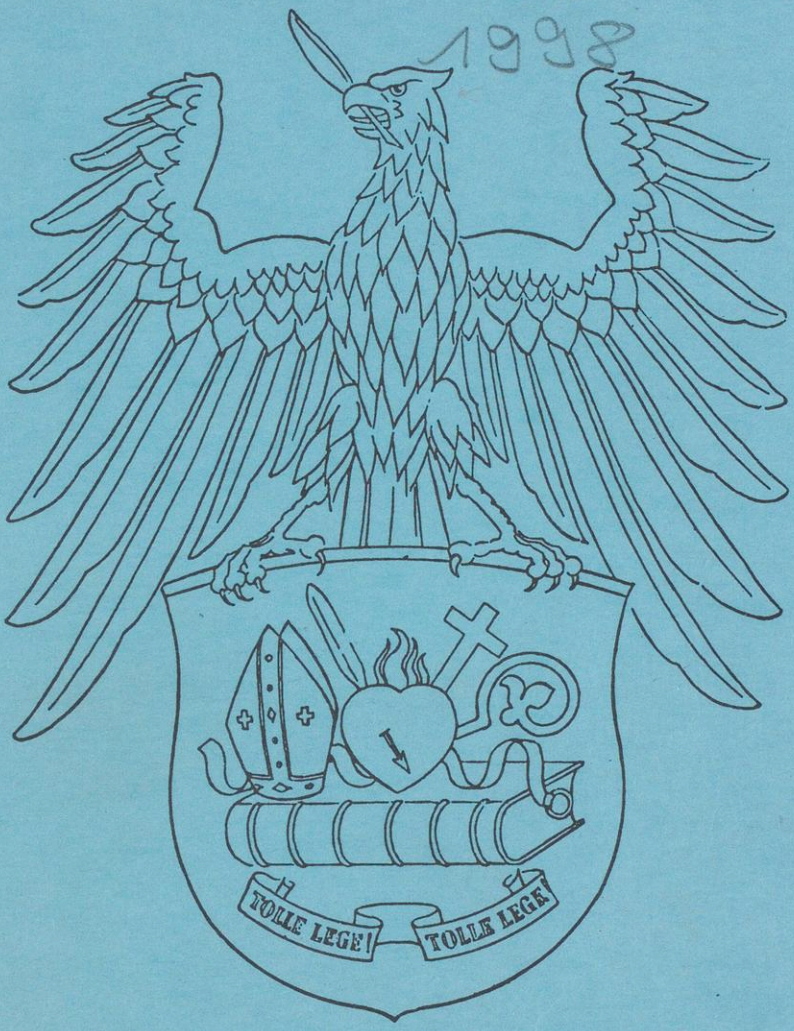
N12<514733780 021

ubTÜBINGEN

Hirsch

AUGUSTINIANA

48
1998



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 48 1998 FASC. 1-2

EINGEGANGEN
10. Sep. 1998
Univ.-Bibl.
Z 4578
ZiD

INHOUD - SOMMAIRE

C. BEITING, The Third Place: Augustine, Pelagius, and the Theological Roots of the Idea of Limbo 5-30

D. Ó CATHÁIN, Some Augustinian Material in Irish 31-39

G. FOLLIET, L'helléniste Pierre Henri Larcher (1726-1812): Bibliophile érudit et annotateur de la *Cité de Dieu* 41-70

M. SMALBRUGGE, Augustin, porte-parole des catholiques et des protestants 71-85

I.C. LEVY, John Wyclif and Augustinian Realism 87-106

L.J. VAN DER LOF, Irenaeus' and Augustine's Use of Typologie . 107-129

E. YPMA, Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Quaestiones de Divinis Praedicamentis: Quaestio XXV 131-163

C. SCHABEL, Questions on Future Contingents by Michael of Massa 165-229

AUGUSTINIANA

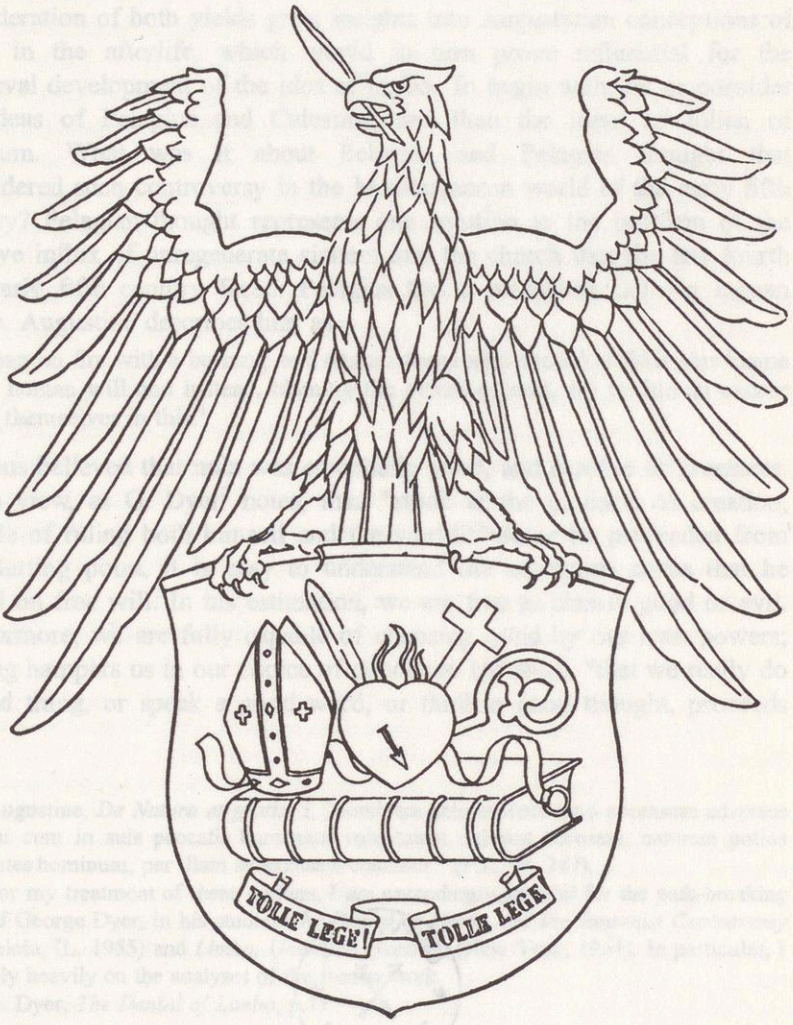
AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG 48 ANNÉE

1998



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTIANUM LOVANII



UNIV. BIBL.
TÜBINGEN

ZA 4578

THE THIRD PLACE: AUGUSTINE, PELAGIUS, AND THE THEOLOGICAL ROOTS OF THE IDEA OF LIMBO

Many of Augustine's ideas about the nature of the afterlife occur as a result of his differences with Pelagius and Pelagian thought. A careful consideration of both yields great insights into Augustinian conceptions of place in the afterlife, which would in turn prove influential for the medieval development of the idea of limbo. To begin with, let us consider the ideas of Pelagius and Celestius, and then the ideas of Julian of Eclanum. What was it about Pelagius and Pelagian thought that engendered such controversy in the Mediterranean world of the early fifth century? Pelagian thought represents one solution to the problem of the massive influx of unregenerate sinners into the church that the late fourth and early fifth century faced. Pelagius had a boundless faith in human nature. Augustine describes him as

> a man on fire with a burning zeal against those who should in their sins blame the human will and instead, blaming the nature of man, try to find an excuse for themselves in this.[1]

Pelagius believed that man was essentially good, and capable of greatness. In his view, as G. Dyer[2] notes, man "stood at the pinnacle of creation, capable of ruling both himself and the world."[3] Since he proceeded from this starting point, it is easy to understand the enormous stress that he placed on free will. In his estimation, we are free to choose good or evil. Furthermore, we are fully capable of choosing good by our own powers; nothing hampers us in our choice of goodness. He notes, "that we really do a good thing, or speak a good word, or think a good thought, proceeds

[1] Augustine, *De Natura et gratia*, i, "hominem zelo ardentissimo accensum adversus eos, qui cum in suis peccatis humanam voluntatem debeant accusare, naturam potius accusantes hominum, per illam se excusare conantur." (*P.L.* 44, 247).

[2] For my treatment of these matters, I am exceedingly grateful for the path-breaking work of George Dyer, in his studies *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy* (Mundelein, IL, 1955) and *Limbo, Unsettled Question* (New York, 1964). In particular, I shall rely heavily on the analyses of the former work.

[3] G. Dyer, *The Denial of Limbo*, p.11.

from our own selves."[4] Pelagius also believed that we could freely choose evil, and that there was nothing in us which inherently directed us towards good or evil. In the phraseology of Augustine's indictment:

> Everything good, and everything evil, on account of which we are either laudable or blameworthy, is not born with us but done by us, for we are born not fully developed, but with a capacity for either conduct; and we are procreated as without virtue, so also without vice; and previous to the action of our own proper will, that alone is in man which God has formed.[5]

Thus because we are capable of doing good, it is our duty to do so; in the same vein, because we are capable of doing good, we are capable of *not* doing evil. The church requires that we be sinless, maintained Pelagius, and it held up for us the example of men such as Abel, Enoch, Noah, and Melchizedek whom Scripture tells us were without sin.[6]

Concurrent with this belief in the supremacy of the human will was a disbelief in the idea of original sin. His *Expositio in Romanos* manages to cover all of St. Paul's critical epistle on this theme without even once advancing his own support for the idea of original sin. Men die, he supposed, because they follow the "example or form"[7] of Adam, not because of any spiritual inheritance. However, where Pelagius was somewhat muted and vague on this point, his disciple Celestius was explicit. He noted that the entire question of original sin was, theologically speaking, "a matter for inquiry."[8] Augustine notes how he stated that "original sin binds no single infant."[9] It is this lack of belief in original sin which made possible the belief in the goodness of man, and in the ability of the unaided will to attain salvation, and it is this belief which first put Pelagius and his followers at loggerheads with Augustine. The issue came to a head around the question of infant baptism, and it is here that a compromise solution was worked out which was critical for our understanding of the development of limbo.

Although we have examples of individuals such as Augustine

[4] Augustine, *De Gratia Christi, et de peccato originali*, i.18, "Si quod bene agimus, loquimur, cogitamus, ideo est et nostrum et Dei". (*P.L.* 44, 369).

[5] *Ibid.*, ii.14, "Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur: atque ante actionem propriae voluntatis, id solum in homine est, quod Deus condidit." (*P.L.* 44, 391).

[6] Pelagius, *Epistola ad Demetriadem*, v. (*P.L.* 33, 1102).

[7] Pelagius, *Expositio in Romanos*, v.12. "exemplo uel forma" (*P.L. suppl.* 1, 1136).

[8] Augustine, *De Gratia Christi, et de peccato originali*, ii.3, "licet quaestionis res sit ista", (*P.L.* 44, 387).

[9] *Ibid.*, ii.2, "quod parvulorum neminem obstringat originale peccatum", (*P.L.* 44, 386).

himself who delayed their own baptism until late in life, it is clear that infant baptism was an accepted and common practice of the time, as we can in part tell from Augustine's own words on the subject.[10] This practice was what caused problems for Pelagius and his followers. If there were no such thing as original sin, there was no necessity for the practice of infant baptism. However, if there was a necessity for infant baptism, then there could not be any truth to the idea of innate human goodness. In any case, the tradition existed, and they had to face it. They could not deny it, for, as Bernard Leeming puts it, "They were anxious to make converts and anxious to be regarded as orthodox."[11] What were they to do? Augustine indicates that Pelagius himself took refuge on the question by equivocating to some extent: "As for infants who die unbaptized, I know indeed where they do not go, yet where they do go, I do not know."[12] But in reality, the Pelagians proposed an interesting solution to their own problem. They created a radical interpretation of the Gospel passage Jn.iii.5, "unless a man be born again of water and the spirit, he cannot enter into the kingdom of God." This passage clearly admits the necessity of baptism for entry into heaven, but the Pelagians, believing as they did in natural goodness and disbelieving in original sin and the idea that we have inherited anything evil from Adam, noted that the passage said nothing about Eternal Life. What the Pelagians did was to create two different meanings for two previously synonymous terms. The kingdom of heaven could be reached by baptism alone, but Eternal Life could be reached by human will alone, without baptism. Indeed, even the will was not, strictly speaking, necessary, as they believed that a child dying unbaptized would attain to Eternal Life without any application of will in its part, by virtue of its innate goodness.[13] Eternal Life was a good state, but the kingdom of heaven was a more perfect good which required sacramental initiation. Infants required baptism not to cleanse any inherent evil but rather to render them more perfect in the eyes of God and worthy to enter his Kingdom. This was an elegant solution to the problem, but at the same time it is a very human solution; it is, according to B. Piault,

[10] *Ibid.*, ii.1. (*P.L.* 44, 385) and elsewhere.

[11] B. Leeming, "Is Their Baptism Really Necessary?", *The Clergy Review* xxxix (1954), 66-85, p.74.

[12] Augustine, *De Gratia Christi, et de peccato originali*, ii.23, "Sine Baptismo parvuli morientes, quo non eant, scio; quo eant, nescio." (*P.L.* 44, 395-6).

[13] For the origins of these ideas, see B. Piault, "Autour de la controverse pélagienne. 'Le troisième lieu'", *Recherches de science religieuse* xliv (1956), 481-514, p.491, who attributes them to Ambrosiaster, and G. Dyer, *The Denial of Limbo*, p.15, no.104, who considers several sources.

"more moral than metaphysical, more attentive to the forces of nature than divine activity."[14]

These basic ideas were given more cogency and direction by Julian of Eclanum. He continued in the vein of his predecessors by stressing the primacy of the human will in matters of morals. However, unlike Pelagius, who was mainly concerned with the power of the will to make moral choices, Julian maintained that the will had greater effects, as he spells out in his definition of the term: "Free will, by which man is set free by God, consists in the possibility of admitting sins and the abstaining from sins."[15] According to Julian, free will is a gift of God. It did not only render man capable of moral choice but also place him in a state of absolute moral equilibrium, totally free to choose. It thus comes as no surprise, given this, that Julian also denied the existence of original sin, because this would mean an external threat to freedom. The entire idea was distasteful to him; he considered all in man to be entirely good because that is the only way a good God could have created him. "All that [God] made is entirely good. And through this no one is naturally evil,"[16] he said.

Thus there could have been nothing passed on from a first man who was inherently good, or, conversely, if he had been created in sin, there could have been no hope for a change for the better in him. Julian viewed Augustine's ideas on the transmission of original sin as an attack on the sanctity of marriage, since he asked why God would have solemnised marriage if all it did was result in the procreation of those who were damned.[17] Thus infants were born neither good nor evil, but rather in a state of equilibrium that he termed "innocence"(*innocentia*)[18], something entirely free from sin. This, of course, begs the question of the necessity of infant baptism, and Julian answered it in a slightly different fashion than did his predecessors Pelagius and Celestius. In Julian's

[14] B. Piault, *op.cit.*, p.482.

[15] Augustine, *Opus Imperfectum contra Julianum*, i.78, "Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit." (*P.L.* 45, 1102). In other texts where Julian uses "emancipatus" with regard to the free will, he declares explicitly that it is a gift of God. See Ph. L. Barclift, "In Controversy with Saint Augustine: Julian of Eclanum on the Nature of Sin", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* lviii (1991) 5-20, p. 19, n. 39. M. Lamberigts, "Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator ", *Augustiniana* xxxviii (1988) 5-24.

[16] Augustine, *Opus Imperfectum contra Julianum*, iii.159, "Malum quippe non exstantis invenitur naturae: sed sicut omnis creatura, in quantum conditur, bona est", (*P.L.* 45, 1312).

[17] Augustine, *Contra Julianum*, iii.36. (*P.L.* 44, 721).

[18] *Ibid.*, iii.10. (*P.L.* 44, 707); vi.30. (839); vi.32. (840), *Opus Imperfectum contra Julianum*, i.49. (*P.L.* 45, 1072).

estimation, baptism served two functions: it eliminated sin and added holiness. A person with sin on his soul would be cleansed of it by baptism; a person with no sin on his soul would be made holier. Infants fall into the latter category, and they are baptized according to Julian, "that the sanctity, justice, adoption, inheritance, and fellowship of Christ might be added to them, that they might be members of him."[19] Baptism wrought no essential change in infants, although Julian admitted its importance. He did not stress the idea of Eternal Life as did his predecessors, although it had some bearing on his ideas, since he insisted on the necessity of baptism to enter the kingdom of heaven, and denied that a child dying unbaptized had done anything to merit hell.

Augustine's Responses

Augustine's responses to his Pelagian opponents centre almost exclusively around the question of infant baptism, presenting the early church with a great source of authoritative opinion on the subject, and providing later authors with an important authority whom it was necessary to refute or to whom they could appeal for support for their arguments. Furthermore, Augustine's arguments critically shaped the development of limbo. First, let us examine the arguments he used to answer the objections of his opponents, and then we shall move on to present a more general statement of his arguments as a whole.

Against Pelagius and Celestius

Augustine rejected out of hand the notion of an "Eternal Life" available to the unbaptized. He set about a defence of the church's traditional practice of infant baptism in so doing; he was attempting to prove the existence of damnation for children. If children *could* be damned, it had to be for a reason, and discovering that reason would prove the existence of original sin. His arguments on this subject are lengthy, recondite, and complex, and as such impossible to summarize adequately in a short space. Instead, I shall concentrate on two of his specific arguments against the Pelagian concept of Eternal Life. Augustine reckoned that this concept of Eternal Life could be seen in two ways, either as a kind of halfway state between heaven and hell, or else as a

[19] Augustine, *Opus Imperfectum contra Julianum*, i.53, "Hanc igitur gratiam, per quam reis venia, illuminatio spiritualis, adoptio filiorum Dei, municipatus Jerusalem coelestis, sanctificatio, atque in Christi membra translatio", (*P.L.* 45, 1076).

superior kind of human life. In the first case, Augustine was at great pains to deny the existence of a middle category of salvation by presenting the portrait of the Last Judgement from Matt.xxv.33ff in which Christ separates the good from the wicked by placing the good on his right and the wicked on his left. Already in earlier texts, Augustine considers this figure and notes that it precludes any middle ground:

> This is an absolutely new fable, never before heard in the church, that one could have an Eternal Life which is not the kingdom of heaven, and that one could obtain salvation outside of the kingdom of God. For whosoever will not go to the kingdom of God without doubt will go to damnation. The Lord, announcing that he would come to judge the living and the dead, spoke only of his right and left, therefore of heaven and hell.[20]

Augustine's analysis is very strict and very legal; Christ is a judge who passes a very simple sentence:

> But certainly it is useless to question on the merits of one who has not merited anything. Because it does not do to believe that it is possible to have a middle life (*vita media*) between vice and virtue, not, on the part of the judge, that he can have a middle decision (*sententia media*) between chastisement and recompense.[21]

Simple questions such as right and left, salvation and damnation, preclude any subtleties of place in Augustine's view. Merit is what matters. And since unbaptized infants have not merited anything, Augustine consigns them to hell:

> Behold I have explained to you what the kingdom is and what eternal fire is so that when you profess that a child is not in the kingdom, you may acknowledge that he is in eternal fire.[22]

There are no alternatives; for Augustine, the very notion of a third place was a nonsense.[23]

[20] Augustine, *Sermo 294*, iii.3, "Hoc novum in Ecclesia, prius inauditum est, esse vitam aeternam praeter regnum coelorum, esse salutem aeternam praeter regnum Dei. Primo vide, frater, ne forte hinc consentire nobis debeas, quisquis ad regnum Dei non pertinet, eum ad damnationem sine dubio pertinere. Venturus Dominus, et judicaturus de vivis et mortuis, sicut Evangelium loquitur, duas partes facturus est, dextram et sinistram." (*P.L.* 38, 1337).

[21] Augustine, *De Libero arbitrio*, iii.66, "sed sane superfluo quaeri de meritis ejus qui nihil meruerit. Non enim metuendum est ne vita esse potuerit media quaedam inter recte factum atque peccatum, et sententia judicis media esse non possit inter praemium atque supplicium." (*P.L.* 32, 1303-4).

[22] Augustine, *Sermo 294*, iii.4, "Ecce exposuit tibi quid sit regnum, et quid sit ignis aeternus; ut quando confiteris parvulum non futurum in regno, fatearis futurum in igne aeterno." (*P.L.* 38, 1337).

[23] B. Piault, *op.cit.*, p.504.

Augustine dealt with the second possibility, that Eternal Life might be some form of enhanced life, with another example from Scripture and with some logic. He presents the words of Christ from John iv, 54, "Amen, amen I say to you, unless you eat of the flesh of the Son of Man and drink his blood, you shall not have life in you." Augustine utilised this passage to indicate that one must have the Eucharist to be able to have eternal life. Since the church only allowed baptized individuals to partake of the Eucharist, an unbaptized child was *ipso facto* barred from it and thus from eternal life.[24] This simple argument was vulnerable to the Pelagian query about the fate of an infant who died baptized but who had never partaken of the Eucharist; would it still be lost? But what Augustine meant was that partaking of the body of Christ was synonymous with living in the body of Christ:

> Would you live by the spirit of Christ? Be in the body of Christ... Thence it is that the Apostle Paul, explaining to us the nature of this bread, says, "One bread, one body are we, being many." O sacrament of piety! O sign of unity! O bond of charity! [25]

Augustine interpreted Paul's use of the Eucharist as meaning membership in the church, and was attempting to show in this that there was no such thing as a natural Eternal Life available to anyone. Such a thing came only through life in the Eucharist which meant a life in the church. One did not need necessarily to have the Eucharist to enter the Kingdom of Heaven, but one did have to have a life in the church, which could only be gained by baptism; the faith of the church would extend to assist the salvation of its tiniest members, who did not have personal faith or the experience of the Eucharist themselves.[26] With these thoughts in mind, Augustine turned on the Pelagians. Since an unbaptized infant was thus excluded from both the kingdom of heaven and from Eternal Life, it followed that he was capable of being damned. There had to be a reason why this could happen, and Augustine pressed the Pelagians to give him the reasons why. Either God was somehow cruel and arbitrary, or else there was something innate in infants to warrant damnation. Augustine was thus attempting to press them into admitting the existence of original sin, and with that established, he thus established the necessity of infant baptism.

[24] Augustine, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, i.22. (*P.L.* 44, 570).

[25] Augustine, *In Ioannis evangelium*, xxvi.13, "Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi...Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem, 'Unus panis,' inquit, 'unum corpus multi sumus (1Cor.x,17). O Sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum charitatis! (*P.L.* 35, 1613).

[26] See J. Lécuyer, "L'enfant est baptisé dans la foi de l'Église", *La Maison-Dieu* lxxxix (1967), 21-37.

Against Julian

Augustine extended many of the arguments he had used against Pelagius and Celestius against Julian of Eclanum as well, and, as before, the nature of the argument came to centre around the question of baptism; Augustine concerned himself with this rather than with Julian's notions about the primary power of the human will. Julian believed that baptism served two functions, that of conferring holiness and that of abolishing sin. Such a schema was absurd to Augustine, who questioned what good baptism did according to Julian's estimation:

> Go on, then, go on and say that they are baptized in the sacrament of the Saviour, but not saved; they are redeemed, but not delivered; they are bathed, but not washed; they are exorcised and exsufflated, but not freed from the power of the Devil. Declare likewise, that the blood is also shed for them in forgiveness of sins, but they are not cleansed by forgiveness of any sin. Wondrous are the things you say. New are the things you say. False are the things you say.[27]

What purpose did baptism then serve, asked Augustine? He was attempting to prove that Julian actually did not believe in original sin, but would not come directly out and say it. Why was this sacramental grace necessary if there was no sin or evil to require it? Why should the rite of baptism include an exorcism if humanity were not in some way in the power of the Devil? What did baptism do if not deliver us from the power of the Devil? And how did the Devil hold us except by sin? This was all certainly true of the Old Law, where baptism was prefigured by circumcision, without which the child would perish; Augustine badgers Julian through the mouth of a child of the Old Law:

> My soul shall be destroyed out of my people if I am not circumcised on the eighth day; you who deny original sin and confess a just God, tell me how I have sinned.[28]

If under the Old Law a child could perish without circumcision, why should he not be able to perish under the New without baptism? As he did

[27] Augustine, *Contra Julianum*, iii.9, "Pergite adhuc, pergite, et sicut dicitis, In Sacramento Salvatoris baptizantur, sed non salvantur; redimuntur, sed non liberantur; lavantur, sed non abluuntur; exorcizantur et exsufflantur, sed a potestate diaboli non eruuntur: sic etiam dicite, Funditur pro eis sanguis in remissionem peccatorum, sed nullius peccati remissione mundantur. Mira sunt quae dicitis, nova sunt quae dicitis, falsa sunt quae dicitis", (*P.L.* 44, 707).

[28] *Ibid.*, vi.21, "Peritura est anima mea de populo meo, si non fuero circumcisus octavo die: qui ergo et originale malum diffitemini, et justum Deum fatemini, quid peccaverim dicite." (*P.L.* 44, 835).

before, Augustine rejected out of hand the existence of a state of Eternal Life such as Julian advocated. He badgered Julian again, this time about the torment such an Eternal Life might provide for unbaptized children:

> But you, also, who contend that they are, as it were, free from all condemnation, do not wish to think about the condemnation by which you punish them by estranging them from the life of God, and from the kingdom of God so many images of God, and by separating them from the pious parents you so eloquently urge to procreate them. They suffer these separations unjustly, if they have no sin at all, or if justly, then they have original sin.[29]

Augustine returns to the attempt to make the Pelagians admit original sin, but he adds a new idea here: how can there be happiness if there is a separation from God? This idea would be developed by later writers as the theme of the deprivation of the beatific vision and is exceedingly important to the development of ideas about limbo and the condition of the souls within it. Augustine's addition of the sorrowing parents is merely a twisting of the knife.

Themes in Augustine's Responses

Now that we have considered some of Augustine's specific replies, let us provide a few summaries of some of his specific themes. In the first place, Augustine rejects the Pelagian idea of Eternal Life in any form:

> Let no one promise unbaptized infants some middle place of rest and happiness between damnation and the kingdom of heaven such as he pleases and where he pleases.[30]

Augustine was exceptionally severe towards the ideas of Vincentius Victor, who, though he was not a Pelagian, held somewhat more generous views, believing that unbaptized infants went first to the earthly paradise, and then after the resurrection went to heaven. Augustine, by contrast, thought in only two categories: salvation and damnation, and was unwilling to accept a third alternative. He was a brutal realist when it came to these matters. Eternal Life is a very compassionate, merciful idea - in short, a

[29] *Ibid.*, v.44, "Verum vos quoque, qui eos velut liberos ab omni damnatione esse contenditis, cogitare non vultis qua illos damnatione puniatis, alienando a vita Dei et a regno Dei tot imagines Dei, postremo separando a parentibus piis, quos ad eos procreandos tam disertus hortaris. Haec autem injuste patiuntur, si nullum habent omnino peccatum: aut si juste, ergo habent originale peccatum." (*P.L.* 44, 809).

[30] Augustine, *De Anima et eius origine*, i.11, "et non baptizatis parvulis nemo promittat inter damnationem regnumque coelorum, quietis vel felicitatis cujuslibet atque ubilibet quasi medium locum." (*P.L.* 44, 481).

very human idea, but Augustine did not think in human or sometimes even merciful terms. Rather, he looked at things as they were and pondered the mystery of God's judgements. Nowhere is this more clear than in the attention he paid to the sufferings of little children. This sad fact mystified and fascinated him for a long time; he had considered it long before the Pelagian controversy in his *De Libero arbitrio* (395) and especially in his Letter 166 to Jerome:

> [Babies] are liable to wasting disease, to racking pain, to the agonies of thirst and hunger, to feebleness of limb, to privation of bodily senses, and to vexing assaults of unclean spirits. Surely it is incumbent on us to show how it is compatible with justice that infants suffer all these things without any evil of their own as the producing cause.[31]

In a merciful, human world, babies would not suffer. Yet they do, and Augustine realised this fact. Pondering this sad situation, among other things, led him to some answers which constitute our second theme, grace.

Augustine's theology depended on the idea of divine grace. For Augustine, ultimate salvation depended not on innate goodness or on merit of any kind, but rather was totally dependent on the mystery of God's grace. Man has absolutely no claim on it whatsoever; Augustine notes, "we maintain that the grace of God through Jesus Christ our Lord is truly grace, that is, it is not given according to our merits."[32] The sufferings of children provided Augustine with an occasion to consider the entire disordered condition of man.[33] The solution came not from man's own efforts, but through God's grace. Unbaptized infants were not saved, baptized infants were; this was the result of God's grace, according to Augustine. One child dies baptized and saved, another dies unbaptized and is lost. Time and again Augustine employs this example as an illustration of his points.[34] But illustrations were all that Augustine could provide; he could not come up with an answer to this problem any more than we can. The mystery of the salvation of infants remained just that to him, a mystery.

Fortunately, for Augustine there was at least a partial solution to the problem; his third major theme, baptism. Baptism was capable of

[31] Augustine, *Epistola 166*, vi.16, "Languescunt aegritudinibus, torquentur doloribus, fame et siti cruciantur, debilitantur membris, privantur sensibus, vexantur ab immundis spiritibus. Demonstrandum est utique, quomodo ista sine illa sua mala causa juste patiuntur.". (*P.L.* 33, 727).

[32] Augustine, *De praedestinatione sanctorum*, xxiii, "qua defendimus gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, vere esse gratiam, id est, non secundum merita nostra dari", (*P.L.* 44, 978).

[33] F. Cayré, "Une rétractation de saint Augustin. Les enfants morts sans baptême", *L'Année théologique augustinienne*, xii (1952), 131-143, pp.136-137.

[34] B. Leeming, *op.cit.*, p.80, no.2.

saving the infant, and should be applied as soon as possible. For infants, the salvation comes from the faith of the church, not through their own abilities, and that faith is conferred through baptism.[35] Baptism is what truly provides eternal life. Baptism is what makes an individual able to receive Christ in the Eucharist, and so become one with the church and so with him, since he and the church are one. Similarly, the church is also the bride of Christ, and one can only be a child of God if one is the child of the church. Augustine makes many references to scriptural passages dealing with baptism, noting that it is like Noah's ark, which was the sole means of salvation for a few (1Ptr.iii.20-21), or that it is a bath of regeneration and renewal (Titus iii.5).[36] Indeed, for Augustine baptism was such an important thing that he cited examples from the supernatural regarding it. He presents the story of a boy who died as a catechumen before receiving baptism whose mother brought him to the shrine of St. Stephen, whereupon the boy came back to life, requested and was given baptism, and thereupon died a second time.[37] He also cites the example of Dinocrates, brother of St. Perpetua, who died at age seven and was seen by her in a purgatory-like place. She prayed for him and he was delivered; Augustine is careful to remind readers that he was saved not just by his sister's faith, since "there is no record...that the boy who died at the age of seven died without baptism."[38] His sin no doubt consisted of a relapse to paganism prompted by his father; nevertheless according to Augustine it is his original baptism as well as his sister's intercessions, which saved him. In both of these examples, baptism is absolutely necessary for salvation, even a *post mortem* one.

Finally, we come to the fourth theme in Augustine's works, the fate of unbaptized infants. What happens to them? They are damned. As Augustine had rejected the idea of Eternal Life in preference to a strict schema of salvation and damnation, he could find no place for any kind of salvation without baptism of water or desire, leaving only hell as their fate. As one example, he notes:

> But what can be plainer than the many weighty testimonies of the divine declarations which afford to us the clearest possible proof that without union with Christ there is no man who can attain to Eternal Life and salvation; and that no man can unjustly be damned--that is, separated from that life and

[35] See J. Lécuyer, *op.cit.*.

[36] See the index of vol. 60 of the *CSEL* for extensive citations of passages where Augustine treats these scriptural examples.

[37] Augustine, *Sermo 323*, iii. (*P.L.* 38, 1446) and *Sermo 324*. (*P.L.* 38, 1446-7).

[38] Augustine, *De Anima et eius origine*, i.12, "nec illa sic scripsit...ut illum puerum qui septennis mortuus fuerat, sine Baptismo diceret fuisse defunctum", (*P.L.* 44, 481).

> salvation? The inevitable conclusion from these truths is this, that, as nothing else is effected when infants are baptized except that they are incorporated into the church, in other words, they are united with the body and members of Christ, unless this benefit has been bestowed upon them, they are manifestly in danger of damnation.[39]

Augustine often returns to this point, that unbaptized infants would suffer eternal death and undergo damnation.[40] Augustine recognised two deaths, one of the separation of soul and body, the other of damnation of both soul and body. This is the end result of original sin, which all humans merit if they are not redeemed by baptism. The Pelagians attempted to modify this harshness by asserting that God rewarded or punished unbaptized infants by salvation or damnation according to the good or evil that they were *likely* to do in the future; Augustine rejected this out of hand as "absurd".[41] Why, he wondered, could contingent grace not be extended to cover these contingent sins, and have everyone saved? No, the distribution of grace was a mystery, but those infants who died without it were surely subject to a "most grievous damnation."[42] Unbaptized infants were to him, "vessels of contumely, vessels of wrath, and the wrath of God is upon them."[43] They were in the power of the Devil, and left alone they would return to him.

Vigour and Vacillation

We must note, however, that Augustine's views on the fate of unbaptized infants, while seemingly absolute, admit substantial nuance. George Dyer comments upon the "paradox of vigour and vacillation"[44]

[39] Augustine, *De Peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum*, iii.7, "Quid autem apertius tot tantisque testimoniis divinorum eloquiorum, quibus dilucidissime apparet, nec praeter Christi societatem ad vitam salutemque aeternam posse quemquam hominum pervenire, nec divino judicio injuste posse aliquem damnari, hoc est, ab illa vita et salute separari? Unde fit consequens ut quoniam nihil agitur aliud, cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur Ecclesiae, id est, Christi corpori membrisque socientur; manifestum sit eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere." (*P.L.* 44, 189).

[40] An extensive list of citations may be found in G. Dyer, *The Denial of Limbo*, pp.24-5, n.164.

[41] Augustine, *De Praedestinatione sanctorum*, xii.24, "Quod si absurdum est", (*P.L.* 44, 978).

[42] Augustine, *Opus Imperfectum contra Julianum*, v.64, "damnatione gravissima", (*P.L.* 45, 1505).

[43] G. Dyer, *The Denial of Limbo*, pp.25-26.

[44] G. Dyer, *Limbo, Unsettled Question*, p.15.

which marks Augustine's thought in this area. Augustine would have no part in the development of limbo if his ideas were as "open and shut" as they have been presented above; however, they are not. Augustine seems to have recoiled as instinctively as we do from the notion that unbaptized infants were punished in the same fashion as obdurate sinners. It is quite clear that he was considerably less severe than posterity has credited him as being.[45] Regarding the actual sufferings of these unbaptized infants, he noted: "And of course, the mildest punishment of all will fall upon those who added no actual sin to the original sin they brought with them."[46] And elsewhere:

> It may therefore be correctly affirmed that such infants as quit the body without being baptized will be involved in the mildest condemnation of all (*damnatione omnium mitissima*).[47]

Unbaptized infants thus suffer a lesser punishment in Augustine's estimation. For example, when pressed by Julian of Eclanum to declare that unbaptized infants and demons were punished in the same way, he categorically denied it.[48] There was, unfortunately, no way to change the state of these infants, since he held that suffrages offered by the living on behalf of the dead have no effect on those who lived without the faith.[49] Nevertheless, the sufferings of these infants are preferable to their not existing at all:

> But I do not say that children who die without the baptism of Christ will undergo such grievous punishment that it were better for them never to have been born...who can doubt that unbaptized infants, having only original sin and no burden of personal sin will suffer the lightest condemnation of all (*damnatione omnium levissima*)? I cannot determine amount and kind of their punishment, but I dare not say it were better for them never to have existed than to exist there.[50]

[45] E. Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine* (London, 1960), p.212.

[46] Augustine, *Enchiridion ad Laurentium*, xciii, "Mitissima sane omnium poena erit eorum qui praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt", (*P.L.* 40, 275).

[47] Augustine, *De Peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum*, i.21, "Potest proinde recte dici, parvulos sine Baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros." (*P.L.* 44, 120).

[48] Augustine, *Opus Imperfectum contra Julianum*, iv.122. (*P.L.* 45, 1417-8).

[49] Augustine, *Sermo 172*, (*P.L.* 38, 937).

[50] Augustine, *Contra Julianum*, v.44, "Ego autem non dico parvulos sine Christi Baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret...quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret." (*P.L.* 44, 809).

In addition to expressing his position on this particular subject, the above passage also shows us something characteristic of Augustine's thought on these matters as a whole - it shows us something of his doubt. He is not sure of the punishment of unbaptized infants, just that it is preferable to not existing at all. It is here that Augustine displays his vacillation on the subject. He is sure, but he is not sure. In a letter to St. Jerome written in 415, he states his belief in the damnation of unbaptized infants, but adds:

> But when we come to the penal sufferings of infants, I am embarrassed, believe me, by great difficulties, and am wholly at a loss to find an answer by which they are solved.[51]

Elsewhere in the letter he begs St. Jerome, "Teach me therefore, I beseech you, what I may teach to others, teach me what I ought to hold as to my own opinion."[52]

Similar sentiments are expressed in a letter of 418 to Bishop Opatus.[53] Augustine knows, but he does not know. He states a position firmly, but does not understand all the implications of it. He falls back on the idea that "God's judgements are unsearchable, and his ways past finding out."[54] Augustine perhaps realised that the actual answer to this problem surpassed human understanding. It is important to remember that he entered into the question to combat the Pelagian heresy, and the positions they adopted conditioned the responses he made. Some elements of his teachings were simply the result of his being anti-Pelagian.[55] He was sure that unbaptized infants were damned. But as to the nature and effects of that damnation, he would only say that they were mild. He could understand no more, nor could Jerome and Opatus give him a clear answer either. It is entirely possible that, but for the Pelagians, he never would have considered the question.[56] But he did consider it, and he was unable to come up with an ultimate answer.

[51] Augustine, *Epistola 166*, xvi, "Sed cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis mihi crede, coarctor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio", (*P.L.* 33, 727).

[52] *Ibid.* x, "Doce ergo, quaeso, quod doceam, doce quod teneam", (*P.L.* 33, 725).

[53] Augustine, *Epistola 190*. (*P.L.* 33, 857-867).

[54] Augustine, *De Peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum*, i.30, "nisi quia inscrutabilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus", (*P.L.* 44, 126).

[55] See W. Van Roo, "Infants dying without baptism. A survey of recent literature and determination of the state of the question", *Gregorianum* xxxv (1954), 405-473, p.466; F. Cayré, *Une rétractation*, p.134.

[56] W. Stockums, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder* (Freiburg-im-Breisgau, 1923), p.146.

A Third Place in Augustine?

It is the above-mentioned ambiguity in Augustine's writings that leads to his place in the development of the medieval idea of limbo, at least according to the interpretation put on him by theologians in the middle ages. As we have noted, Augustine believed very strongly in rooting his ideas in Scripture. However, his task in this particular area was not helped by the fact that, as Jacques Le Goff points out, "the Bible was imprecise, not to say contradictory, on the subject of the hereafter."[57] This did not make his task any easier, and despite the firmness we have seen him display in condemning the Pelagian Eternal Life in favour of a strict dichotomy of salvation and damnation, the fact remains that Augustine *did* at times describe the afterlife in more than binary terms. For example, in his *Enchiridion ad Laurentium*, written in 421, he notes:

> during the time which intervenes between a man's death and resurrection at the last, men's souls are reserved in secret receptacles (*abditis receptaculis*), at rest or in tribulation according to each soul's deserts, according to its lot in the flesh during life.[58]

This seems to indicate the existence of more than one place in the afterlife, although they are still divided here by the qualities of reward and punishment. The schema grows more complicated as the *Enchiridion* proceeds to consider the effect of suffrages on the dead. We have seen before that Augustine considered them ineffective for the unbaptized, but he did indicate that they were effective for the following groups:

> When, therefore, the sacrifices of the altar or of any kind of alms are offered on behalf of all the dead baptized, they are, for the entirely good [*valde boni*] thanksgivings; in the case of the not entirely bad [*non valde mali*] they are propitiatory; in the case of the entirely evil [*valde mali*], whilst of no profit to them, they do at least console the living.[59]

[57] J. Le Goff, *The Birth of Purgatory* (Cambridge, 1984), p.63.

[58] Augustine, *Enchiridion ad Laurentium*, cix, "Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret." (*P.L.* 40, 283).

[59] *Ibid*, cx, "Cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde malis propititiones sunt; pro valde malis etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum; qualescumque vivorum consolationes sunt." See p. 639 of G. Edwards' review article of J. Le Goff's *Birth of Purgatory* "Purgatory: 'Birth' or Evolution", *Journal of Ecclesiastical History* xxxvi (1985), 634-646, for an analysis of this passage; Edwards correctly identifies that the passage speaks of only three categories of individuals, and that Le Goff is mistaken in his interpretation of a fourth category of the *non valde boni*.

Here we have a description of *three* classes of individuals in the afterlife, only one of which, the *non valde mali*, can be aided by suffrages on their behalf. This adds a confusing note to the right/left saved/damned dichotomy presented in his writings against the Pelagians; suddenly, we are confronted with a third category. This is by no means an isolated example, since in his earlier work, the *De Libero arbitrio*, he states

> Do not worry, there is, assuredly, a life of some quality intermediate between the life of doing right and the life of sin, and a sentence of the judge intermediate between reward and punishment.[60]

What are we to make of all this, particularly the latter note? In that particular case, it is possible to assert that since the work in question was written between 388 and 395, it represents an early idea of Augustine's, later rejected. However, it must be pointed out that he never issues one of his *Retractationes* to withdraw this idea, as he did other ideas. Furthermore, the *Enchiridion* is from comparatively late in his life, and again we find evidence of a third class of person at least, if not a third place in the afterlife. The truth of these matters divides scholars even today. Some have interpreted this section to mean that Augustine was voicing support for Purgatory;[61] others have denied that he even conceived of such a place.[62] Even if it should be judged impossible to come to any exact conclusions about truth of the matter, one certain message emerges from these passages. By touching on the possibility of a third, indeterminate state with or without any final conclusion of his own, Augustine generated controversy, a controversy that still continues today. The idea of a limbo of children, as later ages understood it, did not exist in the minds of Augustine and his contemporaries;[63] such a concept is more probably a later enlargement of his original ideas.[64] Nevertheless, Augustine is, equally without question, one of the major sources for that later enlargement, because he begins the process of assigning a different punishment, a milder one, to the unbaptized infants in hell; and if the environment of hell is one of the things that provides the punishment of damnation, then the existence of a milder punishment for one class of the

[60] Augustine, *De Libero arbitrio*, iii.66, "Non enim metuendum est ne vita esse potuerit media quaedam inter recte factum atque peccatum, et sententia judicis media esse non possit inter praemium atque supplicium." (*P.L.* 32, 1304).

[61] See J. Ntekeda, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin* (Paris, 1966).

[62] See J. Le Goff, *The Birth of Purgatory* (Cambridge, 1984), p.62.

[63] B. Piault, *op.cit.*, p.514.

[64] F. Cayré, *op.cit.*, p.138.

damned begs the question of a different place in which this milder punishment was meted out. Such a place would later be called the limbo of children, and Augustine can rightly be seen as having played a critical role in its founding. But the credit - if it is that - cannot lie with Augustine alone, since many of the features of the later limbo of children bear some similarities to the Eternal Life of the Pelagian heretics. The limbo of children thus depends paradoxically as much on the Pelagian heresy as it does Augustine's orthodoxy.

Using a later theological vocabulary, we can now construct a chart of the different views of each, as follows:

THE LIMBO OF CHILDREN
(after Dyer[65])

PELAGIANS	AUGUSTINE	MEDIEVAL LIMBO
Unbaptized children are born in a	Unbaptized children are born in a	Unbaptized children are born in a
State of Innocence	State of Original Sin	State of Original Sin
And sentenced to	And attain	And sentenced to
Neither heaven nor hell	Not to heaven nor any middle ground	Neither heaven nor hell
But rather	But rather are sentenced to	But rather
A middle ground (Eternal Life) which is	Damnation, in which they suffer	A middle ground (limbo) which is
A state of innocence involving		A state of damnation involving
Neither the pain of sense nor the pain of loss		Neither the pain of sense nor the pain of loss
But a measure of happiness	The pain of sense and the pain of loss	But a measure of happiness

Essentially, then, the medieval authors continued the verdict of Augustine, but mitigated the penalty. And all of these elements stems not from

[65] G. Dyer, *Limbo, Unsettled Question*, p.18.

Augustine's firm ideas, but rather from his weakness, as George Dyer points out:

> there appear to be elements of hesitation in an otherwise vigorous point of view. These factors of severity, hesitation, and apparent vacillation will all contribute to the controversy of a later century.[66]

Dyer is here speaking about the Jansenist controversy of the seventeenth century regarding the salvation of unbaptized children, but his point is equally valid for the development of the limbo of children in the Middle Ages as well.

More Vigour and Vacillation: Augustine and the Bosom of Abraham

Augustine's views on infant baptism influenced the later idea of the limbo of children. But Augustine's thought also influenced another idea, that of the limbo of the Fathers, though his influence here was less. The roots of this particular question lie in the explanations Augustine gave to two different but related things: the figure of the bosom of Abraham in Lk.xvi.22-23, and the question of Christ's descent into the underworld. Both of these, and, indeed, the question of the salvation of unbaptized children, all tie into a larger question, that of the fate of the soul after death. In examining Augustine's positions on these matters, Eugène Portalié notes that, "this is one of the questions where it is most difficult to pinpoint the thought of Augustine,"[67] and he goes on to point out the conflicting opinions of several modern scholars. As with the question of the salvation of unbaptized infants, there is thus considerable room for argument among scholars even to the present day regarding just exactly what Augustine meant. Nevertheless, we will able to draw some conclusions, below.

In the preceding section, we considered the important sections from Augustine's *Enchiridion* regarding his admission of the possibilities of more than just the two places of heaven and hell in the afterlife. If Augustine believed this was so, there was room for later critics to indicate that he had expressed the possibility of a limbo of children, or a limbo of the Fathers. Since we have examined Augustine's views on "space" in the afterlife, let us look briefly at his views of the "body" which will occupy that space, the soul. Souls do not have a "body" *per se*, he reckoned; rather, they have the "likeness " of a body. In the case of the damned, they

[66] G. Dyer, *The Denial of Limbo*, pp.29-30.
[67] E. Portalié, *op.cit.*, p.290.

are "afflicted" with this likeness, and "are subjected to the same experience as the dead flesh itself buried under the earth,"[68] indicating that they undergo some form of suffering and decay. "The soul is able to have in the likeness of its body and all its bodily members,"[69] he notes, and maintains that forces can act upon it in some fashion; "either in rest or in sadness."[70] After the resurrection, the joy and vexation will be more intense, since the sensations will be felt with the body as well as the soul[71], but in the afterlife they are no less real.

Augustine may have viewed these sensations as somewhat metaphorical, however, as we can see in one of his positions on the bosom of Abraham, defined in his controversy with Vincentius Victor. Victor maintained that there was a literal corporality to the soul - there must have been, otherwise how could the rich man in hell have recognised Lazarus in the bosom of Abraham? He further maintained that there must thus have been a corporality to the bosom of Abraham as well. Augustine chided him on these views as he pithily pointed out the salient fact that one human bosom could not actually contain so many souls. For his part, he defined the bosom of Abraham in this fashion: as "that remote and separate abode of rest and peace in which Abraham now is."[72] This sets the initial tone for Augustine's view of this place; it is paradisiacal, a place of happiness, to be used synonymously with paradise.[73] Indeed, he could even wish a friend there. Meditating on a long-dead friend from his days at Carthage, Augustine notes in his *Confessions*:

> Whatever that may be which is signified by that bosom, there lives my Nebridius, my sweet friend...there he lives concerning which he used to ask me so much - me, an inexperienced feeble one! Now he puts not his ear unto my mouth, but his spiritual mouth unto your fountain, and drinks as much as he is able, wisdom according to his desire, happy without end. Nor do I believe he is so intoxicated with it as to forget me, seeing you, O Lord, whom

[68] Augustine, *De Genesi ad litteram*, xii.66, "per illas corporalium similitudines exhibeatur, quod ipsi carni mortuae solet, ut sub terram recondatur." (*P.L.* 34, 482).

[69] *Ibid.*, xii.62, "tamen habere posse similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum", (*P.L.* 34, 481).

[70] *Ibid.*, "sive in requie, sive in doloribus". It is possible that these opinions are a reaction to the neo-Platonism of Porphyry, who maintained (*Sententiae* xxxii, 29) that there was an astral body or *pneuma* which accompanied the body at death. Augustine consistently used the word *spiritus* to indicate something which was immaterial, though real.

[71] Augustine, *In Ioannis evangelium*, xlix.10. (*P.L.* 35, 1751).

[72] Augustine, *De Anima et eius origine*, iv.24, "remotam sedem quietis atque secretam, ubi est Abraham." (*P.L.* 44, 538).

[73] See also *Sermo 106*, iv.4. (*P.L.* 38, 638).

he drinks, are mindful of us.[74]

Here Augustine expands on the imagery presented in Lk.xvi.22ff. The cooling water the rich man desires becomes Christ, the living water. Furthermore, the souls in this realm are capable of interceding for the living, as Nebridius may do for Augustine. Finally, observe the note of indecision with which he begins this passage, "*Whatever* that may be," etc. The *Confessions* marks one of his earliest uses of this figure, and even from the outset, he is not entirely sure of its exact meaning.

Augustine manifests similar caution when considering the question of where Christ descended when he descended into hell, and what he did there. Let us not forget his penchant for grounding his arguments definitively in Scripture, and the weaknesses inherent in so doing. He, too, was aware of them; as he notes, "I have not found any passage in Scripture, at least in the canonical books, where the term 'hell' is to be taken in a good sense."[75] This observation runs like a theme through many of his works, for example, it appears with almost exactly the same wording in a 414 letter to bishop Evodius[76] and a 417 letter to Dardanus.[77] The "lower" world is not a positive place;[78] Augustine makes use of the word *inferi* in both a physical and a metaphysical sense, i.e., hell is a place under the earth, and just as heavier material bodies occupy a lower place if left to their own tendencies,[79] so, too in the spiritual order, "the gloomier realm is in a lower position."[80] He goes on, following an apparently popular contemporary etymology, he links the similar Greek words "hades" and "I delight"; the realm is called hades because there is no delight there. Hell is the place that the rich man went; the place Jacob feared to go when he said to his son, "You will drag down my old age with sorrow unto hell." (Gen.xliv, 29). Abraham and Lazarus "were not in the midst of that pain."[81] Here again Augustine describes

[74] Augustine, *Confessiones*, ix.6, "Quidquid illud est quo illo significatur sinu, ibi Nebridius meus vivit...Ibi vivit, unde me multa interrogabat homuncionem inexpertum. Jam non ponit aurem ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum; et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix. Nec sic eum arbitror inebriari ex ea, ut obliviscatur mei, cum tu, Domine, quem potat ille, nostri sis memor." (*P.L.* 32, 765-6).

[75] Augustine, *De Genesi ad litteram*, xii.64, "nondum inveni, et adhuc quaero, nec mihi occurrit inferos alicubi in bono posuisse Scripturam duntaxat canonicam.". (*P.L.* 34, 482).

[76] Augustine, *Epistola 164*,iii. (*P.L.* 33, 711).

[77] Augustine, *Epistola 187*, ii.6. (*P.L.* 33, 834).

[78] Augustine, *De Genesi ad litteram*, xii.66. (*P.L.* 34, 482).

[79] Augustine, *De Genesi ad litteram*, xii.66. (*P.L.* 34, 483).

[80] *Ibid.*, "inferiora sunt omnia tristiora".

[81] *Ibid.*, xii.63, "Neque enim Abraham, vel ille pauper in sinu ejus, hoc est in secreto

their location with the word "paradise", not equivocating about its nature, but describing it as a place where there is no temptation and where there is a marvellous rest after the sufferings of this life. He is quick to point out the gulf between Abraham in repose and the rich man in torment; to him it is the gulf between heaven and hell, two different realms.

But this heaven-and-hell dichotomy, especially as considered in an explication of the figure of the bosom of Abraham, begs the question of Christ's descent into hell. If only the wicked like the rich man are there, then to whom did he descend, and whom did he rescue? Augustine considers this issue in response to two questions, one which asks what the promise to the thief on the cross, "today you shall be with me in paradise" (Lk.xxiii.43) meant, and another which asks who the "souls in prison" to whom Christ preached were (1Ptr.iii.18-21). To some degree both questions presuppose the existence of a limbo of the Fathers, or at least the fact that there were holy people in hell who required redemption. Augustine, continuing in his treatise *De Genesi ad litteram*, speaks of hell in its most pejorative sense, and notes that Christ

> did not deign to visit this part of the world. He could not have been ignorant of the fact that some were to be delivered from there in accordance with the mysteries of God's justice, and there he went to deliver them.[82]

Lacking complete understanding, Augustine here falls back on the idea of mystery, making an exact answer beyond human comprehension. He goes on to note that the good thief was brought with Christ into paradise, which he identifies as either the bosom of Abraham or St. Paul's third heaven, "if the abode of the souls of the blessed is not one and the same thing called by different names."[83]

Augustine's letter to Evodius, on the other hand, although written in the same year that the above work was completed (414), nevertheless provides a very involved treatment of Christ's descent into hell as it deals with the question of his preaching to the spirits in prison. Part of the problem is the fact that the passage mentions that these souls were the ones who had been "disobedient when the patience of God waited in the days of Noah when the ark was being built."[84] Why should Christ preach

quietis ejus, in doloribus erat", (*P.L.* 34, 482).

