orange die Rettung Augustins für die ganze Kirche' (39). Because of a private initiative by Caesarius of Arles who was a moderate 'Augustinian',

In later ages this suggestion was often turned into a cornerstone of orthodoxy, whereas conversely a great part of the accepted Augustinian thought on the subject was still disclaimed as a stumbling block.

The discussion about freedom and grace, which often centered in the debates on power or impotence of the human will, not only aroused people in the early history of the church. The differences between Augustinianism and Pelagianism violently revived at the beginning of 'Modernity'. Men like Luther, Calvin and Jansenius accused the Catholic church of their days and its theological and practical leaders of having abandoned the Augustinian theological heritage (partly in favour of a more 'Pelagian' view). In reaction, these reformers radicalized Augustine's basic ideas[4]. In the most articulate Protestant tradition of that time, the Dutch Reformed theology, the Augustinian doctrine of grace was seen as the core of all theology, and the doctrine of predestination was considered to be the key to this core (canons of Dordrecht, 1618-1619)[5].

The investigation I offer is a systematic and historical analysis of the question, whether and how Augustine's thoughts guarantee freedom of the human will. My two main objectives are (1) answering this question by means of four of his last writings, *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* and *De dono per-*

many of Augustine's statements on freedom, sin and grace, which were practically rejected in Valence (528), were accepted in Orange (529). Strangely, the canons of Orange disappeared in the 8th century and did not reappear until 1538; so the elaborations of the Medieval doctrines of grace were quite independent from these canons.

[4] In Protestant theology the problems of freedom and grace have always inspired and troubled people (see for instance C. GRAAFLAND, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*, 's Gravenhage 1987²). In Roman-catholic theology the debate about 'Jansenism' revives every now and then; one example is G. DE BROGLIE, *Pour une meilleure intelligence du 'De correptione et gratia'*, in: *Augustinus magister. Congrès international augustinien Paris, 21-24 septembre 1954, actes*, Paris 1954, in: *Études Augustiniennes* [EA], 317-337; besides, perhaps *the* major point discussed by the 'nouvelle théologie' (H. de Lubac, H.U. von Balthasar a.o) was nature and grace and the 'natural' autonomy of man.

[5] The theme is not, however, a specific ecclesiastical concern. Western culture which has emancipated from its Christian background since the Renaissance, struggles with the same problem in the questions of human autonomy. The Enlightenment and the Romantic Movement can be regarded as great attempts to realize this autonomy by virtue of reason and imagination resp. The twentieth century has experienced its *echec* in many ways. Post-modernism, for instance, pioneers an extreme anti-autonomism which — *les extrêmes se touchent* — simultaneously turns into a hyper-autonomism. Perhaps a new openness may be discovered for the Augustinian 'middle-course' which is extremely critical and asks for further exploration.

severantiae[6], and (2) checking whether this answer fits in the development of Augustine's thoughts on the subject.

Two restrictions should be indicated beforehand: (a) The first objective will be elaborated on by a semantic and systematic, and not by a complete textual analysis. (b) The second objective can result in no more than a representative biographical-systematic sounding, not a full exposition and analysis of all the works of Augustine which discuss this theme.

The central clarification which I intend to advance is the distinction and connection between two things both of which can be indicated by Augustine as '(free) will'. As far as I know, Augustinian scholarship until now has hardly paid its debts to the importance of this distinction. I mean *liberum arbitrium* and *(libera) voluntas*, which can be circumscribed as the faculty of free judgement or consent, and the complex of inclinations or dispositions[7]. Augustine's theory of will tends to distinguish these two

[6] In this article its abbreviation will be GLA, CG, PS and DP resp. The edition I used is *Oeuvres de saint Augustin* 24: *Aux moines d'Adrumète et de Provence*. Texte de l'édition bénédictine, intr., trad. et notes par J. CHÉNÉ et J. PINTARD, Paris 1962. An other useful edition *Sankt Augustinus - Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgave seiner antipelagianischen Schriften*, herausgeg. v. S. KOPP, T. G. RING und A. ZUMKELLER, Bd. VII, Würzburg 1955[1], 1987[2]. The other abbreviations I use will be: LA (*De libero arbitrio*), CD (*De civitate Dei*), OI (*Contra Iulianum opus imperfectum*), S (*Ad Simplicianum*), and DEP (*Contra duas epistulas Pelagianorum*). For these works, except OI, I used the editions of the *Oeuvres de saint Augustin*.

[7] Some recent detailed studies in this field of investigation are F. J. WEISMANN, *The problematic of freedom in St. Augustine: towards a new hermeneutics*, in: *Revue des Études Augustiniennes* [REA] 35 (1989) 104-119; F. BERTHOLD, *Free will and theodicy in Augustine: an exposition and critique*, in: *Religious Studies* 17 (1981) 525-535; R. J. O'CONNELL, *'Involuntary sin' in the 'De libero arbitrio'*, in: REA 37 (1991) 23-36; and esp. J. WETZEL, *Augustine and the limits of virtue*, Cambridge 1992 (in *Vrijgeven doet deugd. Wetzel en de augustijnse wilsvrijheid*, in: *Jaarboek 1991-1992 van het Thomas van Aquino Instituut te Utrecht*, okt. 1993, I gave an extensive critical review of Wetzel's study). The best and most extended art. on the present subject is M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), 187-281; Huftier, however, concentrates on freedom, not on will; he indicates (but does not elaborate on) the distinction of *arbitrium* and *voluntas* on p. 266: "Plus profondément que les volontés-affections, il y a la volonté-instrument qui demeure au pouvoir de l'homme". Some earlier studies which are still very useful are F.-J. THONNARD, *La notion de la liberté en philosophie augustinienne*, in: REA 16 (1970) 243-270; and esp. X. LÉON-DUFOUR, *Grâce et libre arbitre chez Augustin. A propos de 'consentire vocationi Dei ... propriae voluntatis est'*, in: *Recherches de science religieuse* 33 (1946) 129-163; J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus. Zweiter Band: Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung*, Freiburg (im Br.) 1909[1], esp. 25-139. In general, these studies sometimes mention the distinction I focus on, but hardly regard it as the core of Augustine's view, nor elaborate on it; Wetzel does notice it, but finally disclaims it by his interpretation of irresistable grace.

kinds of 'will' or 'will-power'.

Since it is well-known that Augustine was a defender of free will in his early years, while many scholars are not so sure about his last, I turn to his last writings on the subject. Was freedom of the will eventually rejected? My answer mainly based on a semantic analysis of GLA and CG will be negative. And from a biographical sketch of Augustine's theology, this work turns out to be rather representative. Thus, in this article I want to analyze Augustine statements on free will, systematically and historically, in an attempt to define his basic position which stresses the predominant role of grace but does not rule out free will. This analysis starts from GLA. I will not discuss whether the freedom of will, pressed by some other important ideas of Augustine's does not collapse after all (that might happen in his conception of the grace of Christ, divine prescience, original sin and predestination)[8].

This article is framed as follows. In II a semantic-systematic analysis of GLA (and CG) will be given, concentrating on the key concepts of *liberum arbitrium* and *voluntas*. Section III indicates how Augustine's argumentations in these works have their systematic point in the background of the (Semi)Pelagian discussion. Next, section IV offers some further clarifications, especially from CG, of the distinction and connection of the *arbitrium* and the *voluntas*. Section V offers a sketch of Augustine's 'intellectual biography' on this theme in order to place the results of my analysis in the entire development of his thoughts on the subject. Section VI collects the harvest of this development. Finally, VII summarizes the Augustinian theory of the will. The text of the article can be read as one continuous argument. The footnotes give the necessary documentation and some important details.

II. Willing and the faculty of judgement in GLA

When formulating his thoughts on freedom and grace in GLA, Augustine feels at home. In 427 he is asked for advice by monks from Hadrumetum who read a radical version of Augustine's theory of grace[9] and found it too deterministic. Two of these worried monks consulted Augustine. Many other monks of their monastery may have felt even more orthodox than Augustine did — just like his friend (and colleague) Evo-

[8] For Augustine's doctrine of predestination and prescience I have done this in two articles called *Augustijnse kiesheid* (I en II) offered to *Nederlands Theologisch Tijdschrift*.

[9] They read it in a letter which Augustine had sent to a priest of Rome, Sixtus (the future pope Sixtus III) in 418 (*Epistula* 194).

dius[10] who was Hadrumetum's neighbouring bishop but had not been able to pacify the monastery. Since 425 people like Evodius call themselves 'the fearless lovers of all-or-nothing grace'[11]. In GLA Augustine not only marks his position over against pelagian-minded monks but also and even primarily over against these 'lovers'[12].

GLA does not define the key concepts. If we, however, check their grammatical forms and semantic connotations in their contexts, we can 'reconstruct' their systematic contents. It is remarkable that Augustine is quite consequent in using *liberum arbitrium* and *voluntas* as relatively distinct terms[13]. These words refer to different, but closely related realities — although the term *voluntas* can indicate both of them[14]. In almost all cases the first term has the following form: 'the [free] power of judgement of the will' (*[liberum] arbitrium voluntatis*). Obviously Augustine points at something '*of the will*', something which accompanies and guides our willing, but is not identical with it. Let us take the two elements apart.

(1) Considering the descriptions of *voluntas* Augustine must mean a complex reality which has degrees and forms. There can be a bad and a good 'will', even at the same time. This will can be more or less integrated or self-contradictory. The will can be stronger or weaker, good or bad, better or worse[15]. When it is stated that it is free (*libera voluntas*),

[10] Evodius exclaimed as early as 395 (as 'recorded' by Augustine in *De libero arbitrio* III,3,7): "Voluntas illius mihi est necessitas". In that dialogue Augustine answers by claiming more openness for human freedom and responsibility.

[11] P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 403.

[12] We must ask whether he does not yield to their view after all when he, once more, is asked to reply to a group which is less 'orthodox' than both these 'lovers' *and* Augustine — to the Semipelagians behind PS and DP. This requires an analysis of Augustine's doctrine of predestination in PS and DP (cf. art. mentioned in note 8).

[13] See for instance GLA IV,9: "Non autem intrat in tentationem, si voluntate bona vincat concupiscentiam malam. Nec tamen sufficit arbitrium voluntatis humanae nisi a Domino victoria concedatur oranti". The change of terms is significant; it remains vague or confusing when there would be no further distinction of concept and reference in these terms, but becomes meaningful and to the point when there is a distinction between *arbitrium* and *voluntas*. Some more examples: GLA II,26; XX,41 (quoted in note 20).

[14] Augustine often uses expressions (as we still do) in which it does not make a difference, for the *pointe*, to distinguish the two structural aspects of willing (*voluntas* and *arbitrium*). In these cases he simply uses *voluntas*.

[15] See for instance GLA XVII,33: "Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonum, sed adhuc parvam et invalidam; poterit autem, cum magnam habuerit et robustam". Cf. GLA XIV,29: *cor lapideum* is *durissima voluntas*; GLA XV,30: "Gratia Dei semper est bona, et per hanc fit ut homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae. Per hanc etiam fit ut ipsa bona voluntas, quae iam esse coepit, augeatur et tam magna fiat, ut possit implere divina mandata quae voluerit, cum valde perfecteque voluerit"; CG VIII,17: "quid aliud rogavit nisi ut habeant liberrimam, fortissi-

then this freedom too is something which has degrees and forms[16]. The reverse of this freedom is described as a kind of weakness (*infirmitas*) or addiction (*servitudo*) which also has several degrees[17]. Besides, there is an asymmetric relation: insofar as the *voluntas* becomes good, its freedom (*libertas*) qualitatively increases, but when it becomes bad, its freedom decreases. In short, *voluntas* usually has the connotation of 'all that we want'; it refers to the complex of inclinations.

Having faith has characteristics very similar to those of the *voluntas*[18]. Faith too can increase or decrease. It can be too weak to be an important factor in the entire field of forces in man's inner life; but it can also grow and become the integrating factor of man's mental household, till man's mind is completely well-formed in the life everlasting when faith has become vision (*visio beata*).

mam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem?".

[16] Unlike I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, 112: "Il [*sc.* le libre arbitre] s'identifie avec la *voluntas*", I agree with J. BALL, *Les développements de la doctrine de la liberté chez saint Augustin*, in: *Revue philosophique de Louvain* 55 (1957) 404-413, p. 375: "Tout s'éclaire, pensons-nous, et tout s'explique quand on discerne à travers ses textes une distinction capitale, qui passe trop souvent inaperçue: il ne faut pas confondre libre arbitre et liberté". This suggestion has become the central point of the study of M. HUFTIER: *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin, art. cit.* The distinction between *liberum arbitrium* and *libertas*, however, must be balanced by the distinction between *liberum arbitrium* and *voluntas* which Huftier touches but hardly elaborates on (see p. 198: "Et c'est précisément en expliquant cette doctrine que s. Augustin, insistant sur la distinction entre libre arbitre, qui est un bien de nature, et bonne volonté, qui est grâce surnaturelle et gratuite, est amené à certaines formules qui, isolées de leur contexte, ont pu prêter à confusion", cf. p. 258-270). Ball's and Huftier's findings are based on an examination of Augustine's entire work.

[17] So *libertas* is not opposed to 'which is necessary in order to stay alive' or necessity in an ontological or logical sense. About these kinds of necessity Augustine does not speak in his last works. Yet they are somehow presupposed (cf. the articles mentioned in note 8).

[18] Normally Augustine and his opponents do not seem to understand *fides* as (a set of) separate acts of believing; nor are they asking for the object of faith which has to be offered (which the tradition has called the *fides quae*). They concentrate on the factual believing as a lasting mental reality; in modern terms: the acquisition or disposition of faith (its width, depth, duration), in traditional terms: the *fides qua*. This faith can be considered as a kind of *voluntas*; cf. *Epistula* 217: "quisquis suo corde credit in Deum, non nisi sua libera credere voluntate, cum potius illi oppugnent arbitrium liberum, qui oppugnant Dei gratiam"; *ibid.*: "initium fidei, ubi est etiam initium bonae, hoc est piae voluntatis". Augustine also acknowledges the fact that the *fides* is linked with the *liberum arbitrium*, see PS II,5 (472): "Quanquam et ipsum credere, nihil aliud est quam *cum assensione* cogitare"; cf. *De spiritu et littera* 54: "quid est credere, nisi consentire verum esse quod dicitur? consensio autem utique volentis est".

(2) The two main characteristics mentioned of the *(liberum) arbitrium (voluntatis)* can be recognized in both aspects of *arbitrare* and *liberum*: (a) discerning or knowing and (b) willing or choosing or consenting. As such it is the personal centre of freedom and responsibility, of initiating and responding. It is the core to which God addresses his gifts of grace, by incentives, orders and offers[19]. Since grace does not eliminate the will but makes it incline to the good[20], it must operate on the level of the *voluntates* (by addressing the *arbitrium*).

The aspect of consent presupposes alternativity — in fact, Augustine indicates two kinds of alternativity[21]: It is the will's proper thing to will or not to will, and to will something good or to will something bad[22]. Hence, the will's *arbitrium* has an alternativity on the subject-side (the power to will, by which it can will or can not-will) and an alternativity on the object-side (the objects of will, which can be good or bad - either of which can be willed). If this is the specific freedom of the *arbitrium*, this freedom is different from the *libertas* of the *voluntas*[23].

[19] Very explicitly in GLA XIII,26: God's address to the *arbitrium* to obey the commandments is accompanied by the appeal to ask for the power to accomplish it (GLA ends in a prayer). Cf. GLA XVIII,37 speaks about the incentives directed to the *arbitrium*: "Cur ergo dictum est: 'Diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est', nisi quia praecepto admonitum est liberum arbitrium, ut quaereret Dei donum?"; the same idea in GLA IV,6; IX,21; XI,23; XIV,29. See also GLA II,2 - V,11: many texts from the Bible prove that there is a *liberum arbitrium* which is addressed (e.g. GLA II,4: "quomodo iubet [*sc.* Deus], si non liberum arbitrium"). The notion of sollicitation which presupposes the *arbitrium* is also shown in e.g. CD V,9.

[20] See GLA XX,41: "gratiam Dei (...) qua voluntas humana non tollitur (...) ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit quando voluerit, faciat *inclinari*, vel ad beneficia quibusdam praestanda, vel ad poenas quibusdam ingerendas, sicut ipse iudicat, occultissimo quidem iudicia, sed sine ulla dubitatione iustissimo". We must ask at what point this 'inclining' becomes violating. In CG and esp. PS and DP the aspects of cooperation and incentive, which counterweigh the ideas in GLA, are hardly mentioned anymore.

[21] See esp. GLA III,5. Cf. "Et utique cui dicitur: 'Noli vinci', arbitrium voluntatis eius sine dubio convenitur. Velle enim et nolle propriae voluntatis est", GLA IV,6 (*voluntas* in the latter part of this sentence most likely refers to — the will of — the *arbitrium*, mentioned in the former part). "Itaque, fratres, debetis quidem per liberum arbitrium non facere mala, et facere bona (...)", GLA X,22.

[22] See e.g. GLA IV,6 and GLA X,22. *Bonum* usually means that which God wants and which is offered by grace.

[23] I. Bochet correctly remarks: "Il faut donc introduire une distinction — qu'Augustin n'explicite pas toujours — entre libre arbitre et liberté' (*op. cit.*, 112). These two concepts, however, are of different kinds: a specific reality (power of choice) and an abstract property (being free); it is better to speak of either *liberum arbitrium* and *voluntas* or *libertas (arbitrii)* and *libertas (voluntatis)*.

Moreover, there is an important third aspect (c): Man's power of judgement or consent is his central capacity *to accept* in the first place. The *arbitrium* does not make the good and true to which it consents, it has to recognise them, they have to be offered to it — which can only be done by God's creating grace[24]. The *arbitrium* cannot make its good inclinations (*voluntates*) either: another thing which can only be done by grace. As the power to accept, that is: in its susceptibility for the good offered and realized by grace, the *arbitrium* is *meant to* accept only *what is true and good.* It *can,* however, consent to what is false or bad. Augustine often defines the *arbitrium* by saying what it is intended to do[25]. If it

[24] "Certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum", GLA XVI, 32; in this sentence the willing seems to be assigned to man, willing the good to God. "Itaque, ut hoc verbum, quod non ab omnibus capitur, ab aliquibus capiatur, et Dei donum est, et liberum arbitrium", GLA IV,7. In this sentence even within willing something good — for instance accepting a word of God — God('s giving) and man('s accepting) are distinctly indicated. Grace has to help continuously: "Ergo et victoria qua peccatum vincitur, nihil aliud est quam donum Dei, in isto certamine adiuvantis liberum arbitrium", GLA IV, 8; cf. IV,9: "Nec tamen sufficit arbitrium voluntatis humanae, nisi a Domino victoria concedatur oranti, ne intret in tentationem". Cf. VI,13: "si se [*sc.* gratia] subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio"; GLA XV,31: "Quare dat, si homo facturus est, nisi quia dat quod iubet, cum adiuvat ut faciat cui iubet" (cf. *Confessiones* X, 40 and 60).

[25] This description of the *arbitrium* also corresponds quite well with the résumé of Léon-Dufour (*art. cit.*, 150, 151): "Le libre arbitre est essentiellement appétit de bonheur, appétit qui, s'il est consideré indépendamment de son objet, apparaît comme un poids intérieur, une 'gravité' congéniale: c'est une tendance, un amour. Cependant il est une faculté indifférente, en ce sens qu'il n'est nécessité ni au bien ni au mal: il peut choisir entre le bien et le mal à accomplir. Même après le péché originel il demeure en l'homme: c'est une faculté inadmissible (...). Ce libre arbitre n'est en réalité aucunement efficace par ses propres forces". To my mind G. DE PLINVAL: *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin*, in: REA (1955) 346-378 incorrectly thinks that the nature of the *liberum arbitrium* is almost completely limited to the aspect which Léon-Dufour called 'gravité': "ce qui constitue pour lui l'essence du libre arbitre, ce ne sont, à proprement parler, ni la faculté d'un choix, ni la conscience claire des motifs, ni l'absence de toute sollicitation extérieure, ni même la maturité des raisons, mais l'adhésion expresse de la volonté". This aspect is its most important one (it reflects the *arbitrium*'s purpose and is stressed over against the [Semi]Pelagians), but there are more constitutive aspects. Huftier shows that this aspect (c) is characteristic for all Augustine's descriptions of the *arbitrium*: "Le libre arbitre apparaît ainsi comme une aptitude positive à acquérir la vraie liberté, c'est-à-dire à être fixé de plus en plus profondément dans le bien auquel il tend, et donc à ne plus pouvoir le mal, à ne plus pouvoir pécher" (*art. cit.* 232). Because of the asymmetry of (basic) options Huftier is right in stating: "Le vouloir libre consiste moins à choisir qu'à consentir, à se fixer dans le vouloir de ce dont on ressent l'attrait" (*art. cit.* 254). According to Huftier this element is so strong for Augustine that "ce risque [de défaillir et d'opter pour le mal] ne définit pas le libre arbitre; il lui est accidentel, c'est une de ses possibles modalités d'exercice" (*art. cit.* 280). I agree that

rejects truth and goodness, the *arbitrium* degenerates by becoming 'enslaved' in some form and to some extent; it develops a function unnatural to it[26]. The *arbitrium* is sometimes described as a susceptibility or desire for the good; in factually consenting to the good it performs that for which it is made[27].

In sum, 'will' in Augustine's understanding usually means (1) an inclination which can be stronger or weaker, directed to this or to that. As such Augustine calls it 'free' (*libera*) to the degree that it is directed to what is 'good'. This inclination is accompanied by (2) a movement of acceptance or consent which can be given to or can be withheld from this or that. Because of this second aspect, the will can be called 'free' (*liberum*) with respect to this alternativity, which is a lasting feature of the will. *Voluntas* and *liberum arbitrium* can be used one for another, but they do not coincide. Augustine's descriptions presuppose a distinction of two kinds of willing and two kinds of freedom, which also comprise two kinds

there is asymmetry; but not in the way Huftier states. It is true that *factually* choosing the bad is accidental to the *arbitrium*, but so is *factually* consenting to the good; yet, the *possibility* of a bad consent is essential to it, just like the *possibility* of a good consent and the *factual desire* for the good, for God (also see below, note 86).

[26] Choosing the bad, turning away from God's grace, runs against its natural, that is its intended function. "Le libre arbitre demeurant ainsi faite pour la vérité, demeurant finalisée vers le bien, a besoin de le trouver attirant, délectable (...)" (p. 254). Cf. CD XIV 1: "Arbitrium igitur voluntatis tunc vere est liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo (...)"'; cf. e.g. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheaorum* XII 12: "illo solo dominante liberrimus", and *In Joannem* XLI 8: "Eris liber, si fueris servus".

[27] The ultimate background and model of Augustine's concept of human freedom is, of course, God's freedom — God who is free *and* cannot do any evil. For God in relation to our theme, two Augustinian thoughts: (1) "Si, ut dicis, 'boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est', non habet libertatem Deus, in quo peccandi possibilitas non est", OI VI 11; (2) "in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest (...) si enim Deus est, consequentissime justus est, et ideo summe maximeque habens liberum arbitrium, peccare tamen non potest Deus", OI V 38, cf. ibid. VI 10. Thus, God has (perfect) *libertas* and a (perfect) *liberum arbitrium*. What God is by nature, He has intended man to become by grace: "tunc felicius liberi erimus, quando non poterimus servire peccato, sicut nec ipse Deus: sed nos ipsius gratia, ille vero sua natura", OI VI 19. Huftier: "La liberté est réalisée de manière analogue en Dieu et chez la créature. Chez Dieu seul, en qui la liberté se trouve d'une manière éminente, liberté et autonomie se confondent. Chez la créature, la liberté est pouvoir d'auto-détermination, non pas d'autonomie", *art. cit.* 281. Cf. 207: "Mais il reste que, en Dieu ou chez les hommes, sous l'une ou l'autre modalité, le libre arbitre est substantiellement le même. Si quelque chose a péri avec le premier péché, c'est non pas le libre arbitre, mais la liberté de ne pas pécher", (that difference of modality is explained on p. 209: "chez la créature, le libre arbitre n'est pas par nature impeccable: il ne *se réalise* pas d'une manière univoque en Dieu et chez la créature", [emphasis added]).

of 'can'[28]. They are closely related. The *liberum arbitrium* is actualized by God's creating grace, and the dispositional will, if it consists of good inclinations, by that grace by which God meets his creation[29].

In order to conclude this paragraph I make three remarks.

(1) It is worth observing that in GLA, CG (and also in PS and DP) Augustine hardly speaks of the specific willing of the *liberum arbitrium*; he is preoccupied with the willing or not-willing of the *voluntas*. Even the aspect of consent is, as it were, taken into the willing of the *voluntas*. This is a very understandable contraction, since someone's *voluntates* tell us in which things his actual consent has invested itself. They form the factual field of one's (inner) forces within which the *arbitrium* has to make its consent.

(2) Augustine is (I think legitimately) convinced that in many texts from Scripture it is not the willing of the *arbitrium* but that of the *voluntas* which is at stake. He especially refers to many texts of the apostles Paul and John, which are relevant to the themes of freedom, grace, election and

[28] Cf. Léon-Dufour on the state of fallen man: "Saint Augustin s'est placé sur le plan des objectants et a fait appel a une distinction entre les deux 'potestas' ou entre deux 'possibilitas': en soi, abstraitement, l'homme a le pouvoir de croire, il a donc le libre arbitre; mais concrètement il ne peut l'exercer, son libre arbitre est donc inefficace (...)" (*art. cit.* 160). Léon-Dufour observing that there are two powers or possibilities of the *liberum arbitrium*, does not connect this distinction with that of *arbitrium* and *voluntas* (in which, according to me, its back-ground is found).

[29] The conclusion of my analysis (based on GLA, CG, DP and PS) and the analysis of Léon-Dufour (based on a close reading of *De spiritu et littera*) basically coincide with the analysis of Huftier which is based on Augustine's entire oeuvre (see *art. cit.* 230): "Ainsi donc, à l'encontre du pélagianisme, Augustin va s'efforcer d'établir que liberté et libre arbitre sont deux choses distinctes; que liberté s'oppose, non pas à nécessité, mais à servitude; et donc, que le libre arbitre peut exister, substantiellement le même, avant et après le péché, mais que, après le péché, il a besoin d'être libéré par la grâce pour pouvoir, précisément, s'approcher du but vers lequel il tend de toutes ses forces et en fonction duquel il se définit: le bien, la justice, l'impeccabilité"; cf. p. 224, 231-232. The main difference is that Huftier tends to eliminate or at least minimalize the aspect of choice in the nature of the *arbitrium*, while I see it as a subordinate but essential element. Huftier is reacting against the view that Anselm, in stating that the *libertas arbitrii* is not defined by the possibility or power to sin (but by that of keeping righteousness for its own sake), departs from Augustine who defined freedom as "potentia bene vel male operandi", a definition which was attributed to Augustine in the 12th century. He shows, and correctly I think, that Anselm's positive definition is very Augustinian. However, Augustine also defines the *arbitrium* as a faculty of choice between good and evil. The element of choice is, in the fundamental asymmetry of the options, an aspect which returns in the Augustinian descriptions again and again.

merit, and which speak of all the things which God works for us even in our very willing[30].

(3) Nowhere in GLA and CG, nor in PS and DP does Augustine say that the *liberum arbitrium* does not exist, or has been lost after the fall, or has become defective, or vanishes when a stronger grace is given (*sc.* the grace of Christ)[31]. In order to grasp the impact of Augustine's statements it is important to distinguish carefully between the things he says and the things he does not say. Not saying something does not imply denying something. We could be tempted to extrapolate his statements too easily. To my experience Augustine is normally quite accurate about what he 'positively' states (and, consequently, about what he does *not* say). If we consider his opening paragraph in GLA, in which Augustine marks his position by drawing frontiers in two directions[32], we are invited to assume, conversely, that he presupposes the presence and the functioning of the *arbitrium* up to the end. But why then is he silent about it? Perhaps we are able to find a clue that makes sense of this silence (which is not a denial), and it is very likely that this clue can be found, if anywhere, in the specific nature of the question as it emerged in the Semipelagian discussion.

III. The (semi)Pelagian debate and Augustine's point

Pelagius already challenged Augustine to define more precisely what man's personal centre, his *liberum arbitrium* 'can realize by itself' without needing an extra support of God ('extra' compared to what God already does as man's Creator). Augustine repeatedly discusses the 'pow-

[30] See for instance "Revelavit autem nobis per Scripturas Sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium", GLA II 2. "Primum, quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens, ad promissa praemia perveniret", ibid. "Quomodo iubet [*sc.* Deus], si non est liberum arbitrium?", GLA II 4. Most of Augustine's later works are supposed to be read as commentaries on statements from Scripture — as theological exegesis. A good example is offered in the doctrine of election: PS V 10 (496).

[31] Esp. see CG XIII 42 (364-366).

[32] One group: "Propter eos qui hominis liberum arbitrium sic praedicant et defendunt, ut Dei gratiam qua vocamur ad eum et a nostris malis meritis liberamur, et per quam bona merita comparamus quibus ad vitam perveniamus aeternam, negare audeant et conentur auferre, multa iam disseruimus (...)". The other group: "Sed quoniam sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium, aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium, hinc aliquid scribere ad vestram Charitatem, Valentine frater (...) compellente mutua charitate curavi" (GLA I 1, 91). Cf. above, first par. of section II, and footnote 64.

ers' which the *arbitrium* is or is not supposed to have at its disposal[33]. From this background, the Semipelagian question, which is more specified[34], is whether someone begins to believe and keeps on believing by virtue of his own *liberum arbitrium*. In answer to this specific question Augustine defines his view: Having faith is not realized by us, by our *arbitrium*; it is realized by God.

Augustine offers a clarification by saying that the real possibility of faith is given to our nature; yet by this very fact its reality has not been given as well. The reality of faith can be given in contact with God, but it is not a given from the start[35]. This thought seems to presuppose that God's grace is the realizing power which adds some realities to human nature. God does not automatically do this: His freedom in giving faith to creatures should be respected. Does God, however, also respect human freedom in (re)creating the *voluntates*?[36]

In the (Semi)Pelagian discussion we can expect the arguing parties to concentrate on the aspect of 'merit'. In opposition to the Semipelagians the argumentations of PS and DP even have their point in this notion of *meritum*. If man is able to do something by his own powers, he has a meritorious ground with respect to God; and then God owes man in return. For the Pelagians the human *voluntas* — for the Semipelagians the *fides* is such a ground; Augustine denies both. Differently put, what makes faith an inchoative, increasing and steadfast inclination of man? Augustine and his opponents really seem to enquire after this kind of 'making' and its meritoriousness: who is the author of 'that' in man? The opposition states that man can do that; Augustine doesn't think so.

[33] See CG XII 37-38: "tales vires habeat eius voluntas"; "in viribus suis"; "habens virtutem liberi arbitrii". For the overestimation of the *vires* of the *arbitrium* or *voluntas*, see *Epistula* 194, 188, *Sermo* 265D. Another repeated statement of Augustine is that the *arbitrium* is there, but by itself "non sufficit", e.g. *Sermo* 156 (cf. what can the *arbitrium* accomplish, "hoc potest?") and 165, *Epistula* 177 ("quamvis esse non dubitur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficiat, nisi adiuvetur infirmitas"). In OI VI Augustine specifies that the *vis* of the *arbitrium* is invested in the *voluntas* which follows the *arbitrium*; this power can be lost. The need for prayer also proves the need for grace: see e.g. *Epistula* 175, 179 (why pray when the *arbitrium* or *voluntas* are supposed to have the desired thing in their power?). As a preacher one can ask people not to be weakened because they have a *liberum arbitrium* — which is not sufficient, however, for fulfilling what is asked (*Sermo* 165).

[34] See below, section V (on *Ad Simplicianum*).

[35] PS V 10: "Ut enim sit naturae, fidem posse habere; numquid et habere? 'Non enim omnium est fides' (*2 Thess* 3:2): cum fidem posse habere sit omnium".

[36] Bochet opts for a positive answer (it is a pity that she does not elaborate on it): "il y a une relation essentielle entre la grâce et le libre arbitre, indépendamment même du péché" (*op. cit.* 316). My analysis points in the same direction.

It is unlikely that Augustine would not accept merit at all, since (1) he emphasizes, for instance in CG, that choice and merit are crucial requisites which occur in the original state of man (see the next paragraph). Moreover (2), up to his last writings Augustine keeps on talking about a justified reward or punishment, even in the state of sin, for man's behaviour with regard to grace's offering[37].

Summarizing paragraph II as the background of I we must say that the *arbitrium* cannot realize his *voluntates* as living mental forces[38]. They are given to a human being, when God 'makes' them in him. Augustine does not say that the *arbitrium* does not have any power, nor that it has no importance whatsoever in this realization by God. He simply does not make positive statements here. Again, not stating a thing is not, however, denying something. If we consider the nature of the (Semi)Pelagian controversy, this not-stating turns out to have its reasons: that aspect was not central to the discussion[39]. Augustine agrees with the Semipelagians that there is a *liberum arbitrium* and that it can make good or bad judgements. They disagree, however, on the factual power this *arbitrium* is supposed to have over all things to which we are (or become) inclined. It is even likely that in the term *liberum arbitrium* this power was included, at least in (semi)Pelagian ears; then Augustine must have preferred to avoid it.

If we not only regard the aspect of power, but also that of choice, there are still more reasons for this silence. As we shall see from his biography, Augustine's preoccupation with free will as the faculty of choice was motivated by his concern with evil. If God cannot be the author of sin, man must be that author; then man must have (had) a fundamental alternativity, between turning to God and turning away from Him. Thus, choice is strongly related to (the factual choice for and existence of) evil[40]. Augustine has always remained reluctant in admitting that freedom

[37] Besides (3), if he is convinced that the *liberum arbitrium* is not only active when man sins, but also when grace is offered, would it be improper to call consenting to the good (if one can dissent) a meritorious thing? Of course it is a very much reduced kind of meritoriousness.

[38] In his *Confessiones* he shows that the *arbitrium* cannot completely control them even when they are realized. See also the next section, III (1).

[39] In this sense I agree with Gilson who says (*op. cit.* 205): "il n'y a pas de problème de la grâce et du libre arbitre chez saint Augustin".

[40] Cf. "A libero arbitrio exordium sumpsisse peccatum", DEP III 25; cf. OI III 96, V 16 and 60-62. But compare OI V 61 (quoted in note 51) in which Augustine states that God created a good will in man, but He did not want to force man to respond to His initiative, so He left it to the *arbitrium* to respond; hence there is a positive motive for giving man a faculty of choice! For not compelling must open the possibility of rejection (although the rejection itself is not good).

as alternativity presupposed in sinning, is also constitutive for doing the good. Of course he is right in minimalizing its importance, for instance by noticing that there is an important asymmetry between consenting to the good and its alternative: the former is commendable while the latter is rejectable. Yet, if there would be no alternative at all, there would be no responsibility, no sin. Another good reason for minimalizing the role of choice is given by the role of grace: if the main question of the debate is what the *arbitrium* can accomplish on its own (without grace therefore), then Augustine correctly states that it is self-sufficient only for doing evil[41].

IV. Three systematic clarifications

It is easy to see how important the relation between the *arbitrium* and the *voluntates* is. The former may be intrinsically free (to consent or dissent), its factual consent or dissent will largely depend on the factual dispositions and their strength. So let us pause at three clarifications of the relation between *voluntas* and *arbitrium*. These elucidations can be linked directly with the outcome of our analysis so far.

[41] I. Bochet briefly and effectively summarizes the difference of opinion as follows (using two quotations from Augustine): "pour les pélagiens, 'il n'y a pas de libre arbitre si l'homme a besoin de l'aide divine'; pour Augustin, au contraire, 'la grâce confirme le libre arbitre'" (*op. cit.* 314). Bochet recalls Augustine's preference to compare the relationship God-man with that of parents-children, whereas Pelagius prefers the comparison of the adolescent who becomes independent from his father (according to Augustine Julian of Eclanum considered man to be[come] "emancipatus a Deo"; Julian meant 'freed by God', not 'freed from God', but Augustine obviously takes his position to come down to the idea expressed by the latter translation). If Augustine states that the *arbitrium* and the *(bonae) voluntates* are from God, he agrees with the (semi)Pelagians on the fact that the *arbitrium* is sustained by God. Augustine is convinced that man's history reaches deeper in his nature than the (semi)Pelagians want. So the main question in the discussion is, whether man's created nature has the power to realize or initiate the good, or whether realizing or even initiating requires, apart from creating grace, an additional grace of God. The Pelagians thought that this latter grace only needs to inform us; thanks to God's creating grace invested in our nature, which always remains intact, we are able to transform this 'information' in good works by the very forces of that nature (see G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, esp. 54-71). This view was never Augustine's. We have seen that his thoughts were already a decisive step ahead of this opinion during his priesthood in Hippo, while afterwards he advanced one more step. Not until the Semipelagians revived the discussion did the final step become an issue of debate; in opposition to the Pelagians the discussion had its point in the preliminary step. Augustine's unusually harsh campaign against the Pelagians, and his mild opposition to the Semipelagians may very well have this background.

(1) In a place in CG the attention is focused on man's original state[42]. In that state the *arbitrium* was free to accept or refuse the grace which God offered to man. Now, accepting grace was facilitated by the fact that the *arbitrium* was supported by a *voluntas*, a good *voluntas*, which God had created in man as well[43]. So man had a basis of good inclinations which could be enlarged or reduced[44]. Hence, it was mainly due to a basic good inclination (*bona voluntas*), that the *arbitrium* was able to accept God's primary offer[45]. So even before the fall there is a structural relationship between *arbitrium* and *voluntas* which contains the *arbitrium* as dependent on the *voluntas* to some degree. The free consent of the will, which remains at the disposal of the *arbitrium*, is factually predisposed by the *voluntates*[46], and this relation is anchored in a created

[42] See CG XI 31 - XII 34.

[43] CG XI 32 (340): "Tunc ergo dederat homini Deus *bonam voluntatem* (...)", by which man is created as *rectum*; placed in that condition it was up to man's *liberum arbitrium* to remain *rectum* or become *concurvatus*.

[44] This analysis of man's original state does not contradict the ideas on man developed above on merit (see section III), since of course, the primary *voluntas* is not the (indirect) result of free acts performed by man himself, so it is not a meritorious capacity. And of course, God's offer cannot be reduced to any possible merit on man's side, since it is the free continuation of God's free creating activity. In this original position only acceptance can have some merit. Augustine stresses this aspect of merit; a lot depends on it since eternal life will be given only when man accepts God's offering, which is the *praemium* for accepting (which therefore can hardly be called a reward). Thus, choice and merit do play an important part from the beginning of man's existence!

[45] At this point (CG XII 33 - XII 34) Augustine introduces two famous distinctions. (1) "Posse non peccare" (original human state) — "non posse non peccare" (the state of fallen man) — "non posse peccare" (the state of glorified man). If the *arbitrium* remains after sinning, neither the second *non posse* nor the third one can be taken too strictly. They must be dispositional, and cannot be (onto)logical impossibilities (see note 97: material, not formal impossibilities; and cf. E. DEKKER, *Richer than Midas. The use of modal logic in the theology of Jacobus Arminius (1560-1609)*, Master's Thesis Utrecht University, Faculty of Theology 1988, p. 22-23). (2) "Adjutorium sine quo non" (grace offered before the fall) — "adjutorium quo" (grace offered after the fall). Again, if the *arbitrium* is a constitutive element of human nature, created by God, as Augustine explicitly confirms (see note 76), then RAHNER's analysis (in *Augustin und der Semipelagianismus*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938) 171-196): "Hätte er den Begriff der zureichenden Gnade deutlicher erfasst, so hätte er auch ein *auxilium sine quo non* für den gefallenen Menschen zugeben müssen (...)"' (181), must be correct.

[46] In GLA some examples of this 'cannot' are given, like that of people who are unvoluntarily overcome by fear in certain circumstances: "Quare non subsistebant per liberum arbitrium, sed per timorem turbata voluntate fugiebant, nisi quia Deus dominatur et voluntatibus hominum", GLA XX 41. In the last part of this sentence Augustine moves beyond this 'cannot': it is directly related to God.

structure[47]. If this is correct, it is another good reason for Augustine's silence about the fact that the *arbitrium* is supposed to remain intact. He approaches its functioning from the side of what it is able to accomplish: in that respect it is seriously bound by the *bona/mala voluntas*. Augustine's phenomenological and practical sensibility let him concentrate on this side of human willing. Yet it is not a minor point, whether the *arbitrium* is still existing and functioning in the sinner, or not. For if it is, then God still regards it as man's 'address' and does not want to overrule it. This does make a difference in the execution of man's restoration by God!

(2) An important hint in clarifying the nature of the (mental) *consuetudines* is a remark which Augustine sometimes makes, namely that sinning makes a man a servant or even slave of sin, while doing well makes him a servant of grace[48]. Thus it is not simply that sinning is enslaving while doing the good and believing is liberating. In fact, all repeated consents, to the bad *and* to the good, cause 'enslavement' or 'liberation'. Both can grow an inner habit which predispose man in either direction. So there must be a connection between separate actions (of the *arbitrium*) and inclinations (of the *voluntas*) which is independent of its quality. Volitions, if repeated, result in dispositions. The reason why the quality of the acquired disposition does make a difference still, cannot just be the formative character of habits. This character must also be a creational characteristic of human nature. The difference must spring from something

[47] Because of this distinction and connection I basically agree with J. RIST, *Augustine on free will and predestination*, in: *Augustine. A collection of critical essays*, ed. by R. A. MARKUS, New York 1972, 221: "What we should call psychological compulsions are not compulsions for Augustine. (...) his love is a weight (*pondus*) which drives him to good and evil, or rather is his good and evil will". In our dispositions is stored what we somehow want; even when we no longer consent to it, it is still the 'residu' of what we willed and as a living force it is still a will (*voluntas*). Thus, of sins (even of original sin) we must say that we 'want' that to which they dispose us: they are part of our willing as well. The only important difference with respect to acquired dispositions is, that we did 'not personally choose for' these inclinations. Choice and consent did not precede; they follow. Hence, a disposition can compel the *arbitrium* to consent, but then (a) the disposition itself embodies a wish or need of the person involved, so that an element of his own 'will' is compelling him, (b) the *arbitrium* consents to that disposition anyway (cf. OI III 187: "quae carnali suo motu nec praecederet nec excederet hominis voluntatem, sed eius semper sequeretur arbitrium, profecto nec manicheus"). N.B.: a disposition never compels (it only inclines), a compulsive habit does compel: what makes the difference?

[48] See e.g. CG I 2 and GLA XV 31: "Semper autem in nobis voluntas libera, sed non semper bona", GLA XV 31, and "Aut enim a iustitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccata libera est, quando servit iustitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona (...)", ibid.

extra. Augustine suggests: that is the presence or absence of grace[49]. God who is good cannot create bad things when they are willed by man. Hence, although both good and bad inclinations are formative or predisposing, there must be an asymmetry between them; and that asymmetry causes the qualitative difference which is expressed in saying that sin enslaves while grace liberates. Augustine supposes that God is also involved in the acquisition of a bad disposition: Its dispositional force is felt as a just 'punishment' (*poena*) for consenting to something bad.

(3) Another suggestion complements this observation. Augustine often states that all good things come from God. Nothing can bring itself into existence, so man too cannot create unless God creates first. Thus, he is consequent in stating that *liberum arbitrium* and *voluntas* are created by God[50]. Within this presupposition he makes a difference between what is created as a basis of our nature and what 'can be built on top of' that. Thus, the *arbitrium* and an inchoative *bona voluntas* are basic (belonging to our *natura*) and they are brought into existence by God's creating grace. Yet a great deal of our *voluntas* has to be formed in the course of our life: this part must be brought into (mental) existence by that grace by which God unfolds what He creates. Therefore it is true, as Augustine sometimes says, that God 'makes' the *(bona) voluntas*[51], or as he repeatedly states, that the *bona voluntas* is 'a Deo' (in all its forms, from preparing to per-

[49] Cf. *Enchiridion* IX 30: "Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad juste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus esse justitiae coeperit servus. Ipsa est vera libertas propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus propter praecepti obedientiam".

[50] Cf. from DEP (quoted in note 73) that once a *voluntas* is created, grace works with (if it is a good one) or against it (if it is bad); cf. GLA V 12: "nec gratia Dei sola, nec ipse solum [*sc.* liberum arbitrium], sed gratia Dei cum illo", and GLA XVII 33: "ut ergo velimus operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum operatur".

[51] See e.g. OI V 61: "Quasi non potuerit Deus hominem facere voluntatis bonae; in qua eum tamen permanere non cogeret, sed in ejus esset arbitrio sive in ea semper esse vellet, sive non semper (...). Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad obediendum Deo (...)"; *factus*, the term used for describing God's creating. And see OI V 56: "Itane vero, Iuliane, ex homine hominis voluntas non oritur, cum homo bonum opus Dei sit? (...) Dic ergo unde, si non de natura, id est non de ipso homine, si non de libero ejus arbitrio, dic, rogo, unde voluntas hominis oriatur?" Cf. GLA XVI 32, DP and PS in which Augustine often says that God makes man's *voluntates*; in the context of these works these *voluntates* cannot mean the original good will, but all willing that can be gained in the process of salvation after the Fall. Augustine gives some hints about the relation of the *liberum arbitrium* and the *voluntas*; see e.g. OI V: "bona opera Dei sunt natura et liberum arbitrium: in his, inquis, voluntas exoritur, sed non de his"; ibid.: "si ergo et voluntas in homine vel in eius libero arbitrio de nihilo exorta est, quis iam fecit?", and *Epistula* 188: "proprium quippe arbitrium nisi Dei gratia iuvetur, nec ipsa bona voluntas esse in homine potest".

fecting). However, if the *liberum arbitrium* plays a constitutive role throughout the process of man's history, in all its three main phases (in the state of creation, redemption and glorification), we should conclude that an important part of our *voluntates* are built up by God's grace only when the *arbitrium* has consented to something good. A human being gets what he wants: if he repeatedly consents to something the desire for it becomes stronger. Many dispositions are formed in man by God who looks at man's volitions. In this way (only) the *arbitrium* can 'make it that' God realizes a disposition in man. Thus the link between the *arbitrium* and the *voluntates* runs via God! If this is true, then an important part of all that manifests itself in us as (our) 'willing' has come into us by our consent (of which we are not always aware) and the just activity by which God actualizes our dispositional nature[52]. As such it gains a certain preponderance over our power of consent[53]. When we will something bad, this means that our *arbitrium* becomes 'addicted' to that bad thing to the degree and in the form in which it is willed by us after some time in which we consented to it. Pelagius considered such addictions to be unreal.

V. The will and its freedom in Augustine's development

Let us widen the perspective of our inquiry. It would support the view of this article if the results of my analysis of GLA and CG on freedom and grace were consistent with the main lines of Augustine's thought on the subject. There are two groups of writings concerning freedom and grace: (1) the works written after his conversion and during his priesthood (385-400); (2) the works written during the anti-Pelagian campaign, which were first addressed mainly to Pelagius (410-420) and later mainly to Julian of Eclanum (420-430). I wish to repeat that I do not give a full account of the content of the works mentioned; I can only take a selection as representative as possible and relevant to our theme.

(1) Let us start with a brief preliminary impression of Augustine's background. It is remarkable that *voluntas* generally has the meaning of

[52] Cf. PS VI 11: "Misericordia igitur et iudicium in ipsis voluntatibus facta sunt". There are two principles which get — by the Creator — their 'sediment' in the soul or mind as a repercussion of our consents; cf. the formulation cited in note 58 from *Contra Fortunatum*.

[53] If this is correct, we need to distinguish between two kinds of inclinations: Those inclinations given to us by grace 'before' the *arbitrium* consents (in order to 'make' it consent), and those 'after' its consent. Both are made or 'done' by God in us, but in different ways; the latter are more 'our' dispositions than the former.

'reasonable desire or appetite', 'intention' or 'impulse' in non-christian Ancient thought[54]. Thus from Augustine's philosophical background *voluntas* has the meaning of a qualified tendency, a mental attitude, a lasting wish or even virtue. From a practical Roman background (jurisprudence), however, *voluntas* as volition was coined by the need to determine whether a 'will' becomes manifest in any action. In this context *voluntas* is primarily considered not as an inclination of the will, but as a volition, a specific act of the will[55]. Augustine combines both senses or uses. In his works *voluntas* usually has a general philosophical meaning, but sometimes he can use it in its practical meaning which is more often connected with the *liberum arbitrium*. If we will something, a disposition (*voluntas*) and a volition (an act of the *liberum arbitrium*) come together[56].

(2) It is quite understandable that Pelagius and the 'Semipelagians' found some of the ideas which they used against Augustine, now an aging bishop, in the writings of Augustine as a convert. This appeal, however, only had a very limited ground, since at that time Augustine was already moving towards ideas which finally matured around 395-398. A glance at the documents demonstrates this. I will start by looking at some early works which we compare with some later ones.

De libero arbitrio book I is one of the first works which Augustine composed after his conversion to Catholic theology and to the church. In this book he argues for the existence of the *(libera) voluntas* which has to be the cause of evil in man and in the world[57]. Who is 'the author of

[54] For instance in Aristotle, Chrysippus, Cicero and Seneca, see N. W. GILBERT, *The concept of will in early latin philosophy*, in: *Journal of the history of philosophy*, I (1963), 17-35.

[55] See A. DIHLE, *The theory of the will in classical Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/ London 1982, 132-144.

[56] Although he correctly indicates the tendency which rules the meaning of *voluntas*, J. RIST, *art. cit.* (see note 46), 220, states a little too much by saying: "As in Seneca, the word voluntas is in Augustine almost to be translated as 'moral self' or 'moral personality'".

[57] See LA I [ed.: AUGUSTINUS, *Theologische Frühschriften 'Vom freien Willen' ('De libero arbitrio'), 'Von der wahren Religion' ('De vera religione')*, Lat. & Germ., übers. v. W. THIMME, Zürich/Stuttgart 1962, 108]. It is generally accepted that books I and II were written several years before book III (388 resp. 395). Some representative quotations: "Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?" (80); "Non enim aut peccatum esset aut recte factum quod non fieret voluntate. Ac per hoc poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem liberam non haberet. (...) Debuit igitur deus dare homini liberam voluntatem" (108). For LA III also see below, VI (2). N.B.: LA III 74 states that, since man's *arbitrium* has to be offered something in order to know and will it and this offering is not in its power, then taking or leaving what is offered by God (or his own inclinations), is in its power.

evil'? Because of His goodness it cannot be God. Therefore, evil comes from man, more specifically from man's will. Man could — and should — have not-willed it, but, in fact, he did will it. Because of this basic alternativity man is rightly held responsible for sin and its consequences.

After the interim period in Thagaste and at the beginning of his time as a bishop of Hippo, Augustine resumed the discussion with the Manichees and came to a first formulation of the difference — so to speak within the *voluntas* — between *liberum arbitrium* and mental *consuetudines*. In *Contra Fortunatum*[58] he states that man's free will is influenced by habits which do not eliminate freedom of choice but rather frame it. Will is not only expressed in volitions, but also in dispositions. We need God's recreating grace to transform these dispositions if they are bad, and we need His creating grace to form good dispositions. Besides, when Augustine realizes the complexity and range of habits during his pastoral work, and when he senses to what extent they are a heritage of earlier human decisions[59], he feels urged to make the theological distinction between the situation of the first man and that of all other men who have succeeded him. This distinction belongs to his leading ideas on freedom and grace ever since. After Adam every man is more or less, in this or that way caught up in acquired and inherited habits. If they are somehow

[58] In LA Augustine usually speaks of *voluntas* without a further specification; yet, even in this early work he somehow distinguishes: "nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas *et* liberum arbitrium" (I 20-21). Since in the *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum* (in: *Oeuvres de St. Augustin* 17, p. 164 and 176-178) the main question is, once again, "Unde malum?", Augustine concentrates on bad internal habits (which he considers to be *poena* for sinful acts). He navigates between two cliffs. On the one hand he demonstrates "Quod liberum arbitrium si non dedisset Deus, iudicium puniendi nullum iustum esse posset (...) Quia qui non voluntate peccat, non peccat. Hoc arbitrio omnibus apertum esse atque perspicuum. (...) peccatum non esse ubi non est liberum arbitrium" (164). On the other hand: "(...) in nostris actionibus antequam consuetudine aliqua implemur, liberum arbitrium habemus faciendi aliquid, vel non faciendi (...)"; whereas after having committed a sin "consuetudo facta in carne" (178), a habit which predisposes the *arbitrium* to certain choices. A summary of Augustine's opposition to the Manichee Fortunatus can be found in *Contra Fortunatum* 22: the distinction between two bad *naturae* is reduced to that of two bad *voluntates nostrae*. For a wider setting of this discovery of the *consuetudo*, see P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 149-150 (a few examples of such habits are given in 350-351). Cf. Wetzel's biographical analysis of Augustine's development in which he observes the same shift of emphasis (no natures, no acts, but mental customs; *op. cit.* 86, 96). For *consuetudines* originated from the *arbitrium*, cf. also *Quaestiones in Heptateuchum* II, q. Exodi, q. 18; *De patientia* XVII; OI III 112.

[59] See for instance LA III.

bad, they severely obscure man's knowing and willing of the good and of God[60].

Newly ordained as a bishop Augustine not only wrote *De libero arbitrio* III and his last anti-Manichaean works, but he also intensely studied Paul. In this time the ideas which we just sketched were maintained and deepened by thoughts on sin and grace. In an earlier study, in 394, on Paul's letter to the Romans Augustine already adhered to the theory that God's grace is responsible for the accomplishment of all good things in the Christian life, since He 'makes' the good will (the good dispositions) and all that is required for the external performance of deeds. Yet, the initiative to willing and doing good things — which initiative is called believing — comes from man's side[61]. A few years later, in his *Ad Simplicianum* (396) he proceeds to the idea that grace operates faith as well. He will not abandon this insight anymore. Even the initiative to goodness is placed in God's hands. Does this take human freedom out of human hands? Augustine cannot mean this: he still presupposes the *liberum arbitrium* to exist and to exercize its freedom of consent. So on the one hand God realizes faith in us; on the other hand man can consent or dissent. Augustine's central concern, however, is what the *arbitrium* factually is able to do in the entire field of inner impulses[62]. He has become convinced that the answer must be: not much, considering its motivational

[60] In his *Retractationes* Augustine says that the ideas of LA are compatible with those developed in his anti-pelagian works if his analyses of LA are seen as describing Adam's case before the Fall. We noticed that in LA he hardly distinguishes between Adam and everybody else; we also noticed that he hardly distinguishes between *voluntas* and *liberum arbitrium* in that work — I think that these two things are connected. My thesis would be: What is stated of the 'will' in LA must be maintained for the (will of the) *liberum arbitrium* in Augustine's later works, not for the *voluntas*. Restricted in this way the statements on free will in connection to foreknowledge apply to all men in all states. When the *voluntates* are largely perverted (that is, basically turned away from God), then, though direction to the good remains a real possibility in itself for the *arbitrium*, it is practically unable to re-direct itself to that for which it is made.

[61] See *Expositio quarundarum propositionum ex Ep. Apostoli ad Romanos*, 44; cf. *De sermone Domini in monte* I, 18/55.

[62] See S I, Q. 2, 21: "Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet; *imo vero est quidem*, sed in venumdatis sub peccato (*Rom* 7:14) quid *valet*? (...) Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo ejus voluntas moveatur ad fidem? (...) voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in homine *potestate*". For this shift in Augustine's thought, see P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 152-154.

complexities largely permeated by sin which are often long standing. From the very beginning of his goodness man is dependent on God[63].

Against the background of this view he began writing his *Confessions*. Especially in book VIII Augustine describes his conversion as a breakthrough in the struggle of two competing dispositions. For our argumentation it is important to note that in this description Augustine uses the term *tota voluntas* in two different meanings. He depicts himself as a man divided between conflicting *voluntates* until one of them is chosen; by virtue of this choice the entire will which was divided into many, becomes one[64]. So choice, the specific act of the *arbitrium*, makes man's will whole again: apparently this root of his willing is especially identified with his 'centre', which is 'one'. In the same context he speaks of his soul which cannot perform *tota voluntate*, since it is torn between the desire (*voluntas*) for the eternal and the desire for temporal goods (so again between options: there is choice). In this context it is not the root of willing but the entire complex of desires or dispositions (*voluntates*) which should be 'one' in order to possess a 'complete' or integrated 'self'. Again, the internal twofold structure of willing appears.

Augustine's view in his seventies is not fundamentally different from his view in his forties. In *De praedestinatione sanctorum* (428) he refers to *Ad Simplicianum*. In the latter work he already revised a view which he had held earlier (a view which was used against him by the Semipelagians). He adds that he experienced this insight as a revelation[65]. In *De gratia et libero arbitrio* and its covering letters (426-427) he endorses a view which is very much in line with *Ad Simplicianum*. GLA opens with a twofold statement: Grace cannot be defended in such a way that the power of consent or judgement is eliminated; nor can that power

[63] M. E. ALFLATT, *The development of involuntary sin in St. Augustine*, in: *Revue des études augustiniennes* 20 (1974) 115-118 discerns the same development and gives a more detailed analysis of *Contra Fortunatum*; but for the systematic part of his analysis, cf. the precise criticism of O'CONNELL, *art. cit.*

[64] *Confessiones* VIII 24: "donec *eligatur* unum, quo feratur tota voluntas una, quae in plures dividebatur". It is also remarkable that Augustine's experiences his breakthrough as the emergence (and liberation) of his *liberum arbitrium* which already was there, but was wrapped in passionate *voluntates* (*Confessiones* IX 1). By the way: converting the *arbitrium* is something different from converting the *voluntates*! They are connected however. For understanding *conversio* the distinction of *arbitrium* and *voluntas* seems to be crucial too. Cf. e.g. PESCH & PETERS, *op. cit.*, 29.

[65] PS IV 8: "quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit"; cf. *Retractationes* II, 27.

be defended in such a way that grace becomes superfluous[66]. We have seen how he unfolds this insight[67].

(3) We now turn to Augustine's middle-period. We have already observed that the breakthrough of the insight that we need freedom and grace came more than ten years before the Pelagian controversy. We just observed that this insight was resumed some ten years after the official comdemnation of Pelagianism[68]. In between, but still before the discus-

[66] The covering letter to GLA, *epistula* 214 (*Ad Valentinum abbatem epistula prima*) indicates the same two groups are indicated when Augustine says that by faith "neque negetis gratiam Dei, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tamquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus" (2). So again we find two poles or cliffs, which reoccur in the opening ch. of GLA: On the one hand, the Scriptures teach "et liberum hominis est arbitrium et gratia Dei, sine cujus adiutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deum" (6). God offers the law as something to be kept and He judges persons by their deeds: two things which would not make sense if men did not have a *liberum arbitrium*. On the other hand, the *arbitrium* is not able to acquire knowledge and wisdom without the help of grace (7). In sum, as formulated by *Ep.* 215 (the second letter which is addressed to Valentine and accompanies GLA), Augustine is sure of the Catholic faith "quae neque liberum arbitrium negat sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine Dei gratia valeat aliquid (...)" (4). Cf. also note 28. In some other texts Augustine marks his position over against the same two possible aberrations, see *In Iohannis evangelium tractatus* LIII 8; *Sermo* 348A; *De gratia Christi et de peccato originali* I 47; *Contra Iulianum* IV. In fact, in his anti-Manichaean works Augustine departs from the first error, which annihilates the *liberum arbitrium*; in his anti-Pelagian works he departs from the second one, which overestimates the *liberum arbitrium* (for this second position, see e.g. *Retractationes* I 9: against the Pelagians "qui sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiae Dei non relinquant locum", and *Epistula* 175: "extollendo liberum arbitrium nullum relinquant locum gratiae Dei, qua christiani sumus". In DEP II 1-5 Augustine shows that he is fully aware of standing in the middle, opposing to two sides, the Manichaean and Pelagian distortion of the truth. Not only underestimation, but also overestimation will lead to an 'inflation' of the *liberum arbitrium* in the end (cf. OI III 122; the law as well as the *arbitrium* cannot give love to me, and yet love does not inflate, but erects it, makes it upright again).

[67] See esp. section II of this article.

[68] Many scholars have noticed that Augustine already had developed his view on grace in its basic lines before the Pelagian controversy. Thus W. S. BABCOCK, *Augustine's interpretation of Romans (AD 394-396)*, in: *Augustinian studies* 10 (1979) 55-74; E. PORTALIE was one of the first scholars who noted the importance of *Ad Simplicianum* for Augustine's development, in his article *(saint) Augustin*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, I 2268-2472, Paris 1902 (transl. in R. J. BASTIAN, *A guide to the thought of St. Augustine*, Chicago 1960, see esp. p. 182, 224); J. WETZEL basically agrees with this view, see his *The recovery of free agency in the theology of st.Augustine*, in: *Harvard theological review* 80 (1987) 110-111, cf. his *Augustine and the limits of virtue*, op.cit. 165 f.; J. BALL, *art. cit.* 406-407; A. SAGE, *art. cit.* 19; J. RIST, *art. cit.*, 240; A. MCGRATH, *Iustitia Dei*, p. 24; O. H. PESCH & A. PETERS, *op. cit.*, 19.

sion could become rather violent, the same insight is formulated in a work as well-balanced as *De spiritu et littera* (412)[69]. Here Augustine says that God's grace does a range of things for man without man: from giving incentives to giving the will to believe. However, in doing all this grace gives man the opportunity to accept or reject its gifts. God's grace does not compel, it discloses (liberates) the right insight and — especially — the pleasure to will the good: grace persuades (*suasio*)[70]. Again we can

[69] "Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit: sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem (*Rom* 3:31), sic liberum arbitrium per gratiam non evacuitur, sed statuitur" (*De spiritu et littera* XXX 52, CSEL LX). Again two poles: the first one is (see esp. XXXIII 57) that the *liberum arbitrium* is a natural (that is: created) reality which also plays an important part in God's redemptive work (if there would be no *arbitrium*, the law could not be addressed to man). The second pole: God's grace 'has' to do many things if a *bona voluntas* is factually going to exist. Grace gives incentives, "sive extrinsecus (...) sive intrinsecus (...), sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos: consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. (...) Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo: ac per hoc quid habeat, et quid accipiat, Dei est: accipere autem et habere utique accipientis et habentis est", XXXIV 60 (240-241). It is noteworthy that in this important passage consenting is connected with *voluntas*, not with *liberum arbitrium*. *Voluntas* usually refers to 'will' in general; when it had to be indicated more accurately, the (will of the) *arbitrium* must be meant. On the other hand, the factual consent of the *arbitrium* is strongly influenced by the inclinations (*voluntates*) which a human being already has, so for consenting or dissenting not only volitions but also dispositions are decisive and therefore *voluntas* can justifiably refer to both. For an accurate analysis of this fragment and its position in Augustine's entire theology, cf. LÉON-DUFOUR, *art.cit.*

[70] See the last footnote; the aspect of persuasion, incentive, resuscitation, encouragement, warning etc. recurs throughout Augustine's works, see e.g. *Contra Iulianum opus imperfectum* III 112: "ut a captivitate liberata, ad liberatorem suum liberati suavitate amoris, non servili amaritudine timoris adtrahatur". Especially Huftier and Léon-Dufour stress this element (e.g. Huftier: "Loin de contraindre, la grâce libère de l'intérieur; mais elle attend toujours, pour produire son efficacité, le consentement de la volonté; elle permet à la volonté de dire oui, elle l'y incite, mais sans jamais la violenter" [p. 258]). This element of persuasion has to be specified, since Augustine often repeats that there is only one kind of incentive which is convincing in the good sense: love, which is accompanied by joy or even pleasure (e.g. "non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christum est?", *In Joannem* XXVI 4-5). Huftier carefully observes the link between effectiveness and power on the one hand and precisely love and joy on the other hand: "La délectation, qui n'est pas antécédente à l'action, nous donne le pouvoir de consentir effectivement au bien" (*art. cit.* 256).

conclude that there must be an important distinction between the human power of consent and anything else which we commonly call 'willing'[71].

At the same time that Augustine composed *De spiritu et littera* he wrote *De peccatorum meritis et remissione* in which we can find the most explicit confirmation of the view that according to him the *liberum arbitrium* and *voluntas* are distinct realities. The former is characterized as having an alternativity (which can be misused), the latter is specified as good will which cannot be misused only if God gives this inability to misuse it. Both are given to man by God, but the first as a natural good (a central part of the basis of man's nature created by God) and the second as a grace-given good (which is added to that basis)[72].

Another important and nuanced work from the middle period is the *Contra duas epistulas Pelagianorum* (420-421) which can be seen as the opening work of the debate with Julian of Eclanum that dominates the second decade of Augustine's anti-Pelagian campaign[73]. Augustine opens the first book of this work with Julian's statement that the Catholics, just like the Manichees, hold that the *liberum arbitrium* is destroyed since Adam. Augustine's reply is a rhetorical question: "But which one of us did say that the *liberum arbitrium* has vanished from the human race by the sin of the first man?" It is the *libertas* possessed by Adam which is lost to all later men[74]. It is, in fact, the power to live well, which has to be

[71] Augustine often uses the words *motus* (impulse, 'Regung', 'neiging') and *consensus* ('consent', 'acceptance', 'instemming') when he analyzes the case of Paul in *Romans* 7 (after 393 Augustine regularly comments on this Bible-text), see for instance DEP I 20 — again an indication of the distinction between disposition and volition, *voluntas* and *arbitrium*.

[72] The most clear formulation of the question of the relation between *voluntas* and *arbitrium* can be found in *De Spiritu et littera* 57: "utrum voluntas illa qua credimus, etiam ipsa Dei donum sit, an ex illo naturaliter insito libero adhibeatur arbitrio". Its most clear answer: "Quapropter nisi obtineamus non solum voluntatis arbitrium quod huc atque illuc liberum flectitur, atque in naturalibus bonis est, quibus et male uti potest — sed etiam voluntatem bonam, quae jam in eis bonis est quorum esse usus non potest malus nisi ex Deo nobis esse non posse, nescio quemadmodum defendamus quod dictum est: 'quid enim habes quod non accepisti' (*1 Cor* 4:7)", *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* II 30.

[73] For the Pelagian controversy, see esp. G. BONNER, *St. Augustine of Hippo. Life and controversies*, Norwich 1963[1], 1986[2], 312-394. For Julian see F. REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, in: *Recherches de Science religieuse* LII (1964) 42-84, 233-247; M. LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum: a plea for a good creator*, in: *Augustiniana*, 38 (1988) 5-24; and P. BROWN, *Augustine of Hippo*, 381-398.

[74] "Quis autem nostrum dicat quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de genere humano? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit (...) nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per ipsum peccent maxime omnes (...)", DEP I 5). Cf. DEP I 29: Augustine agrees with the Pelagians that

denied of the *arbitrium*[75]. The Pelagians assign too much power to the *arbitrium*, and by promoting it in this way they actually bring it down[76].

VI. A RECAPITULATION OF AUGUSTINE'S DEVELOPMENT

Is it possible to form an integrated picture of the basic ideas on human free will as emerging from Augustine's development? Augustine often explicitly says that the *liberum arbitrium* is created by God[77]; so it is something essentially positive. He has quite a few statements which clearly and explicitly state that the *liberum arbitrium* has remained after the fall[78]. As far as I know he only once says that it has been lost after the fall; and this statement, in the *Enchiridion,* must be corrected by its context[79]. The texts do not give evidence for the supposition that Augus-

"liberum arbitrium in omnibus esse naturaliter nec Adae peccato perire potuisse" if it does not compromise grace; the same is conceded and demanded in IV 12.

[75] DEP I 29: "(...) quid est quod iste libero arbitrio vult bene vivendi tribuere *potestatem*, cum haec *potestas* non detur nisi gratia Dei per Iesum Christum (...)". Also see DEP I 6: "Quae potestas nisi detur a Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio (...)"; and II 17: Pelagius states that "etiamsi gratiae defuerit adiutorium, potest, quamvis difficilius, *inpleri* bonum per liberum arbitrium". In fact, this power is not just lost by the Fall, man never possessed it.

[76] DEP I 5 and I 8. Cf. J. BALL, *art. cit.* 412: "Il ne reproche pas à Julien de revendiquer le pouvoir de choisir; sans celui-ci, bien sûr, il n'y a plus ni responsabilité, ni mérite, ni démérite. Mais il lui reproche d'exagérer ce pouvoir". Also see from the same years *De nuptiis et concupiscentia* II 8 (ed. *Oeuvres Augustiniennes* 23): "*Non liberum negamus arbitrium*, sed 'si vos Filius liberavit', ait veritas, 'tunc vere liberi eritis' (*Joh* 8:36)".

[77] See e.g. *De spiritu et littera* III 5: "Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adjuvari ad faciendam justitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo ejus delectatio (...)".

[78] See quotation of DEP, note 73. Cf. also *Expositio epistulae ad Galatas* 46; *Epistula* 157 ("neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, qui iuvatur, sed ideo iuvatur, quia non tollitur"); *Quaestiones in Heptateuchum* V, q. Deuteronomii, q. 15 ("non enim aufert, sed adiuvat bonae voluntatis arbitrium"); *Expositio quar. prop. ex ep. ad Romanos* 37 ("sed cavendum, ne quis arbitretur his verbis [*sc.* of the apostle Paul] auferre nobis liberum voluntatis arbitrium, quod non est"). Again and again Augustine repeats his main thesis: the *arbitrium* remains, but does not have the power of factually consenting to the good nor of effecting its good consents; see e.g. *De bono viduitatis* 17.

[79] I checked all Augustine's statements on *liberum arbitrium* and *voluntas* on CETEDOC, *Library of Christian Latin texts on CD-Rom*, Brepols publishers, 1991. If a scholar wants to show that Augustine denies the existence of the *arbitrium* after the Fall, he usually quotes *Enchiridion* IX 30: "Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum potest resuscitare: ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium (...)". In this text Augustine cannot mean, however, that the *arbitrium* is really lost or does not exist anymore, since: (1) This

tine became more pessimistic in this respect as he grew older. The younger Augustine could be pessimistic as well; for instance in LA III we can read a sentence which almost literally seems to state that the *arbitrium* (as the faculty to choose between good or bad) does not exist anymore[80].

sentence is immediately followed by a description of the state of addiction or servitude, not of extermination. (2) In this and the next chapters Augustine does not say that since the *arbitrium* does not exist anymore, man cannot imagine having merited grace, but only that man is not free to do something good by his *arbitrium* (usually he says: human beings prove the existence of their *arbitrium* because of the fact that they sin — thus, the only point he wants to make is: the *liberum arbitrium* exists, but it is factually involved in serving the bad and cannot break this bond by its proper forces). (3) *Enchiridion* XXVIII 107 uses exactly the same image (that of suicide) without making the loss of the *arbitrium* the clue of the similarity — instead, Augustine says that the mercy of God liberates the *arbitrium* from the servitude of sin and death ("post illam ruinam major est misericordia Dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute cui dominatur cum morte peccatum". (4) In ibid. 105, Augustine states that Adam, if he had not sinned, would have become incapable of sinning, "nec ideo carebit arbitrio": so even the state of "non posse peccare", which will be the eschatological state, does not entail an elimination of the *arbitrium*, on the contrary — would it then be lost in the mean-time and re-given or re-created in a more literal sense by grace? (5) The *Enchiridion* was written when the discussion on nature, freedom and grace had attained a more brutal form in discussion with Julian of Eclanum; nevertheless, Augustine remained peaceful and critical-nuanced (MAUSBACH, *op. cit.* 18-19, on the *Opus imperfectum*: "Es gibt kaum eine polemische Schrift in der Weltliteratur, die den Argumenten des Gegners so ehrlich und weitherzig Raum gönnt, wie Augustins letztes Werk gegen Julian"). In the OI Augustine repeats several times that he does not deny the existence of the *arbitrium* after the Fall; he only affirms that it is 'factually' bound by the options of sin.

[80] At the end of *De libero arbitrio* III (III 52, ed. THIMME p. 317) the state of man after the Fall is pictured. Augustine proceeds with an important sentence which can be translated in two ways (for the following analysis I am indebted to Dr. E. Dekker). The Latin reads: "Relinquitur ergo ut haec poena iusta de damnatione hominis veniat. *Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quod recte faciat, vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodam modo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit et velit nec possit implere.* Illa est enim peccati poena iustissima (...). Nam sunt re vera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas". There are two possible distinct translations (esp. depending on what grammatical subject the sentence has): (1) "Man darf sich nicht darüber wundern, dass er infolge seiner Unwissenheit keine freie Willensentscheidung hat, das Rechte auszuwählen, oder dass er infolge des Widerstandes der fleischlichen Gewohnheit, die durch den Zwang der ererbten Todverfallenheit gewissermassen zur zweiten Natur geworden ist, das Rechte zwar sieht und auch will, aber nicht vollbringen kann" (THIMME, 317; the last part of the sentence has not been correctly translated, it must read: "das Rechte zwar sieht, aber weder will noch kann vollbringen"). (2) "It is not very surprising that the free judgement of the will either is not such with respect to choosing that it chooses in the right way, or — because of the carnal habits which have become second nature by virtue of the compulsion of mortal transmission — it does discern what it should do, but is neither willing nor able to accomplish it" (transl. is mine).

On the other hand, the old Augustine can say explicitly, for instance in OI[81], CG[82] and DP[83], that the *arbitrium* has remained even after the Fall. Augustine may have become more pessimistic about the fact of just how deep the servitude of the *arbitrium* may be.

What, then, is the *liberum arbitrium*? It is the freedom of judgement which cannot be lost[84]; it belongs to human nature as created by

As an aside: it is remarkable that in *De natura et gratia* 67 exactly the same sentence recurs. Did Augustine copy it later on? Even if the first translation is the most plausible one, then the point is, in my eyes, not that a human being does not have a *liberum arbitrium* anymore, but that the *arbitrium* is not capable of factually choosing the things which are good to choose. Habits of the inner life are 'preselectors' of man's choices, because those dispositions or cognitions which would enable the right choice are missing ("non habet (...) ad eligendum"; cf. a similar expression: "quia et liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus", *Epistula* 217: the factual voluntary love for God has been lost). The loss or 'missing' which are meant appear as *ignorantia* and *difficultas*: a lack or a blockage in insight and affection.

[81] "Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere", S I, 1, 14. Although it is true that Augustine does say in this sentence that the *liberum arbitrium* remains, the point of his remark is that the *arbitrium* is that faculty by which all people want to be (and should become) happy. This is stated over against a notion of the *arbitrium*'s freedom as the possibility of freely doing good or bad ('freely' meaning here that it can undisturbedly do whatever it likes since the options would be equal); Augustine replies by stating what it is meant to do: to discern-and-will, to consent to the good. Weismann, to whom I owe this quotation, does not notice this (*art. cit.* 110), so that he takes Augustine to say more than he in fact does.

[82] "Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere", CG I 2. Cf. CG VI 9: when someone sins again and says "Non accepi", then must be answered: "acceptum gratiam Dei suo in malum libero amisit arbitrio" does not mean that the *arbitrium* is lost, but that the grace which it received is lost by the *arbitrium* which turned to evil.

[83] "Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Deo", *De dono perseverantiae* 10. In this sentence Augustine does not say that belief or non-belief is not up to the *liberum arbitrium*. He says that his point does not concern belief or non-belief, but the nature of the *voluntas* with respect to grace.

[84] Many scholars agree that this freedom is maintained by Augustine during his entire theological career; see for instance J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 25 f.f.; LÉON-DUFOUR, *art. cit.*; J. BALL, *art. cit.*, p. 410: "il précise que la liberté perdue, ce n'est pas le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, mais c'est la splendide rectitude originelle de la liberté exempte de la concupiscence, telle qu'Adam l'avait reçue. Le libre arbitre subsiste après la chute et sans lui l'homme serait incapable de commettre le péché"; and M. HUFTIER, *art. cit.*, p. 203: "Il est certain que notre libre arbitre est identiquement le même que celui d'Adam. Mais il se trouve néanmoins dans un conditionnement bien différent". J. WETZEL argues for the interpretation that Augustine does not think the freedom of consent or dissent cannot be lost (*op. cit.*, esp. 197 ff.).