[82] *Ibid.*, xii.66, "Nec ipsam tamen rerum partem noster Salvator mortuus pro nobis visitare contempsit, ut inde solveret quos esse solvendos secundum divinam secretamque justitiam ignorare non potuit." (*P.L.* 34, 483).

[83] *Ibid.*, "si tamen non aliquid unum est diversis nominibus appellatum, ubi sunt animae beatarum."

[84] Augustine, *Epistola 164*, i.2, "qui fuerunt aliquando, quando exspectabat Dei patientia in diebus Noe, cum fabricaretur arca (1Ptr.iii.20)", (*P.L.* 33, 709).

only to these souls? In this letter Augustine deals with the very thorny question of the salvation of non-Christians. Given his love for Latin letters, he would have no doubt been comforted by sure knowledge that the illustrious figures from the Roman past were in paradise. But Augustine is not sure exactly to whom Christ's salvation extends, and concludes that it is "presumptuous" for us to try and decide. He is very severe on those who had achieved great things in the past:

> All these things, indeed, when they are practised with a view not to the great end of right and true piety, but the empty praise of human glory, become in a sense worthless and unprofitable; nevertheless, as indicators of a certain disposition of mind they please us so much that we would desire those in whom they exist, either by special preference or along with the others, to be freed from the pains of hell, were not the verdict of human feeling different from that of the justice of the creator.[85]

Here as before Augustine differentiates between human desires and divine justice; divine justice is what ultimately wins out, and it need not correspond with what we want. This rejection of the glories of the Roman past as things done merely for human glory would become a major theme in his *De Civitate Dei*, but it is enough to note here that Augustine firmly rejected the possibility of the salvation of non-Christians. He also rejected the possibility that Christ during his descent into hell may have emptied it of all the souls that were there, since what is applied to some need not be applied to all. This may be seen elsewhere in a sermon composed in 412. Augustine here declares that Christ only saved *some* of the souls in hell:

> Christ in heaven; Christ on earth; Christ simultaneously both in heaven and on earth...Christ with the Father; Christ in the virgin's womb; Christ on the cross; Christ in the underworld rescuing some of the dead, on that very day Christ in paradise with the thief who confessed.[86]

This passage also gives Augustine's view of the unimportance of chronological time in divine matters; note here the immediacy of Christ, as Augustine describes all of the events of his life happening simultaneously. In the letter to Evodius, he expresses great confusion over the bosom of Abraham; why should Christ have descended into it, since if it is some

[85] *Ibid.*, ii.4, "Quae quidem omnia quando non referuntur ad finem rectae veraeque pietatis, sed ad fastum inanem humanae laudis et gloriae, etiam ipsa inanescunt quodammodo, steriliaque redduntur: verumtamen quadam indole animi ita delectant, ut eos in quibus haec fuerunt, vellemus vel praecipue, vel cum caeteris ab inferni cruciatibus liberari, nisi aliter se haberet sensus humanus, aliter justitia Creatoris." (*P.L.* 33, 710).

[86] Augustine, *Sermo 67*, iv.7, "Christus in coelo, Christus in terra: simul Christus et in coelo et in terra...Christus apud Patrem, Christus in utero virginis: Christus in cruce, Christus apud inferos subveniens quibusdam: et autem ipsa die Christus in paradiso cum latrone confitente." (*P.L.* 38, 436).

synonym for paradise, Christ would never have been separate from it. Augustine here continues in the interpretation we have seen earlier by saying that the bosom of Abraham "was not any integral part of hell,"[87] and wonders

> if sacred Scripture had said, without naming hell and its pains, that Christ when he died went to that bosom of Abraham, I wonder if anyone would have dared to say that he descended into hell?[88]

That Christ descended into hell Augustine does not doubt, what confuses him is the question of whom he saved by doing so. He rejects out of hand the notion that hell was emptied of souls because all of those who were there had not had the opportunity to hear Christ's gospel; were this true, anyone who died on earth without hearing the gospel would be entitled to similar treatment. Furthermore, he also rejects the idea that the Name of Christ may linger in hell, just as it lingers on earth in the form of the church, offering salvation; this would be to create a kind of "church in hell", and would mean paradoxically that one should *not* preach the Gospel to people on earth, relieving them of the guilt of hearing it and not obeying it - far better to avoid the problem and let them hear the Gospel in hell. Unfortunately Augustine does not know what the actual truth of the matter is; he is merely content to reject ideas which he considers patently wrong. He exhorts Evodius to stick to the basics: Christ's death, burial, resurrection, and descent into hell, "from which also he is believed with good ground to have loosed and delivered whom he would."[89] In other matters, Augustine is the voice of caution itself. "Who can be otherwise than perplexed by words so profound as these?"[90] he cries, objecting from the outset that he does not know the exact truth, that Evodius should seek elsewhere for an answer and share it with him, and that we ought to keep investigating St. Peter's confusing statement. His tentative answer is an analogy, that the passage is meant to represent his own time, that his contemporaries were the spirits in prison, and that the salvation represented by the ark from the water of the flood is representative of the salvation offered by the church through the water of baptism. But he concludes as he started, on a note of uncertainty,

[87] Augustine, *Epistola 167*, iii.7, "non utique sinus ille Abrahae...aliqua pars inferorum esse credenda est." (*P.L.* 33, 711).

[88] *Ibid.*, "Quapropter si in illum Abrahae sinum Christum mortuum venisse sancta Scriptura dixisset, non nominato inferno ejusque doloribus, minor si quisquam ad inferos eum descendisse asserere auderet."

[89] *Ibid.* v.14, "a quibus etiam recte intelligitur solvisse et liberasse quos voluit", (*P.L.* 33, 715).

[90] *Ibid.* iv.11, "Quem non moveat ista profunditas?" (*P.L.* 33, 713).

imploring assistance, although he seems fond of his analogy and thinks it will stand alongside the real answer whatever it may be.

Augustine thus vacillates considerably on the question of the bosom of Abraham and Christ's descent into hell, just as he did on the question of the salvation of unbaptized infants, as we have seen above. However, unlike the latter question, on which Augustine remained outwardly firm but inwardly unsure, the former question shows some signs of Augustine's reaching more definite conclusions later in his life. In a letter of 417 to Dardanus, Augustine considers the question of the meaning of Lk.xxiii.43, which he had considered earlier, but here comes to a different conclusion. In effect, he reverses his earlier position about the meaning of the bosom of Abraham:

> But I would find it hard to say whether the bosom of Abraham where the wicked rich man, from the torments of hell in which he was, saw the poor man reposing, is to be considered under the term paradise or considered as belonging to hell.[91]

Here Augustine begins to go back on his earlier position, and his doubt colours the tone of the rest of his reply. If by the bosom of Abraham we might *not* mean paradise, and if by hell we certainly mean an entirely evil place, then what does the descent of Christ mean? Augustine responds to himself by saying that "a good answer to this is that he descended there to rescue those who were to be rescued."[92] He does not specify who these might be, but rather goes on to reverse his earlier position by presenting a new view of the geography of hell:

> Besides, if we are to believe there are two regions in hell, one of the suffering and one of the souls at rest, that is, both a place where the rich man was tormented and one where the poor man was comforted, who would dare to say that the Lord Jesus came to the penal parts of hell instead of only among those who rest in Abraham's bosom?[93]

Unfortunately, Augustine does not develop this idea any further, preferring to concentrate upon the meaning of paradise; he wonders if it might mean a "state of being in happiness"[94], and concludes that it means being with

[91] Augustine, *Epistola 187*, ii.6, "Utrum autem sinus ille Abrahae, ubi dives impius cum in tormentis esset inferni, requiescentem pauperem vidit, vel paradisi censendus vocabulo, vel ad inferos pertinere existimandus sit, non facile dixerim." (*P.L.* 33, 834).

[92] *Ibid.*, "Sed bene respondetur ideo descendisse, ut quibus oportuit subveniret."

[93] *Ibid.*, "Porro si utraque regio et dolentium et requiescentium, id est, et ubi dives ille torquebatur, et ubi pauper ille laetabatur, in inferno esse credenda est; quis audeat dicere Dominum Jesum ad poenales inferni partes venisse tantummodo, nec fuisse apud eos qui in Abrahae sinu requiescunt?"

[94] *Ibid.*, "Quae si ita sunt, generale paradisi nomen est, ubi feliciter vivitur."

Christ, wherever he is.

The firmest answer, however, comes from the twentieth book of his magnum opus, *De Civitate dei*, where, meditating upon the meaning of Rev.xx.13, he presents the following idea:

> It seems reasonable now, to believe that the ancient saints, who believed in Christ who was to come, stayed in the regions of hell - far off, of course, from the tormented areas of the ungodly until such time as Christ's blood and his descent thither rescued them, we consequently must believe that the virtuous faithful who followed the payment of that redemptive price have absolutely no relationship to hell; indeed, that their bodies, as well as their souls, after the resurrection shall reap their deserved reward.[95]

In this, Augustine has come full-circle. From refusing to believe that the Fathers were in hell, he now comes to accept that the solution to his confusions on these matters is to accept the idea of a subdivision of hell into regions, which explains why Christ had to descend into hell, but avoids the troublesome notion that the ancient just underwent penal torments. This is the substance of the idea of a limbo of the Fathers. Although Augustine did not use the term as such, it is clear that as his writings developed, he came to accept the idea behind it.

Some Conclusions

Augustine thus plays a curious part in the development of limbo. It is certain that he had no concept of limbo *per se*, at least as later ages understood the term. Augustine's importance comes not from what he knew and set down firmly, but rather from what he did not know, yet set down anyway. While he held a view of the afterlife split into a strict dichotomy of heaven and hell, nevertheless he considered the possibility that there might be subdivisions within that framework. The doubts and uncertainties of an authoritative figure can be enlarged into positive points and certainties by later writers, and this proved true for the way Augustine was treated by posterity. This would not be the only example. A number of the Augustine's quotations on the subject were expounded and fought over by later writers for centuries. In the final analysis, Augustine's contribution to the development of limbo must be sought, ultimately, in his

[95] Augustine, *De Civitate dei*, xx.15, "Si enim non absurde credi videtur, antiquos etiam sanctos, qui venturi Christi tenuerunt fidem, locis quidem a tormentis impiorum remotissimis, sed apud inferos fuisse, donec eos inde sanguis Christi et ad ea loca descensus erueret, profecto deinceps boni fideles effuso illo pretio jam redempti, prorsus inferos nesciunt, donec etiam receptis corporibus, bona recipiant quae merentur." (*P.L.* 41, 681).

formulation of two ideas. Firstly, the notion that unbaptized infants suffered only the mildest form of punishment in hell would be critically important for the development of the limbo of children. Secondly, his questions regarding the figure of the bosom of Abraham and Christ's descent into hell, and his eventual adoption of the idea of a subdivided hell, proved to be important for the development of the limbo of the Fathers, although less so, as the idea was entertained and championed by other patristic authors. Ultimately, Augustine (in conjunction with his Pelagian opponents) has more to do with the development of the limbo of children than of the limbo of the Fathers. What we see in Augustine is a kind of opening up and subdivision of hell, since it is clear that towards the end of his life he considered the Fathers to have been in their own special portion of hell, and it is equally clear that his final decision on the fate of unbaptized children was that they underwent a milder punishment than anyone else in hell. Augustine recognised only heaven and hell, that is clear, but it is also clear that his hell was an increasingly varied place.

Oxford Christopher BEITING

SOME AUGUSTINIAN MATERIAL IN IRISH

I. A Bardic Poem on St. Augustine

The poem reprinted below is a lengthy poem in praise of St. Augustine written in Irish sometime before the middle of the seventeenth century. The Irish text was edited by Fr. Lambert McKenna S.J. and published without translation or commentary in 1938 in a collection entitled *Díoghluim Dána*.[1]

The poem itself is an example of a major genre in Irish literature, now termed in English 'bardic' poetry. This comprises 'the writings of poets trained in the Bardic Schools as they existed in Ireland and the Gaelic parts of Scotland down to about the middle of the seventeenth century...'.[2]

Those writers wrote formal, so to speak 'school' poetry, composed according to very elaborate rules. These rules governed number and distribution of syllables, rhyme, and complicated patterns of assonance and alliteration between selected groups of vowels and consonants in a wide variety of highly complex metres. It has been stated that these Irish metres arose originally under the influence of Latin hymn poetry of the fifth and sixth centuries.[3]

This highly elaborate court poetry was produced by professional poets. Such a professional poet, at the summit of his profession, was 'a professor of literature and a man of letters, highly trained in the use of a polished literary medium, belonging to a hereditary caste in an aristocratic society, holding an official position therein by virtue of his training, his learning, his knowledge of the history and tradition of his country, and his clan...'[4] There were different grades of poets, and there must have been many amateurs. By the early seventeenth century, when the Gaelic order

[1] *Díoghluim Dána*, (Dublin, 1938), pp. 176-180, 451. Fr. McKenna had first published his edition of the poem in *The Irish Monthly* (1930), pp. 186-187, where he also published the translation reprinted here. Text and translation are quoted by kind permission of An Gúm and the Provincial of the Irish Province of the Society of Jesus.

[2] Osborn Bergin, *Irish Bardic Poetry* (edited by David Greene and Fergus Kelly) (Dublin, 1970), p.3.

[3] Eleanor Knott, *Irish Syllabic Poetry 1200 - 1600*, second edition (Dublin, 1974), p.5; Kuno Meyer, *A Primer of Irish Metrics* (Dublin, 1909), p.5.

[4] Bergin, cit.n. 2 above, p.4.

was being overthrown, there were amateurs writing such poetry, perhaps people who had attended schools maintained by members of the bardic families, and who had there learned some basic skills in this poetry.

It is very difficult to date a piece of bardic poetry or identify where it was written because of the strict conventions and rules of expression practised by the professional poets. Poets trained in bardic schools wrote in difficult, polished, standardised, literary Irish. This resulted in virtual uniformity of expression in the poetry over a five hundred year period throughout the entire *Gaeltacht* or Irish speaking area, from the South of Ireland to the North of Scotland. There is a great quantity of such bardic verse, and a significant part of it is religious in theme. Unfortunately, however, no serious attempt has yet been made at any systematic study of it.

The MS from which the poem was edited, TCD H.3.19 (MS 1340) dates to the first part of the 17th century.[5] The TCD catalogue states that the MS itself was written by Brian, son of Torlogh, (sic) Fitzpatrick, seemingly to be identified as Brian (mac Toirdhealbhaigh) Mac Giolla Phádraig, the Vicar General of the Diocese of Ossory who was put to death about 1652. This ascription of the MS has been questioned however by the editor of Mac Giolla Phádraig's poems.[6] The poem is also found in an eighteenth century MS, now MS G447 in the National Library, Dublin. Although here it is ascribed to Philip Bocht Ó hUiginn, Fr. Lambert McKenna considered this unlikely.[7]

One might speculate from the content that this devotional poem was written by an Augustinian observant friar who had trained in a bardic school, and that it dates from the later 15th or the 16th century.

1 Toghaim Aibhisdin mar aighne, A ghrádh riamh [go roibh] im chionn; Fóireadh bláth na heagna m'éigean; Fát eagla nár léigeadh liom.	1. I choose Augustine as pleader; may he refute the charges against me may the flower of wisdom help my stress may he let no danger near me.
2 Minic thugas do thaoibh gníomha An ghlóir thall-gá truaighe as mhó?- mar chunnradh do chionn an pheacaidh; cungnamh liom is deacair dhó.	2. Often by my deeds, alas! I gave up Heavenly glory in exchange for sin; 'twill be hard for him to save me.

[5] Abbot and Gwynn, *T.C.D. cat. Ir. MSS*, pp. 161-164.

[6] See Cuthbert Mhág Craith ed.: 'Brian Mac Giolla Phádraig' in *Celtica* 4 (1958), pp. 103-205, esp. p.103. A new catalogue of the Irish MSS in Trinity College Dublin, in preparation, may clarify these matters when published.

[7] Nessa Ní Shéaghdha, *Catalogue of Irish Manuscripts in the National Library of Ireland*, Fasc. X (Dublin, 1987), p.25; and Lambert McKenna. S.J. (ed.) *Philip Bocht Ó hUiginn*, (Dublin 1931), p.ix, n.1.

3 Aighne géar nach géabha ar leithsgéal
lá an bháis re breitheamh na sluagh
do fhreagra an aighne nír fhoráil
faighdhe eagna d'fhagháil [uadh].

4 Gá léaghadh re linn an chunntais
cairt mo locht an lá fa mbia
námhaid mh'anman d'fhagháil masla
faghbhadh d'anáir dhamhsa [ó Dhia].

5 Naisgeadh Aibhisdin ar Íosa,
ós éigean damh dul fa a chuing,
a gabháil tar cheann mo cheana
leam i n-anáir beara an bhuinn.

6 Fear do ba teo teagasg briathar,
béal milis leis nar mhian sgur
a diamhair do bhean don bhochta;
fear fiadhaigh dar dhocra dul

7 Munacha fa máthair thorrthach
toirrcheas uasal is eadh rug;
a cré féin gur ghabh a glanadh
léir dhamh ar an taradh thug.

8 A ndéanadh do cheilt a crábhaidh
ar a clú do chuireadh brat;
a gnaoi ní bhíodh acht ga báthadh;
do bhaoi a dhíol máthar ga mac.

9 A héanmhac i n-aghaidh creidimh
re chlódh ón bhás do bhí i ngioll;
a bheart cháis do b'adhbhar urchra
damhnadh báis cumtha 'n-a chionn.

10 Sé dá lorg do lean a mháthair
a mac dhí gér dhiúlt a toil;
do [char] a riaghail chruaidh chrábhaidh
do-chuaidh d'iarraidh áraigh air.

11 Nír bh'iongnadh dar dhoirt do dheoraibh
d'éiric braighe do bhuain a glas
- a chur ar céill gér chás deacair-
a grás do bhéin fheacaidh as.

12 Salm darab tosach Té Deum
dealbhthar an lá-sain leo ar-aon;
do Mhac Dé ar ndéinimh an mholta
do réidhigh sé rompa an raon.

3. I must beg wisdom of him
to answer the keen pleader
who will not accept my excuses
before the world's Judge at death.

4. When the paper of my sins
is read at Judgment, may he get
from God, as a favour for me
the confounding of my foe.

5. May Augustine force Christ
-for I must yield to Him!-
to take my part spite of my sin
for the sake of His pierced foot.

6. Man most zealous for the Word;
sweet lip ever eager to speak;
hunter hard to escape from,
he revealed the secret of poverty.

7. Monica was his mother;
noble the son she bore;
that her soil was purified
is clear by the fruit it gave.

8. Her hiding of her goodness
cloaked her fame;
her glory was ever concealed;
her son had mother worthy of him

9. Her only son, an unbeliever,
needed to be turned from death
a death of doom fated for him,
his peril caused her woe.

10. His mother kept pursuing him
though he rejected her desire;
she loved her stern austerity,
and strove to bind him.

11. Not strange that by her tears,
shed as price of freeing a captive
her goodness swayed him,
tho' to bring him to reason was hard.

12. The psalm Te Deum
is composed by them
praising God's Son;
He smoothed the path before them.

13 Oidhre Pádraig na bpeann solas
i saidhbhreas cáich nír chuir sbéis;
a mhéad do las fa leanbh Moire
searbh gach blas oile dá éis.

14 Mar théid an fuacht [tig an] teasbhach;
táinig as gur ard [a] nós
- do bhí a bladh gan dlaoi fa dheireadh
gnaoi da ghabh teimheal ar dtós.

15 A fhad gur iompuigh re creidimh
Ar an gcrábhadh do chuir bail
feirrde an bláth do bhaoi ar a naomhdhacht;
"ní gnáth saoi gan aonlocht air."

16 Diúltadh na ngrás gur ghabh baisde
nochar bhean de dul 'n-a theach;
do-rinne síoth Dé 'n-a dheaghaidh;
an críoch is lé bearair breath

17 Do bhaoi - nochar bheag an toice -
mar thug druim re déanamh locht
Gach méin do budh maith 'n-a mháthair
's a mhaith féin san bhráthair bhocht.

18 A Íosa, gárbh usa a chobhair
an céidfhear rer chuiris dlús;
críoc mo ré ná rabh it aghaidh,
do ghabh mé tharaibh ar dtús.

19 Do-bheir an deor do dhruim tuirse
toradh fós go bhfagham bás;
san aimsir thall ní tráth deoire;
ní gnáth le crann feoighe fás.

20 Ná fuilngeadh Aibhisdin m'anam
ar iocht mo námhad ní as sia;
is mairg leanas ón iúl fhire
an triur bheanas dínn-ne Dia.

21 I n-aimsir ar n-athar naomhtha
gach neach do sgaoil sgéala Dé
ní bhíodh ag sgaoileadh an sgrioptúir
aoinfhear dhíobh rer bh'ionntnúidh é.

22 An t-uabhar is as do claoidheadh
cuimne an bháis do bheith 'n-a fhail;
do bhíoth a eagla ar an éarlamh
gan díoth eagna i n-éanmhadh air.

13. As Patrick of the bright pens
he despised worldly wealth;
after eagerly loving Mary's Son
every taste was bitter thereafter to him.

14. When cold passes heat comes
the greater was his glory for this
that it was darkened at first;
it then shone forth.

15. His slowness in turning to the Faith
made his piety the more glorious
the glory of his sanctity the greater;
rare the sage without fault.

16. His resisting grace till baptism
kept him not in the end from yielding
he then made peace with God;
by his end is a man to be judged.

17. When he abandoned sin, he
had - what blessing!-
every good quality of his mother,
as well as his own excellence too.

18. O Jesus, what could make likelier
my being helped by this man so dear to Thee
than that I have offended Thee in the past
may my end be not at enmity with thee.

19. Tears of sorrow
bear fruit till we die;
then 'tis no time for tears;
withered tree bears no more.

20. May Augustine let no longer
my soul be at my foes mercy
woe to him who, leaving the true path,
follows the three who rob us of God.

21. Of those in our holy Father's day
who spread God's word
there was none writing on Scripture
with whom he was to be compared

22. All thought of death's nearness
was driven from his mind by pride;
the saint's fear was
to be ignorant of anything.

23 Do dhochar i ndiaigh an anma
do fhágaibh d'fhiachaibh air féin
an léigheann cruaidh do char i mbuige
an uair do ghabh chuige céim.

23. Owing to trouble in his soul's darkness
he bound himself
to explain every hard passage
whenever he met one.

24 Dá ordaibh ní hionann riaghail
an fréamh orrdhraic ór fhás siad
- ní hionann méin gach chroinn chnuasaigh -
dá choill a fréimh uasail iad.

24. Different are the Rules of his Orders,
two trees from one noble root,
the famous root whence they sprang
- each fruitful tree has its own nature

25 Sint Aibhisdin san iúl díreach
dual dá bhráitribh breith a luirg,
géag mheasa na mogal gcumhra
tobar feasa is umhla an uird.

25. His brethren should follow
St. Augustine on the straight path;
fruitful fragrant-clustered branch
humblest source of lore for clergy

26 Ní hiongnadh gurab é a-dearainn
nach dlighthear breath do bhreith lais;
an tslighe ghlan ó nach gabhaim
gabh nighe m'anaim ret ais.

26. I confess-and 'tis no wonder-
my soul can not be acquitted
for I follow not clean path;
do thou undertake its cleansing

27 Rí an bheatha - nír bheag an conách,
is cisde nar chóir do dhrud -
tug a reic 'n-a dheaghaidh dhuit-se;
meabhair dheit is tuigse tug.

27. The world's Lord made thee
offer for sale-rich treasure!
the memory and intellect He gave thee,
a store wrong to shut up.

28 A bhfuil ar admháil dot fhiortaibh
d'eis do bháis ní bheid gan chlú;
do nós ní nós falaigh feasda
maraidh fós gé theasda tú.

28. Thy admitted miracles after death
will not go unpraised;
thy glory will not be hidden,
it lives on tho' thou art gone

29 Do thionnlaic duit do dhíon t'anma
eagna chaol do chaitheadh ria;
do dhula i dtlás as a thuigse
nír lugha an grás duit-se ó Dhia.

29. To save thy soul, god gave thee
to expend subtle wisdom about it;
not less the grace given thee by God
for thy failing away from his knowledge

30 Léighthear insan Léigheann Órdha
uirsgéal fós ó bhfuightear am
ar méar do láimhe ós dá labhra
ní haille sgéal amhna ann.

30. In the Golden Legend is read
a story, whence can be got (?)
about thy finger; not finer
-I may mention this-is.....(?)

31 Dá fhichid nar bh'ionann martra
moladh dod thaisibh tug siad;
lámh nach meath a dhóigh ar dhuine
do fhóir fa seach uile iad.

31. The forty who had various sufferings
brought glory to thy relics;
thy had that fails no man's trust
cured them all.

32 [Ní dearnadh] lé ó ló [th'éaga]
an uaigh fós i bhfuil do chorp
- ar do ghníomhraidh ní fhuil áireamh -
míorbhail nar chuir áireamh ort.

32. Since thy death there was not wrought
by the clay wherein lies thy body
any wonder which did not increase thy glory
there is no numbering them.

33 Do ibh an fear le bhfríoth sláinte
- Sint Aibhisdin do b'é a liaigh -
uisge glan do iarr a ibhe
nar ghabh mian dighe 'n-a diaidh.

33. The man who was healed
- Augustine was his curer -
drank pure water; he asked for it
and thirsted for no drink thereafter.

34 Gur bhac do mhnaoi dar mhúin crábhadh
'n-a codladh do-chonnaic fhís
an bhean ar dtéaghadh a toile
déanamh na gcean roimhe a-rís.

34. The woman, whose passion was hot
and whom he had converted,
saw when asleep a vision
and it checked her from sin ever more.

35 Fad a chaithréime re a cumadh
córaide dhamh dul dá roinn;
ceilfidh mé go fóill na fearta
acht gur fhóir sé dearca an doill.

35. The length of telling his victory-roll
would be reason for me to tell it;
but I shall omit for a time his miracles
except his curing the blind man's eyes.

36 Nír iompó a shaidhbhreas ná a shocracht
Sint Aibhisdin ón iúl ghlan
a chorp nó gur fheith don anmain;
bheith bocht i dtalmhain do togh.

36. His wealth and comfort turned
not Augustine from the true path;
he chose to be poor on earth
till he had guarded his body for his soul.

Toghaim.

Fr. McKenna considered the reference in v.24 to 'two trees' from one noble root' to be an allusion to the existence of communities of men and women following the rule of St. Augustine.[8]

The poem itself refers in verse 30 to a story that may be read 'insan Léigheann Órdha'. The 'Léigheann Órdha' is to be identified with the *Legenda Aurea* of Jacobus de Voragine (+1298). This was a famous compendium of edifying stories which was very popular all over Europe in the late medieval period. It is frequently quoted in Irish sources.[9]

Fr. M.B. Hackett O.S.A. has, in correspondence with the writer, made some very interesting comments on this poem, and they are summarized here with his kind permission:

v.9. Augustine was not St. Monica's only son, he had a brother, Navigius.

v.12. According to the *Legenda Aurea*, it is stated that after Augustine's

[8] L. McKenna, *Díoghluim Dána* (Dublin, 1938), p.451. P. Ní Chatháin has pointed out the description of Augustine as a 'bráthair bocht' - mendicant friar - in v.17, not directly translated in the English version.

[9] Gearóid Mac Niocaill, 'Sdair na Lombardach' *Studia Hibernica* i (1961), pp 89-118. For this poem see also Liam P. Ó Caithnia, *Apalóga na bhFilí 1200-1650* (Dublin, 1984), pp. 31-2, 164.

baptism, Ambrose intoned 'Te Deum Laudamus' to which Augustine responded with 'Te Dominum confitemur' and thereafter they alternated to the end of the hymn.[10] In *New Catholic Encyclopedia* xiii, col. 954b, it is stated that many ancient Manuscripts attribute the *Te Deum* to Ambrose and Augustine.

v.20. The 'Three who rob us of God' may be a reference to 1 John 2:16, (the concupiscence of the flesh, the concupiscence of the eyes, and the pride of life); or perhaps to the three things which the *Legenda* states that Augustine despised and abhorred, namely riches, delicacies and honours (*Legenda*, pp. 565-6).

v.21. The reference to 'our holy Father's day' seems to indicate that the author was an Augustinian.

v.24. 'Two trees' could refer to the Canons Regular and Friars.

v.30. The *Legenda Aurea* contains a miraculous story about a finger of the saint, p. 562.

v.31. This is a reference to a story about forty lepers being cured, found in the *Legenda*, p. 565.

v.33. This allusion to a man being healed by drinking pure water is also found in the *Legenda*, p. 564.

v.35. The man whose sight was restored was a shepherd, *Legenda*, pp. 564-5.

II. Some Bibliographical Notes on Augustinian Poets and Other Authors of the Seventeenth and Eighteenth Centuries

Fr. F.J. Duany

Andrew Dunlevy's bilingual (Irish/English) Catechism, *An Teagasg Críosduidhe* (Paris, 1742) carries an approbation from F.J. Duany O.E.S.A., 'Doctor of Sorbonne', but it seems that Fr. Duany's approbation was of the English-language text only. Fr. Duany seems to have had very strong links with the court of the exiled Stuart claimant

[10] Th. Graesse (ed.), *Jacobi de Voragine Legenda aurea vulgo historia Lombardica dicta* (Dresden-Leipzig, 1846), pp. 561-5.

to the British throne, James III. A recently published work contains many letters of his: See Patrick Fagan, *Ireland in the Stuart Papers* 2 Vols (Dublin, 1995). Fr. Duany may have been related to some prominent Dublin Catholic doctors of the time, Francis and George Duany, see John Meagher, 'Glimpses of 18th Century Dublin Priests' *Reportorium Novum* ii (1957-8) pp. 129-147, especially p. 136: for whom see also Robert E. Ward, John F. Wrynn and Catherine Coogan Ward, *Letters of Charles O'Conor of Belanagare* (Washington D.C. 1988), p. 32. For Dunlevy's Catechism, see Michael Tynan, *Catholic Instruction in Ireland 1720-1950* (Dublin, 1985), pp. 59-84. Fr. F.X. Martin advises that copies of the first edition of Dunlevy's Catechism from the libraries of the Augustinian Friaries of Grantstown and Callan are extant. He states that Duany obtained a licentiate in Theology in Paris in 1736.

Fr. Feargal Dubh (Nioclás) Ó Gadhra

Fr. Hugh Fenning O.P., in his recent 'Augustinian Martyrs and Missionaries 1649-57'. *Collectanea Hibernica* xxxvi-xxxvii (1994-5), pp. 50-59, has printed a document from the archives of *Propaganda Fide* dating from about 1657, listing members of the Irish Augustinian province. The therein-named 'Pater frater Nicolaus Gara' (p. 56), is surely to be identified as this scribe.

Tomás Ó Caiside

An English translation of the *Eachtra* and of some poems ascribed to Ó Caiside was published in 1993: Adrian Kenny, *An Caisideach Bán...* (Ballyhaunis, 1993).

Dr. Peter Mulligan

References to Peter Mulligan are found in Patrick Fagan, *Ireland in the Stuart Papers* 2 Vols (Dublin, 1995). Fr. Michael B. Hackett, has recently published some account of Peter Mulligan in his 'The Irish Augustinians in England and Scotland, 1539-1992', in F.X. Martin and Clare O'Reilly (eds.), *The Irish Augustinians in Rome, 1656-1994 and Irish Augustinian Missions throughout the World* (Rome, 1994), pp. 57-82, especially, pp. 66-67. A further study of Bishop Mulligan by Fr. Hackett is in preparation, one understands.

Liam Inglis

A series of articles on Liam Inglis has recently been published. This series comprises a thesis written in the 1930's, and now published for the first time: see Piaras Ó Móra, 'Liam Inglis, Sagart is File', *Agus*, xxxii, 1, (Eanáir, 1992), pp. 4-6; and Pádraig Ó Callanáin, 'Beirt Fhile

Ó Chorcaigh', *Agus*, xxxii, 4 (Aibreán, 1992), pp. 8-10; 5 (Bealtaine, 1992), pp. 15-17; 6 (Meitheamh, 1992), pp. 4-6; 7 (Iúl, 1992), pp. 19-21; 8 (Lúnasa, 1992), pp. 15-17; 9 (Meán Fomhair, 1992, pp. 19-21; 10 (Deireadh Fomhair, 1992), pp. 8-10; 11 (Samhain, 1992), pp. 15-17; 12 (Nollaig, 1992), pp. 9-10; xxxiii, 1 (Eanáir, 1993), pp. 8-9); 2 (Feabhra, 1993), pp. 11-12; 3 (Márta, 1993), pp. 11-13; See also the following numbers of *Agus* for a continuation of this series dealing with another poet but making occasional mention of Liam Inglis. According to Michael Quane, 'Charleville Endowed School', *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 88 (1958), pp. 25-48, (p.45), Liam Inglis conducted a classical school in the town of Charleville for a time before he joined the Augustinian Order, which because of its superiority to the endowed school in the town, attracted pupils of all denominations. For L. Inglis see also W.D. O'Connell, 'Augustiniana Corcagiae 1746-1834' in *Anal. Hib.* 12 (1943) pp. 165-174, (esp. pp. 165-169).

Fr. Liam de Búrc

Fr. Hugh Fenning O.P., 'Letters from Galway: 1772-1805' in *Collectanea Hibernica* 36/37 (1994-5) pp. 174-195 (esp. p. 175), notes that Fr. William Bourke was prior of Ballyhaunis 1770-1778, and the provincial O.S.A. 1767-1771: see also Fr. Fenning's *The Undoing of the Friars of Ireland* (Louvain, 1972), pp. 280, 300-1, 318; and W.J. Battersby, *A History of all the Abbeys, Convents, Churches and other Religious Houses of the Order particularly of the Hermits of St. Augustine in Ireland* (Dublin, 1856), pp. 64, 236. See also an article on Murrisk by Pádraig Ó Mórain in *Mayo News* (September, 1957).[11]

Cork Diarmaid Ó CATHÁIN

[11] These notes supplement information given in the present writer's 'Augustinian Friars and Literature in Irish 1600-1900' in *Analecta Augustiniana* LVIII (1995) pp. 101-152, to which the following corrections might also be noted:
p. 126, l.10, after 'McDonald', insert 'The Chieftain of the Region was MacDonald of Glengarry - a cadet Branch of the MacDonald Family.
l.16, for 'more or less the same language' read 'related dialects of the same language'
l.20, delete 'and the Isles'
p. 144, l.5 from end, for 'apostasized' read 'apostatized'
p. 146, n.174, for 'four million people', read 'over two million people within six years'.
p. 151, l.7, for 'a Professor' read 'stated to have been a Professor'.
l.8 for 'Dean' read 'described as Dean...'
I would like to thank M.P. Ní Chatháin, Fr. M.B. Hackett, Fr. John O'Connor and Fr. F.X. Martin for their help, and Ms. Sharon Ryan for typing this article.

L'HELLÉNISTE PIERRE HENRI LARCHER (1726-1812)

Bibliophile érudit et annotateur de la *Cité de Dieu*

Les utilisateurs du volume de la *Cité de Dieu* dans la Patrologie latine de Migne, tome 41, ou volume 7 des *Opera omnia sancti Augustini*, publié en 1841, ont pu remarquer çà et là, en bas de page, un certain nombre de notes signées LARCHER, par exemple col. 59, n. c, mais ils cherchent en vain dans les pages liminaires du volume une indication qui leur permette d'identifier cet auteur. C'est en recourant au même tome 7 des *Opera omnia sancti Augustini* édités par les Frères Gaume en 1838, soit quatre années auparavant, que nous avons trouvé l'éclaircissement. Comme nous l'avons dit ailleurs[1], Migne a reproduit, parfois sans le dire, de nombreuses notes qui avaient été insérées pour la première fois dans l'édition Gaume, entre autres celles signées LARCHER. Mais F. Dübner qui se chargea de préparer pour les Frères Gaume le volume du *De civitate Dei*, dans la Préface qu'il rédigea pour cette édition (col. XV-XXIV), a eu soin de signaler ses sources, et col. XVIII, après la mention des commentateurs plus connus du grand livre d'Augustin, et dont il va faire état dans ses propres annotations, comme Thomas Wales, Nicolas Triweth, Jacopo Passavanti, Ludovicus Vivès, Léonard Coquée, Jean Leclerc ou Phereponus avec ses *Variorum exercita,* les commentaires inédits de Jean Hardouin (cujus duo volumina de Civitate Dei scripta extant in Bibliotheca Regia, voir B. N. latin 2757 et 2757[2]), il ajoute: "Praeterea suppeditavit nobis eadem Bibliotheca Regia Benedictinae editionis exemplum Larcherianum, in quo vir clarissimus sua manu eas observationes scripserat, quas nunc primum sine ulla vel mutatione vel omissione edimus, auctore denique suo dignas". Muni de ce renseignement il nous a été assez facile de retrouver à la Bibliothèque Nationale de Paris, sous la cote *Réserve C 471*, l'exemplaire de l'édition bénédictine portant les annotations de Pierre-Henri Larcher.

Cet exemplaire se présente relié en maroquin rouge avec filets dorés; seule la tranche de tête a été rognée et par la suite dorée. Sur le dos est gravé en grandes capitales: S. AUGUSTINI / DE / CIVITATE DEI,

[1] Notre article *Les deux grandes éditions de S. Augustin au XIXe siècle : Gaume (1836-1838) et Migne (1841-1842)*, dans *Augustiniana*, 45, 1995, 5-44.

puis en capitales plus petites: CUM NOTIS MSS / H. LARCHER / OPERUM TOM. VI / PARISIIS 1685. Sur la page face au titre de l'édition bénédictine, est portée l'annotation à l'encre: *Les notes manuscrites de cet exemplaire sont de la main de Pierre-Henri Larcher, traducteur d'Hérodote*, annotation signée *De Bure frères*[2]. L'état broché du volume, lorsqu'il était entre les mains de Larcher, lui permit de porter ses observations dans toute la largeur des marges, mais plusieurs de ces remarques écrites sur les marges centrales sont aujourd'hui absolument illisibles, du fait de la compression des folios à la reliure, par exemple col. 520 au bas.

Avant d'examiner pour quelles raisons l'helléniste qu'était Pierre-Henri Larcher s'est ainsi intéressé à la *Cité de Dieu*, retraçons brièvement son portrait. Il est né à Dijon le 12 octobre 1726, et mourut à Paris le 22 décembre 1812. Formé au collège de Pont-à-Mousson, puis au collège de Laon à Paris, il manifesta très tôt un attrait particulier pour la littérature anglaise et plus encore pour la culture grecque. Il consacra par la suite à peu près la totalité de son temps à des traductions d'ouvrages anglais et d'auteurs classiques tels qu'Euripide, Xénophon, mais aussi à des études fondamentales. Il s'illustra plus particulièrement par son *Mémoire sur Vénus* (1775), et son grand ouvrage en sept volumes *Histoire d'Hérodote, traduite du grec, avec des remarques historiques et critiques, un Essai sur la chronologie d'Hérodote, et une table géographique*, Paris 1786. Une seconde édition, revue, corrigée et considérablement augmentée parut à Paris en 1803, en 9 volumes, avec en complément: la Vie d'Homère attribuée à Hérodote, les extraits de l'histoire de Perse et de l'Inde de Ctésias, et le traité de la malignité d'Hérodote, de Plutarque, le tout accompagné de notes. Nommé Membre de l'Institut (1796), il succéda à M. Silvestre de Sacy, démissionnaire; et lors de la réorganisation de l'Institut il fit partie de la troisième classe, qui correspondait à l'Ancienne Académie des Inscriptions. Dans son ouvrage *Variétés littéraires* S. de Sacy note deux traits qui caractérisent P.-H. Larcher: "Ancien universitaire, M. L., par une simplicité que j'aime, avait conservé l'habitude de se donner congé tous les jeudis; et ce jour de congé il le passait dans les magasins de MM. de Bure, à causer avec eux des nouvelles de la république des lettres, ou à fureter, tant que ses forces le lui permirent, dans leurs rayons chargés de vieux livres. Les jours de jeûne et de pénitence, M. Larcher devenu très-bon catholique, avait inventé un moyen de se mortifier qui ne pouvait être bon que pour lui seul. Ces jours-là il ne

[2] Nous tenons à remercier Madame Denise Hillard, conservateur à la Bibliothèque Nationale de Paris, pour l'aide qu'elle nous a apportée dans l'étude des annotations de ce volume.

lisait pas de grec, et se réduisait au vil latin[3]".

C'est certainement en tant qu'érudit que Larcher s'intéressa au *De civitate Dei*, probablement pour compléter sa connaissance de l'Antiquité en recourant à Augustin comme témoin de la culture antique. Ses annotations, d'une écriture fine et penchée, sont toutes d'ordre littéraire ou historique; elles concernent les auteurs ou ouvrages cités implicitement ou explicitement par Augustin, ou les événements dont il fait état, rares sont les jugements ou les critiques touchant à ses interprétations. Larcher vérifie sur pièce cette immense documentation que le *De civitate Dei* nous fournit. Pour ce travail Larcher disposait personnellement d'instruments de travail exceptionnels. Il avait réuni dans sa propre bibliothèque à peu près tous les auteurs classiques grecs et latins dans des éditions de première valeur. Un an après sa mort ses livres furent vendus aux enchères, et grâce au catalogue de vente dressé à cette occasion par les Frères De Bure[4], où figurent pas moins de 2143 titres, on peut se rendre compte de la richesse, en qualité et en nombre, de cette bibliothèque où figuraient, à côté d'un exemplaire de la Bible de Gutenberg, plusieurs éditions princeps, celles des meilleurs imprimeurs, comme Alde de Venise, et des meilleurs éditeurs tels que Henri Estienne, Isaac Casaubon, voire vingt-deux éditions de Platon, trente et une de Cicéron. Et c'est sous le n° 61 de ce catalogue que l'on trouve la mention du tome annoté de "la Cité de Dieu" qui fut lui aussi mis en vente: *Sancti Aurelii Augustini Operum tomus septimus, continens libros de Civitate Dei, studio monachorum Ord. Sancti Benedicti, Parisiis, Muguet 1685, in-fol. broché en cartonnage non rogné. Cet exemplaire est enrichi de notes manuscrites de M. Larcher.* Ce volume 7 de l'édition des Mauristes était le seul volume de valeur que possédait Larcher des oeuvres d'Augustin. On ne trouve énumérées dans le Catalogue de vente que trois autres éditions d'Augustin sous les n° 62-64:

[3] Plusieurs notices biographiques ont été consacrées à Pierre-Henri Larcher. La première a été rédigée par J.-Fr. Boissonade, son successeur nommé à la Sorbonne, pour le Catalogue de vente des livres de Larcher, p. VII-XXXI "Notice sur la vie et les écrits de Feu M. Larcher", mais non signé. Le même rédigea un article pour la *Biographie Universelle Ancienne et Nouvelle* (Michaud), t. 23, p. 245-246. Voir enfin la notice, signée L. J., dans *Nouvelle Biographie générale*, t. 29-30 (1967), col. 580-584.

[4] *Catalogue des livres rares et précieux de la bibliothèque De Feu M. Pierre-Henri LARCHER, Membre de l'Institut impérial de France et de la Légion d'Honneur, honoraire de l'Académie des Sciences de Dijon, et Professeur de Littérature grecque à la Faculté des Lettres de l'Académie de Paris.* - Dont la Vente se fera dans le commencement de février 1814. Les adjudications seront faites par M. P. L. Vincent, commissaire-priseur, rue Helvétius, n. 19. - A Paris, chez De Bure, frères, Libraires de la Bibliothèque impériale, rue Serpente, n. 7. - De l'Imprimerie de Crapelet. 1813.

les traductions françaises de la *Cité de Dieu* en deux volumes par Lombert, Paris 1701, et des *Lettres* de saint Augustin en 6 volumes par Dubois, Lille 1718, une édition latine tardive des *Confessions*, Paris 1776. Il est impossible de dire à quel moment l'exemplaire du *De civitate Dei* a été annoté, nous n'avons trouvé sur ce point aucune précision ni dans l'exemplaire lui-même ni dans les papiers conservés à la B. N. de Paris sous le nom de Pierre-Henri Larcher (Mss. français 12879-12885)[5]. Cette édition de saint Augustin n'est d'ailleurs pas le seul livre qu'il ait annoté de sa main. Dans le Catalogue de vente on en repère sept autres qui se trouvent enrichis de notes manuscrites: le Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon, Bâle 1534, cf. n° 139; Ptolémée le géographe avec le commentaire de Théon, Bâle 1538, cf. n° 329; Friedrich Sylburg, Etymologicon magnum, Heidelberg, 1594, cf. n° 409; Benjamin Hederich, Lexicon manuale graecum, London 1755, cf. n° 428, "Exemplaire infiniment précieux... Tous les feuillets sont intercalés de papier blanc, presque entièrement couvert d'additions et d'augmentations. L'on peut presque regarder ce livre comme un nouveau Dictionnaire..."; Nic. Magniez, Novitius seu Dictionarium latino-gallicum, Paris 1721, cf. n° 457 "Exemplaire avec beaucoup de notes..., on lit en face du frontispice: La plupart des remarques ont été faites avant que j'eusse atteint ma vingtième année; ainsi on ne doit pas compter sur la justesse"; Florilegium diversorum epigrammatum veterum, exc. Hen. Stephanus, 1566; Traduction française d'Électre, par Larcher, Paris 1750, cf. n°936; Herodoti Halic. Historia, Hen. Stephanus 1750, cf. n° 1700.

Pour apprécier comme il convient l'apport de la documentation de Larcher en vue d'une meilleure connaissance de la *Cité de Dieu*, nous examinerons ses annotations sous leurs aspects divers: les corrections philologiques suggérées, les commentaires, plus particulièrement historiques, les précisions d'ordre chronologique, et en détail l'enrichissement des sources par rapport à celles que les précédents éditeurs y compris les Mauristes avaient déjà signalées, et ce repérage des sources, parfois d'une manière précise avec renvoi à la page de tel ou tel

[5] Nous avons pu consulter les deux exemplaires conservés à la B. N. du Catalogue de vente des livres de Larcher, voir note 4, l'un d'eux comporte sur une page blanche face aux titres les prix de vente et assez souvent le nom de l'adjudicataire. Le volume de la *Cité de Dieu* a été vendu 28 f. 5 c., mais le nom du bénéficiaire n'est pas donné. Il est fort probable qu'il ait été acquis par la B. N. lors de la vente au printemps 1814, sinon peu après, car le format du cachet *Bibliothèque Royale* qui y est apposé correspond à celui des livres entrés dans les années 1817-1831. Quant à la Bible de Gutenberg elle a été adjugée 2120 fr. à un dénommé Payne.

volume dont Larcher disposait dans sa propre bibliothèque, nous fait découvrir non seulement la grande connaissance qu'un érudit du 18e-19e siècle pouvait avoir des auteurs anciens, mais aussi sa méthode de travail. Et il ne faut pas s'étonner que quelques vingt-six ans plus tard, un autre érudit et helléniste aussi compétent, comme le fût Frédéric Dübner, l'ait largement consulté et même exploité, mais toujours honnêtement.

Si l'on confronte les notes manuscrites de Larcher portées en marge de l'édition bénédictine du *De civitate Dei,* avec celles que F. Dübner a insérées dans l'édition Gaume, on constate que ce dernier a reproduit textuellement cinquante-deux de ses notes, avec la mention comme il convenait du nom LARCHER en petites capitales, ce que nous indiquerons par la suite par l'abréviation *sig* (=signature) après la référence à la colonne et à la note de F. D(übner) ou de P. L. (Migne); mais il en est bien d'autres que Dübner reprend pour les compléter, dans ces cas sans mentionner son prédécesseur, ce qui en soi était légitime. Donnons seulement un exemple, avec la comparaison d'une édition à l'autre.

Au Liv. IV, ch. 18 ...*Hoc Plato dicit...*] -Maur., col. 100 G, en marge: *2 De Republica.* -Larcher, en marge: *De Republica, t. 2, p. 379* (sans préciser l'édition). -F. Dübner, col.163 D, n. 1: *De Republica, lib. 2, pag. 379, et alibi.* - P. L., col. 126, réf. dans le texte: *(De Republica, lib. 2).*

Comme on le voit, Dübner reprend littéralement la note de Larcher, y compris le renvoi à une édition anonyme, que nous avons pu identifier, voir plus loin sous le nom *Platon*, mais comme il ajoute de son propre gré *et alibi*, il ne juge pas opportun de faire mention du nom de son prédécesseur qu'il a certainement sous les yeux. En quelques vingt-six cas Dübner agira de même. Quant à Migne dans la P. L. il ne retiendra que vingt-sept notes avec la signature LARCHER, se contentant habituellement des annotations des Mauristes.

Dans l'exposé qui suit nous utiliserons un certain nombre d'abréviations: **B** = édition du *De Civitate Dei* par les Mauristes; **F. D.** = édition du même traité par Frédéric Dübner, soit le tome 7 des *Opera omnia S. Augustini,* des Frères Gaume; **P. L.** = édition de Migne, tome 7 des *Opera omnia S. Augustini*, ou vol. 41 de la P. L.; **n.** = note; **sig.** = signé; **s. n.** = sub nomine / nominibus.

Remarques ou corrections philologiques

- Liv. IV, ch. 26, B. 107 B: Titus Latinus *ou* Tiberius Atinius. - Dans une note, Larcher propose de corriger le nom *Titus Latinus* donné au paysan qui aurait reçu en songe un mandat de Jupiter à transmettre au Sénat, bien que ce nom soit attesté déjà par Tite-Live *Hist. nat.* II, 36, et Valère Maxime, I, 7, 4, et de lire *Tiberius Atinius* comme chez Lactance,

Institutiones Lib. 2, cap. 7. Il aurait pu ajouter que chez Macrobe *Saturn.* I, 11, 13 on lit *cuidam Annio*, et que Cicéron ne le dénomme pas dans *De divin.*, 1, 26. Cf. F. D. 175, n. b sig.; P. L. 133, n. a. reprend seulement la note des Bénédictins.

- Liv. X, ch. 1, 3, B. 238 D: A propos du mot *thrèskeia* qu'Augustin tente de définir on lit: "Haec vox non fuit in usu apud veteres Graecos. *Thrèskeian* describit Div. Jacobi Epistola, cap. 1, 27"; on le trouve pourtant dans le Corpus Herm. 12, 23, et les Acta Apost. 26, 5. Il est étonnant que F. Dübner (382, n. d sig.), et à sa suite Migne (278, n. b sig.) aient repris la remarque de Larcher sans complément.

- Liv. XVIII, ch. 5, B. 491 E: Sur les étymologies possibles du mot *Serapis* qu'Augustin relate, Larcher renvoie au livre *Pantheon Egyptiorum,* liv. 2, cap. 5, § 8, de P. E. Jablonsky, en précisant "qui te docebit meliora". Cf. F. D. 780 n. d sig.; P. L. 564 n. a sig.

- Liv. XVIII, ch. 23, 2, B. 505-506 notes: Augustin cite en latin plusieurs oracles sibyllins relatifs au Christ conservés en grec par Lactance, les Bénédictins ont reproduit ces textes grecs, non sans quelques erreurs. Larcher apporte plusieurs corrections graphiques à ces citations, plus particulièrement, aux vers grecs correspondant aux trois textes latins *Ipsa enim insipiens tuum Deum non intellexisti... Templi vero velum scindetur... Et morte morietur... resurrectionis principio revocatis ostenso* . Cf. F. D. 811, n. e et d sig.; P. L. 580, n. d et 581, n. a sans les remarques de Larcher.

- Lact. Instit., IV, 18, 20. Vers. 1 *Autè gar...* Vers. 2 lege *Paizonta thnètoisi,* ut est in manuscriptis; vel, *Paizont'en thnètoisi*, ut metrum constet. In versu 3 *Estrepsas* legitur sine ullo sensu. Legendum *estepsas*, ut est in manuscriptis.

- Lact. Instit., IV, 19, 5. Vers. 1 *Naou dé schisthèsétai pétasma* legendum est *Naou d'eschisthè to pétasma* ob metrum.

- Liv. XVIII, ch. 29, 2, B. 511 n. a: A l'occasion de la citation d'un verset d'Isaïe 54, 2 d'après la Septante *Dilata locum tabernaculi tui et aulaearum tuarum*, après les Bénédictins, Larcher note le double genre du mot *aulaea -aulaeum*, en précisant la référence à Quinte-Curce, Hist. lib., VIII, cap. 5, 21 et alibi, avec la remarque: "Usitatius est neutrum genus in plurali". Cf. F. D. 1268, lect. var. pag. 819 D. Rien dans P. L.

- Liv. XIX, ch. 1, 3, B. 542 A: Le nom du philosophe *Arcesilas* est transcrit par les Bénédictins *Archesilas*, ce que remarque Larcher. Omis dans F. D. et P. L.

Passages explicités ou commentés

- Liv. II, ch. 14, 2, B. 42 E: Passage où il est question des dieux et demi-dieux païens, dont la déesse Febris, Larcher observe: "Infinitus essem, si de Febre apud Romanos cultâ veterum loca proferrem. Adeantur Plinius..., Aelianus..., Cicero... (voir infra les réf. sous les noms d'auteurs, nous abrégerons par la suite: voir infra/supra s. n.)". Cf. F. D. 64, n. e sig., rien dans P. L.
- Liv. IV, ch. 21, B. 102 G: A propos de la déesse Mens on lit en bas de page: "Menti eadem T. Otacilius praetor vovit. T. Livius, lib. 22, cap. 10. Idem, lib. 23, cap. 31: "Interea dumviri creati sunt Q. Fabius Maximus et T. Otacilius Crassus, aedibus dedicandis, Menti Otacilius, Fabius Veneri Erycinae". Ovidius, Fastorum lib. 6, vers 241, 242: "Mens quoque numen habet; Menti delubra videmus / Vota metu belli, perfide Poene, tui." Cf. F. D. 167, n. c sig., rien dans P. L.
- Liv. IV, ch. 23, 4, B. 105 E: Sur le dieu Summanus honoré par les anciens romains à l'égal de Jupiter, aux références données par les Bénédictins à Pline, Hist. nat. lib. 2, cap. 53 (52), et Ovide, Fast. lib. 6, vers. 731, 732, Larcher ajoute Cicéron, De divinatione, lib. 1, cap. 10: "Cum Summanus *in fastigio Jovis Optimi Maximi*, qui tum erat fictilis, e caelo tactus esset, nec usquam eius simulacri caput inveniretur...". Cf. F. D. 172, n. c. sig., non repris dans P. L.
- Liv. VII, ch. 9, 2, B. 170 C: Les mots de Virgile *Jovis omnia plena* cités par Augustin sont commentés en note: "Virgilius, Ecloga 3, vers. 60, hic versus ex principio Phaenomenorum Arati translatus. *Dixit vero Aratus "Jovis omnia plena esse" ex Stoicorum mente, qui intelligebant animam mundi universum hoc permeare* ". Cf. F. D. 275, n. b sig.; P. L. 202, n. a sig. - Cette annotation de Larcher est empruntée au commentaire de Christian Gottlob Heyne dans son édition des Oeuvres de Virgile, il nous paraît utile à le citer in extenso compte tenu de sa précieuse information. Cf. *P. Virgilii Maronis Opera*, varietate Lectionis et perpetua adnotatione illustrata a Chr. Gottlob Heyne, Leizig, 1767-1775. Au T. I, paru en 1767, p. 31, on lit à propos de ce vers 60 de la 3^{e} Égloge:

"Esse hunc versum ex principio Phaenomenorum Arati translatum, jam Servius monuit. cf. La Cerda, Ursinus et al. quamquam colorem ex *Theocr.* V, 80. 83 mutuatus esse, et quoad prima verba respexisse ad Idyll. XVII, 1, videri potest; et a laudibus Iovis carminum initium sollemne antiquioribus. v. Pindar. Nem. Od. 2 princ. *Dixerat vero Aratus, "Iovis omnia plena esse ", ex Stoicorum mente, dum animam mundi intellegeret, quae universum hoc permearet*, cf. Ge. IV, 220. Audiverat enim Stoicos, Dionysium Heracleoten, et Persaeum Citieum. Mihi tamen haec in indocti pastoris ore videntur nimis esse subtilia. "*Colere terras* (v. 61)" idem dicitur h. curare. Serv. amare, seu frequentare et saepe in iis versari, ut Aen. I, 15. nisi potius philosophicum illud in animo habuit: Iupiter, s. mens et anima mundi omnes terras penetrat,

per eas diffusus est. cf. Aen. VI 726. *Curae* vero *illi carmina* (v. 61) ut Theocr. VII, 92. 93 et V. 80 sqq."

Il paraît évident que Virgile s'est inspiré des mots d'Aratos, *Phaenomena*, verset 2, *mestai dé Dios pasai men agyiai*, cf. ed. F. Dübner, Paris, Firmin Didot, 1831, p. 1.

- Liv. VIII, ch. 23, 1, B. 209 n. d: Augustin cite un assez long passage de l'Asclepius d'Hermès Trismegiste, qu'aurait traduit Apulée au dire de certains, opinion contestée comme le notait déjà les Mauristes. Larcher précise: "*Sunt qui Asclepium Hermetis Trismegisti Dialogum, tanquam ab Apuleio in Linguam Latinam versum inter eius opera vulgare soleant, sed oratio plane sicca et exanguis nihilque simile habens Apuleianae ubertati Wouverium, Scriverium, aliosque multos eruditos impulit, ut ex eius scriptis ejicerent* ".

Larcher fait allusion à deux anciens éditeurs d'Apulée Johannes Wouverius et Petrus Scriverius, qui ont contesté l'attribution à l'écrivain africain d'une traduction latine de l'Asclepius. Dans l'édition *L. Apuleii Madaurensis platonici Opera. Ioan. à Wouver ad veterum librorum fidem recensuit, infinitis locis emendavit, nonnullis auxit.* Ex Bibliopolio Frobeniano, 1606, on lit dans la *Vita Apuleii* imprimée en début de volume, introduction non paginée (p. 34, ligne 5):

"*Sunt qui Asclepium Hermetis Trismegisti dialogum, tamquam ab Apuleio versum inter eius opera vulgare solent.* Impellere illum poterat auctoris dignitas et argumenti praestantia: sed *oratio plane sicca et exsanguis, nihilque simile habens cum Apuleiana ubertate et laetitia.* Haec tam varia tamque praeclara praestantis ingenii monumenta, cum nunquam sine fructu reconditae eruditionis lectorem dimitterent, et tamen mirum in modum corrupta et mendis depravata oberrarent, non defuerunt viri docti, qui in iis restituendis serio laborarunt, quos laude sua non fraudabit grata posteritas."

Ce jugement est repris peu de temps après par Pieter Schrijver dans sa prope édition *Apuleius Madaurensis Platonicus, serio castigatus. Ex Musaeo Pet. Scriveri.* Amsterodami, apud Guili. Caesium, 1624, p. 383:

"*Sunt qui Asclepium Hermetis Trismegisti Dialogum tamquam ab Apulejo versum inter ejus Opera vulgare solent.* Impellere illos poterat auctoris dignitas, et argumenti praestantia; sed *oratio plane sicca et exsanguis, nihilque simile habens cum Apuleiana ubertate et laetitia*: Quare exsibilandum potius cum eruditissimo Vouwerio, quam adjiciendum elegantissimis Scriptis censuimus."

Larcher ne possédait pas dans sa bibliothèque ces éditions, mais il a trouvé la même opinion, exprimée en des termes quasi identiques, avec allusion aux deux précédents éditeurs, dans l'édition d'Apulée qu'il possédait, celle de Julianus Floridus, parue à Paris en 1688 (voir infra sous nom *Apulée*), à la page 832: *Sunt qui Asclepium vulgare soleant: sed oratio plane sicca et exanguis nihilque simile habens Apuleianae ubertati Wouverium, Scriverium, aliosque multos eruditos impulit, ut ex eius*

scriptis ejicerent ". Cf. F. D. 339, n. b sig.; P. L. 247, n. b où Migne s'attribue la note[6].

- Liv. XV, ch. 12, 1 fin, B. 391 F: Sur le calcul des années par les Égyptiens, dont fait état Augustin, on trouve la glose marginale: "Aegyptiis monstruus annus fuit, mox quadrimestris ut fervat Plutarch. in Numa, pag. 72"; et à propos de la citation d'un passage de Pline dans le même contexte, en complétant la référence: Hist. nat. Lib. 7, cap. 48 (49) "lunae senio ut Aegyptii sed haec ut fabulosa narrat Diodor. Sic. lib. I, ch. 26. Constat annum apud Aegyptios Caius 365 dierum, ut patet ex eodem Diodoro Lib. I, 50". Ces notes n'ont pas été retenues par F. D. et P. L.

- Liv. XV, ch. 23, 2, B. 407 F: Augustin commente le passage de la Genèse 6, 1-2, où il est parlé du mariage de certains anges avec les fils des hommes, Larcher ajoute cette annotation: "Hic locus Geneseos male a Lactantio, (Institutionum) libro 2, cap. 15, Sulpicio Severo, Hist. sacrae lib. 1, cap. 2, et nonnullis aliis intellectus, ansam dedit fabulis quibus dicuntur Angeli se cum mulieribus miscuisse; quem errorem plures ex antiquis secuti sunt". Cf. F. D. 649, n. b sig.; P. L. 469, n. a sig.

- Liv. XVIII, ch. 16, B. 499 G: Augustin fait écho à la fable relatant la transformation en oiseaux des compagnons de Diomède; Larcher renvoie à plusieurs auteurs où ce récit est relaté, comme Strabon, Élien, Aristote, Philen, Pline, Virgile, voir sous ces noms les références précises. Cf. F. D. 797, n. g sig.; P. L. ne reprend pas ces références.

- Liv. XVIII, ch. 17, B. 500 C: Pour appuyer le dit de Varron sur la métamorphose d'hommes en bêtes, Larcher évoque un passage de Pline, Hist. Nat., L. 8, cap. 22, voir s. n. Cf. F. D. 798, n. i arrangée; rien dans P. L.

- Liv. XVIII, ch. 37 fin, B. 520 D: Augustin fait allusion au rôle que la déesse Isis aurait rempli dans l'enseignement des lettres aux Égyptiens, d'après les récits mythologiques, "Nugae merae" commente en deux mots Larcher. Cf. F. D. 836, n. d sig.; rien dans P. L.

- Liv. XVIII, ch. 41, B. 522 F: Augustin oppose l'accord des Écritures à la diversité des opinions des philosophes entre eux, d'où la glose de Larcher: "Omnes philosophi certant invicem, saepe sibi contrarii sunt; sacri Scriptores non dissentiunt inter se. Philosophi dissentiunt inter se, quia homines proclives sunt ad errorem, sacri auctores nunquam dissentiunt inter se, quia Sanctus Spiritus ore eorum loquitur". Cf. F. D. 840, n. c sig.; P. L. 600, n. a sig.

[6] Jean Beaujeu, dans l'édition des Opuscules philosophiques d'Apulée, coll. Belles Lettres, Paris 1973, p. VIII, n. 1, pense à tort que les raisons de rejeter l'authenticité de cette traduction de l'Asclepius ont été formulées pour la première fois par G. Hildebrand, éd. Apulée, Leipzig 1855.

- Liv. XVIII, ch. 42, B. 524 F: Augustin fait curieusement crédit à légende attribuant à soixante-dix vieillards la version des Septante; et l'on comprend l'annotation de Larcher "Aniles fabulae, nullo idoneo auctore firmatae, a Judaeis et Christianis excogitatae". F. D. 844, n. b fin sig.; P. L. 603, n. a sig.
- Liv. XVIII, ch. 46, B. 531 B: Sur l'origine supposée des Oracles Sibyllins en milieu chrétien, on lit la note: "Male feriati homines inter primos christianos finxerunt oracula Sibyllarum de Christo". Cf. F. D. 852, n. d sig.; P. L. 608, n. a sig.
- Liv. XVIII, ch. 48, B. 531 B: La prophétie d'Aggée annonçant la gloire de la nouvelle maison de Dieu s'entend de l'Église fondée par le Christ: "Haec prophetia potest intelligi secundum sensum proprium. Nam dicit Aggaeus, 'Implebo domum istam gloria', ob Christi Redemptoris praesentiam, qui in illo templo frequenter versatus est". Cf. F. D. 855, n. a sig.; P. L. 610, n. b sig.
- Liv. XVIII, ch. 53, 1, B. 536 D: Pour déterminer la fin des temps, certains se sont lancés dans de vains calculs, pour lesquels on recourait encore à l'époque d'Augustin au comput digital, et Larcher renvoie à plusieurs auteurs Hérodote, Pline, Juvénal, Alexandre (voir infra s. n.). Cf. F. D. 864, n. a sig.; P. L. 617, n. a sig.
- Liv. XXI, ch. 4, 4, B. 621 F: Augustin emprunte à Pline, Hist. nat. 37, 15, 4, ce qu'il rapporte sur les propriétés du diamant, sa dureté, sa résistance au feu, mais Larcher fait la remarque: "Adamas positus in vasculo liquandis metallis idoneo, in fumum evanescit", sans préciser sa source. Cf. F. D. 995, n. e sig.; P. L. 713, n. c sig.

Commentaires historiques

Le plus grand nombre des compléments apportés par Larcher, en dehors des références aux sources sont d'ordre historique ou chronologique comme il convenait à un historien de l'Antiquité.
- Liv. V, ch. 26, 1, B. 142 E: Pour illustrer la grandeur de Théodose, Augustin en appelle au poète Claudianus: "'Poeta quidem eximius, sed paganus pervicacissimus' audit Orosio Historiarum Libri VII, cap. 35, 22. - In Paneg. de tertio Honorii consulatu, vers. 96-98: "O nimium dilecte Deo... ad classica venti", et apud Orosium loco laudato". Références non retenues par F. D. et P. L.
- Liv. VI, ch. 7, 1, B. 153 G: Une longue note historique est consacrée au philosophe Euhemerus dont le témoignage est évoqué pour souligner l'aspect humain des dieux païens, voir s. n. Plutraque, De Iside et Osiride. Cf. F. D. 247, n. b sig.; rien dans P. L.

- Liv. XVI, ch. 8, 2, B. 422 F: Augustin parle incidemment d'un homme originaire de Hyppo-Diarrhytus, Larcher consacre quelques lignes à l'étymologie du nom de la ville: "Hippo Diarrhytos ad vulgarem pronuntiandi consuetudinem scribebatur Zarytos, ut Zabolus pro Diabolus, Zaeta pro Diaeta. Vide Antonini Itinerarium et ibi notas. Hinc in Geographia Arabica vocatur *Ben-Zert*, quod mirum in modum depravarunt nautae, illi indito nomine *Bizerte* ". Cf. F. D. 672, n. d sig.; P. L. 486, n. b, reprend la note des Bénédictins.
- Liv. XVIII, ch. 21, B. 503 D: Il est question dans ce chapitre d'Aventinus, le douzième roi de Rome après Énée, et qui au dire de certains donna son nom à l'une des collines de Rome, le mont Aventin, ce qui est l'occasion pour Larcher de citer un passage de Varron, De lingua latina, lib. 5, § 43, sur les diverses étymologies du mot proposées par les anciens. Cf. F. D. 805, n. a avec adaptation; P. L. 577, n. c.
- Liv. XVIII, ch. 52, 2, B. 534 E: A propos de l'attitude de Julien face aux chrétiens, et de son comportement à l'égard de son fils Valentinien, devenu chrétien, Larcher apporte des témoignages intéressants empruntés à Ammien et à l'historien Socrate (voir infra s. n.); de même à propos de la persécution de Valens en Orient, sur la foi de Socrate. Cf. F. D. 862, n. a sig., et c non sig.; P. L. 615 b sig.
- Liv. XXII, ch. 8, 3, B. 663 G: où le nom d'Alypius est évoqué au passage, en note: "Alypius, Sti Augustini amicus, Tagaste oriundus, vide S. Aug. in Confessionibus, lib. 6, cap. 10 et 12; lib. 8, cap. 12, et passim in Epistolis." Cf. F.D. 1059, n. b sig.; P. L. 761, n. b sig.

Précisions chronologiques annexées au Livre XVIII

Larcher était un spécialiste de Chronologie, comme il l'a montré dans son grand ouvrage sur Hérodote, et un mémoire qui subsiste à l'état manuscrit (B.N. Ms. fr. 12885) *Chronologia, sive series temporum ab orbe condito, continens praecipuas epochas et periodos astronomiae inservientes et a Claudio Ptolemaico adhibitas in Magna constructione mathemathica* (117 feuillets); il n'est donc pas étonnant qu'il ait été soucieux de préciser nombre d'événements qu'Augustin relate tout au long du livre XVIII qui présente rétrospectivement l'histoire de la cité terrestre.
- Trois dates proposées par Augustin sont corrigées par Larcher: - Le roi de Juda lors de la fondation de Rome était Joathan, et non Achaz (Liv. XVIII, ch. 22 fin). - Thalès de Milet est dit contemporain de Romulus (Liv. XVIII, ch. 24 début: *rationes chronologicae mirum in modum turbatae*) alors qu'il a vécu cent quinze ans après la fondation de Rome sous le règne de Ancus Martius (voir infra s. n. Diogène Laerce, Cyrille

d'Alexandrie); au ch. 25, Larcher précise que nous n'avons aucun écrit de ce philosophe, dont ne subsistent que des fragments, sur le témoignage de Thémistius (voir infra s. n.). - Les faits et gestes de Judith situés dans les années 530-538, dès le retour des Juifs dans leur patrie, dateraient plutôt de 634 si l'on admet la démonstration de Montfaucon dans son *Histoire de Judith* (Liv. XVIII, ch. 26). - Le prophète Jérémie, d'après Augustin, aurait été contemporain des rois de Rome, Ancus Martius puis Tarquinus Priscus, Larcher précise que l'action du prophète ne s'est exercée que sous le règne du dernier (Liv. XVIII, ch. 33, l). Cf. F. D. 807, n. a sig., 812, n. f sig., 814, n. g sig., 815, n. a sig., 827, n. a sig.; P. L. 579, n. a sig., 581, n. c sig., 583, n. b sig., 591, n. a sig.

- ch. 24: Les dix tribus d'Israël furent emmenées en captivité la 4^{e} année de la 14^{e} olympiade, soit en 721 avant la naissance du Christ, trente-trois ans après la fondation de Rome, sous le règne de Romulus. - Manassès, roi de Juda, commença à régner en 698 avant le Christ, dans la dix-septième année du règne de Numa à Rome. Cf. F. D. 812, n. h sig. et 813, n. c sig.; P. L. ne reproduit que la première, 581, n. d sig.

- ch. 25: Pittacus de Mitylène, l'un des sept sages contemporains d' Eusèbe, est né en 652 avant le Christ, d'après Suidas (voir infra s. n.); il est mort en 550, d'après Lucien (voir infra s. n.). - En 607 avant le Christ Nabuchodonosor imposa un tribut aux juifs captifs sous le règne de Joachim, date à laquelle remonte leur soixante-dix années de captivité. Cf. F. D. 814, n. f sig., 814, n. h sig.; P. L. 582, n. b sig., 582 n. d sig.

- ch. 26: C'est en 538 avant le Christ que le roi des Perses, Cyrus, autorisa le retour des Juifs en leur patrie. Cf. F. D. 815, n. a sig.; P. L. 583, n. a sig.

- ch. 36: C'est en 104 avant le Christ que naquit Aristobule I^{er}, fils du grand prêtre Hyrcanus, auquel il succéda avec le titre de roi de Judée, au témoignage de Flavius Joseph (voir infra s. n.). Cf. F. D. 833, n. c sig.; P. L. 596, n. b sig.

- ch. 37: Sont précisées à la suite les dates chronologiques des trois grands philosophes de l'antiquité dont il est question dans ce chapitre. -Pythagore "est né environ 608 ans avant le Christ, la 43^{e} olympiade, et mourut à l'âge de quatre-vingts ans"; Larcher renvoie à sa Chronologie d'Hérodote, ch. 20. - Socrate, de 469 à 399 avant le Christ, cf. infra Diogène Laerce, Aristides, et Marmora Oxoniensia. - Platon serait né en 430 avant le Christ, la 3^{e} année de la 87^{e} olimpiade d'après Corsini, Fasti attici (voir infra s.n.), et serait mort en mai 347 avant le Christ, la 1re année de la 108^{e} olympiade, à l'âge de 83 ans. Cf. F. D. 834, n. e sig., n. f sig., 835, n. a sig.; P. L. 596 n. d et 597 s'en tient aux notes des Bénédictins.

- ch. 39: A la fin de ce chapitre Augustin donne une précision historique

intéressante: "C'est à l'époque en effet où naquit Moïse que remonte, dit-on, Atlas, le grand astrologue frère de Prométhée et aïeul maternel de Mercure l'Ancien, dont Mercure Trismégiste fut le petit-fils". Larcher précise: "Atlas vixit anno ante Christum 1638, secundum Eusebium. Moses vero nascitur anno 1609 ante Christum, auctore Eusebio (voir infra s.n.). Hinc ab Atlante ad Mosem sunt anni viginti novem". Cf. F. D. 838, n. c sig.; P. L. 599, n. a sig.

- ch. 45, 3: Quelques dates sont données à propos de personnages ou d'événements: le roi de Judée, Aristobule "anno ante Christum 104"; la reine Alexandra "anno ante Christum 78"; la profanation du temple par Pompée "anno secundo olympiadis 179, consulibus Marco Tullio Cicerone et Caio Antonio Nepote, ut tradit Josephus (voir infra s. n.); ante Christum natum anno 63"; le roi Hérode "anno ante Christum 40". Cf. F. D. 850 n. g, h; 851 n. a sig.; P. L. 607, n. e sig., n. g sig. - Suit une longue note pour préciser la date de la naissance du Christ: "Christus natus esse creditur anno quarto olympiadis 194, Urbis conditae 753". Hinc aera Christiana incipit anno sequente 754. Sed revera natus est anno secundo olympiadis 193, paulo antequam consulatum inirent Decimus Laelius Balbus et Caius Antistius Vetus, anno Urbis conditae 748, id est quinque annis, novem mensibus et septem diebus ante aeram vulgarem. Hinc reformandus auctor libri cui titulus est "L'Art de vérifier les dates..." (v. infra s. n. Clément; et Petau Denys). Cf. F. D. 851, n. c sig.; P. L. 607, n. g sig. - Au même livre, ch. 54, 1 où il est à nouveau question de la vie du Christ, Larcher précisait en note: "Christus baptizatus fuit anno XV° Tiberii, ut dicit Evang. Lucas, cap. 3, 1, tribus annis et aliquot mensibus praedicavit, mortuusque anno decimo octavo Tiberii, Claudio Tiberio Nerone, et Aelia Sejano consulibus". Note non retenue par F. D. et P. L.

- ch. 52, 1: Allusion aux dix persécutions des empereurs romains avec leur datation précise. Cf. F. D. 859, n. a sig.; P. L. 614, n. a sig.

Les sources

Lorsque l'on découvre les observations introduites par Larcher dans les marges de l'édition des Bénédictins, on est vraiment surpris par l'importance des compléments qu'il apporte aux références des Auteurs anciens déjà introduites par ses prédécesseurs. Comme nous l'avons dit, parfois ce ne sont que des précisions dans l'indication des livres ou chapitres, mais la plupart du temps ce sont des références nouvelles, et souvent avec le signalement très précis de l'édition, voire de la page où il convient de se reporter. Disposant du Catalogue des livres que possédait Pierre-Henri Larcher à sa mort, il nous a été possible de retrouver dans

bien des cas le volume dont il s'est servi, en nous reportant pour vérification aux éditions accessibles dans les bibliothèques parisiennes. Aussi pour la présentation des *Sources* dont on trouve le signalement sous la plume de Larcher, nous les avons regroupées par Auteur, dans leur ordre alphabétique, avec l'indication précise ou probable de l'édition à laquelle il a eu recours. Nous mentionnons les autres éditions dont il disposait, comme témoins de sa riche bibliothèque mais aussi pour révéler la méthode de travail d'un érudit de la fin du 18e et du début du 19e siècle. Deux titres seulement auxquels il renvoie dans ses notes en sont absents: les *Etymologiae* d'Isidore de Séville et le livre de Bernard de Montfaucon, *La vérité de l'Histoire de Judith*, titres qu'il a connus probablement par des intermédiaires ou recoupements.

Aelianus, Cl., *De natura animalium libri XVII*, gr. et lat., cum animadversionibus Conradi Gesneri, et Danielis Wilhelmi Trilleri: curante Abrahamo Gronovio, qui et suas Adnotationes adjecit. Londini, Excudit Gulielmus Bowyer, 1744, 2 vol. in-4°, cf. CAT. n° 285, vérifié sur l'exemplaire de la B. N. Autre édition, Lipsiae 1784, cf. CAT. n° 286.

- Liv. XVIII, ch. 16, B. 499 F ... eius socios in volucres] longue note de Larcher: *"Fabula de Diomedis sociis in aves mutatis a multis auctoribus celebrata et vario modo ornata est: vide Strabon., lib. VI, pag. 435, A; Aelian., Histor. Animal., lib. I, cap. 1, pag. 4; Aristotel., de mirabilibus Auscultat., cap. 80; Philen, de Animal. proprietate, cap. 5, pag. 26 et 28; Plin., Histor. nat. Lib. 10, cap. 44, Tom. 1, pag. 568 et 569; Virgilium, Aaened. Lib. XI, vers. 271 et seq. et celeb. Heynii excursum I ad hunc locum.* Cf. F. D. 798, n. g sig., rien dans P. L.

Aelianus, Cl., *Variae historiae libri XIV*, ex Heraclide de rebus publicis commentarium: Polemonis physionomia, etc. graece, (ex. recens. Camil. Perusci). Romae, 1545, in-4°, cf. CAT. n° 2132, 1re édition, rare. Trois autres éditions: Leyde 1731; Dresde 1746; Paris 1805; traduction Paris 1772, cf. CAT. n° 2133 à 2136, on ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. II, ch. 14, B. 42 E ...vel Febri] note en bas de page: *Infinitus essem, si de Febre apud Romanos cultâ veterum loca proferrem. Adeantur Plinius Hist. Nat. lib. 2, cap. 7; Aelian. Var. Hist. lib. 12, cap. 11; Cicero de Natura deorum, lib. 3, cap. 25* ... Cf. F. D. 64, n. e sig.; P. L. 59, n. c sig.
- Liv. VI, ch. 7, 1 ...Euhemero] en bas de page: *Euhemerus Messenius, testibus Plutarcho..., Aeliano, Variar. Histor. lib. 2, cap. 31...*; voir infra Plutarque, sub Liv. VI, ch. 7, 1. Cf. F. D. 247, n. b sig.; omis dans P. L.

Alexandri ab Alexandro [Alessandri (Alexandro)] *genialium dierum libri sex*, cum notis var. Lugd. Bat., Hackius, 1673, 2 vol. in 8°, cf. CAT. n°1345, vérifié sur l'exemplaire de la B.N., seule édition possédée par Larcher.

- Liv. XVIII, ch. 53, 1, B. 536 D ...calculantium digitos] en marge: *De ratione digitis computandi vide Herodotum..., Plinium..., Juvenalem..., Alexandrum ab Alexandro, lib. 1, cap. 14, pag. 114.* Cf. F. D. 864, n. a sig.; P. L., 617, n. a sig.

Ammien Marcellin, *Historiarum libri qui extant*, ex recognitione Angeli Sabini. Romae, Georgius Sachsel et Barthol. Golsch, 1474, in-fol., cf. CAT. n° 1838. Autres éditions: Leyde 1693, et Leipzig 1773, cf. CAT. n° 1839, 1840, on ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. XVIII, ch. 52, 2, B. 535 C ...de Juliano] note marginale: *Julianus arcebat ritus christianos docere magistros rhetoricos et grammaticos, Ammian. lib. 22, cap. 10, sub finem, sed nullibi dicit Valentinianum privatum fuisse militia. Eutropius vero neque quidem de Valentiniano. Sed vide Socratem Histor. Ecclesiast. Lib. III cap. 13.* Cf. F. D. 862, n. a abrégée sig.; P. L. 615, n. b sig.

Antigone de Carystos, *Historiarum mirabilium collectanea*, gr. et lat. cum notis var. edente Joan. Beckmann. Lipsiae, Kummer, 1791, in-4°, cf. CAT. n° 290, seule édition possédée par Larcher.

- Liv. XXI, ch. 5, 1, B. 622 G ...Agrigentinum .. salem] à la réf. marginale à Pline, Larcher ajoute: *Antigonus Carystius cap. 183.* Cf. F. D. 997, n. a sig., omis dans P. L.

Apulée, *Opera*, cum interpret. et notis Juliani Floridi (Julien Fleury), in usum Delphini. Parisiis, Léonard, 1688. 2 vol. in 4°, cf. CAT. n° 1273, vérifié sur l'exemplaire de la B. N. Autre édition, Leyde 1786, cf. CAT. n° 1274.

- Liv. IX, ch. 6, B. 223 B ...Apuleius] en marge *de Deo Socratis, p. 683, lin. 4.* Cf. F. D. 359, n. 1 non sig., référence à une autre éd. p. 48; P. L. 261, le titre "De Deo. Socr.".
- Liv. IX, ch. 7, B. 223 G note marginale "De deo Socr.", Larcher précise: *p. 682, l. 3 ex Edit ad usum Delphini*, soit l'éd. de 1688. F. D. 359, n. 2 à 4, renvoient aux pages d'une autre édition; P. L. 262, le titre seul d ans le texte.
- Liv. XII, ch. 10, B. 308 F ... Apuleius] en marge: *In lib. de deo Socratis, pag. 670, lin. 10 (11) ex Edit. ad usum Delphini legendum 'cuncti' loco 'cunctim '.* Cf. F. D. 494, n. 4 sans sig. *In libro de Deo Soc. p. 43*, mais dans l'Apparat, col. 1242, 494 C *'Cunctim' Qui hoc adverbio utitur etiam in Floridis, pag. 347. Sed hoc in loco aliae editiones 'cuncti', quod unice probat Larcher;* P. L. 358, le titre seul dans le texte.

Aratos, *Julii Firmici astronomicorum libri octo. Marci Manilii astronomicorum libri quinque. Arati phaenomena graece. Idem latine*, etc. Venetis, in aedibus Aldi, 1499, in-fol., cf. CAT. n° 327. Autres éditions des Phaenomena d'Aratos: Oxford 1672; Paris 1559; Leyde 1600; Bâle 1561, cf. CAT. n° 673, 788, 789, 1475).

- Liv. VII, ch. 9, 2, B. 170 C, en complément à la référence Virgile Ecloga 3: *vers. 60, hic versus ex principio Phaenomenorum Arati translatus. Dixit vero Aratus "Jovis omnia plena esse" ex Stoicorum mente, qui intelligebant animam mundi universum hoc permeare.* Cf. F. D. 275, n. b sig.; P. L. 202, n. a sig. Comme nous l'avons dit plus haut, (voir *Passages explicités ou commentés*: Liv. VII, ch. 9, 2), Larcher cite Aratos comme source du célèbre vers de Virgile, en se référant au commantaire de Ch. Gott. Heyne, *P. Virgilii Maronis Opera*, Ed. Leipzig, 1767, T. 1, p. 31, livre figurant dans sa bibliothèque (voir s. n. Virgile).

Aristides, *De Platonica oratione*, éd. Gulielmi Canteri, typis P. Stephani, 1603, 3 vol. in-8°, cf. CAT. n° 568, vérifié sur l'exemplaire de la B. N.

Autres éditions: Florence 1517; Oxford 1732; Venise 1785, cf. CAT. n° 567, 569, 519.

- Liv. XVIII, ch. 37, B. 519 E n. d. ...Socrates Atheniensis] en marge: *Socrates natus est sub archonte Apsephione... Testis Diogenes Laertius... Mortuus... anno 399 ante Christum... Aristides, Platon. Orat. II, Tom. 3, p. 474, ex Edit. Canteri...* Cf. F. D. 833, n. f sig.; omis dans P. L.

Aristoteles, *Liber de Mirabilibus auscultationibus*, gr. et lat., cum notis. var. curante Joan. Beckmann. Gottingae, Vendenhoeck, 1786, in-4°, cf. CAT. n° 150. Autres éditions complètes d'Aristote: l'édition princeps Venise 1495; Francfort 1585; Paris 1619, cf. CAT. n° 147, 148, 149.

- Liv. XVIII, ch. 16, B. 499 F... Diomedem... eiusque socios in volucres] voir supra Aelianus Cl., loc. cit., *Fabula de Diomedis sociis... Aristotel., de mirabilibus Auscultat. cap. 80, ...* (voir p. 155-156). Cf. F. D. 798, n. g sig.: omis dans P.L.

Cicéron, *Opera omnia*, ex recensione Joan.-Aug. Ernesti, accedit ejusdem Clavis Ciceroniana. Halis Saxonum, 1774, 5 t. en 8 vol., cf. CAT. n° 588, édition absente de la B. N. Larcher possédait pas moins de trente autres éditions de Cicéron, cf. CAT. n° 579 à 609, dont une autre éd. de J.-A. Ernesti, ibid. 1757 (CAT. n° 586), mais vérification faite sur un exemplaire de la B. N., les pages signalées ci-dessous ne correspondent pas à cette seconde édition d'Ernesti, il est donc probable que ce soit à l'édition de 1774 que sont faits les renvois.

- Liv. II, ch. 14, 2, B. 42 E ...vel Febri] en note références à Aelianus (voir supra s. n.), Plinius (s. n.), *Cicero, de Natura deorum, lib. 3, cap. 25: "Febris fanum in Palatio... consecratum videmus"*. Cf. F. D. 63, n. e sig.; P. L. 59, n. c sig.
- Liv. IV, ch. 23, 4, B. 105 E ... Summanum...pertinerent] en complément de la réf. marginale: Plin. l. 2, c. 53 (52), Ovid. Fast. 5 *vers. 731; Cic. De divinat. lib. 1, c. 10.* Cf. F. D. 172, n. c sig., reprise des références de Larcher, avec citation des textes de Cicéron et d'Ovide; P. L. 131, n. b avec références à Pline et Ovide seulement.
- Liv. XIII, ch. 16, 1, B. 335 n. b: "Libello scilicet qui de Universo inscribitur, et pars est Timaei Platonis", en marge: *Cicero tom. IV pag. 1105 ex Ed. Ernesti.* Cf. F. D. 537, n. b sans sig., correction de la référence "in quo hic locus legitur capite 11"; P. L. 388, sans précision.
- Ibid. B. 335 G (avant dernière ligne) ...dicentem] *Cicero tom. IV, pag. 1116, lin. 5.* Cf. F. D. 537, n. b, comme précédemment; P. L. 388, sans précision.
- Liv. XIV, ch. 8, 2, B. 358 B ...Alcibiadem] en marge: "Cic. in 4 Tusc." corrigée et complétée *Cic. in 3 Tusc., c. 32.* Cf. F. D. 573, n. a non sig.; P. L. 413, n. a non sig.
- Liv. XIV, ch. 15, 2, B. 367 G, ...definierunt] en marge: "Cic. in 4 Tusc.", complétée *c. 9.* Cf. F. D. 587, n. a sans sig. "Cic... in Tusc. l. 3, c. 5, et l. 4, c. 9"; P. L. 424, n. a non sig.
- Liv. XIV, ch. 18, B. 370 B ...auctor eloquii] en marge: "Cic. 3 Tusc. quaest.", réf. corrigée et complétée *Cic. 2 Tusc. quaest c. 25 sub finem.* Cf. F. D. 592, n. 1 non sig., "Cic. Tusc. lib. 2, cap. 26"; P. L. 426, n. e non sig.
- Liv. XVIII, ch. 37, B 519 n. c ... De praep. evang. 3] cor. in m. *cap. 4.* Cf. F. D. 834, n. e sans sig.; P. L. 596, n. d non sig.
- Liv. XIX, ch. 5, B. 549 G ... Terentius] en marge: "Cic. in Verrem lib. 2", réf. complétée: *Actio 2 lib. 1, cap. 15.* Cf. F. D. 885, n. 3 non sig.; P. L. 632, dans le texte.
- Liv. XXII, ch. 22, 4, B. 687 A ...ait Tullius] réf. marginale des Mauristes:"Cicero L. I,

Academ. ex Platone in Timeo" précisée avec citation du texte: *"Nec ullum arbitror, ut apud Platonem est, majus aut melius a diis datum munus homini" Cicero Academicorum Lib. I, 2...* avec ref. à Platon, Timée, p. 47 (voir s. n. Platon). Cf. F. D. 1093, n. b sig.; omis dans P. L.
- Liv. XXII, ch. 28, B. 695 n. a:"Hanc Cicero fabulam inquit Macrobius in libro primo Somnii..." *cap. 1 sub finem.* Cf. F. D. 1105 note omise; P. L. 795 note omise.

Clément Dom François, *L'Art de vérifier les Dates des faits historiques, chartes, etc...* Paris Desprez,1770, in-fol., cf. CAT. n° 1646. Sous le n° 1647, autre édition de 1783.
- Liv. XVIII, ch. 45, B. 528 G ...natus est Christus] longue note relative à la naissance du Christ (cf. supra *Chronologie*) avec la remarque: *Hinc reformandus auctor libri cui titulus est, "L'Art de vérifier les dates", cui non cautum fuit de ratione olympiadum. Annus secundus Olympiadis 193 incepit mense junio, circa solstitium aestivum: ergo sex menses istius secundi anni nondum elapsi erant. Roma autem condita fuit mense octobri, anno tertio olympiadis sextae, secundum Tarrutium, quem sequitur Varro; vide Petavium* (voir s. n. Petau). Cf. F. D. 851, n. c sig.; P. L. 607, n. g sig.

Columelle, in *Scriptores rei rusticae veteres latini*, cum notis varior. curante Jo. Mat. Gesnero. Lipsiae, Fritsch, 1735, 2 vol. in-4°, cf. CAT. n° 267; ou idem, éd. 1773, cf. CAT. n° 268.
- Liv. XXI, ch. 5, B. 623 B ...In Cappadocia] joint à la réf. à Pline et à Varron: *Columella, De Re Rustica, Lib. VI, cap. 27, § 4.* Cf. F. D. 998, n. i sig.; omis dans P. L.

Corsini Odoardo, *Fasti attici*, in quibus archontum atheniensium series, philosophorum aliorumque illustrium virorum... Florentiae, typ. J. P. Giovannelli, 1744-1756, 2 vol. in-4°, cf. CAT. n° 1649.
- Liv. XVIII, ch. 37, B. 519 F ...Plato natus est... discipulos anteiret] en marge: *Plato natus est anno tertio olympiadis 87, ante Christum anno 430, ut optime probavit doctissimus Corsini, Fastorum Atticorum, t. 3, p. 230. Mortuus est mense maio anni 347 ante Chr. anno 1° Olympiadis CVIII agens annum 83.* Cf. F. D. 835, n. a sig.; omis dans P. L.

Cyrille d'Alexandrie, *Opera quae supersunt omnia, et sancti Cyrilli contra Julianum libri decem*, gr. et lat., ex recensione et cum notis Ezech. Spanhemii. Lipsiae, Weidman, 1696, in-fol., cf. CAT. n° 1487; seule édition possédée par Larcher.
- Liv. XVIII, ch. 24, B. 506 E ...Thales] en marge: *Rationes chronologicae mirum in modum turbatae. Thales natus est Damasio archonte, ut videre est apud Diogenem Laertium, lib. 1, § 22, anno primo olympiadis 35, ut S. Cyrillus Alexandrinus, adversus Julianum, lib. 1, pag. 12; id est, conditae Urbis anno 115. Tunc regnabat Ancus Martius.* Cf. F. D. 811, n. f sig.; P. L. 581, n. c sig.

Diodore de Sicile, *Bibliothecae historicae libri quindecim de quadraginta*, gr., decem ex his quindecim nunquam prius fuerunt editi, 1559, excudebat Henr. Stephanus, in-fol., cf. CAT. n° 1740. Autres éditions: Hanau 1604; Amsterdam 1746; Biponti 1793, cf. CAT. n° 1741 - 1743, on ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. XV, ch. 12, 1, B. 391 F en marge: *Pline l. 7 cap. 48 (49) lunae senio ut Aegyptii sed haec ut fabulosa narrat Diodor. Sic. Lib. I, c. 26. - Constat annum apud Aegyptios Caius 365 dierum, ut patet ex eodem Diodoro Lib. I, 50.* Cf. F. D. 625, n. 1, où n'est retenue que la réf. à Pline, de même P. L. 451, n. b.

Diogène Laerce, *De vitis, dogmatibus et apophtegmatibus clarorum philosophorum libri X*, gr. et lat. cum not. var. ex recens. Aegidi Menagii. Amstelaedami, Westenius, 1692, 2 vol. in-4°, cf. CAT. n° 2105, vérifié sur l'exemplaire de la B. N. la dernière référence qui précise la page. Autre édition: *De vitis... libri X* recensiti a Paul. Dan. Longolio, Curiae Regnitianae, Schultzius, 1739, 2 vol. in-8°, cf. CAT. n° 2106.

- Liv. XVIII, ch. 24, B. 506 E ...Thales] note marginale où Larcher rectifie la chronologie donnée par Augustin: *Rationes chronologicae mirum in modum turbatae. Thales natus est Damasio archonte, ut videre est apud Diogenem Laertium lib. 1, § 22 , anno primo olympiadis 35, ut S. Cyrillus* (voir supra s. n.). Cf. F. D. 811, n. f sig.; P. L. 581, n. c sig.
- Liv. XVIII, ch. 37, B. 519 E n. d ...Socrates] en marge: *Socrates natus est sub Archonte Apsephione, qui hanc praeturam exercuit anno 469 ante Christum, ab ineunte januario, cujus in locum suffectus est Phaedon circa junium vel julium menses, vel quia obiit vel quod abrogatus esset ob causam quam ignoramus. Diog. Laer., lib. 2, § 44, mortuus vero anno primo Olympiadis 95, 399 ante Christ. cum 70 ageret. Aristid.* (voir s. n.), *Marmora Oxoniensia* (voir s. n.). Cf. F. D. 834, n. f sig.; P. L. 597, n. a reprend la note des Bénédictins.
- Liv. XXI, ch. 4, 2 fin, B. 621 C ...quis effecit] in calce: *Samius, Rhoeci filius, primus consuluit carbones fundamentis templi Ephesini subjici. Diog. Laer., lib. 2, § 103* (cap. 8, t. 1), *p. 140.* Cf. F. D. 995, n. b sig.; P. L. 713, n. a sig.

Eusèbe, *Praeparatio evangelica et demonstratio evangelica,* recensuit Franciscus Viger. Paris, M. Somnius, 1628, 2 vol. in-fol., cf. CAT. n° 50, vérifié sur l'exemplaire de la B. N. Larcher posssédait aussi d'Eusèbe deux éditions des *Chronica*, Burdigalae 1604 (l'exemplaire de De Thou), et Amsterdam 1658, cf. CAT. n° 1630, 1632; et l'*Hist. eccles.*, Cambridge 1720 (voir s. n. Socrates), cf. CAT. n° 1665.

- Liv. XVIII, ch. 39 fin, B. 521 G ...*Atlas... astrologus*] en marge: *Atlas vixit anno ante Christum 1638, secundum Eusebium; Moses vero nascitur anno1609 ante Christum, auctore Eusebio, de Praeparatione... lib. 10, cap. 9, p. 483 et 484. Hinc ab Atlante ad Mosem sunt anni viginti novem.* Cf. F. D. 838, n. c sig. avec complément *Eusebii Chronicon, p. 223, 277, 279;* P. L. 599, n. a sig.
- Liv. XIX, ch. 23, B. 565, note b: Citant hos libros... in Eusebii libro 4 Praeparationis evangelicae..., // en marge Larcher précise les indications des livres et chapitres en référence à l'édition Viger: *De praep. ev., lib. 4, cap. 6, p. 143 A; cap. 8, pag. 144 D; De demonstrat. ev. lib. 3, cap. 6, pag. 134,* et ajoute *qui interpretatus est libros de praeparatione est Vigerus qui librum doctum scripsit de idiotismis linguae graecae, interpres vero librorum de demonstratione evangelica non est aeque peritus linguae graecae* ". Cette annotation permet d'identifier l'éditeur de la *Préparation évangélique*, publiée à Paris en 1628, auquel a eu recours P.-H. Larcher, il s'agit bien du jésuite François Viger, également auteur du traité *Des principaux idiotismes de la langue grecque* . Cf. F. D. 910, n. b non sig., avec une référence complémentaire; P. L. 650, n. b, note des Mauristes.
- Lib. XXII, ch. 28, B. 694 G, référence marginale précisée: *Euseb. de praep. ev., L. XI, cap.*

33, p. 561. Cf. F. D. 1105, n. b non sig.; P. L. 795, n. b, on lit: "Vid. Euseb. lib. 11 de Praepar. Evang., cap. 33, in nostris *Demonstrations évangéliques* , tom. 1. M(igne)".

Eutropius, *De gestis Romanorum libri X* . Venise, 1521, cf. CAT. n° 1815. Autres éditions: Paris 1754, et Leyde 1762, cf. CAT. n° 1836 et 1837. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. IV, ch. 29, B. 109 E note marginale, Eutrop. lib. 8 complétée: *cap. 6* . Cf. F. D. 179, n. a non sig., avec une autre référence "Spartianum in Hadriano, cap. 5"; P. L. 135, n. a.
- Liv. XVIII, ch. 52, 2, B. 535 C ...de Juliano] note marginale (supra Ammien Marcellin), où il n'est fait qu'une allusion à Eutropius, *"Eutropius vero neque quidam de Valentiniano"*. Cf. F. D. 862, n. a non sig.; P. L. 615, n. b non sig.

Flavius Joseph, *Opera omnia*, gr. et lat. cum notis et versione J. Hudsoni, recens. Sig. Hvercampus. Amstelodami, Westenii, 1726, 2 vol. in-fol., cf. CAT. n° 1678. Larcher possédait un autre volume renfermant des extraits de Fl. Joseph, *Decreta romanorum pro Judaeis facta, e Josepho collecta, et commentario histor. et crit. Illustrata, a Jo. Tob. Krebsio.* Lipsiae, Fritisch, 1768, cf. CAT. n° 1684.

- Liv. XVIII, ch. 36, B. 519 C ...Aristobulum] note marginale: *Hyrcano Pontifice mortuo successit Aristobulus ejus filius, qui primus diadema sumpsit, anno 104 ante Christum. Joseph. (Antiquitatum Judaicarum) libro 13, cap. 19.* Cf. F. D. 833, n. c sig., et P. L. 596, n. b sig.
- Liv. XVIII, ch. 45, 3, B. 528 F...Pompeius] en marge est précisée la date de l'occupation de Jérusalem par Pompeius: *anno secundo olympiadis 179, consulibus Marco Tullio Cicerone et Caio Antonio Nepote, ut tradit Josephus, Antiquitatum libro 14, cap. 4, § 3, ante Christ. anno 63.* Cf. F. D. 851, n. a sig.; P. L. 607, n. e sig.
- Ibid. ... Cassius] en marge: *Forte legendum "Crassus": nam is cum in Parthos tenderet, spoliavit templum... Josephus, Antiquitatum lib. 14, cap. 7. Haec acta sunt anno 53 ante Chr.; Cassius vero, Caesare occiso, venit in Syriam... anno ante Chr. 43. Josephus, lib. 14, cap. 11, § 2.* Cf. F. D. 851, n. b sig.; P. L. 607, n. f sig.
- Liv. XXI, ch. 5, B. 623 A ...Poma in terra] réf. marginale Joseph L. 5 De Bello Iud., corrigée et complétée: *Liv. IV, cap. 8, p. 300.* Cf. F. D. 998, n. f non sig., sans référence à la pagination; P. L. 715, n. f.

Fréret Nicolas, *Réflexions sur un ancien phénomène céleste observé au temps d'Ogygès*, dans *Mem. de l'Ac. des Inscriptions*, t. 10, 1736, p. 357-376, cf. CAT. n° 2028.

- Lib. XXI, ch. 8, B. 627 F ...in caelo mirabile exstitit portentum] en marge: *Confer quae de hoc portento scripsit eruditissimus Freret, in Mémoires de l'Académie des Belles Lettres, tomo decimo, pag. 357-376.* Cf. F. D. 1006, n. b sig.; P. L. 720, n. a sig.

Hérodote, *Historia, sive historiarum libri IX*, graece. Excudebat H. Stephanus. (S. l.), 1570 in-fol., cf. CAT. n° 1700. Exemplaire avec des notes manuscrites de Larcher, lequel possédait sept autres éditions: Venise 1502, Londres 1679, Leyde 1715, Glasgow 1761, Amsterdam 1763, Lemgo 1781, Leipzig 1778, et sa propre traduction *Histoire d'Hérodote traduite du grec...* parue à Paris en 1786, et reproduite en 1802, cf. CAT.

n° 1699, 1701 - 1709.

- Liv. XIV, ch. 17, B. 369 E ... Ex hoc omnes gentes] en marge: *Herodote Lib. I, cap. 10, Plato...* Cf. F. D. 590, n. d sig.; P. L. 426, n. b sig.
- Liv. XVIII, ch. 53, 1, B. 536 D ...calculantium digitos] en marge: *De ratione digitis computandi vide Herodotum, lib. 6, cap. 63; Plinium... Juvenalem... Alexandrum...* Cf. F. D. 864, n. a sig.; P. L. 617, n. a sig.

Isidore, *Etymologiae*. On ne peut préciser où Larcher a trouvé cette référence, puisqu'il ne possédait aucune oeuvre d'Isidore; il est probable que ce fut par recoupement indirect.

- Liv. XXI, ch. 5, B. 622 G ...In Epiro fontem] Aux références à Pline et Pomponius Mela données par les Bén., sont ajoutées: *Solinus cap. 7...*(voir s. n.), *Isidorus Originum L. 13, c. 13; Lucrèce, lib. 6, vers. 878-881.* Cf. F. D. 998, n. c non sig.; omis dans P. L.

Jablonski Pawel Ernest, *Pantheon Egyptiorum*, sive de Diis eorum commentarius... Francoforti ad Viadrum, sumptibus J. C. Kleyb, 1750 - 1752, 3 vol. in-8°, cf. CAT. n° 1964.

- Liv. XVIII, ch. 5, B. 491 ...Serapis dictus est] face à n. c: *De his etymologiis quid sentiendum sit, vide cl. Jablonski ad Pantheon Aegyptiorum lib. 2, cap. 5, § 8 qui te meliora docebit.* Cf. F. D. 780, n. d sig.; P. L. 564, n. a sig.

Jamblique, *De mysteriis*, éd. Thomas Gale. Oxonii, T. Sheldon, 1678, in-fol., cf. CAT. n° 170. Larcher possédait un autre volume de Jamblique: *Introductio in Nicomachi arithmeticam et de Fato*, gr. et lat. edente Sam. Tennulio, Arnheim, Hagius, 1668, cf. CAT. n° 171.

- Liv. X, ch. 11, B. 247 D, face au titre "De epistola Porphyrii ad Anebontem... ": *extat in Jamblichi libro de mysteriis, ex Edit. Galei, Oxonii, 1678, in fol.* Cf. F. D. 399, n. c "de Mysteriis, sect. 6, capp. 5, 6"; omis dans P. L.

Juvénal, *J. J. Juvenalis, et Auli Persii Flacci Satyrae*, cum not. Henninii et var. cura Mer. Casauboni. Lugd. Bat., vander Aa, 1695, in-4°, cf. CAT. n° 1092. Autres éditions des Satyres de Juvénal: Paris 1754, 1770, 1792, 1796, cf. CAT. n° 1093 à 1096; Londres 1763, 1744 et Birmingham 1761, cf. CAT. n° 956, 1488, 1489. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. XVIII, ch. 53, 1, B. 536 D ...calculantium digitos] en marge: *De ratione digitis computandi vide Herodotum..., Plinium..., Juvenalem, Satira 10, vers. 248, Alexandrum...* Cf. F. D. 864, n. a sig.; P. L. 617, n. a sig.

Lactance, *Opera*, edente Nic. Lenglet Dufresnoy. Paris, De Bure, 1748, 2 vol. in-4°, cf. CAT. n° 53, vérifié sur l'exemplaire de la B. N. Autre édition Leyde 1660, cf. CAT. n° 52.

- Liv. XV, ch. 23, 2, B. 407 EF, réf. Gen. 6, 1, versets relatant le mariage des anges de Dieu avec les femmes des hommes, note marginale: *Hic locus Geneseos male a Lactantio, (Institutionum) libro 2, cap. 15, Sulpicio Severo, Historiae sacrae libro 1, cap. 2, et nonnullis aliis intellectus, ansam dedit fabulis quibus dicuntur Angeli se cum mulieribus miscuisse, quem errorem plures ex antiquis secuti sunt.* Cf. F. D. 649, n. b sig.; P. L. 469, n. a sig.

- Liv. XVIII, ch. 23, B. 504 note c "Sibyllas ... tradit Lactantius", en marge: *Divinarum Institutionum Lib. 1, cap. 6,* (t. 1) *p. 24, ex Edit. Paris, 1748, in 4° ubi vide doctos interpretes*. Cf. F. D. col. 807, n. b non sig.; P. L. 579, n. b avec référence au livre et au chapitre seulement.
- Liv. XVIII, ch. 23, B. 505-506 notes où sont reproduits les textes grecs conservés par Lactance, Div. Inst. I, 6; Larcher suggère certaines corrections dans ces textes, F. D. 811, n. c sig; rien dans P. L.
- Liv. XIX, ch. 23, 1, B. 566 F In Deum] en marge sont donnés les vers grecs cités par Lactance, *De ira Dei, cap. 23,* (t. 2) *p. 177.* Cf. F. D. 911, n. a non sig., omet la pagination; P. L. 651, n. b, seulement la référence des Bénédictins.
- Liv. XX, ch.19, 3, B. 597 E aux références marginales Suétone, Tacite, est ajouté *Lactance, De mortibus persecutorum cap. 2, § 8,* mais sans référence à l'édition: Paris 1748, t. 2, p. 185-186. Cf. F. D. 959, n. a non sig.; P. L. 686, n. c, seulement les références des Bénédictins.

Larcher, *Histoire d'Hérodote,* trad. du grec, avec des remarques historiques et critiques, un essai sur la chronologie d'Hérodote et une table géographique, par M. Larcher. Paris, Musier, 1786, 7 vol. in-4°, cf. CAT. n° 1707. Sous le n° 1708 est mentionnée une nouvelle édition, Paris, De Bure, 1802, 9 vol. in-4°.

- Liv. XVIII, ch. 37, B. 519 n. c Pythagoras] en marge: *Pythagoras natus est anno circiter 608 ante Chr. Olympiade XLIII et obiit anno ante Chr. circiter 510, anno 3° Olympiadis LXVII, cum vixisset annos 98. Vide meam Chronologiam Herodoteam cap. XX.* Cf. F. D. 834, n. e sig.; P. L. 596, n. d reprend la note des Bénédictins.