God[85]. The *arbitrium* comprises (a) a faculty of choice or consent[86] in which two potencies closely cooperate (intellect and will), and (b) a desire for happiness — for the good — for God[87].

[85] See a.o. LA II 18, 47: Augustine says that God created the *arbitrium* as well as the *voluntas*; S, Q. I 14 and II 21; *De spiritu et littera* 57-58: "Prius igitur illud dicamus (...) quod liberum arbitrium naturaliter attributum a Creatore animae rationali, illa media vis est, quae vel ad fidem, vel inclinari ad infidelitatem potest. (...) Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur". Cf. *Enarrationes in psalmos* 31, 16: "Cum libero arbitrio me creavit Deus; si peccavi, ego peccavi... ego, ego, non fatum, non fortuna, non diabolus; qui nec ipse coegit, sed ego persuadenti consensi" (cf. *En. in ps.* 110, 2 in which Augustine also says that the *arbitrium* is created); *Contra Gaudentium* I 21: "Datum est ergo homini quando creatus est, liberum arbitrium; sed ut si esset malefaciens, fieret patiens". In several places Augustine says that the *liberum arbitrium*, which can be misused when it consents to evil, is also required for its intended use, consenting to the good: "tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus" (*Retractationes* I 9). Sometimes he discusses the question whether God had to create it in men (as in LA II); his answer is affirmative. Thus, the *arbitrium* as the faculty of choice is not only created by God, but also respected in His work of salvation. If we combine this with another statement to which Augustine remains faithful throughout his work ("natura humana non malum est, quia natura est", OI III, 206), we can conclude that the *liberum arbitrium* belongs to human nature ("Naturam et liberum arbitrium rectissime bona confiteris esse Dei opera", OI V 56), to that basis of our being that cannot become bad in itself. The *arbitrium*'s freedom of consent, then, is an essential property of man.

[86] As we have seen choice is an essential element of the *liberum arbitrium* (see above, II (2); also see e.g. *De 83 quaestionibus*, q. 24: "Est igitur et peccatum et recte factum in libero voluntatis arbitrio", cf. quotations of footnotes 16-17, 61, 73-74. Cf. *De gestis Pelagii* XXXV 65: "proprium voluntatem habeat unusquisque aut facere aliquid aut non facere"; *Contra Faustum* XXII 22: "peccandi vel non peccandi"; *Retractationes* I 26: "utrum et peccatum et recte factum in libero sit uoluntatis arbitrio"; ibid. "duo ergo libri sunt, in quorum secundo disputatum est de libero arbitrio uoluntatis siue ad malum operandum siue ad bonum". Cf. PESCH & PETERS, *Einführung*, 177-178: "'Freiheit' (libertas) und 'freier Wille' (liberum arbitrium) ist in Orange augustinisch und das heisst hier: im biblischen Sinne von Freiheit (von der Sünde und für Gott) gemeint. Der anthropologisch-psychologische Unterschied zwischen *Freiheit* und *Wahlvermögen* ist noch unklar bzw. bleibt ausser betracht". It is true that the element of choice is not stressed, but it is already there.

[87] To be more precise: all men want to become happy; and therefore they need to become good. Man's will or desire to become happy is called an immutable aspect of his nature, so also an essential property: "Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus et nolle non possumus; sed haec ut beatus sit quisque non sufficit, nec ut vivat recte", OI VI 12; cf. *Enchiridion* 31, CD XIV 11. And this will to be happy is, just like the will for truth and justice (which Huftier, *art. cit.* 211, calls 'inadmissible' too), closely connected with the *liberum arbitrium*: "Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt, quae ad beatitudinem ducunt", ibid. VI 11; cf. ibid. VI 26. This immutable desire which cannot be lost does not

When Augustine states, within this framework, that the *liberum arbitrium* is or has become unfree, the point of such a statement must be, to my view, that the *arbitrium* is impeded in its action, or that its choice is more or less 'predisposed' by cognitive and affectionate dispositions which are inherited or have already been acquired (*voluntates*)[88]. The power to consent or dissent, as the subject-side of the *arbitrium*, is presupposed. Seen from its object-side the *arbitrium* depends on dispositions for the outcome of its factual consent; if these dispositions are bad, the *arbitrium* easily or even unavoidably chooses the wrong thing. If it wants to choose the right thing (that which is true and good), it has to struggle with the dispositional cognitions and affections which the *arbitrium* practically may be unable to discern and overcome[89].

VII. AUGUSTINE'S THEORY OF WILL: A CONCLUSION

(1) Augustine's analyses of freedom and grace can be valued as the discovery and elaboration of the insight that there must be an extensive and important 'middle-area' between (accidental) human acts of judgement or consent and the created (essential) nature of the human mind. We can call it the area of 'accidental nature', the area of dispositions and inclinations. This field of internal habit-forming has an impact on our power of consent, although never a deterministic one. This dimension of human nature largely is the complex 'sediment' of free human volitions, since even if consent may not be given by every man in full freedom (*libertas*) — because of poor internal and external circumstances — at least a completely free consent was given by a first man in better earlier circumstances. The complex of habits itself predisposes the *arbitrium*'s subsequent volitions; it restricts its options. This dimension of the soul or mind has an accidental nature, even though some of the inclinations can turn out

include the power to accomplish the desired: "per suam potestatem beatus esse solus Deus potest" (*De Genesi contra Manicheos* II 24). Man has to receive it. Since happiness in concreto consists in communion with God, we may conclude that the desire for God is also an essential property of man's nature, belonging to his *liberum arbitrium*. Huftier notices how intensely Augustinian definitions of the *arbitrium* are determined by this desire: "la volonté est faite pour permettre à une créature raisonnable de s'orienter vers le bien consciemment et sous sa propre responsabilité" (270). The openness to the good and God, or "se laisser orienter et fortifier par la grâce", is something which remains after the Fall (p. 277). Cf. note 25 and 26.

[88] As an example see the discussion of the quotation from *De libero arbitrio* III 52, above (note 80).

[89] M. HUFTIER, *art. cit.* 279, and H. BARTH, *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basel 1935, 149-150, come to a very similar conclusion.

to be characterized by a degree of factual unchangeability. We might create a spectrum in which, in the case of bad dispositions, we can see a variety from small vices to original sins.

(2) Now, when we turn to the will and its freedom in particular, Augustine appears to include a distinction between two kinds of 'will': (a) One is a constant potency which can discern and consent; the second kind (b) is an inclination which can be stronger or weaker. The first power, the *liberum arbitrium* has two structural aspects: knowing and willing; the latter aspect actually is the source of its specific freedom, which is the freedom to consent or dissent. The second power, usually called *voluntas* is composed of dispositions, attachments and preferences (in which affectionate and cognitive components can be recognized as well[90]). This power can be gained and lost in many degrees (as strength and duration of willing vary) as well as forms (as the objects of its willing vary).

The *arbitrium*, as man's central address, rules his inner life, but for the performance of its judgement or consent it is dependent on the *voluntates* in a special way. We may summarize the distinction in Augustine's personal words: 'We do not say that by Adam's sin free judgement (*liberum arbitrium*) has been lost from human nature. [We only say] that it is sufficient for sinning in men who are subjected to Satan; that it is not sufficient, however, for good and faithful living unless by God's grace human willing itself (*voluntas*) is liberated and supported for doing, speaking and thinking whatever is good"[91].

If the distinction has been analyzed correctly, there must be a twofold 'can' and a twofold 'being free' as well — one of which is related to the faculty of free judgement, whereas the other one is related by the complex reality of dispositions[92]. Seen from its subject-side the *arbitrium*

[90] See e.g. *De spiritu et littera* in which the aspect of *doctrina* (which is conveyed by the law of the Old Testament) is distinguished from the aspect of *delectatio* (which is given by the Holy Spirit). The first aspect can be without the second, but not conversely. Thoughts as well as desires have to be given by God. In *volunta(te)s* they are usually taken together, as inclinations. Cf. H. BARTH, *op. cit.* 94: "Der Wille vertritt die Bewegungen der Seele in ihrer Totalität. 'Voluntas est quippe in omnibus [motibus]; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt' [CD XIV 6]".

[91] DEP II 10: "Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura perisse non dicimus; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta".

[92] Compare R. J. O'CONNELL, *art. cit.* 28: "Augustine means us to see that we can *lack* (not 'lose') the power of free choice by reason either of ignorance, or of difficulty, or of both: but those are two distinct deficiencies, and must be dealt with as such, as Augustine himself consistently does". In my opinion this lacking resp. losing has to be

can always consent or dissent; seen from its object-side it is factually dominated by the influence of the dispositions[93].

Liberum arbitrium as well as *voluntates* are created by God. A basis of *voluntas* is created, and can be extended in a good way (with the help of grace) or in a bad way (without the help of grace); this *voluntas* can also be *re*-created[94]. The *arbitrium* too is created, but cannot increase or decrease; yet it can be used well (if it consents to what is true and good) or misused (if it consents to what is false and bad). It is a crucial question whether this unfolding is or is not done by way of respecting and consulting the *liberum arbitrium*. We noticed Augustine's silence, and found some good reasons for this silence. Yet, considering the majority of his statements his answer must be: God respects free judgement for all human conditions or states[95].

attributed to different faculties: we can lack the *voluntas* and its *libertas*, but cannot lose the *arbitrium* and its *liberum esse*.

[93] Of course, the options of the *arbitrium* are also restricted by facts and structures of the outside-world — the world of the body and the society. Augustine hardly discusses them (we can guess his reasons), neither do I (because of this article's theme). The options formed by human dispositions and abilities, by which man is inclined to will/think/feel and perform only certain things, are a special case of 'objects', since in those objects of the *liberum arbitrium* the *arbitrium* is always confronted, somehow, with something man already 'wills', i.e. is inclined to think/will/feel/perform. In the outside world this can only be said of a limited part of the options which are or are not accessible.

[94] The need for 're-creation' is obvious once we realize the effects of sin. After sinning our *voluntas* is severely compromised so that the *arbitrium* cannot easily re-accept another offering of grace: First, we need to be forgiven (we are somehow depressed by guilt), and second, inner being needs to be 're-enabled' to consent to the good again, since the *mala voluntas* factually inclines us to the bad. The 'bad will' which has come into us has to disappear and a new 'good will' has to be created.

[95] We could say that the first kind of freedom can be called the 'formal freedom': the power and possibility to consent freely, whereas the second could be called 'material freedom': the power and possibility to realize or effectuate certain objects of consent or dissent. These terms are defined by E. DEKKER and H. VELDHUIS, *De menselijke vrijheid. Een systematische analyse*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 1993 (this art. will be published in English). The terms 'formal' and 'material' occur for instance in D. Chantepie de la Saussaye's discussion with J. H. Scholten; see LA SAUSSAYE, *Beoordeling van het werk van dr. J. H. Scholten over de leer der Hervormde Kerk*, Utrecht 1885², 299 (here 'kiesvrijheid' is connected with *liberum arbitrium* and 'zedelijke vrijheid' with *libertas*) and in E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1941, 530, 555; but neither La Saussaye nor Brunner defines them very accurately. From Augustine one must say that the material level not only 'factually' limits the possibilities to realize the options, but also 'factually' limits the options themselves. Augustine usually regards the freedom of judgement (*libertas arbitrii*) in its 'material' dimension, and is silent about its formal dimension. This concentration and contraction is very understandable, since in what we usually call freedom this side of the problem often is the 'central practical issue'. If there

(3) By way of conclusion let us summarize the basic elements of human willing, which Augustine implicitly and explicitly distinguishes. His main distinction is that of *liberum arbitrium* and *volunta(te)s*.

(a) Human beings have a *liberum arbitrium* and keep it even after sinning. It comprises:

— a twofold unity of intellect and will;
— a faculty of choice (judgement, consent);
— a desire for or orientation to the true and good, to man's happiness (which consists in community with God).

(b) As a potency of knowing and willing the *arbitrium* is created and sustained by God; it belongs to the human nature in the strict sense.

(c) All that the *arbitrium* 'wills' is stored in inclinations by God's additional creating grace:

— if it is something good, then it makes man free (then grace meets this consent), yet
— if it is something bad, then it makes unfree or captive (then grace does not support it).

This 'stored willing' is a complex of real forces in man's inner life, a complex of many movements of will and thought (motives).

(d) God does not produce the acts of the *arbitrium* (its volitions-and-cognitions);

(e) The *arbitrium* is in charge of our nature, but its factual power is limited since the 'executive power' is largely formed by the (complex) *voluntas* on which the *arbitrium* depends for its factual consents seen from their object-side.

(f) Apart from the *arbitrium*

— there are more things given 'to' us by way of creation (and as such they are already part of the *arbitrium*'s responsibility);

were not the element of the *liberum arbitrium*, one could call Augustine's "non posse non peccare" a material determinism. The Middle Ages found their way in the direction of a more accurate elaboration of the dimension of the formal as well as the material freedom; see e.g. Bernard of Clairvaux (cf. my art. *Human and divine freedom in the theology of Bernard of Clairvaux*, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 54 (1993) 271-295; and see esp. Duns Scotus (cf. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Contingentie en vrijheid. Lectura I 39*, ingeleid, vertaald en van commentaar voorzien door A. VOS Jaczn., H. VELDHUIS, A. H. LOOMAN-GRAASKAMP, E. DEKKER en N. W. DEN BOK, Zoetermeer 1992, see esp. 32-36 (an English re-worked edition will be published this spring). Medieval scholars concentrated on the internal structure of the *liberum arbitrium*, esp. the relation between the intellect and the will. Will (*voluntas*) is increasingly limited to the will of the *arbitrium*; for disposition the term *dispositio* or *habitus* is used. The Augustinian distinction between *arbitrium* and *voluntas* often reappears in that of *consensus* or *nutus* and *motus*.

— there are other things given 'to' us as creatures, and as such they are addressed to our *arbitrium* (like good, or even bad, inclinations which serve to incite us);
— there are other things passed to us by way of procreation (among which original sin) so that the *voluntates* must be distinguished in acquired and inherited inclinations[96].

In order to respect the consistency of Augustine's entire theory of grace as much as possible — which urges to acknowledge (a)-(b) and (c) — I have inserted (d), in connection with (a), as a more precise statement. The created *arbitrium* is (only) the potency to consent[97].

Utrecht Nico W. DEN BOK

[96] We may look at this survey from God's side and summarize His 'share' in the entire complex as follows. God creates the *arbitrium* and the *bona(e) volunta(te)s*. Because the latter are added to the former (partly in man's original state, partly after that), only the former activity of God is called creation, while the latter normally is called grace. God does not create the inherited dispositions, but let them be transmitted from parents to children; generally, bad dispositions must have a specific nature since God can only actualize good things.

[97] Because of this clarification we must say that *God* creates the acquired *voluntates* in the human soul when the *arbitrium* has consented to good inclinations. A further enquiry after the Augustinian theory of will demands a comparison between the writings on grace and those on the (trinitarian) image of God, esp. *De Trinitate*. The main question will be: Is it possible to identify the *liberum arbitrium* of the former works with the *mens* of the latter? The *memoria, intelligentia* and *voluntas* of the *mens* may include, in fact, (aspects of) the *liberum arbitrium* and the *voluntas*. Yet, within the theory of the image too this would raise serious complications — for instance the important distinction, within the *mens*, of *imago* and *similitudo*, or the 'dynamic movement of the mind to' God. We may expect from Augustine's basic thoughts on freedom and grace (as sketched above), that the central distinction we found in his theory of grace will have some parallel in that of the mental trinity in its various forms analyzed by Augustine. The main question must be sharpened by an examination of freedom, which occurs in Augustine's analysis of the *arbitrium*: How exclusive is the emphasis on the *libertas voluntatis* in his trinitarian analyses? Is the *liberum arbitrium* eventually overruled, or sustained? Last but not least: Especially the *Contra Julianum opus imperfectum* deserves a more detailed analysis on freedom and grace.

CAELESTIUS, DISCIPULUS PELAGII

During the last few decades, much research has been done concerning the role and importance of Pelagius and Julianus of Aeclanum in the Pelagian movement[1]. With regard to this matter, Celestius has fallen somewhat into oblivion, since — as far as we can ascertain — no systematic study has yet been devoted to him. However, this does not mean that in literature on Pelagius and the Pelagian movement, Celestius is not mentioned. On the contrary, in many works Celestius plays an important role in the development and spread of Pelagian ideas. One of the most authoritative works in this respect was de Plinval's *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, in which he depicts Celestius as the person responsible for the whole Pelagian movement[2]. Does this image correspond with reality? Who was Celestius and what was his contribution in the Pelagian movement? In this review, we want to examine this further on the basis of the remaining source material. This is mainly an historical study, although we will also say something about Celestius' theology. In the footnotes we want to confront the sources with the main ideas of modern literature.

A. Before the Controversy

We can no longer retrieve the exact date of Celestius' birth. We only have some information at our disposal which can help us indirectly. First of all, Marius Mercator mentions that Celestius came to Carthage from Rome as a disciple of Pelagius[3]. This could have been around 410,

[1] For a survey of recent literature, see O. Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius*, in C. Mayer, K. H. Chelius, *"Res et Signa". Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung* (Giessener Augustinus-Studien, Band I), Würzburg, 1989, p. 189-217. Also see B.R. Rees, *The Letters of Pelagius and his Followers*, Suffolk, 1991.

[2] G. De Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne, 1943.

[3] "Caelestius quidam ... discipulus et auditor Pelagii ante viginti plus minus annos ex urbe Romana Carthaginem Africae totius metropolim venit". M. Mercator, *Commonitorium super nomine Caelestii*, ACO, I, V, I, p. 66. Mercator has probably written this work in 429. We refer to it as *Commonitorium* I. For the exact date of this work, see for instance O. Wermelinger, *Marius Mercator*, in DS X (1980) 610-615.

at the time of the invasion of the Visigoths. Another author, Gennadius, calls Celestius *adulescens* before he met Pelagius[4], thereby referring to someone between 15/17 and 30 years old[5]. From this information we think we may conclude that Celestius was born around 380[6]. We cannot retrace where Celestius was born. We only find some vague information with Jerome[7], from which we do not dare to draw any conclusion[8]. According to M. Mercator, Celestius is of noble birth[9]. We see no reason to question this information[10]. After all, Pelagius' lifestyle and doctrine were especially succesful with the aristocracy. As a consequence, Celestius may very well have met Pelagius in this social environment. On the other hand, Pelagius could also have been introduced in this milieu by Celestius. Pelagius' disciple is said to have received a law training, as we know from Mercator[11]. Celestius' role in the further evolution of the Pelagian

[4] "Caelestius antequam Pelagio concurreret, immo adhuc adulescens, scripsit ad parentes suos ..."; *De viris inlustribus*, 45. See GENNADIUS, *Liber de viris inlustribus*, herausgegeben von E. C. RICHARDSON (Texte und Untersuchungen 14, 1a), Leipzig, 1896, p. 77.

[5] See for example C.T. LEWIS, C. SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1955, p. 46. Also see E. EYBEN, *De jonge Romein volgens de literaire bronnen der periode ca 200 v. Chr. tot ca 500 n. Chr.*, Brussel, 1977, p. 20-26.

[6] We did not find a possible date of birth with any of the consulted modern authors.

[7] Jerome vaguely taunts that one of the leaders of the Pelagianist movement "habet enim progeniem Scotticae gentis de Brittannorum vicinia". HIERONYMUS, *In Hieremiam* III,I,4, CCL 74,120. Also Pelagius can be meant here.

[8] There are some modern authors who claim to know Celestius' nationality. Hedde and Amann see him as an Italian. De Plinval believes that Pelagius' disciple comes from Campania (Italy) or from Africa. Grossi thinks he is British, while Nicholson calls him Celtic. These authors do not give any sources for their opinions. Morris thinks it is possible that Celestius was British, yet he has too little material at his disposal to pass judgement. See R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, in DTC 12 (1933) 675-712, c. 682; G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 212; V. GROSSI, *Celestio*, in *Dizionario Patristico* I (1983) 639-640, c. 639; M.F. NICHOLSON, *Celtic Theology: Pelagius*, in J.P. MACKEY (ed.), *An Introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh, 1989, 386-413, p. 389; J. MORRIS, *Pelagian Literature*, in JTS 16 (new series) (1965) 26-60, p. 41.

[9] "... nobilis natu quidem et illius temporis auditorialis scholasticus". M. MERCATOR, *Commonitorium adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani*, ACO, I, V, I, p. 6. (further on, this work will be referred to as *Commonitorium* II).

[10] Morris does question this information. According to his opinion, the church-writers mostly attribute *nobilis natu* to heroes, not to enemies. J. MORRIS, *art. cit.*, p. 41. However, we believe that this argument may as easily be shifted. Because *nobilis natu* is mostly not attributed to the enemy, this exception can proof the authenticity of this characteristic.

[11] "auditorialis scholasticus" refers to a lawyer. Augustine for example, uses this expression in this meaning in *Contra Iulianum*, VI,11,34, PL 44,841, and in *Contra duas epistolas pelagianorum* II,6,11, CSEL 60,570.

controversy proves this[12]. Our author also assumes to know that Celestius had an "infirmity". He was a eunuch[13]. However, in our opinion we have to meet this claim with the necessary caution. First of all, there is no other source that mentions this fact. Moreover, the term "eunuch" also refers to an operation after birth: being born as a eunuch seems very strange. Therefore this rather seems an apologetic argument of Mercator to bring the future priest Celestius into discredit. If Celestius really were a eunuch, would the other apologetes have not mentioned this too[14]?

Also Gennadius has left us some information about Celestius' youth. During this period, Celestius is said to have written some letters to his parents[15]. The question here is, how we have to interpret "de monasterio". May we conclude from this that Celestius had been a monk for a certain time[16]? We think there are no real arguments to assume this[17]. In our opinion, the information of Gennadius rather applies to the contents of the letters, namely to the monastery[18]. There is no doubt

[12] See for example the way he defends himself during the synod of Carthage in 411 (CSEL 42,168-169).

[13] "... sed naturae vitio eunuchus matris utero editus". M. MERCATOR, *Commonitorium* II, ACO I, V, I, p. 6; also see ID., *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66: "Caelestius quidam, eunuchus matris utero editus".

[14] Most of the modern authors do accept this report of Mercator. Only Ferguson adds a cautious "probably" to this information. J. FERGUSON, *Pelagius, A Historical and Theological Study*, Cambridge, 1956, p. 48.

[15] "Caelestius, antequam Pelagio concurreret, immo adhuc adulescens, scripsit ad parentes suos **De monasterio** epistulas in modum libellorum tres, omni Deum desideranti necessarias morales, siquidem in eis dictio nihil vitii postmodum proditi, sed totum ad incitamentum tenuit". GENNADIUS, *De viris inlustribus* 45.

[16] This is the opinion of Ferguson, Bardy and Nuvolone. See J. FERGUSON, *loc. cit.*; G. BARDY, *Celestius*, in DHGE 12 (1953) 104-107, c. 104; F. NUVOLONE, *Célestius*, in DS XII-2 (1985) 2891-2895, c. 2891.

[17] See F. LOOFS, *Pelagius*, in RPThK XV (1904) 747-774, p. 758; R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, c. 682.

[18] See B. CZAPLA, *Gennadius als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille 'De viris illustribus'*, Münster, 1898, p. 209-214. Also Morris believes that Celestius was a monk, partly on the basis of Augustine, who complains in his work *De gestis Pelagii* XXXV,61 about the fact that the Pelagian movement came into existence "a quibusdam monachis". According to Morris, the plural can refer to Celestius, since the Church Father only calls Pelagius and Celestius leaders of the heresy. Then the author tries to find out in which monastery Celestius could have stayed. In any case, as Morris says, he did not stay there for a long time and he did not take vows. See J. MORRIS, *Pelagian Literature*, p. 41-42. However, we have to make a few remarks with regard to this argumentation. First of all, we agree with Czapla that the quotation of Gennadius does not refer to the monastic character of Celestius. Moreover, in Augustine's work we can read "a quibusdam **veluti** monachis", which seems to give a depreciated impression. The Church Father does not explicitly say that the

about the fact that Celestius came into contact with Pelagius. He is always referred to as Pelagius' disciple[19]. They probably met in Rome[20]. Celestius also met Rufinus in this town[21], as he himself declared at the synod of Carthage in 411[22].

B. The synod of Carthage in 411

As we learn from Mercator, Celestius left Rome and went to North Africa, more precisely to Carthage[23]. We have to remain silent with regard to the question whether he has spent some time on Sicily during this journey. In *De perfectione iustitiae hominis*, Augustine certainly gives the impression that Celestius has been there[24]. However, it is highly doubtful whether he means that Celestius, on his journey to Carthage, has stopped in Sicily as early as 410[25].

Pelagian leaders were monks. Finally it seems that the author, in his search for the monasetry, goes further than the sources permit him to.

[19] See above; also for instance AUGUSTINE, *De peccato originali*, VIII,9, CSEL 42, 172. *Ibid.*, XLI,48, CSEL 42,206; OROSIUS, *Liber apologeticus* 19,4, CSEL 5,633.

[20] Cf. M. MERCATOR, *Commonitorium* II, ACO I, V, I, p. 5-6.

[21] There is no certainty about the identity of Rufinus. It probably is the priest Rufinus, who lived with Jerome in the Monastery of Bethlehem, who is meant here. For more information on this subject, see M. LAMBERIGTS's dissertation, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Een bijdrage tot de theologiegeschiedenis van de tweede pelagiaanse controverse (418-430)*, Dl. I, Vol. II, Leuven, 1988, p. 4-6. Also see M.W. MILLER, *Rufini Presbyteri Liber de Fide. A critical Text and Translation with Introduction and Commentary* (Patristic Studies 95), Washington, 1964; H.I. MARROU, *Les attaches orientales du pélagianisme*, in *Patristique et Humanisme* (Patristica Sorbonensia 9), Paris, 1976, 334-340; G. BONNER, *Rufinus of Syria and African Pelagianism*, in *Augustinian Studies* 1 (1970) 35-41; G. MARTINETTO, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage*, in REAug 17 (1971) 83-117; A. DE VEER, *Le dossier Célestius*, in *Oeuvres de Saint-Augustin. La crise pélagienne II* (BA 22), Parijs, 1975, p. 704-710; H. RONDET, *Rufin le Syrien et le Liber de fide*, in *Augustiniana* 22 (1972), 531-539; E. TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius. Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy*, in *Augustinian Studies* 3 (1972) 61-95; L.J. VAN DER LOF, *The Man in the Shadow behind Pelagius*, in *Studia Patristica* 15, Berlijn, 1984, 247-254.

[22] See AUGUSTINE, *De peccato originali* III,3-IV,3; CSEL 42,168-169.

[23] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO, I, V, I, p. 66. See above.

[24] "et non frustra istos fratres qui haec attulerunt in Sicilia existimo audisse, quod ipse docuerit ista vel scripserit". AUGUSTINE, *De perfectione iustitiae hominis* I,1, CSEL 42,3.

[25] Bardy and Huegelmeyer are certain about this fact, whereas Ferguson still has his doubts. On the basis of Prosper's quotation in *Carmen de ingratis* I,70, also Morris believes that Celestius probably went to Sicily in 411, after the fall of Rome, where he then spread his ideas. The author mentions that Prosper first of all talks about riots in Sicily and only after that, he talks about Africa. He believes this is a chronological argument. Here we want to make the remark that, in our opinion, the context shows that

In Carthage, Celestius tried to receive holy orders, as Augustine and Orosius report[26]. But he came up against deacon Paulinus of Milan who brought charges against him with bishop Aurelius of Carthage[27]. The motives of Paulinus' charges remain a matter for conjecture, since no source material on this matter has been preserved[28]. During a synod in the autumn of 411[29], the deacon was given the opportunity to read his *libellus accusationis*. The exact content of this work is not known. We only have the six[30] theses as they are given by M. Mercator and

the word "Africa" refers to the African reaction in the years 416-418. Moreover, Prosper first mentions Celestius' exile from Constantinople, then he talks about his difficulties in Ephesus and only then he mentions Sicily. It is clear that Prosper does not arrange his data chronologically. Hedde and Amann even seem to know that Celestius wrote his *Definitiones* there during that period. They do not give any argument to prove this. See J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 29; G. BARDY, *Celestius*, c. 105; C. HUEGELMEYER, *Carmen de ingratis S. Prosperi Aquitani. A Translation and a Commentary* (Patristic Studies 95), Washington, 1962, p. 112; J. MORRIS, *Pelagian Literature*, p. 40-41; R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, c. 685-686.

[26] AUGUSTINE, *Epistula* 157,III,22, CSEL 44,471: "nam unus eorum nomine Caelestius in eiusdem civitatis ecclesia iam ad presbyterii honorem subrepere coeperat..."; OROSIUS, *Liber apologeticus* 3, CSEL 5,607: "Caelestium iam ad honorem presbyterii subrepentem apud Carthaginem".

[27] "Restitit ei quidam Paulinus diaconus, defensor et procurator ecclesiae Mediolanensis cuique in conventu sacerdotum multa capitula objecit contra fidem catholicam"; [PRAEDESTINATUS], *Haeresis* I,88; PL 53,617. Also see M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66.

[28] Modern authors give some possible reasons. According to Wermelinger, the motives for the charge are rather to be found in the local church of Africa than with Paulinus himself. The battle against the Donatists had given the African theology a more profound basis. They were therefore not prepared to question this theological position once again. Nuvolone agrees with this theory: it is possible that Paulinus was asked by the Africans. But on the other hand, he also thinks it possible that Paulinus already came into contact with the works and theories of Celestius when he was in Italy and that he charged them there. Paredi agrees with this last theory. He adds that the attempt of Celestius to become a priest in Carthage, was the immediate cause for Paulinus to react. Maybe we can suggest a combination of these motives. See infra. See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römische Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432* (Päpste und Papsttum 7), Stuttgart, 1975, p. 8; F. NUVOLONE, *Célestius*, c. 2891; A. PAREDI, *Paulinus of Milan*, in *Sacris erudiri* 14 (1963) 206-230, p. 208-209.

[29] On this subject, see F. REFOULÉ, *Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du "Libellus Fidei" de Rufin*, in REAug 9 (1963) 41-49.

[30] Some authors claim that Paulinus raised seven theses against Celestius. The following theses are mentioned here: "children have eternal life, even if they are not baptized" (Ferguson, Phan, Hedde-Amann, Huegelmeyer) and "a person can be without sin and keep the divine commands" (Bilhmeyer-Tüchle). However, these authors do not give adequate arguments for their theories. Moreover, we want to draw attention to the

Augustine[31]. Hereby Mercator relies on the acts of the synod itself[32] and he has probably kept the original order of the six theses[33]. We now give these theses as we can find them with Mercator[34]. There, where Augustine deviates from Mercator's text, we will mention it between brackets[35]. These differences do not alter the contents.

1. *Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret, moriturus fuisset* (*esset* 1+2);

2. *quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum* (*laeserit* 1+2);

3. *quoniam parvuli qui nascuntur in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem* (*quoniam infantes nuper natu in illo statu sint* 1+2);

4. *quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat*;

5. *quoniam lex sic mittit ad regnum caelorum quomodo et evangelium* (*mittat...quemadmodum* 2);

6. *quoniam et ante adventum domini fuerunt homines impeccabiles, id est sine peccato* (*quoniam ante adventum Christi fuerunt* (*fuerint* 2) *homines sine peccato* 1+2)[36].

We find these theses, together with some others, in many other works, especially with Augustine[37]. We also find a part of the further

fact that the problem of eternal life for unbaptized children was not yet under discussion in Carthage (411). This also goes for the other thesis. See infra. See J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 51; P. PHAN, *Grace and the Human Condition* (Message of the Fathers of the Church 15), Wilmington-Delaware, 1988, p. 228-229; R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, c. 685; C. HUEGELMEYER, *Carmen de ingratis*, p. 112; K. BILHMEYER, H. TÜCHLE, *Church History* I, Westminster-Maryland, 1958, 281-285, p. 282-283.

[31] Augustine mentions the six theses two times, once in *De gestis Pelagii* XI,23, CSEL 42,76 and once in *De peccato originali* XI,12, CSEL 42,174. Augustine takes the theses from the libellus, that contained the charge of the synod of Diospolis (415).

[32] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66.

[33] Also see AUGUSTINE, *De peccato originali* II,2-III,3, CSEL 42,167-169, where he quotes a part of the acts of 411. Cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 8-15.

[34] For convenience we will number the theses, whereas Mercator did not do this.

[35] If it concerns a change in the version of *De gestis Pelagii* then we will indicate this with 1; if it concerns the version of *De peccato originali*, then we will indicate this with 2. The order with Augustine: 1-2-5-6-3-4.

[36] According to Wermelinger, the term *impeccabiles* does not occur in the original acts, but is added later by Jerome. Also see O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 9-11.

[37] AUGUSTINE, *De gestis Pelagii*, XI,23, CSEL 42,72; ID., *De peccato originali* XI,12, CSEL 42,174; ID., *De gestis Pelagii* XI,24, CSEL 42,77-78; *Ibid.* VI,16, CSEL 42,68-69; *Ibid.* XXXIII,57, CSEL 42,111-112; *Ibid.* XXXV,65, CSEL 42,120; ID., *Epistula* 186,IX, 32, CSEL 57,71. Also see M. MERCATOR, *Commonitorium* II, ACO I, V, I, p. 6;

development of the synod in his work. From these acts, he cites the lively discussions concerning the second and third charge of Paulinus[38]. However, the result of the synod does not seem very clear to us, since the oldest reports do not speak about a "condemnation" of Celestius. In *Epistula* 157, Augustine rather talks about a "rejection" by the church[39]. Orosius also shares this opinion[40]. However, later fragments in Augustine do speak of a condemnation[41]. According to Mercator, this is even beyond doubt[42]. Thus, in our opinion it is perfectly possible that the rejection of Celestius in Carthage in 411 has become an explicit condemnation in the "Wirkungsgeschichte"[43]. Further on, Mercator mentions that Celestius wanted to lodge an appeal in Rome after this "condemnation"[44] and also Orosius

[PRAEDESTINATUS], *Haeresis* I,88; PL 53,618; PROSPER OF AQUITAINE, *Chronicon integrum*, PL 51,591.

[38] AUGUSTINE, *De peccato originali* III,3-IV,3, CSEL 42,168-169.

[39] ID., *Epistula* 157,III,22, CSEL 44,471: "sed quia magis convictus et ab ecclesia detestatus quam correctus et pacatus abscessit, veritus sum ...".

[40] OROSIUS, *Liber apologeticus* 3, CSEL 5,607: "Caelestius iam ad honorem presbyterii subrepentem apud Carthaginem plurimis episcopis iudicantibus proditum auditum convictum confessum detestatumque ab Ecclesia ex Africa profugisse".

[41] AUGUSTINE, *Epistula* 175,1, CSEL 44,654: "... unde factum est, ut recensendum peteremus, quid ante ferme quinquennium super Caelestii nomine hic apud ecclesiam Carthaginensem fuerit agitatum ... quamvis iudicatio manifesta constaret, quia illo tempore episcopali iudicio excisum hoc tantum vulnus ab ecclesia videretur ..". Also in *De gestis Pelagii* Augustine is very clear: "... haec ita obiecta sunt, ut etiam apud Carthaginem a sanctitate tua et ab aliis tecum episcopis dicerentur audita atque damnata"; "ita ut Caelestius ad ecclesiasticum iudicium perveniret et reportaret dignam sua perversitate sententiam"; "Caelestius quidam talia sentiens ad iudicium Carthaginensis ecclesiae perductus episcoporum sententia condemnatus est". ID., *De gestis Pelagii* XI,23; XXII,46; XXXV, 62, CSEL 42,76-77,100,116. Finally, Augustine says in *Retractationes*: "Caelestius vero discipulus eius iam propter tales assertiones apud Carthaginem in episcopali iudicio, ubi ego non interfui, excommunicationem meruerat". ID., *Retractationes* II,33, CSEL 36,171.

[42] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66: "De quibus omnibus capitulis <insertis> supra scriptis exemplaribus synodalium gestorum patres et episcopi regionis illius restiterunt Caelestio et iusserunt ut eadem condemnaret, quia essent haeretici sensus, sed Caelestius nullo modo adquiescens, quin immo resistens, actis isdem quibus frequenter auditus est, ecclesiastica communione privatus est, a qua sententia ad Romani episcopi examen credidit appellandum".

[43] This is also the opinion of Wermelinger. See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 17-18. Most of the authors are, however, certain that Celestius was condemned and excommunicated by the synod of Carthage. For example G. BARDY, *Celestius*, c. 105; F. NUVOLONE, *Célestius*, c. 2891; E. TESELLE, *Augustine the Theologian*, New York, 1970, p. 280. M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461). Studien zur Entstehung der Ueberordnung des Papstes über Konzile* (Päpste und Papsttum 17), Stuttgart, 1981, p. 226. Loofs however, believes that Pelagius' disciple was probably not condemned, but rejected. See LOOFS, *Pelagius*, p. 759.

[44] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO, I, V, I, p. 66.

seems to know that Celestius left Africa after the trial[45]. This report of Mercator seems plausible to us[46], since Celestius had spent considerable time in Rome, where the Pelagian teachings were not considered as dangerous for faith. It is possible that Celestius has written a *libellus brevissimus* as a result of the process in 411[47]. We believe that Augustine's report in *De peccatorum meritis et remissione* points in that direction, although he does not mention a name[48]. The Church Father is more clear in *Epistula* 175 and in *De peccato originali*[49], but the further content of this *libellus brevissimus* is not known to us[50].

Is Celestius himself responsible for the six theses that are pinned on him? In our opinion, he rather seems the exponent of ideas that he takes over from others but that he backs completely. After all, Celestius himself mentioned the name Rufinus at the trial[51]. There is a *Liber de fide* written by this Rufinus, in which some theses correspond with those

[45] OROSIUS, *Liber apologeticus* 3, CSEL 5,607.

[46] Cfr. also M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum.*, p. 226; G. DE PLINVAL, *Pélagius*, p. 258; G. BARDY, *Celestius.*, c. 105; F. NUVOLONE, *Célestius.*, c. 2891. Wermelinger adds that Celestius decides not to take the necessary steps; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 18. We can only guess at the reason why he decided not to do so.

[47] As we can also find in *Ibid.*, p. 17; J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 52; F. NUVOLONE, *art. cit.*, c. 2893.

[48] AUGUSTINE, *De peccatorum meritis et remissione* I,34,63, CSEL 60,64: "Proinde quod attinet ad baptismum parvulorum, ut eis sit necessarius, redemptionem etiam ipsis opus esse concedunt, sicut cuiusdam eorum libello brevissimo continetur qui tamen ibi remissionem alicuius peccati apertius exprimere noluit".

[49] AUGUSTINE, *Epistula* 175,6, CSEL 44,661: "quamquam per baptismum Christi etiam parvulorum fieri redemptionem libello suo Caelestius in Carthaginensi ecclesia iam confessus est". ID., *De peccato originali* XIX,21, CSEL 42,181: 'Nam et Caelestius apud Carthaginem in libello suo redemptionem confessus est parvulorum, et tamen noluit confiteri ex Adam in eos transisse peccatum".

[50] De Veer gives a possible interpretation of the *libellus brevissimus*. In his opinion, it attracts attention that Augustine, in his account of the trial, only uses extracts from the conversation in Carthage, where Celestius among other things orally admitted that children have to be baptized. Augustine does not quote from a *libellus* in which Celestius should have specified this. According to De Veer, the *libellus brevissimus* could thus be regarded as just an oral specification of Celestius in the debate which was mentioned in the acts and co-signed by Celestius. Nevertheless, the *libellus* also seems to have been a text that also existed independent of the acts. Celestius used them five years later with Pope Zosimus. Here the author refers to the letter *Magnum pondus* of Pope Zosimus (CSEL 35/1,101-102). See A. DE VEER, *Le dossier Célestius*, p. 691-692. This interpretation seems reasonable to us.

[51] Also Marrou, Wermelinger and Brown endorse the similarity of ideas between Pelagius and Rufinus. See H.I. MARROU, *Les attaches orientales du pélagianisme*, p. 331-334; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 11-15; P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londen, 1972, p. 218-220.

of Celestius[52]. According to Celestius, there were more people who doubted the "transmission of sins"[53]. Also Pelagius testified in his comment on the Roman letter that there is discussion in Rome about the *tradux peccati*-doctrine[54]. From all this, we may conclude that Celestius cannot be regarded as the only one responsible for the theses. We can no longer answer the question as to where Paulinus found the theses which were attributed to Celestius, with certainty. Paulinus probably knew the ideas of Celestius from his writings, although the fragment of the Acts indicates that he has also preached his doctrine orally[55]. Nor is it very clear whether Paulinus found these theses as such in Celestius' work, or whether he summarised "Celestius' points of view" in the six theses[56].

C. From Carthage to Diospolis: Celestius incognito

After the synod of Carthage, we begin to lose track of Celestius. In 414 Hilary of Syracuse informs Augustine about tumult in Sicily: certain Christians are confusing the people with their teachings[57]. The Church Father thinks that Celestius might be responsible for this tumult[58]. Then again, in *De perfectione iustitiae hominis* Augustine seems to deny this

[52] It concerns the following theses: "Adam's sin injured himself alone and not the human race", "infants at birth are in that state in which Adam was before his sin", "before the advent of Christ, there were humans who did not sin": *Liber de Fide* 38-39. See M. W. Miller, *Rufini Presbyteri Liber de Fide*, p. 110-112.

[53] See Augustine's account of the trial in *De peccato originali* III,3-IV,3, CSEL 42, 168-169.

[54] Pelagius, *In Epistulam ad Romanos* 5,15; PLS I,1137; or A. Souter, *Pelagius' Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul* II (Text and Studies 9,2), Cambridge, 1926, p. 46-47.

[55] "Caelestius dixit: <dixi> de traduce peccati ...: Aurelius episcopus dixit: docuisti, Caelesti, aliquando..."; CSEL 42,168.

[56] Nuvolone and Teselle believe that the theses are taken from Celestius' works. Loofs doubts whether the theses are literally taken from a work of Pelagius' disciple. In his opinion, this is impossible because of the fragment of the Acts. See F. Nuvolone, *Célestius*; c. 2891; E. Teselle, *Rufinus the Syrian*, p. 77-78; F. Loofs, *Pelagius*, p. 759.

[57] Augustine, *Epistula* 156, CSEL 44,448-449.

[58] Id., *Epistula* 157, CSEL 44,448-449: "Sed quia magis convictus et ab ecclesia detestatus quam correctus et pacatus abscessit, veritus sum, ne forte ipse ibi sit, qui vestram fidem perturbare conatur; ideo nominis ipsius commemorationem putavi esse faciendam, sed sive ipse sit sive alii consortes eius erroris — plures enim sunt, quam sperare possumus, et, ubi non redarguuntur, etiam alios ad suam sectam seducunt et sic crebrescunt, ut nesciam, quo sint eruptiri...".

information, although later he admits that Celestius has been there[59]. Is Augustine correcting himself here? Does he mean that Celestius indeed had been in Sicily at that moment, or does he only want to indicate that Pelagius' disciple has been there before 414? We think that he means the latter, but it remains a very vague report[60]. From Marius Mercator we learn that Celestius has been in Ephesus and that he has been ordained in that town[61]. We also find this information with Augustine, although Ephesus is not explicitly mentioned[62]. We see no reason to question Mercator's report. The exact date of Celestius' ordination can, however, no longer be retrieved, but it must have been before the summer of 416, during the councils of Carthage and Milevis[63]. Later he also turns up in Constantinople, as we learn from Mercator[64]. Also Prosper of Aquitaine

[59] ID., *De perfectione iustitiae hominis* I,1, CSEL 42,3-4: "qui hoc attulerunt de Sicilia, ubi Caelestius non esse perhibetur". "et non frustra istos fratres qui haec attulerunt in Sicilia existimo audisse, quod ipse docuerit ista vel scripserit".

[60] According to de Plinval, it is very probable that Celestius caused this Pelagian propaganda in Sicily. He is said to have stayed there before travelling further to Ephesus. Moreover, the author takes the report of Jerome seriously (*In Hieremiam* IV,I,2, CCL 74, 174), namely that Celestius was also responsible for the tumult on Rhodes. In our opinion, Jerome is so vague that we are unable to pronounce upon this matter for lack of other sources. Other authors deny that Pelagius' disciple has been in Sicily in 414, although they do not exclude that he has not been there before. Bardy explains Augustine's attitude as follows. In 414 the Church Father believes that Celestius is responsible for the tumult, but in 415 he admits that he was mistaken : Celestius has not yet returned to the west. See G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 259, 267; ID., *Oeuvres de saint Augustine. La crise pélagienne* I (BA 21), Parijs, 1966, p. 10, 15, 417; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 18, 29; J. MORRIS, *Pelagian Literature*, p. 40-41; G. BARDY, *Celestius*, c. 105.

[61] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I p. 66: "... qua mox idem ipse appellatione neglecta Ephesum Asiae urbem contendit ibique ausus est per obreptionem locum presbyterii petere".

[62] *Epistula* 175 says: "... quamvis et ad presbyterium idem Caelestius postea pervenisse dicatur, ..."; AUGUSTINUS, *Epistula* 175,1, CSEL 44,654. *Epistula* 176 gives more details: "quorum unus, id est Caelestius etiam ad presbyterium in Asia dicitur pervenisse". ID., *Epistula* 176,4, CSEL 44,667.

[63] Modern authors declared with one voice that Celestius has been ordained in Ephesus. Wermelinger situates this before 416, because it is then known in Africa. Grossi shares this opinion, saying that Celestius appeared for a second time in Ephesus in 416, where he had already been ordained at that time. See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 137-138; V. GROSSI, *Adversaries and Friends of Augustine*, in A. DI BERARDINO, J. QUASTEN, (ed.), *Patrology* IV, Westminster-Maryland, 1986, 463-504, p. 486; F. NUVOLONE, *Célestius*, c. 2891.

[64] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66: "inde post aliquantos annos sub sanctae memoriae Attico episcopo urbem Constantinopolitanam petiit, ubi in similibus detectus, magno studio sancti illius viri ex praedicta alma urbe detrusus est". According to

and Augustine are able to testify to this[65]. Pelagius' disciple was banished from this town, but it cannot be said with certainty when this event took place. Mercator says that Celestius hastily left Constantinople to meet Pope Zosimus[66]. Then he is said to have been banished in the beginning of 417. For lack of other source material we cannot retrieve the exact date[67]. Therefore, information about Celestius' personal appearance after 411 is very scarce. There are, however, some ideas which are thought to be Celestius'. It is, for example, in this period that two bishops, Eutropius and Paul, who are probably from Spain, give the work *Definitiones, ut dicitur Caelestii*, to Augustine. Augustine thinks that the work the bishops gave him, did not carry the title *Definitiones, ut dicitur Caelestii*[68]. He presumes that the work is written by Celestius or one of his followers. At least the contents correspond with another work from which it is certain that Celestius is the author. Unfortunately, Augustine does not mention which work is meant here. In our opinion, Augustine decides not to attribute these *Definitiones* to Celestius[69].

Mercator, Bishop Atticus has written some letters about this to colleagues in Asia, Thessaloniki and Carthage.

[65] PROSPER OF AQUITAINE, *Carmen de ingratis* I, 61-66. See C. HUEGELMEYER, *Carmen de ingratis*, p. 46. AUGUSTINE, *Contra Iulianum* III,1,4, PL 44,703: "... qui (exercitus Christi) debellavit apud Carthaginem Coelestium, quando illic ipse non eram; et rursus Constantinopoli tam longe a regionibus Africanis".

[66] M. MERCATOR, *loc. cit.*: "Praedictus tamen Caelestius etiam hinc eiectus ad urbem Romam sub sanctae memoriae Zosimo episcopo tota festinatione perrexit...".

[67] In modern literature this exile from Constantinople is not situated before 416.

[68] AUGUSTINE, *De perfectione iustitiae hominis*, I,1, CSEL 42,3-4: "... ut definitionibus quae dicuntur Caelestii esse respondeam. sic enim praenotata est eadem chartula quam dedistis: definitiones ut dicitur, Caelestii. quae praenotatio credo quod non illius, sed eorum sit qui hoc attulerunt de Sicilia, ubi Caelestius non esse perhibetur, sed multa talia garrientes et, sicut ait apostolus, ipsi errantes et alios in errorem mittentes. ex illius tamen haec esse doctrina vel etiam quorundam sociorum eius et nos possumus arbitrari. nam neque istae breves definitiones vel potius ratiocinationes ab illius abhorrent ingenio, quod in opero alio eius inspexi, cuius eius esse constat auctorem, et non frustra istos fratres qui haec attulerunt in Sicilia existimo audisse, quod ipse docuerit ista vel scripserit". These *Definitiones* have been brought together from *De perfectione iustitiae hominis* by J. GARNIER in PL. 48,617-622 and by A. BRUCKNER, *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites* (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften II, 7), Tübingen, 1906, p. 70-78. In the first part, 16 *definitiones*, or rather *ratiocinationes* are being introduced and they all deal with the ability not to sin. In the second part, the writer wants to give his argumentations a solid ground by quoting the Scriptures. In the third part, the Scriptural texts of the opponents are being refuted.

[69] Augustine's hesitation becomes very clear with modern authors. Wermelinger concludes that the Church Father does attribute these *Definitiones* to Pelagius' disciple, on the basis of oral information from Sicily and after comparing it with another work of Celestius. But then again, we must ask ourselves the reason why Augustine did not

The Pelagian doctrine is also starting to come to the surface in the East. In 415, probably on July 28th, Pelagius is summoned for the first time in Jerusalem[70]. The discussion within the church ends without any result, but for Celestius it is of minor importance. A few months later, two deported Gallic bishops, named Heros of Arles and Lazarus of Aix, sent a *Libellus* against Pelagius to the primate of Palestine, Eulogius. This *Libellus* contained 29 theses, among which the six theses from 411, 3 theses from Sicily and 10 quotations from an unknown work of Celestius[71]. On December 20th, 14 bishops gathered in Diospolis to examine these charges[72]. The synod is interested to look at how Pelagius reacts to the theses that are attributed to Celestius. The acts show that Pelagius does

explicitly confirm this. Ferguson, Nuvolone and Grossi also regard Celestius as the author of the *Definitiones*. Thereby Grossi makes a distinction between the *Definitiones* of Celestius and an earlier anonymous work *Definitiones ut dicitur Coelestii* that was refuted by Augustine in *De spiritu et littera*. This distinction seems strange to us. First of all, the Church Father clearly talks about the work *Definitiones, ut dicitur Caelestii* in *De perfectione iustitiae hominis* I,1, although he questions the correctness of the title. Moreover, *De spiritu et littera* is not directed against Celestius. De Plinval is more careful: in all probability Celestius is the author of the work. Hedde-Amann and Zumkeller do not give their opinion, since Augustine admits that he is not certain about the title nor about the authorship. The handwriting does correspond with that of Celestius. See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 31; F. NUVOLONE, *Célestius*, c. 2891; J. FERGUSON, *In Defence of Pelagius* in *Theology* 83 (1980) 114-119, p. 116; V. GROSSI, *Adversaries and Friends of Augustine*, p. 486; G. DE PLINVAL, *La crise pélagienne* I, p. 115, 593; R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, c. 683; A. ZUMKELLER, *Schriften gegen die Pelagianer* II, Würzburg, 1964, p. 19-20.

[70] OROSIUS, *Liber apologeticus* 3-6, CSEL 5,606-611.

[71] Is this work truly written by Celestius? In *De gestis Pelagii* Augustine explicitly recognised Celestius as the author (*De gestis Pelagius* XXIII,29, CSEL 42,82) and he quotes from some of its chapters. But at the end of his writings (*De gestis Pelagii* XXXV, 65, CSEL 42,121) the Church Father quotes another Pelagian thesis. This thesis is said to come from chapter 11 of a book of which the author is unknown, but that is attributed to Celestius. Does this mean that Augustine does question the authorship of the work that is a part of the libellus, containing the charges? Or does he refer to another anonymous work? We do not know the exact answer, but we think the first supposition is the most likely. First of all, "the eleventh chapter" can, in our opinion, refer to the book from which the other theses were quoted, since the quotation from the twelfth chapter is associated with it. Further, Augustine also clearly refers to Heros and Lazarus, "ideo fratres, qui haec obiecerunt". Finally, after this remark, Augustine continues to quote from the thirteenth chapter of the work from which the most quotations were taken. If our interpretation is correct, namely that chapter 11 was part of the work from which the other quotations were taken, then this could mean that once again a work had been wrongly attributed to Celestius.

[72] Augustine's work *De gestis Pelagii* is about this synod and it is based on the Latin summary of the acts. For the reconstruction of the *libellus* and the discussion in Diospolis, see O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 295-299.

not want to attribute the theses to his disciple, but that he nevertheless condemns them[73]. To conclude that Pelagius distanced himself in Diospolis from his disciple Celestius, would in our opinion be without foundation[74]. It seems that Pelagius only condemns the theses *ad satisfactionem sanctae synodi*, since he does not mention this fact anymore in his *Chartula defensionis*, in which he reproduces the trial in Diospolis[75]. Pelagius was found to be catholic and was released. For our investigation, it is a pity that the text, which was attributed to Celestius and from which the quotations were taken, was lost. In our opinion, Augustine still had it at his disposal[76].

D. The conviction of Pelagianism

1. The African reaction and the condemnation by Pope Innocent

Pelagius' acquittal sets off a chain reaction in Africa[77]. At the annual synod of *Africa proconsularis* in Carthage in 416, Orosius gives an

[73] AUGUSTINE, *De gestis Pelagii* XIV,30, CSEL 42,84: "Ad ista Pelagius respondit: 'Haec utrum Caelestii sint, ipsi viderint, qui dicunt ea Caelestii esse; ego vero numquam sic tenui, sed anathematizo qui sic tenet'".

[74] De Plinval and Wermelinger agree with this point of view. See G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 290; ID., *La crise pélagienne* I, p. 633: O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 77.

[75] AUGUSTINE, *op. cit.* XXXII,57-XXXIII,58, CSEL 42,111-113.

[76] The Church Father always mentions the chapter from which he has taken the quotations. He even takes more than one sentence from chapter twelve. "In duodecimo capitulo: Victoriam nostram non ex dei esse adiutorio, sed ex libero arbitrio, quod inferre dictus est his verbis: 'nostra est victoria, quoniam propria voluntate arma suscepimus, sicut ex contrario nostrum est quando vincimur, quoniam armari propria voluntate contempsimus' et de apostolo Petro posuit testimonium divinae nos esse consortes naturae et syllogismum facere dicitur: 'quoniam si anima non potest esse sine peccato, ergo et deus subiacet peccato, cuius pars, hoc est anima, peccato obnoxia est'". *Ibid.* XVIII,42, CSEL 42,98.

[77] Especially the modern authors Ulbrich and Wermelinger deal with this African reaction at great length. Ulbrich draws, for example, attention to the fact that Augustine's theology is very important in the whole of the African reaction of 416. However, we want to remark that the Church Father was not present in Carthage. Moreover, we ask ourselves the question whether his thoughts themselves cannot be the result of the African theology. See H. ULBRICH, *Augustins Briefe zur Entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites*, in REAug 9 (1963) 51-75, p. 60-67; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 94-101; G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, in *Augustinus* 12 (1967), n° 43-48, 97-116.

account of the synod of Diospolis. Hereupon the 68[78] bishops who were present, renew the condemnation of 411 and also condemn Pelagius. They write a letter to Pope Innocent[79], in which they announce their decision[80] and also ask the Pope to condemn this heresy. In the same period, 59 bishops from Numidia, including Augustine, gathered in Milevis. These bishops also condemn Pelagius and Celestius and send a letter to Innocent with an urgent request to condemn this heretical movement[81]. In support of these two letters, 5 African bishops also added

[78] The number of participants in the councils of Carthage and Milevis depends on the source edition that is followed. Zumkeller and Ulbrich followed CSEL 44,652-663, where 68 and 59 bishops are respectively given. Pietri used PL 20, where the edition mentions 69 and 61 participants respectively. Hedde-Amann used among others PL 33,762 where also 61 bishops were mentioned for the council of Milevis. We prefer the point of view of Goldbacher in CSEL 44. See A. ZUMKELLER, *Schriften gegen die Pelagianer* II, p. 52-53; H. ULBRICH, *Augustins Briefe*, p. 61.63; C. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son ideologie de Miltiade à Sixte III (311-340)* (Bibiliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 224), Dl. II, Rome, 1976, p. 1187, footnote 1 (the reference to the Council of Carthage is not PL 26, 564-568, it should be PL 20,564-568. For Milevis the exact source is given: PL 20,568-571); R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, c. 695. Von Hefele-Leclercq also give another number. According to them, there were 68 bishops present in Carthage and 61 in Milevis. See C. VON HEFELE, H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux* II, 1, Paris, 1908, p. 184. Munier solved the problem cleverly: in Carthage approximately 70 bishops were present, in Milevis approximately 60. See C. MUNIER (ed.), *Concilia Africae a. 345 - a. 525*, CCL 149, Turnhout, 1974, p. XXIX.

[79] AUGUSTINE, *Epistula* 175, CSEL 44,652-662.

[80] ID., *Epistula* 175,1, CSEL 44,654-655: "His ergo lectis Pelagium et Caelestium auctores nefarii prorsus et ab omnibus nobis anathemandi erroris advertimus. Unde factum est, ut recensendum peteremus, quid ante ferme quinquennium super Caelestii nomine hic apud ecclesiam Carthaginensem fuerit agitatum. Quo recitato, sicut ex subditis advertere poterit sanctitas tua, quamvis iudicatio manifesta constaret, quia illo tempore episcopali iudicio excisum hoc tantum vulnus ab ecclesia videretur, nihilo minus tamen id communi deliberatione censuimus, ut huius modi persuasionis auctores, quamvis et ad presbyterium idem Caelestius postea pervenisse dicatur, nisi haec apertissime anathemaverint, ipsos anathemari oporteat ...".

[81] AUGUSTINE, *Epistula* 176, CSEL 44,663-668: "Huius autem perniciosissimi erroris auctores esse perhibentur Pelagius et Caelestius, quos quidem in ecclesia sanari malumus quam desperata salute ab ecclesia resecari, si necessitas nulla compellat. Quorum unus, id est Caelestius etiam ad presbyterium in Asia dicitur pervenisse, de quo ante paucos annos quis gestum fuerit, sanctitas tua de Carthaginensi ecclesia melius instruitur. Pelagius vero, sicut a quibusdam fratribus nostris missae loquuntur epistulae, Hierosolymis constitutus nonnullos fallere adseritur. Verum tamen multo plures, qui eius sensus diligentius indagare potuerunt, adversus eum pro gratia Christi et catholicae fidei veritate confligunt sed praecipue sanctus filius tuus, frater et conpresbyter noster Hieronymus".

a collective writing[82]. These three letters are brought to Rome together with a "file"[83]. On January 27th 417, Pope Innocent I answered the three African letters[84]. In these letters, he expresses his appreciation of the fact that they addressed themselves to Rome[85]. Moreover, the letters of the Africans and the file have convinced Innocent of the dangerous ideas spread by the Pelagians. Thus he rejects this doctrine[86] and he condemns Pelagius and Celestius very solemnly[87]. Hereby it is immediately apparent that the Pope does not want to pronounce a definitive

[82] AUGUSTINE, *Epistula* 177, CSEL 44,669-688. They were Aurelius, Alypius, Augustine, Evodius and Possidius. In this letter the bishops deal with Pelagius' doctrine and acquittal in Diospolis in great length. They ask Innocent to investigate this case thoroughly and they propose to invite Pelagius to Rome. They do not talk about Celestius in this letter.

[83] This file contains the theses of 411, Pelagius' *Chartula* and *De natura*, Augustine's *De natura et gratia*, a letter of thanks from Timasius and Jacobus and a letter for Pelagius. See for the theses of 411: AUGUSTINE, *Epistula* 175,1, CSEL 44,654; for Pelagius' *Chartula* and the letter for Pelagius: ID., *Epistula* 177,15, CSEL 44,684-685; for Pelagius' *De natura* and Augustine's *De natura et gratia*: ID., *Epistula* 177,6, CSEL 44, 675.

[84] AUGUSTINE, *Epistula* 181-183, CSEL 44,701-736.

[85] As for example *Epistula* 181,1, CSEL 44,701-702; *Epistula* 182,2, CSEL 44,716-717; *Epistula* 183,5, CSEL 44,729. For the church-political aspects, see M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum*, p. 226-235; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 124-133. These authors draw the attention on how the Pope uses the letters from the Africans to support Roman primacy. However, for Africa the Pope is not the highest authority with regard to doctrines. The honour-primacy belongs to the *sedes Petri* and therefore they refer to it . On top of that, Wermelinger remarks that Innocent has but little possibility to refuse the wishes of the Africans. Kelly believes that the authority of the doctrine of Rome is stressed in Innocent's letters. We rather think that the Pope wants to put his juridical primacy in a clear light: the decisions taken by a local church only become effectual for the whole church if Rome takes them over and proclaims them. In our opinion, the declaration of an excommunication is rather a juridical matter. See J. KELLY, *The Oxford dictionary of Popes*, New York, 1988, p. 37-38.

[86] For example see *Epistula* 181,6, CSEL 44,709: "Si ergo hoc ille ita magnum scitu ut assidue diceret, ita necessarium confessus est ut doceret, quem ad modum Pelagius Caelestiusque seposita omni responsione psalmorum talique abdicata doctrina suasuros se aliquibus esse confidunt nos adiutorium dei nec debere quaerere nec egere, cum omnes sancti nihil se sine hoc agere posse testantur?".

[87] *Epistula* 182,6, CSEL 44,721: "Qua re Pelagium Caelestiumque, id est inventores vocum novarum, quae, sicut dixit apostolus, aedificationis nihilum sed magis vanissimas consuerunt parare quaestiones, ecclesiastica communione privari apostolici vigoris auctoritate censemus, donec resipiscant de diaboli laqueis, a quo captivi tenentur secundum ipsius voluntatem, eosque interim dominico ovilli non recipi, quod ipsi perversae viae secuti tramitem deserere voluerunt". The Pope adds that this measure also applies to all those who spread the Pelagian doctrine or who sympathize with it.

condemnation. He leaves the possibility open for the Pelagians to convert themselves[88].

2. Celestius and Zosimus

Was the Pelagian controversy solved by this? No, on the contrary! After his exile from Constantinople, Celestius went to Rome[89]. Meanwhile, Pope Zosimus had succeeded his predecessor Innocent in March 417. During his journey, Celestius had met Heros and Lazarus, as we learn from Zosimus' letters[90]. Upon arrival in Rome, Celestius tried to obtain a revision of his condemnation; and so he expressed his intention to lodge an appeal, originally formulated after his condemnation in 411. He presents a *Libellus fidei* to Zosimus to prove his orthodoxy[91]. Only a reconstruction of this work has been preserved. Pelagius also writes a letter and a *Libellus fidei* to the Apostolic See[92]. It attracts attention

[88] As for example *Epistula* 181,9, CSEL 44,713-714: "...quod si fecerint, erint in potestate pontificum istis aliquatenus subvenire et talibus aliquam curam praestare vulneribus, quam solet lapsis, cum resipuerint, ecclesia non negare, ut a suis revocati praecipitiis intra ovile domini redigantur...".

[89] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66. See above. In our opinion, it is not possible to retrieve the exact date of Celestius' departure for Rome. We think it must have been after he heard about the condemnation by Innocent. After all, it was the first time that Rome declared itself against the Pelagians. Seemingly, Pope Innocent (401-417) had found nothing wrong in the Pelagian doctrine until now, since it was very well known in Rome. Therefore we think it is very understandable that Celestius went to see the Pope. We further believe we can base our hypothesis on the fact that also Pelagius sent a letter to Innocent (PL 48,610-611; AUGUSTINE, *De gratia Christi* XXX,32, CSEL 42,150). Thus in our opinion, Mercator's *tota festinatione* is rather biased. Ferguson prefers Mercator's version, who, in his opinion, suggests that Celestius waited for better times to come, in this case the appointment of Pope Zosimus. See J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 102.

[90] ZOSIMUS, *Epistula* 2 (Collectio Avellana 45,4), CSEL 35/1,100: "Lazarum sane in transitu cognitum, Herotem vero etiam satisfactione interposita, quod secus de ignoto et absente sensisset, cum gratia recessisse". We can no longer retrieve with certainty, whether they indeed met in Palestine, as Ferguson believes, but it is indeed very probable. This author and de Plinval share the opinion that Celestius only met Heros. The question is what they mean by a "meeting". Zosimus' letter mentions the fact that Celestius also knew Lazarus, be it *in sane transitu*. Probably, it will not have been an elaborate conversation, but Ferguson is exaggerating when he writes that Lazarus is not mentioned at all. See J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 101-102; G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 313.

[91] See PL 48,498-505. For the arguments of Garnier, see PL 48,497-498. De Veer doubts the authenticity, but gives no arguments. See A. DE VEER, *La crise pélagienne* II, p. 692. It can no longer be retraced whether the reconstruction is correct.

[92] For the letter, see PL 48,610-611; for the *Libellus fidei*, see PL 48,488-491.

because Celestius' confession of faith is almost identically to the one of Pelagius, with a few exceptions (use of words, etc.)[93]. We do find a personal addition in the third part of Celestius' libellus, in which he explicitly takes a stand concerning infant baptism[94]. It serves to obtain access to the Kingdom of Heaven. On the other hand, he rejects the *tradux peccati* : it would cast a slur on the Creator to say something like that! Celestius concludes his letter by saying that he is prepared to correct himself if Zosimus thinks this necessary[95]. Zosimus wants to examine Celestius' request seriously and he holds a public hearing in the Basilica of St Clemens[96]. Celestius is found orthodox[97]. In September 417, the Pope informs the African bishops of the trial in Rome[98]. According to Rome, Celestius is innocent. Everyone who still wants to press charges against him, has to come to Rome within two months[99]. On September

[93] The strong similarity between the two *libelli* suggests a contact between both of them, but no message of this has been preserved.

[94] AUGUSTINE, *De peccato originali* V,5-VI,6, CSEL 42,169-170: "infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam confitemur, quia dominus statuit regnum caelorum nonnisi baptizatis posse conferri, quod quia vires naturae non habent, conferri necessarium est per gratiae libertatem". "in remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur. Quod longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur, et hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem ad creatoris iniuriam malum antequam fiat ab homine tradi dicatur homini per naturam".

[95] AUGUSTINE, *De peccato originali* XXIII,26, CSEL 42,185: "si quae vero praeter fidem quaestiones natae sunt, de quibus esset inter plerosque contentio, non ego quasi auctor alicuius dogmatis definita hoc auctoritate statui, sed ea, quae de prophetarum et apostolorum fonte suscepi, vestri apostolatus offerimus probanda (esse) iudicio, ut, si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur".

[96] ZOSIMUS, *Epistula* 2 (Coll. Avell. 45,2), CSEL 35/1,99. The acts of these proceedings have not been preserved. A reconstruction is fairly possible on the basis of M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66; AUGUSTINE, *De peccato originali* V,5-VII,8, CSEL 42,169-171; ID., *Contra duas epistulas pelagianorum* II, III,5-IV,6, CSEL 60,463-465; PAULINUS, *Libellus ad Zosimum* (Coll. Avell. 47), CSEL 35/1,108-109.

[97] ZOSIMUS, *Epistula* 2 (Coll. Avell. 45,8), CSEL 35/1,101: "unde in praesenti causa nihil praecox immaturumque censuimus".

[98] *Ibid.* (Coll. Avell. 45), CSEL 35/1,99-103.

[99] *Ibid.* (Coll. Avell. 45,8), CSEL 35/1,102: "Quare intra secundum mensem aut veniant, qui praesentem redarguant aliter sentire quam libellis et professione contexuit, aut nihil post haec aperta et manifesta, quam protulit, dubii sanctitas vestra resedisse cognoscat". Augustine interprets this request as follows: "Sed interposito duorum mensium tempore, donec rescriberetur ex Africa, resipiscendi ei locus sub quadam medicinali sententiae lenitate concessus est..."; AUGUSTINE, *De peccato originali* VII,8, CSEL

21st 417, the Pope also discharges Pelagius[100]. Obviously, the libelli of Pelagius and Celestius sufficiently proved their orthodoxy[101]. Celestius and Pelagius were rehabilitated[102]. In Africa, they were not happy at all with this sudden turn in the Pelagian controversy. In the beginning of November 417, the African bishops write a letter in which they urgently request the Pope to leave everything as it was under Pope Innocent[103]. In the same period, Paulinus also answers Zosimus' request to come to Rome[104]. In *Epistula* 12, Zosimus refers to a *volumen* that he received later[105]. This originated with the synod of Carthage in the autumn of 417, where the Pelagian controversy was examined for a second time[106]. On March 21st, Zosimus reacts with a more gentle letter[107]. In this letter, the Pope emphasizes the primacy of Rome and proposes to leave everything "as it was"[108].

42,171. Modern authors believe that Celestius was considered orthodox by Rome, although his rehabilitation was postponed for two months. Wermelinger draws the attention to the fact that Augustine distorts a historical fact: it is very clear in Zosimus' text, that those two months relate to the Africans, not to Celestius' chance to be converted. Hedde-Amann, however, stick to Augustine's version. See for instance M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum*, p. 252; C. MUNIER, *La crise pélagienne* II, p. 15.18; C. PIETRI, *Roma christiana*, p. 1222; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 262; R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, c. 698.

[100] ZOSIMUS, *Epistula* 3 (Coll. Avell. 46), CSEL 35/1,103-108.

[101] Moreover, Celestius had come to Rome himself and he had given a letter of recommendation by Praylus from Jerusalem together with his confession of faith; *Ibid.* (Coll. Avell. 46, 2), CSEL 35/1,103. Ferguson brings in another four interesting arguments to defend Zosimus' attitude. See J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 104-106.

[102] ZOSIMUS, *op. cit.* (Coll. Avell. 46, 15), CSEL 35/1,107: "sit nobis gaudium eos, quos falsi indices criminabantur, agnoscere a nostro corpore et catholica caritate numquam fecisse divulsos".

[103] We no longer have this letter, but Zosimus refers to it in a later letter. Zosimus, *Epistula* 12 (Coll. Avell. 50, 5-6), CSEL 35/1,116-117. This letter is dated on 21/3/418.

[104] PAULINUS, *Libellus ad Zosimum* (Coll. Avell. 47), CSEL 35/1,108-111.

[105] ZOSIMUS, *Epistula* 3 (Coll. Avell. 50, 5), CSEL 35/1,116.

[106] In *Epistula* 215, Augustine talks of a *Concilium Africanum*. Cf. AUGUSTINE, *Epistula* 215,2, CSEL 57,389-390. This volumen has also disappeared, but it can be fairly well reconstructed on the basis of secondary sources. It is said to have consisted of the acts of the trial against Celestius and Pelagius and of the antipelagian libellus from Augustine's *Epistula* 186, 32-33.

[107] ZOSIMUS, *Epistula* 12 (Coll. Avell. 50), CSEL 35/1,115-117.

[108] *Ibid.* (Coll. Avell. 50,3), CSEL 35/1,115-117. The bishop repeats that he has thoroughly examined Celestius' case. Apparently, the Africans reproached him that he had been acting carelessly. He pronounces his decision: "idcirco noverit vestra fraternitas nihil nos, postquam illa vobis scripsimus vel litteras vestras accepimus, immutasse sed in eodem cuncta reliquisse statu, in quo dudum fuerant, cum hoc nostris litteris vestrae indicavimus sanctitati, ut illa, quae a vobis ad nos missa erat, obtestatio servaretur". Note that

In *Contra duas epistulas pelagianorum* II,III,5, Augustine describes how Pelagius and Celestius have deceived the Roman clergy and how Africa reacted to this. The African bishops demand that Celestius publicly denounce his libellus. Thereupon, Pope Zosimus is said to have invited Celestius again[109]. The latter had, however, fled already, as we learn from Mercator[110].

3. The conviction of Pelagianism in 418

The year 418 was a hard year for the Pelagians: within a few months time, they had to deal with as many as three condemnations. First of all, a rescript of the Emperor Honorius, written in Ravenna, was made public in Rome on April 30th 418. It was addressed to Palladius, the

the *dudum* can be interpreted in two ways. On the one hand, it can mean that everything should remain as it was under Innocent, as, according to Wermelinger, Caspar interprets it. But the context can also allow of another explanation: Zosimus sticks to his own decision and in that way he thinks to answer the request of the Africans. Wermelinger believes that Zosimus did not regard his own decision as a break with the opinion of Innocent. See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 164, footnote 144. The word *dudum* can also mean 'recently' and then he means to leave everything as it was settled in the first letter. Whether Zosimus backs down in this letter is not clear to us. Together with Wermelinger, we do not think he did. In a recent article, however, Wermelinger claims that the Pope does carefully come round in his letter of 21/3/418. But his argumentation does not convince us. See ID., *Staatliche und kirchliche Zwangmassnahmen in der Endphase des pelagianischen Streites*, in *Agostino d'Ippona: 'Quaestiones disputatae'*, Palermo, 1989, 75-100, p. 80-81. Other commentators do think that the Pope clearly came round in his letter. In our opinion, this option is certainly reasonable. A difficulty in the interpretation is: "ut illa, quae a vobis ad nos missa erat, obtestatio servaretur"; ZOSIMUS, *Epistula* 12 (Coll. Avell. 50,6), CSEL 35/1,117. The urgent request of the Africans was certainly not meant to resign themselves to Zosimus' decision. On the contrary, for them Innocent's judgement still remained valid, as it is so clearly put in Paulinus' letter; PAULINUS, *Libellus ad Zosimum* (Coll. Avell. 47,3), CSEL 35/1,108. Most authors conclude from this that Zosimus gave in. See for instance F. NUVOLONE, *Célestius*, c. 2892; M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum*, p. 253; C. PIETRI, *Roma christiana*, p. 1229-1230. It is due to the vagueness of Zosimus' words that there are different possible interpretations. Everything depends on the point of view from which you look at this sentence, from Africa's or Zosimus' point of view. In any case, a definite judgement is impossible in our opinion.

[109] AUGUSTINE, *Contra duas epistulas pelagianorum* II,III,5, CSEL 60,465: "tunc ergo cum eius praesentia posceretur, ut certis ac dilucidis responsionibus vel astutia hominis vel correctio dilusceret et nulli ambigua remaneret, se subtraxit et negavit examini".

[110] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66: "vocatus ad audientiam plenam ... non solum non adfuit, sed etiam ex memorata Romana urbe profugit".

prefect of the praetorium[111]. In this rescript, Pelagius and Celestius are said to be responsible for a new objectionable doctrine[112], against which action had to be taken quickly and effectively[113]. Palladius makes this decision of the Emperor public in an edict[114].

[111] PL 48,379-386. Also in PL 45,1726-1727; PL 56,490-492. For the African bishops had sent the Acts of their last synod not only to Rome, but also to the imperial court in Ravenna.

[112] The Pelagian doctrine is summarised in two points: man is created mortal, death is no consequence of sin; the sins of the first human beings did not pass on to future generations. See PL 48,381-383: "... lege nos statuisse cognoscat, ut pulsis ex Urbe primis capitibus dogmatis exsecrandi, Coelestio atque Pelagio, si qui hujus de caetero sacrilegii sectatores, quibuscumque locis potuerint reperiri, aut de pravitate damnata aliquem rursus proferre sermonem, a quocumque correpti, ad competentem judicem pertrahantur... Hos ergo repertos ubicumque de hoc tam infando scelere conferentes, a quibuscumque jubemus corripi, deductosque ad audientiam publicam promiscue ab omnibus accusari, ita ut probationem convicti criminis stylus publicus insequatur, ipsis inexorati exsilii deportatione damnatis. Decet enim originem vitii an conventu publico sequestrari, nec in communi eos celebritate consistere, qui non solum facto nefario detestandi, verum etiam exemplo venenati spiritus sunt cavendi".