Lucien, *Opera, icones Philostrati, eiusdem heroica,* etc., graece. Venetiis, in aedibus Aldi, 1503, in-fol., cf. CAT. n° 1477, édition la plus ancienne des huit autres que Larcher possédait: Edinburg 1747; Amsterdam 1732; Venise 1522; Amsterdam 1687 et 1743; Gotha 1774; Cambridge 1704, Paris 1788, cf. CAT. n° 1467, 1468, 1478-1483. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. XVIII, ch. 25, B. 507 C ...Pittacus] en marge: *Pittacus natus anno ante Chri. 652, Suidas; denatus anno 552, Lucian. de Macrobiis, § 18.* Cf. F. D. 814, n. f sig.; P. L. 582, n. b sig.

Lucrèce, *Opera* (cum praefatione Aldi Pii Manutii). Venetiis, in aedibus Aldi, 1515, in-8°, cf. CAT. n° 965. Larcher possédait quatorze autres éditions, cf. CAT. n° 966-977, 1488, 1489.

- Liv. XXI, ch. 5, B. 622 G ...In Epiro fontem] références ajoutées à Pline et Pomponius Mela: *Solinus...* (voir s. n.), *Isidorus...* (voir s. n.), *Lucretius Lib. VI, vers. 879-882: "Frigidus est etiam fons... inpellitur auris*". Cf. F. D. 998, n. c non sig.; omis dans P. L.

Marmora Oxoniensia. gr. et lat. (edita ab Humph. Prideaux, Joan. Seldeno, Th. Lydiato, etc. nova editio, cum praeparatione Nic. Chandler). Oxonii, e typographeo Clarendoniano. Impensis Academiae, 1763, gr. in-fol., cf. CAT. n° 1985.

- Liv. XVIII, ch. 37, B. 519 E, n. d. Socrates] en marge: *Marmora Oxoniensia, Epoch. lxvii.* Cette référence aurait pu être plus précise puisque Larcher possédait un exemplaire de cette publication, où on retrouve le texte auquel il renvoie, dans la "Secunda pars complectens inscriptiones Aegyptias, unam citieam, Palmyrenas et graecas", à la section (p. 19-33): "XXIII ...descripsi superiora tempora orsus a Cecrope qui primus regnavit Athenis usque ad Archontem in Paro quidem Astyanactem, Athenis vero Diognetum", à la p. 31, le texte où il est question de Socrate: "*Epoch. 67 - A quo ii rediere qui cum Cyro iverunt, et Socrates philosophus obiit cum vixisset annos LXX, anni CXXXVI, Archonte Athenis Lachete.*" Cf. F. D. 834, n. f sig.; P. L. 597, n. a, reprend la note des Bénédictins.

Montfaucon Bernard de, *La vérité de l'Histoire de Judith.* Paris, S. Langronne 1690. Ce titre ne figure pas au Catalogue.
- Liv. XVIII, ch. 26, B. 508 A ...in libro Judith] en marge: *Gesta Judith ad annum 634 ante Chr. referenda sunt, ut probavit Montefolconius in libro cui titulus "Histoire de Judith".* Cf. F. D. 815, n. c sig.; P. L. 583, n. b.

Orose, *Adversum paganos historiae,* ed. Sigebert Haverkamp. Leyde, apud G. Potuliet, 1738, in-4°, cf. CAT. n° 1667, vérification faite sur l'exemplaire de la B. N. Seule édition d'Orose possédée par Larcher.
- Liv. V, ch. 25, B. 142 A ...Gratianum] en marge: *Orose, Histor. Lib VII, cap. 34 sub finem, cap. 35 initio.* Cf. F. D. 229, n. c non sig, avec compléments; omis dans P. L.
- Liv. V, ch. 26, 1, B. 142 D ...Eugenium] en marge: *Orose, Histor. Lib. VII, cap. 35, p. 560, ex Edit. Havercampi.* Cf. F. D. 229, n. e, non sig. et sans référence à l'édition; omis dans P. L.
- Liv. V, ch. 26, B. 142 E ...Claudianus] en marge: *"Poeta quidem eximius, sed paganus pervicacissimus" audit Orosio Historiarum lib. VII, cap. 35.* Et en complément à la référence des versets 96-99 du Panégyrique de Claudien *et apud Orosium loco laudato.* Cf. F. D. 230, n. 1 ne renvoie pas à Orose; P. L. 172 réf. à Claudien dans le texte.
- Liv. XVIII, ch. 52, 2, B. 535 E ...Valens] Sur la persécution de Valens, les Bén. renvoient en marge à "Eusebius, Eutropius, Orosius etc", sans réf. précises. Larcher complète par la note: *Socrates, Hist...* (voir s.n.), *Orosius Histor. Lib. VII, cap. 33, sed nihil prodiderunt de ista persecutione Eusebius atque Eutropius.* Cf. F. D. 862, n. c non sig. avec autre réf. à Augustin; P. L. 616, n. a.

Ovidius, *Publii Ovidii Nasonis Opera* (ex recensione Aldi Manutii et Andreae Asulani). Venetiis, in aedibus Aldi, 1515, 1502, 1503, 3 vol. in-8°, cf. CAT. n° 1058. Autres éditions d'Ovide, cf. CAT. n° 1059-1067, et 1488. On ne peut préciser l'édition de référence.
- Liv. IV, ch. 21, B. 102 G ...deae Menti] note marginale: *Menti aedem T. Otacilius praetor vovit. T. Livius...* (voir infra s. n. Tit. Liv.). *Ovidius, Fastorum lib. 6, vers. 241-242: Mens quoque numen habet... perfide Poene, tui.* Cf. F. D. 167, n. e sig.; omis dans P. L.

Petau Denys, *De doctrina temporum,* cum praef. et dissert. de LXXX hebdomadibus Ioan. Harduini. Antverpiae, Liburnus, 1705, 3 vol. in-fol., cf. CAT. n° 1636. Larcher possédait une autre édition de Petau *Rationarium temporum,* Amsterdam 1745, in-8°, cf. CAT. n° 1637.
- Liv. XVIII, ch. 45, B. 528 G ...natus est Christus] longue note marginale concernant la date de la naissance du Christ (voir supra s. n. Clément Fr.) avec référence finale *vide Petavium,*

de Doctrina temporum, libro 9, cap. 54. Cf. F. D. 851, n. c sig.; P. L. 607, n. g sig.

Philen, *De animalium proprietate*, gr. et lat., ex versione et cum animadversionibus Joan. Corn. de Pauw. Traj. ad Rhen., Stouw, 1730, in-4°, cf. CAT. n° 849. Seule édition possédée par Larcher.

- Liv. XVIII, ch. 16, B. 499 G ...Diomedem] note marginale: *Fabula de Diomediis sociis in aves mutatis a multis auctoribus celebrata et vario modo ornata est. Vide Strabonem..., Aelianum..., Aristotelem..., Philen, de Animal. proprietate, cap. V, pag. 26 et 28, Plinium..., Virgilium...* Cf. F. D. 798, n. g sig.; omis dans P. L.

Platon, *Opera quae extant omnia*, ex nova Joannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusdem notis illustrata... Ejusdem annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos. Henr. Stephani de quorundam locorum interpretatione judicium, et multorum contextus graeci emendatio (Genevae), excudebat H. Stephanus, 1578, 3 vol. in-fol., cf. CAT. n° 125. D'après le Catalogue de vente de ses livres, Larcher possédait vingt-deux autres éditions de Platon, détaillées sous les numéros 124 (la 1ère éd., Venise 1513) à 146 du Catalogue, mais plusieurs des références données dans les marges, avec les indications: *ed. Henr. Steph., p...., T.2 ou 3*, désignent indirectement l'édition de 1578 comme celle de référence, vérifications faites sur l'exemplaire de la B. N.; l'autre édition de H. Estienne publiée en 1781, en possession de Larcher, était en 12 volumes (CAT. n° 127).

- Liv. IV, ch. 18, B. 100 F ...Hoc Plato dici] réf. marginale des Mauristes "2 de Republica", complétée: *Tom. II, pag. 379.* Cf. F. D. 163, n. 1, reprend Larcher sans le dire et d'une manière imprécise (De Republica, lib.2, pag. 379, et alibi); P. L. 126 note des Mauristes.
- Liv. XIV, ch. 17, B. 369 E ...Ex hoc omnes gentes] en marge: *Herodote..., Plato, Politic. Lib. V, tom. II, pag. 452 C.* Cf. F. D. 590, n. d sig.; P. L. 426, n. b sig.
- Liv. XIX, ch. 21, 1, B 564, n. c "Sic justum...", en marge: *"Phèmi gar égô einai... xymphéron", Plato, de Republica lib I, tom. 2, pag. 338 C.* Cf. F. D. 907, n. a non sig.; omis dans P. L.
- Liv. XXII, ch. 22, 4, B. 687 A ...ait Tullius] réf. marginale des Mauristes "Cicero L. I. Academ. ex Platone in Timeo". Larcher précise en citant le texte: *"nec ullum arbitror, ut apud Platonem est, majus aut melius a diis datum munus homini" Cicero Academicorum Lib. I, 2 , "Ex hôn éporisamétha philosophias génos... ek théôn", Plato in Timeo, pag. 47 A B, t. 3 ex edit. Hen. Stephani.* Cf. F. D. 1093, n. b sig., mais sans la référence à l'édition; omis dans P. L.
- Liv. XXII, ch. 28, B. 695 n. a] en marge, correction avec complément de références: *"Hera Armenium, genere Pamphylium, qui in acie occubuit. Plato, De Republica, Lib. 10, p. 614, B, ex Edit. H. Steph."* A propos de l'homme revenu à la vie d'après Platon. Omis par F. D. et P. L.

Pline, *Historia Naturalis* cum notis Joan. Harduini, Editio altera emendatior et auctior. Parisiis, Coustelier, 1723, 3 vol. in-fol., cf. CAT. n° 257, vérifications faites sur l'exemplaire de la B. N. Larcher disposait de six autres éditions, dont l'édition princeps Venise 1469, cf. CAT. n° 253-259.

- Liv. II, ch. 14, 2, B. 42 E ...vel Febri] en note références à Aelianus (voir s. n.), Cicéron (s. n.): *Plinius Hist. Nat. lib. 2, cap. 7.* Cf. F. D. 64, n. e sig.; P. L. 59, n. c sig.
- Liv. XV, ch. 12, 1, B. 391 F réf. marginale *Plinius lib. 7* complétée: *cap. 48* (49)*lunae senio ut Aegyptii, sed haec ut fabulosa narrat Diodor. Sic. Lib. I, ch. 26. Constat annum apud Aegyptios Caius 365 dierum, ut patet ex eodem Diodoro Lib. I, 50.* Cf. F. D. 625, n. 1 référence à Pline seulement, de même P. L. 451, n. b.
- Liv. XVIII, ch. 16, B. 499 G ... Nam et Diomedem] note marginale: *Fabula de Diomedis... vide Strabonem..., Aelianum..., Aristotelem ..., Philen..., Plin. Histor. nat. lib. 10, cap. 44, Tom. 1, pag. 568 et 569, Virgilium...* Cf. F. D. 798, n. g sig.; omis dans P. L.
- Liv. XVIII, ch. 17, B. 500 C ...reformabantur in homines] sur les transformations d'hommes en bêtes et vice versa rapportées par les anciens: *Vide Plin. Hist. Nat. Lib. 8, cap. 22. Tom. 1, pag. 450 fabulâ de quedam ex generi Anthi Arcadis relata, addit vir celberimus: "mirum est quo procedat Graeca credulitas. Nullum tam impudens mendacium est ut teste careat."* Cf. F. D. 798, n. i arrangée; P. L. non repris.
- Liv. XVIII, ch. 53, 1, B. 536 D ...calculantium digitos] en marge: *De ratione digitis computandi vide Herodotum..., Plinium, Historiae naturalis libro 34, cap. 7, Juvenalem..., Alexandrum...* Cf. F. D. 864, n. a sig.; P. L. 617, n. a sig.
- Liv. XXI, ch. 5, 1, B. 622 G-623 AB où sont présentés divers phénomènes naturels extraordinaires, dont plusieurs se trouvent relatés chez Pline. Les références marginales des Mauristes sont pour la plupart précisées par Larcher avec l'indication de la page, voire même de la ligne, de l'édition sur laquelle il prend soin de vérifier la source; ces précisions nous ont permis d'identifier l'édition à laquelle il a eu recourt. Nous regroupons ces références dans l'ordre des livres de l'*Histoire naturelle*: Liv. 2, cap. 103, p. 120, lin. 14. - Liv. 5, cap. 5, p. 250, lin. 14. - Liv. 8, cap. 42, p. 468, lin. 11. - Liv. 12, cap. 11, p. 661. - Liv. 13, cap. 7, p. 687, lin. 15. - Liv. 31, cap. 7. - Liv. 36, cap. 19. - Liv. 37, cap. 10, p. 787, lin. 21. - Liv. 37, cap. 11, p. 794, l. 29. - Liv. 37... p. 48. - F. D. 997-998 n. a-k, reprend ces références, mais en se reportant à l'édition *Bipontina* dont il tient compte pour indiquer les chapitres.
- Liv. XXI, ch. 14, B. 634 F ...risisse Zoroastrem] réf. marginale *Pline l. 7, c. 16* complétée: *pag. 384, lin. 3.* Cf. F. D. 1016, n. a non sig. avec correction de la réf. cap. 15 in fine; P. L. 728, n. a non sig.
- Liv. XXII, ch. 28, B. 695 A ...Labeo] réf. marginale *Pline l. 7* complétée: *cap. 53 de iis qui elati revinxêre.* Cf. F. D. 1105, n. c, non sig.; P. L. 796, n. a non sig..

Plutarque, *Plutarchi Chaeronensis omnia quae extant Opera*, gr. et lat. ex recens. Io. Rualdi. Lutetiae Parisiorum, apud H. Stephanum, Typis regiis, 1624, 2 volumes, in-fol., cf. CAT. n° 2092, vérifications faites sur l'exemplaire de la B. N. Autres éditions du même titre: H. Estienne 1572, et Leipzig 1774, cf. CAT. n° 2091, 2093, et quatre éditions des *Vitae parallelae graecorum et romanorum*, Florence 1517, Venise 1519, Londres 1729, Paris 1809, cf. CAT. n° 2094-2097.

- Liv. IV, ch. 19, B. 101 D références marginales: *Plutarchus in Vita Coriolani,* (t. 1)*p. 231 lin. ultima et lib. de Fortuna ,* (t. 2) *p. 318 F.* Cf. F. D. 165, n. a: Plut. Vita Cor., cap. 37, et in libello de Fortuna Romanorum, p. 318 F; P. L. 126 reprend les réf. abrégées des Bénédictins.
- Liv. XV, ch. 12, 1, B. 391 F ...Aegyptios] *Aegyptiis monstruus annus fuit, mox quadrimestris ut fervat Plutarch. in Numa,* (t.1) *pag. 72* (§ 18-19). Non retenu par F. D. et P. L. Voir s. n. Diodore de Sicile, Pline, à la même référence.

Plutarque, *De Iside et Osiride liber,* gr. et anglice, ex recens. et cum

comment. Sam. Squire. Cambridge, Typ. Acad., 1744, in-8°, cf. CAT. n° 1949, vérification faite sur l'exemplaire de la B. N.

- Liv. VI, ch. 7, 1, B. 153 G, ...Euhemero...] Longue note marginale mentionnant les auteurs anciens avec références précises: *Euhemerus Messenius (Plutarch, in Iside et Oriside, pag. 360 A; Aeliano, Var. Histor. lib. 2, cap. 31; Strab., lib. 1, pag. 81 A) florebat anno circiter 314 ante Christum natum. Inanis et vanus hic scriptor pro mendaci ab omnibus est habitus. (Strabo., loco citato, et lib. 2, pag. 160, B). Res Jovis et caeterorum, qui dii putantur, collegit, ut ait Lactantius, (Institutionum) lib. 1, cap. 11. Quid veri ab eo expectes qui Jovis historiam polliceatur? Sed audiamus Plutarchum, de Iside et Oriside, pag. 360, A: Euhemerus commentario conscripto...(suit 5 lignes de texte) aut natos Panchaeos ac Triphylios.* Cf. F. D. 247, n. b sig., avec la précision "Ab Ennio latine conversus. Vide de Consensu Evangelistarum, lib. 1, n. 32 sq."; omis dans P. L.

Porphyre, *Epist. ad Anebontem*. Cf. Jamblique.

- Liv. X, ch. 11, B. 247 D, face au titre "De epistola Porphyrii ad Anebontem": *extat in Jamblichi libro...*

Quinte-Curce, *Historiarum libri*, ex recensione Jani Rutgersii. Lugd. Bat. ex officina Elzeviriana, 1633, in-12, cf. CAT. n° 1750, édition la plus ancienne. Autres éditions: Londres 1746; Paris 1678, cum interpret. et notis Mich. Le Tellier, in usum Delphini; Delphis 1724; Paris 1757, cf. CAT. n° 1488, 1751-1753. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. XVIII, ch. 29, 2, B. 511 A, n. a ...locum... et aulearum tuarum] pour le double genre du mot *aulaea* ou *aulaeum* référence complétée à Quinte-Curce, lib. 8: *cap. 5, 21 et alibi. Usitatius est neutrum genus in plurali.* Cf. F. D. 1268, lec. var., pag. 819 D., rien dans P. L.

Sibyllina Oracula, gr. et lat. studio Serv. Gallaei (Servais Galle). Amsterdam, Boom, 1689, in-4°, cf. CAT. n° 1947, vérification faite sur l'exemplaire de la B. N.

- Liv. XVIII, ch. 23, B. 505 A, face au 1er vers: *Vide Sibyllina Oracula ex Edit. Gallaei, pag. 723 et sq.* Cf. F. D. 808, n. e non sig., avec compléments; omis dans P. L.

Socrates, *Eusebii Pamphili, Socrates, Theodoreti, etc. Historia ecclesiastica*, gr. et lat. edente Guil. Reading. Cantabrigiae, Crownfield, 1720, 3 vol., in-fol., cf. CAT. n° 1665. Seule édition possédée par Larcher.

- Liv. XVIII, ch. 52, 2, B. 535 C ...de Juliano]:*Julianus Apostata arcebat ritus christianos docere magistros rhetoricos et grammaticos, Ammian., lib. 22, cap. 10, sub finem, sed nullibi dicit Valentinianum privatum fuisse militia. Eutropius vero neque quidem de Valentiniano. Sed vide Socratem Histor. Eclesiast. Lib. III cap. 13.* Cf. F. D. 862, n. a abrégée, sig.; P. L. 615, n. b.
- Liv. XVIII, ch. 52, 2, B. 535 E ...Valens] sur la persécution de Valens réf. marginales complétées: *Socrates, Hist. Eccles. Lib. 4, cap. 2. Orosius* (cf. supra)... Cf. F. D. 862, n. c sans sig.; P. L. 616, n. a.

Solin, *Claudii Salmasii Plinianae exercitationes, in Caii Julii Solini Polyhistora*. Traj. ad Rhen., vande Water, 1689, 2 t. en 1 vol. in-fol., cf. CAT. n° 1577, vérifié sur l'exemplaire de la B. N. Autres éditions: H.

Stephanus 1577, Venise 1518, Paris 1472 (édition rare et précieuse), cf. CAT. n° 1563, 1572, 1576.

- Liv. XXI, ch. 5, 1, B. 622 G-623 A.B où il est question de phénomènes naturels extraordinaires attestés par Pline, auquel Larcher ajoute pas moins de six références à Solin qui sont données à la suite, dont trois avec renvois précis aux pages de l'édition de 1689: *Solin cap. 7 (deux fois); - cap. 29; - cap. 35, p. 47 C editionis Salmasii; - cap. 37, p. 48 F; - cap. 45, p. 53 sub finem.* Cf. F. D. 997, n. a-i sans sig.; omission dans P. L.

Sophocle, *Philoctetes*, gr. cum notis Frid. Gedike. Berolini, Mylicus, 1781, in-12., cf. CAT. n° 903. Larcher possédait une autre édition du même traité, Brunswick 1788, cf. CAT. n° 904; et pas moins de quarante et une éditions complètes des Oeuvres de Sophocle, cf. CAT. n° 854-862, 864, 877-902, 905-909. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. X, ch. 1, 3, B. 238 E ...eusébeia] en marge: *Sophocles, Philoctète, v. 1440-44* avec citation en grec et traduction latine. Cf. F. D. 382, n. f sig.; P. L. 278, n. c sig.

Strabon, *Rerum Geographicarum libri XVII*, Accedunt huic editioni, ad Casaubonianam III expressae, Notae integrae G. Xylandri, Is. Casauboni, F. Morelli, Jac. Palmerii, Selectae vero ex scriptis P. Merulae, J. Meursii, Ph. Cluveri, L. Holstenii, Cl. Salmasii, S. Bocharti, Is. Vossii, E. Spanhemii, Ch. Cellarii aliorumque. Subjiciuntur Chrestomathiae graec. et lat. Amstelaedami, apud Joannem Wolters, 1707, 2 vol. in-fol., cf. CAT. n° 1559, vérifications faites sur l'exemplaire de la B. N. Autres éditions: Paris 1620; Paris 1763; Oxford 1807; Paris 1805, cf. CAT. n° 1558, 1560, 1561, 1562.

- Liv. VI, ch. 7, 1, B. 153 G ...Euhemero] en bas de pages: *Euhemerus Messenius (Plutarch..., Aelian..., Strabon, lib. 1,* (T. 1)*pag. 81, A) florebat... Inanis et vanus hic scriptor pro mendaci ab omnibus est habitus. (Strabon, loco citato, et lib. 2* (t.1)*, pag. 160, B...* (voir supra Plutarque, Liv. VI, ch. 7). Cf. F. D. 247, n. b sig.; omis dans P. L.

- Liv. XVIII, ch. 16, B. 499 F ...eius socios in volucres] sans référence dans B., Larcher annote: *Fabula de Diomedis sociis in aves mutatis a multis auctoribus celebrata et vario modo ornata est: vide Strabonem, lib. 6, pag. 435, A, Aelianum..., Aristotelem..., Philen..., Plinium..., Virgilium...*(voir s. n.). Cf. F. D. 798, n. g sig.; omis dans P. L.

Suétone, *Opera*, cum notis integris Jo. Bapt. Ignatii, H. Glareani, L. Torrentii, F. Ursini, I. Casauboni,... curante Petro Burmanno. Amstelaedami, apud Janssonio-Waesbergios, 1736, 2 t. in-4°, cf. CAT. n° 1818. Autres éditions: Venise 1521, Utrecht1708, Leuwarden 1714, Leipzig 1748, Leyde 1751, Leipzig 1775, cf. CAT. n° 1815-1817, 1819-1821. Plusieurs de ces éditions, dont celle de 1708, ont inséré les commentaires de Casaubon datant de 1595; après les vérifications faites sur les exemplaires disponibles à la B. N. nous pensons que Larcher s'est reporté à l'édition de 1736, qu'il avait sous la main, pour la référence donnée ci-après, au t. 2, p. 120-121.

- Liv. XX, ch. 19, B. 597 E réf. marginales précisées: *Sueton. in Nerone cap. 57; Tacit.,*

Histor. II, 8 . Vide Lactantium de Mortibus persecut. cap. 2 qui eos, qui ita sentiunt delirare, pronuntiat. Cf. F. D. 959, n. a, note adaptée; P. L. 686, n. c sans sig.

Suidas, *Lexicon*, Graece, cura Demetrii Chalcondyli. Mediolani, 1499, in-fol. (1[er] éd.), cf. CAT. n° 418; ou *Lexicon*, gr. et lat., ex recens. et cum notis Ludolphi Kusteri, Cantabrigiae, typ. acad. 1705, 3 vol., in-fol., cf. CAT. n° 419. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. XVIII, ch. 25, B. 507 C ...Pittacus] en marge: *Pittacus natus anno ante Chr. 652, Suidas. denatus anno 550, Lucian. de Macrobiis, § 18.* Cf. F. D. 814, n. f sig.; P. L. 582, n. b sig.

Sulpice Sévère, *Opera omnia quae extant.* Lugduni Batavorum, ex officina Elzeviriana, 1643, in-12, cf. CAT. n° 1666. Seule édition possédée par Larcher.

- Liv. XV, ch. 23, B. 407 EF, réf. marg. *Gen. 6,1* relatif au mariage des anges avec les fils des hommes, voir supra s. n. Lactance, note où Larcher fait allusion à la mauvaise interprétation de ce passage par certains Pères, dont Sulpice Sévère *Historiae sacrae libro 1, cap. 2.* Cf. F. D. 649, n. b sig.; P. L. 469, n. a sig.

Tacite, *Opera*, ex J. Lipsii editione, cum emendationibus H. Grotii. Lugd. Bat. ex officina Elzeviriana, 1640, 2 vol. in-12, cf. CAT. n° 1806. Autres éditions, cf. CAT. n° 511, 1488, 1807 à 1813. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. XX, ch. 19, 3, B. 597 E réf. marginales *Suetone..., Tacite , Lib. histor. II, 8. Vide Lactance...* Cf. F. D. 959, n. a, note adaptée; P. L. 686, n. c sans sig..
- Liv. XXI, ch. 8, 4, B. 629 B ...sicut illorum quoque attestatur historia] en marge *Tacit. Lib. 5, 7 .* Cf. F. D. 1008, n. b, avec renvoi au ch. 5, n. f. où Tacite est déjà signalé; omis dans P. L.

Themistius, *Orationes*, graece et latine, éd. J. Hardouin. Parisiis, Typ. Reg., 1684, in-fol., (550 p.), cf. CAT. n° 573, vérification faite sur l'exemplaire de la B. N. Autre édition, Venise 1534, de174 fol., cf. CAT. n° 572.

- Liv. XVIII, ch. 25, B. 507 D ...Thales] en marge: *nihil scriptis mandavit Thales: vide Themistium, Orat. 26, pag. 317 B, C.* Cf. F. D. 814, n. g sig.; P. L. 582, n. c sig.

Théophraste, *De historia plantarum, libri X*, gr. et lat. cum not. Jul. Caes. Scaligeri, et ex recens. Joan. Bodaei a Stapel. Amstelodami, Laurentius, 1644, in-fol., cf. CAT. n° 276. Autre édition: *Opera omnia*, gr. et lat. ex recens. Dan. Heinsii. Lugd. Bat., Orlers, 1613, in-fol., cf. CAT. n° 1476. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. XXI, ch. 5, 1, B. 623 A ...Lignum cuiusquam ficus] à la réf. à Pline, est annexé: *Theophrat. Hist. Plantarum Lib. IV, cap. 2.* Cf. F. D. 998, n. e sig.; omis dans P. L.

Tite-Live, *Historiarum libri*, ex recensione Heinsiana. Lugd. Bat. ex officina Elzeviriana, 1634, 3 vol., cf. CAT. n° 1795. Six autres éditions

étaient en possession de Larcher, Amsterdam 1665; Paris 1735; Leyde 1738; Edinburgh 1751; Paris 1775; Oxford 1800, cf. CAT. n° 1796-1801. On ne peut préciser l'édition de référence.

- Liv. IV, ch. 21, B. 102 G ...deae Menti] en note: *Menti eadem T. Otacilius praetor vovit. T. Livius, lib. 22, cap. 10. Idem, lib. 23, cap. 31: "Interea duumviri creati sunt Q. Fabius Maximus et T. Otacilius Crassus, aedibus dedicandis, Menti Otacilius, Fabius Veneri Erycinae". Ovidius...* (voir s. n.). Cf. F. D.167, n. e sig.; omis dans P. L.

Varron, *Opera quae supersunt...* cum notis Jos. Scaligeri, Anno 1581, (Parisiis) excudebat H. Stephanus, in-8°, cf. CAT. n° 449, vérifié sur l'exemplaire de la B. N. Autre édition, Biponti, 1788, cf. CAT. n° 450.

- Liv. XVIII, ch. 21, B. 503 E, ...Aventinum] réf. marginale des Mauristes "Vide Varron. de ling. lat. lib. 4 (sic)". Larcher précise: *pag. 14 ex Edit. Henr. Stephani, in 8° 1581.* Cf. F. D. 805, n. a, référence à Varron, liv. 5 (non 4) § 43, avec cinq lignes de texte mais sans indiquer l'édition; P.L. 577, n. c, référence seule à Varron.
- Liv. XXI, ch. 5, B. 623 B ...In Cappadociam] annexé à la réf. Pline: *Varro, de Re Rustica, lib. 2, cap. 1, § 19.* Cf. F. D. 998, n. i sig.; omis dans P.L.

Virgile, *Opera*, varietate Lectionis et perpetua adnotatione illustrata a Christian Gottlob Heyne. Lipsiae, 1767-1775, 4 vol. in 8°, cf. CAT. n° 1010, vérifications faites sur l'exemplaire de la B. N. Larcher possédait vingt-deux autres éditions de Virgile, cf. CAT. n° 956, 996 à 1017, 1488, 1489.

- Liv. VII, ch. 9, 2 , B. 170 C ...Jovis omnia plena] en complément à la référence "Virgile Ecloga 3"donnée par les Bénédictins: *vers. 60, hic versus ex principio Phaenomenorum Arati translatus....* (voir ci-dessus *Passages explicités ou commentés*: Liv. VII, ch. 9, 2; et s.n. Aratos). F. D. 275, n. b sig.; P. L. 202, n. a sig.
- Liv. X, ch. 27, B. 262 C ...Te duce] réf. marginale Virgile, Eclog. 4 complétée *vers.13 ad quem locum videndus cel. Heyne.* Cf. F. D. 421, n. 1 sans sig.; P. L. 305, référence dans le texte.
- Liv. XIV, ch. 3, 2, B. 351 F ... Igneus] réf. marginale des Mauristes "Eneid. 6". Larcher précise: *versus 730, vide Heyne ad hunc locum Virgilii*, cf. t. 2 (1771), p. 619. Cf. F. D. 563, n. 2 avec référence seule, sans sig.; P. L. 406, référence dans le texte.
- Liv. XIV, ch. 5, B. 354 C ... O pater...] En marge "Eneid. 6" complétée: *vers. 719.* Cf. F. D. 567, n. 2 sans sig.; P. L. 409, référence dans le texte.
- Liv. XIV, ch. 26, B. 376 G ... gremio] en marge: Aeneid. 8, réf. complétée: *vers. 405* avec citation des vers 405 et 406, le mot *gremio* (v. 406). Cf. F. D. 601, n. 2 sans sig.; P. L. 434, référence dans le texte.
- Liv. XVIII, ch. 16, B. 499 G ... Nam et Diomedem] note de Larcher: *Fabula de Diomedis sociis...*(cf. supra s. n. *Aelianus*)... *Virgilium, Aeneid. Lib. XI, vers. 271 et seq. et celeb. Heynii excursum I ad hunc locum.*, cf. t. 3 (1775), p. 448, et p. 513-516. Dans l'Excursus I, p. 515, on trouve la référence à *Civ. Dei 18,16.* Cf. F. D. 798, n. g sig.; omis dans P. L.
- Liv. XVIII, ch. 18, 3, B. 501 G ...carminibus] Virg. Eclog. 8, *versus 70.* Cf. F. D. 801, n. 1 sans sig.; P. L. 575, référence dans le texte.
- Liv. XXI, ch. 6, 2, B. 625 C réf. marg. à Virg. Aen. 4, *vers. 487-491.* Cf. F. D. 1002, n. 2 sans sig.; P. L. 718, référence dans le texte.
- Liv. XXI, ch. 13, B. 633 E, ref. marg. Virg. Aen. 6, *vers.733-742.* Cf. F. D. 1015, n. 1 sans sig.; P. L. 727, référence dans le texte.

Cette présentation, quelque peu austère, des observations de Pierre-Henri Larcher sur le *De Civitate Dei* lève le voile sur le quasi anonymat de l'auteur que nous avions repéré dans les notes de bas de page des éditions de ce traité d'Augustin, chez Gaume (Fr. Dübner), Paris 1838, et chez Migne, Paris 1841. Ayant retrouvé à la Bibliothèque Nationale de Paris, sous la cote *Réserve C 471*, le volume de l' édition Bénédictine sur lequel Larcher a porté à la plume ses observations, nous avons pu examiner celles-ci en détail, tant celles qui ont été ensuite publiées par Dübner lui-même et reprises par Migne, que celles qui ne l'ont pas été. Cette collation nous a permis de spécifier le travail de P.-H. Larcher, de nous rendre compte de sa méthode de travail, et de déterminer l'enrichissement, d'une édition à l'autre, des commentaires ou annotations introduits par les éditeurs successifs du grand livre de saint Augustin.

Sur le plan philologique ou critique, l'apport est minime; aucun examen des manuscrits n'a été entrepris, l'édition des Bénédictins faisait aux yeux de Larcher autorité, on relève toutefois quelques remarques sur la versification ou sur la propriété de quelques mots. En ce qui concerne les idées, la doctrine, l'exégèse d'Augustin, on ne trouve que des observations passagères; mérite cependant d'être signalée sa réflexion sur l'autorité des Écritures en raison de leur accord entre elles, à l'encontre des opinions divergentes des philosophes (supra *Passages explicités Liv. XVIII, ch.41*). Mais pour ce qui touche à l'histoire, à la chronologie, aux sources ou auteurs cités, l'apport de Larcher est important, et les éditeurs ou commentateurs ultérieurs de la *Cité de Dieu* en ont largement bénéficié. Sur la cinquantaine d'auteurs auxquels il en appelle, sept sont des grammairiens ou historiens des 15^{e}-18^{e} siècles, y compris la référence à son magistral ouvrage *Histoire d'Hérodote*, au Liv. 18, ch. 23, 1, quarante-deux auteurs appartiennent à l'antiquité classique, avec mention plus d'une fois d'un commentaire autorisé, par exemple ceux de Wouver et de Scriverius à propos d'Apulée, de Salmasius à propos de Solin, de Heyne à propos de Virgile.

On voit ainsi à l'oeuvre l'érudit qu'était Larcher. Passionné des auteurs anciens grecs et latins, il a dû juger bon de compléter son information par la lecture du *De Civitate Dei* d'Augustin, livre qui est une mine de renseignements de tout ordre. Il s'en procura une édition originale en cahiers, et l'annota, sans rature, en recourant aux livres qu'il avait déjà réunis dans sa propre bibliothèque. Il est probable que ce travail de collation a été entrepris par Larcher dans les dernières années de sa vie, car il paraît disposer alors de tous les ouvrages de référence, sauf deux, dont il fait état dans ses notes. Et on le voit à la tâche, contrôlant les sources déjà fournies par les Mauristes, mais les complétant largement, à la

fois pour pénétrer plus à fond dans l'intelligence de la *Cité de Dieu* comme pour enrichir sa propre culture, sans songer à un quelconque profit matériel, même pas à une nouvelle édition annotée de ce grand livre. Quelques unes de ses annotations ont certes besoin aujourd'hui de mise au point, mais elles sont dans l'ensemble encore de valeur. Et l'on doit être reconnaissant à Frédéric Dübner, son émule dans l'érudition, d'en avoir inséré un grand nombre dans sa propre édition du *De Civitate Dei*, et de les avoir ainsi transmises à la postérité, sans omettre de les signer pour la plupart du nom de Larcher, à la différence de Migne qui s'en est arrogé plusieurs dans la P.L.

Paris Georges FOLLIET

AUGUSTIN, PORTE-PAROLE DES CATHOLIQUES ET PROTESTANTS

Esquisse de l'héritage augustinien[1]

Il arrive au voyageur qui descend d'Amsterdam à Louvain de se sentir presque un pèlerin. Il voit le paysage qui change, il se rend compte des différences esthétiques, sociales, et surtout il est frappé par le changement au niveau de la religion. Intérieurement, au niveau de la foi, la composition du pays change et devient presque plus séduisante que n'est le pays natal. Et au pèlerin de se rappeler les paroles de Cicéron, qui décrivit ce type de voyage comme un *iter amoris nostri et officii mei*.

Mais ne tombons pas dans un faux romantisme. Ce qui intrigue réellement le voyageur, c'est qu'il se rend compte, avec un certain effroi, combien le protestantisme se révèle autodestructeur. Une autodestruction qui ne se présente pas uniquement sous sa forme historique - l'iconoclasme du XVIe siècle - mais qui vit bel et bien au coeur de la tradition théologique systématique du protestantisme. De nos jours on dirait peut-être qu'elle est marquée par sa façon de penser la déconstruction.

Dans cet article j'aimerais donc examiner ce manque d'équilibre et de continuité - encore à démontrer, c'est vrai! - qui paraissent si dominantes dans le protestantisme. Et puisque la tradition protestante s'inspire si fortement de saint Augustin, l'évêque d'Hippone sera notre guide dans cette recherche. Nous nous tournerons notamment vers sa doctrine de la grâce. Mais avant d'aborder l'oeuvre augustinienne, regardons de plus près ces traits soi-disant autodestructeurs de la tradition systématique protestante.

I. Quelques caractéristiques du protestantisme

Premièrement. Le protestantisme peut être conçu comme une tradition qui s'est toujours appliquée à lire avec rigueur et méticulosité la Bible et c'est ce sens, penchant vers l'analyse subtile et perspicace, que l'on sent comme le fondement du principe de la *Sola Scriptura*. Cela constitue, en quelque sorte, la poursuite d'une attitude remontant à l'Antiquité

[1] Article rédigé suite à une conférence, donnée à Louvain à l'Institut Historique Augustinien.

et il n'y a donc rien d'étonnant à voir que l'adage *sacra scriptura sui ipsius interpres* a été emprunté aux temps classiques. Il représentait à l'époque la règle d'or de l'interprétation d'Homère[2].

Mais en même temps, cette tradition si raffinée récuse avec une facilité choquante la *Traditio* comme règle d'interprétation. Ce qui surprend, car bien que le protestant conçoive l'Écriture comme la Parole de Dieu, il ne cherche pas de la continuité dans l'intelligence du divin[3]. Il refuse d'accorder une structure durable à la Parole. Elle est à tout jamais la Parole de Dieu, mais l'interprétation, donc l'intelligence de la Parole, se fera chaque fois de nouveau. Chaque fois la *lectio diuina* doit se révéler véritablement divine et tout dépend donc du *hic et nunc*. Le protestant justifiera cette approche en mettant en avant le rôle du Saint-Esprit. C'est l'Esprit qui donne la compréhension du texte et qui en révèle donc le sens. Il est le début et la fin de l'Écriture, c'est Lui qui est en fait la véritable *lectio divina*[4]. Et c'est pour cette raison que l'Écriture ne peut être considérée comme le début de l'Incarnation.

Il est difficile de ne pas considérer cette approche comme autodestructrice. Certes, Dieu se révèle dans Sa parole et ainsi Il trouve, comme sujet de la Révélation, une garantie objective dans l'Écriture. Mais cette garantie reste insaisissable; elle ne se réalise qu'à travers l'intelligence et la compréhension de chaque individu. Une intelligence et un entendement qui ne laissent pas de traces[5].

Deuxièmement. Dans le domaine de l'épistémologie, le protestantisme peut être considéré comme une tradition qui essaie de repenser le rapport entre connaissance de soi et connaissance de Dieu. Et on est donc agréablement surpris en lisant chez Calvin, au début de l'*Institution*, que cette double connaissance, celle de soi et celle de Dieu, représentent l'es-

[2] Voir, F. SIEGERT, *Expliquer l'Écriture par elle-même, origine et vicissitude d'une maxime "protestante"*, dans *Études Théologiques et Religieuses* [ÉtThRel] 71(1996)219-44.

[3] Comparez, C.E. BRAATEN, *Scripture, Church and Dogma. An Essay on Theological Method*, dans *Interpretation* 50(1996)142-55.

[4] Comparez G.R. EVANS, *Problems of Authority in the Reformation debates*, Cambridge 1992; G. HAMMAN, *Clarté et Autorité de l'Écriture: Luther en débat avec Zwingli et Érasme*, ÉtThRel 71(1996)175-206.

[5] Autrement dit, il y a un déséquilibre sensible entre l'immanence et l'économie divines. Un déséquilibre qui donne au protestantisme une grande fragilité. Voir, R.C. GAMBLE, *Calvin's Theological Method: Word and Spirit. A Case Study*, dans *Calviniana. Ideas and Influence of Jean Calvin*, éd. R.V. SCHNUCKER, Kirksville 1988, 63-75.

sentiel de la sagesse. Même, elles sont intimement liées l'une à l'autre[6]. L'intériorité est presque conçue comme la voie menant à la rencontre avec Dieu.

En même temps cet accent de la part de Calvin sur l'intériorité, a donné naissance à un subjectivisme effréné dans l'épistémologie. Le réformateur souligne l'importance de l'appropriation individuelle de la *cognitio dei*, et il décrit cette voie quasiment comme une ascension mystique, évoquant ainsi une expérience qui est difficile à obtenir[7]. Tout cela à l'encontre de l'approche augustinienne et de nouveau, il est difficile de ne pas constater une tendance autodestructrice.

Or, d'un côté le rôle accordé au Saint-Esprit, de l'autre l'accent sur l'intériorité, ces deux éléments s'avèrent des piliers très faibles pour l'ecclésiologie. L'histoire l'a montré abondamment, le protestantisme fut incapable de préserver une unité visible. Il s'est éclaté en des dizaines de petites églises. Une fois de plus, de la déconstruction.

Troisièmement. Le protestantisme a essayé également d'analyser les actes de l'homme dans le cadre de la relation entre la *iustita dei* et la *misericordia dei*. On a tenté sérieusement et avec beaucoup de lucidité, de ne pas s'imaginer ces deux qualités divines comme un dédoublement de l'être divin même, notamment en soulignant le rôle de la justification. Pourtant, ce dédoublement on n'a pu l'éviter en faisant appel à la prédestination. Pourquoi Dieu est-Il juste ou miséricordieux? Parce qu'Il est juste quand Il rejette et Il est miséricordieux quand Il élit. Et ainsi, les qualités divines de la justice et de la miséricorde menèrent tout droit à une *praedestinatio gemina*, que Julien aurait appelée, cette fois-ci à juste titre, un déguisement du Destin[8].

[6] *Inst.* I,I,1: *Tota fere sapientiae nostrae summa, quae uera demum ac solida sapientia censeri debeat, duabus partibus constat, dei cognitione et nostri. Caeterum quum multis inter se uinculis connexae sint, utrum tamen altera praecedat, et ex se pariat, non facile est discernere.*

[7] On le voit notamment dans la doctrine des sacrements. Calvin souligne l'importance de la présence réelle, mais nie en même temps, avec une très belle tournure empruntée à Augustin, que *plus referre homines ex sacramento quam vase fidei colligunt* (*Inst.* IV, XVII,33). Autrement dit, la foi est décisive dans la doctrine des sacrements. Les sacrements ne peuvent pas garantir, plus ou moins objectivement, notre foi. Pour une approche qui dépasse ces impasses, voir M. BRINKMAN, *Aspecten van een gemeenschappelijk sacramentsbegrip*, dans, *Een werkzame dialoog. Oecumenische bijdragen over de kerk 30 jaar na Vaticanum II*. éd. R. MICHIELS, J. HAERS, Leuven 1997, 41-80, surtout 47-50.

[8] Voir AUGUSTIN, *Contra duas epist Pel.*: II,V,10. Comparez G. HARRISON, *Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine*, dans *Studia Patristica* XXVII, Louvain 1993, 298-302.

Qu'il soit dit en passant que cette attachement à la prédestination est quelque peu surprenant. C'est comme si l'on n'avait pas voulu intégrer dans la réflexion les difficultés que la notion de la prédestination avait rencontrées dans la période entre 420 et 529 (le concile d'Oranges). Pourtant, les développements de peu après la mort d'Augustin avaient montré qu'il était quasiment impossible de maintenir la doctrine de la prédestination dans sa totalité[9]. En plus, les protestants considèrent les *electi* comme des *perfecti*, ce qui revient à invoquer saint Augustin pour chasser ce même saint Augustin[10].

Pour résumer, le protestantisme est devenu une approche du divin dont les qualités et les défauts se trouvent très près les uns des autres. La Réforme souhaite unir la connaissance de Dieu et celle de soi-même, mais dans cette aspiration elle est très déséquilibrée. Dans les recherches récentes, ce déséquilibre a été nettement souligné[11].

II. Remarques sur l'épistémologie protestante

En ce qui concerne ces trois domaines dont nous venons de parler - la doctrine de Dieu, l'épistémologie et l'ecclésiologie - je voudrais m'occuper spécialement de l'épistémologie. D'un côté parce que dans ce domaine le déséquilibre se laisse bien discerner, de l'autre parce que la doctrine augustinienne de la grâce y a eu une influence sensible. En nous concentrant donc sur l'épistémologie, comment pourrait-on reconnaître ledit déséquilibre? Je crois le retrouver à trois moments.

Premièrement, le subjectivisme. Dans le protestantisme, la grâce est le point de départ de la connaissance de Dieu. Mais elle est d'emblée caractérisée par sa subjectivité. Certes, elle est encore liée aux sacrements qui, eux, représentent un élément objectif (notamment le baptême, surtout quand il est administré aux enfants) dans la connaissance de Dieu. Mais

[9] Pourtant il est improbable qu'un Luther ou un Calvin ne connaissaient pas ces développements. Peut-être faut-il voir dans le thème de la prédestination un moyen pour retrouver quelques éléments d'une théologie incarnatoire. Là où il y a des élus, Dieu devient visible. On pourrait même se risquer à l'idée que pour un calviniste, Dieu existe parce qu'il y a des élus et des rejetés. Et non l'inverse: qu'il existe des élus et rejetés parce que Dieu existe.

[10] Voir C. Lindberg, *The Most Perfect School of Christ: The Genevan Reformation*, dans *The European Reformation*, Oxford 1996, 249-74.

[11] Voir par exemple, H.A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, Edinburgh 1986; A. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 1987; E. Cameron, *The European Reformation*, Oxford 1991.

puisque les sacrements ne sont au fond que des signes, ils ne peuvent moyenner réellement la grâce. Ils n'en sont que des témoignages. La grâce est accordée à un tel ou un tel sans qu'on puisse en saisir la raison. Il en découle une grande incompréhensibilité de Dieu, se révélant surtout dans l'économie divine, c.-à-d. l'économie de la grâce. On ne comprend pas pourquoi Dieu accorde sa grâce à un tel et la refuse à tel autre et de ce fait, on est confronté avec un sentiment d'un grand subjectivisme. Un subjectivisme qui est davantage accentué par le fait que l'élection concerne toujours l'individu et non la communauté.

Les conséquences de cette approche sont claires: la connaissance de Dieu ne sert plus à fonder une communauté, elle n'est plus le fondement de l'Église, elle représente uniquement la réalisation du salut individuel. Dieu, dans le protestantisme, a été réduit à l'expérience individuelle, Il est devenu un menu à la carte. Bien qu'il insiste sur le fait que le Christ soit le seul et unique Médiateur, le protestantisme n'a jamais voulu intégrer cette médiation dans les sacrements, dans le ministère ou dans l'Église[12]. Ce qui rendait donc le Médiateur plus ou moins inaccessible.

Pourquoi alors le protestantisme a-t-il tant invoqué Augustin[13]? Est-ce chez lui qu'on trouverait une conception de la grâce qui concerne plutôt l'individu que la communauté[14]?

Deuxièmement. Notamment le calvinisme n'a pas pu échapper à un dédoublement conceptuel de Dieu. On a réduit la distance entre la justice et la miséricorde divines en forgeant une doctrine très prononcée de la prédestination. Ce qui menait quand même à l'idée de deux Dieux, l'un qui élit, l'autre qui rejette. Or, si tel est le développement dans la tradition protestante, il faudra reprendre la vieille question du manichéisme dans la doctrine de la prédestination. Julien, en reprochant à Augustin de retomber dans le dualisme du bien et du mal, avait-il après tout peut-être raison?

Troisièmement. Le protestantisme a fondé son rejet de la *theologia*

[12] Comparez R.C. GAMBLE, *What could it mean for the Church to be Christ's Body? A question without a clear Answer*, dans *Scottisch Journal of Theology* 48(1995)1-21, et, E. KAYAYAN, *Accommodation, incarnation et sacrement dans l'"Institution de la religion chrétienne" de Jean Calvin: L'utilisation de métaphores et de similitudes*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 75(1995)273-87.

[13] Comparez J.M.J. LANGE VAN RAAVENSWAAY, *Augustinus totus noster. Das Augustinverständniss bei Johannes Calvin*, Göttingen 1990.

[14] Calvin considère Augustin comme son meilleur guide dans la théologie. De nos jours, en revanche, il est possible de publier une thèse intitulée *Gnade und Erkenntniss in Calvins Prädestinationslehre*, Frankfurt 1996 (par H. RIMBACH) sans mentionner Augustin.

naturalis sur la distinction entre *gratia* et *natura*. Ici encore, l'héritage augustinien serait évident, car Julien reprochait déjà à Augustin de séparer la création de son Créateur, donc de couper le lien entre la nature et la grâce. Et Pélage se heurtait déjà contre la distinction entre les facultés humaines acquises naturellement et celles acquises par la grâce. En quelque sorte, ce débat se poursuit avec les attaques contre les avis soi-disant inhumains et antinaturels d'Augustin de la part de Pagels, Ranke-Heinemann et Flasch[15].

III. Les premiers textes augustiniens

Retournons au premier point, le subjectivisme. Augustin considère-t-il la grâce comme une qualité qui ne concerne que l'individu, ou vise-t-elle chez lui la communauté? Examinons quelques textes.

Dans l'une des premières méditations sur la grâce, le *De Diu. Q. LXXXIII*, datant du début de son épiscopat, il mentionne le cas du Pharaon qui tyrannise le peuple d'Israël. Et il en dit:

> Ainsi de la même masse - de péchés, voulons-nous dire - (Dieu) a tiré des vases de miséricorde qu'il sauverait, quand les enfants d'Israël le supplieraient, et des vases de colère, c'est-à-dire le Pharaon et son peuple, dont le châtiment instruirait ces mêmes (Israélites); sans doute étaient-ils pécheurs les uns comme les autres, et se trouvaient-ils par conséquent englobés dans la même masse, mais il fallait traiter différemment ceux-là qui avaient supplié le Dieu unique[16].

Apparemment, tous les hommes font partie, à cause du péché, de la même communauté, la *massa peccatorum*. Mais en vertu d'un acte divin, cette communauté originale se divise en deux nouvelles communautés. L'une est celle qui pourra compter sur la grâce divine, l'autre devra s'en passer. Il s'agit donc d'une division qui était déjà prévue, préfigurée si vous voulez, mais qui devait encore se réaliser. Le rôle de la grâce n'était

[15] Voir E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, New York 1988; K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397*, Mainz 1990; U. Ranke-Heinemann, *Eunuchen für das Himmelreich*, Hamburg 1988. Plusiers auteurs ont réfuté entretemps ces hypothèses. Voir M. Lamberigts, *Augustine, Julian of Aeclanum and E.Pagels' Adam, Eve and the Serpent*, dans *Augustiniana* 39(1989)393-435; G. Ring, *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins. Kritische Bemerkungen zu K. Flasch 'Logik des Schreckens'*, dans *Augustiniana* 44(1994)31-113.

[16] *De Diu. Q 88*: q. 68,4: *Ex eadem ergo massa, id est peccatorum, et uasa misericordiae protulit, quibus subveniret, cum eum deprecarentur filii Israel; et uasa irae, quorum supplicio illos erudiret, id est, pharaonem et populum eius: quia quamuis essent utrique peccatores, et propterea ad unam massam pertinerent, aliter tamen tractandi erant qui uni deo ingemuerant*. La traduction est celle de la *Bibliothèque Augustinienne* [BA].

donc rien d'autre que de réaliser davantage une communauté qui bénéficie de la faveur divine.

Mais il s'agit donc d'une communauté qui de toute façon bénéficie de la grâce de Dieu, étant déjà le peuple élu. Faut-il donc conclure que la *misericordia* et la *subuentio* qu'accorde Dieu à son peuple ne sont rien d'autre qu'un encouragement pour des gens qui se trouvent déjà sur le sol de la grâce? Une sorte de *gratia perficiens*? Ou s'agit-il quand même de la libération d'un peuple qui se perdrait immédiatement si jamais les actes de grâce ne se seraient pas poursuivis?

La première conception, celle de la *gratia perficiens*, sera la conception catholique (d'après Thomas d'Aquin), la seconde celle du protestantisme. Et pour être précis, si la grâce ne confirme que ce qui existe déjà, on a matière à supposer que Julien a plus raison qu'Augustin ne voulait admettre plus tard. En revanche, si la seconde conception l'emporte, les protestants pourraient à juste titre se réclamer de l'évêque d'Hippone.

Que dire donc de l'époque du *De Diu. Q LXXXIII*? Je pense qu'il s'agit d'une grâce réelle et non d'une *gratia perficiens*. Car dans la *Quaestio* 66, Augustin dit:

> Mais pour le [c.-à-d. le péché] mettre en relief, l'âme qui en est esclave, doit recourir à la grâce du libérateur pour être affranchie du péché ... Là donc où n'est pas la grâce du libérateur, l'interdiction de pécher en attise l'appétit[17].

Il s'agit donc d'une libération réelle qui dépasse le niveau d'un simple encouragement ou de la réalisation d'une élection déjà présente. D'autre part, cette libération ne peut se produire que dans le cadre d'une communauté et ainsi, il paraît difficile de concilier les deux éléments. D'un côté, nous avons affaire à une communauté qui est déjà présente, de l'autre cette même communauté doit son existence à la grâce.

En d'autres termes, la grâce se réfère à elle-même. L'élection se réfère à une grâce qui est déjà présente et inversement la grâce se réfère à l'élection et à la communauté.

Un peu plus tard, dans le *De Quaest. ad Simpl.*[18], nous trouvons le même schéma de la grâce qui ne se réfère qu'à elle-même. Mais la structure est plus claire. Augustin suit encore la théologie de saint Paul, mais s'exprime maintenant comme suit:

> Or, l'homme commence à recevoir la grâce du moment où il commence à

[17] *De Diu Q 88*, q. 66,1: *Sed ut demonstraret peccatum, cui seruiens anima debet se ad gratiam liberatoris conuertere, ut a peccato liberetur...Ubi ergo non est gratia liberatoris, auget peccandi desiderium prohibitio peccatorum.* Traduction de la B.A.

[18] Ce texte a été analysé en détail par G. RING, *art. cit.*

croire en Dieu, mû qu'il est vers la foi par une exhortation soit intime soit extérieure. Mais il importe de chercher en quelles conjonctures, ou célébrations de sacrements, la grâce est infusée avec plus d'abondance et d'évidence. Les catéchumènes, en effet, ne sont pas sans croire; sans quoi Corneille n'aurait pas cru à Dieu au temps où, par ses aumônes et prières, il se rendait digne qu'un ange lui fût envoyé (*Act* 10,1-4): mais il n'aurait aucunement pu accomplir de telles oeuvres s'il n'avait cru précédemment; il n'eût absolument pu croire s'il n'avait été appelé par des exhortations soit secrètes au moyen de visions de l'âme ou de l'intelligence, soit plus sensibles au moyen des organes du corps. Mais chez certains la grâce de la foi existe à ce point qu'elle est insuffisante pour obtenir le royaume de Dieu, comme chez les catéchumènes, comme chez Corneille lui-même avant que par la participation des sacrements il fût incorporé à l'Église[19].

Les caractéristiques de la grâce paraissent un peu plus claires. La grâce est conçue comme le don de la foi[20], c'est-à-dire comme la conversion qui se situe encore en dehors de l'Église, en dehors de la communauté des élus. Mais en elle-même elle ne suffit point et elle renvoie à la communauté qui, elle, possède les moyens de la grâce, notamment le sacrement du baptême. Les sacrements sont donc perçus comme une sorte de *gratia perficiens*. Faut-il conclure dès lors que les avis d'Augustin ne font rien d'autre que préparer le chemin au système thomiste, permettant la nature et la grâce d'être un couple indissoluble? La grâce, selon Augustin, n'est-elle rien d'autre qu'une sorte d'illumination?

Non, probablement il n'en sera pas ainsi. La grâce se réfère à elle-même, c'est vrai, mais elle est une sorte de double mouvement composé et du don individuel de la foi et de la communauté. En d'autres termes, c'est une notion dynamique qui n'a pas pour but de révéler un certain état dans l'homme. Un état qui pourrait donc être remplacé par un autre état. Par exemple, là où était la nature, viendra la grâce.

Or, si la grâce représente ainsi un mouvement dynamique, est-ce

[19] *Ad Simpl.* I,II,2: *Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit deo credere, uel interna uel externa admonitione motus ad fidem. Sed interest quibus articulis temporum uel celebratione sacramentorum gratia plenior et euidentior infundatur. Non enim catechumeni non credunt, aut uero Cornelius non credebat deo, cum eleemosynis et orationibus dignum se praeberet cui angelus mitteretur (Act 10, 1-4): sed nullo modo ista operaretur, nisi ante credidisset; nullo modo autem credidisset, nisi uel secretis per uisa mentis aut spiritus, uel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus uocaretur. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum coelorum; sicut in catechumenis sicut in ipso Cornelio antequam sacramentorum partipatione incorporaretur ecclesiae.* Traduction de la B.A.

[20] Dans le *Sermo* CXLIV (qui date de 412), Augustin dira même que la grâce n'est rien d'autre que le don de l'Esprit: *Gratia quippe dei donum est. Donum autem maximum ipse spiritus sanctus est: et ideo gratia dicitur.*

encore possible de trouver le début de ce dynamisme? Si tel est le cas, ce début serait pour Augustin certainement le Christ et non la création de l'homme. Mais même si le Christ est l'origine de la grâce, il n'est pas encore possible de voir la grâce comme la libération qui reconstitue chaque fois de nouveau le peuple de Dieu. Car de même que le peuple était déjà le peuple élu quand il fut tyrannisé par pharaon, de même le Christ a été élu de toute éternité.

Disons-le comme suit. Les différents moments de la grâce ne s'harmonisent pas bien. Tout ce que l'on peut constater c'est que, dans les premières méditations augustiniennes sur la grâce divine, la grâce n'était ni le don de la perfection comme le croyait Pélage, ni la *regeneratio* qu'elle sera plus tard chez l'évêque d'Hippone. En revanche, elle se présente déjà comme une élection, un choix de la part de Dieu, accompagnée d'un éventuel rejet simultané (comme dans le cas de pharaon). C'est pour cette raison qu'Augustin commente amplement le fameux texte 'J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esau' (Malachie 1,2-3)[21].

Cette interprétation des premières oeuvres est confirmée par les *Confessions*. Là aussi, la grâce est le don de la foi qui permet d'écarter le péché. En plus, la grâce se réfère de nouveau à elle-même. Tout d'abord, il y a la conversion, donc le don de la foi individuelle, puis il y a la perfection de ce don dans le sacrement du baptême. Donc l'adhésion à la communauté.

IV. Les textes de l'âge mûr

En fait, ce n'est que dans le *De Trinitate* qu'on trouvera des modifications dans la notion de la grâce. Pour la première fois, Augustin n'a plus l'air de se servir d'une double grâce qui d'un côté représente le don individuel de la foi et de l'autre l'incorporation dans la communauté. Au contraire, la grâce ne paraît concerner que l'individu. En plus, il n'y parle plus du rôle des sacrements. Naturellement, il faudra se rendre compte que, lors de la rédaction des premières livres, le litige pélagien ne jouait pas encore de rôle. Pour les derniers livres, la situation sera autre. Or, tout en tenant compte de ce changement de perspective, il y a plusieurs choses qui méritent de retenir l'attention.

Tout d'abord, ce n'est plus de la *foi* qu'on parle comme don de grâce, mais de l'*intelligence*. Ce qui s'explique par la nature du *De Trini-*

[21] Dans *Ad Simpl.* I,II,18. Voir en plus, G. Harrison, *Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine*, dans *Studia Patristica* XXVII, Louvain 1993, 298-302.

tate où l'auteur vise expressément parler de l'*intelligence de la foi*. Et puisque la foi et l'intelligence doivent aller de pair, on pourrait dire qu'en parlant de l'intelligence, Augustin nous propose une image parallèle de la grâce. Et dans cette image parallèle, il est fort bien possible de considérer la grâce créationnelle et la grâce libératrice comme une et même chose. Ainsi, Augustin dit, en V,I,1:

> Pourtant, il n'y a point d'impertinence à s'éprendre du divin et de l'ineffable qui nous dépasse, pour une foi fervente, non pas celle que gonfle l'orgueil de ses forces propres, mais celle que brûle la grâce de son Créateur et Sauveur[22].

Apparemment, l'histoire de l'intelligence n'est pas la même que celle de la foi et donc le rôle de la grâce sera forcément différent dans les deux cas. L'on se posera donc la question de savoir comment la notion de la grâce fonctionne dans le *De Trinitate*, étant donné qu'apparemment on n'a pas besoin de distinguer entre la grâce créationnelle et la grâce libératrice?

En effet, il y a plusieurs concepts dans le *De Trinitate*. Tantôt dans des citations de l'Écriture, tantôt comme *regeneratio*. Puis comme *transformatio*, comme déification, comme prédestination, comme similitude entre Dieu et l'homme et comme la dualité du Dieu-homme en Jésus Christ[23]. Et bien qu'il n'y ait pas vraiment de sens commun, on peut quand même constater qu'il s'agit chaque fois d'une certaine transformation. Une notion qui révèle le progrès de l'intelligence, une ascension vers Dieu. La grâce serait alors une sorte d'illumination, qui s'harmonise très bien avec la nature de l'intelligence.

Prenons, pour vérifier, un passage du dernier livre. Augustin y qualifie la grâce d'un *tam optabilis transformationis bonum* (une transformation si souhaitable). Et juste avant, il avait décrit les dimensions de cette transformation, en citant II Cor 3,18: *nos autem reuelata facie gloriam domini speculantes, in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tanquam a domini spiritu* (Quand nous voyons avec le visage découvert la gloire du Seigneur, nous serons transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur). Et de poursuivre:

> 'Nous serons transformés', dit-il, c'est-à-dire nous passerons d'une forme à une autre, de la forme obscure à la forme lumineuse. Car la forme obscure est déjà image de Dieu ... Cette nature, la plus noble parmi les choses créées, une

[22] *De Trin.* V,I,2: *Non tamen impudenter in illa quae supra sunt diuina et ineffabilia pietas fidelis ardescit; non quam suarum uirium inflat arrogantia sed quam gratia ipsius creatoris et saluatoris inflammat.* Traduction de la B.A.

[23] *Regeneratio*: V,XI,12; *transformatio*: XV,X,14; déification: XIII,IX,12; prédestination: XIII,XV,19; ressemblance de Dieu: XV,XXIII,44; la bonté de l'homme: XV,XXII-I,43. En total, le mot *gratia* revient une quarantaine de fois.

> fois purifiée de son impiété par son Créateur, quitte sa forme difforme pour devenir une forme belle ... C'est pour cette raison que l'Apôtre ajoute 'de gloire en gloire': de la gloire de la création à la gloire de la justification ... de la gloire des fils de Dieu à la gloire qui nous rend semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'Il est (I Jean 3,2). Enfin, l'addition 'comme par l'esprit du Seigneur' indique que c'est à la grâce du Seigneur que nous devons le bienfait d'une transformation si souhaitable[24].

Un passage remarquable. Il s'agit d'une évolution où l'on passe de l'obscur au lumineux. Donc il y a une certaine illumination. En plus, dans tout ce processus il y a une grande continuité, car on parle d'un passage 'de gloire en gloire'. L'image de Dieu qu'est l'homme restera présente lors de toute la transformation. Ce que nous voyions déjà dans l'équivalence entre Créateur et Sauveur, nous le rencontrons ici de nouveau. Il n'y a pas d'opposition entre la grâce créationnelle et la grâce libératrice, l'une étant le prolongement de l'autre.

Pourtant, la discontinuité ne manque pas. Elle est décrite comme la *iustificatio ab impietate*. Mais même cette justification, - curieux que cela soit! - est attribuée au Créateur: *cum a suo creatore ab impietate iustificatur*.

La conclusion sera simple. Quand on examine les péripéties de l'intelligence, on ne peut partir d'une opposition entre la grâce créationnelle et la grâce rédemptrice. On ne peut parler que d'une transformation. Une transformation dont la nature est telle que la continuité domine nettement. Et ainsi, l'image parallèle de l'intelligence peut nous avancer dans la compréhension du rapport entre la foi et la grâce. Car, comme nous l'avons constaté, dans le cas de la foi la grâce ne fait que se référer à elle-même. Peut-être est-ce possible de suggérer maintenant que cette référence à elle-même, n'est rien d'autre, de nouveau, qu'une transformation? Et comme au niveau de l'intelligence le dynamisme de cette transformation naît dans le Christ, il en va de même dans le cas de la foi[25].

[24] *De Trin.* XV,VIII,14: *'Transformamur' ergo dicit, de forma in formam mutamur atque transimus de forma obscura in formam lucidam, quia et ipsa obscura imago dei est, et si imago profecto etiam et gloria...Quae natura in rebus creatis excellentissima, cum a suo creatore ab impietate iustificatur a deformi forma formosam transformatur in formam...Et propter hoc addidit 'de gloria in gloriam': de gloria creationis in gloriam iustificationis...de gloria qua filii dei sumus in gloriam qua 'similes ei erimus quoniam uidebimus eum sicuti est'. Quod uero adiunxit 'tamquam a domini spiritu' ostendit gratia dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum.* Traduction de la B.A.

[25] Comparez *De Trin.* XIII,XIX,24: *Et cum lego 'Uerbum caro factum est et habitauit in nobis', in uerbo intellego uerum dei filium, in carne agnosco uerum hominis filium, et utrumque simul in unam personam dei et hominis ineffabili gratiae largitate coniunctum. Propter quod sequitur ac dicit 'Et uidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et ueritatis' (Joan. 1,14). Si gratiam referamus ad scientiam, ueritatem ad*

Et afin d'éviter les malentendus, la grâce, même au niveau de l'intelligence, concerne la communauté. Il est vrai qu'elle se réalise dans l'individu, mais l'intelligence qu'on lui doit, ne peut être considérée comme un bien privé. Justement parce qu'elle est un don de l'Esprit, qui lui représente l'union des personnes divines, l'intelligence visera la communauté. Surtout entendue comme *missio diuina*, l'intelligence crée une communauté. Comme le souligne Augustin dans *Enarr.* 75,17: *communis est omnibus ueritas. non est nec mea, nec tua, non est illius aut illius; omnibus communis est*[26].

En fait, l'intelligence nous apprend que les moments différents que nous avons distingués dans le rapport foi-grâce, doivent être interprétés comme le mouvement d'une transformation. L'individu devient communauté, la communauté devient corps du Christ et le Christ est distribué, chaque fois de nouveau, aux individus. Dès lors, est-ce encore possible de dire où se trouve le début de ce mouvement de la grâce? Était-ce bien la grâce créationnelle ou la grâce rédemptrice? Et faut-il commencer par l'individu ou par la communauté? Par la prédestination ou par la conversion? Ou n'est-ce pas la bonne approche?

Afin de résoudre cette question, tournons-nous une dernière fois vers la question du pélagianisme[27]. L'idée de la grâce comme une transformation, se maintient-elle dans la polémique avec Julien? Ou aurons-nous affaire à une 'tournure épistémologique' comme le croit R.A. MARKUS[28].

sapientiam, puto nos ab illa duarum istarum rerum distinctione, quam commendauimus, non abhorrere ...Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet ueritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus.

[26] Comparez aussi *Confessiones* XII,XXV,34: *Amant suam (sc. sententiam), non quia uera est sed quia sua est. Alioquin et aliam ueram pariter amarent, sicut ego amo quod dicunt, quando uerum dicunt, non quia ipsorum, sed quia uerum est: et ideo iam nec ipsorum quia uerum est. Si autem ideo ament illud quia uerum est, iam nec et ipsorum est et meum est, quoniam in commune omnium est ueritatis amatorum.* Et dans *Contra Secun.* II: *rationem autem ueritatis, quae nec mea nec tua est, sed utrique nostrum ad contemplandum proposita....*

[27] Sur le pélagianisme, voir notamment R.A. MARKUS, *The legacy of Pelagius: orthodoxy, heresy and conciliation*, dans *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, éd R. WILLIAMS, Cambridge 1989, 214-34, et, G. BONNER, *Pelagianism reconsidered*, dans *Studia Patristica* XXVII, Louvain 1993, 237-41 et *Augustine and Pelagianism*, dans *Augustinian Studies* 24(1994)27-48.

[28] Voir R.A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, notamment ch. 4 *Augustine: a defense of christian mediocrity*, 45-62.

Nous avons constaté que le début du dynamisme de la grâce se trouve dans le Christ. Mais la polémique avec les pélagiens entraîne de fortes modifications dans la christologie augustinienne. À l'époque du *Ad Simpl.* Augustin partait encore de l'idée qu'on pouvait trouver chez Corneille une sorte de *fides ante* qui l'avait conduit au baptême. Mais dans le *De Praedest.*, il a changé d'avis. Car en expliquant l'union hypostatique en Christ, il souligne qu'il n'était nullement question d'une *fides ante* qui expliquerait son élection. Le passage est comme suit:

> Nous avons un autre exemple et merveilleusement lumineux de prédestination et de grâce, notre Sauveur lui-même, le Christ-Jésus homme, médiateur entre Dieu et les hommes ... Qu'on réponde, je le demande, à ma question: par quoi cet homme a-t-il mérité d'être assumé en unité de personne par le Verbe coéternel au Père, et ainsi de devenir le Fils unique de Dieu? Quel bien, de quelque nature qu'on le conçoive, a précédé en lui cette union? Par quelle oeuvre antérieure, par quel acte de foi, par quelle prière a-t-il atteint à cette ineffable grandeur? ... Certainement tous ses dons particulièrement admirables, sa nature humaine, la nôtre, les a reçus par privilège particulier et sans les avoir auparavant mérités ... Qu'elle paraisse donc à nos regards, en notre Chef, la source même de la grâce, d'où elle se répand en tous ses membres selon la mesure départie à chacun. Car la grâce qui fait de tout homme un chrétien, dès l'instant où il a commencé de croire, est la grâce qui a fait de cet homme le Christ. L'Esprit dont le chrétien est rené, est l'Esprit dont Lui est né[29].

Apparemment, la structure de la grâce est autre ici. Tout est concentré sur l'élection, mais celle-ci n'est plus expliquée par quelque chose d'antérieur. Plus question d'une grâce créationnelle qui mène à la grâce libératrice. Réfléchissant sur le Christ comme modèle de la grâce, l'on ne trouvera rien qui l'a conduit à cet état.

En d'autres termes, la création ne mène pas à la rédemption. Ce qui serait une conclusion justifiant plutôt l'approche protestante où l'on aime souligner la subordination incessante de l'Église à la grâce. Voilà un côté. De l'autre côté, le passage semble suggérer qu'on découvre la grâce uniquement dans le cadre d'une communauté. La grâce, dit Augustin, est ré-

[29] *De Praedest.* XV,30: *Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse saluator, ipse mediator dei et hominum homo Christus Iesus...Respondeatur quaeso: ille homo ut a uerbo patri coaeterno in unitatem personae assumptus, filius dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod eius bonum qualecumque praecessit? Quid egit ante , quid credidit, quid petiuit ut ad hanc ineffabilem excellentiam perueniret?..Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria uerissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est nostra natura, nullis praecedentibus meritis...31: Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. De ipso spiritu et hic renatus, de quo est ille natus.* Traduction de la B.A.

pandue sur tous les membres (*cuncta eius membra*) et elle figure donc comme l'implantation dans un corps plus vaste que celui de l'individu[30].

CONCLUSION

Tâchons après ces différents textes d'arriver à quelques conclusions. Je pense que l'interprétation augustinienne de la grâce comme une transformation est surprenante. Elle tient compte des deux pôles du *locus de deo*, la création et la rédemption[31]. Mais puisqu'elle vise aussi bien la création que la rédemption, l'explication augustinienne est surtout une réfutation très belle du pélagianisme. Apparemment, l'évêque d'Hippone a voulu récuser deux interprétations de la grâce, l'une qui se contenterait d'apporter les finitions, la *gratia perficiens*, l'autre qui vise le renouvellement entier de l'homme, donc un écartement de la création.

Or, ces deux conceptions de la grâce se peignent, tant l'une que l'autre, avec les couleurs de l'individualisme et du perfectionnisme et favorisent donc, qu'on le veuille ou non, le pélagianisme. Ce qui irait tout à fait dans le sens de notre époque. De nos jours, ce sont les structures du perfectionnisme qui sautent aux yeux, nos facultés, nos capacités, nos moyens et nos buts. Et quant à la grâce, il ne lui reste plus grand-chose. Elle sert à réparer nos petits défauts, les erreurs que nous commettons malgré notre perfectionnisme[32].

Ce même reproche au pélagianisme vaut aussi pour le dédoublement de Dieu que le protestantisme a accepté pendant des siècles. En fait, c'est la suite d'une conception pélagienne de la grâce. Car s'il faut vivre avec une énorme distance entre la justice et la miséricorde divines, on aura tendance à dominer cette situation par un perfectionnisme effréné, un mérite caché. On a vite fait de croire que l'élection ou le rejet sont quand même en dernière instance des produits de notre conduite.

[30] On remarque donc chez Augustin une tendance à voir la grâce comme une expression particulière de l'amour divin. En plus, en vertu de son accent sur l'union hypostatique en Christ, il situe la grâce d'emblée dans le cadre de la trinité. Comparez S.A. TOBLER, *Analogia caritatis: Kirche als Geschöpf und Abbild der Trinität*, Amsterdam 1994.

[31] On pourrait dire qu'Augustin a forgé un terme à double emploi, comme il l'avait déjà fait avec la notion *confessio*, représentant à la fois la connnaissance de soi et la reconnaissance de Dieu. Je ne partage donc pas l'avis de A. SOLIGNAC, dans son *L'excès de l'"intellectus fidei" dans la doctrine d'Augustin sur la grâce*, dans *Nouvelle revue théologique* 110(1988)825-49, qui reproche à Augustin de trop raffiner sa doctrine de la grâce.

[32] La correction d'Augustin n'a donc pas été retenue dans le protestantisme. Le sens du perfectionnisme y a été particulièrement élaboré. Voir C. LINDBERG, *The European Reformations*, Oxford 1996, notamment le ch. 10 *'The Most Perfect School of Christ': The Genevan Reformation*, 249-74.

Ainsi le pélagianisme reste un phénomème d'un caractère très moderne, portant les traits d'une époque après les Lumières. Il est à considérer comme un désir d'une spiritualité marquée par le rationalisme, le perfectionnisme et le narcissisme. Une Église qui cède au chant de cette sirène, parlerait d'une grâce dont la perspective ne dépasse pas celle de la création. C'est-à-dire du *status quo ante redemptionem*.

Une Église, en revanche, qui voudrait se baser sur Augustin, transmettrait les principes de la transformation. Même plus, elle tâcherait de *réaliser* parfois des transformations. Et en ce qui concerne la continuité, elle serait garantie, dans ces transformations, par l'Écriture et les Sacrements. L'Écriture représente, à mes yeux, le principe de la création, puisque c'est par la parole que tout a été fait. Les Sacrements, par contre, représentent le principe de la rédemption par lesquels nous apprenons à reconnaître la transformation. Citons au moins le baptême, l'eucharistie, l'absolution, la consécration sacerdotale et le mariage comme les sacrements qui recèlent cette transformation[33].

Donc pour cause de l'Écriture, les protestants devraient accorder plus d'importance théologique à l'Église et ses sacrements. Pour la cause des sacrements, les catholiques devraient intégrer davantage la notion de la transformation dans la notion de l'Église[34].

En fin de compte, les notions de la déconstruction et du subjectivisme, sont-elles l'héritage d'Augustin? À mon avis nullement. Elles sont l'héritage d'un pélagianisme qui a su être beaucoup plus séduisant, tant pour l'Église que pour le monde, que la transformation dont parlait l'évêque d'Hippone. Il a voulu trouver un médiateur entre la création et la rédemption. Apparemment dans l'histoire on a préféré absolutiser les deux extrêmes.

Aerdenhout Matthias SMALBRUGGE

[33] Des réserves peuvent être émises quant à l'onction, qui est peut-être plutôt du type sacrementaux pastoraux que véritable transformation. En ce qui concerne la confirmation, elle se situe trop dans le cadre du baptême, comme le souligne la pratique orthodoxe.

[34] On trouvera un bel exemple de cette approche chez T.J. VAN BAVEL, *Die Pilgernde Kirche nach Augustinus*, dans *Der hl Augustinus als Seelsorger*, St Ottilien 1993, 83-93.

JOHN WYCLIF AND AUGUSTINIAN REALISM

The fourteenth-century Oxford schoolman John Wyclif was by all accounts one of the most ardent metaphysical realists of his generation. He wrote extensively on questions of logic and metaphysics in the years prior to his inception as a doctor of theology in 1372, though metaphysics continued to play a major part in his theological writings up until his death in 1384. Yet even the earlier writings devoted to logic and metaphysics often had a distinctly theological character. Theology and metaphysics were always of one piece for Wyclif, a fact that was continually manifested in varying circumstances throughout his career.

While the importance of Wyclif's metaphysics was long downplayed by many of his Protestant admirers who regarded this as so much medieval baggage, incidental to the mainstay of his thought, scholars of the last seventy years have sought to correct this appraisal, rightly recognizing the significant place held by metaphysics in so many of Wyclif's works, and the role his realism played in the formulation of theological doctrines. These recent scholars, though, have not always given the proper attention due the thoroughly theological quality which characterizes Wyclif's realism itself, and thus have not always captured the full range and power of his metaphysics.[1]

More specifically, while Wyclif's place within the Augustinian metaphysical tradition has been acknowledged, what has not been sufficiently examined is Wyclif's steadfast adherence to one particular component of Augustinian realism: the relationship between *affectus* and *aspectus*, that is, the sanctity of the believer on the one hand, and the

[1] See S. H. THOMSON'S *The Philosophical Basis of Wyclif's Theology*, in *The Journal of Religion* 11/1(1931) 86-116. More recently: G. LEFF, *The Place of Metaphysics in Wyclif's Theology*, in *From Ockham to Wyclif*, ed. A. HUDSON and M. WILKS. Oxford 1987, p. 217-232; LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages* II. Manchester 1967, 494-558; J. A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*. Cambridge 1961; A. KENNY, *Wyclif*. Oxford 1985; KENNY, *The Realism of De Universalibus*, in *Wyclif in His Times*, ed. A. KENNY. Oxford 1986, p. 17-29. THOMSON, LEFF and ROBSON have spoken to the manner in which they believe Wyclif's realism had effected some of his theological positions, but KENNY has been the best at presenting the depth of Wyclif's commitment to metaphysical realism itself, especially in direct opposition to nominalism.

comprehension of the eternal exemplars existing in the Word, on the other.[2] Believing that the disposition of the individual must be oriented toward the highest good, Christ the Word, if one's perception is to be clear, Wyclif grounds adherence to the Catholic faith in the directing of one's attention away from the temporal realm and towards the intelligible. When this vital component of the Augustinian tradition to which Wyclif was indebted is not given ample consideration, however, the central place which Wyclif accords metaphysics within the entirety of Christian life and doctrine will be obscured. For in the centuries-long struggle against both scepticism and heresy Wyclif stood within a tradition embodied by Robert Grosseteste, Anselm of Canterbury, and Augustine himself, all of whom Wyclif consistently appealed to, and all of whom considered belief in eternal exemplars to be indispensable in successfully completing the Christian pilgrimage.

The structure of Wyclif's realism

Realism, a belief in universals existing *ex parte rei*, was long understood to be a bulwark against the threats posed by scepticism in its various incarnations, whether those encountered by Augustine at the end of the fourth century or by Wyclif at the end of the fourteenth. Augustine, troubled by the philosophers of the New Academy who had argued that genuine certainty was unattainable, found in Neo-Platonism a criterion for that certitude which he so earnestly sought. Augustine found himself in agreement with Plato who believed that two realms existed, the intelligible realm of truth and the sensible one which to some degree reflects it.[3] Plato, he notes, had spoken of ideas, those eternal and immutable principles or exemplars, which Augustine the Neo-Platonist located within

[2] Wyclif's general debt to Augustine himself, and the medieval Augustinian tradition as a whole, can hardly be missed especially given Wyclif's numerous citations of his predecessors throughout so many of his works. For notable discussions of his Augustinian metaphysics see Robson, o.c., p. 141-152; Thomson, o.c., 104-110; Leff, *Wyclif and the Augustinian Tradition*, in *Medievalia et Humanistica: In Honor of S. Harrison Thomson*. Cleveland 1970, p. 29-39. While these scholars have certainly recognized Wyclif's equation of Christian orthodoxy and Augustinian realism, the devotional, even soteriological, aspects of the tradition which Wyclif adopts do not receive the same attention.

[3] *Contra Academicos* III,17,37. CCL 29,57: "... Platonem sensisse duos esse mundos, unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos uisu tactuque sentire; itaque illum uerum, hunc ueri similem et ad illius imaginem factum...".

the mind of God.[4] And this eternal plane of forms supplied Augustine with the foundation upon which to render sure judgments as he discovered the unchanging truth which surpassed his own mutable mind.[5]

Despite the predominance of realist metaphysics at Oxford in the late fourteenth century, Wyclif perceived a very real threat to orthodoxy in the nominalism which he still encountered. Distressed by these *doctores signorum* as he called them, Wyclif consistently condemned a system which, by its very nature, could so readily engender a formidable brand of scepticism. Because nominalism restricted the sphere of knowledge to that of the singular thing (*cognitio rei particularis*), granting an existence to universals only within the human intellect (*in mente*), it opened the door for the type of speculation which could undermine confidence in the reliability of both God and Holy Scripture. Indeed, the excesses of such speculations had caused no small stir, at times meeting with official condemnation.[6] In the face of what he clearly considered to be a challenge to the Catholic faith, Wyclif did not, however, appeal to the more moderate realist metaphysics prevalent in his own day. Rather, he drew upon an older Augustinian realist tradition which was distinctly theological in character, owing more to Neo-Platonism than to Aristotelianism.

[4] *De diversis quaestionibus 83*, q. 46,2. CCL 44/a,73: "... atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent". Ib. 71: "Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur".

[5] *Confessiones* VII,17,23. CCL 27,107: "Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum siue caelestium siue terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: 'Hoc ita esset debet, illud non ita', hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inueneram incommutabilem et ueram ueritatis aeternitatem supra mentem commutabilem".

[6] On matters of fourteenth-century scepticism consider the condemnations of 1346 and 1347 found in *Chartularium Universitatis Parisiensis* II,1 ed. by H. DENIFLE. Paris 1889-1897. For discussions see D. TRAPP, *Augustinian Theology of the Fourteenth Century*, in *Augustiniana* 6(1956) 146-274; TRAPP, *Moderns and Modernists in MS Fribourg Cordeliers 26* in *Augustinianum* 5(1965) 241-270; L. KENNEDY, *Philosophical Scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century*, in *Vivarium* 21/1(1983) 35-57; KENNEDY, *Theology the Handmaiden of Logic. A Sentence Commentary used by Gregory of Rimini and John Hiltalingen*, in *Augustiniana* 33(1983) 142-164; W. J. COURTENAY, *John Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 60(1973) 147-174; COURTENAY, *The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism*, in *Harvard Theological Review* 66(1973) 77-94. I believe that KENNEDY (contra COURTENAY) is correct in insisting on the severity of the threat posed by nominalist speculation. Certainly it was considered quite dangerous at the time given the condemnations which resulted. Wyclif's negative reaction to nominalism and its perceived dangers are discussed throughout this paper.

For Wyclif God is the first truth, beyond every genus, neither a universal nor a singular, but the transcendent truth which is their cause. Thus before we might know anything it is necessary to know God's existence. And drawing upon Anselm, Wyclif affirms that everything which is true is so in respect to that one truth which is God.[7] Just as his Christian realist predecessors had done, Wyclif locates the eternal exemplars within the divine intellect. He even believed that Aristotle had been mistaken in his contention that Plato understood ideas to be substances existing separately from God and individuals; for such things would surely be monstrous.[8] Wyclif's own doctrine of universals resembles, though is not identical to, that of Grosseteste who had posited different levels of universals, the highest of which is comprised of the uncreated reasons or exemplars existing in the divine mind from eternity, which Plato, Grosseteste notes, had called ideas.[9] Wyclif considered there to exist three grades of universals. The first and highest is the eternal exemplar, the universal of causation, as God is the most universal cause. The second is similar to the Aristotelian universal whereby natures are communicated to the many particulars. The third consists of the representations formed in the mind, as in the case of terms, either written or vocal, which are signs of the prior universals, though they are only

[7] *De logica* II,i. ed. M. DZIEWICKI. London 1893; reprint, New York, 1966, p.7: "Verumptamen necesse est deum esse primam veritatem ... illa enim veritas est transcendens cuicunque noscenti ... Illam enim veritatem primo omnium noscimus quo ad tempus, sed confuse quo ad causam; quia ipsa primarie movet ad eius noticiam ... Est ergo prima veritas extra omne genus, cum nec sit universale nec singulare, sed omnia talia causat". *Tractatus de universalibus*, ii. ed. I. MUELLER. Oxford 1985, p. 116: "Et sic intelligendus est Anselmus in libro suo *De veritate* ponendo omne verum una eademque veritate verum, quae indubie est Deus". See ANSELM, *De veritate* xiii, in *Opera Omnia* I, ed. F.S. SCHMITT. Edinburgh 1946-61, p. 196-199.

[8] *De universalibus* ii, 60: "Sed Dominus Albertus, Sanctus Thomas et alii glossantes Aristotelem cum favore dicunt quod Aristoteles aequivocavit cum Platone, intellegendo eum dixisse quod ideae sunt substantiae per se entes, separatae a Deo et individuis. Quod non est intelligibile, cum talia monstruosissime superfluerent". See ARISTOTLE, *Posterior Analytics* I,22,83a.

[9] GROSSETESTE presents different levels of universals beginning with the exemplar forms. See *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, I,7. ed. P. ROSSI. Florence: 1981, p. 139: "Cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et cause formales exemplares, et ipse sunt etiam creatrices. Et he sunt quas vocavit Plato ydeas et mundum archetypum...". For the other types see ib. 140-141: The second type is incoruptible and exists *in luce creata, que est intelligentia*; the third is composed of *rationes causales specierum terrestrium*; and the fourth is the *res in sua causa formali*.

equivocally called universals just as a portrait might be called the person himself.[10]

The first and highest of these universals, the eternal ideas, which, he recalls, Grosseteste had called co-creators, depend upon nothing other than God for their existence and apart from them no person could rightly know anything at all.[11] Still one must recognize, Wyclif warns, that while the eternal truths may be called God it is only in respect to their cause just as Scripture calls God the light or the resurrection. For such truths are, formally speaking, distinct from each other and from God; a distinction he believes Augustine had also made in his famous *Quaestio XLVI*.[12] The most striking feature of the system Wyclif proposes is the considerable role assigned to these universals, their vital place in the divine order. These are the eternal laws, the eternal truths, by means of which there is

[10] *De universalibus* i, 15-16: "Primum est universale causatione, ut Deus est causa universalissima et post eum res universales creatae secundum ordinem, quo originatur a Deo. Secundus est universale communicatione, ut puta res communicata multis suppositis, ut natura humana et aliae naturae generales et specificae. Tertium est universale repraesentatione, ut signa priorum universalium, quae aequivoce dicuntur universalia sicut homo pictus aequivoce dicitur homo". *De logica* I,i, 8: "Iam consequenter dicendum est de universalibus, supponendo primo quod tripliciter dicitur universale: primum est universale *causacione*, ut *Deus, sol, luna* etc.; secundum est universale *communicacione*, ut *natura humana*, sive *angelica*. etc.; et dicuntur universalia communicacione, quia sunt universales naturae, communicate pluribus suppositis. Et sic natura humana communicatur omnibus individuis speciei humane ... Tercium est universale *representacione*; sicut isti termini, *homo, animal, lapis*, sive sint termini scripti, sive termini vocales, sive intenciones in anima cum illis convertibiles."

[11] *De logica* II,ii, 32: "Omnes enim manieres universalium vocantur ydee, vel forma exemplares ... Et prime sunt idee eterne, et vocantur a Lincolniensi concreatrices rei, nec ponunt aliud nisi deum esse ... Ideo sunt cause principiantes et numerantes, hoc est, mensurantes *esse* rei; et illas oportet cognoscere cognoscendo res. Quis, rogo, cognosceret hominem debite, nisi precognoscendo quod est causabilis a deo secundum debitam habitudinem ad alias partes mundi? et illa causabilitas est ydea primi modi." *De universalibus*, 363: "... quia sancti dicunt concorditer quod ideae sunt causae exemplares ideatorum. Et *Lincolniensis* dicit, *I Posteriorum*, quod sunt cum Deo concreatrices effectuum". See GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, I,7, 139.

[12] *De ente librorum duorum* I,iii,i. ed. M. DZIEWICKI. London 1909; reprint, New York 1966, p. 6: "Unde in predicacione secundum causam concedunt doctores quod quelibet talis veritas est deus, sicut scriptura vocat deum illuminacionem, resurreccionem, et quotlibet talia; cum sit omnia in omnibus. Et tamen, loquendo formaliter, non dubium quin distinguntur ab invicem et a deo, ut patet per Augustinum *de ydeis 83 questionum* questione 46". Dziewicki notes that the standard scholastic position considered universals *in se* identical with God while objectively different. See *De ente librorum duorum*, o.c., 5, n. 1. Compare AQUINAS, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2. Ottawa: 1941-45, p. 111b: "Dicendum quod idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei".

an ascension to God; just as the Psalmist declares: all God's ways are truth. In fact, there is no doubt that they are exceedingly useful to God since God is first the Lord of universals before that of individuals. Among created entities they are the most necessary, and it may even be said that God himself rejoices in them.[13]

HOLY SCRIPTURE AND UNIVERSALS

As early as 1360, some twelve years prior to the time he incepted as a doctor of theology, Wyclif considered knowledge of universals to be an essential element in understanding the logic of the Bible.[14] And by the time of his inception in 1372 one finds him proclaiming that Christ's faithful may seek refuge from the bombast of the sophists, the carnal wisdom of the worldly, and the wiles of the heretics by turning to the study of logic where one will find a true understanding of universals *ex parte rei*.[15] For Wyclif, though, Scripture itself is eternal, consisting of

[13] *De ente librorum duorum* I,iii,i, 5-6: "Vie autem domini sunt leges eterne per quas ascenditur in deum, ut patet Psalm. 118: *omnes vie tue veritas* ... Non ergo dubium quin deus eternaliter letatur in veritatibus que eternaliter sunt in circuitu suo...". *De universalibus* xi, 247: "Ad quartum patet, cum universalia regulariter faciunt quod debent, quod multum deserviunt Deo suo, cum prius sit dominus eorum quam individuorum". Ib. 251: "... sunt mundo nedum utilia, sed inter creaturas summe necessaria". In reference to these passages, KENNY, *The Realism of the De Universalibus*. p. 28 notes that Wyclif's adherence to a system of universals "sometimes takes on an almost mystical tone". I would argue that it is in fact quite mystical, and rather than being occasional actually forms the constitutive element of his metaphysics.

[14] *De logica* I, proemium, 1: "Motus sum per quosdam legis dei amicos certum tractatum ad declarandam logicam sacre scripture compilare. Nam videns multos ad logicam transeuntes, qui per illam proposuerant legem dei melius cognovisse, et propter insipidam terminorum mixtionem gentilium in omni probacione proposicionum propter vacuitatem operis eam deserentes, propono ad acuendum mentes fidelium ponere probaciones proposicionum que debent elici ex scripturis". This early work (1360), which is a presentation of rules and forms of logic, details the three different levels of universals (see n.10) knowledge of which Wyclif already considered necessary for a proper understanding of Scripture.

[15] *Fasciculi Zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum Tritico*, ed. W. W. SHIRLEY. London 1858, p. 453: "Tres sunt nidi in quibus ego cum aliis pullis Christi adhuc volare nescientibus nutrior, in silva Scripturae pabulo veritatis; quibus protegimur contra versutias haereticorum, contra ampullosas argutias sophistarum, et contra animalem sapientiam mundanorum. Et primus nidus in parte logicus est, quomodo cognoscimus universalia ex parte rei ... Secundus nidus est altior, naturalis, ... et sic intelligimus Scripturam esse veram et de virtute sermonis ... Tertius nidus altissimus est metaphysicus, quo cognoscimus aeternitatem Dei ex ejus immensitate coassistente omni tempori praeterito, vel futuro; et per consequens omnia quae fuerunt vel erunt esse Deo praesentia".

different levels, the first of which is the Book of Life. The second consists of the truths which are inscribed in it according to their intelligible being. Both of these levels, he says, are absolutely necessary, though they do not essentially differ from one another. At the lowest level is the parchment itself, the codex, which corresponds to the lowest grade of universal, here called Scripture only in an equivocal sense. This most inferior class is but a likeness of the eternal exemplar, comprised of sensible signs which recall to mind the first and highest truth.[16]

Wyclif explicitly follows Grosseteste in speaking of truth as the conformity of the word to the thing which it signifies. And as such conformity applies even more to the silent inner word than the outer spoken one, the supreme example of this would be the Word of God.[17] Since, for Wyclif, the words on the page are only signs of Scripture's eternal content, viz. the Word, one must transcend the sensible realm, ascending the ontological ladder to the eternal truth. This cannot be accomplished apart from the Word, eternally spoken by God, and from whom all creation proceeds. Christ the Word is the most perfect realization of Scripture, the First Principle and true light, without whose illumination

[16] *De veritate sacrae scripturae* I,vi. ed. R. BUDDENSIEG. London 1905-07; reprint, New York 1966, p. 108-109: "unde solebam ponere quinque gradus scripture sacre: primus est liber vite, de quo Apoc. vicesimo et vicesimo uno, secundus est veritates libro vite inscripte secundum esse earum intelligibile, et utraque istarum scripturarum est absolute necessaria, non differens essentialiter ... tercio sumiter scriptura pro veritatibus credendis in genere, que secundum existenciam vel effectum inscribuntur libro vite. quarto sumiter scriptura pro veritate credenda, ut inscribitur libro hominis naturalis ut anima ... sed quinto modo sumitur scriptura sacra pro codicibus, vocibus aut aliis artificialibus, que sunt signa memorandi veritatem priorem...". Ib. 111: "unde ista scriptura sensibilis in vocibus vel codicibus non est scriptura sacra nisi equivoce, sicut homo pictus vel ymaginatus dicitur homo propter similtudinem ad verum hominem". For discussions of Wyclif's doctrine of the metaphysical composition of the Bible see: B. SMALLEY, *The Bible and Eternity: John Wyclif's Dilemma*, in *Journal of the Warburg and Courtald Institutes* 27(1964) 73-89; LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages*, p. 511-516; KENNY, *Wyclif*, p. 56-67; M. TRESKO, *John Wyclif's Metaphysics of Scriptural Integrity in the De Veritate Sacrae Scripturae*, in *Dionysius* 13(1989) 153-196.

[17] *De ente librorum duorum* I,iii,iii, 19: "Set pro intellectu Scripture notandum secundum *Lyncolniensem*, in libro suo *De Veritate*, quod omnis veritas est adequacio vel conformitas sermonis ad rem quam significat; et cum verior sit illa res, verbum, sermo, diccio, vel locucio, que intus silet, quam que foris sonat ... Cum ergo Deus necessario eternaliter dicit se, patet quod verbum suum, diccio, vel locucio qua dicit se, sit non solum adequatum vel conforme, set ipsa summa adequacio vel conformitas in abstracto; et per consequens prima veritas.". See GROSSETESTE, *De veritate* in *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, ed. L. BAUR. Münster 1912, p. 134: "Sed cum verior sit sermo, qui intus silet, quam qui foris sonat ... Ipse igitur Sermo Patris secundum hanc definitionem veritatis maxime veritas est".

it would be impossible to understand anything at all.[18] In a passage reminiscent of Augustine's *De magistro*, Wyclif speaks of Christ as the true interior doctor shining forth in the mind and disclosing the truth. In the comprehension of Scripture it is especially necessary that the soul be purified through the virtues, for as Grosseteste observed, the earthly master and his exterior signs are simply instruments in the work of the true interior doctor. Thus, following Augustine's *De doctrina christiana*, Wyclif declares that the disciple of Scripture must pray in order that he would understand.[19] To gain a sure grasp of the content of Scripture one must be directed upwards from the lower levels of sense impressions by the very guide who is the substance of that intelligible content. Therefore, Wyclif chastises his nominalist opponents, these *moderni doctores*, who so foolishly contend that first principles are known through the knowledge of terms, when in fact such knowledge of truth actually precedes that of terms. One must begin with faith, for it is God who leads us to assent to the truth without prior evidence through the infusion of faith.[20] Terms, contrary to the nominalist doctrine, are essentially founded in the principles of things and not in signs. Thus terms are only the signs which reflect the real predication which takes place apart from the vicissitudes of

[18] *De veritate sacrae scripturae* I,x, 212: "sed verbum dei est principium primo notum, igitur conclusio. est enim principium ex confessione propria, cum Judeis querentibus, quis esset, respondit: principium, qui et loquor vobis, Joh. octavo; nec dubium, quin tunc sit primum principium". Ib. I,ix, 202: "cum enim Cristus sit lux vera, que illuminat omnem hominem, patet quod impossibile est, sensum hominis illuminari, ut quidquam cognoscat, nisi per eum primo irradiantem...".

[19] Ib. I,ix, 202: "ex quo patet quod alie quatuor vie noscendi scripturam non sunt nisi vie ad istam et specialiter mundicia animi per virtutes. ideo dicit Lincolniensis primo Posteriorum in prologo, quod magister et signa eius non sunt nisi instrumenta quedam per accidens movencia, sed est interius verus doctor, qui mentem illuminat et veritatem ostendit. et sic vere dicit Augustinus tercio De Doctrina Christiana, tricesimo septimo, quod precipuum et maxime necessarium est discipulis scripture sacre, quod orent ut intelligant". See GROSSETESTE, *Commentarius Posteriorum Analyticorum libros* I,1, 94: "... si verius dicamus, nec qui exterius sonat docet nec littera scripture exterius visa docet, sed solum movent hec duo et excitant; sed verus doctor est qui interius mentem illuminat et veritatem ostendit". See also AUGUSTINE, *De doctrina Christiana* III,37,56. CCL 32,116; AUGUSTINE, *De Magistro* XIV,46. CCL 29,202-203.

[20] *De veritate sacrae scripturae* I,x, 214-215: "ideo neccese est in omni noticia nostra a fide incipere, quia magistro primo credere, qui est fides. unde videtur michi, modernos doctores leviter loqui, qui dicunt, prima principia cognosci a nobis ex noticia terminorum ... cum ergo noticia veritatis huiusmodi precedit noticiam quamlibet terminorum, quomodo originaretur ex ea? ille igitur, qui primo movet ad assensum sine priori evidencia, infundit fidem, tam actum quam habitum, sicut et ipse est prima fides, que creditur et sic est principium et finis fidei creatae".

human formulations.[21] God, not man, establishes the truth *ex parte rei*, joining together subject and predicate to form a real proposition.[22] In the matter of Scripture, as with all universals, one must press beyond the sensible realm of representations, from the transient to the eternal, all the while illuminated by Christ, the Word, the First Principle. Scripture has its own logic, but that logic is ultimately grounded in the logic of Christ to which the understanding of every Christian must be conformed.[23]

Since the Word is both the First Principle of creation and of Holy Scripture, Wyclif could gather together in one sentence pagan and Christian alike, stating that Aristotle, Porphyry, Boethius, and Gilbert de la Porrée all understood the true nature of universals, and that all of their views were in agreement with Scripture.[24] It seemed likely to Wyclif that Plato correctly conceived of the eternal ideas in accordance with the Christian Scriptures.[25] After all, Wyclif recollects, had not Augustine himself said that in the books of the Platonists he had found the meaning of the first chapter of St. John's gospel?[26] Wyclif was careful, though, to reconcile eternal exemplars with the Christian doctrine of creation *ex nihilo*, siding with Moses and all true Christian philosophers in rejecting the Plotinian system of eternal emanation, and speaking of a sudden

[21] *De universalibus* i, 49: "Ex istis colligi potest: Cum nec impositio nec imponibilitas termini sit causa quare res extra magis aut minus conveniant - quod convenientia et differentia specifica rerum fundantur esentialiter in rerum principiis et non in signis, ut praedicatio signorum vel eorum praedicabilitas non est causa convenientiae rerum exterarum sed econtra...".

[22] Ib. 21: "Ille autem, qui sciret fundare quod veritas ex parte rei, quam Deus componit ex subiecto et praedicato, sit realis propositio...".

[23] *De veritate sacrae scripturae* II,xvi, 20: "et patet, quomodo ex conformitate sensus cristiani ad sensun Cristi oportet intelligere scripturam, quia aliter non poterit esse sacra, et sic necesse est, cristianum conformare logicam suam logice Cristi...".

[24] *De universalibus* i, 43: "Ex istis facile est videre sensum Aristotelis, Porphyrii, Gilberti, Boethii et aliorum loquentium compendiose et vere de virtute sermonis, de universalibus et de omnibus non dissonant a Scriptura".

[25] Ib. ii, 60-61: "Probabilius tamen videtur mihi quod Plato sane sensit de ideis cum Scripture nostra sacra, sicut de eo Augustinus testatur, *Octoginta trium quaestionum*, quaestione 47, et Eustratius, ubi supra".

[26] *De Trinitate* iii. ed. A.D. BRECK. Boulder, CO 1962, p. 26: "Narrat enim beatus Augustinus VII *Confess.*, cap. 9, ubi verisimile est quod non mentiretur, quod invenit in libris Platonis translatis ex greco in latinum totam sententiam beati Johannis in primo capitulo evangelli sui...". AUGUSTINE, *Confessiones* VII,9,13. CCL 27,101: "... procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod *in principio erat verbum...*".

creation instead when pure intelligible being entered into actual existence.[27] He finds that such a reconciliation is quite plausible; for just as Scripture testifies to creation *ex nihilo* so it also affirms the reality of universals. When that "extraordinary philosopher and prophet Moses" spoke of the creation of the beasts of the earth having been fashioned in their genus and species, he did not mean by genus and species a term or human concept, but rather universal natures communicated to many particulars.[28] To say, however, as the nominalists do, that genus and species are simply categories devised by human minds would mean that such things could not have existed prior to their human establishment, and that would clearly contradict Sacred Scripture.[29] Human signs, human formulations, would take precedence over God's truth.

Indeed, an ignorance of universals is the reason for so many of the errors of these modern doctors of signs.[30] Nominalism, for Wyclif, is in the end not simply an incorrect metaphysic; it is heresy precisely because it opposes Scripture, subverting the divine composition of creation and destroying all genuine certainty as it refuses to ground the order of knowledge in the order of being. If knowledge is not so grounded,

[27] *De universalibus* xii, 293: "Ideo nulla res, quam Christiani vocant creaturam, potest existere, nisi per viam creationis producatur in esse. Illa enim productio a puro esse intelligibili ad existentiam non potest poni aeterna. Ideo oportet quod sit subita. Et mensuram illius ponimus primum instans mundi". *De dominio divino* I,xiii. ed. R. L. POOLE. London 1890; reprint, New York 1966, p. 102-103: "Quidam enim, ut Moyses et puriores philosophi nostre fidei, ponunt pro dando instanti temporis mundum totaliter incepisse ... Lapsus autem in parte philosophanicium opinatur quod, sicut eternaliter Verbum emanat a sui principio, sic et mundus. Unde sicut, pede eternaliter infixo in pulvere mansisset vestigum eternaliter concausatum, sic Deus eterna causancia insidet universo. Et ista creditur fuisse sentencia Porphyrii, Averrois, Avicenne, Aristotelis, et Platonis, cum suis sequacibus".

[28] *De universalibus* ii, 69: "Nam quando ille eximius philosophus et propheta Moyses dixit, *Genesis* 1: 'producat terra animam viventem in genere suo, iumenta, reptilia et bestias terrae secundum species suas', non intellexit terminum vel conceptum humanum per 'genus' et 'speciem', sed naturas universales communicatas multis suppositis, ut loquitur commentator. Et ita de aliis dictis Scripturae sacrae.'". *De dominio divino* II,i, 176-177: "Tercio confirmatur idem ex testimonio Scripture, que, ubicumque loquitur de genere vel specie, intelligit non conceptus in anima vel res secunde imposicionis, sed res extra intentas principaliter a natura: ut Gen. i. 12 dicitur quod Deus produxit terre nascencia secundum genus et species suas...".

[29] *De universalibus* xv, 353-354: "... nec valet dicere quod institutio humana constituit genus et speciem, tum quia tunc non foret genus et species ante institutionem humanam - quod est contra Scripturam sacram...".

[30] *De logica* II,ii, 33: "Et propter ignoranciam talium universalium lapsi sunt moderni in multos errores...". *De apostasia* xiv. ed. M. DZIEWICKI. London 1889; reprint, New York 1966, p. 186-187: "Ponunt enim doctores signorum, quod non est dare universalia ex parte rei; ideo pro glozandis dictis philosophorum invenerunt hos terminos...".

however, then scepticism inevitably results since all such judgment depends upon the apprehension of particulars, transitory and subject to corruption, unable to provide enduring criteria upon which to trust in either the created universe or the truths of the faith.

THE VISION OF ETERNAL EXEMPLARS

In their rejection of exemplars the *doctores signorum* had inverted creation, bypassing the Word in favor of words. Yet exemplars exhibit their full meaning only in so far as they are understood to be causal principles existing in the Word. Christ, in respect to the exemplars, is *omnia in omnibus*. Christ the Word, the second person of the Trinity, is the essential foundation in whose being all creation subsists, just as the Bible said: *Quod factum est in ipso vita erat*.[31] This is less a philosophical tenet than a central facet of the Creed: the Word of God, eternally begotten of the Father, through whom all things were made. Like Grosseteste, Wyclif states that as all creation proceeds from the Word of God every being is true to the extent that it conforms to the Word which, eternally spoken by God, is the first truth, perfectly conformed to God.[32] And a thing, as Grosseteste observed, is always comprehended more certainly and purely in its exemplar state than in its temporal instantiation. The divine mind is the very brightest light; the eternal reasons of creatures are most lucid as they subsist in it, and may not be comprehended apart from the support of the eternal Word.[33]

[31] *De dominio divino* I,vi, 39: "Tunc enim cognoscemus quomodo Christus secundum raciones exemplares est *omnia in omnibus* illapsus, ut dicit apostolus, I Cor. xv. 28. Ipse autem est fundamentum essenciale, quod secundum esse vitale adintra est omnia, iuxta illud Ioh. i. 3, 4, *Quod factum est ipso vita erat*".