[113] In some modern works, Emperor Honorius is blamed for having convicted the Pelagians without Zosimus asking him to do so. Such a thing was not customary. However, his authority to interfere with affairs of the church was not questioned. The consulted authors give different answers with regard to the reason of his interference. We cannot give our opinion about the precise motive of Honorius' act, since there are probably different elements which played an important role. Therefore it is interesting to put the different elements from contemporary literature together. According to Pietri, Honorius was not really a 'fan' of Zosimus, because of the difficulties caused by his performance in Gaul. It is said that political motives, such as the loyalty of Africa, were an important factor in the Emperor's decision to answer Africa's call. Wermelinger believes that Ravenna acted under pressure from the African bishops. Apart from the danger of losing worshippers, the concern for the public order and unity in the church was certainly another consequence of the Pelagian heresy (de Plinval and Ferguson). Brown tackles the matter from a different angle, namely from that of the aristocracy. From the beginning, Pelagius was very succesful in aristocratic circles and he created small groups that wanted to form an elite. This caused a split in the aristocracy. The 'collapse' of Rome in 410 changed this situation, with a new tendency towards unity and solidarity. In 417-418 this early striving was threatened by the discussion between advocates and opponents of Pelagius. Among other things, Honorius is said to have acted for that reason. We may say that this concern for unity within the aristocracy was a part of the concern for unity within the Church and the State. See C. PIETRI, *Roma christiana*, p. 934-937; 1230-1234; O. WERMELINGER, *Staatliche und kirchliche Zwangmassnahmen in der Endphase des pelagianischen Streites*, p. 82; G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 323-324; J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 110-111; P. BROWN, *Religion and Society*, p. 189-191.

[114] PL 48,392-394; PL 45,1728; PL 56,492-493. "Adversus Pelagium atque Coelestium catholici dogmatis fidem nefandis tractatibus destruentes, sententia principalis invaluit, ut venerabili urbe summoti bonorum concilio mulctarentur. Hoc igitur omnes admoneri oportet edicto, ne quis sinistrae persuasionis erroribus credulum praestet sensum: etsi

On May 1st, 205 bishops met at a council in Carthage[115]. The Pelagian doctrine is condemned in 9 canons[116].

In the first canon the first thesis of 411 is attacked[117].

The second canon criticizes theses 2 to 4 from Paulinus' libellus with the charges.

The third canon discusses the destiny of children who die without being baptized. To say that they do enter the Kingdom of Heaven, is considered wrong.

In canons 4 to 6 grace is highlighted. Those who deny its necessity in all aspects of Christian life, are condemned.

The last three canons run counter to the last thesis of 411. Even saints are sinful people.

Hereby, the council of Carthage condemns the Pelagian doctrine for

sit ille plebeius ac clericus, qui in caliginis hujus obscena reciderit, a quocumque tractus ad judicem, sine accusatricis discretione personae, facultatum publicatione nudatus, irrevocabile patietur exsilium".

[115] "Cum Aurelius episcopus simul cum Donatiano Teleptensi primae sedis episcopo provinciae Bizacenae et aliis ducentis tribus coepiscopis suis, ... ". See C. MUNIER, *Concilia Africae*, p. 69. We follow this text-edition. According to Prosper of Aquitania, 214 bishops took part in the council. See PROSPER OF AQUITAINE, *Contra Collatorem* 5, 3, PL 51,227; ID., *Chronicon* (a. 418), PL 51,592. Some authors follow Prosper, such as C. PIETRI, *Roma christiana*, p. 1234; R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, c. 699; G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 324; P. PHAN, *Grace and the Human Condition*, p. 255. Wermelinger chooses for the tradition of Quesnel which mentions "205" bishops. He believes that Prosper's account of 214 bishops comes from a letter written by the council to Zosimus. Thus we can conclude that there were more bishops who signed the letter than there were present at the council. The number 225, given by Photius, is said to be a writing error. This hypothesis seems completely unfounded to us. See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 150. Other authors are less precise: there would have been more than 200 bishops. See M. WOJTOWYTSCH, *Papsttum*, p. 253; J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 111 (he gives the numbers 214, 225 and 203, but he chooses for 214).

[116] For this number, we refer to O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 166-167. He argues that canon 3 is also authentic, although it is not present in Gallic mss.. Other authors also accept that the council issued 9 canons. However, the recent work of Phan follows, without motivation, the Gallic mss., of which most give 8 canons. He calls upon C. Munier, but he does not quote him correctly. Munier does mention the 3rd canon in the Gallic mss., although between brackets. See P. PHAN, *op. cit.*, p. 255; C. MUNIER, *Concilia Africae*, p. 74-77.

[117] *Ibid.*, p. 69. "Placuit omnibus in sancto synodo Carthaginensis ecclesiae constitutis ut quicumque dixerit Adam hominem mortalem factum ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moriretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito sed necessitate naturae, anathema sit". For the text of the following canons, see *Ibid.*, p. 69-73.

a second time and now it is considered permanent[118]. However, it does attract attention that Celestius and Pelagius are not mentioned, neither in the canons, nor in the justification that is given with most of the canons[119].

In June/July 418[120], Zosimus makes his *Tractoria* public. Here, the Pope definitely makes a stand against Pelagius and Celestius. But except for some fragments, the text has disappeared completely. According to Mercator, it was a voluminous letter[121]. It is said to consist of a main part, a libellus for condemnation and an appendix with some documents for argumentation[122]. According to this author, Pope Zosimus clearly condemned the Pelagians[123]. Only some fragments of this letter have

[118] According to Wermelinger, Celestius' views are explicitly aimed at in canon 1 and 2, while his doctrine is implicitly present in the other canons, with the exception of canon 3. See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 165-196. De Plinval points out that the 9 canons are first of all written to refute concrete digressions of Celestius and Pelagius. Therefore he rightly calls the council of 418 the most systematic refutation of Pelagianism in history. Later on, the canons were said to belong to the speculative theology. Thereby it is important to keep the concrete "Sitz im Leben" of religious sayings in mind. See DE PLINVAL, *Pélage*, p. 326.

[119] We already quoted Augustine and Mercator, where they mention Celestius' flight when Zosimus invites him a second time to justify himself. We can no longer retrieve when Celestius exactly fled from Rome. Most authors believe that it happened (shortly) after Honorius' rescript. See AUGUSTINE, *Contra duas epistulas pelagianorum* II,III,5, CSEL 60,465; M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66; M. LAMBERIGTS, *Julianus van Aeclanum. Een kritische biografie*, dissertation in theology, Leuven, 1984, p. 114-115 (he refers to M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66); G. BARDY, *Celestius*, c. 106; C. PIETRI, *Roma christiana*, p. 1236; J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 112; C. MUNIER, *La crise pélagienne*, II, p. 23.

[120] O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 209.

[121] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 66-68: "Ob hoc a beatae memoriae praedicto Zosimo episcopo scriptis amplissimis vel longissimis perdamnatus est. In quibus et ipsa capitula de quibus accusatus fuerat, continenter et omnis causa tam de Caelestio supra scripto quam de Pelagio magistro eius praviore videtur esse narrata" (p. 66-67).

[122] O. WERMELINGER, *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*, in FZPT 26 (1979) 336-368, p. 337. Also see AUGUSTINE, *De peccato originali* XI,24, CSEL 42,183. Wermelinger believes that Mercator's information mainly consists of fragments from the appendix. Among others, the six charges of 411, Pelagius' explanation about Rom. 5, 12, an unknown work by Pelagius and his letter to the widow Livania. See O. WERMELINGER, *op. cit.*, p. 337-354. According to this author, it can no longer be retrieved whether this appendix also contained the acts of 411 and 415 (Diospolis) and the correspondence between the Africans and Innocent.

[123] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 68: "Quae omnia supra scripta capitula, ut iam superius dictum est, continet illa beatae memoriae episcopi Zosimi epistula, quae tractoria dicitur, qua Caelestius Pelagiusque damnati sunt, quae ad Constantinopolim et per totum orbem missa, subscriptionibus sanctorum patrum est roborata".

been preserved[124]. As far as we can check, Zosimus nowhere refers to the council of May 1st nor to the rescript of Honorius. He wants to condemn Pelagius and Celestius on his own initiative[125].

[124] In *Epistula* 190 Augustine quotes from Zosimus' *Tractoria* to prove that Rome also accepts the remission of sins through christening; AUGUSTINE, *Epistula* 190,23, CSEL 57,159: "'Fidelis dominus in verbis suis' eiusque baptismus re ac verbis, id est opere, confessione et remissione vera peccatorum in omni sexu, aetate, condicione generis humani eandem plenitudinem tenet. Nullus enim nisi qui peccati servus est, liber efficitur nec redemptus dici potest, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus, sicut scriptum est: 'si vos filius liberaverit, vere liberi eritis'. Per ipsum enim renascimur spiritaliter, per ipsum crucifigimur mundo, ipsius morte mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae illud propagatione contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius". A second fragment can be found in *Epistula* 21,IX,10, PL 50,534A of Pope Celestine: "Quod ergo tempus intervenit, quo eius non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus, adiutor et protector orandus est. Superbum est enim, ut quidquam sibi humana natura praesumat, clamante apostolo: 'non est nobis collucatio adversum carnem et sanguinem, sed contra principes et potestates aeris huius, contra spiritalia nequitiae in coelestibus'. Et sicut ipse iterum dicit: 'Infelix ergo homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia dei per Christum Jesum Dominum nostrum'. Et iterum: 'Gratia dei sum it quod sum, et gratia dei in me vacua non fuit, sed plus illis omnibus laboravi; non ego autem sed gratia dei mecum'". In *Contra Collatorem* another short quotation of the *Tractoria* is cited; PROSPER OF AQUITAINE, *Contra Collatorem* 5,3, PL 51,228. Also see CELESTINE, *op. cit.* VIII,9, PL 50,533A: "Nos autem instinctu dei (omnia enim bona ad auctorem suum referanda sunt unde nascuntur) ad fratrum et coepiscoporum nostrorum conscientias universas retulimus".

[125] Some authors further examine the theological and church-political aspects of the *Tractoria*. Pietri, for instance, rightly points out that we may not deduce a complete theology of the Pope from a few fragments of this work. However, the author does believe that Zosimus also adopts elements from African theology, but uses a different terminology. According to Pietri, the Pope's strategy was to admit his mistake without losing face. Although Africa did win, Rome did not lose its status. Wermelinger further examines the independence of Zosimus towards Africa: the canons of 418 are not mentioned and the Pope partly draws from Augustine's antipelagian libellus (*Epistula* 186). Nevertheless, this opinion seems difficult to defend. Literary independence is possible, but with respect to content, Zosimus follows the views of the African bishops, as the preserved fragments prove. Floëri believes that the Pope did not follow the African views in the fragment about baptism, but that he was rather faithful to Innocent. Pietri's remark can also be applied here. The terminology is different, but does the Pope mean something else? However, Zosimus goes further than his predecessor. The author also argues that the Pope only condemns the Pelagians under political pressure, not because he changed his opinion. On the basis of the foregoing, we think we can refute this. See C. PIETRI, *Roma christiana*, p. 1235-1244; O. WERMELINGER, *Das Pelagiusdossier*, p. 364-368; F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, in *Augustinus Magister* 2, Paris, 1954, 755-761.

E. CELESTIUS' LAST APPEARANCE[126]

After the three condemnations of 418, peace does not seem to return in Rome. In the autumn of 418, Constantius issues a rescript to the town prefect Volusianus, in which he insists on increasing control on the Pelagians[127]. Celestius' name is mentioned once again[128]. Thereupon, Volusianus publishes an edict[129], from which it can be concluded that Celestius had gone into hiding[130]. On June 9th 419[131], Honorius writes a letter to bishop Aurelius[132], in which he resumes his previous condemnation of Celestius and Pelagius. However, Honorius especially takes aime at the bishops who do not want to condemn the Pelagians. He wants Aurelius to demand the bishops to condemn Pelagius and Celestius. Thereupon, Aurelius sends a letter to the bishops of Byzacena and Arguzitana in which he invites them to condemn the Pelagians by letter[133]. On July 9th 425, Valentianus addresses a similar edict to Amacius, the prefect of Gaul, in which he calls Pelagian bishops to order on

[126] In modern literature, little attention is paid to this period of Celestius' life. Wermelinger says that Celestius again took a very active part in literature in the period after 417. Hereby, he refers to Augustine, who casually talks about 'libri Caelestii' in *Epistula* 10*,1, CSEL 88,46. This, however, does not convince us. It is not clear, what Augustine exactly means. It is therefore unfounded to rely on this to attribute a new publication period to Celestius. See O. WERMELINGER, *Neuere Forschungskontroversen*, p. 205. The author also believes that Celestius is probably the author of the letter Ad Oceanum, the letter of comfort Ad Turasium and De singularitate clericorum. Nuvolone, to whom Wermelinger refers, does not give his opinion about the authorship of these works. See F. NUVOLONE, *Célestius*, c. 2894.

[127] PL 48,404-407. Also in PL 45,1750; PL 56,499-500.

[128] PL 48,405: "Coelestium quoque magis ac magis ex Urbe pelli mandamus".

[129] Modern authors have not reached a consensus about the exact date of this edict. Wermelinger and Nuvolone situate it towards the end of 418, while Bardy and de Plinval give 421 as the exact date. Morris thinks it was written after the rescript of 419. See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 203; F. NUVOLONE, *Célestius*, c. 2893; G. BARDY, *Celestius*, c. 106; G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 345; J. MORRIS, *Pelagian Literature*, p. 52-53.

[130] PL 48,408-409. Also see PL 45,1751; PL 56,500. "Hactenus Coelestium divinae fidei, et quietis publicae turbatorem, judiciis, amica reis secreta subduxerunt. Jam leges et jam edicta persequentur absentem: cui, quod primum est, aeternae urbis negatur habitatio, ut si vel in proximis fuerit diversatus, debitum non evadat exitium, pro merito temeritatis atque ausus sui".

[131] According to O. WERMELINGER, *op. cit.*, p. 204.

[132] PL 48,394-397. Also in PL 45,1731; PL 56,493-494; AUGUSTINE, *Epistula* 201, CSEL 57,296-299.

[133] PL 48,400-403; PL 45,1731-1732; PL 56,494-495. The regions mentioned form the southern provinces of the Roman Empire close to the Mediterranean.

pain of exile[134]. According to a report of Prosper, Celestius had made a new application to Pope Celestine in 423/424 for a review of his trial[135]. This attempt was, however, futile[136].

In 428-429, the Pelagians come to Constantinople with their new leader Julian of Aeclanum. They try to get some support from the new patriarch Nestorius (patriarch since April 10th) and also from the Emperor[137]. We learn from Mercator that Julian and his followers were heard by Nestorius, although he did not share their doctrine[138]. In the beginning of his *Commonitorium super nomine Caelestii*, Mercator tells us at great length how he handed this commonitorium over to the Church of Constantinople, to many devout people and to the Emperor Theodosius in 429. And with success! The Pelagians have to leave[139]. This proves that Celestius also came to Constantinople. After Celestius' exile by Theodosius, Nestorius writes him a letter of consolation[140], and this again proves that Celestius had indeed come to Constantinople. This also proves

[134] PL 48,409-411. Morris believes that in the following rescripts, especially Celestius is aimed at. Wermelinger shares this opinion, although he does think that particularily Julian of Aeclanum and his followers offer firm resistance. According to this author, the new measures prove that Honorius' action in April 418 had little effect. See J. MORRIS, *Pelagian Literature*, p. 52-53; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, p. 206.

[135] PROSPER OF AQUITAINE, *Contra Collatorem* 21,2, PL 51,271B: "Coelestium, quasi non discusso negotio audientiam postulantem, totius Italiae finibus jussit extrudi: adeo et praecessorum suorum statuta et decreta synodalia inviolabiliter servanda censebat, ut quod semel meruerat abscindi, nequaquam admitteret retractari".

[136] Modern authors do take this account of Prosper serious, although no other source material has been preserved. Wermelinger thinks it is possible that Celestius tried this during the usurpation battle of Johannes Tyrannus (423-425). This Johannes would have been more tolerant with regard to heresies. Nevertheless, it seems a bit strange in our opinion that Celestius makes an appeal to the Pope, and not to Tyrannus. See O. WERMELINGER, *op. cit.*, p. 250.

[137] See Nestorius' letter to Celestine, ACO I, II, p. 12; F. LOOFS, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 165-166.

[138] *Nestorii capitula et sermones a Mario Mercatore translati*, ACO I, V, I, p. 60: "Item eiusdem contra haeresim Pelagii seu Caelestii, contra quorum pravam et impiam definitionem quamvis recte sentiret et doceret, Iulianum tamen ex episcopo Eclanensi, cum participibus suis huius haeresis signiferum et antesignanum, olim ab apostolica sententia exauctoratum atque depositum, in amicitiam interim censuit suspiciendum".

[139] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO I, V, I, p. 65: "... per quod commonitorium cognito funestissimo errore imperiali praecepto tam Iulianus defendor et sequax eius cum ceteris sociis et participibus suis quam postea idem Caelestius de Constantinopolitana urbe detrusi, ...".

[140] "... spem enim absolutionis promittens, ipsum quoque Caelestium litteris suis, quarum exemplaria subdidimus, consolatus est"; ACO I, V, I, p. 60; PL 48,185.

that he had gained support from the patriarch[141].

After his exile from Constantinople, Celestius is mentioned for the last time at the council of Ephesus in 431. According to Mercator, the Pelagians are condemned at this council[142]. In canons 1 and 4, Celestius is mentioned in one and the same breath with Nestorius[143]. On July 22nd 431, the council writes a letter to Pope Celestine, in which he is informed

[141] M. MERCATOR, *loc. cit.*, PL 48,181-184, 845-848; F. LOOFS, *Nestoriana*, p. 172-173. "Honorabili et religiosissimo presbytero Caelestio Nestorius in domimo salutem. Noli aegre ferre, venerabilis, perferens ab iis qui ea quae inferuntur, facere debent, et praesertim adserentibus veritatem et refugientibus pollutorum vel contaminatorum communionem, quia et sanctis qui ante nostram aetatem extiterunt, gratae fuerunt aerumnae. Et ipsae quidem temporales erant, veritas autem aeterna est. Sic Iohannes baptista de peccato arguens Herodem et quidem regem existentem, capite condemnatus est; sed non formidavit; Christum enim habebat caput, quod non posset abscidi. Sic Paulus, hoc modo quoque Petrus sunt interfecti. Et quid amplius dici opus est? Ita actum est per diversas temptationes semper pietate currente. Noli igitur a veritate deficiens eam prodere. Siquidem et epistulae missae concilii episcopis Occidentis et Alexandrino et multis rescriptae manifestam vobis nostram fecere sententiam, prudentibus scilicet eiusdem orthodoxae professionis. Forsitan enim utile aliquid ecclesiis rectae fidei proveniet, domino cooperante. Omnem fraternitatem salutamus". Together with modern authors, we think that Celestius no longer played the leading role during the last actions in Constantinople. Nevertheless, his name is not yet forgotten. Lamberigts explains that there are but few contacts between Pelagius' disciple and the bishops round Julian of Aeclanum. Celestius does, for instance, not come to Constantinople together with Julian and he is mentioned separately in the edict of Theodosius. In Nestorius' letter to Pope Celestinus, only Julianus is mentioned. Finally, the letter of comfort, written by Nestorius after the exile of the Pelagians, is only directed to Celestius. According to Lamberigts, this letter shows that the patriarch is convinced of the sincerity of Pelagius' disciple. Nevertheless, there is no indication that Nestorius also shared Celestius' doctrine. See M. LAMBERIGTS, *Julianus van Aeclanum*, p. 173.181.184.

[142] M. MERCATOR, *Commonitorium* I, ACO Ī, V, I, p. 65: "... in synodo quoque Ephesiensi ducentorum septuaginta quinque episcoporum sententia postmodum in praesenti damnati sunt".

[143] G. ALBERIGO, a.o. (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bazel, 1962, p. 52. Canon 1 deals with metropolitans who share the opinion of Nestorius and Celestius: "Sive metropolitanus quis cuiuslibet regionis abscedens ab hoc sancto et universali conventu, adiectus est ad illud apostasiae concilium vel post haec si se illi commiserit vel si ea quae sunt Caelestii (post haec) sapuit sive sapuerit, contra suae regionis episcopus nihil poterit praevalere, omni ecclesiastica communione a praesenti iam hac synodo factus extorris atque privatus effectu; sed et ipsis suae regionis episcopis et affinibus undique metropolitanis, qui orthodoxe sentiunt, subiacebit, ut in totum et episcopatus gradu privetur". In canon 4 the same is said about priests who take over Nestorius' digression: "Si qui vero abscesserint clericorum et praesumpserint vel clam vel palam ea quae Caelestii sunt, sentire, et hos a sancta synodo esse depositos". *Ibid.*, p. 53.

about the condemnation of the Pelagians[144]. Whether Celestius was present in Ephesus, remains unknown[145]. After the council, he disappears for good.

F. CELESTIUS AND PELAGIUS

As a conclusion, we would like to take a closer look to the relation between Celestius and Pelagius. The sources abundantly use the image of disciple and master to point at the relation between Celestius and Pelagius[146]. Celestius is said to have been apprenticed to Pelagius for a while, in order to spread these ideas of Pelagius afterwards with an *incredibilis loquacitas*[147]. It is possible that they were in Sicily together, after which they went to North Africa. Here they each took a different route. Whether they still met each other during the years that followed cannot be known from the sources, but we suppose they did. From 415 onwards, a connection was made between the doctrine of Pelagius and that of Celestius. The church discussion in Jerusalem, the synod in Diospolis and especially the condemnations in the years 416-418 prove this. In our opinion, the relationship between Celestius and Pelagius, especially comes to the fore during the Pelagian controversy in Diospolis and in both their *Libellus fidei*. We also believe Pelagius distanced himself from his disciple

[144] PL 45,1760: "Porro autem perlectis in sancta synodo commentariis actorum in depositione impiorum Pelagianorum et Coelestianorum, Coelestii, Pelagii, Juliani, Persidii, Flori, Marcellini, Orontii, et eadem cum illis sentientium, quae a Pietate tua de ipsis decreta et constituta sunt, judicavimus et nos ea solida firmaque permanere debere, et idem tecum omnes statuimus, eos pro depositis habentes".

[145] We did not pay much attention to the council of Ephesus, because in our opinion Celestius was only indirectly involved in it. His name is mentioned in two canons, but always together with Nestorius. Apparently, on the basis of their friendship it was thought that there was a correspondence between Celestius' doctrine and that of Nestorius, as can be seen in canon 1 and 4. However, Mercator clearly denies that Nestorius was a Pelagian. It is also very striking that the canons never explained what Nestorius' and Celestius' "doctrine" exactly was. Although this council condemns the Pelagians, Nestorius' Christology was always the central point. Together with Lamberigts and Hedde-Amann, we may conclude that the discussion about the Pelagian controversy was not recaptured in Ephesus, but the council had not forgotten about the Pelagian matter. "Pelagian" and "Celestian" were always used as terms of abuse, with which both sides could assault one another. See M. LAMBERIGTS, *Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse*, in *Augustiniana* 35 (1985), 264-280, p. 274-280; R. HEDDE, É. AMANN, *Pélagianisme*, c. 711-713.

[146] Augustine literally says: "Pelagio, qui magister eius perhiberetur"; *De gestis Pelagii* XXXV,62, CSEL 42,116.

[147] M. MERCATOR, *Commonitorium* II, ACO I, V, I, p. 6.

in Diospolis *ad satisfactionem sanctae synodi*. We can however not regard this as a split[148]. A first indication of this is the fact that Pelagius does not mention in his *Chartula defensionis* that he has condemned some theses of Celestius. Moreover, there is a sharp similarity between their *Libellus fidei*. This proves that they both share the same opinions, although Celestius has included a couple of "self-made" articles in his confession of faith. However, we may not forget that we only know these *Libelli* by reconstruction.

For Augustine it is absolutely certain that Celestius and Pelagius support the same ideas. The *Chartula defensionis* that was written by Pelagius after the synod of Carthage, made it clear for the Church Father that Pelagius had tricked the judges of Diospolis and that in fact he did defend Celestius' theses[149]. Augustine's assumption is confirmed when we read the *libelli* of Celestius and Pelagius[150]. In his later works, the Church Father calls the followers of Pelagius and Celestius Pelagians as well as Celestians[151]. We also find this equal treatment in the work

[148] Also see G. DE PLINVAL, *La crise pélagienne* I, p. 632-633.

[149] AUGUSTINE, *De gestis Pelagii* XXXII,57-XXXIII,58, CSEL 42,111-114.

[150] ID., *De peccato originali* VI,6, CSEL 42,170: "Attendite itaque quid Caelestius apertissime dixerit, et ibi videbitis quid vobis Pelagius occultaverit". He then quotes the part about the christening from Celestius' *Libellus fidei* and concludes: "Hunc sensum suum vobis aperire Pelagius vel timuit vel erubuit, quem discipulus eius palam sine ullius obscuritatis ambagibus apud sedem apostolicam profiteri nec timuit nec erubuit"; *Ibid.* Also see ID., *De gratia Christi* XXXII,35-XXXIII,36, CSEL 42,152-153. A bit further, Augustine says it in a more concise way: "Proinde, si ostendero etiam ipsum nihil aliud sentire de parvulis, nisi quod sine ulla cuiusquam vitii contagione nascuntur, quid inter istum et Caelestium in hac quaestione distabit, nisi quod ille apertior, iste occultior fuit, ille pertinacior, iste mendacior, vel certe ille liberior, hic astutior?"; ID., *De peccato originali* XII,13, CSEL 42,175. Augustine then further explains how Pelagius, as well as Celestius, denies the existence of an original sin; *Ibid.*, XIII,14-XIV,15, CSEL 42,175-177.

[151] In *De haeresibus*, he describes Pelagianism as follows: "Pelagianorum est haeresis hoc tempore omnium recentissima a Pelagio monacho exorta. Quem magistrum Caelestius sic secutus est, ut sectatores eorum Caelestiani etiam nuncupentur"; *De haeresibus* LXXXVIII,1, CCL 46,340. In *Contra Iulianum*, Augustine refutes Julianus, who accuses him of defining "Pelagian" and "Celestian" as follows: "Si quis aut liberum in hominibus arbitrium, aut Deum esse nascentium conditorem dixerit, Pelagianus et Coelestianus vocatur"; *Contra Iulianum* III,1,2, PL 44,702. Augustine then says who he does call like that: "sed qui libertatem in quam vocati sumus, non gratiae Dei tribuerit; et qui parvulorum liberatorem Christum negaverit; et qui cuiquam in hac vita justo aliquam in dominica oratione petitionem, non propter ipsum dixerit necessariam; ipse hujus erroris accipit nomen, quia errore communicat crimen"; PL 44,702-703.

Praedestinatus[152].

In *De peccato originali* XII, 13, Augustine describes the characters of Pelagius and Celestius[153]. Celestius is depicted as devout and determined, whereas Pelagius is said to be more shrewd and more diplomatic. Mercator has also depicted Celestius like this[154]. We think we may subscribe to Augustine's view on Celestius' character, when we read the account of the synod of Carthage in 411 and Celestius' appearance with Pope Zosimus. The fact that, rightly or wrongly, the spread of Pelagian ideas on Sicily and many works are attributed to Celestius, points, in our opinion, to these traits just as Augustine and Mercator describe them. Celestius' actions will probably have given reason for such assumptions. However, we wonder whether Augustine does not exaggerate somewhat in the description of *De peccato originali* XII, 13. As far as we can see, the Church Father never met Celestius. And he is always very careful to attribute documents to Celestius[155]. But in the description of his character, the Church Father expresses an opnion about his character, and this seems a bit peculiar to us[156].

[152] [PRAEDESTINATUS], *Haeresis* I,88, PL 53,618: "Pelagiani, seu Coelestiani, catholicae plebi permixtae sunt, quia ecclesiam aliam non habent". Some modern authors in our opinion rightly draw attention to the fact that the Pelagian movement was not so structured and that it certainly may not be attributed only to Celestius and Pelagius. For instance E. TESELLE, *Augustine the Theologian*, p. 281; B. REES, *Pelagius. A Reluctant Heretic*, Suffolk, 1988, p. 89; P. BROWN, *Religion and Society*, p. 208. Other authors rather present it as if Pelagius and his disciples have the whole movement in their power. For instance J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 48-49.70; G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 254-255; ID., *La crise pélagienne* I, p. 632-633; G. BARDY, *Celestius*, c. 107. This last author believes that it is clear from Nestorius' letter that Celestius is still very busy spreading Pelagian ideas in Constantinople. The letter, however, cannot prove this. Moreover, from this moment onwards, we do not hear anything anymore from Pelagius' disciple, so that Bardy's remark about Celestius having fought until death, is clearly exaggerated.

[153] See above.

[154] M. MERCATOR, *Commonitorium* II, ACO I, V, I, p. 6: "Hic a Pelagio praedicto institutus, sensum istum impiissimum meracius inbibit ac multos incredibili loquacitate amentiae huius suae participes et complices fecit".

[155] We already drew attention to the fact that Augustine does not give his opinion on the authorship of *Definitiones* and that he seems to doubt Celestius' work that was quoted in Diospolis.

[156] Some modern authors want to pin all responsibility on Celestius. Celestius wrote for instance many works, according to Ferguson, and he quickly became "magister et totius ductor exercitus"; JEROME, *Epistula* 133,5, CSEL 56,249. Moreover, he was very eloquent and he was a competent dialectic, who used these talents to propagate Pelagian ideas. According to the author, Pelagianism was rather quickly systematized into an organised and coherent intellectual religion. This has been the work of Celestius. See J. FERGUSON, *Pelagius*, p. 48-49.70; ID., *In Defence of Pelagius*, p. 116. De Plinval also

Although, according to Augustine, Celestius and Pelagius spread the same ideas, we do think that each of these Pelagians emphasized their own interests. In our opinion, Celestius put more stress on the reason of infant baptism, the role of Adam and on the denial of the original sin[157], while Pelagius put more stress on the tension between grace and free will[158].

CONCLUSION

What do we actually know now about Celestius? We will summarize the results of our study in broad lines. Celestius was probably born around 380 to a noble family. His nationality is unknown. He studied law. We dare not acknowledge, whether Pelagius' disciple was a eunuch. He did write a couple of letters to his parents in his youth. Celestius probably met Pelagius in Rome. In this town he also met the priest Rufinus.

From Rome, Celestius and Pelagius went to North Africa. Whether they stopped in Sicily during this journey, is not very clear. Then Celestius arrived in Carthage and tried to become a priest. In this town he was

writes very negatively about Pelagius' disciple. Celestius is presented as the scapegoat of the whole Pelagian movement. The author gives the impression that he wants to praise Pelagius at the expense of Celestius. See G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 254-255; ID., *La crise pélagienne* I, p. 10-11. We have some difficulties with the opinions of Ferguson and De Plinval. First of all, there is in our opinion no absolute certainty that Jerome had Celestius in mind in *Epistula* 133,5. In any case, his name is not mentioned. (The editor is also not sure whether Celestius is meant here or not. See CSEL 56,249, footnote with v. 13). Both authors also regard Celestius as the scapegoat of the whole Pelagian controversy. Were they guided by Mercator's biased description? Augustine does talk about Celestius in a more thoughtful way. According to the Church Father, Pelagius as well as Celestius are responsible for the heretical movement. The Church Father is also careful in attributing works to Celestius. In our opinion, de Plinval and Ferguson do Augustine wrong by praising Pelagius at the expense of Celestius. Hereby we do not want to minimalize Celestius' contribution to the spread of Pelagian ideas, but we can hardly agree with the extreme opinions of Ferguson and particularily of de Plinval. These authors seem to make fun of an important source as Augustine. Moreover, we have the impression that Ferguson took de Plinval as his guide.

[157] This conclusion is based on the 6 theses of 411 and on the *Libellus fidei* of Celestius. It is not important here whether Celestius is responsible for the theses of 411 himself or whether he is not; maybe he did preach them. Modern authors also emphasize the personal contribution of Celestius to Pelagianism, namely the denial of the original sin. As for instance F. KLASEN, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus*, Freiburg im Breisgau, 1882, p. 13; E. TESELLE, *Rufinus the Syrian*, p.76.

[158] We only rely on the *libellus* containing the charges from Diospolis and on his *Libellus fidei*, because it is not a part of this study to present Pelagius' opinion entirely. Therefore our presentation is probably not balanced enough.

charged before the bishop Aurelius by the deacon Paulinus of Milan. At the synod of 411, Celestius had to justify himself for six theses that were attributed to him by Paulinus. Where Paulinus found these accusations, is not clear to us. In any case, we think that Celestius' responsibility for these theses may not be exaggerated. The synod of Carthage rejected Celestius. In our opinion, this was later seen as a condemnation. It is possible that Celestius wrote a *Libellus brevissimus* as a result of this trial.

After his rejection, Celestius left Carthage. Whether he stayed in Sicily in 414, is not sure. It is also not certain whether Pelagius' disciple was in Rhodes. It is, however, certain that he was ordained before the summer of 416 in Ephesus. Celestius also turned up in Constantinople, whence he was banished by bishop Atticus.

We doubt whether the work *Definitiones* is written by Celestius. Although Augustine is convinced that the style and contents of the work correspond with another work that was certainly written by Celestius, he hesitates to attribute the *Definitiones* to Celestius.

In 415, Pelagius had to justify himself during the synod of Diospolis for a whole series of theses, among which were the theses of 411 and a number of charges from a work of Celestius. Pelagius distanced himself from all the theses that were not taught by him and condemned them. Thereupon the synod cleared him. We may not regard Pelagius' attitude as a split with his disciple Celestius. Moreover, we pointed out that it is not yet certain that the work from which Diospolis draw, was indeed written by Celestius. In our opinion, Augustine shows some hesitation. That would put Pelagius' attitude towards the charges from this work in another light: maybe he rightly doubted the authorship of these theses! But we only put this forward as a hypothesis.

As a reaction to the acquittal of Pelagius in Diospolis, Celestius and his master were condemned in 416 in Africa by the councils of Carthage and Milevis. Then Pope Innocent was asked to support the position of the Africans, whatever happened: in 417, the Pope condemned Pelagius, Celestius and their followers. Thereupon, Celestius went to Rome to offer Pope Zosimus, the successor of Pope Innocent, a *Libellus fidei*. Pelagius also sent a *Libellus fidei*. Then Zosimus called a synod which declared Celestius orthodox. Pelagius was also declared innocent. Africa was informed about this decision, but reacted immediately: the Pelagians remained condemned. Again the Pope wrote a letter to the Africans. It is, however, not clear whether he surrendered.

In 418, the Pelagians incurred some heavy blows. First of all, there was the condemnation by the Emperor Honorius on April 30th. On May 1st, the council of Carthage issued 9 canons against the Pelagians.

Celestius probably fled from Rome at this moment. In the summer of 418, Zosimus published his *Tractoria*, in which he definitely condemned the Pelagians. After the condemnations of 418, Celestius again appeared in Rome in 423/424, where he fruitlessly tried to receive a revision of his trial. Thereupon, he was also noticed in Constantinople in 429, but without playing an important role in the Pelagian movement. The Emperor Theodosius banished him and the patriarch Nestorius wrote him a letter of consolation. Then Celestius disappeared. His name was mentioned for the last time at the council of Ephesus.

As a conclusion, we paid attention to the relation between Celestius and Pelagius. This proved that the Pelagian movement is the work of many people and that we may not minimalize Pelagius' contribution at the expense of Celestius. The latter used his talents to support and spread the Pelagian doctrine. But in our opinion, it is a bit exaggerated if one wants to attribute the final responsibility of the whole Pelagian movement to him.

Therefore we think we may conclude that thanks to Celestius' talents and diligence, the responsibility for numerous facts and many documents, often anonymous, are attributed to him in the "Wirkungsgeschichte". Our study wanted to prove that this is often wrongly done. In a certain sense Celestius remains a "stranger".

Hasselt Guido HONNAY

STELLUNG UND BEDEUTUNG DES KULMBACHER AUGUSTINERKLOSTERS

dargestellt anhand seines Bücherverzeichnisses

"Leicht kann man an den Bibliotheken erkennen, in welcher Ordnung die Mönche leben und womit sie sich beschäftigen"[1]. So hoch schätzte Johannes Trithemius, Humanist und Abt des Benediktinerkloster Sponheim die Aussagekraft einer Klosterbibliothek ein.

Von dem Kulmbacher Augustinerkloster, das nur kurze zweihundert Jahre bestand, blieb nicht viel mehr übrig als ein Verzeichnis der in der Bibliothek vorhandenen Bücher. Ganz im Sinne des einleitenden Zitats eröffnet dieses Verzeichnis aber einen Zugang zu dem dahinterstehenden Konvent. Nach einem kurzen Abriß der Klostergeschichte (I) wird das Kopialbuch des Klosters mit dem darin überlieferten Verzeichnis vorgestellt (II). Eine Identifizierung der Titel läßt die dahinterstehende Ordnung der Aufstellung erkennen (III). Das in Kulmbach vorhandene Bücherverzeichnis macht die Aufgaben, die wissenschaftlichen Interessen und die spirituellen Anliegen der Kulmbacher Brüder deutlich. Es zeigt darüber hinaus, wie stark böhmischer Einfluß von den Brüdern aufgenommen wurde und welche Wechselbezüge zwischen Kloster, Hof und Bürgerschaft bestanden haben (IV). Insgesamt läßt das Verzeichnis das Kloster als eine prägende geistige Kraft in Kulmbach erkennen (V).

I. Zur Klostergeschichte

Das Augustinereremitenkloster in Kulmbach wurde im Jahre 1340 von Burggraf Johann II. von Nürnberg gegründet, der im gleichen Jahr die Herrschaft über Kulmbach übernommen hatte[2]. Eine Gründungsurkunde

[1] "Ex bibliothecis facile monachorum disciplina cognoscitur, et quid studeant ex libris cito animadverti potest"; Trithemius, *de laude scriptorum*, Cap. XV, 1494.

[2] Zur Geschichte des Klosters vgl. v.a. die beiden älteren Arbeiten von G.W.A. Fickenscher, *Versuch einer Geschichte vom ehemaligen Augustinerkloster zu Culmbach.* 9 Culmbacher Lyceumsprogramme aus den Jahren 1798-1800, Bayreuth 1798 - 1800 und Th. Dorfmüller, *Ältere kirchliche Geschichte von Bayreuth*, in *Archiv für Bayreuthische Geschichte und Altertumskunde*, 1, 2, 3, (1828/29/30); aus neuerer Zeit vgl. J. Hemmerle, *Die Augustiner-Eremiten in Bayern*, in *Augustiniania* 6 (1956), 385-489; A. Kunzelmann, *Geschichte der Deutschen Augustinereremiten*, Teil I-VII, Würzburg 1969-1976,

existiert nicht. Burggraf Johann hatte den Brüdern zu ihrer wirtschaftlichen Sicherung das Patronatsrecht über die Pfarrei zu Untersteinach übertragen (1346). Darüber hinaus trugen sie auch durch das 'Terminieren' (den Bettel in genau abgegrenzten Bezirken) zu ihrem Unterhalt bei. Bischof Friedrich von Bamberg bestätigte 1349 die Stiftung. Das Kloster lag am Fuße der Plassenburg, vor den Mauern der Stadt. Die Kirche, die mit vier Altären ausgestattet war, wurde 1375 geweiht.

Trotz des Patronats über die Untersteinacher Pfarrei und trotz laufender Zuwendungen des Burggrafen scheint der Konvent aber aus den wirtschaftlichen Schwierigkeiten nicht herausgekommen zu sein.

Im Jahre 1412 wurde das Kloster durch einen Brand beschädigt. Daraufhin wandte sich der Prior an Papst Johannes XXIII. mit einem Brief, in dem er die elende Situation verdeutlichte. Er bat, der Papst möge dem Kloster doch den Besitz und die Einkünfte von Untersteinach verschaffen, weil kein Bruder sich bei ihnen niederlassen wolle, wodurch der Gottesdienst beeinträchtigt sei und dem Kloster die Gefahr der Verödung drohe[3]. Der Papst gab dem Verlangen nach und übertrug den Augustinern das Eigentum an der Pfarrei Untersteinach mit allen Einkünften und Rechten, das bis dahin dem Kloster Langheim zugestanden hatte. Zu Untersteinach gehörten auch die Kapellen Kauernburck und Guttenberg.

Insgesamt wird die wirtschaftliche Situation der ersten achtzig Jahre unterschiedlich beurteilt: Während nach der einen Auffassung das Kloster zu Wohlstand gekommen war, was einen Niedergang der Disziplin zur Folge gehabt habe[4], urteilt eine andere, speziell wirtschaftsgeschichtlich ausgerichtete Untersuchung gegenteilig: "Die verhältnismäßig geringe Zahl von Urkunden, die für die ersten rund achtzig Jahre des Kloster (1340-1420) erhalten sind, läßt ein trübes Bild dieser frühen Zeit gewinnen"[5]. Eine Stabilisierung der Verhältnisse zeichnet sich erst seit 1420 ab.

v.a. Teil I (1969), III (1970) und V (1974). Sehr aufschlußreich ist auch die (unveröffentlichte) Arbeit von F. VON HOEßLIN, *Quellen zur Besitzgeschichte des Augustiner-Eremiten-Klosters Kulmbach*, Diss. Erlangen 1956. Hier sind auch die Regesten aller das Kloster betreffenden Urkunden erstellt. Ausschließlich wirtschaftsgeschichtlich ausgerichtet (und damit im vorliegenden Zusammenhang wenig ergiebig) ist die Zusammenfassung dieser Arbeit: *Das Urbar des Augustiner-Eremiten-Klosters Kulmbach von 1478*, in *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* [JfL] 17 (1957), 127-180. Zu ergänzen sind diese Angaben durch den ordensgeschichtlichen Überblick von A. ZUMKELLER, *Augustineremiten*, in *Theologische Realenzyklopädie* [TRE], Bd. II, 728-748 und D. GUTIÉRREZ, *Geschichte des Augustinerordens*, Bd. 1, Teil I, Würzburg 1985, Bd. 1, Teil II, Würzburg 1981, Bd. 2, Rom 1975.

[3] F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 4.

[4] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil II, S. 412.

[5] VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 4.

Die Gründung des Kulmbacher Konvents war zu einer Zeit erfolgt, in der sich das klösterliche Leben fast überall in einer Krise befand, denn die Erschütterungen des Jahrhunderts hatten auch die Klöster nicht unberührt gelassen. Das große abendländische Schisma (1378-1417) hatte sich bis in die Orden hinein fortgesetzt: Es gab kaum einen Orden, der nicht zwei Obere oder Generäle gehabt hätte. Hinzu kamen die Folgewirkungen der Pest. An manchen Orten hatte sie praktisch zum Aussterben der Konvente geführt. Im Ergebnis waren — wie auch auf vielen anderen Gebieten — in den Klöstern die alten Ordnungen zerstört. Fast in allen Orden wurde daher versucht, das Ordensleben wieder zu erneuern, vor allem die *vita communis* wieder einzuhalten, also zum gemeinsamen Chorgebet, zu gemeinsamen Mahlzeiten und zur Einhaltung des Armutsgebotes zurückzukehren. Die Ordensregel sollte wieder beachtet werden. Wo dies in organisierter Form geschah, dort kam es zur Bildung von sog. Reform- oder Observanzkongregationen[6].

Aber auch Städten und Landesherren war an einer Reform der Klöster gelegen. Ihnen kam es vor allem darauf an, daß diese aufhörten, Ärgernis zu geben und daß die Seelsorge gesichert war, denn die fromme Bevölkerung war auf die heilsvermittelnde Tätigkeit auch der Ordensleute angewiesen. So waren auch Burggraf Johann III. (1420-1430) und sein Bruder Markgraf Friedrich I. (1430-1440) aktiv an einer Verbesserung der Verhältnisse im Kulmbach beteiligt. Durch stattliche Schenkungen suchte Burggraf Johann das Kloster vom Terminieren unabhängig zu machen, in dem er die Hauptursache für das "ungotlich und unordentliche Leben"[7] sah. Durch eine sichere wirtschaftliche Basis wollte er die Voraussetzung schaffen für eine strikte Einhaltung der Regel.

Gleichzeitig betrieb er die innere Reform des Konvents. Auf sein Verlangen hin nahmen die Kulmbacher Brüder bei dem Generalkapitel 1420 in Seemannshausen als zweites Augustinerkloster in Bayern (nach Ramsau) eine reformierte Regel an. Damit wurde es weitgehend exemt vom bayerischen Ordensprovinzial[8]. Die Reform in Kulmbach sollte der aus Nürnberg herbeigeholte Augustinereremit Conrad Zenner durchsetzen[9].

[6] Zu den Observanzbestrebungen der einzelnen Orden vgl. K. ELM (Hg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin 1989 (*Berliner historische Studien*, Bd. 14, *Ordensstudien* VI).

[7] Text der Urkunde bei G.W.A. FICKENSCHER, *Augustinerkloster*, S. 10.

[8] Die im einzelnen zugestandenen Rechte sind aufgeführt bei A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 195. Demnach erhielt der Prior fast unbeschränkte Rechte; nur noch der Ordensgeneral selbst und nicht mehr die Provinzialoberen waren ihm übergeordnet.

[9] Vgl. näher dazu unten 4.3.2

Er stand dem Kulmbacher Konvent in der Zeit von 1420 bis 1427 vor[10]. Unter seinem Priorat hat sich das Kloster günstig entwickelt.

Diese Zeit des Aufschwungs ging aber 1430 abrupt zu Ende. Am 31. Januar fielen die Hussiten in Kulmbach ein[11]. Sie zerstörten große Teile der Vorstadt und des Klosters. Das genaue Ausmaß der Zerstörung ist unbekannt. Die Kirche des Klosters, das besonders betroffen gewesen sein soll, wurde bereits 1433 wieder geweiht.

Von 1432 bis 1468 bemühte sich in fast ununterbrochener Folge Conrad Pleidner als Prior, den Konvent zu seiner alten Blüte zurückzuführen[12]. Wirtschaftlich wurde er dabei durch zahlreiche Stiftungen der Bürger und des Markgrafen unterstützt. Trotzdem mußten immer wieder Verkäufe gemacht werden, wohl um beschädigte Gebäude zu sanieren oder zu erneuern. Es dauerte vier Jahrzehnte, bis sich die äußere Situation des Klosters wieder gefestigt hatte. Aber auch die in den zwanziger Jahren begonnene Reform war in diesen Jahren zurückgeworfen worden. Wie schon früher, so nahmen die Markgrafen (Johann II. 1440-1457, seit 1457 Albrecht Achill) wieder aktiv Einfluß auf das Klosterleben. Zahlreiche Stiftungen erfolgten mit der Auflage, nach den Regeln der Observanz zu leben. Im Falle der Nichteinhaltung sollten sämtliche Schenkungen an die Landesherren zurückfallen[13]. Möglicherweise unter diesem Druck beriefen die Brüder selbst 1466 den bayerischen Provinzial Johannes Ludovici, um eine Reform durchzuführen. Diese Aufgabe scheint Ludovici aber nicht befriedigend gelöst zu haben, denn schon zwei Jahre später suchte Markgraf Albrecht Achill einen eigenen Visitator. Auf Empfehlung seines Rats Dr. Peter Knorr, Propst zu St. Lorenz in Nürnberg, bestellte er Simon Lindner von Leiseneck gegen den heftigen Widerstand des bayerischen Provinzials zum Visitator des Kulmbacher Klosters[14].

Lindner war Vikar der sächsischen Observanz, einer Reformgruppe der Augustinereremiten, zu denen seit 1464 auch der Nürnberger Konvent gehörte. Zum Prior ernannte Lindner den bisherigen Nürnberger Prior

[10] Eine Liste der Kulmbacher Priore stellt auf VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 17-22.

[11] Zu dem Hussiteneinfall und zur Datierung des Angriffs auf Kulmbach, der zwischen dem 31. Januar und dem 3. Februar (letzteres z.B. Kunzelmann) angesetzt wird, vgl. näher G. SCHLESINGER, *Die Hussiten in Franken. Der Hussiteneinfall unter Prokop d.Gr. im Winter 1429/30, seine Auswirkungen sowie sein Niederschlag in der Geschichtsschreibung*, Kulmbach 1974, (*Die Plassenburg*, Bd. 34), S. 68 ff.

[12] Pleidner war Prior in den Jahren 1432/33/38/42 und in den Jahren 1457-1468, hat also die Klostergeschichte wesentlich geprägt; VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 7, 18 f.

[13] Lt. Urkunde vom 29. Nov. 1457; VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 184.

[14] Zum Briefwechsel des Markgrafen mit Ludovici vgl. ebenfalls VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 9 und S. 196.

Ulrich Schreiner, der dem Kulmbacher Kloster 16 Jahre lang (1468-1484) vorstand[15]. Ihm gelang es, die Verhältnisse zu ordnen; die Notverkäufe hörten auf. Das Kloster verfügte über genügend Einkünfte und konnte später sogar seine Terminierbezirke abgeben. Es wurde zur einer zuverlässigen Stütze der sächsischen Reformkongregation[16]. Andreas Proles, der bedeutenste Vikar dieser Reformgruppe hielt 1488 in Kulmbach die erste Kapitelsitzung ab, Pfingsten 1503 ist er dort gestorben und im Friedhof des Kloster begraben worden. Auch Proles' Nachfolger im Amt des Vikars Johann von Staupitz hat 1520 eine außerordentliche Versammlung nach Kulmbach einberufen.

Die Einführung der neuen reformatorischen Kirchenordnung durch Markgraf Georg im Jahre 1528 in seinen Gebieten 'ober' und 'unter dem Gebirg' bedeutete letztlich die Auflösung aller Klöster des Markgrafentums in den folgenden Jahren[17].

Der Markgraf hatte sich an Luther mit der Frage gewandt, wie mit den Klöstern zu verfahren sei. Auf dessen Rat hin wurde es den Kulmbacher Augustinern freigestellt, das Kloster zu verlassen oder — unter Annahme der neuen Lehre — im Kloster zu verweilen. Im gleichen Jahr wurde auf Wunsch des Markgrafen im Kloster ein von Luther vorgeschlagener Prediger eingesetzt. Die weiteren Jahre des Klosters liegen im Dunkeln. Der letzte Prior, Rupert Gorel, stand von 1535 bis 1541 nur noch fünf 'Konventsherren' vor. Seit 1535 wurden die Rechnungen des Klosters von einem fürstlichen Kastner kontrolliert, der 1545 die Besitzverwaltung schließlich ganz übernahm. Im Markgrafenkrieg wurde das Kloster 1553 wegen seiner strategisch wichtigen Lage zerstört.

II. Das Bücherverzeichnis des Klosters

Geblieben ist von dem Augustinerkloster in Kulmbach nur wenig: — eine Handschrift, im Kloster geführt unter dem Titel "Hegesippus"

[15] In den Jahren 1468/69 leitete U. Schreiner beide Klöster gleichzeitig; vgl. von Hoeblin, *Besitzgeschichte*, S. 9.

[16] Zur Geschichte der sächsischen Reformkongregation vgl. Kunzelmann, *Augustinereremiten*, Teil V, S. 383 ff., außerdem vgl. unten 5.2.

[17] Dazu ausführlich J.B. Götz, *Die Glaubensspaltung im Gebiet der Markgrafschaft Ansbach-Kulmbach in den Jahren 1520 bis 1535*, in L. Pastor (Hg.), *Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, Bd. V, S. 279-570, Freiburg 1907, S. 183 ff.; M. Rudersdorf, *Brandenburg-Ansbach/Bayreuth*, in A. Schindling - W. Ziegler (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, Heft 1 (*Der Südosten*), Münster 1989, S. 10-31.

("—" bezeichnet im folgenden den Eintrag im Kopialbuch!). Sie wird heute aufbewahrt in der Staatsbibliothek Bamberg (Sign.: Msc. Class. 81). Die erste Seite der Handschrift gibt Auskunft über den Untergang des Klosters:

"Anno post natum Christum 1553 Vitus Guttetter senior cum videret Culmback dulcissimae suae patriae, et non sine ingenti dolore et magnitudine horribilium miseriarum, interitum et devastacionem, immo distraxionem Bibliothecae Augustiniani Monasterii, unicum hunc Egesippi historiographi librum ab incendio interituque servavit. Posteri fideliter servanto"[18].

— einige Urkundenbücher, darunter ein Kopialbuch, heute im Staatsarchiv Bamberg (Sign.: Rep C. 91 a Nr. 71). Dieses enthält auf seinen letzten Seiten ein Bücherverzeichnis des Klosters, das Gegenstand dieser Arbeit ist.

1. Das Äußere des Kopialbuchs

Die erst 1990 restaurierte Handschrift ist ein 32 cm x 23 cm großer Holzdeckelband, der mit dunklem Leder überzogen ist. Er wird von vier Doppelbünden zusammengehalten.

Vorder- und Rückseite sind in einer rechteckigen Umrahmung durch Streicheisenlinien rautenförmig gegliedert[19]. Beide Seiten tragen einen ca. 3 cm großen Mittelbeschlag und vier Eckbeschläge aus Messing mit Buckeln. Die zwei noch erhaltenen Schließhaften zeigen ein Mariemonogramm ("mari").

Der Band enthält zwischen einem Vorsatz- und Rückblatt aus Pergament 291 Papierblätter.

Die Foliierung (im rechten oberen Eck) ist doppelt: Die alte Foliierung in römischen Ziffern zählt den ersten Sextern und das Vorsatzblatt nicht mit. Sie beginnt erst auf Blatt 14 und zählt CC78 - Blatt (Blatt CC58 ist doppelt gezählt; CC68 fehlt).

Die moderne arabische Foliierung läuft von Blatt 1 - 293 durch. Die Seiten 2 - 6' bieten ein Register, die nächsten sechs Seiten sind frei. Auch sonst enthält der Band viele Leerseiten. Neben den Urkunden, wel-

[18] F. LEITSCHUH, H. FISCHER, F. DREßLER, *Katalog der königlichen Bibliothek Bamberg*, Bd.I/2, Bamberg 1895, S. 88.

[19] Die Gliederung dieser Felder entspricht genau den beiden Schemata, die in der Literatur für die Einbände aus der Werkstatt Konrad Forsters in Nürnberg angegeben werden; vgl. F. BOCK, *Die Einbände des Nürnberger Dominikaners Konrad Forster*, in *Jahrbuch der Einbandkunst* 2 (1928), 14-32, S. 26. Allerdings fehlen andere spezifische Kennzeichen wie Stempel und Signatur; vgl. E. KYRISS, *Nürnberger Klostereinbände der Jahre 1433 - 1525*, Diss. Erlangen 1940.

che die Besitzverhältnisse des Klosters betreffen, finden sich auch einige — besonders hervorgehobene — Abschriften über die Reform des Klosters. Am Ende des Kopialbuchs, dessen Anlage in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts gelegt wird[20], steht das Bücherverzeichnis.

2. *Die äußere Anlage des Verzeichnisses*[21]

Das eigentliche Bücherverzeichnis beginnt — nach 38 Leerblättern — auf Seite 264' und endet mit Seite 279. Es folgen auf den Seiten 281 bis 282' die *libri pro choro* und ein Titel *pro sacristia* der liturgische Geräte und Gewänder umfaßt, sowie auf Seite 283 ein Inventar der Kirche zu 'Kauernburck' (der Filialkirche von Untersteinach).

Die Bücher sind entsprechend ihrer Aufstellung auf 17 Pulten (*panckus*), die mit den Buchstaben A - R durchlaufend bezeichnet sind, in das Verzeichnis aufgenommen[22]. Mit jedem Pult beginnt eine neue Seite. Die Buchstaben der einzelnen Pulte stehen in roten Majuskeln über der jeweiligen Seite. Daneben ist — ebenfalls rot — in römischen Ziffern die Zahl der zur Zeit der Abfasssung im Pult befindlichen Bücher vermerkt.

Eine Seite enthält bis zu 13 Titel. Mit jedem Band beginnt eine neue Zeile. Die einzelnen Bücher sind nur mit einem schlagwortartigen Titel oder Namen sowie zusätzlich mit Incipit (hier: *principium*) und Explicit (hier: *finis*) angegeben. Der erste Buchstabe einer jeden Zeile, das "p" (*principium*) und das "f" (*finis*) sind jeweils mit einem roten Längsstrich gekennzeichnet (vgl. Abbildung auf der folgenden Seite).

Die Seiten der Pulte P und Q sowie die auf R folgende Seite weichen in ihrem Erscheinungsbild völlig von den anderen Einträgen ab (auf einen möglichen Grund dafür ist später einzugehen). Die Einträge P und Q stehen auf zwei gegenüberliegenden Seiten (276' und 277). Die einzelnen Titel sind hier eng nacheinander auf die obere Hälfte der Blätter geschrieben. Vor den einzelnen Zeilen stehen senkrecht untereinander in großen Lettern die Buchstaben K; R; E; G; L; I; N; G; E; R bzw. H; E; N; R; I; C; U; S; G; R; I; F; F; D; E; K; U; L. Am unteren Ende der beiden Seiten

[20] So F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 3, allerdings ohne Angabe von Gründen.

[21] Das Verzeichnis ist abgedruckt in *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz* [MABK], Bd. III, Teil 3, *Bistum Bamberg*, bearb. v. P. RUF, München 1939, S. 404-415.

[22] Nach einem Vermerk in einem 1547 erstellten Inventar waren die Bücher — wie damals üblich — an den Pulten angekettet. Unter dem Titel: *Bucher, brief und privilegie* findet sich folgende Notiz: "Die liberei mit allen iren dareingehörigen büchern, an eisene sieb und ketten gehenckt", vgl. F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 146.

ist jeweils ein roter Eintrag. Aus diesen Vermerken ergeben sich die Buchstaben zu den Namen der Brüder, die die oben aufgeführten Bücher mit ins Kloster gebracht haben:

"Prescriptos libros presentavit pater Johannes Kreglinger, protunc supprior conventus Kulmacensis anno Domini MCCCCLXI in die visitacionis sancte Marie virginis et eodem tempore idem se incorporavit conventui Kulmacensi".

"Prescriptos libros obtulit pater Henricus Griff de Kulmacha anno Domini MCCCCLXI in die sancte Marie Magdalene sub regimine patris Cunradi Pleydner, protunc prioris conventus".

Beide Seiten erwecken nach ihrer Gestaltung den Eindruck von Zier-Seiten.

Im gleichen Erscheinungsbild wie P und Q folgt nach R und einer Leerseite noch ein Bücherbestand (S. 279). Er ist allerdings nicht rot ausgezeichnet. Nach dem ebenfalls unten auf der Seite eingetragenen Vermerk brachte auch diese Bücher ein Bruder ins Kloster:

"Prescripta presentavit frater Conradus Karg in die conversionis sancti Pauli et resignavit".

Auffallenderweise wird hier nur der Tag aber nicht das Jahr der Übertragung angegeben. Insgesamt macht der Eintrag mehr den Eindruck eines Annexes; er steht in auffallender Distanz zu den vorhergehenden Seiten.

3. Datierung

Mit den Einträgen ist auch ein Anhalt gegeben für die Erfassung des terminus post quem des Bücherverzeichnisses. Es kann erst nach der Übertragung in die Klosterbücherei, also nach 1461 erstellt worden sein. Ein weiterer Datierungshinweis ergibt sich aus einem Eintrag neben der Überschrift *pro sacristia* (S. 281): "Anno LXVIII in die sancti Johannis Baptiste". Damit könnte der Tag der Fertigstellung des Verzeichnisses gemeint sein, wahrscheinlich aber der Tag einer Revision, da diese Notiz in anderer Tinte gemacht worden ist, genauso wie ein Nachtrag zum Sakristeiinventar auf der gleichen Seite.

Weiter einschränken läßt sich der Zeitraum der Abfassung durch einen Eintrag im Kopialbuch[23]. Im Jahre 1464 schenkte der Bayreuther Bürger Thomas Kautsch dem Kloster ein Buch *de vita Christi*, das im Verzeichnis des Kloster ebenfalls enthalten ist. Damit läßt sich die Entstehung des Katalogs weiter eingrenzen auf die Jahre zwischen 1464 (nicht 1461) und 1468.

Nach zwei Einträgen im Kopialbuch gab 1459 der Altarist in der

[23] MABK, III/3, S. 403.

Pfarrei Guttenberg Nicloß Bockwitz dem Kloster zehn Rheinische Gulden "damit wyr unser liberey gepessert haben und auch etlich seiner bucher". Die Bücher allerdings forderte er 1471 wieder zurück[24]. Sie müssen also im Verzeichnis noch enthalten sein. Zur Datierung ist diese Schenkung allerdings nicht hilfreich.

Aus welcher Zeit die einzelnen Bände stammten, ob die Anfänge der Bibliothek noch in die Gründungszeit des Klosters reichten oder ob sie nach dem Brand wieder neu aufgebaut wurde, läßt sich aus dem Verzeichnis nicht ersehen. Hinweise auf Schreiber, Vorbesitzer oder Spender, wie sich sonst oft am Ende von Handschriften finden, fehlen fast völlig. Nur fünf Handschriften tragen am Ende Jahreszahlen aus dem Zeitraum von 1103 bis 1438. Doch das sagt nur etwas über das Alter der Bände, aber nicht über ihre Herkunft.

Mit dem Jahr 1468 als terminus ante quem aber sind Inkunabeln in der Bibliothek des Kloster so gut wie ausgeschlossen. Zwar verbreitete sich der Buchdruck ausgehend von Mainz (ca. 1457) über Bamberg (1459), Köln und Nürnberg so schnell, daß bis 1470 bereits in siebzehn Städten Druckereien arbeiteten. Erst ab 1480 aber hatte sich die Herstellung soweit verbilligt, daß auch für kleinere Klöster der Kauf von gedruckten Büchern erschwinglich wurde[25].

4. Der Inventarcharakter des Verzeichnisses

Im Gegensatz zu anderen Bibliothekskatalogen zeigt sich das Kulmbacher Verzeichnis nicht 'benutzerfreundlich'. Während man sonst außer dem Incipit eine Buches Hinweise auf Verfasser und Inhalt findet, so sind hier die Angaben auf den bloßen Namen oder auf ein Schlagwort als Titel beschränkt (z.B. 'Johannes abbatis' [E1] oder 'Addiciones' [G2]). Da überdies die Incipits oft auf einen Prolog oder auf einen interpretierten Bibeltext Bezug nehmen, bieten sie nur in wenigen Fällen die Möglichkeit, das Buch nach Gegenstand und Verfasser zu identifizieren.

Noch weniger Aufschlüsse lassen sich aus den Explicits gewinnen. Während diese in ihrer vollen Form Hinweise auf Herkunft oder Geschichte eines Buches geben können, bestehen sie in Kulmbach im allgemeinen nur aus den letzten zwei bis drei Worten des Textes und sind somit als Informationsquelle so gut wie wertlos. Allerdings zeigen sie manchmal, daß in einer Handschrift mehrere Texte zusammengebunden sind. So endet

[24] MABK, III/3, S. 403.

[25] R. WITTMANN, *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick*, München 1991, S. 23 ff.

Augustinus, de paenitencia [A20] mit dem Explicit 'plantago-wegrich', also wahrscheinlich mit dem Ende eines anderen Textes, denn ein Pflanzenname als Anmerkung oder Übersetzungshilfe zu Augustinus liegt in diesem Fall fern.

Die Art, in der das Kulmbacher Verzeichnis angelegt worden ist, weist eher auf ein Inventar hin als auf ein Standortverzeichnis, denn *Principium* und *Finis* eines Buches werden verzeichnet, um ggf. einen speziellen Band wiedererkennen zu können, nicht um einem Benutzer das Auffinden eines bestimmten Buches zu erleichtern[26]. Auch die letzten Seiten des Kataloges, auf der die liturgischen Bücher zusammen mit dem Inventar der Sakristei aufgeführt werden, stützen diese Annahme[27].

5. *Der Umfang der Bibliothek*

Angaben über den tatsächlichen Umfang der Bibliothek lassen sich also nicht machen, weil das Verzeichnis wegen seines Inventarcharakters keinen Wert auf die Erfassung einzelner Texte legt. Nur die Zahl der Bände, nicht diejenige der Schriften steht fest.

Unter Berücksichtigung von Streichungen und Nachträgen im Verzeichnis ergibt sich ein tatsächlicher Bücherbestand von 290 Bänden[28]. Dazu kommen noch mindestens weitere 40 liturgische Bücher (die Literatur nennt durchgängig nur ca. 25), die im Chor verwahrt wurden.

Unmöglich ist es, aus dem Inventar zu erschließen, ob unter den Bänden zahlreiche oder nur sehr wenige Konvolute waren. Aus dem relativ hohem Standard der Bibliothek, der sich bei der folgenden Analyse ergeben wird, läßt sich — gerade im Vergleich mit den anderen Bibliotheken — annehmen, daß nicht mehr als höchstens 10 % der Bände Sammelhandschriften enthielten. Das entspräche etwa den Verhältnissen in der Prager Augustinerbibliothek, die im folgenden noch öfter zum Vergleich herangezogen wird.

6. *Die Aussagefähigkeit des Inventars*

Über die Aussagefähigkeit des Bücherverzeichnisses finden sich in

[26] Th. GOTTLIEB, *Über mittelalterliche Bibliotheken*, Leipzig 1890, S. 318.

[27] In dem erwähnten Inventar von 1547 folgen ebenfalls auf die nur summarisch genannte 'liberei' 'ornata und anders zur kirchen gehörig'; F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 147 f.

[28] In der Literatur werden duchgängig 288 Bände angegeben, ausgehend wohl von MABK, III/3, S. 403.

der Literatur ganz gegensätzliche Auffassungen, die freilich nicht näher belegt werden, sondern auf einer eher kursorischen Betrachtung beruhen: Nach der Beurteilung der Augustiner ist der Katalog ein Ausweis für das hohe wissenschaftliche Niveau des Kulmbacher Klosters[29]. Zu einem ganz anderen Urteil kommt ein Bibliothekswissenschaftler: "Nicht ganz einfach ist es, aus dem wahrscheinlich anläßlich der Reformierung des Klosters angelegten Standortkatalog Klarheit über den Bestand zu gewinnen. ... Außerdem läßt der Katalog keine rechte Systematik in der Aufstellung erkennen"[30].

Um das Kulmbacher Verzeichnis näher zu erschließen, ist es notwendig, andere Bücherverzeichnisse zum Vergleich heranzuziehen. Ein solcher Versuch stößt aber auf Schwierigkeiten, denn andere Orden schauten auf andere Traditionen zurück und hatten eine andere spirituelle Ausrichtung. Ihre Bibliotheken waren damit zwangsläufig anders geprägt[31].

Bleibt man im Kreis der Augustinereremiten-Bibliotheken, dann ergibt sich die Schwierigkeit, daß die meisten Verzeichnisse im Zusammenhang mit der Auflösung der Klöster erstellt wurden und ihr Bücherbestand damit fünfzig bis siebzig Jahre weiter reicht — ein Zeitraum, in dem sich durch den beginnenden Buchdruck, den Humanismus und die Reformation die Bibliotheken grundlegend verändert haben. Das beweist zum Beispiel das Nürnberger Kloster St. Veit, das wegen der immer wieder zu bemerkenden Nähe zu Kulmbach für einen Vergleich besonders interessant wäre. Aus den genannten Gründen scheidet es aber für eine nähere Betrachtung aus[32].

Zwei Bibliotheken der Augustinereremiten bieten sich auf Grund ihrer guten Editionen und der geographischen Nähe zu Kulmbach zum Vergleich an:

— Das Windsheimer Kloster der Augustiner wurde zwar ebenfalls im Zuge der Reformation aufgelöst und die Bücherei dabei inventarisiert[33].

[29] So J. HEMMERLE, *Augustiner-Eremiten in Bayern*, S. 413: "Dieser Katalog dokumentiert das rege wissenschaftliche Leben dieser Ordensgemeinschaft"; ähnlich A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 197.

[30] L. BUZAS, *Deutsche Bibliotheksgeschichte des Mittelalters*, Wiesbaden 1975, S. 82.

[31] F.J. SCHMALE, *Wissenschaft und Bildung im späten Mittelalter*, in M. SPINDLER (Hg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte*, Bd. III/1, München 1971, 535-552, S. 537 f.

[32] Das Bücherverzeichnis des Nürnberger Augustinerklosters ist bisher unveröffentlicht; es ist enthalten in einer Dresdner Handschrift, aus der mir freundlicherweise Exzerpte zur Einsicht überlassen wurden von Prof. Dr. Machilek (Staatsarch. Bamberg).

[33] E. STAHLEDER, *Die Handschriften der Augustinereremiten und Weltgeistlichen in der ehemaligen Reichsstadt Windsheim*, Würzburg 1963, (*Quellen und Forschungen zur Geschichte des Hochstifts Würzburg*, Bd. XV)..

Ungewöhnlich ist aber, daß fast der gesamte Bestand der Klosterbibliothek erhalten geblieben und heute noch in Windsheim vorhanden ist. So war es möglich, aus dem gesamten Bücherbestand, der im Jahre 1525 der Stadt übergeben wurde, den Handschriftenbestand des Klosters von ca. achtzig Bänden herauszulösen. Damit kommt man näherungsweise an die Verhältnisse im Kulmbacher Kloster um das Jahr 1470 heran, denn es ist anzunehmen, daß in Windsheim zwischen 1470 und 1525 zunehmend gedruckte Bücher in die Bibliothek aufgenommen wurden.
— Das Verzeichnis der Bibliothek des Prager Augustinerklosters St. Thomas dagegen gibt den Stand von 1418 wieder[34]. Diese Zeitdifferenz ist aber viel weniger gravierend als ein Ausgreifen in das beginnende 16. Jahrhundert hinein. In der Zeit vor dem Buchdruck haben sich die Bibliotheken aus den genannten Gründen wesentlich langsamer verändert als nachher. Die Zeitdifferenz dürfte auch dadurch ausgeglichen werden, daß neue geistige Entwicklungen nur mit einer Verzögerung von mehreren Jahren von der Universitäts- und Reichshauptstadt bis in die fränkische Residenzstadt vorgedrungen sind. Die Prager Bibliothek ist darüber hinaus deswegen zum Vergleich besonders geeignet, weil im 15. Jahrhundert zwischen Franken und Böhmen enge Kontakte bestanden haben, was im folgenden immer wieder zu bemerken sein wird.

III. Der im Verzeichnis festgehaltene Bücherbestand und seine Ordnung

Im folgenden soll nun versucht werden, möglichst viele der in dem Verzeichnis aufgeführten Bücher zu identifizieren[35] und die dahinterstehende Ordnung aufzuzeigen.

Schon bei erster Durchsicht erweisen sich auf vielen Pulten thematisch geschlossene, oder wenigstens fast geschlossene Bestände, die zuerst

[34] P. Sladek, *Die Bibliothek des Prager Augustinerklosters um 1418*, in *Bohemia* 25 (1984), 24-47. Dem Abdruck des Aufsatzes in J. Kadlec, *Das Augustinerkloster St. Thomas in Prag. Vom Gründungsjahr 1285 bis zu den Hussitenkriegen mit Edition seines Urkundenbuchs*, Würzburg 1985, (*Cassiciacum, Bd. XXXVI*), ist die Edition des Bücherverzeichnisses beigefügt (S. 58-81 und 422-439). Danach wird im folgenden zitiert.

[35] Auf die Kennzeichnung der im Original bezeichneten Titel mit " " wurde bereits hingewiesen; Benennungen für das gleiche Werk, die davon abweichen, werden durch einfache Anführungszeichen gekennzeichnet (‘ ’). Die Bezeichnung der Pulte mit Buchstaben ist im Verzeichnis vorgegeben. Die numerische Ordnung innerhalb der Pulte A, B usw. (also A 1, 2, 3 usw.) wurde zur Erleichterung eingeführt. Soweit ein Incipit durch den Vergleich mit anderen Initien gesichert ist, wird es in den Fußnoten durch die Hinzufügung der großen Buchstaben INC kenntlich gemacht.

dargestellt werden (1.). Im Anschluß daran sind die verbleibenden Bestände näher zu betrachten (2.).

Bei den Pulten, die eine geschlossene Thematik oder zumindest einen deutlichen Schwerpunkt aufweisen, liegt eine Darstellung pultweise nahe, während es bei den übrigen Beständen sinnvoller erscheint, auf den übergreifenden thematischen Zusammenhang abzustellen.

1. Thematisch in sich geschlossene Pulte

Pult A

Pult A (23 Bände) enthält Schriften, die sich vor allem in zwei große Gruppen zusammenfassen lassen: Die Exempelsammlungen zur Belehrung und zur geistlichen Erbauung und alle in der Bibliothek vorhandenen Kirchenväter als 'Autoritäten' (zu ergänzen durch die "Moralia" von Gregor d. Gr. [D19].

Auf die "Gesta Romanorum" [A1] folgen die "Vitas fratrum" [A2] des Jordan von Quedlinburg[36], die "Vitas Patrum" [A3], der ca. 1434 entstandene "Promptuarius" exemplorum (secundum ordinem alphabeti) [A4] des Johannes Herolt[37] und ein "Pronunciatorium" [A5]. Daneben eingereiht ist ein Band "Caesarius" [A6], die Miracula des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach († 1204). Neben zwei Bänden des "Liber similitudinum" [A7, A8] stehen ein Band "Naturalia" [A9], das "Speculum ecclesiae" des Honorius Augustodiensis [A10] und die "Dialogi" [A11] des Papstes Gregor. Hier kann man eine durchaus zusammenpassende Abfolge erkennen: Alle diese Texte lassen sich nämlich als 'Basisliteratur' zur privaten geistlichen Erbauung und auch zur Predigt bezeichnen. Es sind Sammlungen von (christlichen) Exempeln und (profanen) Moralitäten, die als Beispiele für die Predigt und zum persönlichen Vorbild für ein priesterliches oder monastisches Leben im ganzen Mittelalter verbreitet waren[38]. An die "Dialogi" des Papstes Gregor schließen sich zwei weitere seiner Schriften an, die den Übergang zu den Kirchenvätern bilden: die "regula pastoralis" [A13] und ein mit "Gregor" gekennzeichneter Band [A14], wahrscheinlich Predigten. "Flores Bernhardi" [A17] sind eine Blütenlese aus den Schriften des Hl. Bernhard, der auch der 'letzte' der Kirchenväter

[36] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg 1966, (*Cassiciacum*, Bd. XX), Nr. 655.

[37] INC Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Bd. II, Rom 1974, Nr. 2389.

[38] R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, (Detmold 1879) ND Darmstadt 1966, S. 244-260.

genannt wird. Das Ende dieser Gruppe bilden fünf Bände, die als Schriften des vermeintlichen Ordensvaters, des Hl. Augustinus bezeichnet sind: "super epistolas Johannis" [A18], die "Confessiones" [A19], "de paenitencia" [A20], "de trinitate" [A22], "de fide" [A23] und das "Enchiridion Augustini" [A21], eine Blütenlese aus seinen Werken. Verglichen mit Prag ist das nur eine beschränkte Auswahl aus den Kirchenvätern und vor allem aus Augustinus; der Bestand belegt aber doch die für den Orden typische, jeweils eigene Beschäftigung mit Augustinus.

Pult B

Pult B (15 Bände) enthält Schriften, die sich nur aus der Negation systematisch zuordnen lassen: Es bietet keine Exempelsammlung und keine Patristik; auch findet man hier noch keines der ausgesprochenen Predigtwerke, wie sie auf den folgenden Pulten stehen. Das Pult umfaßt also 'sonstige' theologische und historische Literatur, bei der man aus der Stellung auf dem zweiten Pult vielleicht schließen kann, daß auch sie neben den Bänden von Pult A einen besonderen Rang eingenommen haben. Den Schwerpunkt bilden (im Gegensatz zu den Beispielsammlungen in Pult A) theoretische Anleitungen zur geistlichen Vollkommenheit: Das beginnt mit einem Band "De perfectione spirituali" [B6], über den sich nichts Näheres aussagen läßt; es folgt das "Malogranatum" [B7], ein Werk des Zisterziensersabtes Peter von Zittau, dem in der Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters ein besonderer Platz eingeräumt wird und dessen Thematik ebenfalls der Weg zur geistlichen Vollkommenheit ist[39]. Das "Horologium sapiencie" [B14] des Heinrich Seuse ist eines der maßgeblichen mystischen Werke des Mittelalters.

Zwischen diesen Anweisungen zur spirituellen Vervollkommnung stehen einige theologische Traktate und als "Summa aurea" [B12] das 'berühmteste theologische Compendium des Mittelalters'[40]. Es wurde häufig mit einer Schrift des Hl. Thomas verwechselt, die mit den gleichen Worten beginnt und unter dem Titel "Theoloycus" auch enthalten ist [H5]. "De summo bono" [B15] bezeichnet wahrscheinlich die gleichnamige Abhandlung des Isidor von Sevilla.

Besondere Wertschätzung scheint Wilhelm von Avernia, einer der "bedeutendsten Theologen zwischen Früh- und Hochscholastik" gefunden zu haben, der nicht primär für die Wissenschaft, sondern "für einen breite-

[39] s. näher unten IV.3.c.

[40] M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 Bände, München 1926, Bd. I, S. 168 ff.

ren Leserkreis" geschrieben hat[41]. Von ihm stammen vor allem die beiden umfangreichen Abhandlungen "De fide et legibus" [B16] und "De virtutibus et sacramentis" [B17]. Auch die beiden danebenstehenden Bände, ein "Universum spirituale" [B18], und ein "Universum corporale" [B19] sind wohl von ihm, da er ein umfangreiches, mehrbändiges Werk mit gerade dieser Zweiteilung geschrieben hat. Am Beginn des Pults steht ein Band "Raymundus" [B2], über den gesicherte Aussagen nicht gemacht werden können; es kann sich um einen Band aus dem umfangreichen Werk des Raymundus Lullus handeln. Daneben ist der bereits erwähnte Band "Hegesippus" [B3] eingereiht, eine Bearbeitung der jüdischen Geschichte des Josephus Flavius[42]. Das Pult wird beschlossen durch das "Racionale divinorum" [B20] des Wilhelm Durandus, einer vollständigen Darstellung und Auslegung der kirchlichen Liturgie.

Pult G

Pult G (24 Bände) enthält unter Titeln, die sich aus den verzeichneten Angaben nicht näher spezifizieren lassen vor allem Schriften zur Klosterdisziplin, zur mystisch-asketischen Lebensführung sowie einige häretische Werke[43].

Die Ordnung im Kloster betreffen folgende fünf Bände:

— eine "Ammonicio epistularis" [G2];

— die "Constituciones" [G3], die Ordenskonstitutionen, die in jedem Orden vorhanden sein mußten,

— ebenso wie die "Addiciones" [G6], die der Ordensgeneral Thomas von Straßburg 1341 als Ergänzung zu den Konstitutionen erlassen hatte[44];

— ein Band "Humbertus" [G4] enthält wohl eine der Schriften zur Ordensdisziplin, die der Dominikanergeneral Humbert von Romans in der Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt hatte. Da Augustiner wie Dominikaner nach der Regel des Augustinus lebten, ordnet sich gerade diese Schrift des Dominikaners zwanglos in die Bibliothek der Kulmbacher Brüder ein[45];

— hinter "Monacharius" [G5] verbirgt sich der 'liber de vita monastica'

[41] H. HURTER, *Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae*, Tomus I-V, 3. Ed., Oeniponte, 1903-1913, Tom. 2 (1906), p. 262 s.

[42] Zur besonderen Bedeutung gerade dieses Bandes vgl. unten IV.2.c.

[43] Von letzteren wird ein Band noch hervorgehoben. Vgl. unten IV.3.c.

[44] A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 1391; zur Bedeutung als Ordensgeneral vgl. außerdem D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil II, S. 149 f.

[45] D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil I, S. 66 f.

des Nürnberger Augustinereremiten Conrad Zenner[46].

Daneben stehen auf Pult G zwei mystisch-asketische Schriften:
— "de vita Christi" [G14]. Es ist entweder das Werk des Augustinereremiten Michael von Massa, wahrscheinlicher aber das des Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1337), eines des meistgelesenen Bücher am Ende des Mittelalters. Besonders in böhmischen Gebieten war es sehr verbreitet[47].
— "de passione Christi" [G22], was ein gleichnamiges Werk des Jordan von Quedlinburg bezeichnen könnte; das Incipit stimmt aber nicht überein. Dennoch dürfte es sich um seine Schrift handeln, denn Jordan war einer der Augustiner, der die Spiritualität seiner Brüder besonders geprägt hat.

Inhaltlich lassen sich dieser mystisch-asketischen Literatur noch zwei weitere Werke zurechnen, die in anderen Pulten aufgestellt sind, nämlich das 'claustrum animae' des "Hermannus" von Schildesche [F15][48] und das schon erwähnte "Horologium sapiencie" des Heinrich Seuse [B14].

Drei Bände enthalten ausgesprochene Frauenmystik: "Septililium" [G7] sind sieben Traktate über die der Mystikerin Dorothea von Montau (auch Dorothea von Preußen) zuteil gewordenen göttlichen Gnadenerweise. Verfasser ist Johannes von Marienwerder, ihr Biograph und der Redaktor ihrer Schriften[49]. Johann von Marienwerder war Magister in Prag und später Domherr in Marienwerder, wo er zum geistlichen Betreuer der dort lebenden Mystikerin wurde. Nach ihrem Tod betrieb er ihre Seligsprechung. Zu diesem Zweck versuchte er ihre Verehrung auch in Nürnberg zu verbreiten. Es ist daher kein Zufall, daß die erste deutsche Übersetzung des ersten Traktats aus dem *Septililium* aus Nürnberg stammt[50]. Auf dem Wege über Nürnberg dürfte das Buch nach Kulmbach gekommen sein. Ähnlich verhält es sich mit den beiden anderen Bänden: "Brigitta" [G9] ist eine nicht näher zu identifizierende Schrift der Hl. Birgitta von Schweden († 1373)[51]. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Teil der umfangreichen (acht Bände) 'Revelationes', in denen ihre Offenbarungen festge-

[46] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 224, und H. ZSCHOCH, *Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jh. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein 'Liber de vita monastica'*, Tübingen 1988, (*Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 75*); zur Bedeutung für das Kulmbacher Kloster s.u. IV.3.b.

[47] P. SLADEK, *Die Bibliothek des Prager Augustinerklosters*, S. 73.

[48] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 380.

[49] Zu Johannes von Marienwerder und seinem Verhältnis zu Dorothea vgl. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon* [VL], Bd. 6, Sp. 56-61.

[50] Verfasser was Nikolaus von Nürnberg; zu ihm vgl. VL, Bd. 6, Sp. 1124-1126.

[51] Zu den Schriften der Mystikerin und deren Verbreitung vgl. besonders U. MONTAG, *Das Werk der Hl. Birgitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung*, München 1968, (*Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*, Bd. 18).

halten sind. "Onus mundi" [G8] ist eine Veröffentlichung des Leipziger Theologen Johannes Tortsch[52]. Er hat zwischen 1410 und 1438 in vier jeweils verbesserten Fassungen Excerpte aus den Birgitten-Offenbarungen zusammengestellt. Mehr als die eigenen Werke der Mystikerin haben seine Bearbeitungen dazu beigetragen, ihre Offenbarungen zu verbreiten. Ob "Onus mundi" auf dem Weg über das in der Nähe von Nürnberg gelegene Brigittenkloster Gnadenberg nach Kulmbach gekommen ist oder über Johannes Tortsch selbst, der in Hof geboren wurde und Bamberger Kleriker war, ist ungewiß. Beide Möglichkeiten können das Vorhandensein der Handschrift erklären.

Pult H

Pult H (28 Bände) hat seinen erkennbaren Schwerpunkt eindeutig bei den Sentenzenkommentaren und bei Schriften in diesem Umfeld. Die restlichen Bände sind kaum zuzuordnen.

— "Textus sententiarium" [H1] ist wohl das fundamentale Werk des Petrus Lombardus selbst.

Es folgen:

— "Conclusiones" [H2], die 'Summa libri sententiarium' des Augustinereremiten Dionysius von Fiorentina († nach 1443)[53];

— "Humbertus" [H3], der Sentenzenkommentar des Humbertus de Prulliaco (OCist. † 1298)[54];

— "Hugolinus" [H4], der Kommentar des Augustinereremiten Hugolinus von Orvieto († 1373);

— "Richardus" [H7], der Kommentar des Richardus de Mediavilla (OM † 1308)[55];

— dazu kommen "Innocentius" [H14], die 'Summa sacramentorum' des späteren Papstes Innozenz III (1198 -1216)[56] und zwei weitere Bände, die aus dem Incipit auf diese Thematik schließen lassen [H6, H9].

Pult J

Pult J (16 Bände) bietet ausschließlich kanonistische Literatur. Neben den "Decretales" [J6], den "Constituciones papales" [J7] und den "Clementines" [J8] als Teilen des Corpus finden sich Fallsammlungen und kommentierende Literatur.

Ungewöhnlich ist das vollständige fünfbändige Werk des Henricus "Bohic" [J1-5]. Bohic (1310-1350) studierte und lehrte in Paris und schrieb

[52] U. MONTAG, *Das Werk der Hl. Birgitta*, S. 182 ff.

[53] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 235.

[54] INC F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi*, Tomus I-II, Würzburg 1947, Tom. I, Nr. 380.

[55] INC F. STEGMÜLLER, *Repertorium*, Tom. I, Nr. 722.

[56] INC F. STEGMÜLLER, *Repertorium*, Tom. I, Nr. 397.

diese Distinktionen zu den Dekretalen Gregors IX. Nach Schulte gehört die Schrift des Bohic "zu den besten Leistungen ihrer Zeit"[57]. "Summa Pisani" [J9] steht für die 'Summa casuum conscientiae' des Bartholomaeus de S. Concordia aus Pisa (OP † 1347), ein Buch, das als Kasuistik im Blick auf die Beichte konzipiert war[58]. Schriften zur Beichte bildeten einen Teil der kanonistischen Literatur.

Pult K

Pult K (11 Bände) enthält mit Ausnahme einer "summa sacrificiorum" [K11] und einer Grammatik "Maternus" [K9] 10 Vokabulare. Auf ihre Bedeutung wird im auswertenden Kapitel 4 näher eingegangen.

Pult O

Pult O (8 Bände) umfaßt Bücher, die dem mittelalterlichen Studium dienten. 5 Bände sind den Disziplinen Logik und Naturphilosophie gewidmet. Zweimal finden sich "Questiones physice" [O1, O5], dann eine "Summa naturalis" [O6], ein Band "Questiones Alberti" [O7] und ein Titel "De celo et mundo" [O8]. Der letztere Titel kann für den gleichnamigen Aristoteles-Text stehen, aber auch für einen der zahlreichen Kommentare. Dazwischen stehen zwei Rhetoriklehrbücher und eines über Kanonistik.

Pulte P und Q

Pulte P (9 Bände) und Q (17 Bände) beinhalten ausschließlich Bücher, die ihre jeweiligen Besitzer ins Kloster gebracht haben:

Pult P umfaßt den Bestand von Heinrich Kreglinger. Hier wird kein Titel mehr aufgeführt. Die einzelnen Bände werden vielmehr durchnumeriert mit "Primus", "Secundus" etc. unter Hinzufügung des jeweiligen Incipits bzw. Explicits, so daß eine Identifizierung der Schriften nur in Ausnahmefällen möglich ist. Bemerkenswert erscheint, daß nicht alle Bücher des Kreglinger zusammengeblieben sind. Wie das Verzeichnis zeigt, wurde der Band "Primus" unter die kanonistischen Texte eingereiht ("Primus iacetur in pulpite litere J in talis signo K I"), Band "Undecimus" an zweiter Stelle unter die Sentenzen [H2]. Es handelt sich dabei um die Summa des Dionysius de Fiorentina, den jüngsten der vorhandenen Kommentare. Der an letzter Stelle eingetragene Band "V" ist nach dem Incipit ebenfalls damit identisch. Hier muß ein Schreib- oder Zählfehler des Schreibers vorliegen. "Decimus" ist die 'Logica brevis' des Augustinereremiten Paulus Venetus († 1429)[59]. Sie gehörte zu den bevorzugten philosophischen Handbüchern im Orden.

[57] J.F. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts*, 4 Bände, Bd. II, Stuttgart 1877, S. 267 f.

[58] J.F. SCHULTE, *Quellen und Literatur*, Bd. II, S. 428 und 512 f.

[59] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 738.

Die Einordnung einzelner Kreglinger-Bände in verschiedene Pulte beweist auch formal, was sich bisher schon inhaltlich deutlich abzeichnete: daß der Katalog — entgegen anderer Ansicht (vgl. oben II.6) — durchaus eine systematische Ordnung aufweist.

Die 17 (nicht wie im Verzeichnis angegeben 16) Bücher des Pultes Q hat Heinrich Griff eingebracht. Sie sind ebenfalls nur mit Nummer, Explicit und Incipit bezeichnet. Nur über zwei Bücher läßt sich daher Näheres sagen: Der 'Tractatus de corde' [Q15], verfaßt im 13. Jahrhundert von dem Zisterziensers Gerhard von Lüttich, war eine Anleitung zum geistlichen Leben, scholastisch geprägt und in über fünfzig Handschriften verbreitet, aber sehr trocken zu lesen[60]. Das Incipit "Dycz buch heyzzet" [Q6] bezeichnet eines der wenigen deutschen Bücher in der Kulmbacher Bibliothek.

Pult R

Pult R (9 Bände) enthält vor allem Grammatiklehrbücher:

— "Donatus" [R1] ist die lateinische Standardgrammatik des Mittelalters;

— "Allexander" und "Tercia Allexandri" [R2/3] sind in diesem Zusammenhang so gut wie sicher zwei Bände des dreiteiligen 'Doctrinale puerorum' des Alexander de Villa Dei. Es wurde als Grammatiklehrbuch für Fortgeschrittene benutzt;

— "Petrus Helye" [R4] meint offensichtlich seinen Kommentar zu Priscian, dem zweiten wichtigen Grammatiklehrbuch der Zeit;

— auch "Scholasticus" [R4/5] und "Textus veteris artis" [R6] bezeichnen in diesem Zusammenhang Schulbücher.

Das letzte Pult

Das letzte Pult (10 Bände) bringt noch einmal den Besitz eines Klosterangehörigen, des Bruders Conrad Karg. Anders als bei den Beständen Kreglinger und Griff sind hier die Bücher allerdings wieder mit "Titel" ausgewiesen. Mit Ausnahme eines Buches, des deutschen "Lucidarius" [13], des wichtigsten deutschsprachigen Lexikon des Mittelalters, besaß Conrad Karg nur liturgische Bücher, darunter ein deutsches Gebetbuch [16]. Das Incipit "Gedencke" weist möglicherweise auf die von dem Prager Kanzler Karls IV. Johann von Neumarkt verfaßten deutschen Gebete hin[61].

[60] *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. VI, Paris 1967, Sp. 276 f.

[61] Die deutschen Gebete des Prager Kanzlers und Bischofs vom Olmütz "fanden vor allem bei den Augustinereremiten Eingang"; X. HAIMERL, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, München 1952, (*Münchner theologische Studien, 1, hist. Abt., Bd. 4*), S. 61.

2. Pulte mit übergreifender Thematik

Es bleibt der Bestand in den Pulten C bis H, L, M und N, der sich systematisch nicht so leicht ordnen läßt. Vorab müssen ca. vierzig Handschriften ausgeklammert werden, weil auf Grund der Angaben keinerlei Aussagen über sie gemacht werden können. Es handelt sich dabei um Titel wie "Fragmentarius" [D4], "Bavarus" [L10] oder "Ytalicus" [H29].

Unter den verbleibenden Handschriften läßt sich dann aber doch ein großer übergreifender Themenbereich feststellen: Es sind Predigtwerke und theologische Literatur, die jedenfalls auch im Zusammenhang mit der Predigt benutzt werden konnten. Eine Festlegung durch Übereinstimmung von Titel bzw. Verfasser und Incipit, wie es wünschenswert wäre, ist allerdings nur in den wenigsten Fällen möglich. Eine Identifizierung gelingt am ehesten bei den großen Predigtwerken, die von Mitgliedern des Augustinerordens selbst verfaßt wurden.

Hiervon finden sich:

— vier Bände mit Predigten des "Demelducius" de Forlivio († 1336) [D16, E22, H22/23], darunter die 'Sermones super epistolas dominicales' [D16] und die 'Sermones quadragesimales' (H23), Predigten für die Fastenzeit[62];

— die 'Sermones de epistolis et evangeliis dominicalibus' des "Symon von Cremona" († 1390) [D17/18][63];

— zwei Predigtwerke des "Jordanis" von Quedlinburg: die 'Sermones de tempore' in zwei Bänden [E18/19] und die in der Literatur als 'Opus Dan' bekannten 'Sermones de sanctis' [F19][64];

— hinter "Paduanus" [C1] verbergen sich die 'Sermones de tempore' des Albertus de Padua († ca. 1321)[65].

An Predigtwerken von Nicht-Augustinern waren mit Sicherheit vorhanden:

— unter dem Namen "Soccus" die zweibändigen 'Sermones de sanctis' des Conrad von Brundelsheim, Abt von Heilsbronn († 1321) [F18/19][66] und ein weiterer Band mit Predigten [E20];

— "Johannes abbatis" [E1], eine 'Summa super sermones' des Johannes de Villa Dei, des Professors und bekannten Predigers in Paris († 1237). Sie

[62] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 229 und 232.

[63] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 787, 788.

[64] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 643, 641.

[65] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 83.

[66] INC J.B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, 11 Hefte, (*Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters*, Bd. XLIII); Heft 1, Münster 1969, S. 745.

war offensichtlich in der Kulmbacher Gegend sehr beliebt, denn einige Jahre nach Entstehen des Katalogs wurde dem Abt von Langheim von einem Kulmbacher Bürger ein anderes Exemplar geschenkt[67];

— "Peregrinus" [F9], eine Predigt über die geistliche Hochzeit zwischen Christus und der Hl. Agathe[68]. Peregrinus von Oppeln (OP † 1335) war Prior in Breslau und Ratibor. Von dem beliebten Prediger war noch ein weiterer Band vorhanden [D7];

— "Antonius" [C6], steht wohl für die 'Sermones de tempore' des Antonius de Azaro (OP † zu Beginn des 14. Jhd.)[69];

— "Discipulus" [E15], eine überaus verbreitete Predigtsammlung des Nürnberger Dominikaners Johannes Herolt, entstanden 1418-1430[70];

— "Sagittarius" [D5], eine Predigtreihe des Hugo von St. Cher (OP † 1263)[71]; "Sensatus" [D13], Predigten wahrscheinlich des Guido von Evreux († ca. 1300)[72]. "Sagittarius" und "Sensatus" waren weit verbreitete Sammlungen.

— Noch häufiger verwendet wurde allerdings das Predigtwerk "Rusticanus" [E17] Bertholds von Regensburg (OM † 1272), des größten deutschen Volkspredigers im Mittelalters. In Kulmbach waren seine 'Sermones de tempore' vorhanden[73].

— "Piper" [L6] ist ein Auszug aus den Predigten des Konrad Waldhauser[74]. Auch seine 'Postilla studentium', eine Sammlung von Musterpredigten, ursprünglich für die Prager Studenten verfaßt [C1], ist nachzuweisen.

— "Pauper" [L5] bezeichnet an dieser Stelle vielleicht den 'Thesaurus pauperum' des Servasanctus de Faenza[75].

— eine Sammlung von Predigten verschiedener Autoren ist die "Aurea lingua" [E9].

[67] Vitus Gutteter, dem es gelungen war, die Hegesipp-Handschrift aus dem Kloster zu retten, hat 1551 eine Handschrift *Johannes abbatis, summa de sermonibus dominicalibus*, die vorher einem Kulmbacher Geistlichen gehörte hatte, dem Langheimer Kloster geschenkt, vgl. L. POPP, *Die Geschichte der Gutteter aus Kulmbach*, Kulmbach 1984, (*Die Plassenburg*, Bd. 43), S. 478. Der Band steht heute in der Staatsbibliothek Bamberg unter der Signatur: Msc. Patr. 97.

[68] INC J.B. SCHNEYER, *Repertorium*, Heft 4, S. 558.

[69] Inc. nach E. STAHLEDER, *Die Handschriften ... Windsheim*, HS. 94.

[70] INC Th. KAEPPELI, *Scriptores*, Bd. II, Nr. 2387.

[71] J.B. SCHNEYER, *Repertorium*, Heft 2, S. 778 bringt kein festes Inc.

[72] INC J.B. SCHNEYER, *Repertorium*, Heft 5, S. 358.

[73] INC J.B. SCHNEYER, *Repertorium*, Heft 1, S. 473.

[74] INC VL, Bd. 5, Sp. 259-267. Die 'Postilla studentium' war in Kulmbach eingetragen unter dem Autor "Baltheuser".

[75] J.B. SCHNEYER, *Repertorium*, Heft 5, S. 338 f.

Hinter Titeln wie "Paradysus", "Officiarius", "Scintillarius" oder "Contractus" verbergen sich schwer zu erkennende, aber letztlich doch wohl der Predigt zuzuordnende Schriften. So kann "Paradysus" [G12] eine Sammlung von Mönchsgeschichten meinen[76], aber auch eine der Schriften des Erfurter Karthäusers Jacob vom Paradies (um 1400). "Contractus" [F12] mag für ein Predigtwerk des Holländers Johannes Contractus stehen, ebenso aber nur für eine Zusammenfassung oder eine beliebige Zusammenstellung von Predigten[77]. "Scintillarius" [M7], der in Kulmbach "dupliciter" steht, meint ursprünglich eine Sammlung autoritativer Belegstellen der Bibel oder der Kirchenväter. Im Laufe der Zeit wurde die Bezeichnung "Scintillarius" aber für Blütenlesen aus allen Gebieten, etwa auch der Kanonistik verwendet.

Abgesehen von den Schwierigkeiten bei der Entschlüsselung würde eine weitere Identifikation der Titel das Bild der Predigtliteratur wohl nur ergänzen, ihm aber kaum mehr wesentlich Neues hinzufügen. Die aufgeführten Werke lassen die Bedeutung, die die Kulmbacher Augustiner der Predigt zumaßen, klar genug erkennen.

Neben den ausgesprochenen Predigtwerken besaßen die Brüder andere theologische Literatur wie Traktate und Postillen[78], die sowohl für sich stehen als auch zur Predigt benutzt werden konnten.

Von Augustinereremiten selbst verfaßt waren:

— ein Traktat des auch "Mendicus" [D2] genannten Heinrich von Frimaria über die zehn Gebote[79]; von ihm war noch eine weitere Schrift vorhanden [E21];

— die zweibändige Lectura über die kanonischen Schriften des Augustinergenerals "Augustinus von Anchona" [C11/12][80]; auch von ihm ist ein weiterer Band aufgeführt [C13];

— die Abhandlung des Prager Augustinereremiten Johannes "Klenckot" [B10] über die Apostelgeschichte[81] und

— die mystisch-asketische Schrift 'claustrum animae' des "Hermannus" von Schildesche [F15][82].

[76] P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters*, 5 Bände; Bd. V, Stuttgart 1962, S. 1-94 (92). In diesem Aufsatz geht Lehmann ausführlich auf die Schwierigkeit ein, aus einem solchen "Titel" ein Buch zu identifizieren.

[77] R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt*, S. 468.

[78] "Postille" ist die Erklärung eines biblischen Textes, wobei das Bibelzitat der Erklärung jeweils vorangestellt wird. (*post illa* zu erg. *verba textus*). Dabei kann die Predigtform, aber auch eine andere Textart gewählt sein.

[79] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 325.

[80] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 124.

[81] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 521.

[82] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 380.

Daneben finden sich wiederum Werke von Nicht-Augustinereremiten, so die Schrift des Nikolaus von Lyra "Lyra super psalterium" [G1]. Der Franziskaner und Pariser Magister († 1349) betonte gegen das Überwiegen der allegorischen Auslegung den Literalsinn der Heiligen Schrift und wurde deswegen richtungweisend für die Exegese des späten Mittelalters. Diese Schrift ist Teil seiner umfassenden 'Postilla literalis', in der er die gesamte Heilige Schrift behandelt. Weiterhin sind zu nennen ein "Tractatus Dinckelspühel" [B13] des Rektor der Wiener Universität, der sowohl als Klosterreformator als auch als Hussitenprediger hervortrat († 1433) und ein Band "Holkott" [C14] des wegen seiner nominalistischen Lehrmeinungen bekannten Engländers Robert Holkot († 1349). Auch die Theologen "Beleth" [D8], Nicolaus "Gorra" [H10] und Jacobus "Lusanna" [F3] sind mit Werken vertreten, die sich nicht näher identifizieren lassen.

Eine eigene kleine Gruppe von Schriften, die der Bibelinterpretation dienten, findet sich im dritten Pult [C15 bis 19]. Die sog. "Biblia aurea" [C18] (auch 'Repertorium aureum' genannt) ist ein um 1400 entstandenes Bibelkompendium des Augustinereremiten Antonius von Rampogella[83]. Daneben steht ein Band [C17], der sich selbst als "Interpretationes biblie" bezeichnet. Der "Mammotrectus" [C16] des Johannes Marchesinus Mammotrectus aus dem 13. Jhd. enthält Wort- und Grammatikerklärungen zur Bibel. Der "Manipulus florum" [C15] des Thomas von Hibernia († 1269) ist eine alphabetisch geordnete Sammlung von Zitaten der Kirchenväter, die hier offensichtlich als Belegstellen zur Exegese herangezogen wurden. Die Gruppe schließt ab ein "Vetus et novum testamentum" [C19].

Eine Reihe von Bänden wie "Flores sanctorum" [F1] als eine Sammlung von Heiligenzitaten, ein "Commune sanctorum" [F2], eigentlich ein liturgisches Buch, "Sermones Marie" [F4] und ein "Speculum Marie" [F5] sowie verschiedene "Passiones" [G21/22, F20], runden das Bild einer Predigtbibliothek ab.

Predigt- und andere theologische Literatur standen also auf den hier genannten Pulten ungetrennt. Dennoch ergibt sich eine, wenn auch nur formale Zweiteilung. Die Bestände auf den Pulten L, M, N sind von den vorderen Pulten C, D, E, F, G und (mit Einschränkungen) H durch die kanonistischen Bücher (Pult J) und die Vokabulare (Pult K) getrennt. Außerdem haben sie mit jeweils ca. 8 bis 10 Bänden nur etwa den halben Umfang. In diesen Fächern lassen sich besonders wenig Schriften identifizieren. Es findet sich hier auch keines der Werke mehr, die von Augustinereremiten selbst verfaßt wurden. Dagegen stehen Bände aus anderen

[83] INC A. ZUMKELLER, *Manuskripte*, Nr. 115.

Fachbereichen, ein "Musicus" [N8], ein "Medicus" [N7], ferner Glossen zu den im Gottesdienst gesungenen Sequenzen [M4/5], aber auch ein Band mit "Tres glosse super summam Raymundi" [N1]. Darüber hinaus ist in diesen Pulten zumindest ein Band eingeordnet, der nach dem Tod eines Bruders an das Kloster gefallen ist: "Newpeck" [N6] mit dem Explicit "nota obitum fratris Henrici Newpecken". Sein Brevier steht unter den liturgischen Büchern im Chor. Namen wie "Alerthauser" [N10] und "Pitzschelinus" [L8] und "Hoeneck" [M8] könnten ebenfalls Klosterangehörige bezeichnen, die allerdings nicht näher nachzuweisen sind.

3. Eine Übersicht ergibt für die einzelnen Pulte folgende schwerpunktmäßige Aufstellung:

Pult	**Zahl der Bände**	
A	23	Exempel/Kirchenväter
B	20	"ausgewählte Grundsatzliteratur"
C	19	Predigtwerke/theol. Literatur
D	19	Predigtwerke/theol. Literatur
E	23	Predigtwerke/theol. Literatur
F	21	Predigtwerke/theol. Literatur
G	24	Klosterdisziplin/Mystik
H	28	Sentenzenkommentare
J	18	Kanonistik
K	11	Vokabulare
L	11	Vermischtes
M	9	Vermischtes
N	11	Vermischtes

O	8	Artes (Logik)
P	9	Bestand Kreglinger
Q	17	Bestand Griff
R	9	Artes (Grammatik)
-	10	Bestand Karg

4. Bewertung: Bücher der "Schatz" des Klosters

Anders als der erste Eindruck nahelegt, ist das Kulmbacher Bücherverzeichnis und damit auch die Bibliothek durchaus geordnet. Eine systematische Bücheraufstellung war auch zu erwarten. Sie entspricht mittelalterlichen Bibliotheksgewohnheiten ebenso wie den Bibliotheksvorschriften der Augustinereremiten selbst. Dem wissenschaftlich orientierten Orden mußte das Bücherwesen ein besonderes Anliegen sein[84]. Schon in den ersten Ordensstatuten, die 1290 in Regensburg festgeschrieben wurden, finden sich Bestimmungen über den Umgang mit Büchern. Die Bibliothek des ersten Studienzentrums der Augustiner in Paris nahm darin eine zentrale Bedeutung für das Ordensleben ein: Ihr Unterhalt und ihre Pflege wurde zu einem Anliegen des ganzen Ordens erklärt. Nach ihrem Vorbild mußte an allen Konventen mit einem Generalstudium eine Bibliothek eingerichtet werden. Auch für kleinere Konvente waren nach Möglichkeit Büchereien vorgesehen. Durch Kauf, Stiftungen und eigene Skriptorien sollten die Konventsbibliotheken vergrößert werden. Die Bücher verstorbener Brüder fielen an die Konvente. Das Generalkapitel erklärte 1324 in Montpellier, daß der Orden zu seinem Gedeihen und zu seiner Ehre keinen kostbareren "Schatz" habe als zum Studium geeignete Bücher[85]. Für die Folgezeit lassen einzelne erhaltene Bibliotheksordnungen sowie die Schreiben der Generale an die Konvente eine systematische Bücherpflege der Augustiner erkennen. An den größeren Bibliotheken mußte ein eigener Bibliothekar, an dessen Zuverlässigkeit besondere Ansprüche gestellt wur-

[84] Zu den Bibliotheken der Augustinereremiten vgl. D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. I, Teil 1, S. 190-197 und Bd. I, Teil 2, S. 175-182 und DERS., *De antiquis ordinis eremitarum S. Augustini bibliothecis*, in *Analecta Augustiniana* XXIII (1954), S. 165-362.

[85] H. MEYER, *Mittelalterliche Bibliotheksordnungen in Paris und Erfurt*, in *Archiv für Kulturgeschichte* XI (1914), S. 152-166 (152).

den, die Bücher betreuen. Sie sollten signiert und nach Gegenständen geordnet aufgestellt werden. Zu den Pflichten des Bibliothekars gehörte es, einige Male im Jahr die Bücher einzusammeln und ein Inventar zu erstellen. Es gab genaue Leihbestimmungen sowohl für die Klosterangehörigen als auch für Externe. Eine Leihordnung ist beispielsweise für das Erfurter Kloster schon für das Jahr 1346 überliefert[86]. Auf die Beschädigung oder gar den Diebstahl von Büchern standen hohe Strafen bis hin zur Exkommunikation.

Bei ihren Zeitgenossen standen die Bibliotheken der Augustinereremiten in hohem Ansehen. Das zeigt sich unter anderem an den zahlreichen Vermächtnissen, welche die Augustiner erhielten: Johannes Boccaccio übertrug 1374 alle seine Bücher dem Konvent Santo Spirito in Florenz; Johannes von Neumarkt vertraute seine gesamte Bücherei dem Augustinerkloster in Prag an mit der Absicht, sie im Falle seines Todes dem Kloster ganz zu überlassen[87].

Auch wenn das Kulmbacher Kloster nicht zu den großen und berühmten des Ordens gehörte, so ist doch zu erkennen, daß die Bücher auch hier als ein "Schatz" des Klosters behandelt wurden.

IV. Folgerungen aus dem Inventar auf Stellung und Bedeutung des Klosters

1. Das Kloster als Predigerkloster

Bei näherer Betrachtung des Verzeichnisses erscheint die Bibliothek vor allem als eine Predigerbibliothek. Diesem Bereich sind zahlenmäßig die meisten Handschriften zuzuordnen.

a. Das Predigtwesen bei den Augustinern

Der Kulmbacher Katalog reicht von den Beispielsammlungen des 12. Jahrhunderts bis hin zu dem "modernen" "Predigtmagazin" aus dem 15. Jahrhundert, den beliebten 'sermones discipuli' des Johannes Herolt. Beide verdanken ihre Beliebtheit letztlich den Bedürfnissen der Volkspredigt. "Es scheint mir", so faßt Caesarius die Absicht seiner Sammlung zusammen, "viel nützlicher, das Hl. Evangelium durch wahrhafte Beispiele als durch abgenutzte Schriftzeugnisse zu erläutern, weil uns Tatsachen besser zur Vorsicht mahnen als Worte"[88]. Der Erfolg, den fast dreihundert

[86] Bei einer Ausleihe über die Nacht war ein Leihschein auszufüllen. Die Ausleihfrist betrug höchstens ein Monat.

[87] D. Gutiérrez, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil II, S. 178 und 204.

[88] R. Cruel, *Predigt*, S. 246.

Jahre später die Predigtmagazine haben, ist vor allem darin begründet, daß die Predigt die zwischenzeitliche, eher scholastisch argumentierende Darstellung wieder aufgegeben hat "zugunsten einer malerischen Darstellung, die sich der anschaulichen, lebensvollen Berichte aus der Schrift wie aus der Legende, aus der Natur wie aus der Geschichte bediente"[89] Die vorhandenen Predigtwerke weisen keine für das Kloster spezifische Ausrichtung auf. Formal wie inhaltlich umfassen sie das gesamte Spektrum der mittelalterlichen Predigten.

Das deutliche Überwiegen der Predigtliteratur entspricht dem Selbstverständnis des Ordens, der seine Hauptaufgabe in Predigt und Seelsorge sah. Dieses Ziel hatten die Augustiner mit den Dominikanern und den Franziskanern gemeinsam. Mit ihnen teilten sie sich auch die Lehrstühle an den großen Universitäten. Als Prediger hatten die Augustiner in einigen Städten die anderen Orden an Beliebtheit überholt. Die Augustiner waren sowohl die fleißigsten als auch die beliebtesten Prediger, so daß man beispielsweise in Nürnberg, wenn man von Predigern sprach, die Augustiner meinte[90]. Zumindest in der Frühzeit des Ordens wurden an die Prediger strenge Anforderungen gestellt. "Das Wort Gottes zu verkünden, erlaube man nur erprobten und geschulten Ordensmitgliedern" schreiben die Konstitutionen von 1296 vor. Um zum Predigtamt zugelassen zu werden, mußten die Brüder nach einer ordensinternen Ausbildung eine Prüfung vor zwei Lektoren ablegen[91].

Über die Häufigkeit der gehaltenen Predigten ist wenig überliefert. Zur Veranschaulichung mag ein Hinweis auf das ebenfalls unter hohenzollerischer Herrschaft stehende Ansbach hilfreich sein: Hier stiftete im Jahre 1430 Markgraf Friedrich I. am Gumbertstift eine Prädikatur unter folgender Auflage: Predigten waren zu halten an allen Sonn- und Feiertagen, am Gründonnerstag nach dem Mittagessen, in der Adventszeit dreimal wöchentlich und in der Fastenzeit täglich nach der Messe[92]. Dazu kamen

[89] J.P. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg 1969, S. 230.

[90] Zur Bedeutung der Augustinereremiten und ihrer Predigt s. Th. KOLDE, *Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte*, Gotha 1879, S. 202 ff. (202).; auch K. ELM, *Mendikantenstudium, Laienbildung und Klerikerschulung in späten mittelalterlichen Westfalen*, in *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hrsg. v. B. MOELLER/H. PATZE/K. STACKMANN, Göttingen 1983, (*Abh. d. Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 137), S. 586-617 (insbes. 609 f.).

[91] Zum Predigtwesen bei den Augustinern vgl. D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil I, S. 224 ff.

[92] VON ELSPERGER, *Stiftungsbrief des Predigt- und Lesamts der Hl. Schrift in der St. Gumbertuskirche zu Ansbach von dem Markgrafen und Kurfürsten Friedrich*, in *Jahrbuch des historischen Vereins für Mittelfranken* 37 (1870), S. 67-72.

Predigten bei besonderen Gelegenheiten wie Bußpredigten, Ablaß-, Reform- und Missionspredigten. So ist das Urteil sicher berechtigt: "Im 15. Jahrhundert ward mehr gepredigt als zu irgend einer Zeit"[93].

Durch ihre Predigten erreichten die Bettelmönche einen großen Hörerkreis. Sie predigten nicht nur in ihren Klosterkirchen, sondern — was für Kulmbach allerdings nicht nachzuweisen ist — auch in den Pfarrkirchen. Darüber hinaus hatten sie durch ihre Termineien einen großen Einzugsbereich. Diese sind für Kulmbach belegt bis nach Münnerstadt und bis in das Regensburger Bistum hinein[94]. Zur Predigt wurden dabei nicht irgendwelche, sondern oft besonders profilierte Ordensmitglieder eingesetzt, die bereits als Prioren oder Lektoren im Orden tätig waren[95]. In Kulmbach wirkten als Terminarier die beiden ehemaligen Prioren Johannes Angelus und Conrad Zenner[96].

Von den im Kulmbacher Kloster vorhandenen großen Predigtwerken stammen mindestens 12 von Mitgliedern der Augustinereremiten selbst. Das erklärt sich zum einen daraus, daß der Zugang zu Manuskripten innerhalb eines Ordens leichter war als auf anderen Wegen; zum anderen aber liegt das vor allem an der Ordensdoktrin der Augustinereremiten. Ähnlich wie die beiden anderen Mendikantenorden, die Dominikaner und die Franziskaner, waren auch die Augustiner auf die geistige Ausrichtung einer Schule verpflichtet[97]. Auch sie versuchten von Anfang an, ihrem Orden eine einheitliche Lehrrichtung zu geben. Dafür wurde die Lehre des ersten Magisters der Augustiner in Paris, Aegidius von Rom, festgesetzt. Nach den Konstitutionen von 1290 sollten seine Schriften im ganzen Orden gelesen, seine theologischen Positionen vom ganzen Orden vertreten werden. Darüber hinaus hat im Jahre 1391 das Generalkapitel in Würzburg den Ordensbrüdern für Vorlesungen, Disputationen und Predigten die Benutzung der Ordensliteratur generell vorgeschrieben.

[93] *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, 2. neubearb. Aufl., hrsg. von J. HERGENRÖTHER/F. KAULEN, 12 Bände, Freiburg 1882-1903, Bd. X (1897), Sp. 314-345 (332).

[94] 1514 hat das Augustinerkloster Kulmbach Termineien in folgenden Orten abgegeben: Kulmbach, Bayreuth, Wunsiedel, Creussen, Pegnitz, Goldkronach, Berneck, Gefrees, Wirsberg, Stein i. Lkrs. Bayreuth, Kasendorf und Wonsees, vgl. F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 220.

[95] So auch K. ELM, *Mendikantenstudium*, S. 609.

[96] Sie sind urkundlich nachgewiesen 1421 als *Terminarii sive confessores in terminis*. Angelus war Prior 1401, Zenner 1420-1423, F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 18, 165.

[97] A. ZUMKELLER, *Die Augstinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*, in *Analecta Augustiniana* XXVI (1963), S. 167-257 (169 f.).

b. Predigtliteratur und Literatur in ihrem Umfeld von Autoren des Augustinereremitenorders selbst

Unter den ausgesprochenen Predigtwerken ragen vor allem die Predigten des Jordan von Quedlinburg (ca. 1300-1380) hervor[98]. Er war nach Studien in Paris und Bologna Lektor in Magdeburg und an den Generalstudien in Erfurt, später dann General der sächsischen Ordensprovinz. In seinem Orden genoß er hohes Ansehen. In "Vitas fratrum" hatte er seinen Ordensbrüdern eine Anleitung zu einem vorbildlichen klösterlichem Leben gegeben. Durch seine Predigten wirkte er weit über den Orden hinaus. Ihr Einfluß läßt sich über Nikolaus von Kues und Martin Luther bis in die Neuzeit nachweisen[99].

Auch Albert von Padua, Dr. theol. zu Paris und später Lehrer in Padua, war für seine Predigten berühmt. Er vertrat eine "für seine Zeit ungewöhnliche theologische Sondermeinung", indem er vor einem allzu großen Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit warnte[100]. Die menschliche Gerechtigkeit sei "unsicher, unrein, unbeständig und noch nicht im Gericht anerkannt". Diese Überzeugung findet sich ebenfalls bei seinem Schüler Jordan von Quedlinburg[101]. Simon von Cremona[102] und Demelducius von Forlivo[103] verdienen ebenfalls als beliebte Prediger in diesem Zusammenhang genannt zu werden.

Verfasser von zwar nicht ausgesprochenen Predigtwerken, aber doch von Schriften, die in dieses Umfeld gehören, sind vor allem Hermann von Schildesche und Heinrich Friemar. Hermann von Schildesche († 1357) war Magister in Paris, später Provinzial der sächsisch-thüringischen Ordensprovinz. Seit ca. 1340 war er Generalvikar des Würzburger Bischofs und Lehrer an der Domschule. Zu seinen dreizehn überlieferten Schriften gehört das in Kulmbach belegte "claustrum anime", eine "originelle gründliche und umfassende Aszetik für Ordensleute, die auch das mystische

[98] Zu diesem sowie zu Hermann von Schildesche und Heinrich von Friemar vgl. eingehend A. ZUMKELLER, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern v. 1300 bis zum Konzil von Trient*, in *Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister* II, Rom 1959, S. 239-338. Leichter erreichbar und auch kürzer: DERS., *Die Bedeutung der Augustiner für das kirchliche und religiöse Leben in Franken und Thüringen während des 14. Jahrhunderts*, in *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 18/19 (1956/57), S. 33-52.

[99] Zu Jordans Bedeutung speziell als Prediger vgl. R. CRUEL, *Geschichte des deutschen Predigt*, S. 421 f.

[100] A. ZUMKELLER, *Die Augustinerschule*, S. 208.

[101] Darauf weist hin A. ZUMKELLER, *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959), S. 265-305.

[102] A. ZUMKELLER, *Augustinerschule*, S. 233.

[103] Über ihn lassen sich allerdings keine näheren Angaben finden.

Leben nicht außer acht läßt"[104]. In den Kreis der großen "Lehrer des geistlichen Lebens" gehört schließlich auch Heinrich von Friemar. Nach Studien in Bologna und Paris war er Provinzial in der thüringisch-sächsischen Provinz. Dann lebte er als Prediger am Erfurter Augustinerkloster, wo er 1340 gestorben ist. Er verfaßte Predigten, pastorale Abhandlungen und mehrere asketisch-mystische Schriften. Eine davon ist der auch in Kulmbach vorhandene 'tractatus de decem praeceptis'. Seine Beliebtheit zeigt sich in zahlreichen Handschriften und Druckausgaben[105].

Augustinus von Anchona (Augustinus Triumphus) († 1328) ist bekannt vor allem wegen seiner kirchenpolitischen Auffassung, die den Vorrang der päpstlichen vor der weltlichen Gewalt betont. Seine in Kulmbach vorhandene Lectura über die kanonischen Briefe war im ganzen Mittelalter gern gelesen[106].

Auffallenderweise fehlen Schriften der für die theologische Ausrichtung des Ordens maßgeblichen Theologen Aegidius von Rom und Gregor von Rimini. Die theologische Lehre an den Schriften des Aegidius auszurichten, war "durch das ganze Mittelalter verpflichtendes Gesetz"[107]. Aegidius, der 1285-1291 Magister in Paris und 1292-1295 Ordensgeneral war, "ist der bedeutendste unter den unmittelbaren Schülern des heiligen Thomas und steht seinem Lehrer in seiner philosophischen und theologischen Lehre nahe, ohne sich aber grundlegend auf ihn festzulegen"[108]. Er verfaßte mehr als sechzig philosophische und theologische Schriften und einen Fürstenspiegel "de regimine principum", der weit verbreitet war. Neben Aegidius gilt Gregor von Rimini († 1358) als der bedeutendste Ordenstheologe[109]. Unabhängig davon, ob man seine Lehre als "Bruch" oder als "Weiterentwicklung" der Lehrrichtung seines Ordens ansieht, bleibt auffällig, daß von beiden Autoren Werke in der Bibliothek des Kulmbacher Kloster fehlen[110]. Das kann ein Desinteresse an einer bestimmten Lehrrichtung des Ordens bedeuten, wie sie Hamm auch für

[104] A. ZUMKELLER, *Die Bedeutung der Augustiner*, S. 42.

[105] A. ZUMKELLER, *Die Bedeutung der Augustiner*, S. 36 ff.

[106] A. ZUMKELLER, *Augustinerschule*, S. 201 f.

[107] A. ZUMKELLER, *Augustinerschule*, S. 170.

[108] Zur Lehre des Aegidius liegen bisher nur Einzeluntersuchungen, aber keine Gesamtdarstellung vor. Zu Einzelaspekten vgl. A. ZUMKELLER, *Augustinerschule*, S. 176 ff. (178).

[109] A. ZUMKELLER, *Augustinerschule*, S. 216 ff.

[110] Schwach vertreten sind die Schriften des Aegidius von Rom auch in den zum Vergleich herangezogenen Bibliotheken von Prag und Windsheim. Windsheim besaß nur den Fürstenspiegel, Prag darüber hinaus Kommentare zu Aristoteles und ein Quodlibet. "Es fällt auf, daß nur wenige theologische Werke des Augustiners Aegidius Romanus zu finden sind", so P. SLADEK, *Die Bibliothek des Prager Augustinerklosters*, S. 68.

den wenige Jahre nach der Entstehung des Verzeichnisses im Erfurter Kloster schreibenden Augustinereremiten Johannes Paltz festgestellt hat, dem "mehr an einer bestimmten Art der Frömmigkeitstheologie als an einer festgelegten Ausrichtung der Lehre" gelegen sei[111].

Im Kulmbacher Kloster stand die Predigtliteratur ungetrennt von den anderen theologischen Werken. Das entspricht genau dem Verhältnis von Predigt und Wissenschaft, wie es die Augustiner sahen. Das Studium war die notwendige Voraussetzung für eine erfolgreiche Predigt und Seelsorge, aber es blieb diesen beiden untergeordnet. Bei vielen Ordensangehörigen waren Unterrichts- und Predigttätigkeit nicht voneinander zu trennen. Den hohen Rang, der der Predigt gegenüber der Wissenschaft im allgemeinen Bewußtsein auch an den Universitäten zukam, zeigen die zahlreichen Predigten, die von den Magistern der Universitäten überliefert sind. Jeder Magister der Theologie war während des Vorlesungsjahres auch zu Predigten verpflichtet[112].

c. Sentenzenkommentare

Der herkömmlichen dogmatischen Literatur an der Universität ist vor allem die Gruppe der Sentenzenkommentare im Pult H zuzurechnen (daneben enthält das Pult andere theologische Literatur, die sich nicht weiter zuordnen läßt). Neben dem Werk des Petrus Lombardus [H 1] stehen sechs bis acht weitere Sentenzenkommentare. Nur zwei davon sind von Augustinereremiten verfaßt, von Hugolin von Orvieto († 1373) und von Dionysius von Fiorentina († 1443). Hugolin von Orvieto gilt neben Gregor von Rimini als der bedeutendste Vertreter des spätmittelalterlichen Augustinianismus. Er hat auch auf Theologen außerhalb des Ordens Einfluß ausgeübt, z.B. auf den späteren Wiener Professor und Rektor Nikolaus von Dinkelsbühl[113]. Dionysius von Fiorentina ist der Verfasser des jüngsten unter den Kulmbacher Kommentaren, der 'summa libri sententiarum', die in der Literatur als "Werkchen" bezeichnet wird[114]. Dionysius scheint nur wenig bekannt gewesen zu sein. Er war Lehrer der Philosophie in Bologna[115]. Sein Kommentar wurde von dem Nürnberger Heinrich Kreglinger ins Kloster gebracht.

Dieser Bestand an Sentenzenwerke ist groß im Vergleich zum

[111] B. HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jh.: Studien zu Johann von Paltz und seinem Umkreis*, Tübingen 1982, (*Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 65*), S. 306 ff. (306).

[112] J.P. SCHNEYER, *Katholische Predigt*, S. 130 f.

[113] A. ZUMKELLER, *Augustinerschule*, S. 225 f.

[114] A. ZUMKELLER, *Manuskripte* Nr. 235.

[115] Ch.H. LOHR, *Mediaeval Latin Aristotle Commentaries*, in *Traditio* 23 (1967), S. 314-413 (396).

Windsheimer Konvent, der außer einem Band mit den vier Büchern des Lombarden als einzigen vollständigen Kommentar nur den des Nikolaus von Dinkelsbühl besaß[116], und gering im Vergleich mit dem Prager St. Thomaskloster, das als Kloster mit einem Generalstudium mindestens zehn mehr oder weniger vollständige Kommentare hatte[117]. Die Zahl der Kommentare wie auch ihre Entstehungszeit — sie stammen fast alle aus dem 13. und 14. Jahrhundert — zeigt zwar, daß die Blütezeit dieser Literaturgattung vorbei war; noch mehr aber beweist sie, wie das Interesse der Kulmbacher Brüder über reine Predigttätigkeit hinaus sich mit eigenem dogmatischen Studium verband.

d. Kanonistik

Die kanonistische Literatur ist noch im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen theologischen Literatur zu nennen; sie markiert aber auch den Übergang zur profanen Studienliteratur (vgl. dazu IV.2.b). Bereits die Bandzahl (18 !) des Pultes K zeigt, welche Bedeutung das Kirchenrecht im Spätmittelalter bekommen hatte[118]. Es regelte nicht nur alle innerkirchlichen Verhältnisse, sondern griff ebenso in den größten Teil der privaten Rechtsverhältnisse ein. So wurden nicht nur die Ehe als solche, sondern auch die Vermögensverhältnisse bei der Eheschließung, das Testamentsrecht sowie Teile des Strafrechts vom Kirchenrecht bestimmt. Mit wachsendem Zentralismus stieg die Einflußnahme der Kurie auf die Diözesen. In gleichem Maße wuchs die Menge der Dispensen und Exemtionen. Damit nahm zugleich das Bedürfnis nach genaueren kirchenrechtlichen Kenntnissen zu. Auch die Diskussion über die Konziliarismus-Frage und die durch die Vielzahl der Konzilien aufgeworfenen Probleme sowie das ebenfalls umstrittene Verhältnis zwischen kaiserlicher und päpstlicher Gewalt ließen die kirchenrechtliche Literatur immens anschwellen. Im klösterlichen Alltag mußte das Verhältnis der Orden zu den Diözesen allgemein sowie das Verhältnis ihrer besonderen Rechte gegenüber dem örtlichen Klerus mit Hilfe kirchenrechtlicher Argumente verteidigt werden.

Kanonistische Kenntnisse waren aus all diesen Gründen für das tägliche Leben so unerläßlich geworden, daß das Kirchenrecht nicht mehr nur eine universitäre Wissenschaft darstellte. Überall waren kirchliche Verwaltungen auf das Kirchenrecht angewiesen. So ist anzunehmen, daß die Disziplin jedenfalls in den größeren Ordenshäusern ebenso wie an den Domschulen unterrichtet wurde[119].

[116] E. STAHLEDER, *Windsheimer Bibliothek*, S. 89, 119.
[117] P. SLADEK, *Die Bibliothek des Prager Augustinerklosters*, S. 66 f.
[118] Dazu vgl. J.F. SCHULTE, *Quellen und Literatur*, Bd. II, S. 455 ff.
[119] J. F. SCHULTE, *Quellen und Literatur*, Bd. II, S. 457.

Das Kirchenrecht war aber auch eine Quelle für theologische Schriften geworden. Dogmatische und moraltheologische Werke stützten sich in großem Umfang auf kirchenrechtliche Literatur. Hierfür vor allem ist wohl auch in Kulmbach der 5-bändige Kommentar des Henricus Bohic gebraucht worden. Als Beleg für diese Vermutung kann der 1457 verfaßte Traktat des Augustinereremiten Gottschalk Hollen über die Sakramente stehen, der allerdings im Kloster Osnabrück entstanden ist[120]. In dieser Abhandlung werden vor allen anderen Quellen (wie der Heiligen Schrift, der Scholastik und den Kirchenvätern) das *Corpus iuris canonici* und kanonistische Autoren benützt. Unter den Kanonisten wiederum ist der Kommentar des Henricus Bohic die Hauptquelle. Wenn man davon ausgeht — was naheliegt — daß Hollen dabei ein in seinem eigenen Kloster vorhandenes Exemplar als Quelle benutzte, so zeigt das gleichzeitige Vorhandensein dieses Kommentars in Kulmbach zumindest eine gewisse Präferenz der Augustinereremiten für gerade diesen kanonistischen Autor. Es ist unwahrscheinlich, daß in einem Kloster ein so umfangreicher Kommentar angeschafft worden wäre, ohne daß wenigstens ein Bruder mit speziellen kirchenrechtlichen Kenntnissen mit ihm hätte umgehen können. Gottschalk Hollen, der 1414 in Perugia studiert hatte, galt als "peritissimus in iure canonico", obwohl er kein Kanonist war. Welcher der Kulmbacher Augustiner damit gearbeitet hat, ist unbekannt. Es ist nur ein kanonistisch ausgewiesenes Konventsmitglied überliefert, Dr. Lucas Schondorff. Die gute Ausstattung des Kulmbacher Kloster mit kirchenrechtlicher Literatur zeigt jedenfalls, daß auch hier selbständige wissenschaftliche Studien in dieser Disziplin betrieben wurden.

e. Klassische Autoren

Gelehrte Interessen, die über die rein theologischen hinausgingen, haben die Kulmbacher Augustiner — mindestens ausweislich des Katalogs — nicht gehabt. Es gab keinerlei Schriften klassischer Autoren, wie man sie zu dieser Zeit in anderen deutschen Bibliotheken durchaus finden konnte[121]. Ein ausgesprochen humanistisches Interesse, wie es sich in dem (allerdings erst sechzig Jahre später entstandenen) Verzeichnis des Nürnberger Klosters niederschlägt, ist in Kulmbach nicht zu erwarten. Zwar

[120] W. ECKERMANN, *Gottschalck Hollen OESA (+ 1481). Leben, Werke und Sakramentenlehre*, Würzburg 1967, (*Cassiciacum, Bd. XXII*), S. 97 f. und S. 325 f. Der in Kulmbach vorhandene Band "Gottschalckus" könnte ein Werk des Osnabrücker Augustiners sein.

[121] So werden z.B. in dem geradezu mustergültig geführten Bibliotheksverzeichnis des Domstiftes Chur, das in Umfang (ca. 300 Bände) und Datierung (1457) in etwa mit Kulmbach vergleichbar ist, immerhin 37 "poetae" aufgeführt. Vgl. P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters*, Bd. II, S. 170-185 (175).

bestanden zwischen den Augustinereremiten und der humanistischen Bewegung schon von Anfang an (seit dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts in Italien, wenige Jahre später in Prag) enge Verbindungen[122]. Die Auseinandersetzung der Augustineremiten mit den Schriften von Augustin gilt geradezu als Anstoß für das humanistische Denken[123]. Ihre Klöster in Padua und Florenz wurden zu Zentren des italienischen Frühhumanismus.

In Nürnberg lassen sich gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts erste humanistische Interessen bemerken. In den letzten dreißig Jahren des Jahrhunderts wurde die Stadt dann zu einem Mittelpunkt des Humanismus. Die herausragenden Träger dieser Bewegung wie Willibald Pirckheimer und die beiden Schedel standen in enger Verbindung mit den Nürnberger Klöstern[124]. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde dann gerade das Nürnberger Augustinerkloster zum Zentrum eines humanistischen Kreises. Um den Generalvikar des Ordens, Johann von Staupitz, versammelte sich als "Sodalitas Staupitziana" ein Zirkel einflußreicher Nürnberger, dem unter anderen die Ratsherren Andreas und Martin Tucher sowie der Ratsschreiber Lazarus Spengler, der Ratskonsulent Christoph Scheurl und Albrecht Dürer angehörten. Von dieser Gruppe gingen später die entscheidenden Anstöße für die Reformation in Nürnberg aus[125].

Im Gegensatz zu Nürnberg und Prag aber war Kulmbach eine kleine Residenzstadt, die in so früher Zeit kaum Beziehungen nach Italien haben konnte. Selbst in dem Prager Kloster, das als ein Träger des Frühhumanismus in Prag angesehen wird[126], kamen der Anstoß von außen: Verbindungen zwischen Kaiser Karl IV. und seinem Kanzler Johann von Neumarkt mit Petrarca und Cola di Rienzo regten das humanistische Denken in Prag an. Das Prager Kloster selbst weist in seinem Verzeichnis von 1418 kaum ein klassisches Buch auf[127]. In Kulmbach fehlten solche äu-

[122] Einen Überblick gibt u.a. H. VONSCHOTT, *Geistiges Leben im Augustinerorden am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit* (Berlin 1915), Nachdr. Vaduz 1965, S. 19-50.

[123] R. ARBESMANN, *Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung*, Würzburg 1965, (*Cassiciacum*, Bd. XI).

[124] F. MACHILEK, *Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500*, in *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 64 (1977), S. 10-45.

[125] I. HÖß, *Das religiöse Leben vor der Reformation*, in *Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt*, hrsg. v. G. PFEIFFER, München 1971, S. 137-146.

[126] Vgl. v.a. E. WINTER, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbewegung im 14. Jahrhundert*, Berlin 1964, S. 60-64.

[127] Außer den Büchern, die Johann von Neumarkt dem Kloster übertragen hatte, besaß das Kloster nur "noch zwei klassische Werke ohne größere Bedeutung"; P. SLADEK, *Die Bibliothek des Prager Augustinerklosters*, S. 78.

ßeren Anregungen mit einer einzigen Einschränkung (vgl. unten IV.2.c). Zudem hatte das Kloster infolge seiner beschränkten finanziellen Verhältnisse vordringlichere Sorgen.

f. Historische Literatur

Auch die historische Literatur war letztlich dem theologischen Interesse untergeordnet. Vorhanden war der bei der Zerstörung des Klosters gerettete Band "Hegesippus", eine spätantike Bearbeitung des Geschichtswerkes des Josephus Flavius, das den Untergang des jüdischen Reiches behandelt. Wie sehr diese Bearbeitung unter kirchlichem Aspekt steht, sieht man daran, daß lange Zeit der Hl. Ambrosius als ihr Verfasser galt[128]. Das Werk wurde auch öfter als Beleg für andere theologische Arbeiten herangezogen, so z.B. in dem ausgesprochen spirituell ausgerichteten "Malogranatum"[129], das übrigens in Kulmbach zwei Bände neben dem Hegesipp-Band stand.

Nicht weiter identifizierbar ist eine "Cronica gygantis" [B5], die ebenfalls in der Nähe der Hegesipp-Handschrift eingeordnet war. Nach dem Inc. "Marie virginis" und dem Expl. "Beati Henrici" scheint es sich aber eher um eine Heiligen- oder Legendensammlung zu handeln als um ein Geschichtswerk.

In den historischen Zusammenhang läßt sich die 'Historia trium regum' des Johannes von Hildesheim († 1375) stellen ("de tribus regibus" [G13])[130]. Der gelehrte Karmelit schrieb damit eine Fassung der Drei-Königs-Legende, die wohl wegen ihrer exakten geographischen Angaben auch bei den Humanisten großen Anklang gefunden hat.

"Gesta philosophorum" [F21] muß die Schrift 'De vita et moribus philosophorum' des Engländers Gualterius Burlaeus (Walter Burley) meinen[131]. Das ungefähr 1340 bis 1350 entstandene Werk erfreute sich bis weit in das 16. Jahrhundert hinein großer Beliebtheit. Es ist nicht in England, sondern unter dem Einfluß des italienischen Humanismus entstanden. Burlaeus lehrte 1341 in Bologna und hielt sich danach in Avignon auf. Diese "erste philosophiegeschichtliche Arbeit der Scholastik"[132] war aus verschiedenen Gründen interessant: Wegen ihrer historischen Informatio-

[128] F. LEITSCHUH, *Bibliothek Bamberg*, Bd. I/2, S. 88.

[129] Darauf weist hin P. Dinzelbacher in seiner Rezension [*Mediaevistik* 2 (1989), S. 371 ff] des Buches von Manfred GERWING, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters*, München 1986, (*Veröffentlichungen des Collegium Carolinus*, Bd. 57)..

[130] VL, Bd. 4, Sp. 638 f.

[131] Vgl. hierzu J.O. STIGALL, *The manuscript tradition of the 'De Vita et Moribus Philosophorum' of Walter Burley*, in *Mediaevalia et Humanistica* XI (1957), S. 44-58.

[132] *Kindlers Literaturlexikon im dtv*, 25 Bände, München 1974; Bd. 7, S. 2612.

nen wurde sie von den Humanisten geschätzt; in der Zeit davor studierte man sie vor allem aus moraltheologischem oder -philosophischem Interesse. Oft wird sie im Zusammenhang mit den vier Kardinaltugenden zitiert. Gelesen wurde sie in der frühen Zeit insbesondere in Prag, wo heute noch 28 (!) Handschriften nachzuweisen sind. Eine Untersuchung der Handschriftenabhängigkeiten hat für Prag eine ganz ungewöhnliche und isoliert dastehende Überlieferung ergeben. Weil von einer Entstehung in Italien auszugehen ist, bildet die außergewöhnlich starke Rezeption in Prag einen weiteren Beweis für die Übertragung frühhumanistischen Gedankenguts von Oberitalien nach Böhmen im "Prager Frühhumanismus". In Prag wurde das Werk u.a. im Universitätsunterricht benützt; auch Magister Johannes Hus hat sich in einer seiner Schriften damit auseinandergesetzt[133]. Wozu der Band in Kulmbach gebraucht wurde — ob nur als Moralitätenliteratur oder aus eigenständigem wissenschaftlichen Interesse — ist unklar. Jedenfalls zeigt sein Vorhandensein einmal mehr den starken Einfluß, der aus dem böhmischen Raum, insbesondere von Prag, nach Kulmbach ausstrahlte.

2. *Das Kloster als Studienkloster*

Neben der Predigtliteratur unter Einschluß von theologischen und im Umkreis der Theologie stehenden wissenschaftlichen Schriften weist das Kulmbacher Verzeichnis einen zweiten deutlichen Schwerpunkt auf, den man mit "propädeutischen Werken" umschreiben könnte. Sie sind von den theologischen Büchern durch die kanonistische Literatur getrennt. Der Übergang zwischen den wissenschaftlichen Schriften und der nachfolgend näher betrachteten "Unterrichtsbibliothek" ist dabei nicht ganz trennscharf, sowie auch die Übergänge zwischen wissenschaftlichem Studium und propädeutischem Unterricht fließend sein konnten.

a. Das Studium bei den Augustinern

Mit dem praktischen Ziel einer effizienten Seelsorge hatten die Augustiner das Studium in den Mittelpunkt ihrer Ordensverfassung gestellt. Schon die Statuten von 1290 bezeichnen es als das "fundamentum ordinis" und Jordan von Quedlinburg stellt in *Vitas fratrum* seinen Ordensbrüdern den Hl. Augustinus vor Augen, der neben seiner Sorge für den Gottesdienst und die Kirche Tag und Nacht auf das Studium der Heiligen Schrift verwandt habe[134].

In wenigen Jahren hatte der Orden — ausgehend von der Univer-

[133] J.O. STIGALL, *The manuscript tradition*, S. 48.
[134] Nach A. ZUMKELLER, *Augustinerschule*, S. 168.

sität Paris — ein gegliedertes Studiensystem errichtet[135]. Die oberste Stufe bildeten die Generalstudien des Ordens, die im allgemeinen einer Universität angeschlossen waren, so daß die Augustinereremiten bald an allen großen Universitäten des Mittelalters zu finden waren. Nur der geringste Teil der hier studierenden Brüder allerdings schloß seine Ausbildung — nach insgesamt ca. fünfzehn Jahren — mit einem akademischen Titel ab. Erster akademischer Grad war dabei der Baccalaureus, nach weiteren Studien folgte dann der Magister, der zur Lehre an den Generalstudien berechtigte. Die meisten Brüder beendeten ihre fünfjährigen Generalstudien dagegen ohne Universitätsabschluß. Nach einer ordensinternen Prüfung vor drei vom Generalprior bestimmten Prüfern wurden sie Lektoren und übernahmen in den Konventen die Ausbildung ihrer Mitbrüder. In der Ordenshierarchie kam das Amt eines Lektors einem akademischen Titel gleich.

Voraussetzung zum Besuch der Generalstudien war ein erfolgreich absolviertes *studium provinciale* und eine gewisse Lehrpraxis an einem der untergeordneten Studienhäuser. Nach den Konstitutionen von 1290 sollten an den Provinzialstudien ständig zwei Lektoren tätig sein. "Der eine soll die Heilige Schrift erklären, zu gegebener Zeit Disputationen veranstalten und auch Vorlesungen in Philosophie halten [....]. Der andere soll die Sentenzen erklären und über Logik und Philosophie lesen, je nachdem es der Nutzen und der Fortschritt der Studenten erfordert"[136]. General- und Provinzialstudien bezeichnen nicht nur das Niveau des Studiengangs sondern auch die Organisationsform: Die Generalstudien unterlagen der Obhut des Ordensgenerals, die Provinzialstudien entsprechend den jeweiligen Provinzialoberen[137]. Die unterste Stufe, mit der die Novizen nach einjährigem Noviziat ihre Ausbildung begannen, stellte das sog. studium locale oder particulare dar. Hier folgte auf ein Grammatikstudium von zwei Jahren eine dreijährige Ausbildung in Logik und Naturphilosophie. Daran schloß sich dann ein fünfjähriges Studium an, für die Priester nur an den Provinzial-, für die Lektoren auch an den Generalstudien. Die Priester sollten ihre Ausbildung mit einer ordensinternen Prüfung zum Seelsorger und Prediger abschließen.

Spätestens ab der Mitte des 14. Jahrhunderts waren die in den Statuten festgesetzten Anforderungen aber nicht mehr zu halten[138]. Der

[135] Zum Studiensystem der Augustiner vgl. v.a. D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil I, S. 164-176 und Bd. 1, Teil II, S. 154-157; vgl. auch W. ECKERMANN, *Gottschalck Hollen*, S. 35 ff.

[136] Kap. 36 der Konstitutionen v. 1290, zit. nach D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. I, Teil 1, S. 170.

[137] W. ECKERMANN, *Gottschalck Hollen*, S. 37.

[138] D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil II, S. 148 ff.

Bevölkerungsrückgang führte dazu, daß das Eintrittsalter von vierzehn auf elf Jahre herabgesetzt werden mußte. Damit entfiel auch die Bedingung, daß der Novize bereits Lesen und Schreiben können sollte. Die Studienbedingungen im Orden wurden ebenfalls erleichtert. Höhere Studien wurden nicht mehr vom erfolgreichen Abschluß der niederen abhängig gemacht. Dispensen aller Art wurden auch im klösterlichen Bildungswesen üblich. So fällt es schwer, über den tatsächlichen Ausbildungsstand der Brüder genauere Aussagen zu machen. Es gilt das Urteil eines Ordenshistorikers der Augustinereremiten, der zusammenfassend über die Ausbildung seiner Mitbrüder in dieser Zeit urteilt: Es ist nicht möglich, die Dauer der Studien oder den Ausbildungsgrad jener zu bestimmen, die ihre Ausbildung zum Priester mit Erfolg abschließen[139].

An welchen Konventen die Augustiner welche Studiengänge unterhielten, das bleibt zumindest unterhalb der Generalstudien ungeklärt. In Bayern hatte man sehr bald in Regensburg ein Generalstudium eingerichtet, das dann aber rasch an Bedeutung verlor, weil die an den neugegründeten Universitäten bestehenden Generalstudien attraktiver wurden. Prag, Wien und Leipzig wurden im 14. Jahrhundert zu beliebten Studienorten der bayerischen Augustiner. Ein Provinzialstudium bestand mit Unterbrechungen in Nürnberg[140]. Gerade diese Unterbrechungen scheinen die von Elm geäußerte Vermutung[141] zu bestätigen, daß Studieneinrichtungen zwischen den einzelnen Konventen wechseln konnten, daß ein bestimmter Studienabschnitt also nicht einem Konvent endgültig zugeordnet war; vielmehr scheint es Durchlässigkeiten und Änderungen nach den jeweiligen tatsächlichen Bedürfnissen gegeben zu haben. Dazu kommt die Schwierigkeit, daß die Bezeichnungen *studium locale* und *studium provinciale* an manchen Orten — aber keineswegs überall — synonym gebraucht wurden[142]. Auch die Anwesenheit eines oder mehrerer Lektoren kann für sich allein nicht zum Beleg eines eingerichteten Studiums herangezogen werden. In ununterbrochener Folge sind in Bayern nur in Münnerstadt und Würzburg Lektoren nachzuweisen[143]. Sicher aber waren an mehreren Orten lokale Studien vorhanden.

[139] D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil I, S. 174.

[140] Das Generalkapitel befahl 1439 die Wiederaufnahme des Provinzialstudiums in Nürnberg; vgl. H. ZSCHOCH, *Klosterreform*, S. 9.

[141] K. ELM, *Mendikantenstudium*, S. 590.

[142] W. ECKERMANN, *Gottschalck Hollen*, S. 36.

[143] K. KÖNIG, *Das Schulwesen von ca. 1200 bis zur Reformation. Franken*, in *Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens*, hrsg. v. M. LIEDTKE, Bd. I, Bad Heilbrunn 1991, S. 195-232; S. 200 f.

Die Anwesenheit eines Lektors in Kulmbach wird immer wieder schon für die Frühzeit behauptet[144]. Aber erst 1459 ist mit Georg Tuchscherer ein Lektor im Kloster belegt[145]. Vorher erscheint allein Conrad Zenner aus Nürnberg als Lesmeister und Prior in Kulmbach (1420-1427). Daß am Kulmbacher Kloster aber ein Studium eingerichtet gewesen sein muß, das zeigt mit Sicherheit gerade der "zweite Teil" des Inventars.

b. Unterrichtsliteratur

Das letzte bezeichnete Pult R enthält die zwei wichtigsten Grammatiklehrbücher des Mittelalters: "Donatus", die spätantike Grammatik des Aelius Donatus, bildete im ganzen Mittelalter die Grundlage des Lateinunterrichts. Das ca. 1200 verfaßte 'Doctrinale puerorum' des "Allexander" de Villa Dei wurde zum Grammatiklehrbuch für Fortgeschrittene. Die mancherorts getroffene Einteilung der Schüler in *Tabulistae* (die Anfänger im Lesen und Schreiben), *Donatistae* und *Allexandristae* spiegelt diesen Aufbau des Unterrichts wider[146].

Im Unterricht für Fortgeschrittene wurde auch die *Summa* des "Petrus Helye" benützt, der einen Kommentar zu der ebenfalls spätantiken Grammatik des Priscian verfaßt hatte. Seine sprachlogische Arbeit war aber bereits mehr der Philosophie als der Grammatik zuzuordnen. Die eigentlich logisch-propädeutische Literatur ist mit dem "Textus veteris artis" vertreten. Die 'vetus ars' bestand aus drei Teilen, der Schrift 'de interpretatione' des Aristoteles und den 'Kategorien', sowie die diese kommentierende 'Isagoge' des Porphyrius[147].

Zu den Einführungsschriften in Logik und Naturphilosophie gehören auch einige Bände des Pultes O. Sie sind vom übrigen Bestand durch die atypischen Pulte P und Q getrennt. Über diese Werke lassen sich nähere Angaben nicht machen. Die im Pult O außerdem zu findenden Bände "Rhetorica" [O3] und "Rhetor" [O4] sind dem Fach Rhetorik des alten

[144] So z.B. J. KIST, *Peter Knorr*, in *Fränkische Lebensbilder* 2 (1968), S. 159-176.

[145] J. KIST, *Die Matrikel der Geistlichkeit des Bistums Bamberg 1400-1556*, Würzburg 1968, Nr. 7059.

[146] Zum mittelalterlichen Bildungswesen vgl. F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, Bd. I, Leipzig 1919, 3. Aufl., S. 23 ff.; F. MACHILEK, *Schulen und gelehrte Bildung*, in *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers*, Nürnberg 1983, S. 89-116; K. GRUBMÜLLER, *Der Lehrgang des Triviums und die Rolle der Volkssprache im späten Mittelalter*, in *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hrsg. v. B. MOELLER/H. BATZEL/K. STACKMANN, Göttingen 1983, *(Abh. d. Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil. hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 137), S. 371-398; *artes*, in TRE Bd. IV (1979), S. 156-171.

[147] K. GRUBMÜLLER, *Der Lehrgang des Triviums*, S. 373 ff.

Triviums zuzuordnen, das in Schulen und Universitäten dieser Zeit nur noch eine untergeordnete Rolle spielte. Dafür war kein bestimmtes Lehrbuch vorgeschrieben[148]. Der Band "Canonista" [O2] belegt, daß zu dem Schulprogramm auch Grundkenntnisse in Kanonistik gehört haben müssen. Insgesamt weist der Bestand auf breiter angelegte Studien hin, die über den an den meisten Lateinschulen zu findenden Unterricht hinausgehen.

Studienliteratur einer eigenen Art war im Pult K. Es enthält — mit einer Ausnahme — ausschließlich Vokabulare, also Nachschlagwerke verschiedenster Art vom umfassenden Lexikon bis hin zum einfachen Wörterbuch[149]. Die hier verzeichnete Literatur ist zwar in keinem Unterrichts-"Kanon" als solche aufgeführt, hatte aber zunehmend im mittelalterlichen Wissenschafts- und Schulbetrieb an Bedeutung gewonnen. Mit der spätmittelalterlichen Ausweitung des Schulbesuchs, mit dem Nachrücken weiterer Bevölkerungsschichten in die Schulen war das Bedürfnis nach derartigen Nachschlagewerken deutlich gestiegen.

In Kulmbach fanden sich

— zweimal die Derivationen des "Hugucius" [K2 und K7] mit verschiedenem Incipit[150]. Der Kanonist Hugo von Pisa schrieb um 1200 das erste umfassende systematische Lexikon. "Valet siquidem at omnes fere scientias" wird in der Vorrede das Anliegen des Werkes bezeichnet.

— Im gleichen Fach stand das ca. 80 Jahre später entstandene "Catholicon" [K10], wobei der Titel weniger im religiösen Sinn als in der Bedeutung von umfassend gemeint war. Das "Catholicon" ist vor allem sprachlich-grammatisch ausgerichtet. Seine Bedeutung und Verbreitung wird auch dadurch deutlich, daß es nach der Bibel als zweites Buch gedruckt wurde.

Hugucius und Catholicon gelten als die maßgebenden grammatisch-etymologischen Nachschlagewerke des 14. und auch noch des 15. Jahrhunderts.

Weiterhin standen da

— der "Lucianus" [K3] des Augustinereremiten Heinrich von Regensburg - ein Sachlexikon in der Art der vorgenannten, aber vor allem für den Gebrauch von Ordensleuten eingerichtet - und

— Brito" [K1] - ein Bibelwörterbuch, das aus einer Auswahl aus Hugucius

[148] K. GRUBMÜLLER, *Der Lehrgang des Triviums*, S. 373.

[149] Zur Entwicklung und Funktion der Vocabularien vgl. v.a. K. GRUBMÜLLER, *Vocabularius Ex quo. Untersuchungen zu lateinischen und deutschen Vokabularen des Spätmittelalters*, München 1967, (*Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*, Bd. 64).