[32] *De ente librorum duorum* I,iii,iii, 19: "Et cum deus non solum dicit se, set omnia alia, cuiuslibet alterius rei modus essendi conformiter ad verbum eternum ipsam dicens, est eius veritas". Ib. 22: "Ideo certum est quod a verbo vel cogitacione dei procedunt omnis creature ... Cum ergo omne ens sit conforme illi verbo, vel secundum *esse* primum (ut omnes creatura) vel secundum *esse* secundum (ut omnis defectus) patet quod omnis entitas est veritas". See GROSSETESTE, *De veritate*, 137: "Cum autem, ut praedictum est, veritas cuiuscunque est eius conformitas rationi suae in aeterno Verbo, patet, quod omnis certa veritas non nisi in lumine veritatis summae conspicitur".

[33] GROSSETESTE, *De veritate*, 142: "Sed cum duplex sit rei cognitio, una in se, altera in exemplari, vel similitudine sua, cum similitudo vel exemplar lucidioris est essentiae, quam ipsa res, cuius similitudo, nobilior et clarior et apertior ... Ac per hoc, cum divina essentia sit lux lucidissima, omnis cognitio eius per similitudines, quam per se ipsam obscurior, in rationibus vero aeternis creaturarum in mente divina lucidissimis, quae sunt creaturarum exemplar lucidissimum, omnis creaturae cognitio certior et purior et manifestor est, quam in se ipsa". Ib. 141-142: "Nec scitur vere aliquid creatum esse, nisi

Wyclif too believed that the proper perception of a given creature depends upon an intuition of the exemplar, invoking Grosseteste's testimony that these ideas are so necessary for wisdom, and even beatitude, that without them intuition of a created thing would be impossible.[34] The Word maintains a unity with all creatures which is epitomized by the existence of their exemplars in the Word. And the contemplation of such exemplars is the province of theology. A true understanding of universals consistently belongs to the Christian metaphysician: thus, once more appealing to Grosseteste, Wyclif affirms that Christ is the subject matter of theology as distinct from the metaphysics of the pagans. Offering a variation on Grosseteste's words, Wyclif finds four notable unities in Christ, the first being the unity of essence with the Father; the second his unity of person achieved in the Incarnation; the third the general unity by which all creatures share a common nature. However, the fourth is "the unity of the exemplar by which every exemplar reason, and consequently every entity, is essentially the Word himself. And therefore a theologian is not ashamed to concede, along with the Apostle, that he knows nothing except the Lord Jesus Christ." In contrast to the *mundani philosophi* who start from the existence of the creature, the theologian begins with the intelligible and then proceeds through the faith of Christ to the existence of the creature. Theological knowledge, therefore, cannot be brought to a conclusion before it is perfected in heaven, where at last all things will be seen in the Word.[35] Indeed, intuition of the ideas as God himself knows

in mente videatur ab aeterno Verbo supportari".

[34] *De universalibus* xv, 363-364: "Et Lincolniensis dicit, *I Posteriorum*, quod sunt cum Deo concreatrices effectum ... Addit etiam quod idea est tam necessaria ad sapientiam et beatitudinem quod nemo possit uti vel intueri creaturam nisi proportionaliter se habeat ad ideam...". See GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros* I,7, 139-140.

[35] *De dominio divino* II,v, 198: "Tercio patet cum fide quod dominus Iesus Christus sit subiectum theologie distincte metaphisica ethnicorum. Illud declarat dominus Lincolniensis in suo Exameron, capitulo septimo, ponens primo quod in Christo sunt quatuor notabiles unitates. Prima est unitas essencie cum sua Origine atque Dono; de qua Ioh. x. 30. *Ego et Pater unum sumus.* Secunda est unitas persone ... Sed tercia est unitas generalis, qua omnis natura corporalis vel spiritualis est idem Christo. Et quarta est unitas exemplaris qua omnis racio exemplaris, et per consequens omne ens, est essencialiter ipsum Verbum. Et sic non verecundatur theologus concedere se nichil scire, cum apostolo, nisi dominum Iesum Christum, qui subiectum primum dignitate, adequacione sue sciencie, cum non potest scire aliquid nisi ipsum. Theologus autem incipit ab esse intelligibili, procedendo per fidem Christi ad existenciam creature. Unde non perficitur sciencia theologia antequam perficiatur in patria, quando servato eodem ordine in Verbo videbuntur omnia. Econtra autem mundani philosophi incipiunt ab existencia creature, et ascendunt ad eius esse intelligibile". Grosseteste actually speaks of a three-fold unity which Wyclif refers to as such in another passage very similar to the above. See ib. I,vi,

them is possible only for those who have been thoroughly purified, the blessed.[36] This is the end to which man is naturally ordained, that happiness which consists in the contemplation of the truths of the faith, the final reward that is the clear vision in heaven.[37] The extent to which the creature exists within its genus is incomplete, its own being dependent upon the divine essence which we hope to intuit in final beatitude. Consequently, the *viator* may not fully comprehend God during this pilgrimage in which we see only through a glass darkly. Still, to know anything of creation is at some level to know something of God; for every being signifies God just as an accident signifies its subject.[38] Lastly, one should bear in mind that in reserving a clear vision for the state of final beatitude Wyclif cannot thereby be charged with ontologism, a question which often looms in such discussions of exemplars.

42-43. See GROSSETESTE, *Hexameron* I,i. ed. R. DALES and S. GIEBEN. London 1982, p. 49: "Unde et hec sapientia sacratissima, que theologia nominatur, subiectum habet circa quod versatur. Istud subiectum a quibusdam putatur Christus integer, Verbum videlicet incarnatum cum corpore suo quod est eccelesia ... videntur aggregari aliquo modo iste unitates sive uniones, videlicet qua Verbum incarnatum est unus Christus, unus videlicet in persona Deus et homo, et qua ipse est unus in natura cum ecclesia per assumptam humunam naturam, et insuper qua ecclesia reunitur ei per condignam assumpcionem, in sacramaneto eucariste ... Ex quibus tribus unionibus videtur aggregari unum quo dicitur Christus integer unus".

[36] *De universalibus* xv, 364: "... stricte loquendo de intuitione, intueri ideam nisi sit beatus, scilicet intueri ideam plene secundum omnes veritates de illa noscibiles ut puta quod a Deo cognoscitur ... Nam, primo, patet quod nemo potest sic plene intueri aliquid, nisi sit Beatus et intuitive cognoscat omnia".

[37] *De trinitate* i, 9: "Sed natura nihil ordinat nisi quod naturaliter potest esse, igitur potest esse quod viator cognoscat naturaliter huiusmodi veritates. Assumptum est ex hoc, quod finis ad quem naturaliter ordinatur homo est felicitas que consistit in contemplacione fidei veritatum. Unde secundum theologum loco fidei meritorie in via succedet clara visio pro premio fidei existenti in patria".

[38] *De dominio divino* I,vi, 39-40: "Quotlibet sunt talia dicta Scripture que sonant quod nulla creatura habet in proprio genere nisi incompletum et equivocum dependens esse respectu divine essencie quam speramus beatifice intueri ... Et secundum istam maneriem videndi loquitur evangelium Ioh. i, 18, *Deum nemo vidit unquam*, supple, nullus pure viator pro viacionis tempore. Et de prima manerie videndi loquitur apostolus, I Cor. xiii. 12, *Videmus nunc per speculum in enigmate; tunc autem facie ad faciem* ... sic nemo potest noscere creaturam nisi sub aliquo gradu noverit Deum suum, cum omne ens ipsum signat, ut accidens fundamentum."

THE MEANS TO ASCENT

If such an eternal realm of exemplars does exist, the contemplation of which is the ultimate goal of the *viator*, then it would seem that it is one's moral obligation to seek it, to ascend to it. The questions which continually resound are how this is done, and why many people do not do it. Augustine believed that eternal exemplars could be perceived by the soul, though only on the condition that the soul itself be pure, adhering to that vision in love.[39] In the perception of universals one pays attention to the Truth which presides over the mind, that teacher who dwells within, namely Christ, the immutable power and eternal wisdom of God.[40] The mind was created for the sake of contemplating the highest beauty, though some may lapse into a perversity whereby the mind is converted to carnal things rather than to God. Unless this disorder is corrected, however, one will never be fit for the kingdom of heaven.[41]

Grosseteste also believed that the exemplars could be contemplated following a process of *purgatio* whereby the purified intellect is able to fix its gaze upon these principles, permitting the truest and clearest understanding of not only created things but the first light itself.[42]

[39] *De diversis questionibus 83*, q. 46,2. CCL 44/a,73: "Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a deo conditae, omnia superat et deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit...". Gilson is careful to absolve Augustine of the charge of ontologism, noting that mystical and natural knowledge must be distinguished so that when Augustine speaks of seeing the divine ideas this is understood to pertain to mystical knowledge. See E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* 3rd ed. Paris 1949, 125-130. Augustine recounts a fleeting ecstatic experience cut short by the weight of his own carnal habits (*Confessiones* VII,17,23. CCL 27,107).

[40] *De magistro* XI,38. CCL 29,195-196: "De uniuersis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia...".

[41] *De vera religione* XXXIII,62. CCL 32,228: "Sed animus peruerse, cui ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus est. Ille autem uult mentem conuertere ad corpora, oculus ad deum. Quaerit enim intellegere carnalia et uidere spiritalia, quod fieri non potest". Ib. XXXIV,63, 228: "Quare ista peruersitas corrigenda est, quia nisi fecerit quod sursum est deorsum et quod deorsum est sursum, regno caelorum aptus non erit".

[42] *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros* I,7, 139-140: "Ad hoc dicendum quod universalia sunt principia cognoscendi et apud intellectum purum et separatum a phantasmatibus, possibilem contemplari lucem primam, que est causa prima, sunt principia cognoscendi rationes rerum increate ab eterno existentes in causa prima. Cognitiones enim rerum creandarum que fuerunt in causa prima eternaliter sunt rationes rerum creandarum et cause formales exemplares et ipse sunt etiam creatrices. Et he sunt quas vocavit Plato ydeas et mundum archetypum, et he sunt secundum genera et species et principia tam

Nevertheless, the vision of the soul can be clouded over by the weight of the corrupted body and its wanton affections since the *affectus animae* and the *aspectus animae* cannot be separated.[43] If the affection of the soul is converted to the body and the incitements of the flesh it will drag the faculty of vision along with it into darkness and idleness.[44] And while it must be admitted that even the impure know what they know in the divine light, only the pure in heart, the perfectly cleansed, may see the highest truth, the very light of the truth, in itself.[45]

Wyclif located the problems of his own age in this very confusion of affections and likewise found its remedy in a turning away from the sensible, temporal realm to the eternal. The hearts of some are so fixed on this sensible realm, on the signs themselves, that they fail to apprehend the superior truth as it is manifested in nature. This inordinate affection for these singular and transitory entities has in great part corrupted the Christian religion since the intellect is not then disposed to understand the truths of the faith.[46] Wyclif notes that St. Anselm was well aware that there are some whose reason is immersed in the fleeting images of the temporal domain to such an extent that they cannot rightly comprehend

essendi quam cognoscendi, quia, cum intellectus purus potest in his defigere intuitium, in istis verissime et manifestissime cognoscit res creatas, et non solum res creatas, sed ipsam lucem primam in qua cognoscit cetera".

[43] Ib. I,14, 215-216: "Causa autem quare obnubilatur visus anime per molem corporis corrupti est quod affectus et aspectus anime non sunt divisi...". For a discussion of this question see R.W. SOUTHERN, *Richard Dales and the Editing of Robert Grosseteste*, in *Aspectus and Affectus: Essays and Editions in Grosseteste and Medieval Intellectual Life in Honor of Richard C. Dales*, ed. G. FREIBERGS. New York 1993, p. 3-14.

[44] *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros* I,14, 216: "Cum igitur amor et affectus anime convertitur ad corpus et ad illecebras corporales necessario trahit secum aspectum et avertit eum a suo lumine ... Aspectus autem mentis a suo lumine aversus necessario convertitur in tenebras et otium...".

[45] *De veritate*, 138: "Mundicordes vero et perfecte purgati ipsam lucem veritatis in se conspiciunt, quod immundi facere nequeunt.- Nemo est igitur, qui verum aliquid novit, qui non aut scienter aut ignoranter etiam ipsam summam veritatem aliquo modo novit. Iam igitur patet, quomodo soli mundicordes summam vident veritatem et quomodo nec etiam immundi penitus eius visione frustrantur". For an excellent treatment of the entire issue of Grosseteste's theory of knowledge see J. MCEVOY, *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford 1982, p. 320-368. I concur with MCEVOY, o.c., p. 324-327 that Grosseteste is not guilty of ontologism since he considered the process of purgation completed only after death. A full vision granted in this present life is reserved for just rare instances of Christian mystical experience.

[46] *De ente librorum duorum* I,iv,i, 29: "Sed animus sic arguencium est tante fixus in sensibilibus obcecantibus intellectum, quod non sufficit apprehendere veritatem superiorem in natura. Et revera, sicut affecio inordinata circa proprietates singularium corruperat pro magna parte veram religionem Christianam, sic indisposuit intellectum ad concipiendum veritates fidei".

how the many might share a common universal. Even some of the pagan philosophers had understood this, the gaze of their intellect, having been elevated beyond vain images. Notwithstanding, Christian theologians have spoken more clearly and with greater facility concerning universals than had earlier pagans.[47]

Anselm held that there exist forms or models within the divine intellect according to which creation was fashioned so that even when a thing had not yet been made it could not rightly be said to be nothing in respect to the reason of God, its maker.[48] Knowledge of God, the creator, is itself grounded in the recognition of universals, finding its most illustrative example in the *Proslogion*, a proof for the existence of God which depends upon an acknowledgment of the reality of universals, a recognition of the existence of absolute forms of truth, justice and beauty.[49] Wyclif adopts a similar course, stating that the quest for a deeper understanding of God may actually be attained through universals as the pilgrim relinquishes the transient in favor of the eternal. Nothing is loved except that it be known and, therefore, true knowledge concerning God leads the mind into the love of God. While pagans have at times grasped some knowledge concerning God from creation it remains

[47] *De universalibus* iii, 78: "Et conformem sensum habent philosophi, quorum acies intellectus ultra imaginabilia elevatur. Unde Anselmus, *De incarnatione verbi*, capitulo 1: Ille, inquit, cuius ratio est in imaginationibus corporalium adeo involuta quod non 'intelligit quomodo plures homines in specie sunt unus'...". Ib. 79: "Theologi tamen nostri locuti sunt planius et facilius de universalibis quam priores philosophi...". See ANSELM, *De incarnatione verbi* i, in *Opera Omnia* II, 10.

[48] *Monologion* ix, in *Opera Omnia* I, 24: "... nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive aptius dicitur forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent".

[49] *Proslogion* ii, in *Opera Omnia* I, 101-102: "Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit ... Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re". *Proslogion* v, in *Opera Omnia* I, 104: "Quid igitur es, domine deus, quo nil maius valet cogitari? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnis alia fecit de nihilo? ... Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse". That the faith Anselm required for the validity of his proof was a belief in real universals see R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*. Cambridge 1990, p. 134-137.

insufficient. One ascends to God with greater certainty through exemplars, the intelligible being of created things. The one who puts away sensible objects and likenesses will attain the beloved.[50]

As universals are a means to the knowledge and love of God, so they are indispensable in understanding the very nature of God as Trinity, which stands at the heart of Catholic orthodoxy. One ought never, said Anselm, enter into the density of divine questions unless first grounded in a faith which admits the reality of universals. He lamented, therefore, that some, such as the nominalist Roscelin of Compiègne, had no reverence for the Sacred Page; they are "heretical dialecticians who consider universal substances to be nothing except an emission of sound." It is no wonder that Roscelin had been condemned for tri-theism (Soissons, 1092). For one who cannot admit that many human beings may exist in the one species humanity will hardly grasp how it is that a plurality of persons, each one of which is perfectly God, may be one God.[51] As Anselm had refuted Roscelin, so Wyclif, recalling the controversy surrounding Joachim of Fiore's Trinitarian doctrine, contends that the doctors of the church were able to rightly decide this case, having been well instructed in the truths of universals.[52] If Joachim did believe the Trinity was not a proper unity,

[50] *De mandatis divinis* xi. ed. J. LOSERTH and F.D. MATTHEW. London 1922; reprint, New York 1966, p. 96: "Sed cum nihil amatur nisi cognitum, patet quod ordo vere noticie de Deo inducit racionem in eius amorem, et licet a creaturis capiant philosophi evidenter noticiam de Deo, ut patet Sapiencie XIII, 1 et Rom. I, 20, compendiosior tamen est via cercior a qua secundum raciones exemplares vel esse intelligibile creaturarum in Deum ascenditur. Ille ergo qui dimissis sensibilibus simulacrisque eorum et fantasmatibus secundum partem superiorem animi in fontale subiectum omnium istorum suspenditur, statim habet quem diligit...".

[51] *Epistola de Incarnatione Verbi* i, in *Opera* Omnia II, 9: "Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquista morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae heretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias...". Ib. 10: "Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus deus, sint unus deus?" Anselm relates Roscelin's argument that maintaining three persons of the same substance would lead to the proposition that the Father and the Holy Spirit must have become incarnate with the Son. See ib. 4: "Cum adhuc in Becci monasterio abbas essem, praesumpta est a quodam clerico in Francia talis assertio: 'Si, inquit, in deo tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio est incarnatus'".

[52] *De universalibus* xi, 240: "Unde ex aeterna ordinatione Spiritus Sancti fuit quod fideles doctores Ecclesiae, congregati ad tractandum dissensiones inter Abbatem Ioachim et Magistrum Petrum Lombardum, ad tantum instructi sunt in veritatibus universalium...".

then it stemmed from an ignorance of universals which led him into falsehood and heresy.[53] Thus to those who would say that the mind cannot grasp how the one might be common to many, Wyclif is in agreement with Anselm and boldly declares with Augustine, he says, that such a person will not be disposed to believe in the Trinity.[54] Undoubtedly, lack of such understanding so often proceeds from an unwillingness to assume the disposition of humility in matters of truth which are, for Wyclif, nothing other than the substance of orthodoxy. Following the words of the Apostle Paul, a true philosopher begins by believing in the principles of faith, though secondarily he might draw from creatures, with the assistance of faith, a knowledge of the Trinity and conceptions of God. Yet some, ceasing to give thanks to God, have fallen into sin due to their own arrogance. Pretending to be wise they are found wanting in humility, itself the foundation of wisdom.[55] A true philosopher, a true metaphysician has made Christ the beginning and end of all inquiry, such that the very principles of faith are bound to the exemplars which subsist in the Eternal Word, apart from which nothing can be known.

Convinced that disbelief in universals finds its cause not only in ignorance, but arrogance and absorption in the sensible world, Wyclif follows Augustine's lead that sin consists in preferring the lesser good to

For the 1215 condemnation see *Enchiridion Symbolorum* ed. H. DENZINGER. Rome 1967, 803.

[53] *De universalibus* xi, 263-264: "Unde dixit Ioachim 'quod nulla res est' Trinitas, licet 'Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint una essentia', una substantia vel natura, quam unitatem 'non,' dixit, 'esse veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam,' sicut 'multi homines sunt unus populus.' Quod si Ioachim ita dixit, non dubium quin ex ignorantia universalium dixit falsissimum et summe haereticum". Speaking to the above passage, ROBSON, o.c., p. 152-153 notes that for Wyclif realism was "almost a test of orthodoxy". I would say that for Wyclif it was absolutely indispensible.

[54] *De trinitate* xii, 130: "Et si dicatur quod mens non capit unum commune esse multa, audacter dico cum Augustino quod quicumque hoc non capit non est dispositus ad credendum trinitatem". In regard to the Trinity, LEFF, *Wyclif and the Augustinian Tradition*. p. 30 notes that Wyclif's exemplarism allowed him to move from the nature of the soul to the nature of God given that the forms of all creatures find their archetype in God.

[55] *De trinitate* iii, 29: "Ex quibus verbis Apostoli [Rom. 1: 17-22] patent quattuor per ordinem: primo quod oportet philosophum inniti principiis fidei in credendo tamquam mitem disciplinam. Secundo quod contingit philosophum ex creaturis naturaliter cognoscere cum iuvamine fidei trinitatem et nociones dei, et credo quod Apostolus non excludit ab allis lumen naturale per quod sic cognoscerent. Tercio quod gravatum est peccatum eorum in hoc quod ex superba presumpcione cessaverunt gracias agere deo. Quarto, quod ex presumpcione redarguerunt sibi ipsis cum non solum inciderunt in ignoranciam sed pretenderunt se esse sapientes, cum tamen defecerunt in humilitate que est fundamentum sapiencie, ut patet Isaie XLI de timore Dei".

the greater, going as far as to say that a defect in the ordered love of universals is the cause of all covetousness and actual sin.[56] It is clear to Wyclif that the sin of the present age is due to error concerning universals which proceeds from a disorder in both affection and perception. Yet it is only proper that universals should be revered, since the universal, which is naturally prior to its inferior temporal instantiation, sustains the inferior order and is actually more valued by God.[57] A more lucid apprehension of eternal truths is, however, constantly in danger of being compromised as the soul is dragged down into the temporal realm comprised of fleeting particulars, inferior truths. This, Wyclif believed, was the chief transgression of the nominalists, the *doctores signorum*. Instead, one ought conform one's own will to the divine will and love the superior truth more than the inferior. After all, Holy Scripture itself exhorts us: *Veritatem tantum et pacem diligite.* For in this we follow God as the prophet testifies: *Ecce, veritatem dilexisti.*[58] The superior, beloved truth is known only in part now as the *viator* directs his gaze and affections from the transient realm towards the eternal, intelligible plane of exemplars subsisting in the Eternal Word; and at the last it is grasped in the divine light where both knowledge and love are perfect.

Conclusion

This study has sought to shed some additional light on the metaphysical realism of John Wyclif, emphasizing its genuine theological character in keeping with Wyclif's debt to a long-standing Augustinian realist tradition. In addition, there is the hope that something of the

[56] *De universalibus* iii, 77: "Ex istis patet - ut estimo - quod omnis invidia vel actuale peccatum causatur ex defectu ordinatae dilectionis universalium, ut docet Augustinus, *Epistola* 22, nam omne tale peccatum consistit in voluntate praeponente minus bonum magis bono. Sed generaliter bona universaliora sunt meliora". See Augustine, *Liber de gratia Novi Testamenti ad Honoratum* xxi,74. CSEL 44/45,221-222: "Unde non altum sapiat sed timeat; eoque timore casto inhaereat deo, qui eam a propria immunditia qua inordinate bona inferiora dilexit...".

[57] *De universalibus* iii, 77-78: "Sic igitur indubie error intellectus et affectus circa universalia est causa totius peccati regnantis in saeculo. Quod autem bona universaliora sint bonis privatis meliora patet ex hoc quod universalius est prius natura suo inferiori, gratia cuius sustentandi est inferius ordinatum, ut prius naturaliter et plus appretiatum a Deo est hominem esse simpliciter, quam est illum hominem esse, et sic de ceteris".

[58] Ib. 78: "Ideo debeo, conformando voluntatem meam voluntati divinae, plus diligere veritatem superiorem quam inferiorem. Et ideo salubriter monet Propheta, *Zachariae* 8: 'Veritatem tantum et pacem diligite,' quia in hoc sequimur Deum, de quo Propheta, *Psalmo* 50, testatur: 'Ecce,' inquit, 'veritatem dilexisti'."

compelling nature of this question which loomed so large for Wyclif might be communicated to readers of the present day. For, while immersed in the philosophical questions that filled the lecture halls of the late medieval schools, Wyclif, like so many of his colleagues, saw all such questions through the eyes of faith. Reading Wyclif in this light should lead to a greater appreciation of his earnest desire to grow in the knowledge and love of God so often expressed in his discussions of metaphysics.

Exemplars existing within the Word, which is in perfect conformity to the first person of the Trinity from which it proceeds, establish the basis of all knowledge. Wyclif held that a steadfast adherence to exemplars was an integral part of orthodoxy, a bedrock which secured the church against the shifting sands of scepticism. While the nominalist begins with a knowledge of the *res particularis* and proceeds to form general categories which enjoy an existence only as concepts within the human intellect, the realist begins with the exemplars subsisting in the divine intellect and then grounds all subsequent knowledge in these eternal principles. The one begins with the created, the other with the creator.

In the eyes of Wyclif nominalism destroyed the means of ascent to God through universals, precisely because it undermined the very way in which God is known and, therefore, loved. Exemplars are essential in the quest for beatitude and, in turn, are fully comprehended only when the beatific state is attained. The Word in whom the exemplars subsist, and from whom creation derives its being, is none other than Christ the Word. He is the content of, indeed the very form of, Scripture; the one who provides the illumination of the *viator* by which he ascends to the beloved. Sacred Scripture, along with the testimony of the saints, assured Wyclif that the means to a clear vision (*aspectus*) of the eternal truths lay in the humility and charity (*affectus*) of the one who would strive to behold them.

Milwaukee Ian Christopher LEVY

IRENAEUS' AND AUGUSTINE'S USE OF TYPOLOGY

I. IRENAEUS

1. The Canon still in statu nascendi

Whoever speaks of the canon of the Old and the New Testament at the time of Irenaeus should realize that the canon was not yet fixed. Before his time quotations of the NT were rare. The edition of his works, however, contains about 1.800 NT and about 820 OT citations in *Adversus Haereses* (Sources Chrétiennes) alone. As these numbers show, he was not only the first author frequently quoting the NT, but also he cited it more than the OT. There are no references to Philemon, 2 Peter and 3 John; the canon was clearly still in the process of being formed. Blanchard demonstrated that Irenaeus did not yet use the word *testamentum* as a name for the two parts of the Bible. This word means a stage in the history of salvation, the time when Christ appeared. Irenaeus uses *evangelium* only in the singular, except when he refers specifically to the writing of the four Gospels which proclaim the good news throughout the world.[1]

To give a clear indication of the situation, we mention some data which may serve as a sample. The Gospel of Peter was accepted at Rhossos (Eusebius, *H.E.* VI,12,3-6); the polemics against John's Gospel remained even during the third century; the attempt to substitute one Gospel compilation for the four Gospels, as was done by Theophilus of Antioch; Tatian made use also of apocryphal Gospels, and his harmony of the Gospels was accepted by the Church in his native Syria.[2]

Blanchard points out that both the word and the notion of 'canon' which orginated in Christian circles, stimulated the Jews also to decide on a closed canon of the OT. In this they had to deal with great problems: Were Ruth, Esther, and the Song of Solomon parts of the canon? Did the Hebrew Bible consist in three parts, and if so, what were their names? In the event, the *Torah* gained the greatest authority, and that remained so

[1] Y.-M. BLANCHARD, Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée. Paris 1993, 286.
[2] H. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen 1968, 204-207.

until today. One can only speak of a canon when the writings form an entity with a shared authority.

The Christian Bible with the two Testaments was not completed before the fourth century. The Synod of Hippo in 393 decided the question of the canon in the Western Church.[3] Though Irenaeus, when quoting from the NT, mentions the names of Paul and John - something not yet done by Justin whose writings he knew - he is thinking in terms of phases of the economy of salvation rather than of a canon. He regards everything as part of the divine economy of salvation, distinguishing four periods: the prophets - Christ - the apostles - the Church (*Demonstratio* 6 and 98). The first three were also found in Ignatius of Antioch (*Philadelph.* 5,1-2).

2. The entire OT is prophetic

Irenaeus appreciated the OT very highly. In it the Logos speaks and the Spirit rules. The whole of the OT is prophetic in nature. The difference between the Armenian and the Latin versions suggests in *Haer.* IV,23,1 that *scripturae*, meaning the OT Scriptures, can be rendered by the Armenian word for "prophets"; in V,17,1 the exact opposite is the case. Interesting, too, are the words quoted by Irenaeus from John 5: 39-40. Jesus speaks there about predictions regarding Himself. Irenaeus explains that the Son of God is inseminated everywhere in the writings of Moses: "Inseminatus est ubique in scripturis eius Filius Dei" (*Haer.* IV,10,1). Irenaeus associates himself closely with the tradition of the apostolic Churches in dividing the Bible into *Prophetica* and *Evangelica*. He does so against the Gnostics: "Universae scripturae et propheticae et evangelicae" (*Haer.* II,27,2). Sometimes he refers to the whole OT as *prophetae* (*Haer.* III,10,6; 19,2). The OT comes for him under the heading of "the prophets" in the sense that his Christian readers recognized it as an earlier mouthpiece of Christ. He argues against the Gnostics that every generation can receive the true *gnosis* from God. One then knows the teaching of the apostles, the ancient organism of the Church that is found throughout the world, the nature of the Body of Christ with the succession of bishops to whom the apostles entrusted the Church in every location, the conservation of the Scriptures until the present day without fictitious stories, and a careful dealing with those Scriptures without any addition or omission.[4] The

[3] BLANCHARD, o.c., 117.

[4] *Haer.* IV,33,8: "Agnitio vera est Apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiae status in universo mundo, character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quae in uniquoque loco est Ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos custodito sine fictione Scripturarum, plenissima tractatio neque additamentum neque

Church's tradition shows that the entire OT is prophecy. This has implications for Moses as the central person of the OT. In *Exodus* "the reader is encouraged to see Moses both as archetypal priest and archetypal prophet, the model for all who speak in YHWH's name within Israel's worship".[5]

It would be very strange if the prophetic would be entirely divorced from typology, for typology is essentially prophetic. Irenaeus writes what typology means to him: *Typus* and figure sometimes differ in matter and substance from the reality. However, they must preserve their similarity to it by their form and by showing this similarity by means of that which is present and by that which is not (*Haer.* II,23,1).[6] Moberly describes the usual course of things: "Christian reading of the Old Testament will always have a dimension of interpreting the text as looking beyond itself. Since what is claimed as fulfilment cannot be properly understood apart from the promise of which it is the fulfilment, so the Old Testament retains validity as witness to the divine promise and purpose, and also remains a necessary presupposition for an understanding of the New Testament".[7] Therefore, it is not surprising that typology is found everywhere in patristic literature.

Elsewhere, Irenaeus refers to typology in more functional terms. The relation between the one and the many is regarded as showing an analogy with the relation between the body and the members.[8] In this way, the economy of salvation operated in the Bible. That which in prophecy generally is meant by the scheme of promise and fulfilment, is in pictorial prophecy subsumed in the scheme of type and anti-type, speaking of promise and fulfilment in figures.

ablationem recipiens, et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas, expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia, et praecipuum dilectionis munus".

[5] R.W.I. MOBERLY, The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism. Minneapolis 1992, 31.

[6] See L. GOPPELT, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1933, VIII, 249-251 for other interpretations.

[7] MOBERLY, o.c., 139.

[8] *Haer.* IV,33,10: "Cum enim et ipsi membra essent Christi, unusquisque eorum secundum quod erat membrum, secundum hoc et prophetationem manifestabat, omnes et multi unum praeformantes et ea quae sunt unius annuntiantes. Quomodo enim per nostra membra operatio quidam universi corporis ostenditur, figura autem totius hominis per unum membrum non ostenditur, sed per omnia, sic prophetae omnes quidem unum praefigurabant".

3. Typology in Paul

In the Letter to the Colossians 2:16-17, this relation between the OT and the NT is expressed by the word "skia" (*umbra*). This term functions here in matters of ritual: "Therefore, let no one pass judgment on you in questions of food and drink or with regard to a festival of a new moon or a sabbath. These are only a shadow of what was to come; but the substance belongs to Christ".

Paul gives the word "tupos" a hermeneutic sense, which allows the Bible to be read in the light of the coming Messiah and the Church.[9] Think for example of Rom 5:14 and 1 Cor 10:6 (see Irenaeus, *Haer.* II-I,18,1-7). He, or his Latin translator, used the term in Latin: "Unde et a Paulo [Adam] typus futuri dictus est" (*Haer.* III,22,3). Typology was for Paul a matter of forming parallels.[10] The first and the second Adam, Israel and the Church are such parallels. In other words: the provisional beside the abiding; the imperfect beside the perfect; prophecy and proclamation beside the fulfilment. The latter shows that with this sort of typology the NT is interpreted by the OT; the OT contains a foreshadowing of the NT.

By this method Paul had created order in the various forms of hermeneutics used by Christians with regard to the OT. Moberly comments: "Probably the two most common strategies are the model of promise and fulfilment, and the model of typology".[11] I cannot agree with him. Firstly, because typology comes under the category of prophecy. It is pictorial prophecy. And secondly, because there is a difference between two sorts of typology (as we shall see later), and both sorts come under the heading of prophecy. Moberly has written a fine book, but I do not endorse his statement that "Certain portions of prophecy have been seen as fundamental to promise and fulfiment, and certain portions of narrative and psalm have been typologically significant, but in principle they are both applicable to the OT as a whole".[12] This does not apply to Irenaeus, for to him the OT is in its entirety prophecy, but not entirely typological.

Moreover, we must distinguish between two sorts of typology. The first sort is practized by Irenaeus not only in quotations from Paul, but also in new applications. Its most striking example seems to me to be his state-

[9] A.-G. HAMMAN, La typologie biblique et sa formulation chez Tertullien, in: Eulogia, Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen, éd. G.J.M. Bartelink, A. Hilhorst, C.H. Kneepkens (Instrumenta Patristica 24). Steenbrugge 1991, 138.

[10] HAMMAN, o.c., 138.

[11] MOBERLY, o.c., 138.

[12] MOBERLY, o.c., 139.

ment about Eve. Eve was disobedient; consequently, man fell and died. Christ is a second and new Adam. Mary is a new Eve. As second virgin she pleads for the first, and she undoes the disobedience of Eve. In a similar way, the tree of the knowledge of good and evil, being wood, is the antithesis of the Cross of Golgotha. This wood manifests that disobedience to God is evil, and obedience to God good (*Dem.* 33. See also *Haer.* II-I,32,1. V, 19,1). We find here an expansion of the parallel of the first and the second Adam in 1 Cor 15:45: "The first Adam became a living being; the last Adam became a life-giving Spirit". In the two Adams and two Eves the emphasis is on the foreshadowing function of the OT; we can follow the line: Paul - the author of Hebrews (10:1) - Irenaeus.

No matter whether the words referred to in *Haer* IV,2,3 are Christ's[13] or Moses'[14], Moses and Christ stand here again as counterparts and parallels; "Moysi litterae verba sunt Christi". Through Moses the words of other prophets are prophetic, either directly or indirectly. The patriarch Abraham is seen as a parallel with God the Father. In his commentary on the sacrifice of Isaac, Irenaeus says that Abraham, according to his faith, followed the command of the Word of God, and with a ready mind delivered up, as a sacrifice to God, his only-begotten and beloved son, in order that God also might deign to offer up for all his offspring, His only begotten Son as a sacrifice for our redemption: "ut et Deus beneplacitum habeat pro universo semine ejus dilectum et unigenitum Filium suum praestare sacrificium in nostram redemptionem" (*Haer.* IV,5,4)[15]. The words "in order that God also" make Abraham function here in a pictorial prophecy of the first sort of typology, although the second sort, as we shall see, is also present. 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 etiam praefigurans et praenuntians futura" (*Haer.* IV,21,3). In Abraham's case we must regard everything as figurative: "Nihil enim vacuum neque sine signo apud eum" (*ib.*).

The difference between the two sorts of prophecy is sometimes unclear, insofar as it is not obvious whether Irenaeus is following one procedure or the other. I mention here his words on the tabernacle in the days of Moses. Moses caused by this tabernacle heavenly and invisible realities to be present on earth. He also made prophetic representations of

[13] BLANCHARD, o.c., 134, note 3.

[14] A. ROUSSEAU, Contre les hérésies, Livre IV, t. II, SC 100, Paris 1965, 401.

[15] 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.

future things, such as the implements for use in the cult and the appropriate rites (*Dem.* 26). This concerns, according to Irenaeus, the cult "in God's temple", but the reference to the temple is vague. Froidevaux justifiably wonders if Irenaeus is thinking of a temple in general, or of the Jerusalem Temple, or of God's Church.[16] If he means a temple in general, the parallel has no bearing on the relation between the OT and the NT. In the other cases, we would be dealing with a typological parallel. The parallels mark off the first sort of typology from the second which is characterized by symbolism. The possible reference to a temple in general, reminds us that beside the Christian usage there are other usages of *typus*.[17]

Irenaeus repeatedly mentions prefiguration by prophets: "Ut per eos praefiguraret et praemonstraret futura" (*Haer.* IV,20,12). The life of the prophet Hosea is here a good example. He married a prostitute to show that people prostituted themselves by separating from God. God, however, loved those people, and His Church would be sanctified by union with the Son of God. The woman was sanctified similarly by the union with the prophet: "Beneplacitum habebit Deus assumere Ecclesiam, sanctificandam communicatione Filii ejus, sicut et illa" (*Haer.* IV,20,12). The patriarchs stand in the ranks of the prophets, for they, too, prefigured our faith and disseminated the coming of the Son of God: "Manifestum est quia patriarchae et prophetae, qui etiam praefiguraverunt nostram fidem et disseminaverunt in terra adventum Filii Dei" (*Haer.* IV,23,1).

4. Typology formed by symbolism

In this case, the NT and the Church interpret the OT retrospectively. Prophecy in the OT finds fulfilment in the NT and the Church, but conversely this fulfilment recognizes in the symbolism of the OT hidden prophecy. This second sort of typology passed from the Greek Apologists through Justin to Irenaeus. In his *Dialogus cum Tryphone*, Justin discusses Jesus' baptism by John the Baptist (Mt 3:13-17, and par.). However, in retelling the story Justin says nothing about the heavenly voice (*Dial.* 88,3). Only later in 88,8, he mentions Ps 2:7: "He said to me, 'You are my son, today I have begotten you'". The quotation is mixed up with fragments from two other psalms, and attributed to Jeremiah, but even so, whether through Jeremiah or David, God the Father is speaking here about the Son. This is typology of the second sort. The NT interprets the OT,

[16] L.M. FROIDEVAUX, Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique. (SC 68). Paris 1971, 75, note 9.

[17] L. GOPPELT, a.c., Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament VIII,246.

which leads to the discovery of hidden prophecy. David or Jeremiah did not know how great a prophecy they uttered.

In his *Demonstratio*, Irenaeus regards the entire Pentateuch as eminently suited to retrospective prophecy. He sees in the Exodus from Egypt how God shows in a mystery the passion of Christ. This is done in the sacrifice of a spotless lamb, the blood of which had to be put on the doorposts of the Hebrews. They would thereby get immunity during the worst of the disasters to strike the Egyptians (*Dem.* 25). Froidevaux rightly points out that the apostle Paul uses *musterion* where one would expect *tupos*. Paul, however, is speaking in terms of a plan of God to save the world, that was hidden until the Incarnation.[18] Before Irenaeus, Justin had already seen the typology of the paschal lamb as a foreshadowing, a retrospective of Christ (*Dial.* 40,1). Moses gave the people the book of Deuteronomy (*Dem.* 29), which, according to Irenaeus, contains many prophecies concerning Jesus Christ. Though he does not speak here of typology, he must be referring to prophetic typology. The book of Josua is treated in the same way as the Pentateuch. The name "Josua" is translated into Greek by the name "Jesus". Moses sent him in the power of that name (*Dem.* 27). This makes Moses' successor suitable for typology (of the second sort).

Speaking of Abraham in *Dem.* 35 Irenaeus does not use the word *typus*, but he uses the substance of symbolic typology. He points out that Abraham was justified by faith, and that the Law was not meant for the just. We, too, are not justified by the Law, but by faith. Abraham is a type of the New Testament faithful. The people of the Church look back to the OT. The disciples who left their father and their boat (Mt 4:22) are recognized in Abraham who left his country to live the rest of his life with the *Verbum Dei*. Doing this we take up our cross, as Isaac took the wood on his back (Gen 22:6). Christianity and Church thus find their type in Isaac[19]. Irenaeus calls Moses the first prophet, but adds "Moses says in Hebrew ..." (*Dem.* 43), probably because Moses was the first Jewish prophet in the ranks of those who were called prophets, whereas Abraham had only given hidden prophecy. Abraham is important for what he did, not for what he said: "In Abraham praefigurabatur fides nostra ... patriarcha nostrae fidei et velut propheta fuit ... una et eadem illius et nostra sit fides"

[18] *Haer.* III,12,9: "Hoc est mysterium quod dicit per revelationem manifestatum sibi quoniam qui passus est sub Pontio Pilato hic Dominus est omnium et Rex et Deus et Judex".

[19] *Haer.* IV,5,4: "Juste autem et Apostoli, ex Abraham genus habentes, derelinquentes naviculam et patrem, sequebantur Verbum Dei. Juste autem et nos, eandem fidem accipientes quam habuit Abraham, tollentes crucem quemadmodum ligna Isaac, sequimur eum".

(*Haer.* IV,21,1). Abraham was a "passive" prophet; prophecy happened to him. In the text just quoted, Abraham is described "like" a prophet, but in other passages Irenaeus calls him 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).

The twelve tribes of Israel were born on foreign soil because Christ was to produce twelve pillars for the Church on foreign soil: "quoniam et Christus peregre incipiebat duodecastylum firmamentum Ecclesiae generare" (*Haer.* IV,21,3). Irenaeus continues telling how Jacob got as wages a variety of sheep. The reward of Christ also came from a variety of nations who were gathered into one sheepfold. The words "et Christi merces" form the link in this comparison. Thus the OT is full of prophecies concerning the Church. He who studies the acts of Jacob will learn (*addiscat*) that they are not meaningless but are full of God's planning: "non inanes, sed plenos dispositionum" (*ib.*). Close study of the OT discloses its symbolism.

When Moses hears the voice of Christ from the burning bush, telling him that He has come on earth to save his people, this means that He has come to save us from the power of the Egyptians, that is, from idolatry and godlessness, and to rescue us from the murderous tide of the pagans and the bitter agitation of their defamation, for that is our Red Sea (*Dem.* 46). In the form of retrospective typology, Christ is saying this (*Haer.* IV,23,1). The way in which Moses in *Haer.* III,21,8 is taken up in the second, symbolic form of typology is curious: " Propter hoc autem et Moyses ostendens typum proiecit virgam in terram, uti ea incarnata ...". The casting down of his rod is a type of Christ's Incarnation. In Ex 7:9-10, however, it is not Moses, but his brother Aaron who casts down his rod before Pharaoh, and the rod is changed into a snake, but Irenaeus speaks only of the Incarnation. He who reads the Scriptures in the proper manner, will find the treasure hidden in a field. Only after their fulfilment could those prophecies be understood: "Si quis igitur intentus legat Scripturas, inveniet in eisdem de Christo sermonem" (*Haer.* IV,26,1).

5. Bultmann's definition of typology

Bultmann defines the second, symbol forming, typology as follows: "By typology as a hermeneutic method we mean the interpretation of the Old Testament, practiced in the Church from the New testament onward, which uncovers in persons, events and institutions of the time of salvation which started with the coming of Jesus Christ. The Old Testament *typus* corresponds with *antitypus* of the Christian era, e.g. 1 Pet 3:21; Hebr

9:24".[20] This is a good definition, but we wish to nuance it by four additional remarks: a) we are dealing with prophetic secrets, and this typology also is part of prophecy; b) this typology is symbolic, for OT data appear to be figures of NT data, with an intimate, mystical bond between *typus* and *antitypus*; c) the theological background of symbol forming typology is not only the *Verbum Dei*, but also Christ and the Holy Spirit; d) the origin of this kind of typology lies in the historic background as practiced by the Greek Apologists. These remarks add nuances, from the viewpoint of Irenaeus, to Bultmann's definition .

Bultmann's definition of the first, parallel forming, sort of typology runs as follows: "Related with the typological method is the exegetical method, by which sayings from the OT are regarded as predictions which have found the fulfiment in the time of salvation, or will still do so. However, the two methods must be strictly separated. The proof from prediction springs from the OT notion of a divine plan that proceeds teleologically, and a saving history which heads for its consummation".[21] Again, we wish to put forward four remarks: a) we prefer a different classification, for this method is also typology, and prophecy; b) the expression "parallel forming typology" is to be preferred, for it deals with two data which are parallel as each other's counterparts, one belonging to the imperfect, and the other to the perfect; c) we are here dealing with the opposite of the symbolic typology, for now the OT interprets the NT; d) in this case, the historic background lies in Paul who operated with the foreshadowing of the NT in the OT.

6. The way to an enlarged definition of typology

The world of the Greek Apologists

In connection with our definition of symbol forming typology, it is important to take into account the background of the Greek Apologists. A. Charity writes: "The Epistle of Barnabas' discovery of a prefiguration of Christ's crucifixion in Exod. 17: 8-11, where it tells how, when Israel fought the Amalekites, Moses stretched out his arms - 'and whenever Moses held out his arms, Israel prevailed' (*Barnabas* 12,2-5) -; and the no less amazing and no less traditional interpretation of the harlot Rahab's scarlet cord, which, having originally guaranteed the safety of her house-

[20] R. BULTMANN, Ursprung und Sinn der Typology als hermeneutischer Methode, in: J.W. Kooiman en J. van Veen, Pro regno, pro sanctuario. Bij de zestigste verjaardag van prof. dr. G. van der Leeuw. Nijkerk 1950, 89.

[21] BULTMANN, a.c., 89.

hold at the fall of Jericho, represents already in 1 Clement (early in the second century) the blood of Christ which ensures salvation to the Church (*1 Clement* 12,7; cf. Josh. 2:18)".[22] Irenaeus tells that Clement had in Rome known the apostles, and that he was the fourth bishop of Rome. He relates that Clement's letter to the Corinthians was written at that time (*Haer.* III,3,3). Thus Irenaeus knew this author. Barnabas was a popular author in the Christian Church. He thought that the OT would gain its full significance if it was regarded as a document in which God spoke to the Christians (*Barn.* II,9; III,3,6).[23]

The element of surprise in symbol forming typology

The element of surprise consists in the fact that a hidden mystery has been discovered. This is in striking contrast with the medieval exegesis, which made symbolism an obligatory item in the repertoire. With respect to this, Charity says: "*Allegoria quid credas docet*, the typological meaning, that is to say, teaches you what to believe - what you must do is the province of the *sensus moralis*, a form of allegory often essentially similar to that met within Philo".[24] Charity thinks that Irenaeus, in combating Marcion, came in *Haer.* IV,14,2 perilously close to this medieval exegesis. He regards it as a mitigating circumstance that here typology is merely implied: "Its effectiveness depends upon real historical parallels between the two Testaments".[25] Moreover, Irenaeus had used the text of the Jews, and added nothing that the Jews themselves had not found there. The words: "... et non videntibus in Aegypto a semetipso dans ducationem ... et his qui convertuntur ad Patrem saginatum occidens vitulum et primam stolam donans, multis modis componens humanum genus ad consonantiam salutis (cf. Lc 15:22-26)" are characteristic of the passage to which Charity takes objection.

Terminology

Charity recognizes the two sorts of typology, but calls them by other names: "Typology in the first of these senses, may be defined as either the broad study, or any particular presentation, of the quasi-symbolic relations which one event may appear to bear to another - especially, but not exclusively, when these relations are the analogical ones existing between events which are taken to be one another's 'prefiguration' and 'ful-

[22] A.C. CHARITY, Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible. Cambridge 1966, 2.

[23] A.F.J. KLIJN, Apostolische Vaders 2. Kampen 1983, 7.

[24] CHARITY, o.c., 90.

[25] CHARITY, o.c., 89, concerning the text: "Populum vero praeformabat, docens indocibilem sequi Deum" (*Haer.* IV,14,2).

filment'".[26] Charity uses here the terms "analogical" and "quasi-symbolical" so as to allow a wide application in literature in general. They cannot be used with specific application to Irenaeus. "Analogical" does not sufficiently point out the difference between the world of the prophecying and the fulfilling, the imperfect and the perfect. And "quasi-symbolic" implies too much of a value judgement. Of course, the attribution of a symbolic value always contains a subjective element, but Irenaeus does not set out to indicate a quasi-symbolism. He perceives certain things as being symbolic. Therefore, I prefer to speak of parallel forming typology on the one hand and symbol forming typology on the other.

The singularity of Irenaeus

This appears clearly if one compares him with his younger contemporary Tertullian. The latter never uses the word *prophetia* in the context of typology, but only for the prophetic message as such. In typological contexts, Tertullian uses *praedicatio, praefatio, praefiguratio, praestructio*.[27] Irenaeus had too keen a sense of the apostolic character of the word *kerygma* to use it for the Christological announcements in the OT. Tertullian had no such scruples. He frequently uses *praedicatio* to mean *prophetia*, *praedicare* to mean *prophetare*, and he does not use *prophetizare* at all. The same is true of *praedicere, praenuntiare, praecanere, canere*.[28]. The shift of meaning developed as follows. Initially, these words referred to the proclamation of religious truth by the apostles, but Tertullian gave them meanings that did not refer to the apostles. He considered the *kerygma* of God's revelation as having begun right away with the OT. Thus Moses and his successors were able to *praedicare*, that is, to proclaim the monotheistic doctrine.[29] Another reason of Tertullian's use of *praedicare* referring to a revealed doctrine is possibly to be sought 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.[30] Her prediction concerning the period after her death is im-

[26] CHARITY, o.c., 1.

[27] HAMMAN, a.c., 143.

[28] R. BRAUN, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris 1977, 2e éd., 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; IV,39,19. *Praenuntiare*: *Marc.* I,21,1; III,20,1. *Canere*: *Marc.* V,9,7 and 18,5.

[29] *Apol.* 18,2: "A primordio in saeculum misit [Deus] spiritu divino inundatos, quo praedicarent Deum unicum esse, qui universa condiderit".

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

portant: "After me there will be no more prophets, but the *suntheleia*".[31] Perhaps this pushed Tertullian in a direction other than that of Irenaeus regarding typology.

The pictorial character in the definition of typology

It is important to include this element, because "the word *tupos* in the Bible usually means 'example' or 'pattern' (12 times); and the occasional meanings 'mark' (John 20:25, twice), 'image' (Amos 5:26; Acts 7:43) and 'to this effect' (Acts 3:25) are closely related in meaning. Its cognates also relate in every case to the meaning 'example' or 'pattern'". *Tupos* and its derivatives are not used as technical terms in the Bible.[32] Because of this background it is fitting to speak of pictorial exegesis in Irenaeus. He speaks of visual images which he saw. In the Middle Ages, this has led to the introduction of two parallel pictures, one from the OT and one from the NT. Irenaeus' pictorial exegesis makes him immune to those modern scholars who think that typology is neither exegesis nor prophecy nor symbolism. The governing idea of their views is that "the biblical text has only one meaning, its literal meaning, and this is to be found by means of grammatico-historical study. If the author intended a typical significance it will be clear in the text".[33] Here we have to do with an experience different from that of Irenaeus.

Typology as a sort of prophecy

Irenaeus regards typology as a sort of prophecy. His use of typology need not have arisen solely from embarrassment with the OT as is often said by commentators: "S. Irenaeus had some actual knowledge of Paul's life, and of its background. Above all he lived in a community which still spoke the religious language of the Apostle. He therefore had no difficulty in 'making sense of' most parts of Paul's writings. Irenaeus had not, and in his days could not have had, any adequate historical knowledge of the religious or social background of their lives, nor of the religious issues of their day".[34] Against this overly one-sided statement, based on the viewpoint of historical exegesis, it must be said that this prophecy was for Irenaeus precisely the entrance gate to the OT. Moreover, Paul had preceded him in using typology. The apostle who had sat at the feet of Gamaliel was well-versed in the Jewish religion.

[31] *Saying* 12. See POWELL, a.c., 43.

[32] D.L. BAKER, Two Testaments, One Bible. A Study of some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relations between the Old and New Testaments. Manchester 1976, 239.

[33] BAKER, o.c., 252.

[34] J. LAWSON, The Biblical Theology of Saint Irenaeus. London 1948, 85.

7. Short characteristic of Irenaeus' use of typology

Arising from a hermeneutics of salvation history, Irenaeus uses two sorts of typology, one based on parallels, the other on symbols. The parallel forming typology regards some OT data as foreshadowing data of the NT and the Church. These data are considered as running parallel. The second, a symbol forming sort of typology, is a hermeneutic method which sees some data of the emerging OT as hidden prophecy regarding the emerging NT and the Church. By this pictorial exegesis those hidden truths are recognized as symbols. The theological background of this symbol forming typology lies in the starting point that in the OT not only the *Verbum Dei* operates but also Christ and the Holy Spirit.

II. AUGUSTINE

A. Comparison with Irenaeus

In order to examine Augustine's use of typology in the Bible with reference to the Church on earth, it may be helpful to compare his treatment of typology with that of Irenaeus. Irenaeus used typology mainly with the aim of creating harmony between the two Testaments of the canon. He identifies figures in the one Testament which have their antitype in the other. An Old Testament figure elucidates a parallel in the New. And conversely, a New Testament datum might be found in the Old Testament hidden in a symbol.

This inner-biblical system is also found in the writings of Augustine, but, in addition to this, there appears another system. This system consists in finding figures in the Old and the New Testament which have their counterpart, their antitype, in his own time. The reference is generally to the Church in the present. The rise of this new sort of typology can be explained by the different times at which Irenaeus and Augustine lived.

Just as in the old sort of typology, we find in this new sort both parallel forming as well as symbol forming typology. In the case of parallel forming, the Bible contains what is regarded as a parallel of something in the present or in history; in the case of symbol forming, something in history or in the present is found in the Bible in symbolic form, in other words, an event or a person in the Bible is interpreted as a symbol of something or someone in the present or the recent past.

We will have a look at Augustine's use of this biblical typology with reference to the terrestrial Church from a number of examples in the

Tractatus in Iohannis Evangelium. This does not necessarily produce a one-sided view of the subject, as this work belongs to the time of his maturity. The *Tractatus* are linked to the earlier writings of Augustine. The *Tractatus* are generally directed to the same audience as his other *Sermones*. In short, we cannot expect ideas completely different from those in his other works. This is made clear by Berrouard's commentary. We notice only that our author's choice of words varies in his use of typology. *Esse* sometimes means *significare*. Elliptic constructions are not rare.

B. A list of 43 examples

We will now review 43 examples of biblical typology with reference to the history of the Church on earth, taken from the *Tractatus* I-LXI. It will become apparent that symbol forming typology is noticeably more frequent than the parallel forming. The list also contains a few examples in which the typology refers to the associated theme of eschatology. After the list of examples, we will try to formulate a definition.

1) In the exegesis of the text 'Let the mountains bear prosperity for the people, and the hills, in righteousness' (Vulgate, Ps. 71:3), Augustine interprets the mountains as figures of eminent Christians, and the hills as a figure of the little ones among the Christians: "Montes, excelsae animae sunt, colles parvulae animae sunt" (*Tract.* I,2). Augustine nearly always interprets *montes* as outstanding people.[35]

2) Another example consists in the idea that Christ offered in John the Baptist a prefiguration of the returning Elijah, who will be the herald of Christ's return, in order to judge: "Quia enim in eo Dominus Jesus Christus praefigurare voluit futurum adventum suum, et hoc dicere quia in spiritu Eliae erat Johannes" (*Tract.* V,5). We can regard this as referring to Augustine's own time for the following reason. In *De civitate Dei*, it is stated that Christians maintain that Elijah will appear at the end of time to teach the Jews to spiritually understand the Law: "Celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium" (*De civ. Dei* XX,29). Thus the New Testament formed a parallel.

3) The apostles were sent out to baptize all the nations, not only the nations of Africa. The Holy Spirit prefigured this at Pentecost by dividing Himself into tongues: "Hoc significavit Spiritus sanctus in linguis,

[35] M.-F. BERROUARD, Homélies sur l'Evangile de Saint Jean. I-XVI. Bibliothèque augustinienne 71. Paris 1969, p. 838. A. LAURAS, Deux images du Christ et de l'Eglise dans la prédication augustinienne, dans: Augustinus Magister II. Paris 1954, pp. 667-675.

unitas in columba" (*Tract.* VI,10). This passage is interrupted a few times by the words *Deo gratias*. These two words were the motto of the Catholics over against the *Deo laudes* of the Donatists, which was the war cry of the Circumcelliones, the combat troops of the Donatists.[36] The dissemination of the Christian faith throughout the world was a burning issue between Catholics and Donatists.

4) In the conflict with the Donatists, Augustine writes that the dove as a symbol of the Church, brought into the Ark of Noah an olive branch which had been baptized elsewhere. This branch bore fruit, as a sign that the Church accepts only loving people: "Olivae fructus caritatem significat" (*Tract.* VI,19-20).[37] Mentioning the same idea elsewhere, Augustine emphasizes that the dove returned in the evening, that is, at a later time: "Posteriore tempore quasi vespere" (*Contra Faustum* XII,20).

5) Israel now knows Christ through the apostles, as Nathanael knew Christ through Philip. Just as Nathanael had been seen beforehand by Christ, so has Israel been seen. The nation was then still subjected to sin: "Sed misericordia sua ante te vidit, cum sub peccato iaceres" (*Tract.* VI-I,21). Thus Augustine sees here a typological parallel of the Old and the New Testament. However, elsewhere he extends the typology of Nathanael in John 1:49 to refer to his own life. In Milan, he prays in tears to God under a fig tree: "Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo" (*Conf.* VIII,12,8). This has now become a parallel both of Bible and Church. After having sinned, Augustine says, Adam and Eve made themselves aprons of fig leaves (Gen. 3:7). Therefore, fig leaves must refer to sins: "Folia ergo ficulnea intelleguntur peccata" (*Tract.* VII,21).

6) At a wedding feast at Cana, Jesus changed water into wine. In John 2:10 the groom is told: "Everyone serves the good wine first; and when people have drunk freely, then the poor wine, but you have kept the good wine until now". Augustine sees in the bridegroom a representation of Christ, who has kept his best wine, that is, his gospel, until then: "Sponsus personam Domini figurabat" (*Tract.* IX,2). The Church's Bridegroom finds his type in the bridegroom of Cana. There Christ himself manifested the mystery of marriage: "Et ostenderetur sacramentum nuptiarum". Augustine discovers in these words the motive that led Jesus to Cana.

7) The water of prophecy becomes wine as soon as one recognizes Christ in it. For Augustine, this is the message of the wedding at Cana. In a certain sense, water has the meaning of life. The prophetic wine without

[36] BERROUARD, p. 362, note 1.
[37] BERROUARD, p. 391, note 2.

that revelation[38] remains water: "Illa prophetia, quando in illa Christus non intellegebatur, aqua erat" (*Tract.* IX,3). Origen had already written along the same lines that before the coming of Jesus the Scripture had truly been water, but since Jesus came, the Scripture had become wine.[39] Berrouard points out that Augustine argues against the Manichees by insisting that Christ is to be found everywhere in the Old Testament, and Augustine claims that everywhere in these books Christ meets and renews him (*C. Faustum* XII,27. PL 42,269).[40]

8) Jesus worked the miracle of Cana by having six jars filled with water (John 2:6-7). According to Augustine, these stone jars represent the six periods of world history. These periods would have remained empty if Christ had not been proclaimed. The full jars are the fulfilment of the prophecies. Christ must be recognized in all prophecies: "Sex ergo illae hydriae sex aetates significant, quibus non defuit prophetia" (*Tract.* IX,6).

9) Each of those six jars contained two or three firkins (John 2:6). Speaking of two firkins, the evangelist, according to Augustine, refers to the Father and the Son, but includes implicitly the Spirit of the Father and the Son. Three firkins points more clearly to the Trinity: "Quando dico binas, etiam Spiritum Patris et Filii cum his intellegi volo, et quando dico ternas ipsam Trinitatem manifestius enuntio" (*Tract.* IX,7). The end of IX,8 repeats this exegesis. Berrouard notices that according to *Tract.* XXXIX,4 there is actually no number in God. But the number three calls immediately to mind the three persons of the Trinity (*Tract.* XXXVI,10 and CXXII,8).[41]

10) After the death of Christ his side was pierced by a spear (John 19:34), so that this will give birth to the sacraments which constitute the Church. This fact from the past prefigures the future. Here lies also a parallel with Adam; he slept so that Eve could be born (Gen. 2:21-22); Christ died so that the Church should be born. Did not Paul already declare that Adam was the type of the One who was to come (Rom. 5:14)? Everything had been mysteriously prefigured beforehand. Similarly *Tract.* XV,8. "Cui non appareat quia in illis tunc factis futura figurata sunt. Praefigurabantur omnia mystice" (*Tract.* IX,10). Augustine refers frequently to the theme of the connection between the death of Christ and the foundati-

[38] A. DE VEER, Revelare, Revelatio. Eléments d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez saint Augustin, dans: Recherches augustiniennes II, Paris 1962, pp. 331-357.

[39] BERROUARD, p. 511, note 8. ORIGEN, Comm. in Jo. 13,60. PG 14,517.

[40] BERROUARD, p. 512, note 1.

[41] BERROUARD, p. 520, note 2.

on of the Church[42], e.g. during the controversy with the Manichees, which gave him full scope for his gifts as a theologian (*C. Faustum* XII,8; 16; 20; 39).

11) In the context of his controversy with the Donatists, Augustine proposes another interpretation of the two or three firkins of John 2:6. This time the two firkins point to the circumcised and the uncircumcised. But three firkins refer also to the whole human race, as all humankind was reborn through the three sons of Noah. The Donatists, however, are not spread throughout all the nations. The number three emphasizes this symbolism, Augustine says: "Quas dixerat ternas, ad commendandum scilicet sacramentum" (*Tract.* IX,17). This prophecy is related to all six periods of world history: "Sex sunt aetates temporum, capientes prophetiam pertinentem ad omnes gentes, sive in duobus gentibus hominum, id est Iudaeis et Graecis ... sive in tribus, propter Noe tres filios" (*Tract.* IX,17).

12) In the Psalms we find David's prayer against his enemies: 'But at my stumbling they gathered in glee, they gathered together against me, cripples, whom I knew not, slandered me without ceasing' (Vulgate, Ps 34:15). Augustine finds in this Psalm the lips of Christ who was scourged, first by the Jews, and later by the Donatists: "Flagellatus est flagellis Iudaeorum, flagellatur blasphemiis falsorum christianorum" (*Tract.* X,4). Notice the present tense of *flagellatur*. The Donatists are persisting with their blasphemies. (The attack on the Donatists goes on in X,5).

13) Augustine asks the question: who are the people in the story of the cleansing of the temple (John 2:14); who are selling oxen, sheep, and pigeons? "In figura quaeramus mysterium facti" (*Tract.* X,6). They are a figure of those in the Church, who seek their own interest, and not Christ's: "Qui sua quaerunt in ecclesia, non quae Jesu Christi" (Phil. 2:21). The conflict of interests is here especially applied to the Donatists.

14) David exclaims: 'They impiously mocked more and more, gnashing at me with their teeth' (Vulgate, Ps. 34:16). Augustine sees here another image of the Donatists, considering David as Christ: "Discissi sunt, nec compuncti sunt" (*Tract.* X,6). "Videtis discissos, et non videtis compunctos. Ecce praeter ecclesiam sunt, et non eos paenitet ut rideant unde discissi sunt" (*Enarr. in Ps.* 57,20) is a parallel text.[43]

15) The oxen sold in the temple (John 2:15) are the apostles and prophets who are being sold by the Donatists: "Boves erant apostoli, boves erant prophetae" (*Tract.* X,7).

16) The sheep which they sell are the peoples and communities of

[42] BERROUARD, p. 904 f.
[43] BERROUARD, p. 564, note 2.

believers which they deceive: "vendunt et oves, id est ipsas plebes" (*Tract.* X,8).

17) The first letters of the four winds (Anatolè, Dusis, Arctos, Mesèmbria) in Greek constitute the name of Adam. From those four directions Christ will gather his elect at his parousia: "Unde dicit Dominus a quattuor ventis collecturum se electos suos, cum venerit ad iudicium" (*Tract.* X,12).

18) Augustine tells the catechumens that baptism is an antitype to the crossing of the Red Sea by the Hebrews at the Exodus. The Hebrews reached a new life on the other side, and the Egyptians perished. Now our enemies, that is, the sins, perish, and the faithful reach where the new life is, that is, on the other side: "Quo traicit per baptismum Iesus cuius figuram tunc gerebat Moyses, qui per mare traiciebat?" Moses and Jesus form a parallel (*Tract.* XI,4. Cf. *De catechizandis rudibus* 20,34).

19) Noah and his sons who are saved from the flood, are a parallel of the Church, for the wood carries them, just as the wood of the Cross: "In quo et in filiis eius figurata est ecclesia. Ligno portante evadunt diluvium" (*Tract.* XI,7).

20) This is a case of parallel forming typology. He who is born from the Catholic Church is, so to speak, born from Sarah, the free woman; but he who is born from heresy, is born from a slave. The parallel which concerns us, lies between the Old Testament and the present: "Qui nascitur de ecclesia catholica tanquam de Sara nascitur, de libera nascitur; qui nascitur de haeresi tanquam de ancilla nascitur, sed ex semine Abraham" (*Tract.* XI,7). Cf. "Ipsa (ecclesia) generat, et per uterum suum, et per uteros ancillarum, ex eiusdem sacramentis, tanquam ex viri sui semine" (*De baptismo* I,10,14; I,15,23).[44]

21) Two sons struggled in Rebekah's womb, that is, two nations (Gen. 25:23). A good nation and a wicked nation come from the same womb. Similarly the Church contains many wicked ones, who will not be separated from the good ones until the end of time: "Declaratur nativitas quae hic in sacramento figuratur tunc apparebit: Iacob dilexi, Esau autem odio habui" (*Tract.* XI,10). "Audite et videte in ipsis veteribus factis omnia futurarum rerum signa et indicia" (*Tract.* XI,13). The whole passage is aimed at the Donatists who are symbolized in Esau.

22) The conversation between Christ and Nicodemus (John 3) yields a parallel forming image. Just as a terrestrial body can come forth only once from the mother's body, so does the Church produce only once a baptism for a spiritual human being: "Valent viscera ecclesiae ut semel

[44] BERROUARD, p. 600, note 2.

quisque baptizetur" (*Tract.* XII,2). The image is here used against the Donatists, for they want to baptize again when admitting former Catholics.

23) The fact that the Psalms are sung sometimes by many who then become one, and sometimes by one who shows how many can grow together, has an important reason (cf. *Enarr. in Ps.* 123,1).[45] The same reason lies behind the fact that all the patients present went down into the water of Bethesda, but only one of them was healed (John 5:2-9). The reason is that the unity of the Church must be shown by the one singer or the one healed patient who stands for all (*Enarr. in ps.* 132,6)[46]: "Ecce iste unus commendat unitatem ecclesiae" (*Tract.* XII,9). Both parallel forming images are directed against the Donatists.

24) As the Israelites were set free from the Egyptians at their arrival at the Red Sea, so also is any human being set free from the burden of his sins only when he arrives at the baptismal font. By this parallel forming image Augustine points to the Church: "Sic pressura peccatorum nemo caret nisi cum ad fontem baptismi venerit" (*Tract.* XIII,7. Cf. ib. IV,13 and XI,1).

25) The tunic of Jesus was without seam, woven in one piece (John 19:23-24). The soldiers under the Cross have not torn that into four shares, like the other garments, but raffled it among themselves. All this had been foretold in Psalm 22:19 (John 19:24). Augustine sees in the tunic a type of the unity of the Church: "Desuper texta tunica quid significat nisi unitatem?" (*Tract.* XIII,13). This is a symbol forming typology.

26) The preceding passage is immediately followed by parallel forming typology. The henchmen did not tear the tunic, but the Donatists are tearing it to pieces: "Vestem persecutores non consciderunt; christiani ecclesiam dividunt" (*Tract.* XIII,13). The same complaint is made in *Enarr. in ps.* 145,16[47], where we find also both sorts of typology. In both loci a parallel forming typology can be used with regard to one point, viz. the treatment of the seamless tunic as such; this is reminiscent of the biblical parables, of which the same often holds good. It is also reminiscent of the *tertium comparationis* of the Romans, who thought that only one third of a comparison really worked.

27) Jesus' conversation with the Samaritan woman took place after Jesus sat down by Jacob's well about the sixth hour (John 4:6). For Augustine, this signifies the sixth period of world history, which had begun with Jesus' baptism by John (*Tract.* XV,9).

[45] BERROUARD, p. 650, note 4.
[46] BERROUARD, p. 650, note 6.
[47] BERROUARD, p. 703, note 6.

28) The Samaritan woman came to draw water. She is the type of the Church that has not yet been justified, but soon will be so: "Et venit mulier. Forma ecclesiae, non iam iustificatae ... Quae typum gerebat ecclesiae" (*Tract.* XV,10). Being a non-Jewish woman she is a symbol of the Church of the gentiles: "ecclesia de gentibus ... Illa enim figura erat" (*ib.*).

29) After the conversation with the woman, the Samaritans ask Jesus to stay with them, and He does so for two days (John 4:41). 'They said to the woman: It is no longer because of your words that we believe, for we have heard Him ourselves, and we know that He is indeed the Saviour of the world' (John 4:42). Augustine sees here parallel typology with the present time. The Samaritan woman is the image of the Church. People who knew about Christ from hearsay, now got to know Him; and He stayed with them for two days, that is, He gave them the two commandments of love: "Tanquam illa muliere, hoc est ecclesia annuntiante, ad Christum veniunt, credunt per istam famam; et manet apud eos biduo, hoc est dat illis duo praecepta caritatis" (*Tract.* XV,33. Cf. *ib.* XVI,3 and XVII,6).

30) The difference between the Samaritans who reacted to the preaching with faith, and the Galileans who wanted miracles and even then not many of them believed in Jesus (John 4), offers a parallel typology with reference to Christians and Jews: "Iudaei fuerunt vel sunt similes Galilaeis; nos similes illis Samaritanis. Evangelium audivimus, evangelio consensimus" (*Tract.* XVI,3).

31) The story of the pool at Bethesda (John 5,2 ff) gives the opportunity to contest the Donatists. The one patient who can be cured when the water becomes moving, signifies the unity of the Church. Whoever comes later is outside that unity: "Quisquis praeter unitatem fuerit sanari non poterit" (*Tract.* XVII,3. Cf. *ib.* XII,9. *Enarr. in ps.* 132,6; *in ps.* 70, s. 1,19; *in ps.* 83,10; *in ps.* 102,15. *Sermo* 124,3. *Sermo* 125,6).[48] The latecomers are a symbol of the Donatists.

32) The Arians refuse to believe that Christ was born of the substance of the Father: "natus de substantia Patris". Parallel forming typology calls them murderers of Christ: "interfectores Christi" (*Tract.* XVII,16).

33) The story of Jesus walking on the lake mentions the ship in which the disciples were sailing (John 6:16-21). Augustine sees in that ship a symbol of the Church: "Navicula illa ecclesiam praesignabat" (*Tract.* XXV,5). The ship is the Church, and the sea is the world, according to

[48] M.-F. BERROUARD, Homélies sur l'Evangile de Saint Jean XVII-XXXIII. Bibliothèque augustinienne 72. Paris 1977, p. 79, note 26.

Augustine in *Ennar. in ps.* 92,7.[49] Berrouard elucidates that the darkness is the symbol of the troubles which the Church faces during her pilgrimage on earth, until the Kingdom of God appears.

34) 'This is the bread which came down from heaven' (John 6:50). Augustine notes that this bread had been prefigured by the manna. In this sense, it is an inner-biblical typology, but it is followed by symbol forming typology with reference to the Church. For this bread was prefigured by God's altar: "Hunc panem significat altare Dei" (*Tract.* XXVI,12). This typology is made possible by the term *altare Dei* which is used also for the altar in a Christian church where the Eucharist is celebrated.[50] The bread on the altar in a church is prefigured by the bread on God's celestial altar.

35) Sabellius is described as a heretic teaching that the Father and the Son are two names for the same subject (*Tract.* XXIX,7). Such a heretic speaks for himself and seeks his own glory. In this connection Augustine refers to John 7,18, and calls him an Antichrist, "elevating himself above all that is called God" (2 Thess. 2,4). The Antichrist of 1 John 2,18 and 22; 4,3; 2 John 7 has thereby become a symbol for Sabellius: "Hoc erit ille qui vocatur Antichristus, extollens se, sicut Apostolus ait, supra omnia quod dicitur Deus" (*Tract.* XXIX,8).

36) The woman of Matt. 9:20 who suffered from a haemorrhage, touched the fringes of Jesus' garments from behind. She remained unseen, and ,remaining unknown, she was healed. For Augustine she is an image that serves as a symbol of the Church coming from the gentiles. Augustine considers Jesus' question "Who touched me?" (Luke 8,45) as symbolically significant. Thus Jesus sought to highlight the symbolic significance of this woman as representing the gentiles, of whom the prophet had spoken as a nation which the Lord did not know: "Illius enim ecclesiae venturae de gentibus typum gerebat mulier quae fluxum sanguinis patiebatur; tangebat et non videbatur" (*Tract.* XXXI,11). The relevant psalm-text says: "A people I did not know has served me; it has listened and obeyed me" (Ps. 17/18: 43-45. Cf. Is. 55:5).

37) The Holy Spirit made the first Christians speak in all tongues. This is an image of the later Church that is spread throughout the territories of all languages; this in contrast with the Donatists. The typology here is parallel forming: "Loquendo linguis omnium, significabat futurum ut

[49] BERROUARD, B.A. 72, p. 433. Cf. *Enarr. in ps.* 106,7 and 12; *Sermo Guelf.* 15,1; *Sermo Wilmart* 13,2.

[50] BERROUARD, B.A. 72, p. 810. *Altare Dei*, cf. *Tract.* 45,9. *Sermo* 57,7,7; *Sermo* 58,4,5 and passim.

crescendo per gentes loqueretur linguis omnium" (*Tract.* XXXII,7).

38) The inn where the Good Samaritan left the victim of a robbery to be cared for, is an image of the Church, in which people are cared for: "Ecclesia hoc tempore in qua saucius sanatur stabulum est viatoris" (*Tract.* XLI,13; cf. *Sermo Wilmart* 2,7).[51]

39) Thinking of the sheepfold of Christ, the Good Shepherd, Augustine discovers a symbol in the text: "A stranger they will not follow, but they will flee from him, for they do not know the voice of strangers" (John 10:5). These words refer to the many Donatists who in 411, after the Council at Carthage, returned to the Catholics[52]: "Deinde modo multi colliguntur ad ovile Christi et ex haereticis fiunt catholici; a furibus tolluntur, pastori redduntur" (*Tract.* XLV,11).

40) Sometimes the typology is elliptic, and the comparison is not put into words. Thus, for example, in the commentary on the text: "Jesus therefore no longer went about openly among the Jews, but went from there to the country near the wilderness, to a town called Ephraim; and there he stayed with the disciples" (John 11:54). Jesus thereby gave an example to his disciples, Augustine says, namely, that trying to escape from persecution is not a sin for Christians; in this case, Jesus and his disciples tried to do so. This interpretation contradicts the opinion of the Donatists, although they are not mentioned in this passage. This is an ellipsis. The same drift is found in *Tract.* XXVIII,2. "Sed in hominis infirmitate vivendi exemplum discipulis demonstrabat, in quo appareret non esse peccatum si fideles eius qui sunt membra eius oculis persequentium se subtraherent et furorem sceleratorum latendo potius deviarent" (*Tract.* XLIX,28). The disciples are here a symbol of the Catholic Christians.

41) The fact that there was a traitor among the twelve disciples, a wicked character as Judas was, brings Augustine to another case of elliptic typology. In opposition to the unnamed Donatists, he points out that the Church must tolerate wicked people in her midst for the sake of her catholicity. The twelve apostles symbolize the Church. "Quid ergo voluit Dominus noster Iesus Christus, fratres mei, admonere ecclesiam suam quando unum perditum inter duodecim habere voluit, nisi ut malos toleremus nec corpus Christi dividamus?" (*Tract.* L,10). This theme is elaborated further in chapter 11.

42) Peter who has the power of the keys is a symbol of the good

[51] M.-F. BERROUARD, Homélies sur l'Evangile de Saint Jean XXXIV-XLIII. Bibliothèque augustinienne 73A. Paris 1988, p. 379, note 150.

[52] M.-F. BERROUARD, Homélies sur l'Evangile de Saint Jean XLIV-LIV. Biblothèque augustinienne 73B. Paris 1989, p. 70, note 80. Cf. *Sermo* 359, 7-8. *Epist.* 209,2.

members of the Church, and Judas of the bad ones: "Si in Petri persona significati sunt in ecclesia boni, in Iudae persona significati sunt in ecclesia mali" (*Tract.* L,13).

43) Jesus is troubled in spirit when Judas leaves the Last Supper to betray Him. In this Jesus is a type of the Church, which also tolerates bad characters within her fellowship, but in urgent cases finds herself compelled to expel schismatics or heretics, even before the time of the final harvest. "Etiam hoc nobis Dominus significare sua perturbatione dignatus est quod scilicet falsos fratres et dominici agri illa zizania ita necesse est usque ad messis tempus inter frumenta tolerari ... urgens causa compellit" (*Tract.* LXI,1). Jesus is here a symbol of the good people in the Church, who are the wheat of the harvest. The emotion of Jesus is mentioned in John 13:21.

3. Definition of Augustine's use of biblical typology with reference to the Church on earth.

We must admit that Augustine's exegesis is not always original, and sometimes goes back to the tradition before him. But after a list of 43 examples regarding biblical typology with reference to the Church on earth - including a few cases in which history was replaced by a related and adjoining theme, namely eschatology - we will attempt to formulate a definition. Augustine's commentary on the Gospel of John, with its numerous references to other writings and biblical passages, allows us to arrive at a definition which can be applied to the whole of Augustine's works.

The situation around the year 400 required the use of this sort of typology in exegesis. In Irenaeus' writings, typology functioned on behalf of the harmony between the Old and the New Testament. Augustine continued with this method, but he worked also with the relationship between the Bible and the Church. This kind of typology seems to me to demand the following definition: By biblical typology with reference to the history of the Church on earth, Augustine attempts to arrive at a pictorial harmony in salvation history between the Bible and the Church by means of parallels or symbols.

The parallel forming typology regards some biblical data as foreshadowing those in the Church. These data are considered as running parallel. They are each other's counterparts. On the other hand, the symbol forming kind of typology is a hermeneutic method that regards some data of the Bible as hidden prophecies concerning the Church. By this pictorial exegesis these hidden truths are recognized as symbols.

Soest Laurens J. VAN DER LOF

JACOBI DE VITERBIO O.E.S.A.

QUAESTIONES DE DIVINIS PRAEDICAMENTIS : QUAESTIO XXV

Après avoir examiné si l'on peut dire "convenienter et proprie" que Dieu est bon, Jacques de Viterbe avance la question suivante: "Utrum totum sive totalitas conveniat Deo proprie"[1]. Il l'a rédigée de façon habituelle et donne d'abord les arguments, 13 au total, numérotés en R. Cinq arguments montrent qu'on doit y répondre négativement, les huit autres démontrent qu'il faut donner une réponse affirmative.

Ensuite il commence son exposé qui est divisé en trois points: premièrement, quel est le vrai sens du terme *totus*; secondement, quels et combien sont les modes de *totus*; troisièmement, peut-on et convient-il de dire *totus* en parlant de Dieu.

En terminant son exposé, il résume la réponse qu'il a donnée à la question.

Quant aux renvois et citations, le maître renvoie aux mêmes autorités que dans les questions précédentes. Cependant il y a quelques références inattendues. L'une se rapporte aux questions "De Providentia" de Proclus, auxquelles Jacques a référé également dans sa première dispute "De Quolibet". L'autre renvoie à l'oeuvre de Gilles de Rome. Une troisième autorité que nous n'avons pas encore rencontrée dans cette série de questions est Algazel. Cependant, le maître renvoie à lui à plusieurs reprises dans les disputes quodlibétiques[2].

[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; Quaestio XXI. *Ib.* 44 (1994), 177-208; Quaestio XXII. *Ib.* 45 (1995), 299-318; Quaestio XXIII. *Ib.* 46 (1996), 147-176; Quaestio XXIV. *Ib.* 46 (1996), 339-369.

[2] Nous renvoyons aux éditions suivantes: AEGIDIUS ROMANUS, Commentarium in primum librum Magistri Sententiarum. ed. Ant. DE AGUILAR, 3ª ed. Corduba 1699; ALGAZEL (Ghazzali), Logica et Philosophia. ed. 1506, re-ed. 1969; ARISTOTELES et AVERROES, Aristotelis omnis opera. ed. Venetiis 1562 sqq; re-ed. Frankfurt 1963; AUGUSTINUS, De Trinitate. PL 42; CCL 50; BOETIUS, De Trinitate. PL 64; Liber de Divisione. PL 64; DIONYSIUS, De Divinis Nominibus. PG 3; GILBERTUS PORRETONUS, De duabus Naturis in Christo. PL 64; ed. HAERING; JACOBUS DE VITERBO, Quaestiones de Divinis Praedicamentis. ed. YPMA. qq. I-X Romae 1983; qq. XI-XVII Romae 1986; qq. XVIII-XXIV in *Augustiniana* 38 (1988) sqq.; JOANNES DAMASCENUS, De Fide Orthodoxa. PG 94; ed. E. BUYTAERT, New York-Louvain-Paderborn 1955; Dialectica. PG 94; St. John Damascene.

Cette question se trouve dans les manuscrits de Bordeaux (B), Bibliothèque de la Ville *ms* 167 ff. 78vo-81^{b}, de Padoue (P), Bibliothèque de l'Université *ms* 2006 ff. 28$^{vo\ a}$-40^{a}, de Rome (R), Bibliotheca Angelica *ms* 213 ff. 149$^{vo\ a}$-104^{b}, et de Toulouse (T), Bibliothèque de la Ville, *ms* 56 ff. 178$^{vo\ b}$-182^{a}. Elle manque dans le *ms* VII C 4 de la Biblioteca Nazionale de Naples (N).

DE PRAEDICAMENTIS IN DIVINIS QUAESTIO XXV

Quaestio est: Utrum totum sive totalitas conveniat Deo proprie.

1. Et videtur quod non. Ubi enim non est pars proprie, nec totum, cum totum dicatur respectu partium. Sed in Deo non est pars, cum sit simplex. Ergo, et cetera.

2. Praeterea, in Deo non est aliquis modus totius; non enim est in eo totum universale, quia huiusmodi totum secundum esse plurificatur in suis partibus. In Deo autem non plurificatur esse, cum sit idem quod essentia; nec est in eo totum integrale, quia huiusmodi totum est plus quam suae partes, quod in divinis dici non potest, et universaliter nullum totum, quia nulla compositio. Ergo, et cetera.

3. Praeterea, totum et infinitum non possunt eidem convenire; cuius ratio est secundum Philosophum III Physicorum, quod perfectum et totum aut idem penitus, aut proximum secundum naturam; perfectum autem nullum, non habens finem. Finis autem terminus est. Sed Deus est infinitus. Ergo non dicitur de ipso totum.

4. Praeterea, quod non est hoc et hoc, non est totalitas; cuius ratio est,

Dialectica. Versions by Robert Grosseteste. ed. O. COLLIGAN O.F.M., New York 1955; PROCLUS, Procli Diachoni. Tria Opuscula (De Providentia, libertate, malo). ed. H. BOESE, Berlin 1960; Elementa Theologica. ed. H. BOESE, Leuven 1987; SIMPLICIUS, Commentaire sur les catégories d'Aristote. 11 vol. Louvain-Paris 1971; Leiden 1975.

---

1 (Deo) proprie *om.* BT 2 videtur/arguebatur T 3 dicatur/dicat T respectu/respectus T sed *mss* set (ita frequenter) Ubi enim ... partium, sed/quia R 4 ergo/igitur T (ita frequenter) et cetera/nec totum quia pars dicitur respectu totius R 5 praeterea/secundo R aliquis modus ... est in eo *om.* R 6 huiusmodi/huius R esse/se B 8 huiusmodi/huius R 10 ergo, et cetera/est R 11 praeterea/tertio R 12 cuius ratio ... philosophum/quia R quod *om.* R 15 de ipso *ante* non dicitur B 16 praeterea/quarto R cuius ratio est *om.* R

---

12. III Physicorum Vol. IV 115voK; Bekker 207^{a}; Aristoteles Latinus (AL) VII 1(2), p. 128.

quia totum est cui nihil abest. Sed in Deo non est hoc et hoc, ut dicit Boetius in libro De Trinitate. Ergo de ipso non dicitur totum.

5. Praeterea, quando aliquid secundum communissimam suam acceptionem, non dicitur proprie de Deo. Communissima enim acceptio totius est secundum quod ponitur in communi cum acceptione, cum dicitur quod omne totum est maius sua parte, quia communis animi conceptio ex communissimis sumenda est.

Sed secundum hanc acceptionem non dicitur de Deo proprie, cum in Deo non sit pars, nec maius nec minus. Ergo simpliciter dicendum est quod non dicitur de Deo proprie.

In contrarium arguebatur multipliciter, quia Respondens dicebat quod non dicitur de Deo proprie. Unde arguebatur contra ipsum sic.

1. Invenitur enim dictum a Sanctis totum de Deo, ut quod totus est ubique et quod totus Filius est in Patre et totus Pater in Filio, nec videtur quod metaphorice intendant hoc dicere de Deo. Ergo, et cetera.

2. Praeterea, si totum non diceretur de Deo proprie, hoc esset quia de ratione totius est habere partes. Sed hoc non est verum, scilicet quod de ratione totius sit habere partes. Quod sic ostenditur, quia illud est de ratione totius per quod distinguitur a parte, quae est eius oppositum. Sed totum non distinguitur a parte per illud idem per quod etiam distinguitur ab imperfecto, scilicet per rationem perfectionis, quia pars dicit quid imperfectum.

3. Praeterea, probatur quod totum integrale dicatur de Deo proprie. Totum enim integrale dicitur de omnibus simul et non singillatim. In divinis autem invenitur aliquid tale quod dicitur de omnibus Personis simul, et

---

17 Sed *add.* Deus vel T non/nihil P ut/cum P 18 ut dicit Boetius in libro/secundum Boetius R 19 Praeterea/quinto R suam accettionem/non accipitur R 20 proprie *post* de Deo R enim/autem B 21 est/non B; et *cancell.* B1 secundum quod/ in R (dicitur) quod *om.* B 22 est maius *add.* in P conceptio/acceptio B 25 maius/ magis B (maius) nec/et T simpliciter/similiter T (dicendum) est *om.* T 28 arguebatur multipliciter ... ipsum sic/quia R 30 enim *om.* R dictum *post* totum R (totum) de Deo *lect. inc.* BT 31 nec videtur/ut dicitur B 32 intendant/intendunt BT ergo *om.* B ergo, et cetera *om.* R 40 Praeterea/secundo R si totum ... Deo proprie/non R (hoc) esset/est TR 34 (scilicet) quod *om.* T 35 scilicet quod ... ostenditur quia *om.* R illud *add.* enim R 37 (parte) per/quia BT 38 perfectionis *add* scilicet R 40 Praeterea/tertio R probatur quod *om.* R integrale/intelligibile B (deinceps frequenter) dicatur/probatur B; dicitur R 41 integrale *om.* B dicitur *add.* proprie B simul *add.* sumptis B singillatim/sigillatim TP (ac ita deinceps) 42 invenitur *add.* autem T tale *om.* R quod/quia TR simul *om.* B

---

17. PL 64,1250 C.

non singillatim, ut Trinitas. Ergo, et cetera.

4. Praeterea, ubi vere et proprie est numerus, ibi vere et proprie est totum et pars. Sed in Deo est vere numerus. Ergo, et cetera. Maior patet, quia numerus est collectio vel acervus unitatum.

Item, numerus est divisibilis et mensuratur per partem; quare est totum. Minor probatur, quia numerus est in creaturis vere. Ergo est in Deo verius.

Item, vere in Deo sunt tres Personae. Quando autem aliqua conditio non diminuens additur alicui, potest vere inferri simpliciter, ut homo albus, ergo homo. Quare similiter hic tres Personae, ergo tres. Et sic simpliciter numerus dicitur de Deo.

5. Praeterea, de ratione totius est, nihil de-esse. Non autem est de ratione totius, non habere partes, quia homo truncatus habet partes aliquas, nec tamen est totum. Ergo, et cetera.

6. Praeterea, quod totum integrale conveniat Deo proprie videtur, quia huiusmodi totum est plus quam suae partes. Sed in Deo tres Personae sunt plus aliquid quam una. Ergo, et cetera.

7. Praeterea, ubi sunt plures res, ibi est totum integrale. Sed in Deo sunt plures res. Probatio. Quia ibi est essentia et paternitas, quae est alia res ab essentia ut videtur, quia Pater in quantum Pater est quid reale. Ergo illud a quo est Pater, est quid reale. Hoc autem est paternitas, quae est aliud ab essentia; quod patet, quia paternitas constituit Patrem, non autem ut est idem cum essentia, quia sic etiam constitueret Filium, ergo ut est alia ab essentia. Ergo, et cetera.

8. Praeterea, Deus est beatitudo sanctorum. Beatitudo autem status omnium bonorum aggregatione perfectus. Ergo in Deo est totum.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis, sic est procedendum.

---

43 singillatim *om.* B et cetera *om.* P 44 Praeterea/quarto R vere et *om.* B (proprie) est/et B (ibi vere) et proprie *om.* TB 46 ergo et cetera ... Maior patet *om.* R vel/de B 58 est totum *add.* sed in Deo est vere munus R Minor *om.* R quia *om.* R in Deo *add.* numerus BT 51 additur *om.* R 53 dicitur *om.* B de/in P 54 Praeterea/quinto R 55 totius/eius T homo *om.* R habet/est habere B 56 ergo, et cetera *om.* R 57 Praeterea/sexto R quod *om.* R 58 quia huiusmodi/quod homo B convenit Deo ... huiusmodi totum *om.* R 59 (plus) aliquid *om.* R (ergo) et cetera *om.* R 60 praeterea/septimo R 61 probatio *om.* R 62 in quantum Pater *om.* T 64 ut videtur quia ... ab essentia *om.* B 65 quia *mss.* qui (Filium) ergo *om.* R 66 (essentia) ergo ... et cetera *om.* B 67 Praeterea/octavo R autem *add.* est B 68 bonorum/beatorum T aggregatione/aggregatio *ante* omnium R bonorum aggregatione perfectus *lect. inc.* P 71 Respondeo dicendum ... est procedendum/hic R

I Primo videndum est quae est ratio totius.
II Secundo, qui et quot sunt modi totius.
III Tertio, an totum dicatur de Deo, et quomodo.

I Quantum ad primum sciendum quod ad rationem totius requiruntur quatuor.

Primo enim requiritur multitudo sive pluralitas. Non enim dicitur totum nisi in eo sint plura, vel illud sit aliquo modo plura.

Quod autem ad rationem totius requiritur pluralitas, videtur ex eo quod non dicitur totum, nisi sit divisibile vel actu vel intellectu. Ubi autem est divisio, ibi est pluralitas. Hoc etiam patebit ex aliis conditionibus consequentibus.

Secundo requiritur integritas et completio, quia, ut dicitur III Physicorum, definientes dicimus ipsum esse cui nihil abest; et ex hac conditione patet magis prima. Non enim de uno tantum potest dici quod nihil abest. Sed oportet quod sit hoc et hoc ut in arguendo dicebatur.

Tertio requiritur continentia, quia debet esse totum continens. Ex hac etiam patet magis prima conditio. Ubi enim non est pluralitas, non est continentia. Illud enim dicitur aliqua continere quod excedit illa. Requiritur ergo ad rationem totius continentia, quia debet illa plura continere, idest excedere, et intelligendum quod debet illa continere, idest accipiendo unumquodque illorum seorsum, quia singulum eorum exceditur a toto. Omnia autem simul sumpta non continentur a toto, sed sunt ipsum totum.

Ex hac etiam conditione patet quod illa plura, quae requiruntur ad rationem totius, habent rationem partis. Illud enim quod continetur et exceditur ab aliquo, dicitur pars in quantum huiusmodi, ut numerus minor qui continetur in maiori.

Quarto ad rationem totius requiritur unio, ut scilicet plura illa sint aliquo modo unita. Et ex hoc etiam patet prima conditio, quia non dicuntur

---

72 Primo *add.* enim BT 74 totum *om.* R 79 sint/sit B; *add.* plura P 80 requiritur/requiratur R; *om.* B; *add.* aliquo modo R 81 dicitur/videtur B 82 (ibi) est *om.* RP etiam/autem B 83 Hoc etiam ... consequentibus *om.* R 84 ut/non T 85 dicimus/differentiis B cui/enim TB 86 prima/primo T potest dici *post* abest B 88 requiritur/dicitur B esse/omne B continens *add.* et B 89 conditio *om.* R 91 idest/vel R; idest excedere *om.* P 92 (excedere) et/tamen *post* intelligendum R illa *add.* plura BT idest *om.* BRT 93 illorum/eorum B seorsum/diversum P quia/quod BT exceditur a toto/excedere BT 94 autem *om.* B 96 Illud *om.* R (continetur) et *om.* BT 99 quarto *add.* enim T ad rationem totius *om.* R 100 hoc/hac R

---

84. Vol. IV 115 E; Bekker 207[a]; AL VII 1(2), p.128.
87. voir l. 16 sqq.

numeri, nisi quae sunt plura.

Unde totalitas unio quaedam est, et quanto illa plura fuerint magis unita, magis debet dici totum, quia, si totalitas est unio quaedam, quanto magis unum, magis unum; continuum enim est unum copulatione, discretum autem solum partium ordine, quia quod est in continuis, per hoc est in discretis ordo, et magis est unum quod est continuum natura quam arte.

Has autem quatuor conditiones, quae requiruntur ad rationem totius, ponit Philosophus in V Metaphysicae, ubi sic dicitur: "Totum dicitur et cuius nulla pars abest, ex quibus dicitur totum", in quo tangit pluralitatem et integritatem et continens contenta, ut unum aliquid sunt illa, in quo tangit alias duas conditiones, scilicet continentia et unionem.

Et ita de hac quarta conditione ait quod continentia quae sunt natura, magis dicuntur totum quam arte, sicut et magis dicuntur unum tamquam existente totaliter unione aliqua.

Ex his habetur via ad videndum quomodo se habet totum ad perfectum, cum quo habere videtur convenientiam, eo quod, sicut dicit Philosophus in III Physicorum, totum et perfectum aut idem penitus aut proximum secundum naturam; et veritas est quod sunt proxima, non tamen penitus idem. Ideo sine distinctione loquitur Philosophus.

Quod enim sunt proxima ex hoc patet, quia ea quae pertinent ad rationem totius pertinent ad rationem perfecti aliquo modo, videlicet saltem tria, ut pluralitas et integritas et unio vel unitas. Nam perfectum includit bonum, cuius ratio in unitate consistit, ut dictum est supra, et similiter totum ratione unitatis. Perfectum etiam dicitur cuius non est accipere aliquid extra, et cui nihil deficit, ut dicitur in V. Et ex hoc patet quod pluralitas pertinet ad perfectionem, quia est cui nihil deficit, et, licet sic sint pro-

---

104 enim *om.* B copulatione/copulative T discretum/distinctum B 105 autem/aut B per/propter B 107 quae requiruntur ... rationem totius *om.* R 108 in *om.* R sic *om.* R 109 cuius/cui R 110 contenta/contentum B ut/et B 111 alias duas ... scilicet *om.* R 112 Et ita *add.* tanget B 115 ad videndum *om.* B; habetur via ad videndum *om.* R 117 in *om.* R perfectum *corr.* B1; imperfectum B (perfectum) aut/autem T; ut B proximum *add.* sed T 119 sine/sub R distinctione *lect. inc.* R 120 (enim) sunt *om.* BT 121 saltem/saltim B 122 ut *om.* R (integritas) et *om.* RT integritas *ante* pluralitas B vel/et B 123 ut dicendum est supra *om.* B 124 etiam *lect. inc.* B cuius *add.* est B 125 ex hoc/inde R quod *om.* B 126 sic/sicut B

---

108. Vol. VIII 137vo K; Bekker 1023^{b}; AL XXV 2, p. 111; XXV 3, p. 119 sq.
116. Vol. IV 115vo K; Bekker 207^{a}; AL VII 1(2), p. 128.
123. Quaestio XXIV; *Augustiniana* 46 (1996) 339-369; l. 186 sqq.
125. V Metaphys. Vol. VIII 129vo M, 130 A; Bekker 1022^{b}; AL XXV 2, p. 105; XXV 3, p. 114.

xima, non tamen omnino sunt idem.

Differunt enim, primo quia totum proprie dicit illa plura vel comparatur ad illa plura quae requiruntur ad ipsum, sicut continens ad contenta, ita quod continere convenit toti non in quantum perfectum proprie, sed in quantum totum; perfectum autem magis dicit illa plura ex eo quod nihil eorum deficit.

Unde integritas magis pertinet ad rationem perfecti, et potest dici quod illae tres conditiones quae dictae sunt, pertinent ad rationem perfecti. Et sic perfectum pertinet ad rationem totius secundum illas tres conditiones, tamen addit rationem continentiae.

Ex hoc autem sequitur alia continentia, scilicet quod totum comparatur ad plura quae ad ipsum requiruntur sicut ad partes.

Unde, cum dicitur quod totum est cui nihil abest, intelligendum est de partibus, quia contineri est ratio partis proprie; perfectum autem dicitur cui nihil abest, non solum quod se habeat ut pars, sed etiam si se habeat ut perfectio eius, sicut dicitur materia perfecta quando ei non deficit forma, non quia forma sit pars materiae sed est eius perfectio.

Unde et unus modus perfecti est secundum hoc habere finem.

Alii modi sunt secundum quod nulla pars deficit vel magnitudinis vel virtutis vel alio modo.

Vel dicendum quod prima differentia est, quia perfectum dicitur cui nihil de-est absolute. Totum insuper hoc addit rationem continentiae, ut quod comparetur ad ea quae non desunt, sicut continens ad contenta. Unde perfectum dicit magis comparationem ad extra, ut quia nihil est extra et nihil deficit; totum autem magis ad intra, ut quia continet. Unde includit perfectum et addit continentiam.

Et ex hoc sequitur secunda differentia, quia totum dicitur cui non deficit pars; perfectum autem cui non deficit aliquid sive pars sive perfectio. Unum ergo et idem dicitur totum et perfectum, sed differt ratio utriusque, ut est dictum.

Unde una pars totius dicitur perfecta, cum coniungitur alii quae est

---

127 sunt/sint B 128 plura *om.* T 129 vel comparatur ad illa plura *om.* BT 131 (in quantum) totum *om.* T 137 Ex/secundum T 139 intelligendum est/intelligitur B 141 abest *add.* est intelligendum de partibus B non *om.* B (quod) se *om.* B si se *om.* B ut *add.* pars R 142 deficit *lect. inc.* B 143 sed *add.* quod B eius *add.* per T perfectio/perfectiva B 148 hoc *om.* R 149 comparetur/componitur B 151 nihil *om.* T 153 Et *om.* B 155 sed/neque B 157 una *post* totius R

---

134. voir l. 76 sqq.
156. voir l. 128 sqq.

quasi finis et perfectio eius, ut corpus per animam dicitur esse perfectum; pars autem non potest dici totum.

Unde aliquo modo videtur communius esse perfectum quam totum, quia ubicumque dicitur totum, dicitur perfectum, non tamen econverso; et hoc propter illud quod addit totum supra perfectum, scilicet continentiam.

Ex hoc etiam patet quae sit propria ratio partis, scilicet continui, tamen includit perfectum, sicut includit perfectum. Imperfectum autem dicitur ex defectu integritatis.

Dicemus ergo sic quod bonum, perfectum et totum se habent per ordinem, quia bonum dicit unitatem, ut in ea maxime consistit salus rei et consistentia; perfectum autem includit hoc.

Unde et propter hoc includit bonum et unum et addit integritatem; et in hoc consistit propria ratio perfecti. Includit autem praecipue unitatem plurium, quae dicitur unio.

Totum autem includit hoc et addit continentiam, idest quod comparetur ad plura quae in ipso uniuntur, ut continens ad contenta; et in hoc consistit propria ratio totius secundum quod totum est. Et ideo dicitur totum semper per comparationem ad partes; non sic autem perfectum, ut dictum est. Unde dicit Philosophus quod "totum dicitur cuius nulla pars abest, ex quibus dicitur totum". Ubi dicit Commentator quarto, totum dicitur "illud a quo non diminuitur aliqua pars, in quarum respectu dicitur totum. Totum enim est totum partium"; et sic, sicut perfectum et bonum sunt proxima quia unum includit aliud, sic totum et perfectum sunt proxima eadem ratione; et ita similiter sunt proxima malum, imperfectum et pars. Et ideo recte post bonum quaesitum est de toto; de perfecto autem non, quia oportet in petendo de toto facere mentionem de perfecto.

Et sic patet primum principale quod proponebatur declarandum.

---

158 esse *om.* B 160 videtur *add.* esse TB 161 non tamen/et non B 162 illud/hoc B quod/quia B totum *om.* B supra/super B 163 quae/quod T 164 sicut includit perfectum *om.* B 166 Dicemus/dicimus B sic *om.* R 167 ea/ eo R maxime *ante* ut in R 168 autem *om.* R includit hoc *add.* et hoc R 169 propter *lect. inc.* B propter hoc/ideo R 170 propria *post* perfectio BT unitatem/bonitatem B 171 unio/uno T 173 et in *corr.* B1; non B 176 ut dictum est *om.* R Unde/ut T dicit *om.* R quod *ante* Philosophus R dicitur/est B 177 abest/deest T Ubi/unde B quarto *om.* R; quattuor P 181 malum *add.* et BT 182 toto *add.* de R et perfectum sunt ... autem non *om.* B 184 quod proponebatur declarandum *om.* R

---

176. voir l. 137 sqq.

176. V Metaphys. Vol. VIII 137vo K; Bekker 1023^{b}; AL XXV 2, p. 111; XXV 3, p. 119 sq.

177. text. com. 31. Vol. VIII 138 D.

II Secundo videndum est de modis totius. Secundum autem Philosophum distinguitur duplex modus totius, scilicet universale et integrale. Et Philosophus quidem utrumque videtur vocare proprie totum. Commentator tamen dicit quod integrale dicitur vere et simpliciter totum; universale autem dicitur totum secundum similitudinem ad illud quod est vere totum.

Sed sive universale dicatur vere totum sive non vere, sed dicatur totum propter aliquam similitudinem ad id quod est vere totum, videndum est in quo conveniunt totum universale et integrale, et in quo differunt.

Secundum autem dicta Philosophi et Commentatoris possumus accipere duplicem differentiam. Prima convenientia est quantum ad unitatem vel unionem quae requiritur ad rationem totius, quia, sicut partes totius integralis sunt unum in ipso toto et uniuntur in ipso, sic et partes totius universalis uniuntur in ipso toto, ut homo et asinus in animali.

Sed tamen diversus est modus unionis. Unio enim partium in toto universali est ratione similitudinis, quae est inter partes. Propter similitudinem enim quae est inter ea quae sunt sub genere, dicuntur uniri species in genere.

Unde dicit Boetius in libro Divisionum, Genus una quodammodo similitudo specierum est, quae earum omnium substantialem convenientiam monstrat, atque ideo collectivum plurium specierum genus; et similiter potest dici de specie respectu individuorum.

Et Commentator in XII Metaphysicae ait quod "universalia secundum Aristotelem sunt collecta ex particularibus," quae intellectus noster "accipit inter ea consimilitudinem et facit ea unam intentionem".

Dicit autem hoc contra Platonem qui "ponebat universalia extra animam existentia per se". Unio vero partium in toto integrali est secundum

---

189 dicitur *post* simpliciter B 192 Sed sive universale dicatur vere totum sive non vere, sed dicatur totum propter aliquam similitudinem ad id quod est vere totum *om.* BT id quod est *om.* R 193 conveniunt/convenit RP; *add.* vere R 194 dicta/dictum B 195 differentiam *add.* et duplicem convenientiam R est *om.* B 196 vel/et B partes *add.* ipsius R 198 asinus in *add.* ipso B 199 enim/tamen B 203 dicit *om.* R in *om.* T quodammodo/quaedam B 204 est *om.* R earum *corr.* T1 substantialem/substantiale T 205 monstrat/mensurat B collectivum/collectionem BT 207 in *om.* B 208 quae/quia B 209 consimilitudinem/similitudinem B 210 universalia *add.* esse B 211 Unio vero/uno modo TB vero/enim R integrali *add.* et B

---

187. V Metaphys. Vol. VIII 137vo K; Bekker 1023^{b}; AL XXV 2, p. 111; XXV 3, p. 119 sq.
188. text. com. 31. Vol. VIII 138 DE.
203. PL 64,880 AB.
207. text. com. 4. Vol. VIII 292 D.

compositionem vel aggregationem ipsarum partium, et ideo, ut Philosophus dicit in V, partes totius universalis ita dicuntur unum quod unaquaeque partium dicitur illud unum, et hoc quia sunt unum ratione similitudinis.

Partes autem totius integralis sic dicuntur unum quod quaelibet illarum non dicitur illud unum, sed ex ipsis dicitur esse et constitui unum; et hoc quia sunt unum ratione compositionis et aggregationis.

Unde et ex hoc accipitur quod totum universale praedicatur de suis partibus, non solum simul sumptis sed etiam singillatim. Totum autem integrale non praedicatur de suis partibus singillatim sumptis, sed aliquo modo praedicatur de eis simul sumptis ratione identitatis.

Quam differentiam ponit Boetius in Libro Divisionum, ubi etiam addit quod convenit quandoque quod partes totius integralis videntur suscipere praedicationem totius, ut in toto similium partium. Quaelibet enim pars aquae est aqua et in virgula aeris quaelibet pars eius est aes. Sed hoc falsum videtur, ut dicit; huiusmodi enim partes sunt idem in substantia, non autem in quantitate.

Secundum autem quod considerantur secundum substantiam, sic sunt partes subiectivae, et aes est totum universale.

Secundum autem quod considerantur secundum quantitatem, sic sunt partes integrales totius, quod est quantum et continuum. Et hoc modo non quaelibet pars est totum, sicut nec in toto dissimilium partium.

Et si dicatur quod quaelibet pars continui est continua, et quaelibet pars quanti est quanta, dicendum quod etiam hic consideratur ratio totius universalis, non integralis.

Secunda convenientia inter utrumque totum est quantum ad continentiam, quia sicut totum integrale continet suas partes, sic universale

---

212 compositionem vel aggregationem/aggregationem vel compositionem B 214 dicitur/dicuntur B 215 sic/sicut B 216 esse *lect. inc.* TP constitui/continui T; contineri B 218 (Unde) et *om.* T 219 non solum *om.* B etiam/et B; *om.* T singillatim *mss* sigillatim (ita frequenter deinceps) 221 identitatis *mss* ydemptitatis 225 quaelibet *add.* enim R eius/aeris R aes/ens B 226 ut dicit *om.* R huiusmodi *om.* B 228 secundum autem quod/ut autem R 229 (sic) sunt/secundum B subiectivae/substantiae B aes/ens B 230 secundum autem quod/ut autem R 231 integrales/integralis T 232 non/ut B 233 Et *om.* R continui est continua/continet continui B; *om.* P 234 (quanti) est *om.* BT; *add.* quanti est R ratio/ratione B 235 universalis *add.* R; *add.* autem *post* non P 236 inter/quantum ad B est *ante* inter R

---

212. V Metaphys. Vol. VIII 137vo KL; Bekker 1023^{a}; AL XXV 2, p. 111; XXV 3, p. 119 sq.

222. PL 64,879 D.

226. PL 64,880 A.

dicitur continere ea quae sub ipso sunt, sed tamen diversimode, quia continentia universalis est secundum praedicationem vel praedicationis ambitum. Continentia vero totius integralis est secundum rei et entitatis excessum. Totalitas enim universalis accipitur secundum intellectum, cuius est praedicationem facere, licet ex aliquo reali sumatur, scilicet ex similitudine reali eorum quae continentur sub universali.