[150] Hierzu und zum folgenden vgl. ausführlich K. GRUBMÜLLER, *Vocabularius*, S. 22 ff.

und Catholicon zusammengestellt ist. Es enthält viele Wortbedeutungen, aber kaum allegorische Hinweise.
— Zwei sog. 'Ex Quo Vocabularien' [K5 und K8] stellen eine Art von lateinischen Elementarlehrbüchern dar. Ohne besondere theologische Ausrichtung waren sie zur ersten Information für den Lateinanfänger gedacht, um die Grundbedeutung eines Wortes nachzuschlagen. Der Wortschatz der spekulativen Theologie war bewußt in diese Lexika nicht aufgenommen worden. Auch die beiden anderen Bände dieses Pults lassen sich nach den Incipit als Vokabulare der Ex Quo Gruppe erkennen[151].
Die Vokabulare weisen eine große Bandbreite auf. Ihr Vorhandensein in so großer Zahl und in geschlossener Gruppe war äußerst ungewöhnlich[152]. In gewisser Hinsicht schlagen sie eine Brücke von einer reinen Lehr- oder Lernbücherei hin zu den Büchern, die ein eigenes wissenschaftliches Arbeiten ermöglichen und verlangen. Im Pult K nehmen sie auch tatsächlich diesen vermittelnden Platz ein.

Die Art der betriebenen Studien ist aus dieser Schulliteratur selbst nicht zu erkennen. Untersuchungen haben gezeigt, daß in einzelnen Fällen an guten Schulen das gleiche Lehrmaterial verwendet wurde wie an den Universitäten[153]. Auf der anderen Seite konnte aber der gleiche Bücherkanon — z.B. die Grammatik des Priscian oder der Kommentar des Petrus Helyus — im Unterricht an verschiedenen Lehranstalten ganz verschieden benutzt werden: zur Propädeutik an der Schule; zur Sprachlogik an der Universität[154].

Zusammen mit der reichen theologischen Literatur ergibt sich in Kulmbach jedenfalls das Bild einer Bibliothek, die nicht nur zu einführenden aber auch nicht nur zu predigtergänzenden Studien benutzt werden konnte. Damit bestätigt das Verzeichnis die These der Augustiner, daß im Kulmbacher Konvent ein lebhaftes wissenschaftliches Interesse vorhanden war.

c. Bedeutung des Studiums für Kulmbach

Es ist zu fragen, welchen Einfluß das im Kloster eingerichtete Studium für die Stadt hatte. Kulmbach gelangte erst unter dem Einfluß der Hohenzollern zu einer gewissen Blüte. In den Jahren 1400 bis 1550 ver-

[151] Die unterschiedlichen Incipits lassen sich ausnahmsweise einmal leicht erklären: Für diese Art der Wörterbücher gab es keine geschlossene Überlieferung. Sie wurden je nach Notwendigkeit und Schreiber verändert und ergänzt. K. GRUBMÜLLER, *Vocabularius*, S. 76.

[152] Das Prager Kloster besaß keinen einzigen, das Windsheimer nur einen Ex Quo Vocabularius.

[153] K. GRUBMÜLLER, *Der Lehrgang des Triviums*, S. 372 ff.

[154] *artes*, TRE, Bd. IV, S. 167.

doppelte sich die Zahl der Einwohner von 1200 auf ca. 2700. Bedingt durch die Hofhaltung auf der Plassenburg kam die Stadt auch wirtschaftlich zu Wohlstand[155]. Bildungseinrichtungen gab es kaum. Eine Lateinschule ist erst seit 1393 nachgewiesen. Über ihre Größe läßt sich nichts näheres sagen[156]. Das benachbarte Kloster Langheim — zugehörig zum Hochstift Bamberg — übte in Kulmbach das Patronat über die Stadtkirche aus und besaß außerdem einen Verwaltungshof in der Stadt. Über irgendeinen Bildungseinfluß in Kulmbach ist nichts bekannt[157].

Das im Kloster eingerichtete Studium konnte für die Stadt in mehrfacher Hinsicht wichtig sein: als eine möglicherweise auch den Kulmbacher Söhnen offenstehende Unterrichtsstätte und über die geistigen Kontakte, die zwischen Kloster und Hof bzw. zwischen Kloster und Bürgerschaft bestanden haben. Schon für die Bettelorden insgesamt ist die Frage, wie weit sie in ihren Klosterschulen auch externe Schüler unterrichteten, in der Literatur nicht eindeutig entschieden[158]. Bisher ist eine vor der Reformation von den Bettelorden betriebene regelrechte "Schule" noch nirgends zu belegen. Die ältere Literatur lehnt die Möglichkeit einer öffentlichen Schule in Verbindung mit einem Bettelorden-Kloster zum Teil mit der Begründung ab, weder die Ordensstatuten noch andere Quellen böten einen Anhalt für die Teilnahme Externer am Unterricht[159]. Damals wie heute wird aber genauso dezidiert die Gegenthese vertreten: "Die Klosterschulen waren zu einer allgemeinen und öffentlichen Bildungsstätte geworden"[160].

Ähnlich gegensätzlich sind auch die Meinungen speziell zum Kulmbacher Kloster. Auch hier wird in der modernen Literatur eine exter-

[155] E. HERMANN, *Geschichte der Stadt Kulmbach*, Kulmbach 1985, (*Die Plassenburg*, Bd. 45), S. 104 f.

[156] F. PIETSCH, *Geschichte der gelehrten Bildung in Kulmbach von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Kulmbach 1974, (*Die Plassenburg*, Bd. 33), S. 15.

[157] Der Zisterzienserorden hatte in seinen Statuten ausdrücklich ausgeschlossen, seine Klosterschulen Externen zu öffnen, vgl. M. FINK-LANG, *Die schulgeschichtlichen Einflüsse der nachbenediktinischen Orden*, in *Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens*, hrsg. v. M. LIEDTKE, Bd. I, S. 297-317 (299). Auch nach den Untersuchungen von F. PIETSCH, *Geschichte der gelehrten Bildung*, S. 12, scheiden die Mönche des Langheimer Klosters als Träger einer Schule aus.

[158] Zur Forschungslage bis 1981 vgl. K. ELM, *Mendikantenstudium*, S. 602 ff.

[159] So F. OEDIGER, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leiden-Köln 1953, S. 62 f.

[160] R. ENDRES, *Das Schulwesen von 1200 bis zur Reformation*, in *Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens*, hrsg. v. M. LIEDTKE, S. 141-188 (150).

ne Schule fast selbstverständlich vorausgesetzt[161], während eine ältere Untersuchung über das Kulmbacher Kloster eine solche Möglichkeit kategorisch verneint[162]. Folgt man der Auffassung, daß im Kulmbacher Konvent nur der Ordensnachwuchs unterrichtet wurde, so ist die große Zahl der Studenten allerdings auffallend, die aus dem Kulmbacher Bereich auf den Universitäten nachzuweisen sind. Immerhin besuchten bis zum Beginn der Reformation 190 Kulmbacher Studenten die Universität. Damit steht Kulmbach nach Hof, Bayreuth und Schwabach an vierter Stelle, was die Zahl der Studenten aus dem Markgrafentum Ansbach-Bayreuth angeht[163]. Die Entscheidung der Frage, ob das Kloster eine Schule für Externe betrieben hat, hängt wohl von der Qualität der Lateinschule ab. Denn je besser und größer die städtische Schule gewesen wäre, desto geringer wird die Wahrscheinlichkeit, daß das Kloster sich um den Unterricht Externer kümmerte. Es hätte sich dann auf seine eigentlichen Aufgaben konzentrieren können, weil es mit dem Unterricht für Externe nur eine Ersatzfunktion wahrgenommen hätte. Auf der anderen Seite spricht auch einiges für die These, daß der Burggraf bei der Gründung des Klosters gerade deswegen die gelehrten Augustinermönche gewählt hatte, weil er sich vom Kloster für Kulmbach,"eine junge und wirtschaftliche schwache Stadt", von vornherein die Errichtung einer Schule erhofft hatte[164]. Klarheit in dieser Frage wird sich also nur dann gewinnen lassen, wenn man nähere Aufschlüsse über die städtische Kulmbacher Lateinschule erhält.

Wenn auch kein durch eine Schule institutionalisierter Einfluß auf die Kulmbacher Bürgerschaft nachzuweisen ist, so haben doch zweifellos "informelle" Kontakte zwischen dem Kloster und dem Hof sowie zur Bürgerschaft bestanden[165]. Sie betrafen in erster Linie die seelsorglichen Be-

[161] "Viele junge Bürgersöhne haben ihre Vorbildung für die Universität durch die Bibliothek der Augustinereremiten erhalten". J. LEHMANN, *Literatur und Geistesleben*, in *Oberfranken im Spätmittelalter und zu Beginn der Neuzeit*, hrsg. v. E. ROTH, Bayreuth 1979, S. 205-297 (265).

[162] "Wäre auch das Schulwesen mit dem Konvent nicht außer aller Verbindung gewesen: wie konnte in der früheren Zerrüttung nur ein Sinn dafür aufkeimen, wo sollten bei gewissenhafter Abhaltung der Horen, Messen, Jahrtage ... der Verwaltung des Klosterguts und des Richteramts, die Väter nur die Zeit gewinnen"; vgl. Th. DORFMÜLLER, *Geschichte*, S. 136.

[163] H. JORDAN, *Reformation und gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth*, Leipzig 1917, (*Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 1), v.a. S. 1-85 (48 f.). Eine neuere Übersicht über die Matrikel der aus Kulmbach stammenden Studenten gibt F. PIETSCH, *Geschichte der gelehrten Bildung*, S. 280 ff.

[164] F. PIETSCH, *Geschichte der gelehrten Bildung*, S. 12.

[165] Um diesen Begriff der "informellen Einflußnahme" hat K. ELM, *Medikantenstudium*, S. 603 f., die Diskussion um die Teilnahme der Kleriker und Laien an Schule und Studium der Mendikanten erweitert. Laien und auch Kleriker hätten allein durch den

lange. Die wissenschaftliche Ausrichtung des Ordens führte dazu, daß die Augustiner "mehr als andere sich angelegen sein ließen, das erkenntnismäßige Interesse für religiöse Fragen aufrechtzuerhalten"[166]. Gerade die Verbindung zwischen religiösen und wissenschaftlichem Interessen machte sie an den oben genannten Orten zu Zentren der geistigen Auseinandersetzung. Ihr hoher Bildungsstand ließ sie aber auch über ihre geistlichen Aufgaben hinaus Einfluß im öffentlichen Leben gewinnen. Aus politischer Zweckmäßigkeit wie aus wissenschaftlichem Interesse machten sich Laien immer wieder ihre Kenntnisse zunutze.

Auch in Kulmbach haben zumindest zeitweise Verbindungen zwischen dem Hof und dem Kloster bestanden, die über die rein geistlichen Belange hinausreichten. Sie sind allerdings nicht sehr gut belegt. Im Jahre 1440 wurde Johann der Alchimist, der älteste Sohn des Markgrafen Friedrich I., Herr der Plassenburg und des Oberlandes. Johann hat in der Literatur kaum Beachtung gefunden[167]. Er stand immer zurück hinter seinem in der Territorial- und Reichspolitik viel bedeutenderen Bruder Albrecht Achill. Zu seinen Gunsten gab Johann auch 1457 mit 51 Jahren die Herrschaft über Brandenburg-Kulmbach ab. Johann Alchimist, dessen Neigungen sich schon in seinem Namen ausdrücken, scheint ein über die Naturwissenschaft hinaus interessierter Herrscher gewesen zu sein. In seinen Diensten auf der Plassenburg stand "der erste Kenner des klassischen Altertums in Deutschland, der Italiener Arriginus"[168]. Auch hier sind die Nachweise spärlich. Sie gründen sich auf einen Briefwechsel, den Arriginus mit dem Wanderhumanisten Peter Luder in Heidelberg geführt hat[169]. Luder lehrte nach Studien in Italien zunächst in Heidelberg, wohin ihn 1456 Pfalzgraf Friedrich I. berufen hatte, danach in Erfurt und Leipzig, wo der Humanist Hartmann Schedel zu seinen Schülern zählte[170]. Ausweislich der Briefe hat Arriginus auf der Plassenburg einen Kreis von Schülern um sich versammelt. Einen von ihnen, Matthias von Kemnat, den späteren Hofhistoriographen des Pfalzgrafen, empfahl er an

Einfluß, den die Bettelorden auf allen Gebieten ausübten, indirekt oder informell an ihren Studien partizipiert.

[166] Th. KOLDE, *Die deutsche Augustinerkongregation*, S. 202.

[167] Erst jüngst wurde die Persönlichkeit des Johann Alchimist zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht: R. SEYBOTH, *Markgraf Johann der Alchimist von Brandenburg (1406 - 1464)*, in JfL 51 (1991), S. 39-71.

[168] H. JORDAN, *Reformation und der gelehrte Bildung*, S. 10.

[169] Veröffentlicht durch W. WATTENBACH, *Peter Luder, der erste humanistische Lehrer in Heidelberg*, in *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* XXII (1869), S.40-105.

[170] Zu Peter Luder vgl. VL, Bd. 5, Sp. 954-959 und E. BERNSTEIN, *Die Literatur des deutschen Frühhumanismus*, Stuttgart 1978, S. 344 ff.

Peter Luder in Heidelberg[171]. Aus den Briefe ergeben sich auch persönliche Beziehungen zwischen Arriginus und seinem Dienstherrn, dem Markgrafen[172]. Die Briefe brechen am 7. Dez. 1457 ab, zur gleichen Zeit also, zu der sich Johann aus Kulmbach zurückzog[173]. Als Grund für die Beschäftigung des Arriginus ist das Interesse Johanns an einem gepflegten, rhetorisch geschulten Briefstil anzunehmen, das an vielen Orten am Beginn der humanistischen Bewegung gestanden hat. Johann hatte daran nicht nur ein standesgemäßes, sondern auch ein privates Interesse: Seine Tochter Barbara, die bereits mit zehn Jahren an den Hof von Mantua gekommen war, um dort mit dem Markgrafen Ludwig Gonzaga verheiratet zu werden, zählte zu den gebildesten Frauen ihrer Zeit[174]. Johann, der zweimal (zuerst auf dem Rückweg von einer Wallfahrt nach Jerusalem (1435) und danach 1450) in Mantua gewesen ist, hatte daher besonderen Grund, mit einem geschliffenen Stil am Hof seiner Tochter Eindruck zu machen[175].

Rat und Kaplan des Johann Alchimist war zu dieser Zeit ein Augustiner aus Kulmbach, Dr. Lucas Schondorff[176]. Er stammte aus einer wohlhabenden Kulmbacher Familie[177]. Im Wintersemester 1438 war er in Leipzig immatrikuliert. Weitere Studienorte sind nicht bekannt. Für einen

[171] Im Auftrag des Pfalzgrafen verfaßte Matthias von Kemnat eine umfangreiche deutschsprachige Chronik, VL, Bd. 6, Sp. 186-194.

[172] "Commendationes tuas his principibus egi diligentissime, que sibi gratissime fuerunt", W. WATTENBACH, *Peter Luder*, S. 90.

[173] So R. SEYBOTH, *Johann Alchimist*, S. 65. Dagegen nimmt H. JORDAN, *Reformation und gelehrte Bildung*, S. 10, an, daß Arriginus noch für Johanns Nachfolger Albrecht Achill tätig war.

[174] Näheres über sie bei B. HOFMANN, *Barbara von Hohenzollern. Markgräfin von Mantua*, in *Jahrbuch des historischen Vereins für Mittelfranken* 4 (1881), S. 1-28. Albrecht von Eyb rühmt in seinem Ehebüchlein 1517 ihre Sprachkenntnis und ihre Vertrautheit mit den antiken Dichtern: "zu eer und lob teutscher zungen will ich hie bestimmen die erleuchten und hochgebornen Fürstin Frawen Barbara Marggrävin zu Mantua. geboren von Brandenburg, die vierer zungen sprach geleert und gewaltig ist geweßt zu reden, als Teutscher irer müterlichen zungen, wälscher, lateinischer und kriechischer. und ist auch gelert geweßt der poeten und natürlichen maister geschrift .." (zit. nach B. HOFMANN, S. 26).

[175] Anderer Ansicht K. EISENMANN, *Studien über Voraussetzungen und Rezeption des Humanismus in den fränkischen Territorien, Würzburg, Bamberg und der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth*, Diss. Würzburg 1953, S. 25. Eisenmann sieht in den "alchimistischen Spielereien" des Markgrafen die eigentliche Ursache für die Berufung des Arriginus.

[176] Zu Schondorff vgl. J. KIST, *Die Matrikel*, Nr. 5582 und A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 195 f.

[177] Die Schondorff besaßen in Kulmbach ein Burggut und zahlreiche Grundstücke. Sie "müssen zu den reichen Kulmbacher Patriziern gerechnet werden". Vgl. R. LENKER, *Die herrschaftlichen Burggüter und Freihäuser in der Stadt Kulmbach*, in *Geschichte am Obermain* 12 (1979/80) S. 40-66 (46).

Doktor des Kirchenrechts[178] ist aber ein Studium in Italien — und damit auch Kontakt zu den italienischen humanistischen Kreisen — sehr wahrscheinlich. In den Jahren 1448 und 1449 war Schondorff Prior des Kulmbacher Klosters. Nach seinem Priorat wurde er vom Provinzial zum Vikar ernannt, bereits im Jahre 1452 aber unehrenhaft wieder abgesetzt[179]. Daraufhin wurde er Pfarrer zu Wonsees. Die Gründe für diese Absetzung sind unbekannt. Trotz dieser offenkundigen Probleme mit dem Kloster hielt der Markgraf weiter seine schützende Hand über ihn. Im Jahre 1453 sicherte er ihm gegen den Widerstand der Brüder die weitere Nutzung der von Schondorffs Vater dem Kloster gestifteten Güter zu[180]. Auch im Kloster blieb Schondorff ein angesehener Mann. In einer für das Kloster besonders wichtigen Urkunde, in der es dem Markgraf erneut die Einhaltung der Reform zusichert, andernfalls alle Stiftungen der Hohenzollern an diese zurückfallen sollten, siegeln neben dem Prior des Kulmbacher Klosters auch Prior und Convent von Nürnberg sowie Dr. Lucas Schondorff[181]. Sonst sind über Schondorff auffallend wenig Nachrichten zu finden. Er war zwar Rat des Markgrafen, aber ohne die bedeutende Stellung, die Dr. Peter Knorr aus Kulmbach für Johanns Bruder und Nachfolger Albrecht Achill hatte[182]. Für die Klosterbibliothek ist Lucas Schondorff von besonderer Bedeutung. Er soll Bücher aus dem Kloster entwendet haben; nach seinem Tod versuchten die Brüder sie von seinem Bruder Hans, der ebenfalls Augustiner in Kulmbach war, zurückzuerhalten. "Und das war auch der clagen eine, die diß closter nach des Doctors tode zu Hannsen Schondorff, seinem bruder, hetten, das der offtgenannt Doctor vil pucher

[178] Lt. Urkunde v. 16. Oktober 1448, F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 180. Schondorff unterzeichnete sowohl als Dr. theol. (so Kist) wie auch als Dr. iur. can.

[179] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 196. Hier findet sich auch der Text der Absetzungsurkunde unter Anm. 726, ausgestellt durch den Ordensgeneral Julian von Salem: "1452 22. Maij: Absolvimus ab officio Vicariatus Conventus Culmbach doctorem fr. Lucam de Culmach et privavimus eum voce activa et passiva ac camera Conventus et victu praecepimusque Priori et omnibus fratribus in meritum salutaris obedientiae et sub poena rebelionis qae est poena carceris quo in nullo ei obedienciam praestent, et quod non darent ei cameram aut victum. Direximus istas literas praedicto Conventui Culmach, ut legerentur coram toto conventu".

[180] Der Vater Hans Schondorff hatte 1440 dem Kloster einen Altar in der Kapelle des Kreuzganges und mehrere Liegenschaften unter der Auflage gestiftet, daß sein Sohn Zeit seines Lebens die Nutzung dieser Güter haben solle. Nach der Absetzung Schondorffs kam es um diese Stiftung zum Rechtsstreit; vgl. dazu F. *von Hoeßlin*, *Besitzgeschichte*, S. 6 f., 183, 188; außerdem vgl. unten IV.3.b.

[181] Urkunde v. 1. Januar 1463; vgl. F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 184.

[182] J. KIST, *Peter Knorr*. L. POPP, *Die Reformation in Kulmbach und ihre Vorgeschichte*, (Kulmbach 1978), S. 14, vertritt die Auffassung, Peter Knorr habe seine Laufbahn als Ordensbruder im Augustinerkloster von Kulmbach begonnen.

und brive, dem closter gehornde, entwendt, die er, Hans Schondorff, innen het, oder west, wo sie weren"[183]. Diese Bücher könnten möglicherweise eine Verbindung herstellen zwischen der "ersten Humanistenschule" auf der Plassenburg und dem mit Abstand am besten qualifizierten Klosterbruder, Dr. Lucas Schondorff, der vermutlich in Italien studiert hat.

Auch zur Kulmbacher Bürgerschaft bestanden enge Kontakte. Das Kloster war ein begehrter Begräbnisort und wurde mit vielen Stiftungen bedacht[184]. Die Klosterbrüder stammten zum Teil aus Kulmbacher Familien, die immer wieder in der Klostergeschichte auftauchen[185]. So stellte die Familie Steudlein zwei Prioren in 100 Jahren (1419 und 1520-1535). Prior Fladenstein (1512-1515) war Sohn eines Bürgermeisters. Die Bedeutung der Familie Schondorff wurde bereits hervorgehoben. Ein Verwandter des Heinrich Newpeck erhielt beim Kloster zur Versorgung im Alter eine Priesterpfründe und ein Wohnrecht im Haus bei der Pforte zugeteilt[186].

Auch die Bibliothek des Klosters muß zumindest einem Teil der Kulmbacher Bürger zugänglich gewesen sein. Das entspricht der im 15. Jahrhundert verbreiteten Tendenz, die Bibliotheken einem größeren Kreis zu öffnen, der sich auch die Augustiner nicht verschlossen haben[187]. Anders läßt sich auch die Rettung des einzig überkommenen Bandes nicht erkären. Der Eintrag auf der ersten Seite der Handschrift, die vom Untergang des Kloster berichtet, lautet:

"Anno post natum Christum 1553 Vitus Gutteter senior cum videret Culmback dulcissimae suae patriae et non sine ingenti dolore et magnitudine horribilium miseriarum, interitum et devastacionem, immo distraxionem Bibliothecae Augustiniani Monasterii, unicum hunc Egesippi historiographi librum ab incendio interituque servavit. Posteri fideliter servanto".

Seit 1671 ist diese Handschrift im Besitz des Klosters Langheim nachzuweisen[188]. Sie war aber nicht, wie man bisher annehmen konnte, zufällig gerettet worden und in den Langheimer Klosterbesitz gekommen.

[183] Abgedr. nach einem Eintrag 1478 im Lehenbuch des Klosters bei VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 6; zu diesem Vorgang vgl. außerdem unten IV.3.b.

[184] F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 13, nennt aus den Jahren 1432-1545 immerhin acht Kulmbacher Bürger, die mit ihren Angehörigen in der Klosterkirche begraben werden wollten oder dort begraben wurden.

[185] L. POPP, *Die Reformation in Kulmbach*, S. 17 f.

[186] F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 190.

[187] Das Leipziger St. Thomas-Kloster der Augustinereremiten erlaubte in seiner Ordnung ausdrücklich auch Nichtkonventualen die Benutzung der Bibliothek. K. CHRIST, *Das Mittelalter*, in *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, hrsg. v. F. MILKAU/G. LEVI, 3 Bände, Leipzig 1940, Bd. III, S. 90-285 (283).

[188] F. LEITSCHUH, *Bibliothek Bamberg*, Bd. I/1, S. 88.

Veit Gutteter, der Retter des Bandes, hatte mit Bedacht diesen einen Band gewählt. Die Handschrift muß eine Besonderheit in der Klosterbibliothek dargestellt haben. Nach einem hebräischen Eintrag auf der ersten Seite hatte das Buch, das aus dem 12. Jahrhundert stammt, eine wechselvolle Geschichte. Es war aus einem anderen Kloster gestohlen und an einen jüdischen Händler verkauft worden[189]. Gutteter, ein gebildeter Mann, stammte aus einer angesehenen Kulmbacher Familie und hatte in Leipzig studiert[190]. Mehrere Male war er Bürgermeister in Kulmbach. Im Jahre 1551 hatte er schon einmal dem Langheimer Kloster eine Handschrift geschenkt[191]. So ist es leicht möglich, daß der Hegesipp-Band direkt von Gutteter an das Langheimer Kloster kam. Jedenfalls muß er, um gerade diesen Band retten zu können, mit der Bibliothek des Klosters gut vertraut gewesen sein, was wieder enge Kontakte zwischen Konvent und Bürgerschaft bezeugt.

3. Das Kloster als Reformkloster

Eine Reihe von Büchern aus dem Verzeichnis des Kulmbacher Klosters betreffen die Kirchen- und Klosterreform.

a. Zur Kirchen- und Klosterreform

Eine Reform der Kirche "an Haupt und Gliedern" war durch die Jahrhunderte immer wieder neu gefordert worden. Im Spätmittelalter hatte diese Forderung eine neue Dringlichkeit bekommen: Zu weit klafften das Erscheinungsbild der sichtbaren Institution und das Frömmigkeitsbewußtsein der Menschen auseinander[192]. Obwohl die Kirche das ganze bürgerliche Leben bestimmte, wurde sie dem Glauben der Menschen in keiner Weise mehr gerecht. Die zunehmende Verweltlichung und Verrechtlichung hatte zu einem gesteigerten Formalismus auch in der Frömmigkeit der Gläubigen geführt. In Ablässen und geistlichen Stiftungen suchten sie sich

[189] Die Übertragung des vierzeiligen hebräischen Eintrags, die freundlicherweise von der Staatsbibliothek Bamberg zur Verfügung gestellt wurde, lautet: "Dieses... mir... es ist... von einem Mönch namens... aus Bulwiz und jetzt ist mir der Vorzug dieses verbotenen (Buches) klar; es ist im Kloster gestohlen und gehört mir... von dem Mönch Salvirer". Darunter, (von Händlerhand) Samuel Achud. Auch auf der letzten Seite finden sich noch einige hebräische Zeichen.

[190] Zur Familie der Gutteter in Kulmbach vgl. L. POPP, *Gutteter*, zu Veit Gutteter und den Büchern, S. 86 ff.

[191] Vgl. Fn. 66.

[192] Zu der im folgenden angesprochenen Thematik wegen der Beziehung zu der auch im Kulmbacher Kloster bemerkbaren "böhmischen Reformbewegung" vgl. v.a. F. MACHILEK, *Die Frömmigkeit und die Krise des 14. und 15. Jh.*, in *Mediaevalia Bohemica* 3 (1970), S. 209-227.

das Heil zu sichern, das ihnen in der veräußerlichten Gestalt der Kirche nicht mehr gewährleistet schien. Außerdem prägten Wunderglauben und Wallfahrtsfrömmigkeit den Glauben großer Teile der Bevölkerung.

Eine andere Weise, der Veräußerlichung zu begegnen, bestand darin, sich an die Ursprünge zu erinnern[193]. Schon seit Beginn des 12. Jahrhunderts war — in Reaktion auf den politischen Machtanspruch der Kirche — die Forderung nach einer Rückkehr zum Neuen Testament, nach evangelischer Armut und apostolischem Leben erhoben worden. Zum Teil wurden die Träger dieser Bewegung als "Ketzer" eliminiert (Katharer und Waldenser), zum Teil in die Kirche eingebunden. Auch die Integration einzelner italienischer Gruppen durch ihren Zusammenschluß zum Orden der Augustinereremiten auf Anordnung des Papstes hin, ist in diesem Zusammenhang zu sehen[194]. Die Forderung nach einem Leben gemäß dem Evangelium war sowohl für den einzelnen als auch für die ganze Kirche seither lebendig geblieben und wurde immer wieder neu erhoben.

Für die Klöster selbst bedeutete "Reform" zuerst eine Rückbesinnung auf die alten Ordnungen, die Klosterregeln. Auch die Augustiner hatten, ausgehend von Reformgruppen in der Lombardei gegen Ende des 14. Jahrhunderts begonnen, zu "Buchstaben und Geist der Augustinusregel" zurückzukehren. Ihr Ziel war die "Erneuerung der Feier des Gottesdienstes, der Beobachtung der Klausur, des asketischen Einsatzes, der Armutspraxis sowohl der Gemeinschaften als auch der einzelnen Mitglieder und dementsprechend die Wiederherstellung des gemeinschaftlichen Lebens"[195]. Konvente, die sich zur Reform entschlossen hatten, unterstellen sich direkt dem Ordensgeneral. Sie wurden auf diese Weise der Jurisdiktion des jeweiligen Provinzialoberen entzogen und erhielten einen eigenen Vikar, der direkt dem General verantwortlich war. So sollten für die Zukunft Privilegien nebst Dispensen und in ihrem Gefolge neue Verfallserscheinungen ausgeschlossen werden. Außerdem suchten sich die reformierten Konvente in sog. "Observantenkongregationen" zusammenzuschließen, um so die Reform auch organisatorisch zu stärken. Brüder, die sich der Reform nicht anschließen wollten, konnten von den einzelnen Konventen ausgeschlossen, observante Mitglieder aus anderen Konventen

[193] H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim 1961 , 2. Aufl., v.a. S. 1-50.

[194] Der Zusammenschluß verschiedener oberitalienischer Eremitengruppen in der "Magna Unio" erfolgte auf Anweisung von Papst Alexander IV. im Jahre 1256 (Bulle *Licet ecclesia*). So "suchte man, mit den Gruppen von Predigern fertig zu werden, die ihre Wirksamkeit unabhängig von der Kirche und manchmal sogar gegen sie ausübten...", D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil I, S. 26 ff. (26).

[195] D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil II, S. 83 ff.

aufgenommen werden.

Die Bildung der neuen Observantenkongregationen sprengte die bisherige Zuordnung der Konvente zu den verschiedenen Ordensprovinzen. Diese strukturelle Änderung mußte in der Folge zu häufigen Spannungen zwischen dem Vikar und den Provinzialen führen, wobei es oft weniger um die Reform als um die Abgrenzung der Kompetenzbereiche ging.
In Deutschland kam es im Verlauf des 15. Jahrhunderts zur Bildung einer einzigen, einflußreichen Kongregation, der "sächsischen Reformkongregation"[196]. Sie umfaßte schließlich ein Drittel der ca. 160 deutschen Augustinerklöster, unter ihnen die Konvente von Nürnberg, Kulmbach, Erfurt und Wittenberg. Bedeutendstes Mitglied der Observantenkongregation wurde Martin Luther, der 1505 in das Erfurter Kloster eintrat und seit 1508 in Wittenberg lehrte. Der Aufenthalt an beiden Orten hat ihn maßgeblich geprägt. Luthers Lehrer und väterlicher Freund wurde Johann von Staupitz, der langjährige Vikar der Reformgruppe. Die Observantenkongregation bildete später das Kommunikationsnetz, in dem sich Luthers Gedanken verbreiteten.

Wie die schon bei der Klostergeschichte erwähnten Reformbemühungen der Markgrafen gezeigt haben, hat sich auch das Kulmbacher Kloster der Reform nicht verschlossen. Das wird auf unterschiedliche Weise im Bücherverzeichnis sichtbar:
— inhaltlich durch eine Reformschrift, die im Orden selbst entstanden ist;
— formal in der bewußt gesonderten Aufstellung des eingebrachten Bücherbesitzes von drei Klosterbrüdern;
— und in der Gruppe von Schriften der "böhmischen Reform".

b. Organisatorische Reform

Sichtbar wurde das Reformbestreben eines Klosters zuerst in organisatorischen und disziplinären Maßnahmen. Der Ordensdisziplin zugrunde lagen die "Constituciones" von 1290 und die "Addiciones" des Ordensgenerals Thomas von Straßburg (1341). Neben diesen stand in Kulmbach der 'liber de vita monastica' des Nürnberger Priors und Lesmeisters Conrad Zenner[197]. Zenner wurde 1420 als Prior in das Kulmbacher Kloster gerufen, um dort eine Reform durchzuführen. Bereits zuvor — und auch

[196] Zur sächsischen Observanz vgl. v.a. A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil V, S. 383 ff.

[197] H. ZSCHOCH, *Klosterreform.* Der *Liber de vita monastica* ist Zenners einziges größeres Werk neben zwei kleineren Arbeiten über die häufige Kommunion der Laien und über die gottesdienstliche Verpflichtung des Klerus. In Kulmbach war noch eine weitere Schrift von ihm vorhanden ("Czenner" [E2]), die sich aber nicht näher identifizieren läßt. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Predigtband des auch als Terminarier tätigen Priors.

später wieder — war er wesentlich an der Reform des Nürnberger Augustinerkonvents beteiligt[198]. Seinen Reformwillen dokumentiert sein ca. 1414/15 geschriebener 'liber de vita monastica'. Thema ist letztlich die Einhaltung der Observanz. Zenner versucht, sie zu stärken, indem er das vorbildlich monastische Leben, die rechte Geisteshaltung eines Mönches seinen Mitbrüdern vor Augen stellt. Er verbindet die Forderung nach einer spirituellen Erneuerung mit der Notwendigkeit einer institutionellen Reform im Orden. So verlangt er in seinem Buch als vordringlichste Maßnahme den Ausschluß aller Proprietarier (also aller Brüder mit eigenem Besitz) aus der Gemeinschaft, denn der Besitz von persönlichem Eigentum sei eine Todsünde für alle Mönche. Er mache sie zu Räubern am gemeinsamen Gut, zu Lügnern und Gotteslästerern[199]. Seine Forderung bekam, wie sich gerade in der formalen Gestaltung des Bücherverzeichnisses zeigen wird, in der Folge auch für das Kulmbacher Kloster Bedeutung.

Die Einhaltung des Armutsgebots war für die Augustiner mehr als für die anderen Bettelorden ein besonderes Problem, was sich vielleicht aus ihrer Entstehungsgeschichte erklären läßt. Von Anfang an hatten die fünf Gruppen, die in der "Großen Union" zusammengeschlossen wurden, unterschiedliche Einstellungen zur Verwirklichung des Armutsgebotes[200]. Das Nebeneinander dieser unterschiedlichen Formen erzwang Kompromißlösungen, die eine einheitliche und konsequente Verwirklichung des strengen Armutsgebotes verhinderten. In den größeren Konventen konnte auch der einzelne Verfügungsgewalt über seinen eingebrachten Besitz behalten. Wer bewegliche oder unbewegliche Güter mit einbrachte, behielt seine Verfügungsbefugnis bis zu seinem Tode, wenn er seinen Besitz dem Konvent nur schriftlich offenbarte. Darin sah man bereits die Überführung in den gemeinsamen Besitz des Klosters[201]. Unterschiede ergaben sich auch daraus, daß die verschiedenen Funktionsträger in den Konventen unterschiedlich hohe "Provisionen" erhielten — je nach der Bedeutung und Schwere ihres Amtes. Auch mußten die Terminarier den Konventen häufig nur einen Teil ihrer Sammelerträge abliefern; sie arbeiteten zum Teil ge-

[198] In Nürnberg hatte der Rat bereits 1419 das Kloster zur Reform aufgefordert, damit es wieder in "gotlich ordnung", komme. Vgl. H. ZSCHOCH, H.: *Klosterreform*, S. 12. Aber erst in den Jahren 1433/34 gelang es in Nürnberg unter dem Priorat des Oswald Reinlein und dem ersten Vikar der sächsischen Reformkongregation Heinrich Zolter, das Kloster zu reformieren. Vgl. A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 268 ff. Zum Einfluß Zenners dabei H. ZSCHOCH, *Klosterreform*, S. 37.

[199] H. ZSCHOCH, *Klosterreform*, S. 109 ff. und 244.

[200] Das reichte vom Ideal der strengsten Armut bei den den Franziskanern nahestehenden Brettinern bis hin zur Realität von "ansehnlichem Eigentum" bei den Eremiten der Toscana. Vgl. A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil I, S. 30.

[201] Vgl. besonders D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil I, S. 110 ff.

wissermaßen "auf eigene Rechnung". So räumte der Privatbesitz den Brüdern unterschiedliche Stellungen und Privilegien im Kloster ein und trug damit ganz wesentlich zur Auflösung der *vita communis* bei. Deshalb wurde in den observanten Konventen die strikte Einhaltung der persönlichen Armut zu einem verpflichtenden Gesetz, von dem keine Ausnahmen möglich waren[202]. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Conrad Zenner in seiner Reformschrift die Einhaltung des Armutsgebots so in den Vordergrund stellt. Mit dem Hussiteneinfall in Kulmbach brachen die praktischen Reformansätze Zenners ab, ohne sichtbare Spuren zu hinterlassen; sein Protest gegen die Proprietarier aber scheint weitergewirkt zu haben — im Nürnberger ebenso wie im Kulmbacher Kloster, wie sich aus dem Aufbau des Katalogs ergibt.

Der 1434 in Nürnberg unter Zenners Mitwirkung begonnenen Reform, die "anscheinend gut vorwärts" ging[203], hatten sich dort einige Brüder widersetzt, die deswegen aus dem Kloster ausgeschlossen werden sollten. Widerstand leisteten die Konventualen Adam, Terminarier in Sulzbach, Conrad Karg, Terminarier in Ansbach, und Heinrich Griff, Terminarier in Bamberg. Sie weigerten sich, ihre Termineien abzugeben und wandten sich deshalb mit der Bitte um Verlängerung an den General[204]. Im Kulmbacher Verzeichnis erscheint der genannte Heinrich Griff erst 1461 als Spender der Bücher in Pult Q. Wahrscheinlich war er aber schon früher nach Kulmbach gekommen. Conrad Karg findet sich dagegen schon 1448 im Kulmbacher Kloster als Verweser der Messe zu Kauernburck[205]. Nach seiner Tätigkeit als Terminarier hatte er sich zunächst um eine Kaplanstelle in Eichstätt beworben, ist dort aber nicht näher nachzuwei-

[202] D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil II, S. 96. Eine endgültige Lösung dieser leidigen Streitfrage gab es für die Augustinereremiten allerdings erst im Gefolge des Konzils von Trient.

[203] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 271.

[204] Text der Urkunden nach A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 199, Anm. 738: "1435, 5. Maij: ... Item comittimus eidem Oswaldo, ut terminarios confundentes illam vel illas observantiarum ordinationes, expellat e dicto territorio. Negotium autem terminariorum ita se habebat: FF. Adam, Conradus Karg, et Henricus Greiff, fuerunt quaestarii, primus in termino Sulzbach, 2. in termino Anspach et 3. in termino Babenberg, atque quaerebantur apud Rdm P. Generalem, quod contraxissent debita causa terminorum, quae solvere non possent nisi prolongaretur terminorum praefixum tempus, Rmus vero eos rermisit ... ad P.M. Henricum Zolter et Oswaldum Reynlein ut nisi observantiae regulari obesset prolongarent terminorum faciendorum tempus. Cum autem praeiudicare agnoverunt, de hoc monitus P. Rmus eos expelli iussit". Die Namen Griff (im Verzeichnis) und Greiff (in der Urkunde) meinen denselben Bruder.

[205] F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 24.

sen[206]. Allerdings scheint Karg auch in Kulmbach noch im Streit mit seinen Ordensoberen gelegen zu haben, denn 1452 übertrug der General Julian von Salem seine Autorität "in causa Conradi Carg de Conventu Culmbach" dem Bamberger Weihbischof und Augustinereremiten Johannes Goldener[207]. Soweit die urkundlich gesicherte Lage hinsichtlich der Brüder Karg und Griff. Aus dem Nürnberger Kloster wird darüber hinaus berichtet, daß einige der Brüder, die aus dem Kloster ausgeschlossen wurden, Wertgegenstände mitgenommen hätten[208]. Hier läßt sich die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß die Bücher des Conrad Karg, die im Verzeichnis wegen ihres annexartigen Charakters im Gegensatz zu denjenigen des Heinrich Griff offenbar nicht als vollgültiger Klosterbesitz betrachtet wurden, mit diesen "Diebstählen" in Verbindung stehen und daß die eben zitierte "causa" gerade darauf Bezug nimmt. Die Brüder, die diese Wertgegenstände bei ihrem Weggang aus dem Kloster mitgenommen haben, müssen dies keineswegs in dem Bewußtsein getan haben, damit einen Diebstahl zu begehen. Die Rechtslage war — wie dargestellt — durchaus umstritten.

Ähnlich verhält es sich wohl auch mit dem oben erwähnten "Bücherdiebstahl" des Dr. Lucas Schondorff. Schondorff war ein gebildeter und auch als Augustinereremit wohlhabender Mann. Er wird keine Veranlassung dazu gesehen haben, seine "eigenen" Bücher bei seiner Absetzung im Kloster zu belassen. Im übrigen läßt sich, solange es keine anderen Belege gibt, die gesamte Absetzung des Lucas Schondorff und seine Verweisung aus dem Kloster im Zusammenhang mit dem "Proprietarier"-Problem sehen: Schondorffs Vater hatte dem Kloster eine ungewöhnlich reiche Stiftung gemacht. Für eine ewige Messe und einen Jahrtag auf dem von ihm gestifteten Altar in der St. Elisabeth-Kapelle des Klosters vermachte er den Augustinern einen Hof, ein Wasser und eine Mühle. Seinem Sohn sollte die Nutznießung dieser Güter mit ihren Zinsen, Renten und Zugehörungen bis zu seinem Lebensende zustehen[209]. Die Regeln der Observanz hätten von Schondorff den Verzicht auf die Nutzung verlangt.

[206] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 199, Anm. 738. Auch eine Anfrage im Diözesanarchiv Eichstätt ergab keinen Hinweis auf gerade diesen Conrad Karg.

[207] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 131, Anm. 482

[208] "15. Sept. (1436): Mandavimus M. Georgio de Valle Speciosa investigare quinam fuerint illi, qui discedentes ex Conventu Nürenberg, introducta observantia abduxerunt lenodia, eosque compelat ad restitutionem". Vgl. A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 272, Anm. 1040.

[209] Zu den Vorgängen vgl. F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, Urkunden v. 6.5.1440 (S. 176), v. 20.1.1453 (S. 183) und v. 1.1.1463 (vgl. S. 188). Es handelte sich bei diesen Gütern um einen ansehnlichen Besitz, den das Kloster 1515 nach einem weiteren Rechtsstreit zu einem großen Teil an die Herren v. Guttenberg abtreten mußte (S. 222).

Schon seine Absetzung ist wohl darauf zurückzuführen, daß er eine solche Erklärung nicht abgegeben hat. Die Streitigkeiten nach seinen Weggang aus dem Kloster bestätigen diese Annahme. Gegen Ende seines Lebens zog Schondorff "an" (nicht in!) das Kloster zurück, nämlich in das Haus neben der Pforte, das häufig Wohltätern des Klosters als Alterssitz zugewiesen wurde. Erst dabei verzichtete er ausdrücklich auf seine Besitzrechte zugunsten des Konvents. Diese Verzichtserklärung anstatt einer Schenkung deutet darauf hin, daß der alte Eigentumsstreit noch immer nicht entschieden war — trotz des markgräflichen Urteils, das ihm die Nutznießung der Güter zugesprochen hatte. Die Absetzungsurkunde Schondorffs trägt das gleiche Datum (22. Mai. 1452) wie die Urkunde, die Conrad Karg betrifft. Es ist anzunehmen, daß die beiden "causae" Schondorff und Karg ihre Ursache in ungeklärten Besitzverhältnissen hatten.

Heinrich Kreglinger, der dritte Bücherspender, ist noch 1459 im Nürnberger Kloster als Prediger nachgewiesen, ohne daß bisher weiteres sicher über ihn bekannt geworden wäre[210]. Zwei der von ihm eingebrachten Bücher weisen auf italienische Universitäten und damit auf ein Studium des Kreglinger in Italien hin. Seine Bezeichnung im Bücherverzeichnis als Subprior ist ein Hinweis darauf, daß das Kloster größer geworden sein muß. Denn erst wenn ein Kloster mehr als 12 Religiosen hatte, mußte dem Prior ein Subprior an die Seite gestellt werden. Diese für eine Konvent ideale Größe scheint das Kulmbacher Kloster angenommen zu haben[211]. Darauf deutet auch das Sakristeiinventar hin, in dem zwölf Kelche und zehn silberne "Custodien" aufgeführt werden (Kopialbuch, S. 281). Kreglinger war der erste Subprior, der in Kulmbacher Kloster nachzuweisen ist. Er hatte sein Amt zwei Jahre lang inne (1461/62).

Der Übertritt der drei Nürnberger Augustiner in den Kulmbacher Konvent bedeutete für diesen zugleich einen großen Zuwachs seiner Bibliothek. Immerhin brachten die drei Brüder dem Kloster 37 Bände, d.h. ca. 12 % des ganzen Bücherbestandes. Gleichzeitig beweist dieser Bücherbesitz die gelehrten Kenntnisse und Interessen der übergetretenen Ordensmitglieder.

Wie der Eintrag der eingebrachten Bestände im Verzeichnis auch formal zeigt, versuchten die Kulmbacher Brüder, klare Eigentumsverhältnisse zu schaffen. Die Bücher der drei Nürnberger Brüder wurden schließ-

[210] Vgl. J. ROSENTHAL-METZGER, *Das Augustinerkloster in Nürnberg*, in *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 30 (1931), S. 1-106 (100).

[211] In der Literatur werden 10 - 12 Religiosen als Durchschnittsgröße für ein Augustinerkloster angegeben. Vgl. D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil I, S. 75. Geht man davon aus, daß die Augustinereremiten ca. 75 % Religiosen hatten, dann errechnen sich für das Kulmbacher Kloster ca. 20 Klosterbrüder und Konversen.

lich nicht erst nach ihrem Tod sondern schon zu ihren Lebzeiten der Bücherei inkorporiert — ein sichtbarer Hinweis auf die Reformbestrebungen im Kulmbacher Kloster in diesen Jahren. Die Bemühung um klare Besitzverhältnisse, gerade in der Abgrenzung des Konventsbesitzes zum Eigenbesitz, lassen sich bei der Wichtigkeit des Privateigentums für die Observanz als ein deutliches Zeichen für eine Klosterreform ansehen.

Einen weiteren Schritt zur Reform des Kloster machte der Konvent mit der Berufung des bayerischen Provinzials Johannes Ludovici im Jahre 1466. Im Zusammenhang mit dieser Berufung steht aller Wahrscheinlichkeit nach die Erstellung des Bücherverzeichnisses selbst und sein Eintrag in das Kopialbuch[212], denn: "Die Sorge um die gemeinsamen Güter ist stets ein wesentlicher Teil der Observanz"[213]. Nur wenige Monate, bevor der Markgraf am 25. Sept. 1468 Simon Lindner von Leiseneck zum Vikar berief, wurde das Verzeichnis noch einmal korrigiert. Am Johannistag 1468 erfolgte ein Nachtrag im Sakristeiinventar. Wahrscheinlich stammen auch die Nachträge im Bücherverzeichnis von dieser Revision. Mit dem Jahr 1468 und mit der Berufung Simon Lindners als Vikar und Ulrich Schreiners als Prior trat das Kloster in eine neue Phase seiner Geschichte ein (s.u. V.2).

c. Spirituelle Reform unter böhmischem Einfluß

Reform bedeutete für die Kulmbacher Brüder aber nicht — wie es bisher fast scheinen konnte — eine letztlich nur organisatorische Veränderung, die darüber hinaus keine Kraft entfaltet hätte[214]. Reform war in Kulmbach auch ein spirituelles Anliegen. Dieses konnte sich im 14. und 15. Jahrhundert in den Formen der Mystik ausdrücken, die als eine private, verinnerlichte Frömmigkeit ein Einswerden der Seele mit Gott erstrebte oder in der mehr praktisch ausgerichteten, tätigen Bewegung der "Devotio moderna", die sich um den Niederländer Gert Groote scharte. Neben den oben genannten mystisch-asketischen Schriften[215] findet sich von den bekannten mystischen Schriften in Kulmbach nur das "Horologium sapientiae" des Heinrich Seuse, das allerdings an ausgezeichneter Stelle [B14]. Es fehlen die großen mystischen Werke des Johannes Tauler, des Meister

[212] So auch MABK, Bd. III/3, S. 405.

[213] D. GUTIÉRREZ, *Augustinerorden*, Bd. 1, Teil II, S. 179.

[214] "Vergrößerung der Observanzen und Reformkongregationen war nicht mehr eine Sache der Begeisterung, sondern der Intrigen und des Parteikampfes, die Ideen waren zu einem gewissen Formalismus erstarrt, die Schriftstellerei versiegt", B. MOELLER, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), S. 5-31 (7).

[215] V.a. das 'Claustrum animae' des Hermann von Schildesche, 'de vita christi' (des Ludolf von Sachsen?) und die Schriften der Mystikerinnen Birgitta und Dorothea.

Ekkehard und die bereits weitverbreitete "Imitatio Christi" aus dem Kreis der Niederländischen Devoten.

Statt dessen findet sich aber eine andere, ungewohnte Gruppe von Reformschriften: Sie zeigen die unmittelbare Nähe Frankens zu Böhmen und sind in ihrer Fülle geradezu eine Besonderheit des Kulmbacher Klosters. An ihrer Spitze steht ein Buch, dessen Bedeutung erst in den letzten Jahren voll erkannt worden ist — das "Malogranatum" (der 'Granatapfel')[216]. Es entstand um 1335 im Zisterzienserkloster Königsaal in der Nähe von Prag. Autor ist wahrscheinlich Abt Peter von Zittau. In der damals so beliebten Dialogform enthält das Malogranatum die Lehre von den dreifachen Status des nach Vollkommenheit Strebenden. Über die eigentlich angesprochenen Ordensleute hinaus wendet sich das Werk an jeden einzelnen "Devoten", der den Weg zu Gott einschlagen will. Eine Untersuchung gerade des vielschichtigen Begriffs der "Devotio" im Malogranatum hat eine deutliche Abhängigkeit des Gründers der niederländischen Devotio moderna, Gert Groote, gerade von diesem Buch gezeigt[217], das er bei einem Aufenthalt in Prag kennengelernt haben muß. Haus und Wohnung Gottes sind nach dem Malogranatum das Herz des einzelnen. Die Kirche als Heilsgemeinschaft tritt demgegenüber fast völlig in den Hintergrund. Dieses Zurücktreten von Kirche und Sakramenten zugunsten einer individuellen Frömmigkeit ist auch für die Devotio moderna charakteristisch[218]. Als ein Vorläufer des Malogranatum gilt mittlerweile das "Speculum humanae salvacionis", das in Kulmbach ebenfalls vorhanden war [M3].

Während in den Niederlanden die Bewegung der Devotio moderna durch ihren Anschluß an das Augustinerchorherrnstift Windesheim in die kirchlichen Strukturen eingebunden wurde, verlief in Böhmen aufgrund politischer und sozialer Momente die Entwicklung anders: Sie führte zu einer eigenen böhmischen Reformbewegung, deren maßgebliche Vertreter mit ihren Schriften in Kulmbach vertreten waren[219]. Unter Karl IV. war

[216] M. GERWING, *Malogranatum oder dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters*, München 1986.

[217] Vgl. besonders M. GERWING, *Malogranatum*, S. 217 ff. Den Einfluß des *Malogranatum* auf die niederländische Devotio moderna hat bereits hervorgehoben J GIERKE-SCHREIBER, *Die böhmische Devotio moderna*, in *Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen, 973 - 1973*, hrsg. v. F. SEIBT, Düsseldorf 1974, S. 81-91. Hier findet sich auch bereits eine Untersuchung des Begriffes der "Devoten" bei den im folgenden genannten böhmischen Reformpredigern.

[218] M. GERWING, *Malogranatum*, S. 256.

[219] Die Predigten der im folgenden genannten Reformer sind nicht ediert und kaum aufgearbeitet. Aufschlüsse sind also fast nur durch Viten bzw. erhaltene Klage- und Verteidigungsschriften zu erhalten. Vgl. J. GIERKE-SCHREIBER, *Devotio moderna*, S. 85.

Prag in wenigen Jahren zur Hauptstadt des Reiches aufgestiegen. Der Kaiser machte Prag zu einem wirtschaftlichen, künstlerischen und geistigen Mittelpunkt des damaligen Europa. Der Herrscher war auch um den Ausbau der kirchlichen Institutionen bemüht, die zum Aufbau der Stadt wesentlich beigetragen haben. Auf sein Betreiben hin wurde Prag zum Erzbistum erhoben und erhielt 1348 die erste deutsche Universität. Karl IV. unterhielt auch gute Beziehungen zu den Augustinerchorherren des Stifts Raudnitz, das er sehr förderte. Im Jahre 1363 berief er den österreichischen Augustinerchorherrn Konrad Waldhauser[220], den damals schon berühmten Prediger aus Wien nach Prag. Dieser wirkte hier an verschiedenen Pfarrkirchen, zuletzt — und bis zu seinem Tode (1369) — an der Teynkirche. Bereits in Wien war Waldhauser durch seine massive Kritik an den kirchlichen Zuständen aufgefallen. Seine Berufung nach Prag kann ihren Grund durchaus darin gehabt haben, daß der Kaiser einem ungünstigem Einfluß der Kirche auf die ganze Entwicklung der Stadt gegensteuern und ihr selbst ein Reformprogramm entgegenstellen wollte[221]. Waldhauser predigte auch in Prag allen Schichten der Bevölkerung mit großem Erfolg. Er forderte eine umfassende Kirchen- und Sittenreform, wandte sich gegen Habgier und Luxus des einzelnen ebenso wie gegen die Veräußerlichung und den Reichtum der Kirche. Besonders griff er dabei die Bettelorden an, ohne allerdings das Mönchtum als solches herabsetzen zu wollen. Das Betteln ohne Notwendigkeit hindere die Mönche an einer wirklichen Nachfolge Christi. Diese Kritik führte immer wieder zu zum Teil gewalttätigen Auseinandersetzungen mit den Bettelorden, besonders mit den Dominikanern und den Augustinereremiten(!). Ihre Anklage führte zu einem Prozeß in Rom wegen "ketzerischer Auffassungen". Noch vor Ende des Prozesses starb Waldhauser 1369 in Prag. Von seinen zahlreichen Predigtwerken sind das wichtigste, die "Postilla studentium" und ein Auszug aus seinen Predigten "Piper" in Kulmbach vorhanden.

Unter Waldhausers Einfluß predigte in Prag Jan Milic von Kremsier[222]. Von ihm stand in Kulmbach die zweiteilige Postille "Gratia Dei", die er zwischen 1368 und 1372 verfaßt hatte. Milic war Notar an der kaiserlichen Kanzlei gewesen, bis er 1346 dieses Amt, seine Pfründe als Kanoniker des Prager Domkapitels und alle anderen Ämter aufgab um in

[220] Zu Waldhauser vgl. neben M. GERWING und J. GIERKE-SCHREIBER, auch VL, Bd. 5, Sp. 259-267.

[221] Krasser noch als im westlichen Europa zeigten sich in Böhmen "die negativen Folgen der Fiskalherrschaft von Avignon". Die Kurie hielt es in "tödlichen wirtschaftlichen Umklammerung". Vgl. A. MOLNAR, *Der Hussitsimus als christliche Reformbewegung*, in *Bohemia sacra*, S. 92-109 (92).

[222] Zu Milic und der vorhandenen Predigtpostille vgl. VL, Bd. 6, Sp. 522-527.

Prag nur noch als Bußprediger zu wirken. In seiner Radikalität ging er weit über Waldhauser hinaus. Angesichts der kirchlichen Zustände, die sich weit vom Ideal des Urchristentums entfernt hatten, sah er die Zeit des Antichrist gekommen[223]. Ein Ausdruck seiner eschatologischen Erwartung ist der Name seiner Stiftung "Neues Jerusalem". Mitten im Prager Dirnenviertel hatte Milic ein Haus eröffnet, in dem den von ihm bekehrten Frauen eine Möglichkeit zur sozialen Eingliederung gegeben werden sollte. Sie lebten hier ohne feste Regel in einer Gemeinschaft nach urchristlichem Vorbild. Die Stiftung umfaßte gegen Ende seines Lebens 30 Häuser, die um eine Pfarrkirche gruppiert waren. Angeschlossen war eine Predigtausbildungsstätte. Milic lebte selbst inmitten seiner Gemeinde. Aus der Verbindung von Predigt und persönlichem Vorbild kam seine große Überzeugungskraft. Sein Versuch stand übrigens unter dem Schutz des Kaisers. Nach dem Tod des Milic brach die Stiftung zusammen. An ihrem Ort wurde einige Jahre danach die Bethlehem-Kapelle gebaut. Hier hat Hus als Prediger gewirkt. Deutlicher kann der Einfluß von Milic' Wirken kaum sichtbar gemacht werden. Zu Recht hält man ihn daher für den geistigen Vater der böhmischen Reform. Milic wurde der Häresie verdächtigt, die Anklage allerdings in Avignon abgelehnt. Während des Verfahrens starb er dort.

Sein bedeutenster und gelehrtester Schüler war Matthias von Janov († 1393)[224]. Er hatte mehrere Jahre in Paris studiert, weshalb er auch den Beinamen "Parisiensis" führte. Unter diesem Namen stand in Kulmbach ein Band mit dem Inc. "Cum appropinquasset" [E10]. Es läßt sich leider nicht näher nachweisen, ob dieser Band wirklich von ihm stammt oder ob er einem anderen Verfasser zuzuschreiben ist, der gleichfalls in Paris studierte hatte. Wie Milic übte auch Janov harte Kritik an den kirchlichen Zuständen; er wandte sich gegen die Verweltlichung des Klerus, die simonistischen Praktiken und das Überwiegen des kanonistischen Rechts vor den Evangelien. Wie seine Vorgänger griff er besonders die Bettelorden an. Den Mißständen stellt er als Vorbild ein Leben nach dem Evangelium entgegen, dem auch die Laien folgen könnten, gestärkt durch eine häufige Kommunion. Dieser Gedanke steht bei ihm im Vordergrund.

Im Programm der drei genannten Prediger und Reformer, die auch als "Vorläufer des Hussitismus" bezeichnet werden[225], sind neben religiösen Anliegen auch soziale Forderungen enthalten. Beide Richtungen flos-

[223] Analogien zum Denken des Joachim von Fiore sind erkennbar, mit dem er wahrscheinlich beim Besuch des Cola di Rienzo in Prag bekannt geworden sei.

[224] Neben J. GIERKE-SCHREIBER und M. GERWING, vgl. auch VL, Bd. 6, Sp. 183-186.

[225] Zum Einfluß dieser Reformtheologen auf Hus und die durch ihn ausgelöste Bewegung, vgl. *Hus/Hussiten* in TRE, Bd. XV, S. 710-735.

sen wenige Jahre später in der Auseinandersetzung um Wycliff und Hus zur eigentlichen hussitischen Bewegung zusammen.

Trotz der Bedeutung, die die genannten "böhmischen Reformprediger" hatten, gilt das Vorhandensein ihrer Schriften außerhalb des böhmischen Raumes immer noch als eine große Besonderheit[226]. In Kulmbach läßt sich die Aufnahme ihrer Schriften in die Bibliothek zwanglos mit der Nähe zum böhmischen Raum erklären. Das Verzeichnis belegt viele Bezüge zu Literatur, die gerade in Böhmen oft gelesen wurde. Auffallender ist, daß alle genannten Autoren in Prag als ausgeprochene Gegner der Bettelmönche aufgetreten sind und daß gerade die Augustiner ihre schärfsten Ankläger bei der Kurie waren. Offensichtlich aber hielten die Kulmbacher Brüder die Reformanliegen der Prager für wichtiger als ihre Angriffe gegen den Orden. (Anders verhielt es sich in Prag und in Windsheim. Hier findet sich keine einzige Schrift der genannten Autoren.)

Noch deutlicher zeigt die "geistige Unabhängigkeit" der Kulmbacher Brüder ein Band "Hus" [G16]. Der Prager Magister und Reformtheologe war auf dem Konstanzer Konzil am 6. Juli 1415 als Ketzer verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden. Damit waren auch seine Schriften zu vernichten. Vor der Reformation waren daher diese außerhalb Böhmens kaum zu finden. Erst als Luther nach der Leipziger Diskussion mit Eck sich näher mit Hus auseinandersetzte, bemühte man sich um dessen Werke[227].

Wie ungewöhnlich und anstößig allein das Vorhandensein einer Schrift des Ketzers in einer Klosterbibliothek galt, schildert Luther selbst später in einem Kommentar zu Hus' Briefen. Im Erfurter Kloster war Luther nämlich ein Band mit Hus-Predigten in die Hände gefallen: "Da fand ich wahrlich so viel, das ich mich dafür entsatzte, warumb doch solcher man verbrand were, der so Christlich und gewaltig die schrifft furen kundte. Aber weil sein name so grewlich verdampt war, das ich dazumal dachte, die wende würden schwartz und die sonne den schein verlieren, wer des namen hus wol gedechte ..."[228]. Welche der Hus-Schriften der Kulmbacher Band "Hus" enthält, ist nicht genau zu identifizieren. Es könn-

[226] Dazu allgemein I. HLAVACEK, *Bohemikale Literatur in den mittelalterlichen Bibliotheken des Auslands*, in *Historica* XIII (1966), S. 113-157 und als Einzeluntersuchung zum Vorkommen von "Bohemica" F. MACHILEK, *Bohemikale Handschriften in der Schwabacher Kirchenbibliothek*, in *Bohemia* 15 (1974), S. 427-440.

[227] Zum Verhältnis der beiden Reformatoren, das im einzelnen noch nicht geklärt ist, vgl. W. DELIUS, *Luther und Hus*, in *Lutherjahrbuch*, Hamburg 1971, S. 9-26.

[228] *Dr. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-1921, Bd. 50, S. 37.

te sich um die "dritte Rezension der Sermones de Sanctis" handeln[229]. Hus' Schrift ist in Kulmbach korrekt gemäß seiner kirchenrechtlichen Stellung eingeordnet: Sie steht neben einem Band "Hereticus" [G18], eine Bezeichnung, die gerade zu dieser Zeit vor allen anderen Ketzern Hus oder einen seiner Anhänger meinen konnte[230]. Auch der folgende Band "Sarracenus" [G19] ordnet Hus den Kirchenfeinden zu. Eine Aussage über seine tatsächliche Einschätzung im Kloster ist das allerdings nicht. Die Einordnung erfolgte lediglich nach formalen Kriterien, die auch vor der Zensur schützen konnten. Der spätere Prozeß gegen Hus auf dem Konstanzer Konzil, bei dem auch Augustinereremiten als Ankläger aufgetreten sind, dürfte das Vorhandensein dieser Schrift kaum erklären. Die 'Sermones de Sanctis' gehören zu den frühen Schriften von Hus. Sie enthalten noch keine der später zur Verurteilung führenden Thesen[231]. Vielmehr ordnen sie sich ein in den Zusammenhang der anderen vorhandenen böhmischen Reformpredigten. Bestätigt wird die Nähe des Kulmbacher Klosters zur böhmischen Reform und darüber hinaus zu hussitischem Gedankengut durch einen Band "Jacobellus" [D9], der nur Jacobellus von Mies zugeschrieben werden kann. Jacobellus stand in der Nachfolge des Jan Hus. Er gilt als der eigentliche Urheber der Forderung nach dem Laienkelch, der zum Symbol der hussitischen und taboritischen Bewegung geworden ist.

Die hier genannten Bände sind nicht als zufällige Einzelstücke in der Bibliothek zu verstehen. Sie müssen vielmehr als eine selbständige Gruppe im Zusammenhang gesehen werden, selbst wenn die Hintergründe nicht allen Kulmbacher Brüdern stets bewußt gewesen sein müssen.

Diese Gruppe von Schriften stellt das Kloster in einen auffallenden Gegensatz zur offiziellen Ordens-, Kirchen- und Reichspolitik. Es steht
— gegen die Ordenstendenz, denn auf den Konzilien von Konstanz und Basel waren die Augustiner gegen die böhmischen Reformer aufgetreten;
— gegen das herrschende Kirchenrecht, nach dem Hus und Jacobellus als Ketzer verurteilt wurden;

[229] I. HLAVACEK, *Bohemikale Literatur*, S. 140.

[230] So hat auch Luther in seiner frühen Zeit Hus immer als "Hereticus" bezeichnet, vgl. W. DELIUS, *Luther und Hus*, S. 9.

[231] Auf dem Konstanzer Konzil war von den deutschen Augustinern besonders der Erfurter Augustiner Johannes Zachariae als Konzilsprediger hervorgetreten. Ihm schrieben die Ordenshistoriker erheblichen Einfluß auf die Verurteilung Hus' zu. Der von Luther angesprochene Hus-Band im Erfurter Kloster mag mit dem Auftreten dieses Augustiners in Konstanz zusammenhängen. Vgl. A. ZUMKELLER, *Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus, ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel*, in *Analecta Augustiniana* XXVIII (1965), S. 5-56 (25 ff.).

— schließlich auch gegen die Politik des Reiches, das zum Kreuzzug gegen die Hussiten aufgerufen hatte.

Mit diesem Abweichen von aller offiziellen Hussitenfeindlichkeit fügt sich das Kulmbacher Kloster allerdings gut in eine Tendenz ein, die im fränkischen Raum überhaupt zu beobachten ist: Trotz aller antihussitischen Maßnahmen konnte in Franken "das Einsickern hussitischer Überzeugungen" nicht verhindert werden[232]. Das beruht zum einen auf dem engen Austausch zwischen Nürnberg und Prag, zwischen Franken und Böhmen, sowohl auf geistigem als auch auf wirtschaftlichem Gebiet. Bis zur Spaltung der Prager Universität 1409 war Prag der bevorzugte Studienort der Nürnberger gewesen, bis darauf die Mehrzahl der deutschen Studenten nach Leipzig ging. Die Wirtschaftsachse Prag-Nürnberg brachte aber nach wie vor eine enge Verbindung zwischen den beiden Zentren und damit zwangsläufig böhmisches und hussitisches Gedankengut nach Franken.

Das Eindringen der böhmischen religiösen Reformideen hat aber noch ältere Wurzeln: Neuere Forschungen haben ergeben, "daß die Radikalisierung hussitischer Kreise dort besonders rasch voranschritt, wo waldensische Unterströmungen vorhanden waren .... Auch außerhalb Böhmens haben in der Folgezeit hussitische Wanderprediger vor allem dort Fuß fassen können, wo durch vorausgehende waldensische Verkündigung oder Gemeindebildung der Boden zur Aufnahme bereitet worden war. Dies gilt insbesondere für einzelne Kerngebiete Frankens, wo die Waldenserbewegung seit dem zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts nachweisbar ist"[233]. Inqusitionsprozesse gegen Waldenser fanden im 14. Jahrhundert gehäuft in Franken statt, hier vor allem in Nürnberg, aber auch in Bamberg, Würzburg, Eichstätt und andernorts. Im 15. Jahrhundert wirkten hier hussitisch-waldensische Wanderprediger, deren einflußreichster, Friedrich Raiser, im Haus des Nürnberger Kaufmanns Hans von Plauen mit der hussitischen Bewegung in Verbindung kam. Die zahlreichen Prozesse, die Vorwürfe wegen prohussitischer Umtriebe vor allem gegen die Bamberger und Nürnberger und die von kirchlicher Seite erhobenen Klagen über die Papstfeindlichkeit der Franken lassen den Umfang der Bewegung erkennen[234]. Den großen Einfluß "ketzerischer" Prediger bestätigt auch Matthias von Kemnat in seiner Chronik (ca. 1475) der vielleicht auch aus eigner Kenntis durch seinen Aufenthalt in Kulmbach berichtet. Nach ihm waren das Vogt-

[232] F. MACHILEK, *Hus und die Hussiten in Franken*, in JfL 51 (1991), S. 15-38 (27).

[233] F. MACHILEK, *Hus und die Hussiten*, S. 22.

[234] Zu den einzelnen Ketzergruppen in Franken vgl. H. HAUPT, *Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation*, Würzburg 1882.

land, der Frankenwald, das Gebiet um Eger und das Fichtelgebirge Gegenden, in denen sich die "böhmische Ketzerei" erhalten hat[235].

Wie das Kulmbacher Verzeichnis zeigt, haben die böhmischen Reformbewegungen auch vor dem Kloster nicht Halt gemacht. Die Berechtigung, aus den vorhandenen Schriften auf die religiöse Einstellung der Klosterbrüder zu schließen, zeigt ein Vergleich mit der Bibliothek des Prager St. Thomas-Klosters: Obwohl es im Zentrum der Auseinandersetzungen lag, findet sich dort kein einziges der genannten Werke[236].

V. Zusammenfassung und Ausblick auf die weitere Geschichte des Klosters

1. Zusammenfassung

Das Bücherverzeichnis — enthalten im Kopialbuch des Klosters — ist zwischen 1464 und 1468 im Zusammenhang mit einer Reform des Klosters entstanden. Trotz seines Inventarcharakters gibt es Aufschlüsse über die geistigen und geistlichen Interessen der Brüder und damit letztlich auch über die Bedeutung des Klosters für den Kulmbacher Raum. Im ganzen läßt das Verzeichnis eine klare systematische Aufstellung der Bücher erkennen. Es entspricht damit der Wertschätzung, die der Orden ganz allgemein seinen Bibliotheken zuerkannte und den Anforderungen, die er an ihre Pflege stellte.

Der Bestand der gut ausgestatteten Bibliothek zeigt eine deutliche Zweiteilung in theologische und Unterrichtsliteratur. Bei den theologischen Bänden überwogen Predigtschriften. Zahlreiche andere theologische Werke konnten sowohl zur Predigt als auch für davon unabhängige wissenschaftliche Arbeiten verwendet werden. Das entsprach dem Selbstverständnis des Ordens, der seiner Predigt- und Seelsorgetätigkeit gesicherte theologische Grundlagen geben wollte. Auffallend ist allerdings, daß gerade die für die theologische Ausrichtung des Ordens maßgebenden Autoren in Kulmbach nicht vorhanden waren.

Neben dem überdurchschnittlichen wissenschaftlichen Interesse der Brüder war auch das im Kloster eingerichtete Studium eine Besonderheit des Kulmbacher Konvents. Die hierfür wesentlichen, vor allem die für den Unterricht in den "Artes" notwendigen Lehrbüchern waren vorhanden. Das Niveau des Studiums reichte offensichtlich über den einfachen Unterricht an den Lateinschulen hinaus. Ein eigenes Fach mit Vokabularen bildete die

[235] H. Haupt, *Religiöse Sekten*, S. 49 f.

[236] Auch im Windsheimer Kloster findet sich keine einzige böhmische Reformschrift.

Brücke von der Schul- zur Studienbücherei.

Bereits die Erstellung des Verzeichnisses wie auch seine formaler Aufbau lassen Reformbemühungen der Brüder deutlich werden: Beim Versuch, die Ordnung im Kloster neu zu regulieren, bemühte man sich um klare Eigentumsverhältnisse, vor allem um den Verzicht der Brüder auf eigenes Eigentum. Das wird besonders deutlich im getrennten Ausweis der Bestände, die drei Nürnberger Brüder in das Kloster eingebracht haben. Diese drei Brüder belegen, ebenso wie der im Kloster als Prior wirkende Reformator Zenner, auch die engen Verbindungen des Kulmbacher mit dem Nürnberger Konvent.

Auf der Suche nach spiritueller Erneuerung war das Kloster in besonderem Maße offen für böhmische Einflüsse. Das zeigt eine Gruppe von Reformschriften sowohl aus vorhussitischer als auch aus hussitischer Zeit. Kirchenrechtliche oder ordensinterne Argumente konnten sich demgegenüber nicht durchsetzen.

Ausweislich des Katalogs war das Kloster offensichtlich der entscheidende Träger des geistigen Lebens in Kulmbach. Die Frage nach einer institutionalisierten Schule für Externe tritt demgegenüber eher in den Hintergrund.

2. Ausblick auf die weitere Geschichte des Klosters

Die weiteren Geschicke des Klosters bis zur Reformation hin sind ebensowenig bekannt wie die zu seiner Auflösung führenden Ereignisse.

Die wenigen Nachrichten aber lassen erkennen, daß seine Geschichte gerade von der Stellung als wissenschaftsorientierter und reformwilliger Konvent bestimmt wurde.

Studium und Observanz bestimmten das Verhalten der Brüder und damit die Zukunft des Klosters: Zwei Konventsmitglieder wurden wissenschaftlich tätig. So verfaßte Heinrich Feulner (Fuel) 1472 ein Traktat "de passione christi", der leider verschollen ist[237]. Im Jahre 1473 wurde ein Frater Augustinus aus dem Kulmbacher Kloster als Lektor nach Venedig gerufen[238].

In den Jahren von der Erstellung des Katalogs bis zur Reformation wurden vom Kloster 9 Brüder zum Studium auf die Universitäten geschickt[239]. Das ist nicht nur Folge des im Konvent eingerichteten guten

[237] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 197.

[238] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil III, S. 198.

[239] Es studierten: 1481: Andreas Darer, Heidelberg; 1492: Georg Kuttenauer, Leipzig; 1495: Konrad Frosch, Tübingen; 1495: Simon Kayser, Tübingen; 1497: Christoph Fladenstein, Tübingen / 1503: Wittenberg; 1497: Johann Steudlein, Tübingen; 1506: Heinrich

"Studiums", sondern ebenfalls Ausdruck der mittlerweile stabilen wirtschaftlichen Grundlagen des Klosters. Die Studienorte allerdings wurden bestimmt durch die Einbindung der Kulmbacher in die Observanz. Andreas Proles, der Vorgänger und Nachfolger Simon Lindners im Amt des Vikars, hatte auch die Konvente in Heidelberg und Tübingen an die Observantenkongregation angeschlossen. Er förderte daher zielstrebig die Studien der Augustiner gerade in Tübingen, wo er den Einfluß des Ordens an der Universität zu stärken suchte[240]. Hier lehrte in diesen Jahren (1497-1500) Johann von Staupitz. Er war zugleich Prior des Augustinerklosters.

Die Universitätsstudien der Kulmbacher Brüder haben sich allerdings nicht in Schriften niedergeschlagen[241], so daß weder eine direkte Beziehung zu der im Kulmbacher Kloster vorhandenen Literatur hergestellt werden, noch ihre theologische Meinung im einzelnen belegt werden kann.

Drei dieser Universitätsstudenten nahmen später aber maßgeblich Einfluß auf die Geschicke des Konvents und vielleicht auch der Stadt. Simon Kayser, Christoph Fladenstein und Johannes Steudlein, die alle in Tübingen studiert hatten, standen nacheinander dem Kloster als Prioren vor.

Simon Kayser war von 1507 bis 1510 Prior und Lektor in Kulmbach[242]. Danach wurde er Distriktsvikar von Franken. Unter seiner Leitung schlossen sich die besonders strengen Reformkonvente zu einer eigenen "renitenten" Gruppe zusammen, die sich dem von Staupitz geplanten Zusammenschluß reformierter und nichtreformierter Konvente widersetzte und ihn anstelle von Staupitz zu ihrem Vikar wählten[243]. Seit 1512 studierte Kayser in Köln, wurde dann Prior des Klosters Herzberg und setzte seine Studien in Wittenberg fort. Hier machte er die Bekanntschaft Luthers, mit dem er persönlich befreundet war.

Salbert, Tübingen; 1516: Johann Lauterbach, Erfurt / 1521: Wittenberg; 1521: Johann Kapp, Wittenberg; nachgewiesen alle bei J. KIST, *Matrikel.*

[240] Daraus erklärt sich auch, warum nur einer der Kulmbacher Brüder im doch viel näher gelegenen Erfurt studierte.

[241] Andreas Darer allerdings faßte nach 1478 das Lehenbuch des Klosters ab, F. VON HOEßLIN, *Besitzgeschichte*, S. 62 ff.

[242] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil V, S. 275, Anm. 1436. Die persönlichen Beziehungen zwischen den genannten Prioren und der Kulmbacher Bürgerschaft bei: L. POPP, *Die Reformation in Kulmbach*, S. 14 f.

[243] L. GRAF ZU DOHNA, *Von der Ordensreform zur Reformation: Johann von Staupitz*, in: *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, hrsg. v. K. ELM, Berlin 1989, (*Berliner historische Studien, Bd. 14, Ordensstudien VI*), S. 571-584. Dohna wertet die renitente Gruppe als "den strengsten Flügel der Observanten, dem die hohen Maßstäbe observanter Disziplin, wie sie nur einer Elite möglich ist, durch die Ausweitung der Union gefährdet schienen" (S. 576).

Fladenstein war Lesmeister und Prior von 1512 bis 1516[244]. Er hatte zuerst in Tübingen und dann in Wittenberg studiert. In Kulmbach war er auch Beichtvater des alten Markgrafen Friedrich. Im Jahre 1516 trat er von seinem Amt als Prior zurück, wenig bald darauf schied er aus dem Kloster aus und heiratete.

Johannes Steudlein schließlich stand dem Kloster als Prior von 1520 bis 1535 vor[245]. In dieser Funktion hat er teilgenommen an dem Landtag, den Markgraf Kasimir 1528 zusammengerufen hatte, um über eine mögliche Kirchenreform zu beraten. Neben dem Dekan von Feuchtwangen erklärte er sich als einziger der anwesenden Äbte und Klostervorsteher zu Gesprächen bereit, während alle anderen versuchten, einer Stellungnahme auszuweichen[246]. Unter Steudleins Amtsführung erfolgte der Anschluß des Klosters an die Reformation. Die Auflösung des Konvents ist im einzelnen nicht belegt.

Sicherlich war die Entscheidung auch durch die Einbindung in die Observantenkongregation mitbedingt. Von ihren rund 50 Konventen existierten bis zur Jahrhundertmitte nur noch zwei[247]. Ob der freie Entschluß der Brüder oder obrigkeitlicher Befehl zur Auflösung der Klöster geführt hatte, ist in vielen Fällen schwer festzustellen[248]. Das benachbarte Augustinerkloster St. Veit in Nürnberg jedenfalls wurde für die Stadt geradezu zum Ausgangspunkt der Reformation. Hier reichte der Prior bereits 1524 die Kommunion unter beiden Gestalten und im Dezember des gleichen Jahres beantragte der Konvent seine Selbstauflösung und übertrug den Klosterbesitz dem städtischen Almosenkasten. Der Einfluß der Observantenkongregation, das Beispiel des Nürnberger Klosters, mit dem Kulmbach immer enge Verbindung gepflegt hat, haben sicher — ebenso wie der Wille des Markgrafen — die Entscheidung der Brüder mitbestimmt.

Über diese Kriterien hinaus legt das Kulmbacher Verzeichnis den Schluß nahe, daß die rasche Annahme des reformatorischen Bekenntnisses auch tiefergehende eigene Wurzeln hatte: Intensive theologische Studien hatten sich in Kulmbach verbunden mit einem über Jahre zu beobachtenden Reformwillen. Dieser erstreckte sich nicht nur auf die Wiederbelebung der ursprünglichen Klosterordnung sondern suchte auch spirituelle Erneue-

[244] L. POPP, *Die Reformation in Kulmbach*, S. 15 ff.

[245] L. POPP, *Die Reformation in Kulmbach*, S. 18.

[246] J.B. GÖTZ, *Glaubensspaltung*, S. 35.

[247] A. KUNZELMANN, *Augustinereremiten*, Teil V, S. 516 ff. Es überlebten der Erfurter Konvent, der sich über die Auseinandersetzungen gespalten hatte und der erst 1495 gegründete Konvent in Mühlheim bei Koblenz.

[248] Die Beurteilung hängt gerade hier oft vom Standpunkt des Betrachters ab, ob in seinen Augen die Reformation zu begrüßen oder zu bedauern ist.

rung. Dabei standen die Brüder sichtbar unter dem Einfluß der "böhmischen Devotio", die mit ihrer individuell ausgerichteten Frömmigkeit die institutionellen Elemente der Kirche in den Hintergrund treten ließ. Die ständige Virulenz waldensischer und hussitischer Ideen im fränkischen Raum konnte diese Tendenz nur fördern. Ob die Entscheidung der Brüder Einfluß auf die rasche Aufnahme der reformatorischen Lehre in Kulmbach und im Kulmbacher Raum hatte, ist nicht näher bekannt. Die Stellung des Klosters aber, das zumindest in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert die prägende geistige Kraft in Kulmbach gewesen ist, macht eine solche Vermutung wahrscheinlich.

Bamberg Eugenie LECHELER

ANLAGE

BÜCHERKATALOG 1461 - 1468
DES AUGUSTINEREREMITENKLOSTERS KULMBACH[249]

[405]

In primo pancko litera A: XXIII. |

Gesta Romanorum, principium 'Pompeyus regnat', finis 'Milium, suncron'. | Vitas fratrum, princ. 'Spiritualis pulchritudinis', fin. 'prestante Domino nostro Jhesu Christo, cui' etc. | Vitas patrum, princ. 'Benedictus Dominus', fin. 'vite spiritualis'. | Pronunctiatorium, princ. 'Ptholomeus Almagesti', fin. 'unumquodque in suo optimo esse'. | Promptuarius, princ. 'Utile et expediens', fin. 'fontem placare pietatis'. | Cesarius, princ. 'Colligite fragmenta', fin. 'Anglorum regem'. | Prima similitudinum, princ. 'Omnia facito', fin. 'succarum rosarum li⟨ber⟩ 9 ca⟨p⟩. 5.' | Secundus similitudinum, princ. 'Et fecit Deus bestias', fin. 'De zelo bono, 86'. | Naturalia, princ. 'Quasi modo geniti', fin. 'donet vitam eternam'. | Super epistolas canonicas, princ.' Jacobus, Dei ac Domini', fin. 'occurrente Domino obtulit'. | Speculum ecclesie, princ. 'Cum proxime', fin. 'donare dignetur'. | Dyalogi Gregorii, princ. 'De Honerato abbate', fin. 'Anthonius vestitus est'. | Pastorale Gregorii, princ. 'Quasi stella mattutina', fin. 'peccata condonantur'. || Omelie Gregorii, princ. 'Reverendissimo et sanctissimo', fin. 'Deum orare volumus, quod ad hoc nobis prosit'. | Exameron, princ. 'Tantum miror', fin. 'debet appellari'. | Pars Thome, princ. 'Post communem con-

[249] MABK, III/3, 405-415.

[406]

sideracionem', fin. 'Utrum militaris'. | Flores Bernhardi, princ. 'Cum non essem', fin. 'gracias agimus. Amen'. | Augustinus super epistolas Johannis, princ. 'Meminit sanctitas vestra', fin. 'credas Christo'. | Confessiones Augustini, princ. 'Magnus es, Domine', fin. 'iuvet Deus. Amen'. | Augustinus de penitencia, princ. 'Quantum sit appetenda', et fin. 'plantago, wegrich'. | Enchiridion Augustini, princ. 'Dici non potest', fin. 'quam nobis omnibus dignetur concedere' etc. | Augustinus de trinitate, princ. 'Inportune nunquam', fin. 'et tu ignosce et tui'. | Augustinus de fide, princ. 'Epistolam, fili Petre', fin. 'ad laudem et gloriam Domini nostri in secula seculorum. Amen'. ||

B: XX. |

Firmiter credimus, princ. 'Firmiter credimus', fin. 'didici scienciam percepcione'. | Raymundus, princ. 'Speculacio secundum', fin. 'Deus benedictus'. | Egesippus, princ. 'Quatuor libros', fin. 'prius ignis consumpsit, vel finis adest libri quinti nobilis Egesippi'. | Speculum salvacionis, princ. 'Prima Dei creacio angelorum', fin. 'vi constitutor'. | Cronica Gygantis, princ. 'Marie virginis', fin. 'beati Heinrici'. | De perfectione spirituali, princ. 'Hec est intitulacio', fin. 'apostasia a Deo'. | Malogranati, princ. 'Postquam igitur in forma', fin. 'et de gloria iustorum'. | Tres partes, princ. 'Sancta trinitas', fin. 'cadat in peccatum, CCXLIII'. | Super apockalipsin, princ. 'Beati Johannis ewangeliste', fin. 'debeat esse equalis'. | Klenckot, princ. 'Quicumque hanc regulam', fin. 'sanctis et vox laudis'. | Diversi tractatus, princ. 'Aves omni anno', fin. 'per fantasmata in vigilia'. | Summa aurea, princ. 'Veritatis theoloyce', fin. 'incipiat esse in futuro'. || Tractatus Dinckelspuhel, princ. 'Venite et videte', fin. 'nobis omnipotens Deus'. | Horologium sapiencie, princ. 'Sentite de Domino', fin. 'quod nobis prestare dignetur'. | De summo bono, princ. 'Nemo dicat, fratres', fin. 'visionum dicta sufficiant'. | De virtutibus et sacramentis, princ. 'Post hec autem', fin. 'sapientibus damus'. | De fide et legibus, princ. 'In ordine sapiencialium', fin. 'Quando quidem gloriam' etc. | Universum spirituale, princ. 'Honoret te Deus', fin. 'iudicisque earum perstrepant'. | Universum corporale, princ. 'Sciencia de universo', fin. 'cum actionibus graciarum'. | Racionale divinorum, princ. 'Quecumque in ecclesia', fin. 'devotas oraciones infundat'. ||

C: XIX. |

Baltheuser, princ. 'Postillam studencium', fin. 'semivivum in Jherusalem'. | Postilla de sanctis, princ. 'Corde creditur ad', fin. 'iudicium eternum supplicium'. | Prima Hugonis, princ. 'Ecce, dabit voci sue', fin. 'affirmant' etc. | Secunda Hugonis, princ. 'Maria Magdalena', fin. 'Virtutes, quas

[407]

habuerunt, 38 M'. | Paduanus, princ. 'Domine Deus, ecce', fin. 'et gloriam eternam habebit. Quod' etc. | Anthonius, princ. 'Cum appropinquasset Jhesus', fin. 'regnabit in secula seculorum'. | Prima Millicii, princ. 'Alpha et O', fin. 'in opere humilitas'. | Secunda Millicii, princ. 'Jhesum queritis Nazarenum', fin. 'et exiit fama hec in universa'. | Johannicius, princ. 'Cum appropinquasset', fin. 'hec ille cum igitur' etc. | Nicolucius, princ. 'Preparare in occursum Dei', fin. 'gracia cum omnibus nobis'. | Super canonicas, princ. 'Honesto ac reverendo', fin. 'ubi eciam eximia potestas'. | Et epistolas, princ. 'Domine Deus virtutum', fin. 'Anno Domini M°CC°XIIII cepit ordo predicatorum' etc. || Augustinus de Anchona, princ. 'Bonam visitacionem', fin. 'ut scribitur ad Chorinthios XIIII'. | Holkotth, princ. 'Dominus petra mea', fin. 'zelus capitur quintupliciter'. | Manipulus, princ. 'Abiit in agrum', fin. 'dulcior gustus'. | Mammetrectus, princ. 'A, prologus ad Paulum episcopum', fin. 'zonolarius, gurttelmacher'. | Interpretaciones biblie, princ. 'A apprehendens vel', fin. 'Qui autem sine devocione'. | Biblia aurea, princ. 'Abstinencia est', fin. 'gaudia eterna'. | Vetus et novum testamentum, princ. 'In principio creavit Deus', fin. 'Domini Dei Israel'. ||

D: XVIIII. |

Philosophus, princ. 'Cum appropinquasset', fin. 'Quidquam male inpenditur'. | Mendicus, princ. 'Audi, Israel, precepta', fin. 'celi dulcedine'. | Fasciculus, princ. 'Ecce, rex tuus venit', fin. 'De sancto Vincencio, 167'. | Fragmentarius, princ. 'Matheus ex Judea', fin. 'Si enim sa⟨n⟩gwis hyrcorum'. | Sagittarius, princ. 'Expurgate vetus fermentum', fin. 'puros in utero vel extra'. | Wilhelmus, princ. 'Hora est iam nos de sompno', fin. 'se crinibus alienis'. | Peregrinus, princ. 'Convertimini ad me', fin. 'hystoria sancte Magdalene'. | Beleth, princ. 'In primitiva ecclesia', fin. 'quam retribuisti nobis'. | Jacobellus, princ. 'Hoc mandatum habemus', fin. 'exiens Jhesus'. | Lucas, princ. 'Veni, Domine Jhesu', fin. 'Christus interpellat pro nobis tripliciter, 48'. | Postilla super ewangelia, princ. 'Ambulans Jhesus iuxta', fin. 'dedit mulieri vidue'. | Officiarius, princ. 'Hora est iam nos', fin. 'propter octo impedimenta'. || Sensatus, princ. 'Si videris sensatum', fin. 'rex pacis eterne'. | Pertrandus, princ. 'Videte, quoniam', fin. 'Zara significat novum testamentum, 2° D.' | Bonaventura, princ. 'Absente Christo', fin. 'tui miseritus sum'. | Demelducius, princ. 'Fili, suscipe senectam, fin. 'post penthecosten'. | Symon de Cremona super epistolas, princ. 'Frater Symon', fin. 'transferri possunt'. | Symon de Cremona, princ. 'Levate capita', fin. 'hec pro nunc de illa materia sufficiunt'. | Moralia Gregorii, princ. 'Reverendissimo et sanctissimo', fin. 'sit laus Christo in summis'. ||

[408]

E: XXIII. |

Johannes abbatis, princ. 'Cum sacrosancta', in fin. 'piscis marinus bene conversans'. | Czenner, princ. 'Ambulans Jhesus', fin. 'exemplum de filio prodigo'. | Josebinus, princ. 'Emitte agnum, Domine', fin. 'fermento malicie'. | Gotfridus, princ. 'Egredietur Dominus de loco', fin. 'Mathias autem'. | Consiliarius, princ. 'Erunt signa in sole', fin. 'sit obscurus'. | Tyriacus, princ. 'Dilecte mi', fin. 'comprehendit ipsum alicubi sub proprio'. | Fons ortorum, princ. 'At illi relictis', fin. 'quadragesimale eiusdem'. | Donheuser, princ. 'Illi continuo', fin. 'et filio suo reconciliavit'. | Aurea li⟨n⟩gwa, princ. 'Hora est iam nos', fin. 'Docet Anshelmus'. | Pari⟨si⟩ensis, princ. 'Cum appropinquasset Jhesus', fin. 'videte, quoniam bonus Deus et magnus'. | Saxonicus, princ. 'Paratus est iudicare vivos et', fin. 'hodie huic domui'. | Albertucius, princ. 'Universum tempus', fin. 'et cetera lator'. || Jacobus, princ. 'Humane labilis vite', fin. 'amice, accomoda mihi tres panes'. | Conradinus, princ. 'Emitte manum tuam', fin. 'nulli instabilitati subiecta erit'. | Discipulus, princ. 'Ecce, rex tuus', fin. 'que sibi ipsi collum abscidit, 100 V'. | Escalon, princ. 'Induimini dominum Jhesum Christum', fin. 'Jo. XIIII°. Si quis diligit me'. | Rusticanus, princ. 'Erunt signa in sole', fin. 'a te vivificabuntur'. | Jordani estivale, princ. 'Postquam largiente Domino', fin. 'Caritatem et dileccionem ergo rogemus'. | Jordani et yemale, princ. 'Jordanis conversus est', fin. 'ad vera gaudia pervenire. Amen'. | Soccus, princ. 'Induimini dominum Jhesum Christum', fin. 'aliquid signum mortis'. | Heinricus de Frimaria, princ. 'Dicito mihi, ubi posuisti', fin. 'currit et clarescit'. | Melducius, princ. 'Dominus legifer noster', fin. 'expliciunt sermones servi sancti'. | Armandus, princ. 'Reverendo in Christo patri', fin. 'Ecce, ego mitto angelum meum'. ||

F: XX. |

Flores sanctorum, princ. 'Sapienciam sanctorum', fin. 'longo tempore vivat'. | Commune sanctorum, princ. 'Estote prudentes', fin. 'eleemosinas multas'. | Lusanna, princ. 'Ecce, nova facio omnia', fin. 'celestem habitacionem'. | Sermones Marie, princ. 'Dum tempus habemus', fin. 'novo, quod apockalipsis'. | Speculum Marie, princ. 'In principio creavit Deus', fin. 'sicut erat sacramentaliter'. | Officiarius, princ. 'Ambulans Jhesus', fin. 'diximus, genua flectit'. | Devotarius, princ. 'Lectulus noster floridus', fin. 'excepit illum gaudens'. | Jacobus, princ. 'Pater sanctissime Petre', fin. 'odores evanuerunt, XLVI C'. | Peregrinus, princ. 'Gaudeamus, quia venerunt', fin. 'in ecclesiis recondite'. | Bohemus, princ. 'Cum esset Sthaphanus', fin. 'in ecclesiis recondite'. | Saxonicus, princ. 'Illi continuo', fin. 'et

[409]

laudabilis in infinita'. | Contractus, princ. 'Ambulans Jhesus secus', fin. 'quam avaricia'. | Gallicus, princ. 'Christo confixus sum', fin. 'in ewum benedictus'. || Florigerus, princ. 'Simili pena servus', fin. 'confluencia bonorum'. | Hermannus, princ. 'Reverendo in Christo', fin. 'ordinis sancti Augustini'. | Franciscus, princ. 'Johannis apockalipsi 4', fin. 'in gloriam regni'. | Heinricus, princ. 'Ut mere in hoc opere', fin. 'adventum exspectat'. | Soccus, princ. 'Symon, frater vester', fin. 'et non subter'. | Jordanus, princ. 'Dan catulus leonis', fin. 'zona pellicea mortificacionem carnis significat, 153'. | Passionale sanctorum, princ. 'Tempore Maximiani', fin. 'per se habet episcopum'. | Gesta philosophorum, princ. 'Colloquium Symonis', fin. 'laureatus intravit'. ||

G: XXIIII. |

Lyra super psalterium, princ. 'Circa exposicionem', fin. 'laudabunt te'. | Ammonicio epistolaris, princ. 'Reverendus in Christo', fin. 'meliorem vitam speraret'. | Constituciones, princ. 'In nomine sancte et individue trinitatis', fin. 'donans vel donator'. | Humbertus, princ. 'Sepcies in die', fin. 'de temptacionibus capitulum C LXXXXVIII'. | Monacharius, princ. 'Universis in Christo Jhesu', fin. 'laudabiliter observatur'. | Addiciones, princ. 'Frater Thomas prior', fin. 'a ventura ira via'. | Septililium, princ. 'Quoniam quidem perfeccionis', fin. 'Domino etc. securus eris'. | Onus mundi, princ. 'Spiritus autem manifeste dicit', fin. 'Enoch et Helyas'. | Brigitta, princ. 'Mater Dei loquitur', fin. 'sit Deus benedictus'. | Simbolus, princ. 'Venite, ambulemus', fin. 'bonis operibus studeatis implere'. | Bestiarius, princ. 'Desiderii tui, karissime', fin. 'altitudo turris'. | Paradysus, princ. 'Vie Syon lugent', fin. 'malis resistendo'. || De tribus regibus, princ. 'In primo capitulo', fin. 'vitam eternam possideas'. | De vita Christi, princ. 'Qui sequitur me, non ambulat', fin. 'item plura dicta et epistole'. | De amore Jhesu, princ. 'Est valde necessarius', fin. 'deludit enim in cantatorem'. | Huß, princ. 'Quia fundamentalis', fin. 'datum in octava sancti Johannis'. | Gwido, princ. 'Summa trinitas', fin. 'hominis continentis naufragium'. | Hereticus, princ. 'Oblaturus iuxta seniorum', fin. 'Hugonis de Sancto Victore'. | Sarracenus, princ. 'Fides katholica impugnatur', fin. 'in sua fide salvandum'. | Albertus Magnus, princ. 'Clara est, que nunquam', fin. 'dampnande senectutis'. | Diverse passiones, princ. 'Beatus Jeronimus dicit', fin. 'utilitatem ieiunii'. | De passione Christi, princ. 'Jhesu Christo passo', fin. 'arbori comparatur, 62 H' etc. | De recreacione, princ. 'Inspice et fac', fin. 'participes non faciat'. | Summa viciorum, princ. 'De virtutibus', fin. 'gratuita largitate'. ||

[410]

H: XXVIII. |

Textus sentenciarum, princ. 'Multi unam substanciam', fin. 'vacuus virtute recedat'. | Conclusiones, princ. 'Ad preces studencium', fin. 'regnare mera causa in celo'. | Humbertus, princ. 'Quoniam in paucioribus', fin. 'Mensura omnium encium'. | Hugolinus, princ. 'Quia in litera', fin. 'sit nobis innata natura'. | Theoloycus, princ. 'Veritas theoloyci', fin. 'regnavit Marcellus in civitate'. | Adeodatus, princ. 'Queritur, quid sit sacramentum', fin. 'qui es benedictus in secula seculorum'. | Richardus, princ. 'Vestitus erat veste', fin. 'numero IIII⁰ et XLII.' | Gotschalckus, princ. 'Circa dicciones', fin. 'nubes penetrabit Eccl. 35'. | Seufridus, princ. 'Modo de theologia', fin. 'essent cum filiis hominum'. | Gorra, princ. 'Abstinete vos a carne', fin. 'vir eius laudavit'. | Boecius, princ. 'Circa inicium', fin. 'de transmutacione substancie'. | Terra sancta, princ. 'Es ist czu wissen', fin. 'cum gaudio in vita eterna. Amen.' | Passionale sanctorum, princ. 'Spiritus sanctus hodierna', fin. 'de purificacione Marie, CCXXVII.'|| Innocencius, princ. 'Tria sunt', fin. 'partes scilicet semet'. | Bellicus, princ. 'Ecce, ego declinabo', fin. 'debet certe serpenti'. | Jacobus, princ. 'Filia populi mei', fin. 'Propter trina'. | Affricanus, princ. 'Quia virginitas', fin. 'ecce, immutabilitas'. | Francigena, princ. 'Tempus flendi', fin. 'contrarium facies'. | Publicanus, princ. 'Deus propicius esto', fin. 'in corde tuo'. | Ungarus, princ. 'Redde illis mercedem', fin. 'notabilia de tribulacione'. | Lapidarius, princ. 'Cum ieiunas', fin. 'gloriam pervenire'. | Melducii, princ. 'Abiit Jhesus', fin. 'facias respirare'. | Due partes, princ. 'Ut verbis beati Augustini', fin. 'gloriam indisponunt'. | Bernhardinus, princ. 'Cum ieiunatis, nolite', fin. 'Jhesus Christus, Marie filius, qui' etc. | Hilprandus, princ. 'Dies autem appropinquabit', fin. 'scilicet dyabolus'. | Flagellator, princ. 'Receperunt mercedem suam', fin. 'sit laus et gloria in secula seculorum. Amen'. || Theodoricus, princ. 'Tabernarius bibenti in taberna', fin. 'sit nomen Domini benedictum'. | Anglicus, princ. 'Videbunt filium hominis', fin. 'summe tibi vas unum'. | Ytalicus, princ. 'Declina a malo', fin. 'annuncciavit universo mundo'. ||

J: XVIII. |

Bohic primus, princ. 'Venerabilibus et discretis', fin. 'Quid si prelatus'. | Secundus, princ. 'De quo vult Deo', fin. 'quod circa causam'. | Tercius, princ. 'Clerici arma portantes', fin. 'aliqui autem redditus'. | Quartus, princ. 'De materia huius quarti', fin. 'possessor male fidei'. | Quintus, princ. 'Si legittimus', fin. 'vide ibi per Johannem'. | Decretales, princ.

[411]

'Gregorius episcopus', fin. 'de regulis iuris'. | Constitutiones papales, princ. 'Gregorius episcopus', fin. 'sed que est causa'. | Clementine, princ. 'Johannes episcopus', fin. 'derivaciones et melius'. | Summa Pysani, princ. 'Quoniam, ut ait Gregorius', fin. 'ammonicionibus inpulsabis'. | Novella iura, princ. 'Neque patronus', fin. 'ius naturale'. | K. I., princ. 'Convertimini ad me', fin. 'feria secunda pasce de peregrino'. | Tabula iuris, princ. 'Reverendo in Christo', fin. '33. questio'. || Regule iuris, princ. 'Licet a populo', fin. 'anno primo' etc. | Summa casuum, princ. 'Juste videt', fin. 'iuris canonici'. | Gloza extravagancium, princ. 'Sicut dicit lex E', fin. 'decretorum Lipsensis'. | Casus decretalium, princ. 'Ad honorem summe trinitatis', fin. 'liber omnium registrorum'. | Summa decreti, princ. 'Verbum abbreviatum', fin. 'monendus est'. | Gloza decreti, princ. 'Sacrosancte ecclesie', fin. 'ultima'. ||

K: XI. |

Brito, princ. 'Difficiles studeo partes', fin. 'unus eorum. Amen.' | Hugwicius, princ. 'Cum nostri prothoplausti', fin. 'tres species auri in 3'. | Lucianus, princ. 'Homo, mensch', fin. 'consanguineus, 195'. | Rapularius, princ. 'Iuxta sapientis', fin. 'laboratu⟨m⟩'. | Hyspanus, princ. 'Ex quo vocabularii', fin. 'et omnis pax ubique erat'. | Nichilominus, princ. 'A vocabola⟨r⟩ii', fin. 'evanescit condempnati'. | Hugucius, princ. 'Cum iuxta sapientis', fin. 'vel menda⟨cium⟩'. | Vulgarius, princ. 'Ex quo vocabula⟨rii⟩', fin. 'daz puch von den kunsten'. | Maternus, princ. 'Circa inicium Donati', fin. 'posse involvi'. | Ex katholicon, princ. 'Aaa, Domine Deus', fin. 'vita inferioris'. | Summa sacrificiorum, princ. 'Venerabiles patres', fin. 'ut in eternum laudemus eum' etc. ||

L: XI. |

Grecus, princ. 'Omnis voluntas', fin. 'apparebitis in gloria'. | Hassus, princ. 'Quantum ad primum capitulum', fin. 'alium reformare'. | Collectarius, princ. 'Christus passus est', fin. 'sit cedendum, capitulum 73'. | Apostolicon, princ. 'Tibi dabo claves', fin. 'servire de pluribus'. | Pauper, princ. | Piper, princ. 'Ecce, rex tuus', fin. 'exemplum de quadam filia regis'. | Simplicianus, princ. 'Vidit Jhesus Petrum', fin. 'Visio cum omni gaudio'. | Pitczschelinus, princ. 'Abstractum', fin. 'eosque portaverit nullo'. | Damascus, princ. 'Sol rubet in mare', fin. 'eius castitas virginalis'. | Bavarus, princ. 'Sed quia sunt plura', fin. 'contractus per peccatum'. | Swevus, princ. 'Flecto genua', fin. 'vel quid vim servat eorum'. ||

[412]

M: VII. |

Jacobus de tempore, princ. 'Tabula. Dominica prima adventus', fin. 'vivit et regnat. Amen'. | Dicas sibi, princ. 'Li⟨n⟩gwa me⟨a⟩ calamus et', fin. 'iustitia, que sine peccato'. | Speculum humane salvacionis, princ. 'Mar⟨cus⟩ e⟨vangelista⟩ levi⟨ta⟩', fin. 'Esau amisit benedictionem'. | Exposicio super sequencias, princ. 'Verba proposita sunt', fin. 'quartum numquam dic, sufficit'. | Gloza super sequencias, princ. 'Laudacionem Domini loquens', fin. 'comotus ad ipsum properat'. | Piscator, princ. 'Adulteri, fornicatores manifesti', fin. 'Per sex digitos, CXIII'. | Scintillarius dupliciter. | Hoeneck, princ. 'Honorate, I. Petri 2⁰', fin. 'invitatus ad tuum convivium, Domine'. ||

N: X. |

Tres glose super summam Raymundi, princ. 'Circa inicium istius libri', fin. 'huic fructificemur. Amen'. | Due glose, princ. 'Presbiter attende', fin. 'Hec suis celebrare precepit'. | Confessor, princ. 'Omnes homines naturaliter', fin. 'expliciunt cauciones planetarum'. | Bohecius, princ. 'Circa inicium istius libri', fin. 'de transmutacione substanciarum'. | Torcular, princ. 'Vestigia eius secutus est', fin. 'oportet te dicere'. | Newpeck, princ. 'Iste est de sublimibus', fin. 'Nota obitum fratris Henrici Newpecken'. | Medicus, princ. 'Equivoca dicuntur' etc., fin. 'aurum temperativum est'. | Musicus, princ. 'Quosdam psalmiste versiculos populi', fin. 'non aliquid aliud' etc. | Liberator, princ. 'In nomine Domini. Amen', fin. 'absinthii sucum vel'. | Alerthauser, princ. 'Fecit, unde bene poterat', fin. 'amicabiles duximus'. | Amator, princ. 'Filius loquitur', fin. 'vivere nobis obsistent'. ||

O: VIII. |

Questiones phisicorum, princ. 'Queritur, utrum', fin. 'alios tytulos per ordinem'. | Canonista, princ. 'Venerabiles patres et domini', fin. 'sepi, transi, miserere'. | Rethorica, princ. 'Glomo, -onis, ein winckelholtz', fin. 'sub anno nativitatis Domini 1438'. | Rethor, princ. 'Ad iudicandum vicia', fin. 'universos filios superbie'. | Questiones phisice 'Omnium quantitatum est', fin. 'et minus perfectum'. | Summa naturalis, princ. 'Primi libri phisicorum', fin. 'per quem sive quando'. | Questiones Alberti, princ. 'Anno Domini M⁰300', fin. 'quanto vicinius potest'. | De celo et mundo, princ. 'Physica dividitur in tres partes', fin. 'capitulo nullo'. ||

[413]

P: XI. |

Primus iacetur in pulpito litere J in tali signo: K I. | Secundus, princ. 'T sociis incipientibus', fin. 'graciam defendencie. Amen'. | Tercius, princ. 'Magister, scimus quod verax es', fin. 'Deo gracias'. | Quartus, princ. 'Penitet me fecisse', fin. 'gloriaris et regnas'. | Sextus, princ. 'Circa inicium', fin. 'qui es in celis, sanctificetur'. | Septimus, princ. 'Amen, amen dico vobis', fin. 'postquam ergo ipse'. | Octavus, princ. 'Gyrum celi circu⟨m⟩ivi sola', fin. 'coniunctim et divisim'. | Nonus, princ. 'De parabolis Salomonis', fin. 'require ante duo folia'. | Decimus, princ. 'Conspiciens in circuitu', fin. 'sed non ad quantitatem'. | Undecimus, require literam H, tytulo Conclusiones. | Duodecimus est pars missalis per quadragesimam. | P. V., princ. 'Ad preces studencium', fin. 'recte regnum obtinete'. | Prescriptos libros presentavit pater Johannes Kreglinger, protunc supprior | conventus Kulmacensis, anno Domini MCCCCLXI⁰ in die visitacionis sancte | Marie virginis et eodem tempore idem se incorporavit conventui Kulmacensi. ||

Q: XVI. |

Primus, 'Dominica de passione', fin. 'partem regni mei'. | Secundus, princ. 'Hec verba scribit', fin. 'Jhesus Christus'. | Tercius, princ. 'Theos suavissime Deus', fin. 'Erat Jhesus eiciens demonium, X.' | Quartus, princ. 'Oportet sapiencie', fin. 'scilicet in paradyso'. | Quintus, princ. 'Naptalim, Allexander', fin. 'cum pace et leticia perducant. Amen'. | Sextus 'Dycz buch heyzzet', fin. 'als umb ein har'. | Septimus, princ. 'Beatus dicit: in manu tua sunt', fin. 'in regno Capadocie'. | Octavus, princ. 'Induimini dominum Jhesum', fin. 'descendi in ortum'. | Nonus, princ. 'Incipiunt tytuli prime partis', fin. 'fines excedere non est tutum'. | Decimus, princ. 'Et non est preter te', fin. 'sed similiter consortatur'. | Undecimus, princ. 'Ludwicus, Dei gracia', fin. 'oratores et zelatores'. | Duodecimus, princ. 'Cum sit necessarium', fin. 'fons, cibus, ordo'. | Terciusdecimus, princ. 'Non est talis mulier', fin. 'animam meam'. | Quartusdecimus, princ. 'Detractacionis assignati', fin. 'sabbato post Stanislai'. | Quintusdecimus, princ. 'Preparate corda vestra', fin. 'liber de doctrina cordis'. | Sextusdecimus, princ. 'Respicite et lavate capita vestra', fin. 'iterum solicitudini mortis'. | XVII., princ. 'Dicitur de singulis viciis', fin. 'anno Domini M⁰CCC⁰XLIII⁰'. |

[414]

Prescriptos libros obtulit pater Henricus Griff de Kulmacha | anno Domini MCCCCLXI° in die sancte Marie Magdalene sub regimine | patris Cunradi Pleydner, protunc prioris conventus. ||

R: VIIII. |

Donatus, princ. 'Recta omnia pronomina', fin. 'Deo gracias'. Allexander, princ. 'Si bene vis scire', fin. 'usus oppositus sit'. | Tercia Allexandri, princ. 'Homo naturaliter declaratur', fin. 'generaliter habetur rectus'. | Petrus Helye, princ. 'Circa inicium Petri', fin. 'hora quasi tercia'. | Scolasticus, princ. 'Elemosina data in vita est', fin. 'per manus et non per pedes'. | Textus veteris artis, princ. 'Cum sit necessarium', fin. 'in mortario cum pistelle'. | Pater pauperis, princ. 'In nomine sancte et individue trinitatis', fin. 'Deo gracias'. | Augustinus, princ. 'Omnem scienciam et omnem', fin. 'malignitas tempestatum'. | Medicinale, princ. ||

Pars hyemalis breviarii, princ. 'Januarius', fin. 'veni, sponsa Christi'. | Commune cum aliis, princ. 'Figura extremi iudicii depicta', fin. 'fidelium omnium'. | Cursus cum oracionibus, princ. 'Veni, creator', fin. 'quare tristis es, anima mea'. | Lucidarius, princ. 'Dicz puch', fin. 'Silvestri pape'. | Pars estivalis breviarii, princ. 'Domine Jhesu Christe', fin. 'pace et unitate letetur'. | Item breviarium bonum, princ. 'Jani prima dies', fin. 'protectione tranquilla'. | Libellus oracionum, princ. 'Gedencke', fin. 'ymago beate Barbare'. | Votivale, princ. 'Circumcisio Domini', fin. 'in celis regnare'. | Item Bartholomeus, princ. | Item pars breviarii, princ. 'In nomine Domini. Amen', fin. 'Miserere, Domine, refugium'. | Prescripta presentavit frater Conradus Karg in die conversionis sancti Pauli et resignavit. ||

Libri pro choro. |

Item graduale magnum. | Item duo gradualia parva in pergameno. | Item pars hyemalis antiphonarii magni. | Item pars estivalis antiphonarii magni. | Item unum antiphonarium antiquum ex integro. | Item commune sanctorum bonum. | Item historiale antiquorum sanctorum. | Item martirologium bonum. | Item duo collectionaria bona et unum antiquum. | Item duo psalteria magna pro choro. | Item quinque psalteria communia pro choro. | Item legenda de tempore. | Item legenda de sanctis bona. | Item breviarium bonum Neupeck. | Item breviarium bonum fratris Heinrici. | Item breviarium bonum Cunradi Karg. | Item breviarium nigrum in pergameno. | Item breviarium, quod habet frater Nicolaus Tegel. | Item plura alia breviaria et diurnalia. | Item septem

[415]

missalia bona. | Item missale parvum blaveum. | Item plenarium. | Item quatuor votivalia. | Item regula et statuta. | Item duo pro exequiis mortuorum. ||

Kauernburck. |

Item unum missale bonum. | – – Item duo libri pro choro cum notis. |

ANDREA BIGLIA (c. 1394-1435)*

The Preservation and Dispersion of the Biglia Manuscripts

The news of Biglia's untimely death in Siena must have reached Milan not long afterwards. Thereupon the brethren of San Marco's Monastery in that city acted with dispatch to claim the inheritance left by Fra Andrea, which consisted above all else in the finely wrought, that is, the approved, copies of his own writings[1]. This, according to a provision of the still operative Constitutions of 1290, was the right of that monastery as the convent which had "begotten" Andrea "in Christ"[2]. Accordingly, the community decided to send their procurator, Fra Pasquino, to Siena as their representative[3]. On November 3 he presented himself at the Sienese chancellery bearing the following letter of commendation from Duke Filippo Maria of Milan:

Our most dear and distinguished friends,

> Our reverend and venerable religious, the prior and brethren of the convent of San Marco in our city of Milan, have informed us that the famous professor of Holy Writ, Master Andrea Biglia, a professed of their convent, recently passed away in your city of Siena, leaving a great number of beautiful books and many other goods and things, all of which they claim belong de jure to their convent. We, moreover, by reason of our extraordinary affection for the same prior and brethren, have directed them to commend themselves earnestly to your distinguished selves, urging you eminent gentlemen to give your gracious assistance with right goodwill to Fra Pasquino, their representative, the bearer of these presents, who comes to your city for no other purpose than for the acquisition of the aforesaid books and goods left by erstwhile Master Andrea. A disposition, however, by Master Andrea himself, if he had otherwise disposed of these books and goods, is, as always, inviolable. Your cooperation in the transfer of the books and goods to the said Fra Pasquino in

* See J.C. SCHNAUBELT, *Andrea Biglia (c. 1394-1435), His Life and Writings*, in *Augustiniana* 43 (1993) 1-2, 103-160.

[1] See Table VI.

[2] *Constitutiones O.E.S.A.* [of 1290] (Venice, 1508), p. 21v: "Et si qua bona iure hereditario post decessum suum remanserint, ad locum qui eum in Christo genuit, deductis tamen expensis infirmitatis et sepulture, devolvantur".

[3] F. MARLETTA, *Note all'epistolario del Panormita*, in *La Rinascità* 5 (1942), 516-26, p. 525.

the name of his aforementioned convent will please us exceedingly.

Given at Cusagho[4], on the 17th day of October 1435[5].

The inviolable disposition of goods to which this letter referred as having possibly been made by Andrea himself was in keeping with another provision of the same *Constitutions*, which accorded an Augustinian religious, while yet in health, the right to make a gift, with the permission of his superior, of a book or thing to a place or to a brother in the Order[6]. Biglia, overtaken by sudden and unexpected death, had, to all appearances, not exercised this right. That Fra Pasquino was successful in his mission can be inferred from two separate entries in the registers of Gerardo da Rimini, Prior General of the Order, both of which strongly recommend a reward for Fra Pasquino from his prior and community for his labors in claiming Andrea's effects and removing them to San Marco's in Milan[7]. It will be shown, moreover, that virtually all of the original Biglia manuscripts were still there in the San Marco library in the last quarter of the sixteenth century and that a few of these same parchments remained there through the first half of the eighteenth.

Leakage from Biglia's manuscript books other than his own compositions may have begun even before his death. His copy of Plato's *Republic*, for example, came, as we have seen, into the possession of a con-

[4] The modern name is perhaps Cusago, a town to the west of Milan. It has a Visconti castle illustrated in *Lombardia*, Parte prima, Milan: Touring Club Italiano, 1938, p. 120, fig. 203.

[5] See Appendix for the Latin text [translation mine].

[6] *Constitutiones* [of 1290], p. 21v: "Praeterea fratri existenti in sanitate liceat librum sive aliquam rem, de licentia sui superioris, loco vel alicui fratri ordinis dare, ita tamen quod ipsam rem vel librum seu usum eius extunc de cetero non possit habere. Quod si secus fuerit factum, concessio sive donatio huiusmodi nullam habeat firmitatem".

[7] ROMA, Archivum generale O.S.A., Dd 5, fol. 18: "Arimini, julii 19, 1437. — Mandavimus Priori sive vices [sic] gerenti conventus Sancti Marchi [sic] de Mediolano ceterique patribus et fratribus ipsius conventus in meritum sancte obedientie quatenus dicerant [sic] secundum conscientiam quid pro suis laboribus frater Pasquinus de Mediolano meruerit eundo Senas et conducendo res olim magistri Andree de Mediolano Mediolanum et illud sub eodem precepto tradere eidem curent". Ib., fol. 43: "Ferrarie, decembris 22, 1438. — Item mandavimus Priori qui erit quatenus cum patribus, visis rationibus rerum magistri olim Andree de Mediolano quas frater Pasquinus traduxit de Senis Mediolanum, eidem aliquod emolumentum in premium laboris assignet". From R. ARBESMANN, *Andrea Biglia, Augustinian Friar and Humanist († 1435)*, in *Analecta Augustiniana* 28 (1965), 154-85, p. 172. There can be little doubt that the Latin term *res*, 'things, effects, property,' used by Gerardo was intended to include Biglia's manuscript books.

temporary, Pier Candido Decembrio[8]. It is entirely possible, moreover, that Biglia *existens in sanitate*, to use the phrase of the *Constitutions* of 1290[9], lost control of such a book through loan or theft, or gave it away. It is highly improbable, however, that a man like Biglia, who lavished so much care on the production of his manuscripts, would have parted during his lifetime with the autograph of his second eulogy of Gian Galeazzo, the *Secunda collaudatio* [ML 14], or with his Latin translation of Plutarch's *Timoleon* [ML 59], both of which are now found as 'strays', the one, indeed, in Milan, the other in distant Macerata[10]. They are, perhaps, examples of the steady attrition of the San Marco collection of Bigliana until its final dissolution under Napoleon[11]. At any rate, they were evidently not available to Pamfili when he visited that library toward the end of the sixteenth century, prior to the publication of his *Chronica ordinis eremitarum sancti Augustini* in 1581[12].

Table I is a list of bibliographers who have dealt with Biglia, from da Cora and his *Defensorium* of 1481 to an article of Anna Morisi's in 1974[13]. Those bibliographers who have had firsthand knowledge of any Biglia manuscripts or have handled any document relating to our author have been designated by an asterisk, and those who personally visited the Biglia collection in the San Marco library before the Napoleonic suppression have been additionally distinguished with a dagger. Of the latter there are only three: namely, Pamfili, De Rossi-Gandolfo, and Argelati, publishing respectively in 1581, 1704, and 1745. It will become evident, then, that in the interval of 120 years between the work of Pamfili and that of De Rossi-Gandolfo, every other bibliographer was indebted either directly or indirectly to Pamfili for any specific listing of Biglia's writings. From da Cora, Biglia's earliest known bibliographer, they could have drawn very little; the *Defensorium* does no more than allude to three,

[8] FIRENZE, Bibl. Riccardina 827, fol. 36v: "Cum in novo exemplari olim fratris Andreae Bilii graece scriptum offenderim ..." [Decembrio writing to Fra Angelo]. See J.C. SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 138, note 171.

[9] See note 6 above.

[10] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 131, note 138 and p. 137, note 168. Respectively, *Secunda collaudatio*: MILANO, Bibl. Ambrosiana F 55 sup., ff. 50r-57r, and *Timoleontis vita*: MACERATA, Bibl. Communale 5 3 C 26, ff. 89r-119r.

[11] The suppression of the monastery of San Marco took place around 1797. See notes 70-71.

[12] Pamfili's *Chronica* and a number of other rare works were available to the writer at the Augustinian Historical Institute, Villanova University, Villanova, Pennsylvania.

[13] An investigation of European library catalogues would establish the identity of any extant but still unstudied Biglia manuscripts (see Table IV) and thus expand the list.

possibly four, of Andrea's works[14]. By the beginning of the eighteenth century, exchange, sale, gift, borrowing, theft, or time (denoting natural decay), the attrition of use, and the ravages of abuse, had reduced the Biglia collection in San Marco to only nine codices[15].

Pamfili, therefore, is for the student of Biglia's work the bibliographer par excellence. He seems to have had an innate sense of historical method and to have been careful not only about sources but about procedure too, as appears from the words which stand at the head of his list: "[The works of Biglia] which I actually looked at one by one in our library of San Marco and read through the titles are as follows"[16]. An examination of Pamfili's list, presented here in Table II, shows that it was his purpose to record only the actual compositions of Biglia. He excluded, therefore, Andrea's copy of Terence, even though (as Argelati noted[17]) it contained original, even autograph elements. (This omission is indicated at the end of the list after item [37]). Pamfili also excluded from his list (see after item [35]) any mention of what Arbesmann takes to be a copy of Biglia's translation of Aristotle's *Physics*[18]. If Pamfili decided not to mention the existence of this codex in the San Marco library because he knew it was a copy, the question then arises why he decided to present in his list both of the titles which bibliographers generally agree represent one and the same work, that is, Biglia's Milanese history. If the bibliographers are right, then either the codex represented by the title *Historiarum Mediolanensium, lib. 1* (item [22]), or both, are copies. (The writer's argument in favor of identity is to be found in the *Master List*)[19]. From another codex[20], which is a collection of six of Biglia's opuscula, Pamfili ([8], [9], [10]) gives the titles of the three non-oratorical opuscula,

[14] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 103, note 3. Da Cora, like Muratori, seems to take the position that the *Historia Lombardica* and the *Historia Mediolanensis* are to be identified as one and the same work. See note 31 below. See ML 1 in SCHNAUBELT, *Prolegomena to the Edition of the Extant Works of Andrea Biglia OSA († 1435)*, in *Analecta Augustiniana* 40 (1977), 141-84.

[15] See Table II: D-G [3]/Arg XX, D-G [4]/Arg XVII, D-G [5]/Arg XIX, D-G [8]/Arg XXI, D-G [2]/Arg XVI, D-G [9]/Arg XXII, D-G [7]/Arg XVIII, D-G [10]/Arg XXIII, and D-G [6]/Arg XXIV.

[16] G. PAMFILI, *Chronica ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini*, (Rome: Ex Typographia Georgii Ferrarii, 1581) p. 78v: "Quae vero Mediolani in bibliotheca nostra S. Marci singulatim vidi, ac per titulos legi, haec sunt" [translation mine].

[17] See Table II, Arg XXIV, and SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 138, notes 172-73.

[18] See Table II, D-G [7]/Arg XVIII, and SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 137, note 167.

[19] See ML 1 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

[20] MILANO, Bibl. Ambrosiana N 280 sup.

but apparently decided not to cite the three orations that accompany them.

These omissions are noted, one after item [9] and the other two after item [10]. We do not know why Pamfili did this; he may have known that these orations were to be found in another collective work, possibly the now missing *Orationum & epistolarum lib. 2* (item [2]).

It was not until some 120 years after Pamfili's *Chronica* that another eyewitness account of the Bigliana in the San Marco library — that of Agostino De Rossi — appears, reflected in the Augustinian D. A. Gandolfo's *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus* of 1704. In the present instance, Gandolfo was writing at second hand. In his account of Biglia (pp. 60-62) Gandolfo includes a list of Biglia's writings. The first work listed is the treatise addressed to Fra Ludovico [ML 11]. At the end of the group that follows, items [2] through [10], he introduces two sentences that show he is drawing on a list prepared by De Rossi and that De Rossi in the course of a visit to San Marco paid particular attention to one of the manuscripts in question. Gandolfo writes:

> "That all these works [his nos. (2) through (10)] are still to be found in our library of San Marco in Milan is given witness to by my confrere[21] Agostino

[21] De Rossi and Gandolfo were both sons of the Augustinian monastery of Genoa, Sant' Agostino. De Rossi died in 1668 at age 40, that is thirty-six years before the publication of Gandolfo's *Dissertatio historica* in 1704. It is conceivable, therefore, that such a manuscript book as the writer is envisioning, De Rossi's *Index*, would have been placed in the library of that convent when, presumably, it was removed from Agostino De Rossi's cell after his demise, if it had not already found its way there. Nowhere among the bibliographers, except in Gandolfo, is there a mention of such a book by De Rossi, much less of an edition of it. Consult the following accounts: (1) Giuseppe LANTERI, *Postrema saecula sex religionis Augustinianae* (3 vol. Tolentine-Rome: Ex Typographia Guidoni, 1858-60), III, 24-25: "Augustinus de Rossi, Ligur, ex oppido S. Michaelis prope Rhapallum, sacrae theologiae Doctor, non solum in theologicis disciplinis egregie versatum, verum etiam italicae, atque latinae linguae valde peritum se ostendit in pluribus lucubrationibus, quas tum versu, tum soluta oratione in lucem immisit. Ab Oldonino in *Athenis Lingusticis* dicitur theologus, poeta, et orator magni nominis. Septennium fuit Principis Andreae Doria praeceptor, ac secretarius ab epistolis latinis, obiitque in ejusdem Principis palatio anno 1668, aetatis suae 40. Scripsit varias orationes, epigrammata, odes, elegias, et alia, quorum quaedam videri possunt apud nostratem Gandolphum in suis floribus poeticis Eremi Augustinanae". (2) Johann Felix OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana historica, critica et chronologica* (Ingolstadt-Augsburg: Universitatis bibliopolae, 1768), p. 780: "de Rubeis Augustinus, natione Italus, Alumnus Congregationis Lombardiae, Filius Coenobii Genuensis, vixit Saeculo 17. Vir singulari magnitudine ingenii ornatus, atque multarum scientarum notitiam assecutus, varia exaravit, de quibus tamen sub nomine solum nota est: *Mulier fortis*. Mediolani 1617". See also Christian Gottlieb JÖCHER, *Allgemeines Gelehrten-lexicon/Universalis lexicon eruditorum* (11 vols., Leipzig: J.F. Gleditsch, 1750-1819,1897), III, 2277, and Davide Aurelio PERINI, *Bibliographia*

De Rossi of Genoa, in an Index which is before me [*apud me*]". And he adds: "That he [Biglia] was of Lecceto I find from his own writings, *sc.* from the book *De anima*"[22].

De Rossi is referring to the opening of a still extant manuscript (ML 54)[23] in which Biglia sets out his own name in the form, "F. B. Andr' i(n) illiceto".

The rest of Gandolfo's list (comprised of 38 items in all) was derived entirely from Pamfili[24], with three exceptions: item [1] mentioned above, the *Ad fratrem Ludovicum de ordinis nostri forma et propagatione* [ML 11], which Gandolfo knew from the *Crysol purificativo* of Emmanuel Leal[25]; item [11], the *Commentarii historici de detrimento fidei orientis, sive de origine Turcharum, ad Johannem cardinalem et episcopum Rhotomagensem* [ML 122], additionally known to Gandolfo from the manuscript copy in the Angelica Library in Rome[26]; and item [38], the *Super 'Missus est angelus' et canticum 'Magnificat' expositio* [ML 41], which Gandolfo knew from Hippolyto Marracio's *Bibliotheca Mariana*[27]. In copying

Augustiniana cum notis biographicis: Scriptores Itali (4 vols., Florence: Tipografia Sordomuti, 1929-37), II, 30.

[22] GANDOLFO, p. 61: "Omnia haec adhuc permanere in Nostra Bibl. S. Marci Mediolani, testatur meus Augustinus de Rubeis Genuen. in *Indice* apud me. Et subdit. *Hunc inuenio ex ipsius scriptis fuisse illicetanum, scilicet ex lib.* de Anima".

[23] Treated in SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, pp. 132-3.

[24] Ibid. and p. 62: "[13], Haec [items (11) and (12)], & sequentia [items 13 ff.] ex Pamphilo & Torello", Gandolfo knew and used Pamfili directly, not just indirectly through Luigi TORELLI, *Secoli Agostiniani* (8 vols., Bologna: Per Giacomo Monti, 1659-86.), because, while he omits the *De concessione et translatione beatae Monicae, matris beatissimi patris Augustini, sermo* (Pam [16], Table II), as Torelli does, he includes Pam [37] (Table II), using in lieu of a title these words: "Interpretatus est quoque Libros Ethicorum Aristotelis" (Gan [37]), a work which Torelli fails to mention.

[25] Emmanuel LEAL, *Crysol purificativo* (Lisbon 1673), p. 368. See GANDOLFO, p. 61: "citatur a meo Patre Emmanuelle Leal Lusitano in suo Opere Vlisypponae impresso 1673. fol. pag. 368; asseritque esse impr. Parmae 1601 4". For the refutation of this latter statement, see ARBESMANN, *Andrea Biglia*, pp. 155-56, note 9.

[26] GANDOLFO, p. 61: "Romae in Angelica M.S. fol.", that is, codex 1136 (S 4 5).

[27] Ibid., p. 62: "ut ait Marraccius"; Ippolito MARRACCI, *Bibliotheca Mariana* (2 vols., Rome: Typis F. Caballi, 1648). See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 139, note 177. Gandolfo also saw fit to quote the comment of Sisto DA SIENA (SENESE), *Bibliotheca sancta* (Cologne: Apud M. Cholinum, 1586[3]), on the *Hexaemeron* (Gan [27]) [ML 44[1] in SCHNAUBELT, *Prolegomena*]: "... insigne commentarium, ait Sixtus Senensis, quod una cum alijs eruditissimis eius operibus, nondum impressis in Bibl. Marciana mediol. habetur".

Pamfili[28] and reconciling his titles with De Rossi's, for some reason, or, probably, by error, Gandolfo omitted two works, Pamfili's item [11], the *Panischolaria ad Alphonsum regem Aragonum adversum schisma Benedicti* [ML 4][29], and Pamfili's item [16], the *De concessione et translatione beatae Monicae, matris beatissimi patris Augustini, sermo* [ML 26]; and, in the writer's opinion, he also left a doublet in his list, that is, two titles representing one and the same manuscript. These latter titles, which the writer has placed opposite each other in Table II, are the *Hexaemeron, seu de mundo sex diebus condito* [ML 44^1] (Pam [26]/Gan [27]) and the *Principium expositionis in Genesim* [ML 44^2] (D-G [5]). Needless to say, until a manuscript is found and its identity definitely established, there is always the possibility, however slim, that these titles represent different works. And in reporting Pamfili's item [30], the *Quaestiones in libros Aristotelis Physicorum, libri 8* [ML 51^1], as it would appear, Gandolfo has it as his item [36], *In libros Physicorum Aristotelis, libri 3* [ML 51^2], the difference in number probably a printer's error.

Something less than a quarter of a century later, Ludovico Muratori and Filippo Argelati were collaborating in the preparation of the text of Biglia's Milanese history, published in Milan in 1731 in Muratori's *Rerum Italicarum Scriptores* vol. 19, under the title *Mediolanensium rerum historia* [ML 1^1]. In his preface, Muratori described the provenance of the four fifteenth-century manuscripts he had borrowed for collation by Argelati[30]; he stated his opinion that the two titles found in the tradition de-

[28] Like Pamfili, Gandolfo supplied incipits for only some of his entries; he never furnishes an incipit when Pamfili has none, and never has an incipit longer than Pamfili's. In 10 of his 11 incipits Gandolfo corresponds with Pamfili, either exactly or with slight differences that might have occurred through miscopying. The incipit he uses with his item [14] is reported in the next note.

[29] It is clear, though, that a *Panischolaria* entry stood in the tradition that yielded Gandolfo's list. As item [14] (Pam [10]), Gandolfo sets out the title *Pro suscipienda in Boemos expeditione ... lib 1*, but mistakenly adds thereto the incipit (*Nullo pacto adduci possum*) of the *Panischolaria*, which is item 11 in Pamfili's list.

[30] Ludovico Antonio MURATORI, *In Andreae Bilii historiam Mediolanensem Praefatio*, in his *Rerum Italicarum scriptores* (Milan: Ex typographia Societatis Palatinae, 1731), XIX, 3-5, p. 5: "Antiquissimum Codicem MStum, ubi Historia haec legitur, Ambrosiana bibliotheca ostendit, cujus exemplum mihi humanissime communicavit Marchio *Theodorus Alexander Trivultius* Patricius Mediolanensis, nempe ille, quem vestutum quidem Familae decus illustrem, sed illustriorem jam chorus omnis Musarum, & carum cunctis effecit, & cui in primis multa debere me fateor, quum potissimum illius cura & opera ipsa haec mea Collectio in publicum Mediolani prodierit. Attamen ut nihil deesset Historiae huic, atque omnia castigatiora prodirent, ubi intellexi, pervetustum, ac vivente fortassis Auctore scriptum, ipsius Historiae Codicem adservari apud nobilem ac ornatissimum virum *Carolum Comitem Pertusatum* in Supremo Hispaniarum Consessu Regentem, qui

scending from Pamfili — namely, *Historiarum Langobardorum, lib. 1* [ML 1[2]] (Pam [7]), and *Historiarum Mediolanensium, lib. 1* [ML 1[3]] (Pam [22]) — are of the same work[31]; and, in addition to various biographical material, he included a detailed description of two codices, then, as now, in the Ambrosian Library, which contain works by Biglia[32]. The first of these, bearing the signature H 117 inf., contains items [11], [12], [13], [14], [23], [15], [16] and [17] of Pamfili's list, in that order[33]. The other, bearing the signature N 280 sup.[34], contains items [8] and [9] of Pamfili's

Vindobonae agens, magnifica jam sibi comparata Bibliotheca, ardua negotia cum Musis conciliare pergit: continuo per literas egi, ut liceret mihi praesidio ejusmodi uti ad instruendam Bilii editionem. Protinus impetravi: quid vero e collatione textus illius in rem nostram emerserit, quicumque haec leget, animadvertet. Demum Ambrosianum Codicem, cujus jam memini, suppeditavit *Clariss. Saxius* eidem Bibliothecae Praefectus, quem edendum curavi. Alterum quoque Billianae Historiae exemplum, illudque vestustum reperi in eo ipso Codice Canonicorum Novariensium, appellato *il Valisone*, unde Chronicon Mediolanense depromsi, editum Tom. XXVI Collectionis istius". See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 150, note 222.

[31] Ibid.: "Venio nunc ad Historiam, quam publici juris facio. Scribit memoratus Vossius [*De historicis latinis*], a Billio compositam tum *Historiam Langobardorum*, tum *Historiam Mediolanensem*. Ego nullam aliam praeter hanc vidi; mihique paene certum videtur, *Historiam Mediolanensem* eamdem esse cum *Langobardica*".

[32] Ibid., pp. 4 and 5. See also Antonio CASAMASSA, *L'autore di un preteso discorso di Martino V*, in A. CASAMASSA, M. MACCARRONE, and L. OLIGER, eds., *Miscellanea Pio Paschini* (Rome: Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1948), II, 109-25, pp. 113-114, and ARBESMANN, *Andrea Biglia*, pp. 183-84.

[33] *Codex Ambrosianus* H 117 inf. is Biglia's approved copy of these eight opuscula, that is, done by scribes under his direction, to which he added the rubrics, namely, the titles, incipits, and explicits, in his own hand. Because there are eight opuscula in this one codex, there are seven instances when the endings and beginnings of the works adjoin each other. In five of these seven instances this occurs on the same side of the folio. This can only mean that Biglia planned to have the codex executed thus. This would mean that in going through this codex and copying out the titles Pamfili erred and omitted the *De institutis ... Bernardini*, which in proper sequence should have been his item [15]. Later, when he caught his error, he made it his item [23] instead.

[34] In reporting the signature, and in other matters as well, Filippo ARGELATI, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium* (2 vols in 4, Milan: In aedibus Palatinis, 1745), I,2,160, was in error. Under item X of his list, he states in regard to this codex: "Extat in MS. Bibliothecae Ambrosianae signato H. n. 66. in fol. a quodam Aloysio de Strata scripto, & ad Conventum S. Mariae Coronatae olim spectante". In criticism and rebuttal of this statement, G. M. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia* (2 vols in 6 pts, Brescia: Bossini, 1753-63), II,2,1220, note 12, observes: "[Argelati,] *Biblioth.* cit. Tom. I. col. 160 e Tom. II col. 1952. Tacer però non si vuole, che il Codice della Libreria Ambrosiana di Milano contenente le Operette del Biglia registrate dall'Argelati dal num. X. al XV, non è altrimenti il Codice H. 66. come referisce il suddetto Argelati, ma il Codice N. 66 [the present *codex Ambrosianus* C 69 inf.] Questo è un Codice cartaceo bellissimo scritto in rosso, e in nero, e con miniature; ma è altresi falso che quel Codice, come quivi dice il

list; then, the oration *In exequiis* [ML 13]; next, Pamfili [10], followed by the *Oratio militaris* [ML 22] and the oration [*Coram Sigismundo rege*] [ML 24] — all in that order. As already noted, the three orations here indicated by title were not listed by Pamfili.

The first of these two Biglia manuscripts, the present *codex Ambrosianus* H 117 inf. came to the Ambrosiana from San Marco's through Francesco Ciceri (1527-c. 1595)[35]. The *terminus post quem* and the *terminus ante quem* for the departure of this codex from the San Marco library can be fixed in the second half of the sixteenth century; these *termini* are, respectively, Pamfili's inspection of the codex in San Marco's prior to the publication of his *Chronica* in 1581 and Ciceri's acquisition of the codex prior to his death in c. 1595. We know, moreover, from a note written in the codex in 1605 by Antonio Olgiati, the first librarian of the Ambrosiana, that H 117 inf. was acquired from Ciceri's heirs by Federico Cardinal Borromeo, to serve with other codices as the nucleus of the manuscript collection of that library[36]. We do not know at present how *codex Ambrosianus* N 280 sup. passed from the San Marco library into the Ambrosiana[37].

Much specific and detailed information was thus available to Argelati from his collaboration with Muratori when he came to compose his article on Biglia for the *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium*, published in 1745. Besides some biographical detail which is not otherwise known[38], Argelati's principal contribution to our knowledge of Bigliana is his list[39], which, like Gandolfo's, is divided into two categories: (1) works of Biglia known from manuscript, and (2) titles derived from other bibliographers. The first category is comprised of items I through XXIV,

medesimo Argelati, sia stato scritto a quodam Aloysio de Strata. Forse elgi aveva allor per le mani un'altra Collectanea, nella quale si trova un'Opera di Maffeo Vegio intitolata: *Dialogus veritatis, & Filalitis* [sic], a piè della quale si legge appunto: 'explicit liber iste, quem ego Aloysius Mediolanensis de Strata scripsi', ed avendo veduto allora la *Querela pacis* del Biglia, ha confusa quest'Opera con quella del Vegio, o di alcun altro Autore scritta dal detto Luigi de Strata. Ma quello che più importa e che l'Argelati abbia mentovata, sebben malmente, la suddetta Raccolta delle Opere del Biglia, la quale è una copia [that is, *codex Ambrosianus* C 69 inf. ff. 142r-159v], e non abbia indicati gli Originali esistenti pure in detta Libreria Ambrosiana scritti in pergamena, e di eleganti miniature adornati, segnati N. 280, siccome ci avvisa di Milano il gentilissimo Sig. Carlantonio Tanzi".

[35] CASAMASSA, *Un preteso discorso*, p. 114 and note 27.

[36] Ibid.

[37] See note 34 above.

[38] Such as the details on the Biglia family tomb. See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 106 note 14.

[39] Unlike Pamfili and Gandolfo, Argelati furnishes no incipits.

the second of items XXV through XXXIX. The first category, likewise, is divided into two: (a) manuscripts known as then belonging to libraries other than San Marco's (items I through XV), and (b) manuscripts then housed in the San Marco library (items XVI through XXIV).

These categories, (1) and (2), are in exact accord with the declaration of procedure made by Argelati at the end of his biographical remarks on Biglia: "We present his works here, observing only the order in which we have had the [manuscripts] themselves in hand, and then other [works] as related by other [bibliographers]"[40]. The subdivisions of the first category (works known from manuscript) are likewise in exact accord with an observation — and a second declaration of procedure — made by Argelati at the end of his treatment of the *Mediolanensium rerum historia* [ML 1^1] (his item I): "The Abbot Picinelli cited as many works of this author as possible, the manuscripts of which he alleged are preserved in the library of the Brother Hermits of San Marco, but either many of them have perished, or he was confusing them with those in the Ambrosiana; we begin with the Ambrosian codices"[41]. Argelati's reference is to Filippo Picinelli's *Ateneo dei Letterati milanesi* published in 1670 and in particular to this statement at the end of Picinelli's biographical remarks on Biglia: "He also wrote many volumes, which are preserved in manuscript in the library of San Marco"[42]. Picinelli's list of Biglia's works, which then follows immediately, has the same order and much of the detail of the list presented in 1608 by Antonio Possevino, whom Picinelli cited as one of his sources[43]. Possevino in turn gives evidence of having taken everything but the order of his list from Pamfili.

It is clear then, on the one hand, that Possevino and Picinelli, having no direct contact with the manuscript, were unaware that the two Biglia codices under our consideration, namely, H 117 inf. and N. 280 sup., had at the time of their respective publications long since passed from the

[40] ARGELATI, *Bibliotheca*, I,2,149-60: "Nos Opera illius hic exhibemus, servato tantum ordine, quo ipsa prae manibus habuimus, & deinde caetera sicuti ab aliis relata" [translation mine].

[41] ARGELATI, *Bibliotheca*, I,2,160: "Abbas Picinellus Opera quam plurima istius Auctoris protulit, quae asserebat MSS. servari in Bibliotheca Fratrum Eremitarum Sancti Marci, sed aut ex ipsis multa periere, aut ea, quae extant in Ambrosiana, cum ipsis confundebat, nos a Codicibus Ambrosianis incipimus" [translation mine].

[42] Filippo PICINELLI, *Ateneo dei letterati Milanesi* (Milan: F. Vigone, 1670), p. 28 (reprinted in MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XIX,6): "... avend'anco scritto molti volumi, che si conservano manuscritti nella Libraria di S. Marco, cioè" [translation mine].

[43] Antonio POSSEVINO, *Apparatus sacer* (3 tomes in 2 vols, Venice: Apud societatem Venetam, 1606), pp. 81-82.

San Marco library into the Ambrosiana; and, on the other hand, that Argelati, who had personally handled these codices in the Ambrosiana, was not absolutely certain of their provenance. It is also clear, moreover, that Argelati erred in presuming that any of the sources he listed, notably Picinelli or Possevino, had any except indirect knowledge of the Biglia manuscripts. Thus, after checking Picinelli's list against the manuscripts extant in private hands in Milan, those in the Ambrosiana, and those as yet in the San Marco library, Argelati was correct in his observation that "many of them [that is, works of Biglia once extant in San Marco's] have perished [or are, at least, missing]". He was wrong, however, in his presumption that "he [Picinelli, in 1670, the date of Picinelli's publication,] was confusing them [that is, the Biglia manuscripts once extant in San Marco's] with those in Ambrosiana," And by his use of the correlative conjunctions *aut* ... *aut* respectively before each of these possibilities he excluded the actuality, which was simply that Picinelli, very much out of date in this regard, was relating the state of the Bigliana in the San Marco library at the time of Pamfili's visit there prior to Pamfili's publication of 1581.

Argelati's treatment of the *Mediolanensium rerum historia* [ML 1[1]] as his item I is clear and deft[44], but, as he progresses through *codex Ambrosianus* H 117 inf., listing the titles of the opuscula contained therein as his items II through IX, he makes a series of somewhat unclear comments, which are, perhaps, best set out in a tabulation:

Argelati	Picinelli	Title[45]	Comment
II	[2]	*Panischolaria ad Alphonsum regem Aragonum adversum schisma Benedicti*	... extat in Ambrosiana in MS. Codice signato H. n. 117, litteris rubro-nigris, & in Bibliotheca S. Marci.

[44] ARGELATI, *Bibliotheca*, I,2,160. First, he cites the edition in Muratori and the manuscripts on which it was based; second, he describes his part in the collection of the manuscripts; third, he cites the Vatican manuscripts of the history as listed by Montfaucon; fourth, he cites the Graevius edition; fifth, he cites another manuscript of the history preserved in the Visconti collection.

[45] For the sake of uniformity and clarity, the writer has here employed the titles found in the Master List in SCHNAUBELT, *Prolegomena*, which are not necessarily identical with those presented by Argelati.

III	[3]	*Ad Reginaldum Remensem archiepiscopum de concordia et meritis ordinum, super generali indulto Alexandri V*	Extat in Ambros.
IV	[4]	*De disciplina ordinis ammonitio habita in capitulo Bononiensi*	Ibidem.
V	[5]	*Ammonitio ad fratrem Manfredum Vercelensem ordinis fratrum Praedicatorum*	Ibidem.
VI	[14]	*De institutis, discipulis, et doctrina fratris Bernardini ordinis Minorum*	hic non est in Codice S. Marci.
VII	[6]	*Ad Barchinonenses de littera h in Yhesu*	In utraque Bibl. ut sup.
VIII	[7]	*De concessione et translatione beatae Monicae, matris beatissimi patris Augustini, sermo*	Ibid.
IX	[8]	*Ad fratrem Ludovicum de ordinis nostri forma et propagatione*	Ibid.

It should first be observed in the tabulation that all of Argelati's comments are grammatically positive with the sole exception of number VI, and then that comment number II affirms the existence of a work in both the Ambrosian and San Marco libraries. Comment number III, however, while it affirms that the work there in question is likewise extant in the Ambrosian Library, is silent — contrary to what one would expect from Argelati's procedure in comment number II — as to whether or not the work is also in the San Marco library. Consequently, comment number III, taken in conjunction with comment number II, allows one or the other

of two inferences regarding the presence of the work there, one positive, that is: *extat quoque in Bibliotheca s. Marci*, and one negative, that is: *non extat in Bibliotheca s. Marci*. Moreover, what is true logically of comment number II is also true of comments numbers IV and V, which have been identified with comment number III by the Latin expression *ibidem*. If the negative inference, that is, *non extat in Bibliotheca s. Marci*, is the proper one, it must then be reconciled with comment number VI, that is, *hic non est in Codice s. Marci*, which is expressly negative. But comment number VI is a negation of the proposition, *extat in Bibliotheca s. Marci*, which is the alternative, or positive, inference allowed by comment number III when taken in conjunction with comment number II. In other words, if the negative inference drawn from comment number III, namely, *non extat in Bibliotheca s. Marci*, is the correct one, there is no positive assertion in regard to the library of San Marco left to be negated by comment number VI, which Argelati actually has written. Therefore, the negative inference cannot be correct, and the positive inference must be drawn, *extat in Bibliotheca s. Marci*, from which, then, comments IV through IX flow in completely logical sequence[46].

It is obvious, therefore, that some error was made in the composition of comment number III, either by Argelati himself or by someone else. If we assume that Argelati wrote what he meant, he could have written a simple *ibidem*, which would have said all that was required. The error, then, would have occurred in the printer's composing room. One plausible explanation, for example, would be that the typesetter, through a slip of the eye, read and set comment number II a second time under item III. When the error was later discovered, all of comment number II set in type after the third line of item II was simply extracted, and the words, *Extat in Ambros.*, which completed the line, were allowed to remain.

However comment number III came to have its present form, if we can now hold that the sequence of comments took the logically acceptable form it would have had if comment number II had declared the presence of the work in question in both libraries, two hypotheses can then be adduced to explain these comments. Argelati, in affirming the presence of

[46] The potential for confusion in Argelati's comments II through IX is enormous. A classic example is found in Ossinger's *Bibliotheca Augustiniana historica*, pp. 130-34, which contains a list of Bigliana riddled with errors because of Ossinger's misinterpretation of these eight comments. For instance, after his item [2], that is, the *Panischolaria*, Ossinger has the comment: "Exstat in nostra Bibliotheca Ambrosiana Mediolani ..." or, after his item [14], that is, the *Primus et secundus liber Physicorum, cum principio libri tertii*, the comment: "Exstat in Bibliotheca nostra ad S. Ambrosium Mediolani". The Hermits of St. Augustine never owned, controlled, or administered the Ambrosian Library.

a work by Biglia in the San Marco library, was (1) comparing the titles he found in *codex Ambrosianus* H 117 inf. with the titles of Biglia's works that Picinelli lists as being in San Marco, or (2) comparing the titles he found in that codex with the titles he found in another codex as yet in the San Marco library and almost identical in content with the Ambrosian codex. In favor of the first hypothesis, it can be pointed out that the fifth opusculum contained in H 117 inf., the *De institutis ... Bernardini*, that is, Argelati's item VI, is out of proper sequence in Picinelli's list, where it is presented as item [14] instead of item [6]. An exactly parallel misplacement had occurred in Pamfili's list and, consequently, in that of Possevino[47]. Ticking off the titles one by one, Argelati might have taken note of the break in the sequence, not bothered to search further down the list, and given the negative statement that forms comment number IV. Against this hypothesis, one may ask why, if this was the procedure employed by Argelati, he failed to continue with *codex Ambrosianus* N 280 sup., which he next considered in his list, making no reference to San Marco holdings. In the second hypothesis, Argelati's *extat* (*est*) would have been literally applicable — the work is in the Ambrosian codex and it is also in the additional codex assumed in the hypothesis; in the first hypothesis, however, the *extat* would be shorthand for 'is in Picinelli's list'. The writer is inclined toward the first hypothesis. Of course, the discovery of a codex containing Argelati's items II, III, IV, V, VII, VIII, IX; that is, Picinellis' items [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]; that is, Possevino's items [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]; that is, Pamfili's items [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], would vindicate the second hypothesis completely.

Argelati's treatment of the opuscula in codex Ambrosianus N 280 sup. in his items X through XV is direct and uncomplicated[48]. Unlike Pamfili, he does not omit the titles of the three orations contained therein[49]. He errs, however, in the title he assigns in his item XV to the untitled oration [*Coram Sigismundo rege*] [ML 24], referring to it as *Altera Oratio ad eumdem Ducem*[50], who would be Filippo Maria of Milan, named just above in the title of item XIV[51]. The error is under-

[47] In Pamfili's list the items in sequence are [11], [12], [13], [14], [15], [16], and [17], while the item out of sequence occurs six items later as [23]; in Picinelli's list the items in sequence are [2], [3], [4], [5], [6], [7], and [8], while the items out of sequence occurs likewise six items later as [14]. See note 33 above.

[48] That is, Argelati's errors in the signature of the manuscript and in the title of the anepigraphic [*Coram Sigismundo rege*] are easily recognized and rectified.

[49] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 143, note 201.

[50] ARGELATI, *Bibliotheca*, I,2,160: *XV. Altera Oratio ad eumdem Ducem. Ibid.*

[51] Ibid.: *XIV. In Castris Philippi Ducis Mediolanensium Oratio Militaris.*

standable. Muratori had been content to suggest in his preface that the reader would understand the argument of this oration from its incipit, which reads: "This entire assembly which I see gathered to hear the praises of the blessed Augustine is to me, most godly prince, very gratifying indeed"[52]. Argelati seems to have considered such a surmise sufficient to establish the identity of the 'prince' in question.

Having finished his survey of the Biglia manuscripts then in private hands in Milan and of the Biglia codices in the Ambrosiana, Argelati turned his attention to the nine Biglia manuscripts unquestionably still to be found in the San Marco library at that time. It is in this, the second subdivision of the first category of his list (items XVI-XXIV), that Argelati, in the writer's opinion, makes his principal contribution to our knowledge of Bigliana. Not only is this portion of his list parallel to and, therefore, corroborative of the De Rossi-Gandolfo list, but it contains excellent descriptions of the parchments themselves, which have made possible, or at least, facilitated, the positive identification of three of them in various libraries[53].

The correlation between these two accounts of first-hand inspection, along with that of the much earlier one of Pamfili, is for the most part immediately evident from Table II. In discussing here the yield of that table, a composite numeration is employed as the reference. The first of the nine items, that is, Pam [24]/D-G [3]/Arg XX, is an obvious match; the second, Pam [25]/D-G [4]/Arg XVII, presents difficulty only in Pamfili's title, which has been resolved elsewhere[54]; the third, Pam [26]/D-G [5]/Arg XIX, presents a solid problem: while the D-G [5]/Arg XIX match is certain, the writer attaches only a note of probability to their

[52] MURATORI, *Praefatio*, p. 5: "Tamdem [sic] Oratio habetur, cujus initium: *Mihi quidem, Princeps divinissime, gratissimus est hic omnium coetus, quem ad audiendas beatissimi Augustini laudes convenisse video &c.* Quibus ex verbis argumentum intelligas" [translation mine].

[53] For the provenance of the MSS of Biglia's translation of Aristotle's *De anima* (S57) and of his translation of the *Physica* (S56[1]) see ARBESMANN, *Andrea Biglia*, pp. 174-78. That I need not refer to Biglia's *Terence* (S60) as a lost production, but can direct the reader to a manuscript in the British Library is due to the fact that Miss Albinia C. de la Mare, visiting the Catholic University of America in the summer of 1974, mentioned her preliminary study of the manuscript to Professor Peebles, who recalled Argelati's relatively detailed account of the *Terence*. This description was subsequently found to agree with the description contained in Miss de la Mare's notes.

[54] See ML 41[1]-41[3] in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

identification with Pam [26][55]; the fourth, Pam [31]/D-G [8]/Arg XXI, presents a problem which stems not from the reconciliation of the titles, but from Arbesmann's suggestion that Argelati's title (Arg XXI) may represent Biglia's translation of the Metaphysica[56]; the fifth, Pam [34]/D-G [2]/Arg XVI, is again an obvious match, as is also the sixth, Pam [35]/D-G [9]/Arg XXII; the seventh, Pam [—]/D-G [7]/Arg XVIII, in which Pamfili does not enter[57], as again he does not in the last correlation, presents no problem, granted that De Rossi in naming only two books was applying the principle *parvum pro nihilo reputatur* to the *principio libri tertii* of Argelati's title; the eighth, Pam [36]/D-G [10]/Arg XXIII, is again an obvious match; and the ninth and last, Pam [--]/D-G [6]/Arg XXIV[58], is an acceptable match, even though the De Rossi-Gandolfo title (D-G [6]) seems more appropriate for a commentary rather than for a text, even one furnished with marginal notes.

The similarity and diversity of such things as language and order in the De Rossi-Gandolfo and Argelati lists are, moreover, reassuringly that characteristic of independent reworking of the same material, and confers on the lists the indefinable aura of authenticity. There is, however, more diversity than similarity in the order of the lists, as appears from the following tabulation:

De Rossi-Gandolfo	**Argelati**	**Argelati**	**De Rossi-Gandolfo**
[2]	XVI	XVI	[2]
[3]	XX	XVII	[4]
[4]	XVII	XVIII	[7]
[5]	XIX	XIX	[5]
[6]	XXIV	XX	[3]
[7]	XVIII	XXI	[8]

[55] In Pamfili's list there is no title on Genesis other than his item [26], that is, the *Hexaemeron sive de mundo sex diebus condito*. Both De Rossi-Gandolfi and Argelati, however, seemed to make no identification of Pamfili's title with the manuscript they found in the San Marco library (D-G [5]/Arg XIX) and, therefore, included both titles in their respective lists. See Table II, and ML 47^1-47^3 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

[56] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 136, note 165.

[57] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 107-8, note 20, concerning Pamfili's omission of this item.

[58] See the preceding note.

De Rossi-Gandolfo	Argelati	Argelati	De Rossi-Gandolfo
[8]	XXI	XXII	[9]
[9]	XXII	XXIII	[10]
[10]	XXIII	XXIV	[6]

Argelati's first category, that is, works of Biglia known to him from manuscripts, ends, as has been pointed out[59], with his item XXIV. The second category of Argelati's list, that is, items XXV through XXXIX, consists, as has likewise been noted[60], of titles derived from other bibliographers, namely, Draud[61], Lasor à Varea and Voss[62], Marraccio and Novarini[63], and Picinelli[64]. From Draud Argelati presented as his items XXV and XXVI, respectively the titles: *In libros Evangelicos lib. IV* - (Arg XXV/Pam [25]/Gan [—]) and *In Exhameron* [sic] - (Arg XXVI/ Pam [26]/Gan [27]); from Lasor à Varea and Voss, as his item XXVII, the title: *Tractatus de detrimento Fidei Orientis, sive de origine Turcarum* - (Arg XXVII/Pam [19]/Gan [11]); from Marraccio and Novarini, as his items XXVIII through XXXI, respectively the titles: *Expositio super Missus est Angelus* - (Arg XXVIII/Pam [—]/Gan [38]), *Expostiio super Canticum Magnificat* - (Arg XXIX/Pam [—]/ Gan [likewise 38]), *Sermones Festivi de Beata Virgine* - (Arg XXX/ Pam [—]/Gan [—]), and *De Excellenti dignitate Virginis Mariae* - (Arg XXXI/Pam [—]/Gan [—]); and from Picinelli, as his items XXXII through XXXIX, respectively, the titles: *De amore, & magnitudine Crucis* - (Arg XXXII/Pic [10]/Pam [20]/Gan [20]), *De non necessario mortis metu lib. I* - (Arg XXXIII/Pic [12]/Pam [21]/ Gan [22]), *Historia Longobardorum lib. I* - (Arg XXXIV/Pic [24]/Pam [7]/ Gan [24]), *Exordia super practica Rhetorices* - (Arg XXXV/Pic [27]/Pam [1]/Gan [28]), *De Arte dicendi lib. III* - (Arg XXXVI/Pic [30]/Pam [4]/Gan [31]), *Orationes, & Epistolae lib. II* - (Arg XXXVII/Pic [28]/Pam [2]/Gam [29]), *Grammatices, sive de octo partibus Orationis, lib. VIII* - (Arg

[59] See p. 395 above.

[60] See the preceding note.

[61] Georg DRAUD, *Bibliotheca classica* (Frankfurt: Bathasar Ostern, 1625², pp. 254 and 290.

[62] Gerhard Johann VOSS, *De historicis latinis libris tres* (Leiden: Ex officina Ioannis Marie, 1623, 1651²), p. 504. The writer has no reference at this time for Lasor à Varea, with whom PERINI, *Bibliographia Augustiniana*, I,129, links the name Savonarola in parentheses.

[63] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, pp. 139-40, notes 177 and 179.

[64] PICINELLI, *Ateneo*, p. 29 (reprint in MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XIX,6).

XXXVIII/Pic [29]/ Pam [3]/Gan [20]), and *In Aristotelem de Coelo & Mundo* - (Arg XXXIX/Pic [34]/Pam [28]/Gan [34]).

Unfortunately, possibly because he had no direct contact with Pamfili's list as Gandolfo did[65], Argelati seems to have been less able to recognize the real significance of the first of the two titles he found in Draud, that is, *In libros Evangelicos lib. IV* (Arg XXV/Pam [25]/Gan [—]). Note from the latter third of this composite numeration, to wit, "Gan [—]", that Gandolfo seems to have realized that Pam [25], that is, the title *Expositiones in quatuor Euangelijs, lib. 4*, is equivalent to the title found in the De Rossi list, that is, *Ingens volumen sermonum ab Adventu ad finem Quadragesimae* (D-G [4]), and he, therefore, omitted Pamfili's title as a doublet[66]. Argelati, however, included the title from Draud as item XXV in his list, even if he noted its similarity with his item XVII (see Table II), probably because Draud presented this title under the heading of commentary on the books of the Gospel. But it would seem that Argelati had less good reason for failing to match the second of the two titles he found in Draud, that is, *In Exhameron* [sic], with his item XIX, that is, *Commentaria in Genesim* (see Table II). Nevertheless, like Gandolfo, who, as has been noted, included a similar title from Pamfili, Argelati made this second title from Draud his item XXVI[67]. Thus there may well be two sets of doublets in Argelati's list — XVII-XXV (this highly probable) and XIX-XXVI (at least possible).

In regard to Biglia's works on Mary listed above, namely, Arg XXVIII/Pam [—]/Gan [38], Arg XXIX/Pam [—]/Gan [likewise 38], Arg XXX/Pam [—]/Gan [—], and Arg XXXI/Pam [—]/Gan [—], one should bear in mind that these titles are known only from the testimony of Marraccio and Novarini[68]. And the inclusion of the title *Historia Longobardorum lib. I* as his item XXXIV would seem to indicate that Argelati — agreeing in this with Picinelli — did not share Muratori's opinion that the *Historia Mediolanensis* is the same as the *Historia Langobardorum*[69].

* * *

No information relating specifically to the content of the San Marco library subsequent to Argelati has thus far come to the writer's attention. It

[65] Argelati does not name Pamfili among his sources.

[66] See ML 41^1-43^3 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

[67] See ML 47^1-47^3 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

[68] No bibliographer known to the writer lists these titles without citing Marraccio, and usually also Novarini, as their source.

[69] See note 31 above.

is possible, nonetheless, to speculate somewhat about the fate of the Bigliana in that library from the general events in Italy during the last decade of the eighteenth century.

In 1796, Napoleon Bonaparte at the head of the French revolutionary army swept through the Alps into northern Italy and thereafter down into the Papal States, crushing the various armies thrown against him[70]. The results of the ensuing Napoleonic occupation of Lombardy, as of the Papal States, were far reaching and often permanent: redundant bishoprics were suppressed, convents and monasteries were closed, works of art, manuscripts, and precious metals were confiscated and shipped to Paris. Sometime later, much of the art and many of the manuscripts were restored to Italy, but not all. In some instances, immediately upon their confiscation, the goods and books were put to auction by the French[71].

This latter seems to have been the lot of the San Marco Bigliana, for we know that after the suppression of the monastery four of the codices were certainly in private Italian hands until they passed into a great library or were sold out of Italy. The *Annotationes in evangelia quadragesimae* (S40[1]/P23) and the [*Annotationes in evangeliis quae per annum leguntur*] (S41[1]/P242) came into the possession of the Confalonieri family; thereafter both codices entered their present home, the Ambrosiana[72].

Similarly, the *Fr. B. Andeae Mediolanensis Aristotelis liber De anima ex Graeca in linguam Latinam translatus* (S57/P38) turned up in the library of the notorious purloiner of manuscripts, Guglielmo Libri. From there it passed by purchase in 1859 into the collection of Sir Thomas Phillips. After his death it was sold at auction on June 10, 1896 by Sotheby's of London to Bernard Quaritch, another London bookseller. It then passed into the hands of Ingram Bywater, regius professor of Greek at Oxford University. In 1914, with other parts Bywater's library, the manuscript was bequeathed to the Bodleian[73].

[70] John A. R. MARRIOTT, *The Makers of Modern Italy* (Oxford: Univ. Press, 1931), p. 18.

[71] Ludwig VON PASTOR, *The History of the Popes*, trans. E. F. PEELER (St. Louis: Herder, 1953), XL, 341-47; Albert DUFOURCQ, *Le régime Jacobin en Italie* (Paris: Perrin et Cie, 1900), pp. 114-18; MARRIOTT, *The Makers*, pp. 18-19, 22-23, and 33.

[72] Remigio SABBADINI, *Andrea Biglia (Milanese), frate Agostiniano del sec. XV*, in: *Instituto Lombardo di scienze e lettere: Rendiconti* 2. serie , 39 (1906), 1087-1102, pp. 1096-97.

[73] ARBESMANN, *Andrea Biglia*, p. 176-78. In the mid-nineteenth century a block of twenty volumes, nos. 6550-69 in the catalogue, were listed by Sir Thomas Phillipps, their owner, as coming *Ex bibl. S. Marci de Milan.* But 'Milan' is an error for 'Florence', as has been shown by B. L. ULLMAN and P. A. STADTER, *The Public Library of Renaissance Florence* (Padua: Antenore, 1972), p. 55 (cf. pp. 316-17).

The *Interpretatio Physicorum Aristotelis* (S56[1]/P36) in the nineteenth century was in the possession of Carlo Morbio, the Milanese bibliophile and bibliographer. After his death in 1881, the manuscript was put up for sale on June 24, 1889 by List and Francke, booksellers of Leipzig. It is not known whether the Academy of Sciences in Budapest acquired this codex directly at this auction or through an intermediary, but that institution is its present home[74].

Concerning the provenance of the *Terentii comediae a Fr. B. Andrea Mediolanensi scriptae in membranis cum suis variis commentariis marginalibus atque variantibus lectionibus interlinearibus* (S60/P411), it is thus far known to the writer, only that it was acquired by the British Museum (now Library), its present home, by purchase in February, 1836, at Heber's sale as Lot 1574[75].

Since five of the nine Biglia codices listed by De Rossi-Gandolfo and Argelati have survived and been located, the hope endures that the other four are awaiting discovery somewhere. After the work of Kristeller[76] and of the writer's Augustinian confrere, Adolar Zumkeller[77], it would seem unlikely that the *Super primum Sententiarum* (D-G [3]/Arg XX), the *Hexaemeron, seu de mundo sex diebus condito* (D-G [5]/Arg XIX)[78], the *Quaestiones Metaphysicorum Aristotelis, libri 12* (D-G [8]/Arg XXI)[79], and the *Primus et secundus liber Physicorum Aristotelis, cum principio libri tertii* (D-G [7]/Arg XVIII) will be found in Italy or in the countries of middle Europe.

While the descriptions of these four missing Biglia parchments supplied by Argelati are excellent (see Table II), he, as also De Rossi, would have done us an even greater service for the identification of these

[74] ARBESMANN, *Andrea Biglia*, pp. 174-75.

[75] Note on a flyleaf inserted before *codex Brittanicus Add. 10081* (LONDON).

[76] Paul Oskar KRISTELLER, *Iter Italicum: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogues Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries* (5 vols., London: The Warburg Institute; Leiden: E.J. Brill, 1963-1990).

[77] A. ZUMKELLER, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustinereremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken* (Würzburg: Augustinus Verlag, 1966; *Cassiciacum*, 20). The middle European countries covered by Zumkeller's work are Germany, Denmark, Poland, Czechoslovakia, Austria, the South Tyrol, Switzerland, Alsace-Lorraine, Luxembourg, Belgium, and Holland.

[78] See Table II. The use here of the title from Pamfili reflects the writer's opinion that Pam [26], D-G [5], and Arg XIX are titles of one and the same work. See ML 47^1-47^3 in Schnaubelt, *Prolegomena*.

[79] See Table II. The use here of the title from Pamfili likewise reflects the writer's opinion that Pam [31], D-G [8], and Arb XXI are one and the same work. See ML 55^1-55^3 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

codices if he had furnished their incipits too. An inspection of the *Incipitory*, Table III, shows that six items have been distinguished with an asterisk. These incipits known to us only from the testimony of Pamfili are:

1. (S8/P20) (Pam [18]) *De pace et victoria Romanae ecclesiae ad Nicolaum Bononiensem ex Cisterciensi ordine Romanae ecclesiae cardinalem libri 3*

   Incipit: *Non possum, pater optime*

2. (S42/P21) (Pam [20]) *De amore et magnitudine crucis ad Nicolaum Bononiensem cardinalem*

   Incipit: *Ubi te inveniam, Deus meus*

3. (S47[1]/P26) (Pam [26]/D-G [5]/Arg XIX) *Hexaemeron, seu de mundo sex diebus condito*

   Incipit: *Quoniam in hoc prooemio*

4. (S48/P33) (Pam [24]/D-G [33]/Arg XX) *Super primum sententiarum*

   Incipit: *Quoniam in hoc prooemio*

5. (S54[1]/P —) (Pam [30]) *Quaestiones in libros [Aristotelis] Physicorum, libri 8*

   Incipit: *Omnis hic labor meus*

6. (S55[1]/P35) (Pam [28]/D-G [8]/Arg XXI) *Quaestiones Metaphysicorum [Aristotelis], libri 12*

   Incipit: *Auctoritas sane plurima est Aristotelis*

In the composite numeration used above, the symbols S and P refer to Table VII, the *Concordance of the Perini with the Schnaubelt Numeration of Biglia's Works*, while the symbols Pam, D-G, and Arg refer to Table II, *The Biglia Manuscripts in the Onetime Library of San Marco*. If the identity of Pam [26] with D-G [5]/Arg XIX, and the identity of Pam

[31] with D-G [8]/Arg XXI (see Table II) can be granted[80], then the incipits supplied by Pamfili, as in items 3, 4, and 6 in the tabulation above, are to be added to the descriptions of the Biglia parchments supplied by De Rossi and Argelati. If it can likewise be granted that Arbesmann is correct in his opinion that the *Primus, & secundus liber Physicorum, cum principio libri tertii* (Pam [—]/D-G [7]/Arg XVIII) is an unfinished copy of the *Interpretatio Physicorum Aristotelis* (Pam [35]/Gan [9]/Arg XXII; see again Table II)[81], then the copy will have the same incipit as the original, that is, item 56[1] of the *Incipitory: Quum et intelligere et scire contingat.* Thus we would be supplied with complete descriptions for the identification of four of the missing Biglia manuscripts.

The other three incipits known to us only from Pamfili, that is, items 1, 2, and 5 in the diagram above, relate to works already gone from the San Marco library before the compilation of De Rossi's list[82].

* * *

In rounding out this study, it has seemed good to offer five other tables, in addition to the three already presented.

Table IV, *The Missing (Lost or Unidentified) Works*, presents all the titles of the missing works and includes even those titles the writer is virtually certain should be identified with extant works[83] This latter inclusion is a precaution taken to insure every possibility for the discovery and identification of the missing Biglia manuscripts. Four of these manuscripts are known to have survived, in Argelati's report, into the middle of the eighteenth century (in the library of San Marco). Even given the turbulence of the century, it would appear reasonably likely that some at least of these four works might still survive, and a hope looking to such survival has already been voiced[84]. More numerous, however, are the titles of other missing works, whose survival is documented only as far as 1581, the date of Pamfili's list, in which alone they appear[85]. The likelihood, then, of recovery of these works is relatively small, and,

[80] See notes 78 and 79 above.

[81] ARBESMANN, *Andrea Biglia*, p. 175-76.

[82] The present *terminus ante quem* for the compilation by De Rossi of the Biglia list for his *Index* is 1668, the year of De Rossi's death. See note 21 above.

[83] See notes 55-57.

[84] See Table VI.

[85] See Table II.

unhappily, this group includes all of Biglia's commentaries on Aristotle[86].

Table V, *Extant Manuscripts* has been arranged, according to city and library, in alphabetical order; according to shelf mark, in alphabetical and/or numerical order; and, according to folio, in numerical order. The respective Schnaubelt/Perini numeration (Table VII) has also been supplied.

Table VI, *Autograph Elements in the Extant Manuscripts*, purports to be neither definitive nor comprehensive, but is intended to establish a norm by which untitled, defective, or fragmented works by Biglia may be identified. It should be noted that the writer's findings are based mostly on an examination of photoprints, not of the manuscripts themselves.

Table VII, the *Concordance of the Perini with the Schnaubelt Numeration of Biglia's Works*, purports to be a comprehensive list of Biglia's works, both extant and missing. As regards the order of the Schnaubelt list, the first item is, properly, Biglia's magnum opus, his Milanese history. Items 2 through 12 are works of an historical or biographical flavor, if not character, resented in the chronological order of their composition. Item 8, found in this grouping is a missing work. Items 13 through 34 are individual orations. Presented first in this series because of their historical importance are Biglia's two eulogies of Gian Galeazzo, items 13 and 14. They are followed by seven more panegyrics, items 15 through 21. Then comes an oration which is sui generis among Biglia's speeches, item 22, the *Oratio militaris*. Next are two eulogies of St. Augustine, the first apparently delivered during Biglia's Bologna period[87] and the other, the [*Coram Sigismundo rege*]: respectively items 23 and 24. Then come two significant orations of religious character, the *De disciplina ordinis* and the *De concessione et translatione beatae Monicae*, respectively items 25 and 26. Like the two foregoing, the next discourse, the *Sermo de sancto Dominico*, item 27, straddles the categories of profane and sacred oratory. Items 28 through 32 are five orations pertaining to education, the first two, 28 and 29, being, at least, introductory orations of courses taught by Biglia at the University of Bologna[88], and the second two, 30 and 31, being inaugural addresses delivered by him at the University of Siena. Next come two orations of dubious attribution to Biglia, items 33 and 34, the second of which is a fragment. These are followed by two of Biglia's extant letters, items 35 and 36. Then comes the now missing collection of Biglia's

[86] See Charles H. LOHR, *Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors A-F*, in : *Traditio* 23 (1967) 313-413, p. 358.

[87] See SCHNAUBELT, *Andrea Biblia*, p. 120, note 89, and ML 23 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

[88] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p.125, note 113, and ML 28 and 29 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

orations and letters, item 37. Items 38 through 41 are collections of Biglia's sacred oratory, the first two of them among the missing works. Likewise among the missing works is item 42, which seems to be the title of an ascetical opusculum. The next item, 43, falls into the category of the consolatory epistle[89]. Then come three mariological titles, items 44 through 46; while the *Sermones festivi*, item 45, may eventually be identified with various sermons in the two extant collections of Biglia's sermons, that is, items 40 and 41, the other two mariological items, 44 and 46, are certainly among the missing works. Next comes Biglia's missing commentary on Genesis, item 47. This is followed by Biglia's incomplete[90] commentary on Peter Lombard, item 48. Items 49 through 54 are titles of philosophical commentaries on Aristotle and Porphyry, all of them among the missing works. The exact nature of the next philosophical work, item 55, is unclear[91]; this work is also missing. Items 56 through 58 are translations of Aristotle by Biglia; of these, item 58 is missing. Next comes Biglia's translation of Plutarch's *Timoleon*, item 59. Item 60, a copy of Terence, had an *argumentum* by Biglia. The last group, items 61 through 63, are titles of works on grammar and rhetoric, all of them missing.

The reader will note that certain items in the list, that is, numbers 1, 40, 41, 47, 54, 55, and 56, have two or more entries, each of them designated by a second number written *super versum*. This device has been employed by the writer to accommodate and set out the various titles given by the bibliographers, which in each case the writer has found some reason to identify as one and the same work. The arguments for these identifications are found under the respective numbers in the Master List in *Analecta Augustiniana*[92]. The writer has also employed a letter (a-b) designation to give some recognition as literary entities to the prefatory letters with which Biglia dedicated four of the works in the list, that is, items 7, 12, 27, and 59.

Table VIII, the *Perini/Schnaubelt Numeration Converter*, is intended

[89] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 104, note 8, and p. 126, note 117, and ML 43 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*.

[90] We know this missing manuscript was incomplete from Argelati's description of the manuscript. See Table II, Arg XX.

[91] See Table II and compare Pam [31], D-G [8], and Arg XXI with the tripartite numeration of S55 in Table VII. See ML 55^1-55^3 in SCHNAUBELT, *Prolegomena*. The question of the nature of S55 is complicated by Arbesmann's suggestion that Argelati's title ($S55^2$/P34, Arg XXI) represents Biglia's translation of Aristotle's *Metaphysics*. See in this regard SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 136, note 165.

[92] PERINI, *Bibliographia Augustiniana*, I, 127-31.

to facilitate the use of Perini's list of Biglia's works. Covering 48 of some 67 currently known works by Biglia under 46 items, Perini's was the most comprehensive list available prior to this work. (Arbesmann's excellent article on Andrea Biglia does indeed present the various works [with commentary] and, in addition, the virtually unknown translation of the *Timoleon* [ML 58], along with new material on several manuscripts, but not in a numbered list.)

Villanova Joseph C. SCHNAUBELT, O.S.A.

APPENDIX

*The Letter of Duke Filippo Maria of Milan to the Sienese Chancellory**

Magnifici amici nostri carissimi:

Significaverunt nobis Venerabiles et religiosi dilecti nostri Prior et fratres Conventus Sancti Marci Civitatis nostre Mediolani Venerabilem sacre pagine famosum professorem Magistrum Andream de Biliis eiusdem Conventus professum nuper esse defunctum in illa Civitate Senarum relictis pluribus pulchris libris ac aliis multis rebus et bonis que omnia Conventui huic asserunt de iure spectare. Nos autem ipsos priorem et fratres affectione singulari prosequentes duximus eos Magnificentiis vestris obnixe commendare hortantes easdem Magnificentias ut frati [sic] Pasquino eorum nuntio harum exibitori illuc hac sola ex causa venienti circa consequutionem predictorum librorum et bonorum per dictum quondam Magistrum Andream relictorum, salva tamen semper eiusdem Magistri Andree dispositione, si aliter de ipsis libris et bonis disposuisset, velitis assistere favoribus oportunis per modum quod huiusmodi libros et bona consequatur idem frater Pasquinus nomine Conventus memorati, super quo nobis et plurimum complacebitis.

Datum Cusaghi, die xvij Octobris Mccccxxxv.

---

* This letter has been copied from the edition by Fedele Marletta. See MARLETTA, *Note all'epistolario*, pp. 525-26. SIENA, Archivio di Stato, Carteggio del Concistoro, Vol. 75, n° 15.

TABLE I

Biglia's Bibliographers

Date	Bibliographer	Title	Comments
1481	da Cora	*Defensorium ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini responsivum ad maledicta canonicorum assertorum regularium congregationis Frisonariae*, pp. 111r-111v.	Brief; bio-bibliographical material.
1520	Foresti	*Supplementi alle croniche all' anno 1418*, p. 286.	Biographical material.
1574	Gesner-Simler	*Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesnero deinde in epitomen redacta et novorum librorum accessione locupletata, iam vero postremo recognita, et in duplum post priores editiones aucta, per Iosiam Simlerum Tigurinum*, p. 35.	Brief; five, possibly six, references to works. The Gesner-Simler-Fries edition of 1538 is identical.
+*1581	Pamfili	*Chronica ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini*, pp. 74r, 78r-79v.	Bio-bibliographical material; most complete original list.
1586	Senese	*Bibliotheca sancta*, p. 201.	Brief; biographical material; one reference: *Hexaemeron.*
1595	Morigia	*La nobilità di Milano*, III,171.	Brief; biographical reference.
1606	Possevino	*Apparatus sacer*, I,81-82.	Basically Pamfili list.

Date	Bibliographer	Title	Comments
1619	Gratianus	*Anastasis Augustininiana*, pp. 27-30.	Bio-bibliographical material; list.
*1623	Alidosi	*Li dottori forestieri*, p. 4.	Biographical documentary material.
1623	Voss	*De historicis latinis libri tres*, p. 504.	References to three, possibly four, historical works.
1623	Crusenius	*Monasticon Augustinianum*, p. 170	Brief; biographical material; in error.
1625	Draud	*Bibliotheca classica*, pp. 254, 290.	References to two theological works.
1643	a S. Carolo	*Bibliotheca pontificia*, p. 250.	Minimal; biographical material; one reference to a work.
1644	de Herrera	*Alphabetum Augustinianum*, I,54.	Bio-bibliographical material.
*1647	Novarini	*Virginea umbra*, Vol. IV of *Electa sacra*, pp. 29-30.	Four excerpts from missing Mariological work, with commentary.
1648	Marraccio	*Bibliotheca Mariana*, I,80.	Brief; biographical material; titles of three Mariological works.
1654	Elsen	*Encomiasticon Augustinianum*, pp. 51-52.	Biographical material; Pamfili list through Possevino.
1670	Picinelli	*Ateneo di letterati Milanesi*, p. 28	Biographical material; Pamfili list through Possevino.

Date	Bibliographer	Title	Comments
1680	Torelli	*Secoli Agostiniani*, VI,558, 670-72.	An almost exact copy of Pamfili list.
1688	Schiphower	*Chronicum archicomitum Oldenburgensium*, II,64-65.	Verbatim copy of da Cora.
+*1704	Gandolfo	*Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus*, pp. 60-62.	Bio-bibliographical material; list, partly original.
1712	Moreri	*Le grand dictionnaire historique*, I,773.	Brief; references to three, possibly four, works.
1712	Zeno	*Giornale de' letterati d'Italia*, IX,179.	Bio-bibliographical material.
1723	Burmann	*Praefatio* to *Thesaurus antiquitatum Italicarum*, IX,6,6.	Bio-bibliographical material.
1723	LeLong	*Bibliotheca sacra*, II,640.	Brief; two references to Scriptural works.
*1731	Muratori	*In Andreae Bilii historiam Mediolanensem praefatio* to *Rerum Italicarum scriptores*, XIX,3-5.	Bio-bibliographical material; analysis of manuscripts.
1734	Fabricius	*Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, I,238-40; II,673.	Bio-bibliographical material; list. The Schöttgen edition of 1746 and the Mansi edition of 1858 are identical.
*1739	de Montfaucon	*Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, I,119, 507.	References to two codices in the Vatican Library (Rome), and to two in the Ambrosian Library (Milan).

Date	Bibliographer	Title	Comments
+*1745	Argelati	*Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, I,2,159-61.	Bio-bibliographical material; list, partly original.
1745	Facio	*De viris illustribus*, 40.	Minimal; general biographical material; two vague bibliographical references.
1750 -51	Jöcher	*Allegemeines gelehrten-lexicon*, I,1089.	List.
1752	Zeno	*Dissertazione Vossiane, cioè osservazioni agli istorici italiani, che hanno scritto latinamente*, I,47-48.	Bio-bibliographical material.
1753 -63	Mazzuchelli	*Gli scrittori d'Italia*, II,2, 1219-20.	Bio-bibliographical material.
1768	Ossinger	*Bibliotheca augustiniana historica, critica et chronologica*, pp. 130-34.	Bio-bibliographical material; list; list of sources.
1816	Bini	*Memorie istoriche della Perugina università degli studi e dei suoi professori*, I,1,249-52.	Bio-bibliographical material; partial list.
1833	Tiraboschi	*Storia della letteratura italiana*, III,116, 133.	Bio-bibliographical material.
1858	Lanteri	*Postrema saecula sex religionis Augustinianae*, I,231-33; III,410.	Bio-bibliographical material; list.
*1868	Valentinelli	*Bibliotheca manuscripta ad s. Marci Venetiarum*, VI,272-73.	Descriptions of two codices of the Milanese history in the Bibliotheca Marciana (Venice).

Date	Bibliographer	Title	Comments
*1879	Ghiron	*Bibliografia lombarda - Catalogo dei manoscritti intorno alla storia della Lombardia, esistenti nella Biblioteca Nazionale de Brera*, in: *Archivio storico Lombardo*, VI,171-72.	Descriptions of the two codices of the Milanese history in the Biblioteca Nazionale Braidense.
*1884	Porro	*Catalogo dei codici manoscritti della Trivulziana*, XII-I,31-32.	Descriptions of four codices of the Milanese history in the Biblioteca Trivulziana (Milan).
*1886	Stevenson-De Rossi	*Codices palatini latini Bibliothecae Vaticanae*, I,211-14.	Description of *codex Palatinus latinus* 607 in the Biblioteca Apostolica Vaticana (Rome).
1890	Lanteri	*Additamenta ad Crusenii monasticum*, I,437.	Brief; biographical material.
*1890	Mazzantini-Sorbelli	*Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, V,125.	Description of a codex of the Milanese history in the Biblioteca Comunale (Perugia).
1891	Mancini	*Vita di Lorenzo Valla*, p. 31.	Bio-bibliographical materials.
*1893	Narducci	*Catalogus codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Angelica olim coenobii S. Augustini de urbe*, pp. 469, 474-75, 480.	Descriptions of three works by Biglia in codices of the Biblioteca Angelica (Rome).
1896	Potthast	*Bibliotheca historica medii aevi*, I,42.	Reference to the Milanese history.
1906	Hürter	*Nomenclator literarius theologiae catholicae*, II,849.	Brief; bio-bibliographical material.

Date	Bibliographer	Title	Comments
*1906	Sabbadini	*Andrea Biglia (Milanese) Frate Agostiniano del sec. XV*, in: *Istituto lombardo di scienza et lettere: Rendiconti* (2nd series), XXXIX, 1087-1102.	Bio-bibliographical material; analyses of manuscripts.
*1907	Novati	*Di un codice originale del 'Liber rerum mediolanensium' di frate Andrea Billia esistente, nella Nazionale di Madrid*, in: *Archivo Storico Lombardo* (4th series), XXXIV, 217-24.	Bio-bibliographical material; analysis of the Madrid codex of the Milanese history.
*1907	Zaoli	*Istituto per la storia dell' Università di Bologna*, IV, 140, 228, 232, 235.	Biographical documentary material.
1912	Monnier	*Le Quattrocento: Essai sur l'histoire littéraire du xv^e^ siècle italien* (2nd ed.), II,159, 429.	Brief; reference to two works.
*1920	Segarizzi	*Per la bibliografia di Andrea Biglia*, in: *Nozze Cessi-Drudi*, pp. 5-7.	Analysis of *codex Vaticanus Palatinus latinus* 607; bibliographical and documentary material; edition of Biglia letter and reply.
1929	Perini	*Bibliografia Augustiniana cum notis biographicis: Scriptores Itali*, I,127-31	Bio-bibliographical material; most comprehensive list prior to this work.
*1932	Ehrle	*I più antichi statuti della facoltà teologica dell'università di Bologna*, Vol. I of Universitatis Bononiensis monumenta, p. 112.	Biographical documentary material.

Date	Bibliographer	Title	Comments
1935	De Romanis	*L'Ordine Agostiniano*, pp. 93-94.	Brief; biographical material.
1935	Disdier	*Biglia (Andrea)*, in: *DHGE*, I, 1454-55.	Bio-bibliographical material; lists; references.
1937	Duhr	*Biglio (André) [De Beliis]*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, I,1618-19.	Bio-bibliographical material.
*1942	Marletta	*Note all'Epistolario del Panormita*, in: *La Rinascità* 5 (1942), 516-26.	Biographical material; new documentation.
*1949	Casamassa	*L'autore di un preteso discorso di Martino V*, in: *Miscellanea Pio Paschini*, II,109-25.	Authorship of the *De translatione s. Monicae*; analysis of *codex Ambrosianus* H 117 inf.; documentary material.
1950	Stegmüller	*Repertorium biblicum medii aevi*, II,98.	Brief; three biblical references.
*1955	Billanovich	*Pietro Piccolo da Monteforte tra Petrarca e il Boccaccio*, in: *Medioevo e rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, I, 12-13.	Discovery of three hitherto unknown orations by Biglia, with descriptions, commentary, and bibliography.
*1957	Hunt	*List of the Phillipps manuscripts in the Bodleian Library*, in: *The Bodleian Library Record*,VI,361.	A description of the codex of Biglia's translation of Aristotle's *De anima* in the Bodleian Library (Oxford).
*1960	de Marinis	*La legatura artistica in secoli XV e XVI: Notizia ed elenchi*, III,21.	Descriptions of two codices of the Milanese history, one in the Biblioteca Trivulziana, the

Date	Bibliographer	Title	Comments
			other in the Biblioteca Ambrosiana (Milan).
1962 -67	Cosenza	*Biographical and bibliographical dictionary of the Italian humanists and of the world of classical scholarship in Italy, 1300-1800* (2nd ed.), I,603-04, V,278-79.	Extensive bio-bibliographical material.
*1963	Mynors	*Catalogue of the Manuscripts of Balliol College Oxford*, pp. xlvi, 126, and 145.	Description and provenance ofthe MS containing the orations by Biglia discovered by Billanovich and of another MS of Biglia's *Annotationes in evangelia quadragesimae*.
*1963 -67	Kristeller	*Iter Italicum*, 2 vols., index.	Important; descriptions and analyses of uncataloged or incompletely cataloged Biglia manuscripts.
1965	Arbesmann	*Andrea Biglia, Augustinian Friar and Humanist (†1435)*, in: *Analecta Augustiniana*, XXVIII, 154-85.	Bio-bibliographical material;analyses of manuscripts; documentary material.
*1965	Arbesmann	*Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung*, Vol. XIX of the European Cassiciacum Series, pp. 70, 120-41.	The German equivalent of the foregoing.
*1966	Zumkeller	*Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mittel-europäischen Bibliotheken*, Vol, XX	Analysis of *codex Vaticanus Palatinus latinus* 607; description of the codex of the Milanese

Date	Bibliographer	Title	Comments
		of the European Cassiciacum Series, pp. 56, 567-68.	history in the Österreichische Nationalbibliothek (Wien); description of a manuscript of the *De translatione s. Monicae* in the Universitätsbibliothek (Kiel).
1967	Lohr	*Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors A-F*, in: *Traditio*, XXIII,358.	Brief; five titles of Biglia's philosophical commentaries.
1967	Potthast	*Repertorium fontium historiae medii aevi*, II,530-31.	Reference to the eulogy, *In exequiis*, and to the Milanese history; bibliographical material.
*1968	Ferrabino	*Biglia, Andrea (Andrea da Milano, Andrea de Billiis)*, in: *Dizionario biografico degli italiani*, X, 413-15.	Bio-bibliographical material; list of editions and extant manuscripts; new documents relative to Biglia.
1970	Kristeller	*The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning*, in: *The American Benedictine Review*, XXI,35-36.	Titles of three translations from the Greek by Biglia; bibliographical material.
1974	Kristeller	*Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three essays by Paul Oskar Kristeller*, p. 131.	The Biglia item is identical with that in the *ABR* article above.
*1974	Morisi	*Una pagina sconosciuta di Andrea Biglia sull'immortalità dell'anima*, in: Studi storici sul medioevo cristiano, Offerti a Raffaelo Morghen per il	Identification and description of missing MS of Biglia's consolatory epistles; large selections therefrom.

Date	Bibliographer	Title	Comments
		90° anniversario dell'Istituto storico Italiano (1883-1973), I,539-52.	
1976	Elm	*Mendikanten und Humanisten im Florenz des Tre- und Quattrocento: Zum Problem der Legitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden*, in: O. Herding and R. Stupperich, ed., *Die Humanisten in ihren politischen und sozialen Umwelt*, III,58-60, 63-85.	Brief reference.
1976	Herding	*Humanistische Friedensideen am Beispeil zweier Friedensklagen*, in: O. Herding and R. Stupperich, ed., *Die Humanisten in ihren politischen und sozialen Umwelt*, III,14-23, 26, 31-34.	Treatment of *Querellae pacis*.
1977	Hay	*The Church in Italy in the Fifteenth Century*.	Brief reference
*1977	Rusconi	*Fonti e documenti su Manfredo da Vercelli OP ed il suo movimento penitenziale*, in: *Archivum Praedicatorum*, 47 (1977), 61-63, 67, 71-72, 78, 89, 97.	Treatment and critical text of *Admonitio ad fratrem Manfredum Vercellensem ordinis fratrum predicatorum*.
*1977	Schnaubelt	*Prolegomena to the Edition of the Extant Works of Andrea Biglia OSA (H 1435)*, in: *Analecta Augustiniana*, 40 (1977), 141-84.	List of Biglia works, manuscripts, and bibliography.

Date	Bibliographer	Title	Comments
1978	Rusconi	*Note sulla predicazione di Manfredo da Vercelli OP ed il suo movimento penitenziale dei terziari manfredini*, in: *Archivum Praedicatorum*, 47 (1978), 95, 97-98, 100-04, 110, 113-16, 130.	Detailed commentary.
1979	Fioravanti	*I 'commentarii historici de defectu fidei et Orientis' di Andrea Biglia*, in: *Rinascimento*, 2nd Series 19 (1979), 241-46.	Treatment of *De origine Turcharum.*
1980	Arasse	*Andrea Biglia contre saint Bernardin de Sienne: L'humanisme et la fonction de l'image religieuse*, in: *Acta conventus neo-latini Turonensis.*	Treatment of *De institutis, discipulis, et doctrina fratris Bernardini ordinis Minorum.*
1981	Cochrane	*Historians and Historiography in the Italian Renaissance.*	Brief comments on Biglia as historican.
*1981	Leccesi	*Un codice quattrocentesco de prediche di autore agostiniano nella biblioteca francescana de Falconara Marritima*, in: *Analecta Augustiniana*, 44 (1981), 149-247.	Treatment of *Ingens volumen sermonum ab adventu ad finem quadragesimae.*
*1981	Voci	*La suggestione umanista dell' Eremo in Andrea Biglia*, in: *Critica Storica*, 18 (1981), 661-81.	Critical text of *Ad Reginaldum remensem Archiepiscopum de concordia et meritis ordinum.*
*1982	Morisi	*Biglia, Andrea*, in: *Lexikon des Mittelalters* (1982), II,141-42.	Brief bio-bibliographical notice.

Date	Bibliographer	Title	Comments
1982	Walsh	*The Augustinian Observance in Siena in the Age of S. Catherine and S. Bernardino*, in: D. Maffei and P. Nardi, ed., *Atti del Simposio intern. Cateriniano-Bernardiniano*, pp. 939-50.	Brief account of Biglia's confrontation with Bernardino.
*1983	Kristeller	*Iter Italicum*, III,585.	Description of known Biglia manuscript.
1985	Kohl	*Renaissance Humanism: A Bibliography of materials in english*, no. 1562.	Bibliographical citation.
1988	Walsh	*Wie ein Bettelorden zu (s)einem Gründer kam: Fingierte Traditionen um die Entstehung der Augustiner-Eremiten*, in: *Fälschungen im Mittelalter*, V,585-610.	Reference to *Ad fratrem Ludovicum de ordinis nostri forma et propagatione*.
*1989	Kristeller	*Iter Italicum*, IV, 87, 92, 241, 247, 290, 544, 603.	Descriptions of five known Biglia manuscripts; and descriptions of two manuscripts containing respectively one and two hitherto unidentified Biglia works.

TABLE II - Part I

The Biglia Manuscripts in the Onetime Library of San Marco

	PAMFILI (1581)	DE ROSSI - GANDOLFO (1704)	ARGELATI[93] (1745)
[1]	*Exordia super practica Rhetorices, lib. 3.*	____	____
[2]	*Orationum & epistolarum, lib. 2.*	____	____
[3]	*Grammatices, sive de octo partibus orationis, lib. 8.*	____	____
[4]	*De arte dicendi, lib. 3.*	____	____
[5]	*Expositio super Universalia Prophyrij* [sic].	____	____
[6]	*Expositio super Perihermenias Arist.*	____	____
[7]	*Historia Langobardorum, lib. 1.*	____	____
[8]	*Querelae pacis, lib. 1.*	____	(X. Ambrosian)
[9]	*De pace cum Philipnensium componenda*	____	(XI. Ambrosian)

[93] The entry 'Ambrosian' repeated fourteen times, each with an appropriate serial number, indicates that Argelati knew at the Ambrosian Library a MS of the work in question, apparently the very one known to Pamfili.

Pamfili	De Rossi-Gandolfo	Argelati
ad Alphonsum regem Aragonum, lib. 1.		
[—] [*In exequiis Johannis Galeatii Vicecomitis ducis Mediolani laudatio funerea*]	____	(XII. Ambrosian)
[10] *Pro suscipienda in Boemos expeditione, Iordano Vrsino Cardinali, lib. 1.*	____	(XIII. Ambrosian)
[—] [*In castris Philippi ducis mediolani oratio militaris Brixiae disserta*]	____	(XIV. Ambrosian)
[—] [*Laudatio sancti Augustini coram Sigismundo rege*]	____	(XV. Ambrosian)
[11] *Panischolaria ad Alphonsum regem Aragonum adversus schisma Benedicti, lib. 1.*	____	(II. Ambrosian)
[12] *De concordia & meritis ordinum, super generali indulto Alexandri Papae V ad Reginaldum Rhemerisem archiepiscopum, lib. 2.*	____	(III. Ambrosian)
[13] *De disciplina ordinis admonitio habi-*	____	(IV. Ambrosian)

Pamfili	De Rossi-Gandolfo	Argelati
ta in Capitulo Bononiensi, lib. 1.		
[14] *Admonitio ad F. Manfredum Vercellensem ordinis fratrum Praedicatorum, lib. 1.*	———	(V. Ambrosian)
[15] *Ad Barcinonenses de littera H. in nomine IHS.*	———	(VII. Ambrosian)
[16] *De concessione & translatione beatae Monychae matris beatiss. Augustini, Sermo.*	———	(VIII. Ambrosian)
[17] *De ordinis nostri propagatione ad fratrem Ludouicum, lib. 1.*	———	(IX. Ambrosian)
[18] *De pace & victoria Ro. Ecclesiae, ad Nicolaum Bononiensem ex Cisterciensi ordine Rom. eccl. Cardin., lib. 3.*	———	———
[19] *Commentarij historici de detrimento fidei Orientis, sive de origine Turcharum ad Ioannem Cardinalem & episcopum Rhotomagensem*[94].	[11] Codex Angelicus apographus[95].	———

[94] He means at no. XVIII; see below at this number.

[95] Gandolfo exhibits knowledge of a MS of this work at the Angelica in Rome, his no. [11].

Pamfili	De Rossi-Gandolfo	Argelati
[20] *De amore & magnitudine Crucis, ad Nicolaum Bononiensem Cardinalem.*	———	———
[21] *De non necessario mortis metu, lib. 1.*	———	———
[22] *Historiarum Mediolanensium, lib. 1.*	———	I. [Argelati notes the existence of 6 MSS of Biglia's Milanese history].
[23] *De institutis discipulis ex* [sic] *doctrina fratris Bernardini de Senis ordinis Minorum, lib. 2.*	———	(VI. Ambrosian)
[24] *Super Primum Sententiarum*	[3] *In primum sententiarum Opus imerfectum, cum praeueniente morte non potuerit perficere.*	XX. *In primum librum sententiarum. MS. fol. perg. justae molis. Codex imperfectus, cui aliena manu inscriptum est ut supra*[96]. *Ibid.* [i.e., at San Marco; cf. on Argelati's XVI: *Extat etc.*]
[25] *Expositiones in quatuor Euangelijs, lib. 4.*	[4] *Ingens volumen sermonum ad Aduentu ad finem Quadragesimae.*	XVII. *Sermones ab Adventu usque ad Resurrectionem Christi. MSS. in fol. max. perg. litteris rubro-nigris, ac miniat. deauratis, justae molis. Extat. ibid.* [i.e., at San Marco; cf. on XX].

[96] See note 94.

Pamfili	De Rossi-Gandolfo	Argelati
[26] *Hexemeron sive de mundo sex diebus condito.*	[5] *Principium expositionis in Genesim.*	[XIX. *Commentaria in Genesim. MS. in fol. perg. pagg. 40. est Codex imperfectus. Ibid.* [i.e., at San Marco; cf. on XX].
[27] *Commentaria super libros Arist. de Anima, lib. 3.*	———	———
[28] *Commentaria in libris de Coelo & mundo, lib. 4.*	———	———
[29] *Quaestiones in libros de Anima, lib. 3*	———	———
[30] *Quaestiones in lib. Physicorum, lib. 8.*	———	———
[31] *Quaestiones Metaphysicorum, lib. 12.*	[8] *Metaphysica eiusdem.*	XXI. *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria. MS. in fol. perg. justae molis cum litteris rubronigris, & stemmate Billiorum. Ibid.* [i.e., at San Marco; cf. on XX].
[32] *Sermonum diversarum materiarum, lib. 3.*	———	———
[33] *Dominicale & Festiuum, lib. 2.*	———	———
[34] *Annotationes in Euangelia Quadragesimae.*	[2] *In Euangelia opus maximum, & volumine, & doctrina.*	XVI. *Annotationes in Evangelia Quadragesimae MS. in fol. maximo in Pergamo, pagg. 752,*

Pamfili	De Rossi-Gandolfo	Argelati
		cum miniaturis deauratis: in prima littera, quae est O, visitur Auctor, super eminentem Cathedram in actu legendi librum, cum Auditoribus Regularibus variorum Orinum, atque ad calcem primae pag. adsunt Insignia Billiorum Familiae; in fine sic legitur, litteris rubro-negris: "Hic finis libri Annotationum in Evangelia Quadragesimae P. [sic] *B. Andreae Mediolanensis Ordinis Eremitarum Sancti Augustini. Deo semper gratia. Amen. Caepta* [sic] *Bononiae, producta Pisis* [sic] *completa Senis, nam multa intervenere ad annum Millesimum Quadringentesimum, ac Trigesimum Primum; in Festo Sancti Augustini, quod optaveram; Date laudes, ac preces Deo. Amen. Frater Andreas Mediolanensis Cognomine Billiardarum explicit." Extat in Bibliotheca Coenobii Sancti Marci Mediolani.*
[35] *Interpretatus est quoque ex Graeca in Latinam linguam, Aristotelis, lib. 8. physicorum, ...*	[9] *Expositio, seu translatio ex Graeca in Latinam linguam Physicae Aristotelis.*	XXII. *Interpretatio Physicorum Aristotelis. In fine sic legitur: Explicit F. B. Andreae Mediolanensis Interpretatio libri Physicorum Aristotelis ex*

Pamfili	De Rossi-Gandolfo	Argelati
		Graeca in Latinam linguam. MS. in fol. parvo perg. ab Auctore egregie scriptus litteris rubro-negris, & deauratis cum stemmate Billiorum. Ibid. [i.e., at San Marco; cf. on XX].
[—] [_____]	[7] *In primum, & secundum Physicorum.*	XVIII. *Primus, & secundus liber Physicorum, cum principio libri tertii. MS. in fol. max. perg. Manu aliena antiqua sic adnotatum est in principio: Scriptum hoc super Physicis, superveniente morte incompletum, fecit Angelicus Doctor Magister Andreas de Billiis de Mediolano. Extat ibid.* [i.e., at San Marco; cf. on XX].
[36] *(Interpretatus est quoque ex Graeca in Latinam linguam, Andreae Aristotelis,) ... lib. 3. de anima, ...*	[10] *Interpretatio ex Graeco in Latinum Aristotelis de Anima.*	XXIII. *Aristotelis liber de Anima, in fine sic legitur Litteris uncialibus F.B. Mediolanensis nova Interpretatio in tribus libris Aristotelis de Anima, ex Graeca in Latinam linguam translatus. Deo item gratias. In principio adest argumentum Operis, atque sequentes Versus Auctoris:*

Virgo pios oculos, mentemque intende benignam;
Supplicibus nam sola malis superes Veneranda;
Usque adeo absorpti pervastis mergimus undis,

		Haeremusque rati, si non tua dextra revellat, *Unde [sic] sinusque tuos laeti gremiumque petamus.* *Beatissimae V. M. F. B. Andreas Illiceto. MS. in 4 perg. optime scriptus cum miniaturis. Ibid.* [i.e., at San Marco; cf. on XX].
[37] *(Interpretatus est quoque ex Graeca in Latinam linguam, Aristotelis,) ... lib. 10. ethicorum.*	———	———
[—] [———]	[6] *Annotationes in Terrentium.*	XXIV. *Terentii Comediae a F.B. Andrea Mediolanensi scriptae in pergameno peregrie cum suis variis Commentariis marginalibus, atque variantibus lectionibus interlinearibus. MS. in 4. perg. pag. 180. Ibid.* [i.e., at San Marco; cf. on XX].

TABLE II - Part II

Provenance[97]

TBL V	TBL X		Pam	Olg[98]	DeR	D-G	Arg	
EXT MSS	ML		1581	1605	1628-1668	1704	1745	1992
?	S58	MBSM	[1]					?
?	S34	MBSM	[2]					?
?	S59	MBSM	[3]					?
?	S60	MBSM	[4]					?
?	S46	MBSM	[5]					?
?	S47	MBSM	[6]					?
?	$S1^2$	MBSM	[7]					?
V.14.a	S2	MBSM	[8]				MBA X	MBA
V.14.b	S3	MBSM	[9]				MBA XI	MBA
V.14.c	S13	MBSM	[—]				MBA XII	MBA
V.14.d	S6	MBSM	[10]				MBA XIII	MBA
V.14.e	S22	MBSM	[—]				MBA XIV	MBA
V.14.f	S23	MBSM	[—]				MBA XV	MBA
V.13.a	S4	MBSM	[11]	MBA			MBA II	MBA
V.13.b	S5	MBSM	[12]	MBA			MBA III	MBA
V.13.c	S24	MBSM	[13]	MBA			MBA IV	MBA
V.13.d	$S7^2$	MBSM	[14]	MBA			MBA V	MBA
V.13.f	S10	MBSM	[15]	MBA			MBA VII	MBA
V.13.g	S25	MBSM	[16]	MBA			MBA VIII	MBA
V.13.h	S11	MBSM	[17]	MBA			MBA IX	MBA
?	S8	MBSM	[18]					?

[97] Sigla in alphabetical order: Arg = Argelati; BAS = BUDAPEST, Academy of Sciences; CVBAV = CITTÀ DEL VATICANO, Bibl. Apost. Vaticana; DeR = De Rossi (see note 21); D-G = De Rossi-Gandolfo; EXT = extant; FBNC = FIRENZE, Bibl. Naz. Centrale; LBL = LONDON, British Library; MBA = MILANO, Bibl. Ambrosiana; MBSM = MILANO, Bibl. s. Marci; ML = Master List (Table X); MSS = manuscripts; OBL = OXFORD, Bodleian Library; Olg = Olgiati; Pam = Pamfili; ? = existence or whereabouts of MS unkown to writer; [?] = identity of MS encountered by Pamfili unknown to writer; RBA = ROMA, Bibl. Angelica; S = Schnaubelt; TBL = Table; V. = Table V.

[98] *Codex Ambrosianus* H 117 inf. was not known directly by De Rossi among the Biglia MSS still in the San Marco library when De Rossi visited there, because that codex had left the San Marco library and found a new and permanent home in the Ambrosian Library before De Rossi was born.

TBL V	TBL X		Pam	Olg	DeR	D-G	Arg
V.26/31.b	S12[2]	MBSM	[19]			[?]	CVBAV
?	S3	MBSM	[20]				?
V.3[2]	S40	MBSM	[21]				FBNC
?	S1[3]	MBSM	[22]				6 MSS ... 15 MSS
V.13.e	S9	MBSM	[23]	.. MBA			MBA VI ..... MBA
?	S45	MBSM	[24]		MBSM	[2]=[3]	. MBSM XX ..... ?
V.10	S38[3]	MBSM	[25]		MBSM	[3]=[4]	. MBSM XVII MBA
?	S44[1]	MBSM	[26]		MBSM	[4]=[5]	. MBSM XIX ..... ?
?	S48	MBSM	[27]				?
?	S49	MBSM	[28]				?
?	S50	MBSM	[29]				?
?	S51[1]	MBSM	[30]				?
?	S52[1]	MBSM	[31]		MBSM	[7]=[8]	. MBSM XXI ..... ?
?	S35	MBSM	[32]				?
?	S36	MBSM	[33]				?
V.9	S37[1]	MBSM	[34]		MBSM	[1]=[2]	. MBSM XVI . MBA
V.1	S53[1]	MBSM	[35]		MBSM	[8]=[9]	. MBSM XXII . BAS
?	S53[2&3]	MBSM	[—]		MBSM	[6]=[7]	. MBSM XVIII .... ?
V.22	S54	MBSM	[36]		MBSM	[9]=[10]	MBSM XXIII OBL
?	S55	MBSM	[37]				?
V.5	S57	MBSM	[—]		MBSM	[5]=[6]	. MBSM XXIV LBL

TABLE III

Incipitory[99]

No.	
27[a]	[aα] Abbati religiosissimo F. B./[aβ] Visus es attentior: see [b] Nihil ego hoc, viri optimi, precor
31	Ampla, viri optimi, et immortalia quae adsiduis hominibus dabantur
55[1]	*Auctoritas sane plurima est Aristotelis
28	Equidem hoc sum semper arbitratus, patres venerantissimi
2	Etiamne me ex omnibus terris
12[b]	[b] Et quidem coepto huius historiae: see [aα] Optimo et honoratissimo patri in Christo/[aβ] Factus sum per hos dies
21	Etsi multa forsan incommoda
12[a]	[aβ] Factus sum per hos dies/[aα] Optimo et honoratissimo patri in Christo: see [b] Et quidem coepto huius historiae
9	Forsan quidem ego nequaquam ex te
35	[a] Frater B. Andreas Aurispae suo s. p. d./[b] Sic mutat fortuna, mi Aurispa
26	Gaudeo mihi quoque, fratres religiosissimi
16	Hanc ego unam mortem
30	Idem sane mihi hodie et in hoc loco
36	[a] In Christo patri honoratissimo/[b] Tua caritas mihi saepe memoriam

[99] * marks incipits of missing works supplied by Pamfili.

24 Mihi quidem, princeps divinissime

19 Multae quidem res

17 Multum fortasse ac nimium detrimenti

5 Multum, pater honoratissime, dignitatem tuam vererer

25 Neminem puto ex vobis, patres sanctissimi

57[a] [a] Nescio equidem an hic: see [b] Quum inter pulcherrimas obtimasque res

27[b] [b] Nihil ego hoc, viri optimi, precor: see [aα] Abbati religiosissimo F. B./[aβ] Visus es attentior

23 Nihil ergo hoc loco, viri sanctissimi, voluntatis vestrae

6 Nihil puto inane pro hac mea cura

7[b] [b] Nolo aut tu aut quisquam alius: see [a] Quid ego aut qua ratione de his

34 Non existimo ego vos, nobilissimi iuvenes

8 *Non possum, pater optime

20 Non referam hoc loco

11 Non sane videtur hoc tempus aut hic locus exigere

32 Non sum ignarus

13 Novum sane ac perdifficile onus

4 Nullo pacto adduci possum

10 Omnes, ut existimo, sententiam salvatoris audivimus

54[1] *Omnis hic labor meus

12[a] [aα] Optimo et honoratissimo patri in Christo/[aβ] Factus sum per hos dies: see [b] Et quidem coepto huius historiae

59[a] [a] Peropportune factum arbitror: see [b] Res quidem Syracusanorum priusquam Timoleon in Siciliam mitteretur

47 *Principium hoc immensi voluminis

11[a] [a] Quae sum scripturus: see [b] Tum itaque inter curandum

40[1] Quantum sim hoc opere profecturus nescio

18 Quem sermonem de Laurentio vestro

7[a] [a] Quid ego aut qua ratione de his: see [b] Nolo aut tu aut quisquam alius

48 *Quoniam in hoc prooemio

43[a] [a] Quod tandem ad te, Johannes, huiscemodi litteras scribo: see [b] Vix credideram in rebus meis

56[1] Quum et intelligere et scire contingat

57[b] [b] Quum inter pulcherrimas obtimasque res: see [a] Nescio equidem an hic

59[b] [b] Res quidem Syracusanorum priusquam Timoleon in Siciliam mitteretur: see [a] Peropportune factum arbitror

33 Saepe audieram, viri spectatissimi

29 Sane minor cura me hodie habet patres sanctissimi

35 [b] Sic mutat fortuna, mi Aurispa/[a] Frater B. Andreas Aurispae suo s. p. d.

14 Si primum hodie, viri clarissimi

3 Si ut plerisque, hac praesertim hominum aetate

36 [b] Tua caritas mihi saepe memoriam/ [a] In Christo patri honoratissimo

11[b] [b] Tum itaque inter curandum: see [a] Quae sum scripturus

42 *Ubi te inveniam, Deus meus

15 Utar profecto vel hoc munere

22 Viris equidem me loqui puto

27[a] [aα] Visus es attentior/ [aβ] Abbati religiosissimo F. B.: see [b] Nihil ego hoc, viri optimi, precor

43[b] [b] Vix credideram in rebus meis: see [a] Quod tandem ad te, Johannes, huiuscemodi litteras scribo

TABLE IV

The Missing (Lost or Unidentified) Works[100]

SCHNAUBELT/PERINI NUMERATION	
(S42/P21)	De *amore* et magnitudine crucis ad Nicolaum Bononiensem cardinalem (Pam)
(S51/P—)	Commentaria super libros *Aristotelis* De anima, libri 3 (Pam)
(S53/P—)	Quaestiones in libros <*Aristotelis*> De anima, libri 3 (Pam)
(S52/P40)	Commentaria in libris <*Aristotelis*> De coelo et mundo, libri 4 (Pam)
(S58/P37)	[Interpretatio] Ethicorum *Aristotelis*, libri 10 (Pam)
($S55^3$/P—)	Metaphysica eiusdem [*Aristotelis*] (Gan)
($S55^2$/P34)	In Metaphysicam *Aristotelis* commentaria (Arg)
($S55^1$/P35)	Quaestiones Metaphysicorum <*Aristotelis*>, libri 12 (Pam)
(S50/$P39^2$)	Expositio super Perihermenias *Aristotelis* (Pam)
($S54^2$/P—)	In libros Physicorum <*Aristotelis*> libri 3 (Gan)
($S56^3$/P—)	In primum et secundum Physicorum <*Aristotelis*> (Gan)
($S56^2$/P—)	Primus et secundus liber Physicorum <*Aristotelis*>, cum principio libri tertii (Arg)
($S54^1$/P—)	Quaestiones in libros <*Aristotelis*> Physicorum, libri 8 (Pam)

[100] Titles are arranged alphabetically by key words [italicized] and entered more than once when appropriate. The bibliographer who first supplied the given title is indicated in parentheses. Some of the titles are certainly doublets.

(S63/P43) De *arte* dicendi libri 3 (Pam)

[Biblica] *See under* Evangelium, Genesis, Hexaemeron, Missus est, Magnificat.

(S42/P21) De amore et magnitudine *crucis* ad Nicolaum Bononiensem cardinalem (Pam)

(S63/P43) De arte *dicendi* libri 3 (Pam)

(S39/P29) *Dominicale* et festivum [sermones], libri 2 (Pam)

(S37/P44) Orationum et *epistolarum* libri 2 (Pam)

(S40^2/P—) In *evangelia* opus maximum et volumine et doctrina (Gan)

(S41^3/P25) Expositiones in quattuor *evangeliis*, libri 4 (Pam)

(S39/P29) Dominicale et *festivum* [sermones], libri 2 (Pam)

(S47^3/P27) Commentaria in *Genesim* (Arg)

(S47^2/P—) Principium expositionis in *Genesim* (Gan)

(S62/P42) *Grammatices*, sive de octo partibus orationis, libri 8 (Pam)

(S47^1/P26) *Hexaemeron*, seu de mundo sex diebus condito (Pam)

(S1^2/P 46) *Historiarum* Longobardorum liber 1 (Pam)

(S1^3/P45) *Historiarum* Mediolanensium liber 1 (Pam)

(S1^2/P46) Historiarum *Longobardorum* liber 1 (Pam)

(S44/P28) Commentarium super 'Missus est angelus' et canticum *Magnificat* (Marr)

(S45/P30) Sermones festivi de beata virgine <*Maria*> (Marr)

(S46/P31) De excellenti dignitate beatae *Mariae* virginis (Marr)

(S46/P31) Historiarum *Mediolanensium* liber 1 (Pam)

(S44/P28) Commentarium super *Missus est angelus* et canticum 'Magnificat' (Marr)

(S47[1]/P26) Hexaemeron, seu de *mundo* sex diebus condito (Pam)

(S37/P44) *Orationum* et epistolarum libri 2 (Pam)

(S8/P20) De *pace* et victoria Romanae ecclesiae ad Nicolaum Bononiensem ex Cisterciensi ordine Romanae ecclesiae cardinalem libri 3 (Pam)

(S62/P42) Grammatices, sive de octo *partibus* orationis, libri 8 (Pam)

(S49/P39[1]) Expositio super Universalia *Porphyrii* (Pam)

(S61/P41[2]) Exordia super practica *rhetorices* libri 3 (Pam)

(S48/P33) Super primum *Sententiarum* (Pam)

(S39/P29) Dominicale et festivum [*sermones*], libri 2 (Pam)

(S45/P30) *Sermones* festivi de beata virginie Maria (Marr)

(S38/P—) *Sermonum* diversarum materiarum libri 3 (Pam)

(S41[2]/P24[1]) Ingens volumen *sermonum* ab adventu ad finem quadragesimae (Gan)

TABLE V

Extant Manuscripts

	LIBRARY	SHELF MARK	WORK	S/P NUMERATION
1	BUDAPEST, Magyar Tudományos Académia Könyvtára (Academy of Sciences)	4°36	*Interpretatio Physicorum Aristotelis*	(S56[1]/P36)
2	FALCONARA MARITIMA Bibl. Francescana	30	*Ingens volumen sermonum ab adventu ad finem quadragesimae*	(S41[2]/P24[1])
3	FIRENZE, Bibl. Naz. Centrale	Nuovi Acquisiti 354, fols. 142v-146v	*Oratio in novationem annuam studiorum habita per fratrem Andream sacrae theologiae discretissimum magistrum Mediolanensem. Senis*	(S31/P—)
4	IB.	Nuovi Acquisiti 921, fols. 1r-56v	*De non necessario mortis metu liber 1*	(S43[1]/P32)
		fols. 57r-98v	*De bona et pretiosa matris morte libri 2*	(S43[2]/P—)

	Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
5	FIRENZE, Bibl. Riccardiana	770, fol. 170A	*Frater B[ilia] Andreas Aurispae suo s.p.d. [epistola]*	(S35/P18)
6	KIEL, Universitäts Bibl.	Bord. 10 15 s, fols. 1-8	*De concessione et translatione beatae Monicae, matris beatissimi patris Augustini, sermo*	(S26/P7)
7	LONDON, British Library	Add. 10081	*Terentii comediae a F. B. Andrea Mediolanensi scriptae in pergameno peregregie cum suis variis commentariis marginalibus atque variantibus lectionibus interlinearibus*	(S60/P41[1])
8	IB.	Add. 11760, fols. 86v-89v	*Ad invictissimi ducis Mediolani laudes Magistri Andreae [Biliae] Augustinensis ordinis oratio*	(S14[2]/P—)
9	MACERATA, Bibl. Comunale	5 3 C 26, fols. 89r-119r	*F. B. Andreae Timoleontis vita ex Graecis Plutarchi in Latinas litteras translata, F. H. Sancti Augustini*	(S59/P—)

	Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
10	MADRID, Bibl. Nacional	1066	*Mediolanensium rerum historia*	($S1^1$/P1)
11	MANCHESTER, University Library	3 f 32, fols. 115v-119r	*Alfonso Aragonum regi F. B. Andreas de Mediolano s.p.d. de pace cum duce Mediolani componenda*	(S3/P10)
12	MILANO, Bibl. Ambrosiana	C 69 inf., fols. 142r-159v	*Querellae pacis*	(S2/P9)
13	IB.	ES VII 2 (Sussidio G 156)	*Annotationes in evangelia quadragesimae*	($S40^1$/P23)
14	IB.	ES VII 3 (Sussidio G 157)	[*Annotationes in evangeliis quae per annum leguntur*]	($S41^1$/$P24^2$)
15	IB.	F 55 sup., fols. 50r-57r	*F. B. Andreae secunda collaudatio anniversaria Johannis Galeatii Vicecomitis ducis Mediolani*	($S14$/$P11^2$)
16	IB.	G 87 sup.	*Mediolanensium rerum historia*	($S1^1$/P1)
17	IB.	H 117 inf., fols. 1r-28r	*Panischolaria ad Alphonsum regem Aragonum adversum schisma Benedicti*	(S4/P2)

Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
	fols. 28r-42r	*Ad Reginaldum Remensem archiepiscopum de concordia et meritis ordinum* [*epistolae 2*]	(S5/P3)
	fols. 42r-56v	*De disciplina ordinis ammonitio habita in capitulo Bononiensi*	(S25/P—)
	fols. 57r	*Ad Iordanum Ursinum nobilem Romanum et ecclesiae cardinalem epistola velut prooemium pro duobus libellis sequentibus*	($S7^1$/P—)
	fols. 57v-73v	*Ammonitio ad fratrem Manfredum Vercelensem ordinis fratrum Praedicatorum,* [*libri 2*]	($S7^2$/P4)
	fols. 73v-103r	*De institutis, discipulis, et doctrina fratris Bernardini ordinis Minorum* [*epistolae 2*]	(S9/$P5^1$)
	fols. 103r-112v	*Ad Barchinonenses de littera h in Yhesu*	(S10/P6)

Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
	fols. 112v-124v	*De concessione et translatione beatae Monicae, matris beatissimi patris Augustini, sermo*	(S26/P7)
	fols. 125r-142v	*Ad fratrem Ludovicum de ordinis nostri forma et propagatione*	(S11/P8)
18 Ib.	N 280 sup., fols. 1r-14v	*Querelae pacis*	(S2/P9)
	fols. 14v-17v	*Ad Alphonsum regem Aragonum de pace cum Philippo duce Mediolanensi componenda*	(S3/P10)
	fols. 17v-20v	*In exequiis Johannis Geleatii Vicecomitis ducis Mediolani laudatio funerea*	(S13/P11[1])
	fols. 20v-26v	*Pro suscipienda in Bohemos expeditione Iordano Ursino*	(S6/P12)
	fols. 26v-29r	*In castris Philippi ducis Mediolani oratio militaris Brixiae disserta*	(S22/P—)
	fols. 29r-30v	[*Laudatio sancti Augustini coram Sigismundo rege*]	(S24/P13)

	Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
19	IB.	T 42 sup.	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
	MILANO, Bibl. Naz. Braidense	AD XII 12	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
21	IB.	AD XIV 55, pp. 87-428	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
22	MILANO, Bibl. Trivulziana	1381	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
23	IB.	1383	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
24	IB.	1430	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
25	IB.	1502	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
26	IB.	Nuovi Acquisiti N. 3, Coll. B 150	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
27	OXFORD, Balliol College Library	146B, fols. 66r-68v	[*Oratio theologici cursus initiandi causa Bononiae] habita*	(S28/P—)
		fols. 68v-71v	[*Oratio in Sacrae Scripturae studium introducto-ria*]	(S29/P—)
		fols. 71v-75r	[*Laudatio sancti Augustini Bono-niae dicta*]	(S23/P—)

	Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
28	IB.	161	*Annotationes in evangelia quadragesimae*	(S40[1]/P23)
29	OXFORD, Bodleian Library	Bywater 10 (40042)	*Fr. B. Andreae Mediolanensis Aristotelis liber De anima ex Graeca in linguam Latinam translatus*	(S57/P38)
30	IB.	Canonicianus 276, fols. 1-120	*Super primum Sententiarum*	(S48/P33)
31	PARMA, Bibl. Palatina	10	*De institutis, discipulis, et doctrina fratris Bernardini ordinis Minorum [epistolae 2]*	(S9/P51)
32	PERUGIA, Bibl. Comunale	F 71	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]P1)
33	SALAMANCA, Bibl. Universitaria	64, fols. 69v-72v	*Sermo de corpore Christi*	(S27[2]/P—)
		fols. 74 bis-77v	*Sermo in coena domini*	(S27[3]/P—)
34	ROMA, Bibl. Angelica	1109 (S 3 4)	*Annotationes in evangelia quadragesimae*	(S40[1]/P23)
	IB.	1136 (S 4 5)	*Andreae Billii Mediolanensis ordinis s. Augustini commentarii his-*	(S12/P19)

Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
		torici de detrimento fidei et orientis ad Gulielmum cardinalem de Estouvilla	
36 IB.	1139 (S 4 8), fols. 129v-135r	*Sermo de s. Dominico a fratre Augustiniano Mediolanensi*	(S27/P22)
37 SIENA, Bibl. Comunale	D VI 5, fols. 2r-3r	*In Christo patri honoratissimo fratri Bernardino frater Andreas salutem* [*epistola*]	(S36/P—)
38 CITTÀ DEL VATICANO, Bibl. Apost. Vaticana	Pal. lat. 607, fols. 156r-158r	*In exequiis Johannis Galeatii Vicecomitis ducis Mediolani laudatio funerea* (title this MS: *Secunda anniversaria eiusdem ducis sequente anno habita F. Andreae*)	(S13/P11[1])
	fols. 158r-160v	*F. B. Andreae collaudatio funerea pro Baptista Bentivoglio clarissimo milite civitatis Bononiae* (this MS untitled)	(S15/P—)
	fols. 160v-161v	[*Oratio funebris Jacobi*]	(S16/P—)

Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
	fols. 161v-163v	*F. B. Andreae Mediolanensis de laudibus disciplinarum. Senis*	(S30/P52)
	fols. 163v-164r	*Collaudatio funerea Johannis Gislerii militis Bononiensis F. B. Andreas*	(S17/P14)
	fols. 164v-165r	[*Oratio funebris in laudem Laurentii Bononiensis*]	(S18/P15[1])
	fols. 165r-166r	[*Oratio funebris in laudem Jacobi Bononiensis doctoris iuris*]	(S19/P15[2])
	fols. 166r-166v	[*Oratio funebris in laudem Stephani*]	(S20/P15[3])
	fols. 166v-167v	[*Oratio funebris in laudem Nicolai iurisconsulti*]	(S21/P15[4])
	fols. 167v-168r	[?][*Oratio ad doctorum insignia atque ornamenta adipiscenda*]	(S33/P16)
	fol. 168r	[?] [*Oratio de philosophiae laudibus*] (imperfect)	(S34/P17)

Library	Shelf Mark	Work	S/P Numeration
39 IB.	2078, fols. 1r-58v	[*Interpretatio Physicorum Aristotelis*] (title this MS unavailable)	(S56[1]/P36)
	fols. 59r-88r	[*Interpretatio libri Aristotelis De anima*] (title this MS unavailable)	(S57/P38)
40 IB.	5297 (fragm.), fols. 13r-312v	*Mediolanensium rerum historia* (title this MS: *De rebus Italianis*)	(S1[1]/P1)
41 IB.	5298, fols. 1r-82v	*Mediolanensium rerum historia* (title this MS: *De rebus Italianis*)	(S1[1]/P1)
	fols. 83r-118v	*Commentariorum historicorum de defectu fidei in oriente libri 12 ad Johannem a Rupescissa s. R. e. cardinalem*	(S12/P19)
42 IB.	Lat. 1084, fols. 144-52	*Super primum Sententiarum*	(S48/P33)
43 VENEZIA, Bibl. Naz. Marciana	162 (3536)(Cl. XXII 306)	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]/P1)
44 IB.	255 (3457)(Cl. XXII 305)	*Mediolanensium rerum historia*	(S1[1]P1)

Library	Shelf Mark	Work	P/S Numeration
45 IB.	XI 3 (4351), fols. 25r-30r	*F. B. Andreae collaudatio funerea pro Baptista Bentivoglio clarissimo milite civitatis Bononiae*	(S15/P—)
	fols. 39v-43r	*Oratio [de studiis disciplinisque liberalibus] Andreae Mediolanensis ordinis Heremitarum*	(S23/P—)
46 WIEN, Österreichische National Bibliothek	5891	*Mediolanensium rerum historia*	($S1^1$/P1)

TABLE VI

Autograph Elements in the Extant Manuscripts[101]

Remigio Sabbadini describes Ambrosian codices H 117 inf. (Table V.17. a-h) and N 280 sup. (V.18.a-f), two collections of Biglia's works, as "retouched by the author," but, unfortunately, does not give his reasons for this opinion[102]. These 'retouchings' consist of headings, incipits, linear and interlinear corrections, catchwords, marginalia, and explicits. Similar elements in the same hand are found in other manuscripts of Biglia's works, such as the codex of the *Interpretatio Physicorum Aristotelis* (V.1), in the Budapest Academy of Sciences; the codex in the Biblioteca Nazionale Centrale in Florence containing Biglia's consolatory epistles *De non necessario mortis metu/De bona ac pretiosa matris morte* (V.4); Biglia's personal copy of Terence (V.7), in the British Library; the Ambrosian codex of the *Annotationes in evangelia quadragesimae* (V.13); and the codex of the *Aristotelis liber De anima ex Graeca in linguam Latinam translatus* (V.9). Thus far only one work written completely in the hand recognized by Sabbadini as Biglia's has come to light, the *Secunda collaudatio anniversaria Johannis Galeatii Vicecomitis ducis Mediolani* (V.15)[102].

We can but conjecture why Sabbadini took this for Biglia's handwriting. He certainly envinced no such incontestable proof as an autograph letter by Biglia. Nevertheless, as one examines these 'retouchings', one notes again and again in the headings the words, *F(ratris) B(illii) Andree* (plates 5, 6, 7, 11, 13, 15, 18, 19, and 23). And on the last folio of Biglia's *Annotationes in evangelia quadragesimae*, also described by Sabbadini, one finds a long passage in the same hand (plate 1), which ends with the words, *Frater Andreas Mediolanensis Cognomine Billiardarum*, followed by *explicit*. These latter words have all the

[101] The accompanying presentation does not purport to list every single instance of Biglia's autograph. Further study may identify, even in the manuscripts in question, examples of the autograph elements not shown in the plates or not yet even identified by the writer as such. Moreover, it is quite likely that manuscripts other than the present nine (see below, note 108) may be found to contain the hand vouched for by Sabbadini as being that of Biglia.

[102] SABBADINI, *Biglia*, p. 1097: "Ritoccato dall'autore". Sabbadini also analyzes Ambrosiani ES VII 2 and F 55 sup. and is equally firm in finding in them both examples of Biglia's autograph. In F 55 sup., the "fasciolo a parte" (fols. 49-57) that contains the *Secunda collaudatio*, he simply says (p. 1098): "è autografo". Of Biglia's direct participation in the production of ES VII 2, Sabbadini reports (p. 1096) as follows: "Il codice fu eseguito sotto la sorveglianza del Biglia, che vi aggiunse di sua mano le rubriche e la sottoscrizione". Sabbadini did not know the three expatriate MSS in which I think I have found further examples of the hand of Biglia (see on plates 5-6, 7-8, 9-10).

appearances of a signature (plate 2), and appear to have been recognized as such by Sabbadini (see again below, note 102). Moreover, the writer of this 'Biglia' hand exercised great authority over these manuscripts, directing their production with catchwords (plate 14) and correcting scribal errors (plates 8, 9, 10, 17, and 24), as an author might. From such evidence a degree of high probability should be conceded to Sabbadini's opinion.

It may be significant, moreover, that four of the manuscripts characterized by such 'autograph elements' were completed within Biglia's Lecceto, or Siena, period (1429-35)[103]. Certainly, the Bodleian manuscript of Biglia's translation of the *De anima* (Plate 5) is marked *in Illiceto*, and the Ambrosian manuscript of the *Annotationes in evangelia quadragesimae* (Plate 1) explicitly gives August 28, 1431 as the date of its completion. Similarly, the respective completions of the two collections (V.17.a-h and V.18.a-f) are to be gauged by their latest works: *codex Ambrosianus* H 117 inf., by the treatise *De ordinis nostri forma et propagatione*, that is, probably after 1430[104]; and *codex Ambrosianus* N 280 sup., by the oration [*Coram Sigismundo rege*], that is, after August 28, 1432[105]. And any manuscript of the Milanese history would necessarily be dated after the completion of the ninth book in 1434[106]. So it seems quite possible that, during this, the final period of his life, Biglia undertook to have fine copies of his work made on parchment, often illuminated with elegant capitals and, in some instances, with charming miniatures, and generally furnished with various elements in his own clear, distinctive script. These codices would then have constituted at least a portion of his personal library and would have represented approved texts of his works. It is impossible to say how many of the Biglia manuscripts examined by Pamfili in the San Marco library prior to his publication of 1581 belong in this category. But, if used with caution and prudence, the characteristics of the manuscripts presented in the plates, especially the 'Biglia' script, may serve as a norm for the identification of missing Biglia codices, particularly any that may have lost the author's name or identifying title.

Very useful in such identification is the manuscript of the *Secunda collaudatio* (plates 11 and 12), for the following reasons: (1) it is written in the one hand common to all manuscripts here presented as being in some wise Biglia's autograph; (2) it is the only manuscript encountered so far written entirely in that hand; and (3) it affords many examples of words and phrases that can be matched with the same or similar words or phrases in other possibly autograph material. For example, one may compare the catchword *libertas* at the bottom of plate 14

[103] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 135-136, notes 161-164.
[104] Ibid. p. 135, note 157.
[105] Ibid. p. 143, note 201.
[106] Ibid. p. 149, note 214.

with *liberalitatem*, the first word in line 2 of plate 12. It should be noted, however, that the general appearance of the script in this manuscript (V.15) is not so neat as that, for example, of the dedicatory verses in honor of Mary in the translation of the *De anima* shown in plate 5. The letters in the former script lack, for the most part, the accuracy, definition, and finesse of the latter. The former would, possibly, represent Biglia's ordinary, or everyday, hand; and the latter, his book hand.

The single most peculiar feature of this 'Biglia' hand is, perhaps, in the terminology of Mallon's *Paléographie Romaine*[107], his 'r' of *deux traits* (see plates 11 and 12 passim). The *ductus* of this letter appears to consist (1) of a stroke ascending briefly from left to right in a tapering convex curve before looping sharply back on itself, and (2) a stroke descending from the loop at an angle of about forty-five degrees, that is, tapering obliquely downward from left to right, usually in a convex curve. The other 'r' which 'Biglia' regularly employs is of common formation (see plate 8, line 3, first word on the left, *grauiter*; plate 11, line 4, second word from the right, *crederem*). The 'potbellied' capital 'B' and the open capital 'A' regularly found in the Biglia 'signature' are also notable characteristics of the hand (see plates 1, 2, 5, 6, 7, 11, 13, 15, 18, 19, and 23).

With these characteristics in mind, examine plates 21 and 22. Novati states that the heading and the entire *prooemium* of the Madrid codex of the Milanese history (plate 21) are Biglia's autograph[108]. I do not concur with this opinion, much though I would like to in order to authenticate Biglia's authorship of the epigrams at the end of the manuscript. Rather, I would propose *codex Mediolanensis Trivulzianus* 1430 (V.24) for recognition as a manuscript of the Milanese history embellished by the author's hand. This latter codex is of parchment, and, like the Ambrosian codex of the *Annotationes in evangelia quadragesimae*, it is illuminated on folio 1r with the Biglia family coat of arms[109]. But, most importantly, the elements presented in plates 23 and 24 show the characteristics of the 'Biglia' hand detailed above. The identification of this manuscript

[107] Jean MALLON, *Paléographie Romaine* (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija de Filología, 1952), pp. 21-23.

[108] Francesco NOVATI, *Di un codice originale del 'Liber rerum mediolanensium' di frate Andrea Biglia esistente nella Nazionale di Madrid*, in *Archivio storico Lombardo* 4. serie, 34 (1907), 217-24, p. 218: "la lettera proemiale scritta di pugno dell'autore" [plate 21] and "questo titolo [that seen in plate 22], che noi pare di pugno del Billia". Novati refers (p. 218, note 1) to the Biglia autographs recently noted by Sabbadini and adds: "quindi è agevole il confronto". If Novati himself made the proposed comparison, he does not detail its outcome. According to Novati the Madrid MS was copied under Biglia's eyes and completed and corrected by Biglia's own hand (ibid.). It will be worthwhile to study in greater detail than has been possible for me at present the frequent corrections and notes that are revealed (Novati states) as autograph (ibid.).

[109] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 106, note 15.

(V.24) as autograph in part may serve as a demonstration of the validity of these criteria.

List of Plates

1. *codex Ambrosianus* ES VII 2 (Sussidio G 156), fol. 375r.
   Autograph element (title, commentary, signature, explicit):

   Hic finis libri annotationum
   in euangelia quadragesime
   F. B. Andree mediolanensis
   ordinis heremitarum sancti Au
   gustini deo semper gratias Amen

   Cepta bononie producta peru
   sii completa senis nam multa a
   lia interuenere Ad annum
   millesimum quadringentesimum
   ac trigesimum primum in die
   festo Augustini quod obtaueram
   date laudes ac preces deo Amen

   frater Andreas mediolanensis
   cognomine billiardarum explicit

2. ibid.
   Autograph element (detail of signature):

   frater Andreas mediolanensis
   cognomine billiardarum explicit

3. idem, fol. 1r.
   Element (miniature portrait of author)[110].

4. ibid.
   Element (Biglia family coat of arms)[111].

[110] See ibid.
[111] See ibid.

5. *codex Bodleianus* 40042, fol. 1v (verso of flyleaf).
Autograph element (dedicatory verses, dedication, and heading of *argumentum*

Virgo pios oculos mentemq(ue) intende benignam
Supplicib(us) nam sola malis superes ueneranda
Vsq(ue) adeo absorpti preuastis mergimur undis
Heremus q(ue) rati si non tua dextra reuellat
Luctantes morti et leuior subuectet ad auras
Vnda sinus q(ue) tuos laeti gremium q(ue) petamus

Beatissimae uirgini mariae F. B. Andr(eae) in illiceto

F. B. Andree mediolanensis noua interpretatio
in tribus libris Aristotelis de anima argumentum

6. idem, fol. 2r.
Autograph element (incipit):

F. B. Andr(eae) M(ediolanensis) d(e) a(n)i(m)a ar(istote)lis
lib(er) p(r)im(us) in(cipi)t

7. *codex Britannicus* Add. 10081, fol. 3r.
Autograph element (title of *argumentum* and *argumentum*):

F. B. Andree mediolanensis Ar
gumentum de origine terentii

Afrum me latini mei
decreuerunt inuitus
q(ue) et innoxius ad bar
baros pellor Hoc mihi
nunc demum capi est quoniam et poe
no captiuum tradunt atq(ue) hec nostri
laboris merces hoc deniq(ue) nostre erudi
tionis meritum qui latine lingue om
nem etatem obsecundauimus ceterum
ubi nomen punicum aut ubi sermo
punicus qui rome natus romanam
linguam uel solus effeci Mirum
dictu usq(ue) adeo homines desi
piunt potuisse quo tempore
me natum ferunt quenq(ue)m apud

poenos uel terentium uocitari
uel latinum esse qui ne gre
ce q(ui)d(e)m mediocriter assuessent
Mihi uero latinam linguam
frustra uideor obseruauis
se si romanae facundie au

8. idem, fol. 9v.
Autograph element (the scribe has omitted an entire line[112]; Biglia supplies this in the left margin and in doing so sets out twice the first three words):

Hoc q(ui)d sit. Hoc
q(ui)d sit. o(mn)es q(ui) amant
grauiter sibi dari u
xorem ferunt

9. *codex Budensis Magyar Tudományos Académia Könyvtára* 4°36, fol. 25v.
Autograph element (marginal correction, at left):

Caue errorem scriptoris
transi ad h(oc) signu(m) T

10. idem, fol. 55r.
Autograph element (marginal correction, at right):

tempus est sed numerus
motus At in numero

11. *codex Ambrosianus* F 55 sup., fol. 50r.
Autograph element (title in upper right corner, and text):

F. B. Andr(eae) se
cunda collaudatio
a(n)niuersaria Ioh(ann)is
Galeaz uicecomitis
ducis M(edio)lani

Si primum hodie Viri clarissimi nostri ducis laudes

[112] See SABBADINI, *Andrea Biglia*, p. 191.

efferende essent maximam profecto neq(ue) habilem
aut nostris humeris habilem aut ulla spe suscipi
endam sarcinam excepisse me crederem Quippe
qui eas res primus attingerem que nullo eloquio
non superiores essent mox q(ue) ut cogitari cepissent
non admirationem modo sed stuporem quoq(ue)
ac formidinem uel maximis ingeniis afferrent
De his enim dicendum esset que cum egregios pre
dicatores habuerint semper tamen in eo genere
fuere ut parum dicta ac laudata uiderentur
Iam uero mihi magna ex parte leuatus

12. idem, fol. 56r.
Autograph element (text):

familie non unius hominis extat humanitatem
liberalitatem caritatem sequi Quid uero in
tota prouincia egregium quid in hac nostra ci
uitate magnificum quid per urbes atq(ue) opida
per uicos et agros uel munitum uel ornatum
spectari potest quod non horum insignibus splen
deat Nanq(ue) et arces et menia que omnibus lo
cis uisuntur quid nisi horum opes atq(ue) arti
ficia sunt Aut quis non miretur saltum illum
papiensem quem hic ipse galeaz tam mirifice
struxit siue ille salomonem in edificandis regiis
edibus siue cirum in (con)serendis ortis uoluit imi

13. *codex Ambrosianus* H 117 inf., fol. 42r.
Autograph element (explicit and title):

Secundus ad reginaldum explicit F. B. Andr(eae)
De disciplina ordinis a(m)monitio h(ab)ita in capitulo
bononiensi

14. idem, fol. 46v.
Autograph element (catchword in bottom margin):

libertas

15. *codex Ambrosianus* N 280 sup., fol. 1r.
Element (miniature portrait)[113] and autograph element (title):

Querelle pacis F. B. Andree m(ediolanensis)

16. ibid.
Element (detail of miniature portrait of author)[114].

17. idem, fol. 5r.
Autograph element (interlinear correction between lines 2 and 3; marginalia, at right side, from top to bottom):

tollerare

Persaru(m)

Macedonum

Alexander

18. *codex Forentinus Nationalis Centralis* N. A. 921, fol. 56v.
Autograph element (explicit):

F. B. Andree mediolanensis or uocati
ordinis heremitarum sancti Augustini
ad Iohannem cognatum de non neces
ario mortis metu pro fulminato consola
tio explicit.

19. idem, fol. 57r.
Element (miniature portrait)[115] and autograph element (title):

F. B. Andree ad Benedictum sororis de bo
na et preciosa matris morte F. B. Andr(eas) medio-
(lanen)sis

20. ibid.
Element (detail of miniature portrait)[116].

[113] See SCHNAUBELT, *Andrea Biglia*, p. 106, note 15.
[114] See ibid.
[115] See ibid.
[116] See ibid.

21. *codex Matritensis Nationalis* 1066, verso of flyleaf.
Autograph element in Novati's opinion (title and whole of proem; title only transcribed here):

F. B. Andreae reru(m) liber mediolane(n)siu(m) historiae. Prohemium

22. idem, fol. 1r.
Autograph element in Novati's opinion (title):

F. B. Andreae Patriae historiae liber p(r)im(us).

23. *codex Mediolanensis Trivulzianus* 1430, fol. 24r.
Autograph element (explicit and incipit):

F. B. Andree Patrie historie secundus explicit
Incipit tertius feliciter

24. idem, fol. 46v.
Autograph element (marginalia, at left side, from top to bottom):

Siccus i(n)trat forliuiu(m)

captum oppidum refere
bant Pulsi mox ad flo
rentinos literis

TABLE VII

Alphabetical Concordance of the Perini with the Schnaubelt Numeration of Biglia's Works

S3 - P10: *Ad Alphonsum regem Aragonum de pace cum Philippo duce Mediolanensi componenda.*

S10 - P6: *Ad Barchinonenses de littera h in Yhesu.*

S11 - P8: *Ad fratrem Ludovicum de ordinis nostri forma et propagatione.*

S5 - P3: *Ad Reginaldum Remensem archiepiscopum de concordia et meritis ordinum, super generali indulto Alexandri Papae V,* [*epistolae 2*].

S7[a] - P—: *Ad Iordanum Ursinum nobilem Romanum et ecclesiae cardinalem epistola velut prooemium pro duobus libellis sequentibus.*

S7[b] - P4: *Ammonitio ad fratrem Manfredum Vercelensem ordinis fratrum Praedicatorum,* [*libri 2*].

S40[1] - P23: *Annotationes in evangelia quadragesimae.*

S41[1] - P24[2]: [*Annotationes in evangeliis quae per annum leguntur*].

S17 - P14: *Collaudatio funerea Johannis Gislerii militis Bononiensis. F. B. Andreas.*

S47[3] - P27: *Commentaria in Genesim.*

S51 - P—: *Commentaria in libris Aristotelis De anima, libri 3.*

S52 - P40: *Commentaria in libris <Aristotelis> De coelo et mundo, libri 4.*

S12[b] - P19: *Commentarii historici de detrimento fidei orientis, sive de origine Turcharum, ad Johannem cardinalem et episcopum Rhotomagensem.*

S42 - P21: *De amore et magnitudine crucis ad Nicolaum Bononiensem cardinalem* [See S8].

S63 - P43: *De arte dicendi libri 3.*

S43[2] - P—: *De bona et pretiosa matris morte libri 2.*

S26 - P7: *De concessione et translatione beatae Monicae, matris beatissimi patris Augustini, sermo.*

S25 - P—: *De disciplina ordinis ammonitio habita in capitulo Bononiensi.*

S46 - P31: *De excellenti dignitate virginis Mariae opusculum.*

S9 - P5[1]: *De institutis, discipulis, et doctina fratris Bernardini ordinis Minorum* [*epistolae 2*].

S43[1] - P32: *De non necessario mortis metu liber 1.*

S8 - P20: *De pace et victoria Romanae ecclesiae ad Nicolaum Bononiensem ex Cisterciensi ordine Romanae ecclesiae cardinalem libri 3* [see S42].

S39 - P29: *Domincale et festivum [sermones], libri 3.*

S27[a] - P22[2]: [*Epistola*], *"Abbati religiosissimo F. B. Andreas,"* [*inscripta velut prooemium pro Sermone de s. Dominico a fratre Augustiniano Mediolanensi*].

S12[a] - P—: [*Epistola praefatoria commentariorum historicorum de origine Turcharum ad Johannem cardinalem Rupescissam*].

S61 - P41[2]: *Exordia super practica rhetorices libri 3.*

S50 - P39[2]: *Expositio super Perihermenias Aristotelis.*

S49 - P39[1]: *Expositio super Universalia Porphyrii.*

41[3] - P25: *Expositiones in quattuor evangellis libri 4.*

S15 - P—: *F. B. Andreae collaudatio funerea pro Baptista Bentivoglio clarissimo milite civitatis Bononiae.*

S57 - P38: *Fr. B. Andreae Mediolanensis Aristotelis liber De anima ex Graeca in linguam Latinam translatus.*

S30 - P52: *F. B. Andreae Mediolanensis de laudibus disciplinarum. Senis.*

S14 - P11[2]: *F. B. Andreae secunda collaudatio anniversaria Johannis Galeatii Vicecomitis ducis Mediolani.*

S59b - P—: *F. B. Andreae Timoleontis vita ex Graecis Plutarchi in Latinas litteras translata, F. H. sancti Augustini.*

S35 - P18: *Frater B[ilia] Andreas Aurispae suo s. p. d.* [*epistola*].

S62 - P42: *Grammatices, sive de octo partibus orationis, libri 8.*

S47[1] - P26: *Hexaemeron, seu de mundo sex diebus condito.*

S1[2] - P46: *Historiarum Longobardorum liber 1.*

S1[3] - P45: *Historiarum Mediolanensium liber 1.*

S22 - P—: *In castris Philippi ducis mediol[ani] oratio militaris Brixiae disserta.*

S36 - P—: *In Christo patri honoratissimo fratri Bernardino frater Andreas salutem* [*epistola*].

S40[2] - P—: *In evangelia opus maximum et volumine et doctrina.*

S13 - P11[1]: *In exequiis Johannis Galeatii Vicecomitis ducis Mediolani laudatio funerea.*

S54[2] - P—: *In libros Physicorum <Aristotelis> libri 3.*

S55[2] - P34: *In Metaphysicam Aristotelis commentaria.*

S56[3] - P—: *In primum et secundum Physicorum <Aristotelis>.*

S41[2] - P24[1]: *Ingens volumen sermonum ab adventu ad finem quadragesimae.*

S58 - P37: [*Interpretatio*] *Ethicorum Aristotelis, libri 10.*

S56[1] - P26: *Interpretatio Physicorum Aristotelis.*

S23 - P—: [*Laudatio sancti Augustini Bononiae dicta*].

S24 - P13: [*Laudatio sancti Augustini coram Sigismundo rege*].

S1[1] - P1: *Mediolanensium rerum historia.*

S55[3] - P—: *Metaphysica eiusdem <Aristotelis>.*

S33 - P16: [?] [*Oratio ad doctorum insignia atque ornamenta adipiscenda*].

S34 - P17: [?] [*Oratio de philosophiae laudibus*].

S32 - P—: *Oratio* [*de studiis disciplinisque liberalibus*] *Andreae Mediolanensis ordinis Heremitarum.*

S19 - P15[2]: [*Oratio funebris in laudem Jacobi Bononiensis doctoris iuris*].

S18 - P15[1]: [*Oratio funebris in laudem Laurentii Bononiensis*].

S21 - P15[4]: [*Oratio funebris in laudem Nicolai iurisconsulti*].

S20 - P15[3]: [*Oratio funebris in laudem Stephani*].

S16 - P—: [*Oratio funebris Jacobi*].

S29 - P—: [*Oratio in Sacrae Scripturae studium introductoria*].

S31 - P—: *Oratio in novationem annuam studiorum habita per fratrem Andream sacrae theologiae discretissimum magistrum Mediolanensem. Senis.*

S28 - P—: [*Oratio theologici cursus initiandi causa Bononia habita*].

S37 - P44: *Orationum et epistolarum libri 2.*

S4 - P2: *Panischolaria ad Alphonsum regem Aragonum adversum schisma Benedicti.*

S56[2] - P—: *Primus et secundus liber Physicorum <Aristotelis>, cum principio libri tertii.*

S47[2] - P—: *Principium expositionis in Genesim.*

S59[a] - P—: [*Praefatium Vitae Timoleontis Plutarchi ab Andrea Biglia translatae ad Carolum Malatestam Ariminensium dominum*].

S6 - P12: *Pro suscipienda in Bohemos expeditione Iordano Ursino.*

S53 - P—: *Quaestiones in libros <Aristotelis> De anima, libri 3.*

S54[1] - P—: *Quaestiones in libros <Aristotelis> Physicorum, libri 8.*

S55[1] - P35: *Quaestiones Metaphysicorum <Aristotelis>, libri 12.*

S2 - P9: *Querellae pacis.*

S27[b] - P22[1]: *Sermo de s. Dominico a fratre Augustinano Mediolanensi.*

S38 - P—: *Sermonum diversarum materiarum libri 3.*

S45 - P30: *Sermones festivi de beata virgine.*

S44 - P28: *Super 'Missus est angelus' et canticum 'Magnificat' expositio.*

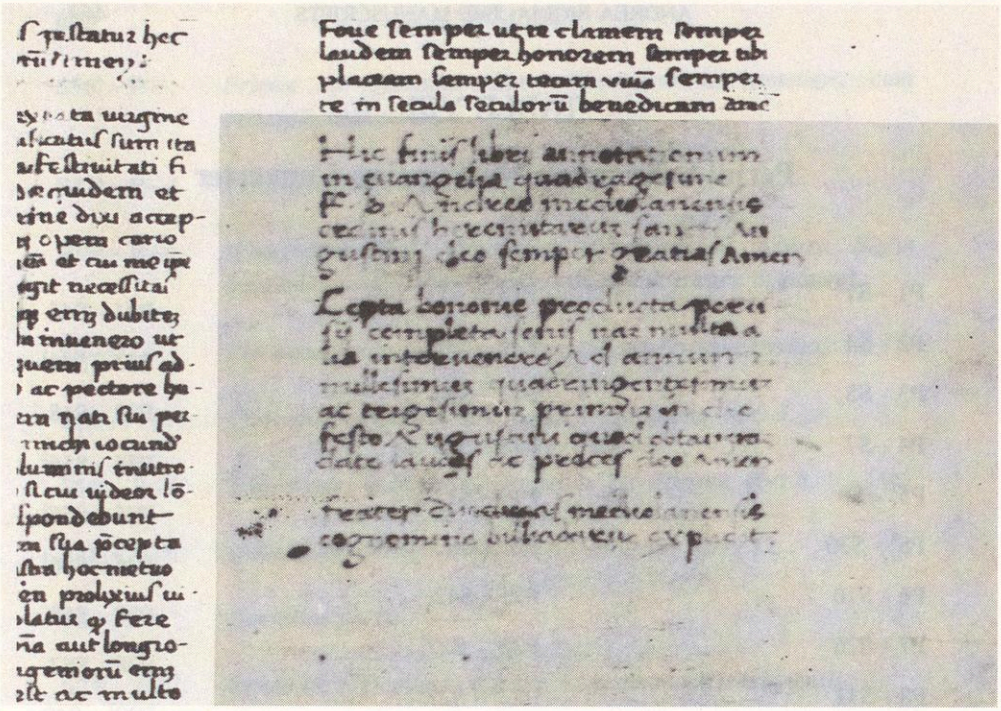
S48 - P33: *Super primum Sententiarum.*

S60 - P41[1]: *Terentii comediae a Fr. B. Andrea Mediolanensi scriptae in membranis cum suis variis commentariis marginalibus atque variantibus lectionibus interlinearibus.*

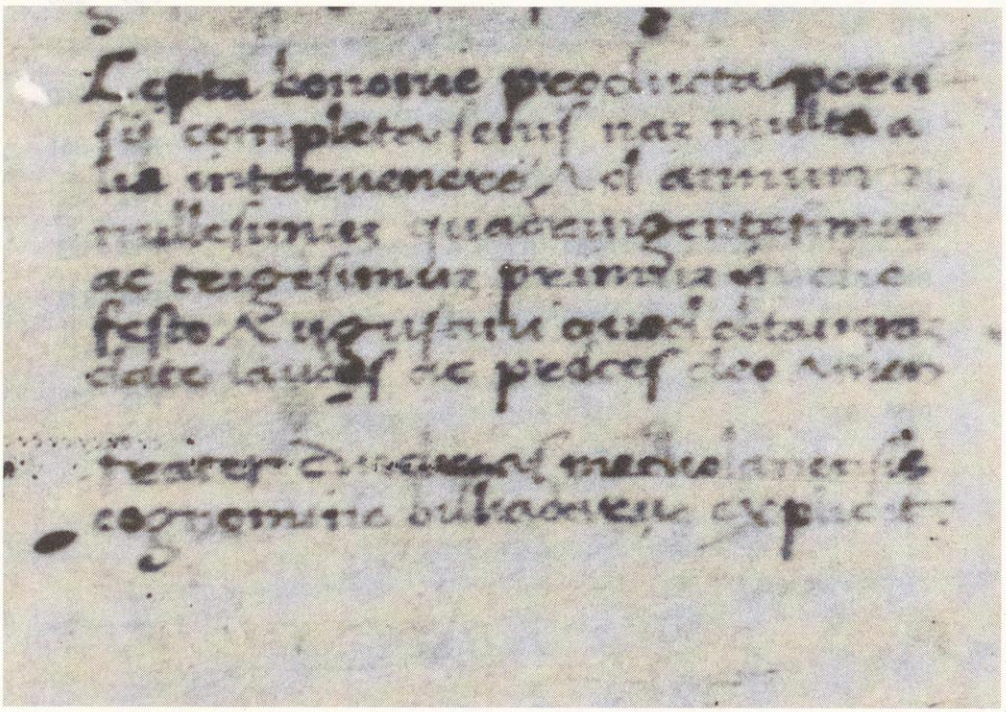
TABLE VIII

Perini-Schnaubelt Numeration Converter

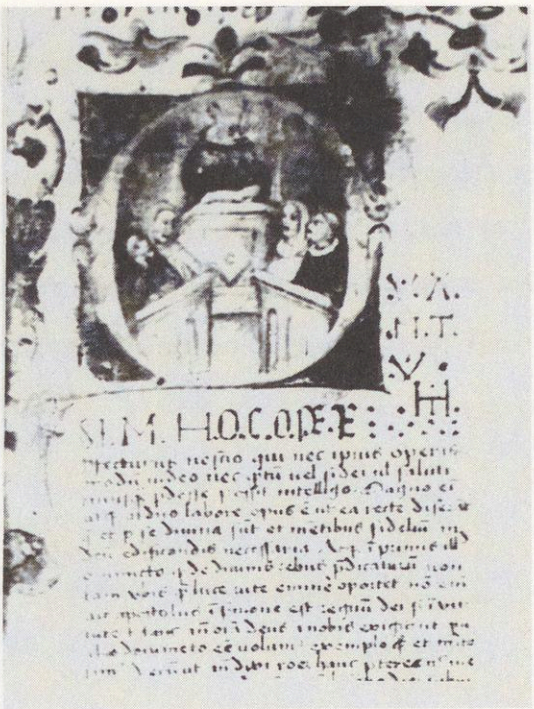
P1 - S1[1]
P2 - S4
P3 - S5
P4 - S7
P5[1] - S9
P5[2] - S30
P6 - S10
P7 - S26
P8 - S11
P9 - S2
P10 - S3
P11[1] - S13
P11[2] - S14
P12 - S6
P13 - S24
P14 - S17
P15[1] - S18
P15[2] - S19
P15[3] - S2
P15[4] - S21
P16 - S33
P17 - S34
P18 - S35
P19 - S12
P20 - S8
P21 - S42
P22[1] - S27[b]
P22[2] - S27[a]
P23 - S40[1]
P24[1] - S41[2]
P24[2] - S41[1]
P25 - S41[3]
P26 - S47[1]
P27 - S47[3]
P28 - S44
P29 - S39
P30 - S45
P31 - S46
P32 - S43[1]
P33 - S48
P34 - S55[2]
P35 - S55[1]
P36 - S56[1]
P37 - S58
P38 - S57
P39[1] - S49
P39[2] - S50
P40 - S52
P41[1] - S60
P41[2] - S61
P42 - S62
P43 - S63
P44 - S37
P45 - S1[3]
P46 - S1[2]



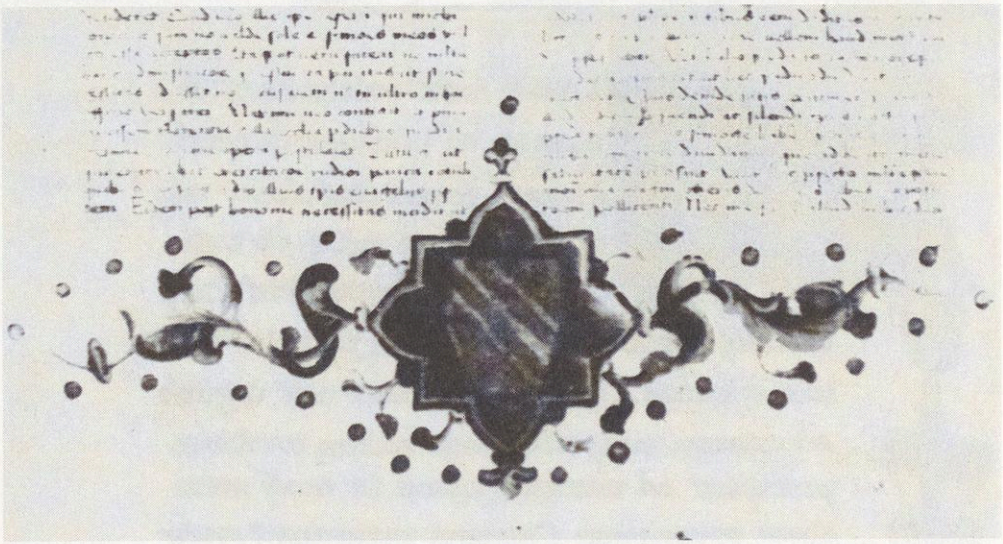
1



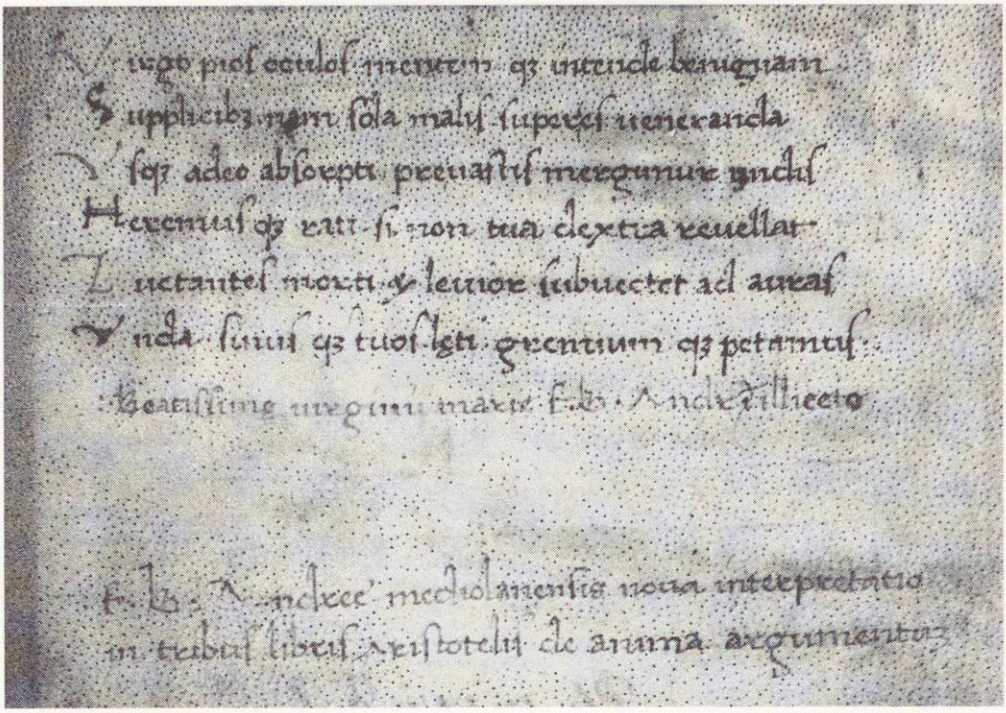
2



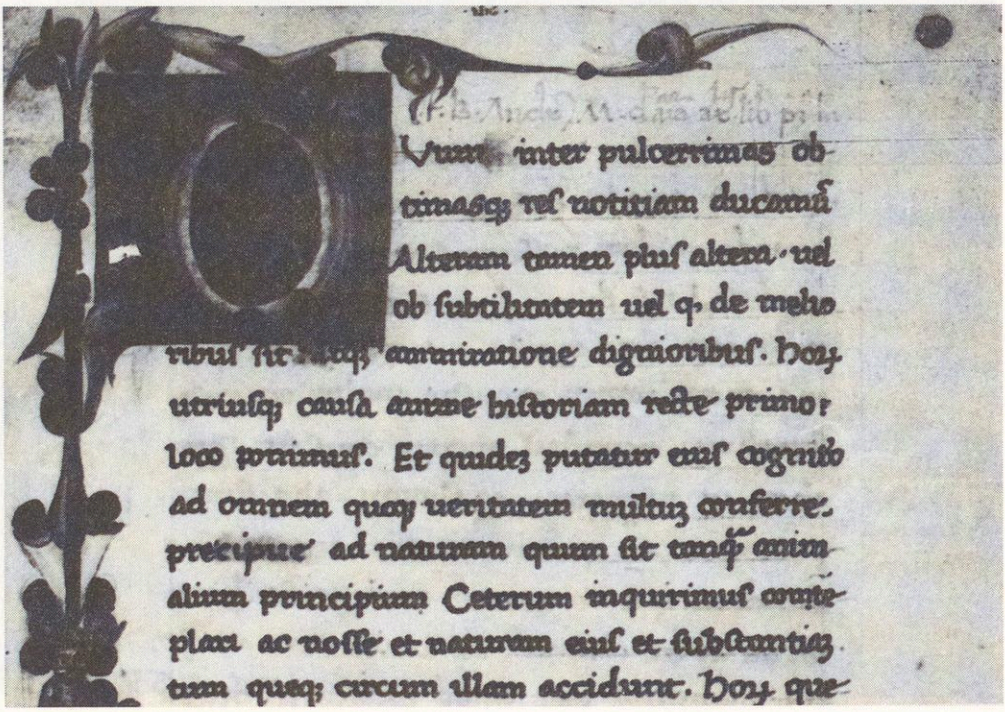
3



4



5

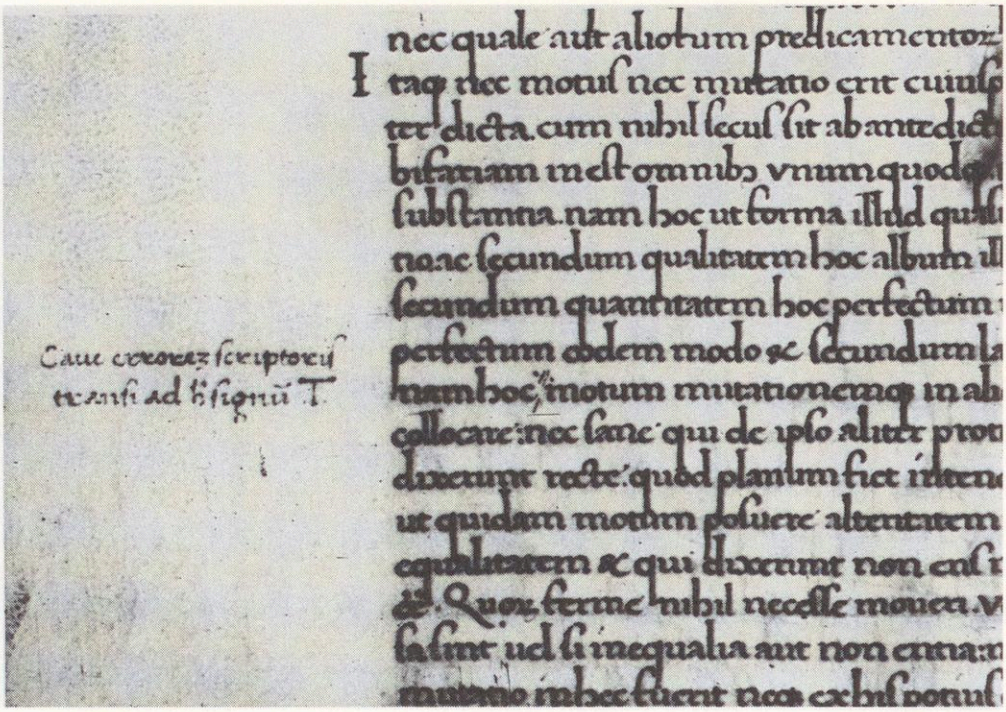


Vum inter pulcerrimas ob
timasq; rez notitiam ducamꝰ
Alterum tamen plus altera uel
ob subtilitatem uel q. de melio
ribus sit. quaꝫ' animatione digniorib⁹. Hoꝝ
utriusq; causa animę historiam recte primo
loco ponimus. Et quidez putatur eius cognitio
ad omnem quaꝫ ueritatem multuꝫ conferre.
precipue' ad naturam quum sit tamꝫ' anim
alium principium Ceterum inquirimus corpo
ream ac nosse et naturam eius et substantiaꝫ
tum quaq; circum illam accidunt. Hoꝝ que

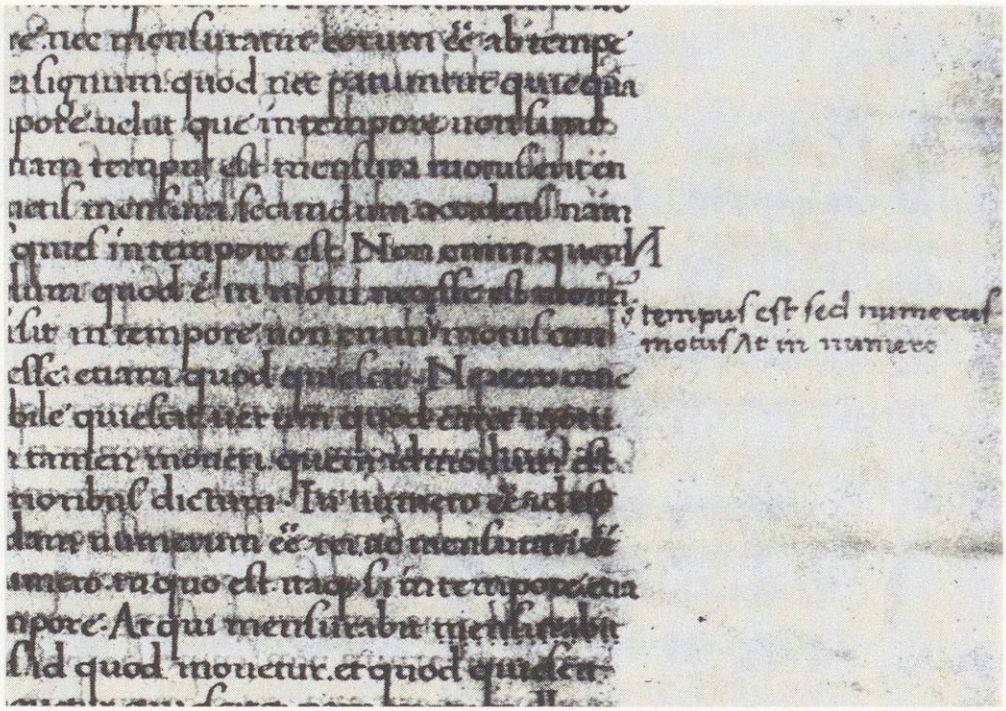
6

7

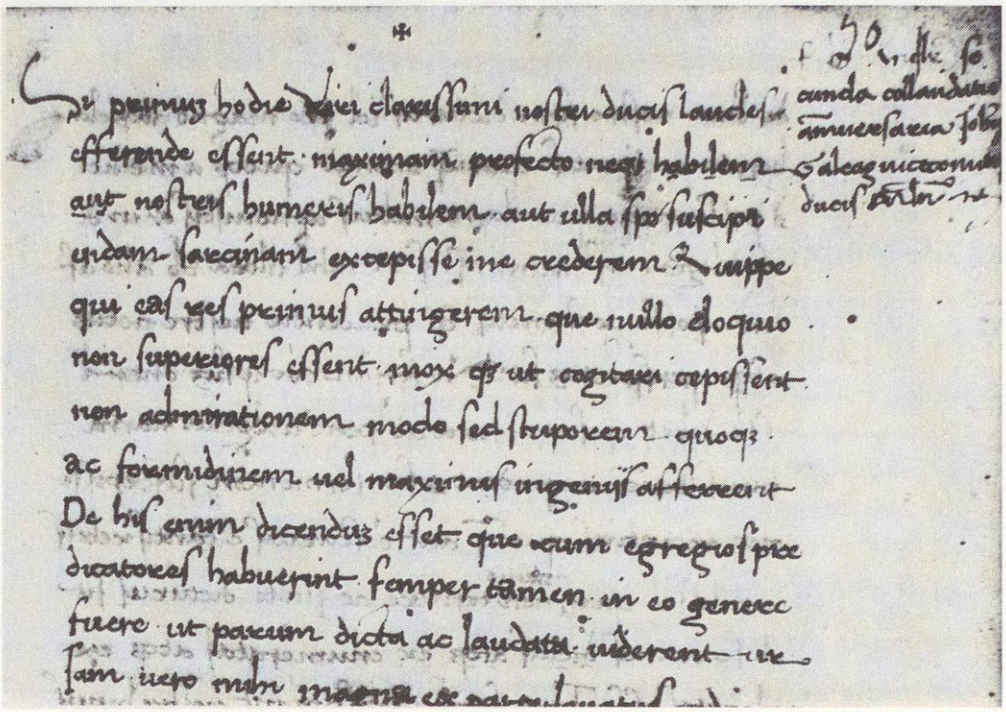
8


Caue ceteros scriptores
transi ad .b. signū .T.

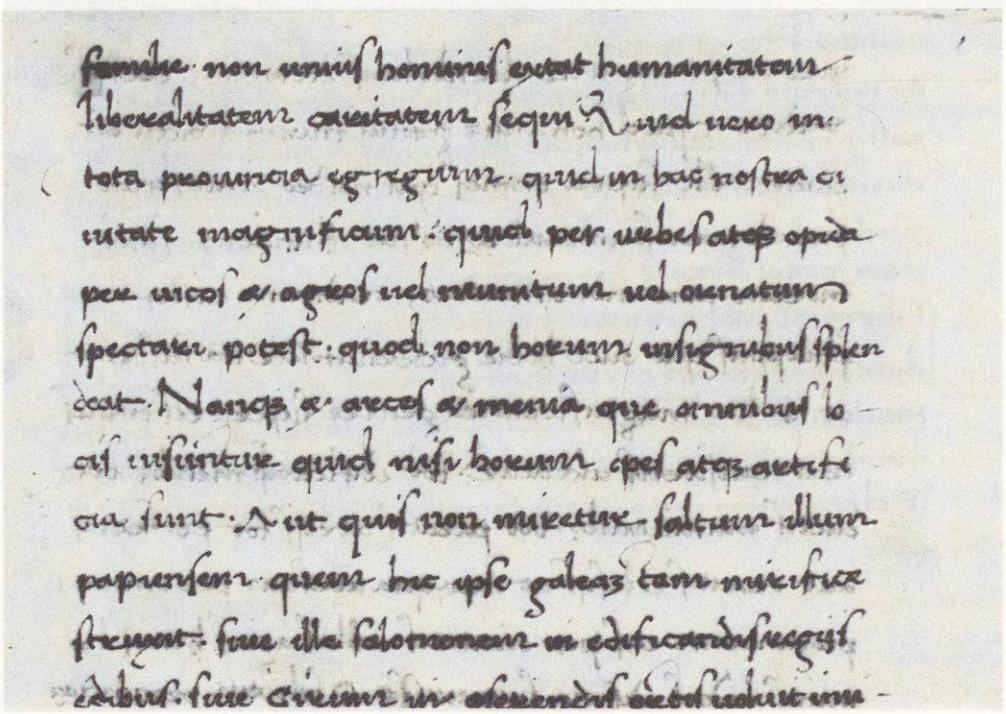
9


.s tempus est sed numerus
motus .At in numero

10



11



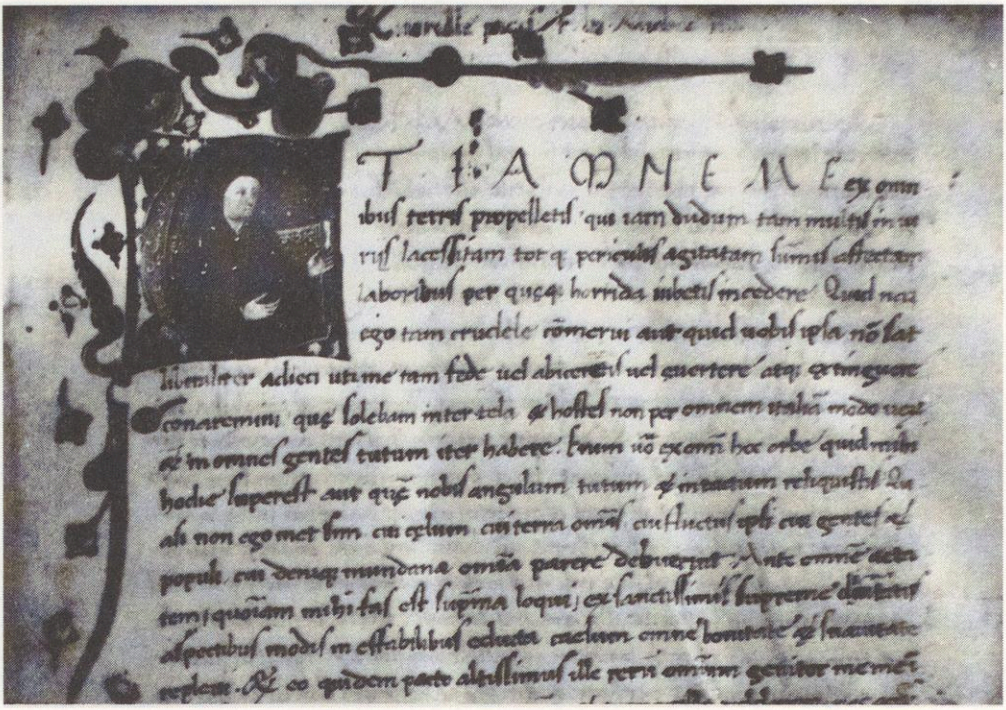
12

mtatu tue seruet. Hec cum non ingratos tuorum munerum
tuo fratres quorum iam benignitatem ac deuotionem tenes
ut facile possis subiectis pro arbitrio tuo quicquid caritatis
quicquid bonitatis quicquid religionis est impare. Nos de
magnificentia tua nos prudentie clementie uirtuti omnium
ecclesiasticorum primum totius ordinis patrem ac salutem com
mendamus. Secundus ad reginaldum explicit. Incipit Andree
De disciplina ordinis admonitio habita in capitulo bonenuenti.

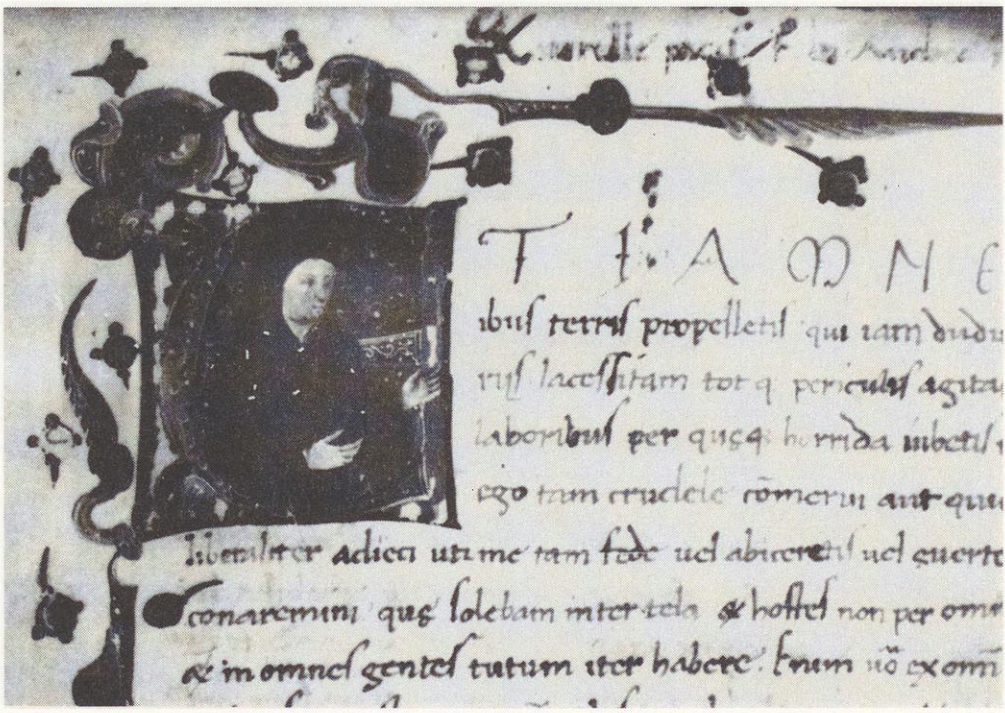
Eminem puto ex uobis patres sanctissimum
qui non facile intelligat quam maxime obie
hur hodie conuenimus. Siquidem ex tam di
uersis tam ac distantibus locis profecti minime
existimare debemus parum esse cur tantum uiri fuimus
aggressi. Atque ego ita plane fido tuae uirtuti uidear ni meo
sermone opus esse ut nos uel admone uel exhortor. Multi

uersatio. Hec est enim fere omnium rerum consuetudo reserate
ac uulgate minus habeantur. Multum uero id forduchius ac
nostro ordini repugnantius clericis et ab ordine monachis honestate
alienius cum secularibus ipsis lasciuia quadam et non satis
pudica benignitate placere studemus quasi nos quoque mundi
dam mores decerant nec quicquam interesse debeat inter religio
si hominis continentiam et mundane uite licentiam. Ita fami
liaritate et colloquiis conformes illis esse uolumus. Fit
tandem ut in nobis nostra desperatio instituat. Huic erecte
huiuscemodi feriales facetie bonorum morum et continentium ui
te dignitatem comaculant sequitur debinc uana quedam

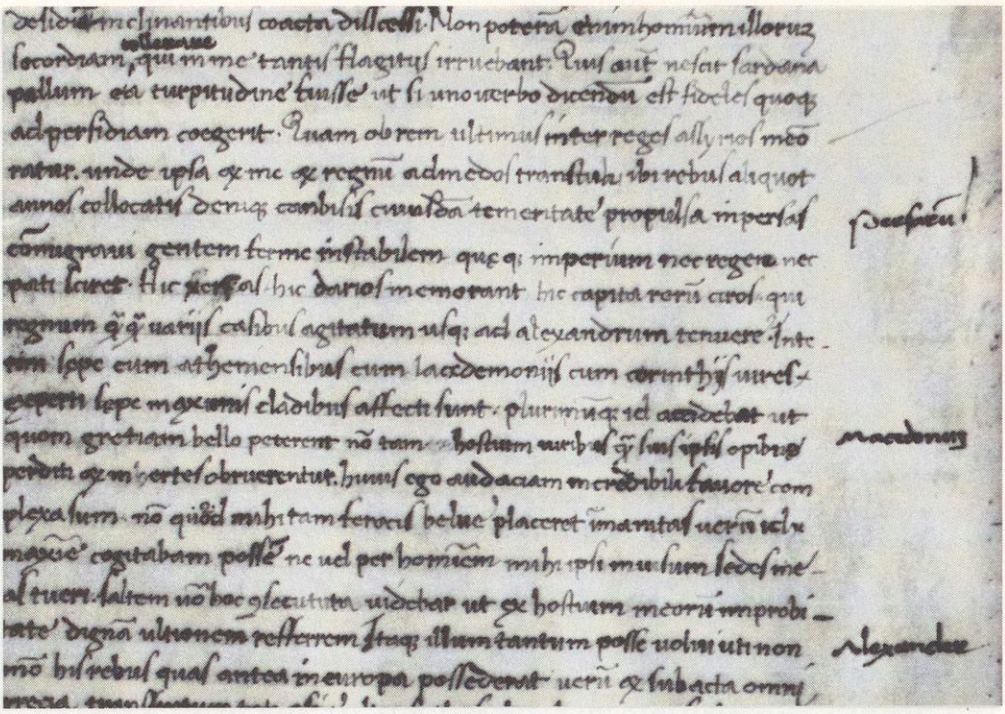
Liberat



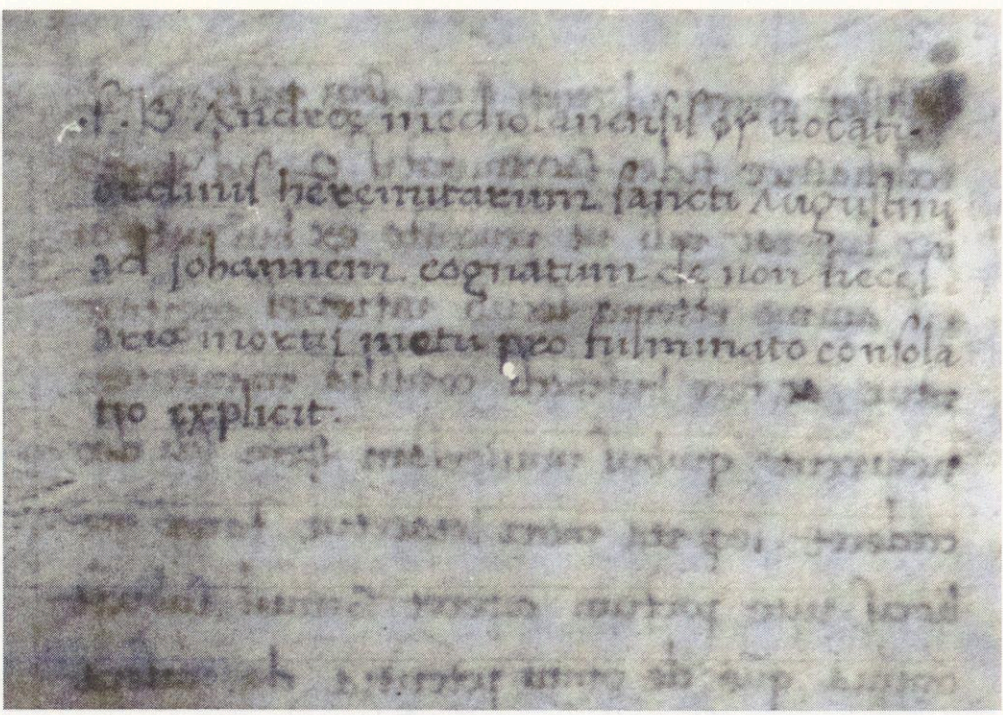
15



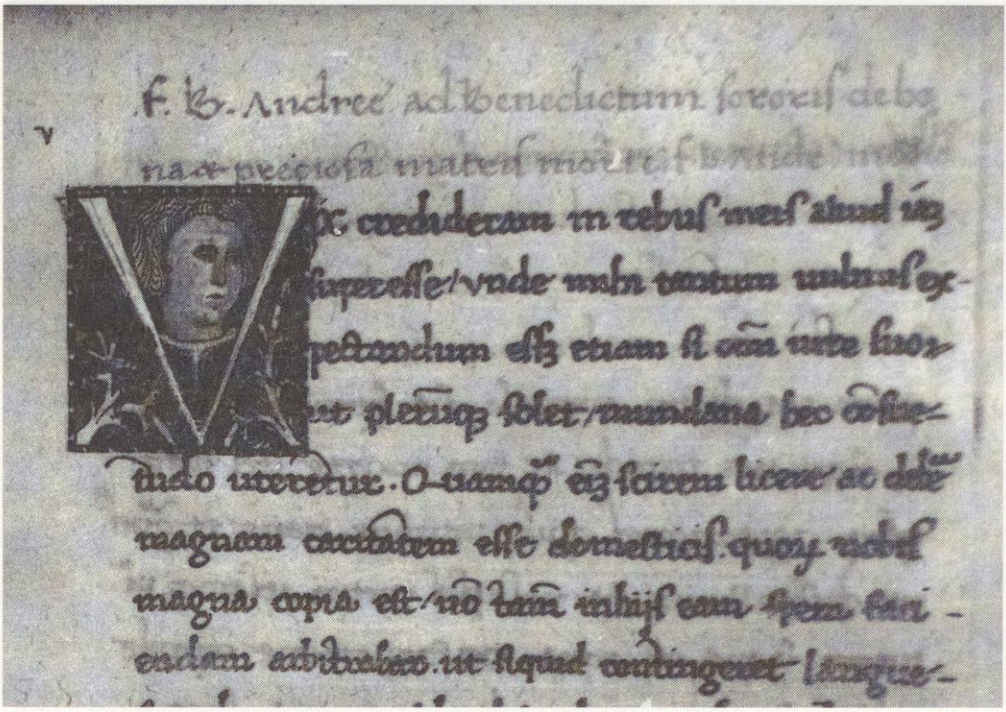
16



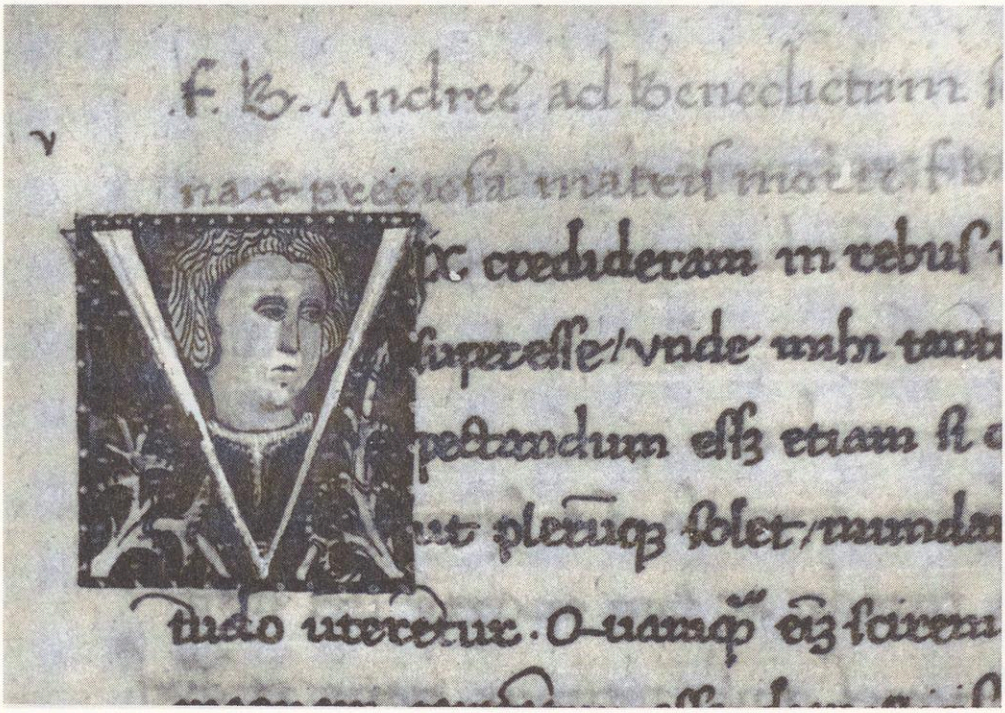
17



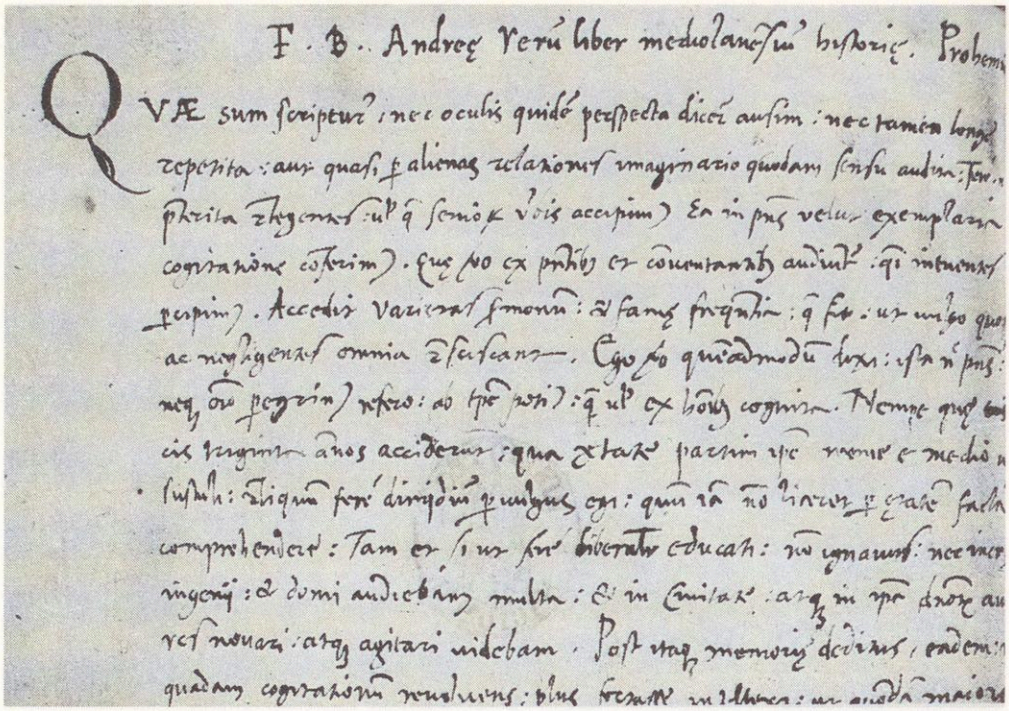
18



19



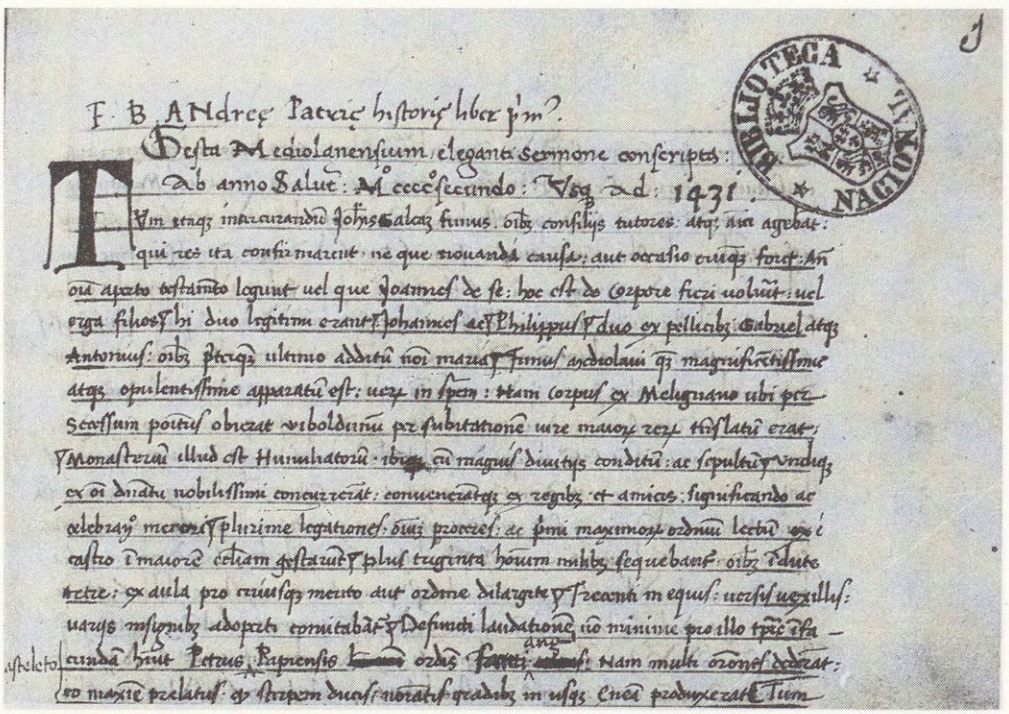
20



F. B. Andree Veru liber mediolanesiu historie. Prohemi

QVÆ sum scripturꝰ; nec oculis quidē perspecta dicēdi ausim: nec tamen longe
repperita: aut quasi ꝑ alienas relationes imaginario quodam sensu audita: sed
phrita diligenter: ut q̄ senio ꝙ vobis accepim⁹ Ea in pns volu⁹ exemplare
cogitatione cōferim⁹. Que no ex pprijs et cōuersantib⁹ audiui: qi interuersi
tempi⁹. Accedit varietas sermonū: et fama frequētia: q̄ fit: ut nichil quo
ac negligentes omnia dēsecent. Ego no quēadmodū dixi: ista n pns:
neq; oīo pegrin⁹ refero: ad tpe pueri: q̄ ul⁹ ex hoīb⁹ cognoui. Nempe qui
cis triginta annos acciderūt: qua ętate parcius ipe versus e medio
sustuli: aliqua ferē diligēter q̄ungues ego: quo ea no diuersa ꝑ grate facilis
comprehenderē: Tam ex sui sēs liberalib⁹ educati: tū ingenuus: nec vere
ingenij: et domi audiebam multa: et in Curiis: atq; in ipa domo au
rei nouari: atq; agitari videbam. Post vtq; memoriæ dederim: eadem:
quadam cogitationū reuolutione: plus breuiat in libros: ut quida maiores

21

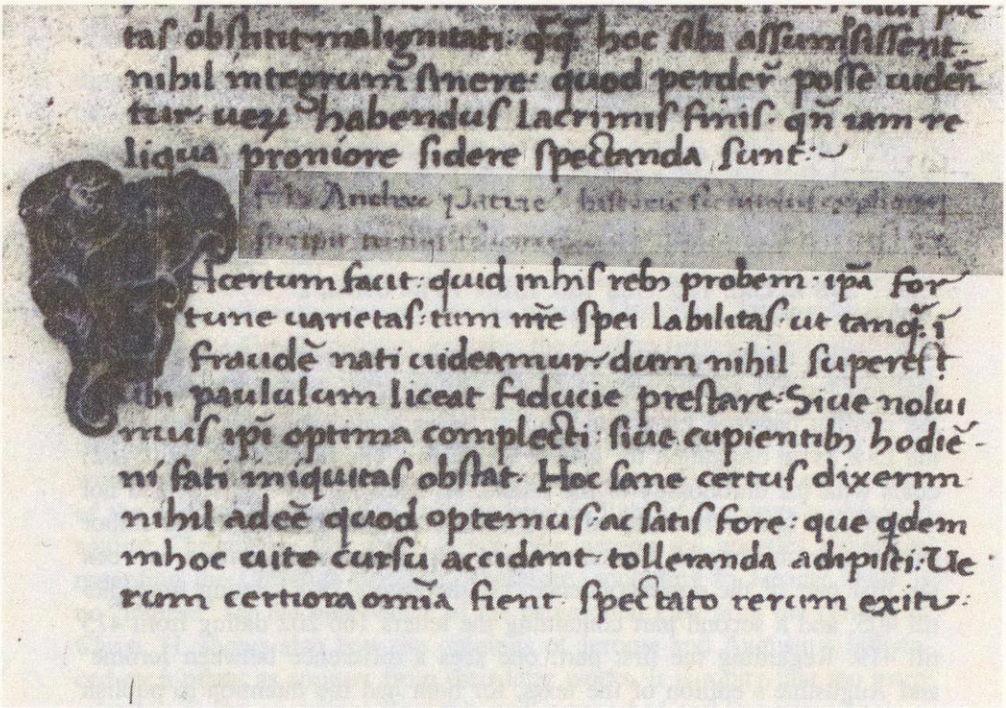


F. B. ANdree Patricij historici liber primus

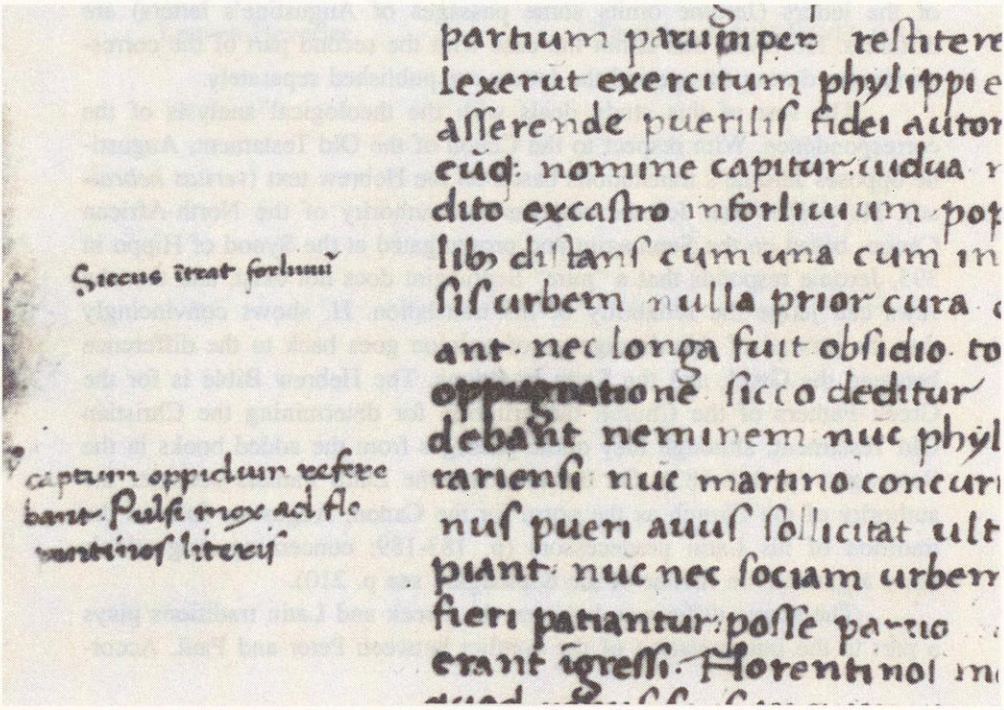
Hesta Mediolanensium elegantj sermone conscripta:
Ab anno Salutis Mcccc secundo: vsq; ad 1431.

Tum etatis maturandis Johis Galeaz filius. oīb⁹ consilijs tutores: atq; aia agebat:
qui res ita confirmarent: ne que rouanda causa: aut occasio cuiq; foret. An
oū aperto testamēto loquūt uel que Joannes de se: hoc est de corpore ficti uoluīt: uel
erga filios? hi duo legitimi erant? Johannes ac Philippus? duo ex pellicibus Gabriel atq;
Antonius: oīb⁹ ꝑterq; ultimo additū uoi maiusq; fuisse Mediolani q̄ magnificentissime
atq; opulentissime apparatū est: uere in spem: tam corpus ex Melignano ubi pre
sertim potius obiecat viboldonū ꝓ subitatione ure maior; rex; trucidatus erat:
et Monasterū illud est Humiliatorū: ibiq; ei magnus diuitijs conditū: ac sepultū: undiq;
ex oi diratu nobilissimi conuenerāt: conuocatiq; ex regnis et amicis: significando ac
celebrando meroris plurime legationes: diuj proceres: ac pmi maximoq; ordinis lectū ex
castro d'maiore celiam gestatū: plus trigenta hoīum milib⁹ sequebant: oīb⁹ dolore
tetre: ex aula pro cuiusq; merito aut ordine dilargite et frequēs in equis: uestib⁹ uexillis:
uarijs missilibus adoptis comitabāt: et Desimi laudationē uo minime pro illo tpe ifa
cundā hinc Petrus Papiensis [illegible] ordis fratrū ancte: Nam multi oriones dederat:
eo maxie prelatus: et strepens duas: oratis: gradib⁹ in usus Cnes produxerat. Tum

21



23



24

BOEKBESPREKINGEN - COMPTES RENDUS

Ralph HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*. Leiden-New York-Köln, Brill, 1994. XI-395 S. Gld. 175. US$ 100. ISBN 90 04 09840 2

This is a thorough study about the correspondence between Augustine and Jerome, and its main themes: the Canon of the Old Testament and the conflict between Peter and Paul in Antioch, including the question of the Law as an obligation for gentile Christians. The first section (p. 27-62) deals with the chronology of the letters. H. dates *Ep.* 19* in 419, and not in 416 as it is mostly accepted. In a second section (p. 63-106) the author explores the history of the manuscripts, and makes a distinction between the first part of the correspondence, i.e. the letters 28-82 dating from 395 till 405, and a second part containing the letters 166-202 dating from 415 till 419. Regarding the first part, one sees a difference between Jerome' and Augustine's edition of the texts, for both had the intention to publish these letters and revised their texts for publication (called *Autorrezension* by H.). This is the reason why the chronological order as well as the texts of the letters (Jerome omits some passages of Augustine's letters) are different. However, this is not the case with the second part of the correspondence; during this period the letters are published separately.

The rest of this study deals with the theological analysis of the correspondence. With respect to the Canon of the Old Testament, Augustine opposes Jerome's translations based on the Hebrew text (*veritas hebraica*). He wishes that Jerome respects the authority of the North-African Canon based on the Septuagint and promulgated at the Synod of Hippo in 393. Jerome responds that a "pure" Septuagint does not exist, and that the Jews can judge the reliability of his translation. H. shows convincingly that the ground of this divergence of opinion goes back to the difference between the Greek and the Latin traditions. The Hebrew Bible is for the Greek Fathers of the Church the criterion for determining the Christian Old Testament, although they quote passages from the added books in the Septuagint (p. 146-183). On the contrary, the Latin Fathers consider the authority of the Church as the norm for the Canon. Augustine follows the tradition of his Latin predecessors (p. 183-189; concerning Augustine's other arguments in favour of the Septuagint, see p. 210).

The above difference between the Greek and Latin traditions plays a part in the interpretation of the conflict between Peter and Paul. Accor-

ding to Augustine, this conflict was not simulated, but a real one. It has to be interpreted in a literal sense, for the authority of Holy Scripture as a whole would be undermined if the Bible were telling falsehoods. Peter's conduct was absolutely wrong. Augustine distinguishes the ethical Jewish Law from their ceremonial Law (= *paternae traditiones*); the observance of the ceremonial Law was legitimate for native Jews during the time of the apostles, provided that they did not consider it as necessary for salvation. It was in no way necessary for the gentile Christians. Jerome, in agreement with the Greek tradition, explains the conflict between Peter and Paul as a sham fight. Peter was concerned about the converted Jews; he feared that they would renounce the Christian faith if they saw him not observing the Law. Paul had the same concern about the converted gentiles if he would impose the Jewish ceremonial Law on them. The Greek explanation of the conflict as simulation is to be seen in light of Porphyry's objection against Christianity that there is not even among the apostles unanimity regarding the Christian doctrine. Therefore, according to Jerome, there is no "interim" for the observance of the ceremonial Law after the coming of Christ. H. shows also how the opinions of Jerome and Augustine influenced each other, as appears from their later works. It is a pity that too many mistakes in the quotations flaw this well-researched and important book.

Leuven-Heverlee Tarsicius J. VAN BAVEL O.S.A.

Index vol. 44, 1994

S. BARBONE, *Frugalitas* in Saint Augustine 5-15

L. CEYSSENS, Quesnel à Bruxelles (1685-1703) 137-176

N.W. DEN BOK, Freedom of the Will. A systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing . 237-270

J.R. EASTMAN, Die Werke des Aegidius Romanus 209-231

G. HONNAY, Caelestius, Discipulus Pelagii 271-302

E. LECHELER, Stellung und Bedeutung des Kulmbacher Augustinerklosters dargestellt anhand seiner Bücherverzeichnisses . 303-379

G. RING, Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zu K. Flasch, *Logik des Schreckens* 31-113

J. SCHNAUBELT, Andrea Biglia (c. 1394-1435): The Preservation and Dispersion of the Biglia Manuscripts 381-461

L.J. VAN DER LOF, The 'Prophet' Abraham in the Writings of Irenaeus, Tertullian, Ambrose and Augustine 17-29

A. VANNESTE, Pour une relecture critique de l'*Augustinus* de Jansénius 115-136

E. YPMA, Jacobi de Viterbio o.e.s.a. Quaestiones de Divinis Praedicamentis: Quaestio XXI 177-208

Boekbesprekingen - Comptes rendus 233
463-464

Ingekomen boeken - Livres reçus 234-236