Sunt autem et aliae differentiae inter utrumque totum, quas ponit Boetius in Libro Divisionum.

Totum enim universale prius est naturaliter suis partibus, quia simplicius et abstractius; totum autem integrale posterius naturaliter suis partibus, licet prius perfectione, sicut pars totius universalis perfectior suo toto.

Item, interempto toto universali interimitur quaelibet eius pars, non autem econverso interempta aliqua parte totum interimitur.

De toto autem integrali econverso est, quia interempta quacumque parte interimitur, quia iam non est totum; toto autem interempto, non interimuntur omnes partes. Nam interempta una parte, totum interimitur, et possunt remanere aliae partes.

Sic ergo patet differentia inter utrumque totum et similitudo.

Utrumque autem totum habet diversos modos. Totum enim universale vel est essentiale respectu horum de quibus dicitur, vel non essentiale; et si non est essentiale vel convertibile, ut proprium, vel non convertibile, ut accidens; et si essentiale, vel dicit totam essentiam per modum totius, ut species, vel per modum partis; et hoc vel materialis, ut genus, vel formalis ut differentia, vel totum, et hoc vel indistinctum ut genus, vel distinctum ut species.

Vel aliter, universale vel est praedicabile in quid vel in quale. Si in quid vel in differentibus specie ut genus, vel numero ut species. Si in quale vel substantiale ut differentia, vel non subsantiale; et hoc vel convertibile ut proprium, vel non convertibile ut accidens.

---

238 sunt *ante* sub ipso B tamen *om.* R 240 (rei) et *om.* B excessum/concessum BT 241 intellectum/esse B 244 aliae *add.* duae B inter/in B quas/quare B 246 enim/autem T 247 (posterius) naturaliter *om.* R 248 sicut/sic B universalis *add.* sit B toto *add.* et cetera T 250 aliqua *om.* B 251 quia *om.* B interempta *add.* autem B 252 (interempto) non *om.* B 255 Sic/sicut Bsimilitudi/convenientia R 256 habet/habent T 257 essentiale *om.* B horum/eorum B 258 (et si non) est *om.* BT 259 ut accidens *om.* TB per modum *add.* partis R 260 (materialis) ut *om.* B 261 (hoc) vel *om.* R 263 (universale) vel/quod B Si/sive B 264 (quid vel) in *om.* BT; vel in/de R 264 (specie) ut *om.* R (genus) vel/si R (numero) ut *om.* R Si/sive B 265 (et) hoc/si R

---

245. PL 64,880 A; 878 C sq.

Totum etiam integrale dividitur, quia vel est ex partibus quantitativis, et hoc vel continuum ut linea, vel discretum ut numerus, vel est ex partibus essentialibus, et hoc vel secundum rem ut compositum ex materia et forma, vel secundum rationem ut definitum ex partibus definitionis, vel est ex partibus potentialibus ut anima dicitur totum potentiale habens diversas potentias, vel eadem potentia diversos habitus.

Ex hoc autem patet, cum omne totum sit divisibile, et non omne totum sit quantum, non omnis divisio est secundum quantitatem nec omne divisibile quantum.

Licet Philosophus videatur definire quantitatem per esse divisibile, tamen non definit simpliciter per divisionem, sed per talem divisionem, scilicet quod dividitur in ea quae insunt quorum unumquodque unum; et hoc aliquid natum est esse. Hoc autem non convenit in toto alio nisi quanto. Totum enim universale non est ex his quae insunt, quia non constituitur ex suis partibus; non enim est unum ex his.

Totum vero integrale quod constituitur ex partibus essentialibus vel virtutis, dividitur quidem in ea quae insunt; non tamen quodlibet illorum natum est esse hoc aliquid, quia non sunt nata per se subsistere sicut hoc aliquid, et cetera, nisi dicatur quod omnis divisio, idest secundum quantum, non ex ea ratione qua totum dividitur in partes, sed ea qua totum est unum et partes sunt plures, et est divisio unius in multa; unum autem et multa ad quantitatem pertinent.

Proclus vero aliter assignat modos totius. Dicit enim, LXVII Propositione, quod "Omnis totalitas aut ante partes est, aut ex partibus, aut in parte". Quod sic intelligendum est secundum ipsum.

Aliquid enim dicitur totum secundum se, et secundum suam essentiam; et hoc dicitur totum ex partibus. Ideo enim dicitur totum ex partibus quia ipsum secundum se ipsum partes habet ex quibus constituitur, et quarum est contentivum, et nulla illarum partium ei de-est.

---

268 (vel) est *om.* R 270 definitum *add.* vel B 271 potentialibus/essentialibus B potentiale *add.* ut B 276 videatur/videtur T 277 definit *mss* diffinit 278 dividitur/dividatur B in ea/in hiis B; ea *om.* T 279 non *add.* non T 280 enim/autem B (non) est *om.* B quia *add.* totum B 281 suis/hiis *post* partibus B est unum *om.* B 282 vero/enim B 283 illorum/horum B; eorum T 285 et cetera *om.* B; igitur R 286 (non) ex *om.* BT (ea) qua/quae T 289 vero/autem T 290 (totalitas) aut *om.* BT 292 (dicitur) totum *om.* R 293 (enim dicitur) totum *om.* T Ideo ... ex partibus *om.* B 294 quia/quod B quarum *om.* B 295 illarum/harum B ei/eidem B

---

276. V Metaphys. Vol. VIII 124; Bekker 1020[a]; AL XXV 2, p. 101; XXV 3, p. 110.
289. Elementatio Theologica, Propositio 67, ed. Boese p. 36; ed. Vansteenkiste p. 290.

Aliquid vero est quod dicitur totum secundum causam, videlicet quia ipsum secundum se partes non habet ex quibus constituatur, sed est causa eius quod est totum secundum suam essentiam. Unde quia effectus praeexistit in causa, ideo quod est causa totalitatis in aliis, etiam ipsum dicitur totum.

Sed quia effectus praeexistit modo excellentiori, quia secundum Dionysium, secundo capitulo De Divinis Nominibus, quae sunt causatorum praeinsunt causis abundantius; et ideo illud quod est causa totalitatis dicitur quidem totum, sed alio modo quam illud totum, cuius est causa.

Ideo dicitur totum ante partes; et hoc idem est ac si diceretur totum non habens partes secundum se, sed continens impartibiliter. Et dicitur ante partes, quia prius est partibus ex quibus constituitur totum illud cuius est causa; vel dicitur ante partes, quia partes constituentes aliquod totum sunt priores secundum naturam, ut dictum est.

In hoc ergo quod dicitur quod hoc totum est ante partes, intelligitur quod ipsum non dicitur totum quia secundum se constituatur ex partibus, sed quia causat huiusmodi totum quod ex partibus constituitur, et praecedit ipsum et partes eius sicut causa effectum.

Aliquid vero dicitur totum secundum participationem quamdam, ut quia ipsum secundum se, et hoc dicitur totum in parte. Quaelibet enim pars illius totius, quod dicitur totum ex partibus, dicitur totum in parte, quia ex quo totum constituitur ex omnibus partibus, quaelibet pars participat aliquid totalitatis.

Quaelibet ergo pars dicitur totum in parte, nec dico omnes partes simul, quia hoc est totum ex partibus, sed dico quamlibet partem singillatim.

Quaelibet enim pars dicitur totum in parte, quia est pars participans toto.

Et hoc triplex totum sic se habet, quia totum ex partibus dicitur secundum participationem totius quod est ante partes, cum sit effectus eius; totum vero in parte dicitur secundum participationem totius ex partibus.

---

296 videlicet *om.* R 297 ipsum/ipse B constituatur *lect. inc.* B 299 ipsum/patet B 301 (excellentiori) quia *om.* R 302 secundo capitulo *corr.* R1; *om.* BR 303 praeinsunt/prae-existunt B; praeexistiit T abundantius *mss* habundantius et *om.* R 306 non/ut P 307 quia *add.* est T 308 prius est ... partes quia *om.* P 309 ut dictum est *om.* R 310 (In hoc) ergo *om.* BT 311 constituatur *lect. inc.* T 312 (totum) quod)/quia B 316 Quaelibet enim ... totum in parte *om.* B 317 ex quo *om.* B 319 pars/res P 322 (quia est) pars *om.* B 324 sic *om.* B quia/quod B 325 secundum/per P 326 (in parte) dicitur secundum *corr.* dicitur P1; *om.* P

---

302. § VIII. PG 3,646 D.

Unde post dictam propositionem de divisione totius, ponit duas alias consequenter, quarum una est quod "Omne quod est in parte totum, pars est eius quod ex partibus totum".

Alia est "Omne quod ex partibus totum participat ea quae ex partibus totalitate".

Et ut exemplo aliquo sit manifestum quod dicitur de hac triplici totalitate, potest dici quod domus quae est extra animam dicitur totum ex partibus, quia ipsa secundum se constituitur ex partibus. Domus vero quae est in anima, scilicet idea domus in mente artificis, potest dici totum ante partes, nam idea domus est causa domus exterioris et secundum se non habet partes, sed continet impartibiliter domum exteriorem, quae partes habet, ita quod, sicut domus extra, quae est materialis, praeexistit in anima immaterialiter, ita ipsa domus extra, quae est partibilis, praeexistit in mente impartibiliter.

Idea enim secundum se impartibilis est et simplex, sed tamen repraesentativa et factiva compositi partibilis.

Quaelibet autem pars domus extra animam dicitur totum in parte, ut fundamentum dicitur domum in parte, quia participat totalitatem, cum ex ipsa cum aliis constituatur totum. Si enim omnes partes simul sunt ipsum totum essentialiter, quaelibet pars aliquid totalitatis participat, dum pertinet ad constitutionem totius.

Est autem sciendum quod haec divisio totius proprie est illius totius quod vere dicitur totum, scilicet totius integralis, non autem eius quod dicitur totum secundum quamdam similitudinem, scilicet universalis. In universali enim non videtur habere locum haec distinctio, cum ipsum non dicatur totum ex partibus constitutum; licet enim universale contineat ea quae sub ipso sunt, non dicitur tamen constitui. Et hoc patet ex dictis.

Huius tamen totius secundum similitudinem, scilicet universalis, est

---

328 omne *add.* totum B 329 quod *add.* est B 330 est *add.* quod B ea quae *add.* non *mss.* 334 quia ipsa ... ex partibus *om.* B 335 domus *add.* quae B 336 in mente artificis, potest dici totum ante partes, nam idea domus *om.* BT et/sed P 338 (partes) habet *om.* B materialis *lect. inc.* B; materia T 339 (ita) ipsa *om.* R 342 partibilis/impartibilis TBP 343 autem/enim T totum/autem TB 345 cum aliis *om.* B omnes/partes B 348 autem *om.* R 349 eius/illius B 350 quamdam/quam B; *om.* P 352 universale/tale B ea/omnia B 353 constitui *lect. inc.* B Et hoc/ut R 354 Huius tamen ... universalis *om.* R est *add.* autem BT

---

327. Propositio 68. ed. Boese p. 36; ed. Vansteenkiste p. 290.
328. Propositio 68. ed. Boese p. 36; ed. Vansteenkiste p. 290.
330. Propositio 69. ed. Boese p. 37; ed. Vansteenkiste p. 291.

quaedam distinctio trimembris, et solet communiter dici quod est triplex universale, scilicet ante rem, in re et post rem.

Ante rem ut idea, quam Plato posuit; in re ut illud quod communiter vocamus universale, quod dicitur de pluribus; post rem ut species intelligibilis.

Haec autem distinctio, sane intellecta, non est reprobanda. Unde Simplicius in Praedicamentis ponit hanc distinctionem, sed verbis aliis et magis scientifice. Dicit enim sic, ubi dubitat an universalia sint priora singularibus vel econverso, quod sumendum est triplex commune.

"Hoc quidem exemptum a singularibus et causa communitatis quae est in ipsis secundum unam ipsius naturam, sicut et differentiae" causa est "secundum multiformem praeacceptionem; nam primum animal et per se animal secundum unam quidem animalis naturam communitatem ad invicem omnibus animalibus dat secundum quod animalia sunt; secundum autem praeacceptionem differentium specierum, differentes species animalium constituit.

Secundum autem est commune quod a communi causa differentibus speciebus distribuitur et inest ipsis sicut illud quod in unoquoque animali.

Tertium autem quod in nostris intellectibus per abstractionem consistit, posterius genitum existens, et maxime rationem communis, et in differentis suscipiens. Communis enim causa exempta est a causatis et aliud est omnino praeter ipsa et ut causa communis, sed non ut natura communis. Completiva autem singularium communitas, cum eo quod commune et differens <habet> non enim est aliquid solummodo commune <in> mortali et immortali substantia, sed communitas differt et differentia communicatur. Solum ergo hoc quod ex abstractione, quod quidem nos

---

355 distinctio/divisio B trimembris *add.* de universali T est quaedam distinctio ... dici quod *om.* R 356 (in re) et *om.* R 357 posuit/ponit B (in) re/rebus R 360 distinctio/divisio B Unde/et eam R 361 Simplicius *add.* in his verbis R ponit/post B; *ante* Simplicius R et *post* scientifice B 362 hanc distinctionem ... magis scientifice *om.* R enim *post* ubi B sic *lect. inc.* B 365 ipsis/ipsius B unam/suam B ipsius/sui ipsius - ed. Pattin sicut/sic R causa/cum R 368 secundum quod/ut R 369 nam primum ... autem praeacceptionem *om.* B 371 (quod) a/autem B 372 inest *ed.* Pattin; *mss.* est in (illud) quod *add.* est B 374 constitit *add.* prius et B communis *add.* et cetera TRP 375 in differentis *lect. inc.* BR Communis/rationis B; omnis R enim *om.* BT 376 (et ut) causa *om.* BT sed/licet B 377 Completiva/completa R autem/aut B cum *add.* in B 378 habet *om. mss.* non/modo B solummodo/solum B; *om.* R 379 in *om. mss.* 380 quidem/quidam T nos *om.* B

---

361. ed. Pattin I, 110, 111.

aufferentes differentias dimittimus, communis ut communis rationem habebit".

Sic ergo secundum intentionem Simplicii.

Primum universale est secundum causalitatem, et hoc est idea, nec refert quantum ad hoc, sive ponatur idea ut Plato posuisse dicitur, sive ut catholica veritas ponit.

Secundum universale est non existens extra animam in singularibus; quod est universale potentia, quia in re est similitudo in diversis, ex qua concipitur universale.

Tertium universale est ipsa natura existens in singularibus, ut concepta sive intellectu eorum per quae singularia differunt. Intellectus enim, aufferendo ea quibus differunt, concipit uno conceptu illa propter similitudinem eorum.

Unde hoc universale dicitur natura existens in singularibus, non existens in eis, scilicet secundum convenientiam et differentiam, sed ut concepta ab intellectu, cum convenientia sive differentia, vel etiam ipse conceptus intellectus ut repraesentativus naturae ipsius solum in qua conveniunt, sive repraesentatione horum per quae differunt. Et hoc vere et proprie dicitur universale, ut patet per Simplicium.

Ad hoc enim quod aliquid sit universale, oportet quod sit in pluribus.

Primum autem est causa pro universali, sed non est in pluribus.

Item requiritur sola convenientia, quia communitas omnis ex convenientia sumitur. Ubi ergo est convenientia et differentia, ibi non vere est universale; et hoc est in secundo modo universalis.

Sed in tertio modo concurrit utrumque, quia illud quod consideratur, in re est et non separatur a re, et cum est ibi sola convenientia sive differentia, et hoc est per acceptionem intellectus. Et ad hoc universale facit anima, non autem ad primum et ad secundum.

Item, hoc universale est posterius rebus, quia prius est natura in se extra animam cum convenientia et differentia, quam quod consideretur ab

---

381 communis/quis omnium B 385 idea *mss.* ydea posuisse/posuit T dicitur/videtur B; *om.* T; *add.* nec BT 387 non/ut B 388 universale *corr.* B1; *om.* B 390 (Tertium) universale *om.* R ipsa natura/ipsum universale B 394 concepta sive ... in singularibus non *om.* B 395 scilicet *om.* BR 396 cum *lect. inc.* B vel etiam/sive B 397 repraesentativus *lect. inc.* R 398 representatione/representative T horum/eorum R 402 pro *om.* B 403 Item/tantum T 404 sumitur/dicitur B ergo *add.* vere B convenientia et differentia/differentia et convenientia T 405 (hoc) est *om.* B 406 concurrit/concurrunt TP 407 cum est/commune T; cum *om.* B 409 autem *om.* R primum/ipsum T 410 Item/Est B posterius/prius B 411 quam quod/qua B; quod *om.* P

anima secundum solam convenientiam. Non ergo species intelligibilis dicitur hoc tertio modo universale, sed natura ipsa ut sit concepta.

Sic ergo patet de modis totius.

III Nunc restat tertio videre, an totum dicatur de Deo proprie.

Et primo videndum de eo quod dicitur totum vere et principaliter; deinde vero de eo quod dicitur totum secundum similitudinem, scilicet de universali.

1. Quantum ad primum sciendum quod, ut patet ex dictis, in eo quod dicitur totum, oportet esse aliquam pluralitatem et etiam diversitatem, cum principium pluralitatis sit alteritas; item oportet esse illorum unitatem, item integritatem. Haec omnia inveniuntur in Deo. Est enim ibi pluralitas attributorum et distinctio; quae quidem sunt unum.

Est etiam ibi integritas, quia nihil Deo de-est eorum quae ad complementum eius pertinent; et quia haec sunt de ratione perfecti, ideo perfectum simpliciter dicitur de ipso proprie.

Sed totum ultra hoc addit continentiam, et ideo requiritur quod illa plura habeat ut pars sive ut modi essendi vel perfectiones, ut supra dictum est. Si nihil talium de-est, dicitur perfectum. Sed ad hoc quod dicatur totum, requiritur quod illa plura sint partes.

Est ergo videndum, an plura quae sunt in Deo, possint dici partes.

Et dicendum quod simpliciter loquendo non, sed secundum quid. Ubicumque enim sunt partes, est diversitas et multitudo simpliciter; talis autem non est in Deo, ut ostensum fuit supra in quaestione de unitate divina quomodo compatitur secum pluralitatem et quam et qualem; ibi ostensum fuit quod in Deo non est multitudo simpliciter. Talis enim provenit ex diversitate rerum. In Deo autem est diversitas solum secundum modos

---

412. non/ut TB 414 Sic *om.* R totius *add.* et cetera BT 416 restat tertio videre/videndum R 417 videndum *om.* R dicitur totum *om.* R (vere) et *om.* T 420 deinde vero ... ex dictis/dicitur totum ut patuit R 421 (quod) dicitur *add.* quod R aliquam/aliqua T etiam *om.* B; aliquam R 422 principium *add.* principium T 423 ibi *om.* B 424 attributorum *lect. inc.* B 425 Est/et TB ibi *om.* B Deo/de eo B (quae) ad *om.* T 427 simpliciter *post* de ipso T de ipso/de Deo P; *add.* et R 428 ultra *add.* ad B 429 habeat/habent BTR ut supra dictum est *om.* R 430 de-est/de-esse T dicatur *corr.* B1; dicitur B 432 sunt/sint B 433 (dicendum) quod *om.* TR simpliciter loquendo non/non loquendo proprie R 435 ostensum fuit supra/patuit R 436 secum/secundum T quod modo ... et qualem *om.* R 436 ibi/ubi B; *add.* enim R 437 enim/autem B

---

429. voir l. 115 sqq.
435. voir Quaestio IV. ed. Ypma p. 92-105.

essendi, vel absolutos ut sunt attributa, vel respectivos ut sunt relationes.

Sic ergo nihil in Deo habet rationem partis simpliciter, sed secundum quid. Et similiter continere simpliciter non convenit Deo respectu eorum quae intra sunt. Continens enim excedit contentum.

Simpliciter autem loquendo, cum omnia attributa dicant eandem rem, omnia simul non excedunt singula; sed omnia simul adaequantur singulis et singulum omnibus; et hoc simpliciter loquendo, scilicet propter unitatem rei quam dicunt.

Sed quia dicunt modos essendi reales, ideo est ibi continentia secundum quid. Unde dicimus quod Deus continet suas perfectiones.

Sic ergo dicendum est in summa, quod totum vel potest accipi pro perfecto et secundum quod includit perfectum; et sic dicitur de Deo convenienter et simpliciter, quia ei conveniunt illa quae requiruntur ad rationem perfecti absolute, licet secundum proprietatem vocabuli sit inproprietas, ut supra in alia quaestione dictum est.

Vel accipitur totum secundum propriam rationem totius, secundum quod addit supra perfectum rationem continentiae, et hoc est secundum comparationem ad partes; et tunc dicendum quia ut potest dici totum secundum privationem partium, ut dicatur totum quia non habet partes; et sic convenit Deo proprie. Sic dicitur totus ubique, non quia secundum omnes partes eius sit ubique, sed magis quia impartibilis est, dicitur totus ubique.

Vel dicitur totus secundum potentiam partium. Et tunc dicendum quod totum ante partes Deo convenit, quia non dicit imperfectionem, ut patet. Totum autem ex partibus vel in parte Deo convenit secundum quid, non autem simpliciter. Et licet conveniat sibi secundum quid tamen proprie, quia aliud est esse improprie, aliud secundum quid. Unde numerus secundum quid est in Deo, et tamen proprie.

Haec autem totalitas maxime attenditur secundum modos essendi absolutos, cuiusmodi sunt attributa; modi autem respectivi non proprie

---

439 sunt/sint B respectivos *lect. inc.* T (ut) sunt *om.* TR 440 nihil *post* in Deo T 442 eorum/earum T 443 dicant *lect. inc.* T 446 unitatem/bonitatem R 448 perfectiones *add.* et cetera BT 449 accipi *add.* vel T 450 secundum quod/ut R 451 illa/ita R 453 alia *om.* B est *add.* et cetera T 455 secundum quod/ut R 456 quia ut/quod vel R 457 (partium) ut *add.* ita B 458 non *add.* secundum B 459 eius *om.* R est *om.* R 461 totum/totus Rimperfectionem/perfectionem B 462 ex partibus vel in parte/in parte vel in partibus R 463 simpliciter/similiter T secundum quid *om.* T 464 (quia) aliud/illud TB (improprie) aliud/et T 465 quid *om.* T quia illud ... et tamen proprie *om.* B 467 cuiusmodi sunt attributa *om.* B

---

453. Quaestio XXIV; *Augustiniana* 46 (1996) 339-369, l. 432 sqq.

etiam in creaturis. Unde dicimus quod totum quod habet Pater, habet Filius, non tamen ibi includitur relatio.

Sic ergo intelligendum est cum dicitur totus Pater et totus Filius, propter multitudinem perfectionum, et, cum totum dividatur in quantitativum, essentiale et potestativum quod, licet horum aliquo modo est ibi secundum quid, est enim ibi quantitativum, non quid continuum sed discretum, ut numerus vel pluralitas; quod quomodo sit alias dictum fuit, scilicet quod quantum discretum invenitur in Deo.

Totum essentiale est ibi, quia omnia attributa ad essentiam pertinent; quae in creaturis sunt accidentia, in Deo sunt substantia. Unde attributa integrant unam Dei essentiam, non sicut diversae res, sed sicut una secundum diversos essendi modos.

Item, totum potestativum est in Deo secundum quod in ipso dicuntur esse multae potentiae, ut generandi, spirandi, creandi et alia huiusmodi.

Sic ergo totum ex partibus non dicitur simpliciter de Deo. Unde dicit Proclus in quaestionibus De Providentia, quaestio prima, quod unum quod Deo convenit non est tale quale totum. "Hoc enim quidem partibile, illud autem ut vere unum existens, ut vere est impartibile"; secundum autem quod non est, inconveniens est dici de Deo totum proprie.

2. Nunc videndum est de toto quod est universale quod dicit totum secundum similitudinem, utrum dicatur de Deo. Et ponitur communiter quod non. Tamen possumus dicere, sicut et de toto, quod simpliciter loquendo non dicitur de Deo, secundum quid autem potest dici.

Quod autem simpliciter loquendo de ipso non dicatur, potest ostendi quia simpliciter sumptum universale est unum solum secundum ratio-

---

468 dicimus/dicit B 469 non/nec TR1; non tamen ibi includitur/tamen non includitur ibi P 470 non tamen ibi ... et totus Filius *corr.* R1; *om.* R 472 essentiale et potestativum/potestativum et essentiale P 473 enim *om.* R; enim quid *corr.* R1 *post* ibi (non) quid/ secundum B; *om.* R sed *om.* B discretum/distinctum B 474 ut/non T 475 (sicilicet) quod *om.* TR discretum/distinctum B quod quomodo ... in Deo *om.* R 477 quae/quia BR 480 secundum/quid B secundum quod/ut R 481 spirandi *om.* R et alia huiusmodi/et cetera R 482 totum/quantum B 484 (non) est *om.* T 485 autem/vero B (autem ut) vere *om.* B 486 inconveniens/conveniens B; tamen conveniens T Deo/eo R 489 Nunc videndum ... similitudinem/de toto R dicatur de Deo. Et *om.* R ponitur/dicitur BR 490 quod non *add.* dicitur de Deo R 491 (potest) dici/haberi B 492 simpliciter *post* de ipso B loquendo *om.* B autem simpliciter ... non dicatur/simpliciter non R 493 solum *post* rationem

---

474. Quaestio I [4]; Quaestio II [4]. ed. Ypma pp. 118, 127 sqq.; pp. 128, 139.
483. I q. 1,5. ed. Boese p. 8.

nem, et plura secundum rem. Unde non habet hoc modo locum in Deo, in quo nulla est diversitas rerum.

Unde dicit Proclus in quaestionibus De Providentia, quaestio tertia, quod unum quod Deo convenit, non est sicut universale unum, ut quidam dixerunt. "Hoc quidem enim, et si contineat ea quae sub ipso et essentiam det singulis, tamen differentias eorum quae continet, prae-accepit et est <unum> multa secundum essentiam. Illud autem exemptum est ab omnibus quorum est productivum et perfectivum et omnis varietatis insusceptivum".

Sic ergo dicendum est in summa, quod universale secundum causalitatem, quod dicitur ante rem, dicitur de Deo. Universale autem quod est in re et post rem non, quia utrumque sine diversitate rerum esse non potest, quia accipitur ex rebus diversis habentibus similitudinem. Et hoc intelligendum est simpliciter et absolute loquendo.

Universale tamen secundum quid sumptum potest dici de Deo proprie. Quod sic patet. Sicut enim pluralitas perfectionum attributalium facit in Deo rationem totius integrari secundum quid, et similiter potest dici de pluralitate idearum, sic pluralitas potest accipi ibi ratio totius universalis secundum quid. Licet enim essentia sit eadem re in tribus Personis, tamen secundum alium modum essendi, non solum accipiendo modum essendi pro relatione, sed magis illud quod est fundamentum relationis.

Ut enim dicebatur supra, in tractatu de relatione, essentia divina non posset esse fundamentum oppositarum relationum, nisi ipsa in se haberet aliquam diversitatem. Illa autem est secundum modum essendi naturalem, intellectualem et appetibilem. Eadem enim res habet hunc triplicem modum, quem in creaturis dicunt diversas res, in Deo autem diversos modos essendi, qui quilibet comprehendit totam perfectionem divinam. Unde non se habent sicut partes integrales, sed magis sicut subiectivae.

Isti autem modi essendi, licet in una re simplici fundentur, tamen diversi sunt; ideo sequuntur eos oppositae relationes. Licet autem sint

---

494 locum *ante* hoc modo R 496 dicit *om.* R in quaestionibus/in nono BT 497 sicut *om.* B 498 Hoc/haec B ea quae/hoc quod B 500 (exemptum) est *om.* B 503 (causalitatem) quod/quae R 504 (est) in *om.* T esse *ante* sine T 506 (intelligendum) est *om.* T 507 tamen/autem R 510 ibi *om.* B ratio/ratione B 512 (essendi) non solum accipiendo modum essendi *om.* T 513 magis/per B 514 Ut enim ... de relatione *om.* R essentia *add.* enim R 515 posset/potest T 516 Illa/nulla T 517 habet *om.* R 518 quem *mss* qui 519 qui/quorum B; quoniam R comprehendit/apprehendit B; *post* divinam BT 520 habent/habet B subiectivae *lect. inc.* B 522 oppositae/diversae B; *lect. inc.* B relationes *add.* autem B

---

496. I q. 3,10. ed. Boese p. 18.
514. Quaestio XV, IV. ed. Ypma pp. 254-260.

diversi, tamen habent similitudinem. Habent enim identitatem ratione rei, in qua fundantur secundum similitudinem intra se, quia unus modus ortum habet ex alio, et quidquid est in uno, est in alio.

Unde et divinae Personae dicuntur similes propter similitudinem huiusmodorum, et aequales propter aequalitatem horum modorum; dicuntur autem eaedem propter unitatem rei.

Unde, ut supra in tractatu de relatione, dicebatur quod similitudo et aequalitas possunt dici relationes reales, non tamen sunt distinctivae, sed praesupponunt distinctionem et sumuntur ex convenientia Personarum distinctarum.

Hi enim modi, secundum quod sunt diversi, possunt dici similes et aequales, et ratione eorum Personae similiter similes et aequales. In quantum enim unus modus ortum habet ex alio dicuntur similes; in quantum quidquid est in uno est in alio, dicuntur aequales, tamen propter identitatem rei in qua sunt, idem sunt. Unde non est per omnem modum verum, quod similitudo et aequalitas in divinis transeunt in identitatem.

Hoc enim verum est ratione rei, non autem ratione modi. In quantum ergo est ibi diversitas secundum modos et similitudo inter eos, potest accipi universale, et erit ibi diversitas aliqua realis quantum ad modum, et unitas secundum rationem. Sed hoc est universale secundum quid, quia universale simpliciter requirit diversitatem rei simpliciter.

Sed ulterius videndum quae universalia possunt accipi secundum quod in divinis. Et potest dici quod, cum sint vere accidens, in Deo locum non habet, quia Deo nihil accidit quod sit in ipso ut in subiecto. Relationes autem temporales dicuntur accidere ei, sed haec sunt in ipso ut in termino solum. Proprium autem est in Deo, non secundum quod manat de genere accidentium, sed secundum quod dicit aliquid quod non est substantia. In Deo autem non est verum quod quidquid non est substantia, sit accidens.

---

523 diversi/diversa R identitatem *mss* ydemptitatem (ac ita deinceps) ratione *om.* B 529 ut supra ... dicebatur quod *om.* R; quod *om.* P 530 distinctivae/distinctae B 533 similes/simile T 534 et ratione ... et aequales *corr.* B1; *om.* BR 536 quidquid/quod quid B tamen *lect. inc.* B 539 est *om.* T; *corr.* T1 in qua sunt ... ratione rei *om.* B 540 potest/possunt B 543 requirit/respicit R 545 ulterius videndum *om.* R 546 Et *om.* R vere *lect. inc.* T accidens/accidentia B locum *post* habet T 547 habet/habent B 548 (Relationes) autem *om.* TB haec sunt/licet eae sint T 549 secundum quod/ut R manat *lect. inc.* P 550 sed *add.* solum B secundum quod/ut R 551 (substantia) sit/est BT

---

529. Quaestio XV, IV. ed. Ypma pp. 254-260.

In eo enim relatio secundum Augustinum, V De Trinitate, quae non est substantia, nec tamen est accidens. Istae relationes sunt propria Personarum; unde dicuntur proprietates.

Sed videtur quod nulla proprietas sit in divinis relativa, quae sit universalis. Paternitas enim et innascibilitas soli uni convenit ut Patri, secundum actum et secundum aptitudinem, et similiter filiatio Filio; communis spiratio convenit quidem Patri et Filio, sed eadem numero est in utroque, quia sunt unum principium Spiritus Sancti.

Et dicendum quod communis spiratio habet rationem universalis, quia convenit duobus; et licet sit idem fundamentum, tamen secundum alium essendi modum, ut supra dictum fuit in tractatu De Duabus Naturis in Christo. Est ergo hypostasis quidem et individuum et Persona Pater et Filius et Spiritus Sanctus; continentia autem ipsorum species supersubstantialis et incomprehensibilis deitas.

Et nunc videndum de genere, utrum sit ibi; videtur autem quod non, quia sumitur a potentia. Et dicendum quod genus non est ibi. Ostensum enim fuit supra quod Deus non est res generis alicuius.

Et si dicatur, species non dicitur nisi respectu generis, dicendum quod in Deo species non dicitur eo modo quo in creaturis; tamen potest dici quod habet aliquid sibi correspondens ut genus. Aliquid enim commune ut analogum dicitur de Deo, ut ens vel substantia. Unde, licet non sit genus, accipitur ut genus, et aliquae differentiae determinantes, haec autem attributa.

Unde secundum hoc definitur Deus, quia est substantia, vivens, sapiens, infinita, et alia huiusmodi. Unde est ibi aliquid ut genus, aliquid ut

---

553 (tamen est) accidens/sic R propria/proprie BT; *add.* relationes T 555 relativa *om.* R 556 (convenit) ut/scilicet B 558 communis/convenit B quidem *ante* spiratio R 559 utroque/utraque BT 561 sit/sint B supra *om.* R 562 fuit *add.* et T in *om.* B (Duabus) Naturis *om.* TR 563 hypostasis *mss* ypostasis 564 continentia/continentiam T; contentum R ipsorum/ipsarum BT supersubstantialis/sunt substantialis BT 565 deitas/divinitas R 566 Et *om.* B videndum *add.* est P videtur/videatur T 567 Et nunc ... quod non/Genus autem non videtur esse ibi R 568 enim *om.* B Ostensum ... supra quod/quia R non *om.* B 569 Et si dicatur/Sed dicitur quod R non dicitur nisi *om.* B respectu *add.* alicuius R dicendum/dicitur B 570 eo *om.* R 572 analogum/anologum BP 573 haec autem/ut sint R 575 quia/quod BR substantia/sapientia B 576 et alia huiusmodi/et cetera R

---

552. PL 42,914; CCL 50,210,211.
562. voir l. 280, 282 sqq.
562. Gilbertus Porretanus, De Duabus Naturis in Christo. PL 64,1371 ABC; ed. Haering pp. 270-272.
568. Quaestio VI, (IV). ed. Ypma pp. 167-169.

differentia; et ex his definitio, quae non est definitio, sed ut definitio; et similiter aliquid ut species.

Vel potest dici quod species duplicem habet comparationem: unam ad genus et differentiam ex quibus constituitur. Et sic Deus non dicitur species proprie, sed ut species, ut dictum est, quia nihil de Deo ut genus.

Item, illa quae videntur esse ut differentiae, non sunt extra rationem generis, ut determinant substantiam vel ens quod dicitur de Deo, sicut differentiae determinant genus, quasi existentes extra intellectum eius, sed magis specificant quod clausum et implicitum in intellectu substantiae vel entis.

Item, genus necessario habet plures species; Deus autem unus est essentialiter, ideo non est totum definibile ipse Deus. Unde attributa non sunt ut differentiae, sed sunt consequentia esse scilicet, et dicunt modos essendi. Et ideo forte dicit Damascenus quod sunt assequentia substantiam, scilicet quantum ad modum quem explicant, sed quantum ad rem sunt idem quod substantia.

Unde non comparantur sicut differentiae ad genus, sed sicut passiones entis ad ens. Sic ergo secundum comparationem quam habet species ad genus, Deus non dicitur species proprie, nisi eo modo quo generalissimum dicitur species entis.

Alio modo comparatur species ad individua; et hoc modo magis proprie dicitur species de Deo, licet secundum quid, ut supra dictum est.

Si quis autem dicat quod in divinis sunt diversae relationes specie differentes, ut paternitas et filiatio, quare habent aliquid commune ut genus, dicendum quod istae relationes non se habent ut species in divinis proprie, sed sicut proprietas individualis. Non enim paternitas convenit nisi uni soli in divinis, nec nata est convenire; species autem nata est pluribus convenire.

Paternitas ergo et filiatio dicuntur differre specie in divinis, quia in creaturis differunt specie; vel potest dici quod non differunt specie, prout

---

577 differentia *lect. inc.* R 581 nihil *corr.* R1; vel BT Deo *add.* dicitur R1 582 illa/quia R videntur/dicuntur B 583 ut/nec TB substantiam/substantia R (ens) quod/quae R dicitur *om.* B 584 quasi/quare B 590 essendi/existendi B assequentia *add.* ad B 592 scilicet quantum ... quod substantia *om.* B 593 Unde/ ideo B 595 Deus *om.* R 598 proprie *post* species B secundum quid *post* dictum est R est/fuit B 600 (paternitas) et *om.* R commune *add.* ut commune R 602 convenit *post* soli R 603 nisi uni *lect. inc.* B 605 ergo *om.* B specie/species T

---

581. Quaestio VIII (14). ed. Ypma pp. 220-222.
590. De Fide Orthodoxa PG 94, cap. IX, 835 A; ed. Buytaert p. 48.
598. voir l. 579 sqq.

species dicit universale, et ideo non oportet eis assignare genus.

Differunt autem specie propter aliam rationem relationis, sicut etiam proprium aliquod est ibi, non secundum quod universale, ut paternitas est proprietas Patris soli Patri conveniens.

Et sic patet quid sit dicendum ad quaestionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod in Deo est pars secundum quid, ut dictum est, et totum secundum quid.

2. Ad secundum dicendum quod ibi est totum universale modo quo dictum est, sine diversitate essendi, tamen, propter diversitatem modi essendi; similiter et ibi totum integrale. Et dicendum quod in divinis totum integrale non est maius quam pars, cum sit eadem res; tamen potest dici aliquo modo plus, propter pluralitatem modorum essendi, sicut et tres Personae sunt plus quam una, sed non maius, quia plus dicitur secundum quantitatem discretam et numerum. Numerus autem est aliquis in divinis perfectionibus, licet secundum quid. Ideo est ibi plus secundum quid, sicut et numerus. Quod autem dicitur, quod non est ibi totum omnino quia nec compositio, dicendum quod compositio sequitur ad totum simpliciter, non autem ad totum secundum quid.

3. Ad tertium dicendum quod infinitum quod repugnat perfectionem, de quo Philosophus loquitur III Physicorum, non est in Deo, quia tale infinitum, cuius est semper aliquid extra accipere. Infinitum autem quod Deo convenit, est extra quod nihil est. Unde et communiter dicitur quod infinitum privative non dicitur de Deo, sed negative.

4. Ad quartum dicendum quod in Deo non est hoc et hoc secundum rem, sed secundum realem modum. Ideo non est ibi totum simpliciter, sed secundum quid.

---

608 autem *om.* R 609 etiam *post* aliquod P; et B secundum quod/sicut R 611 sit *corr.* B1; *om.* B Et sic ... ad quaestionem *om.* R 613 ergo *om.* R in Deo est pars/pars est in Deo B quod/quid ut R secundum quid *om.* R; quid/quod P; quae T 614 ut dictum est *om.* B et totum *ante* ut dictum est R 615 dicendum quod *om.* R 616 modo quo dictum est *om.* R 616 (diversitate) essendi/esse T (modi) essendi *om.* B 617 Et dicendum quod in divinis/quod R 618 integrale/ibi R 622 perfectionibus/perfectionis B Ideo/et ideo B ibi/in B secundum quid, sicut *om.* B; sicut *corr.* B1 623 Quod autem/tamen R 625 non autem ... secundum quid *om.* R 626 dicendum quod *om.* R (infinitum) quod *corr.* R1; non R 627 non *add.* enim B tale *add.* est R 628 semper *post* extra B autem/etiam B; *om.* R 629 dicitur *om.* T 631 dicendum quod *om.* R 632 realem modum/relationem B 634 dicendum *om.* T dicendum quod *om.* R

---

657. Vol. IV 115 E; Bekker 207[a]; AL VII 1(2), p. 128.

5. Ad quintum dicendum quod in Deo est pars, licet secundum quid, ut dictum est; non autem est in eo maius, tamen est in eo plus.

In illa autem communi acceptione, ut accipitur communissime, debet dici quod omne totum est maius vel plus sua parte. Sicut enim ens potest accipi communiter vel est commune dictum ad creaturas, vel ut extendit se etiam ad Deum, sic et haec communis conceptio; et secundum quod est in creaturis, dicitur quod omne totum est maius sua parte; ut autem extendit se ad Deum, sic dicitur quod est plus.

1. Ad primum eorum quae obiciebantur in contrarium, dicendum quod totum accipitur vel per remotionem vel positive vel secundum quid. Respondens autem intelligebat quod non dicitur simpliciter.

2. Ad secundum dicendum quod de ratione totius est habere partes, quia de ratione totius est continere. Et quod dicitur quod totum non distinguitur a parte per habere partes, dicendum quod immo distinguitur, quia totum habet partes, quia continet secundum quod huiusmodi. Licet enim pars habeat partes, non tamen in quantum pars, sed in quantum aliquod totum est quod dicitur de imperfecto, dicendum quod totum includit perfectum, sicut pars imperfectum. In quantum ergo totum includit perfectum, sic distinguitur a parte per rationem imperfectionis quam pars includit, sed in quantum totum distinguitur ab ea per contineri.

3. Ad tertium dicendum quod Trinitas uno modo est totum integrale, alio modo non, sicut tres particulares homines. Si enim considerentur quod ratione individui sunt, sic non faciunt totum integrale, nec sunt partes integrales, sed magis subiectivae. Si autem considerentur ratione numeri ut quia sunt tres, sic est ibi ratio totius integralis; et si est numerus simpliciter, est totum integrale simpliciter. In proposito Trinitas idem est quod tres; in quantum ergo per se sunt, sic non sunt partes integrales, sed subiectivae.

---

635 ut dictum est *om.* R autem *om.* T est in eo *om.* R in eo/ibi R 636 (illa) autem *om.* B acceptione/conceptione BT 638 commune *add.* tantum R dictum *om.* BR (sua parte) sicut enim ens potest accipi communiter vel est commune dictum ad creaturas *om.* T 639 etiam *om.* BT sic/sicut B communis *ante* et haec B conceptio *corr.* R1; acceptio R 640 secundum quod/ut P (dicitur) quod *om.* R 641 (Deum) sic *om.* BR 643 obiciebantur/sunt R 646 dicendum quod *om.* R 647 Et quod/tamen R 648 dicendum quod *om.* R immo *mss* ymo 649 (continet) secundum quod/in quantum R 650 in quantum *add.* est BT 651 est *om.* R; *add.* dicendum B 652 (includit) perfectum *om.* B sicut/sic T In quantum ... perfectum *corr.* B1; *om.* B perfectum/imperfectum B1 655 dicendum quod Trinitas *om.* R est *ante* uno modo B 656 tres *add.* partes B quod *add.* in R 658 subiectivae *lect. inc.* R 659 quia/quod B (sic) est/enim T 660 simpliciter/similiter BT

Et si dicatur in Deo nihil subicitur, dicendum quod Damascenus in Logica sua dicit quod subiectum dupliciter dicitur.

Uno modo secundum existentiam, ut subiectum accidenti; sic non est in Deo nisi secundum quid, ut res subicitur modo.

Alio modo secundum praedicationem, ut particulare universali; et hoc est in divinis. Si vero accipiatur in eo quod tres, sic est ibi totum integrale, sed secundum quid, sicut et numerus est secundum quid.

4. Ad quartum patet responsio ex dictis. Sicut enim est ibi numerus, sic et totum integrale. In divinis autem est numerus vere et proprie, tamen secundum quid, quare et totum. Quod autem numerus sit in Deo proprie, supra in quaestione de uno dictum fuit, quod scilicet unum et pluralitas, quae ad quantitatem pertinent, dicuntur in materialibus, et quomodo, et quod hoc non repugnat dictis philosophorum.

Si autem dicatur quod ibi est numerus simpliciter et non secundum quid, cum simpliciter possit dici tres et non solum cum additione, unde Johannes V "Tres sunt qui testimonium" et cetera, dicendum quod apud catholicos, qui sane hoc concipiunt, non est periculum simpliciter et absolute dici non; tamen forte non est dicendum simpliciter tres, sed tres quidem cum alia additione. Unde et Johannes addit "Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt".

5. Ad quintum dicendum quod de ratione totius in quantum includit perfectum est, nihil de-esse, sed in quantum totum est, habere partes et continere. Unde homo truncatus uno membro, cum habeat alias partes, dicitur quidem totus ex hoc ipso quod habet aliquas partes quas continet.

---

662 Et *om.* R dicatur *add.* quod B in Deo *om.* T 663 sua *om.* T 664 accidenti/accidentis R 665 subicitur *add.* alio B 666 particulare/particulariter T 667 (sic) est *om.* T 669 patet ... ex dictis *om.* R est *om.* T 670 sic/ita R; ita est BT integrale *om.* B 671 et *om.* T In divinis ... quare et totum *om.* BR Quod *om.* R sit in Deo/est ibi R 672 (fuit) quod/quia B 673 quantitatem/unitatem B dicuntur *om.* B 674 suprain quaestione ... dicta philosophorum/tamen secundum quid quare totum R 675 autem *om.* R simpliciter *post* possit dici R 676 solum *post* additione R 677 Iohannes V/tres Iohannes T; Ioh. 3° BP; Ioh. 2° R testimonium *add.* dant B 678 simpliciter et absolute/absolute et simpliciter R 679 sed tres/vel res B 680 quidem *add.* vel TP (Unde) et/etiam B 682 dicendum quod *om.* R 683 de-esse/deest T; dicere B totum *om.* B habere/habet R 684 Unde *add.* et T 685 (quidem) totus *add.* dicetur quidem totum B ipso *lect. inc.* B habet/habent BT quas/quos T

---

662. Dialectica. PG 94,582 A; ed. Colligan p. 10.
672. Quaestio III (II,III); ed. Ypma 74 sqq.; cf. Quaestio IV; ed. Ypma 128 sqq.
677. I Joh. 4,7.
680. ibidem

Quia tamen non habet omnes quas natus est habere, dicitur totum diminutum, et a Philosopho dicitur colobon, in V Metaphysicae, ubi assignat quot requiruntur ad hoc quod aliquid dicatur colobon.

6. Ad sextum patet quid sit dicendum quod tres Personae, prout sunt totum integrale, sunt plus quam una, licet non maius.

7. Ad septimum dicendum quod in Deo non sunt plures res, sed proprie accipitur res ut eam accipit Boetius. Sunt tamen plures modi reales qui possunt dici plures res, non absolute et simpliciter, sed plures res relativae, idest plures relationes reales, scilicet de modis absolutis.

Hi autem modi possunt comparari, vel ad invicem vel ad rem cuius sunt modi, scilicet ad rem quae est divina essentia; ab invicem differunt realiter, sicut diversi modi. Sed horum quidam sunt oppositi, et hi faciunt distinctionem personalem; hi autem sunt communes toti Trinitati.

Si autem comparentur ad divinam essentiam, sic differunt realiter, sicut modus realis a re cuius est modus. Ex quo enim fundantur in una essentia, isti modi non possunt plus differre ab invicem quam ab essentia, scilicet quantum ad realitatem; tamen non habent oppositionem ad essentiam sicut ad invicem. Et ideo forte putantur minus differre ab essentia quam ab invicem. Sed alibi dictum est supra.

Sed tunc videndum, si relatio differt realiter ab essentia modo iam dicto, an faciat totum cum ea, dicendum quod non. Unde dicendum quod modi essendi in Deo, sive sint absoluti sive respectivi, non faciunt totum aliquod cum essentia, ita quod essentia sit una pars et modus alia pars, nec simpliciter nec secundum quid.

Sed ad invicem comparati dicuntur partes unius essentiae, quae habet omnes modos. Modi ergo absoluti dicuntur partes integrales, relativi autem non; cuius ratio est, quia modi relativi non dicunt perfectionem, sed solum comparationem.

---

687 colobon *add.* et T; *add.* ut P 688 (dicatur) colobon *add.* et cetera T 689 patet ... dicendum quod *om.* R prout/ut BR; et T 690 maius/magis BT; *add.* et cetera B 691 dicendum quod *om.* R 692 eam *lect. inc.* T (tamen) plures *om.* BT 694 idest/vel R 696 scilicet/vel R 698 communes toti *corr.* B1; communos totius B 699 autem *om.* B 704 quam ab invicem/ab invicem quam *ante* ab essentia B Sed alibi ... est supra *om.* R 705 si/an R differt/differat R 706 dicto *add.* aut R quod non. Unde dicendum *om.* R 708 ita quod essentia *om.* BT (essentia) sit *om.* B pars/persona B 711 modi/in omni T unius essentiae ... dicuntur partes *om.* B 712 cuius ratio ... relativi non *om.* B perfectionem/perfectiones B

---

687. Vol. VIII 138vo LM; ed. Bekker 1024^{a}; AL XXV 2, 112; XXV 3, 120.
704. Quaestio XIV; ed. Ypma, p. 202 sq.

Item, ratione modorum in quibus fundantur, quia illi non sunt partes integrales, ut dictum est, sed magis subiectivae.

8. Ad octavum dicendum quod potest concedi quod habet rationem totius secundum quid, secundum quod congregat in se omnia bona, et cetera.

Est autem sciendum quod propter illud quod dictum est in praecedenti argumento, quod uno modo potest dici quod essentia divina est sicut totum integrale, et omnia attributa sunt partes.

Item sciendum quod propter aliqua quae dicta sunt supra, quod non omnia attributa se habent sicut partes, sed illa quae dicunt determinatam rationem perfectionis alicuius, ut sapientia et iustitia et huiusmodi.

Illa vero quae dicunt modum essendi generalem, ut actus bonus et huiusmodi, magis dicuntur proprietates divinae naturae, et non partes.

Quod autem illa praedicta dicantur partes, est quia dicunt substantiam divinam secundum diversos modos perfectionum.

Unde potest dici quod modorum in divinis essendi, quidam sunt sicut partes, quidam sicut proprietates; et harum quaedam communes, quaedam personales.

Unde et universale quod est proprium, dicitur de Deo secundum has proprietates communes, quia praedicantur de tribus Personis; et sunt sicut proprietates consequentes species. Proprietates autem relativae, illae non sunt universales, sed individuales magis, modo supra dicto.

Modi illi, qui dicuntur partes, intelliguntur esse partes divinae essentiae. Sicut enim in creaturis materia et forma constituunt unum totum essentiale, sic hi modi essendi constituunt unam divinam essentiam, non sicut diversae res, sed sicut diversi modi. Licet enim in creaturis aliqui illorum modorum sint accidentia, in Deo tamen sunt ipsa essentia. Et ideo sunt ut partes essentiae, et non ut perfectiones advenientes, nisi secundum

---

714 fundantur/fundatur TB 715 subiectivae *add.* et cetera TP 716 dicendum quod *om.* R 717 secundum quod/potest T; *lect. inc.* B; prout R 718 et cetera *om.* B 719 (sciendum) quod *om.* R 720 dici/concedi B sicut *om.* B 722 quae dicta sunt/dicta R 724 rationem perfectionis/perfectionem B (sapientia) et *om.* R huiusmodi/cetera R 725 bonus/bonum RT 727 illa/ita R est/etiam B quia/quod R 729 essendi *ante* in divinis R 730 (partes) quidam *add.* sunt R 733 Personis *om.* B 734 illae *om.* R 735 universales/reales B 736 (modi) illi *om.* R dicuntur *add.* esse B 741 (et non) ut/sicut R

---

715. voir l. 519 sqq.
719. voir l. 691 sqq.
722. voir l. 296 sqq.; l. 436 sqq.; l. 572 sqq.
735. voir l. 555 sq.

nostrum modum intelligendi, quod in divina essentia concipimus secundum modum creaturarum. Ideo secundum Damascenum dicuntur assequi substantiam. Sic ergo dicendum quod quidam modi in divinis sunt sicut partes integrales, quidam sicut partes subiectivae, quidam sicut propria species, quidam sicut propria individui; quod ex dictis colligi potest, qui sunt.

Sciendum etiam quod in creaturis proprietas individualis cum substantia facit totum, quod est subpositum; in divinis autem non. Unde in supposito divino non est alia ratio totalitatis praeter illam quae convenit ei ratione naturae.

In creaturis autem est in supposito ratio totalitatis praeter totalitatem naturae, quia suppositum constituitur ex natura et accidentibus quae faciunt unum totum.

Sic ergo in summa dicendum est ad quaestionem.

Et primo dicendum quot sunt de ratione totius, sicut supra.

Secundo dicendum quot sunt de ratione perfecti. Et sunt quatuor, scilicet pluralitas, unitas, integritas et privatio excessus, scilicet quod non excedatur ab alio vel simpliciter, si est perfectum simpliciter, vel in genere, si est perfectum in genere.

Et ulterius dicendum quomodo se habet totum ad perfectum.

Ad quod sciendum quod convenit cum eo in tribus primis conditionibus aliquo modo. Sed potest tamen assignari triplex differentia inter ipsa.

Prima differentia est secundum quartam conditionem, quae sumitur secundum rationem excessus. Nam excessus pertinet ad rationem perfecti negative, quia perfectum dicitur quod non exceditur. Ad rationem autem totius pertinet positive, quia totum dicitur quod excedit quia continet.

Secunda differentia sumitur penes tertiam conditionem, quae est integritas vel complexio, quia perfectum dicitur cui nihil de-est, sive illud sit illius cui dicitur non de-esse, sive non sit pars eius, sed finis et comple-

---

743 in divinis *ante* quidem modi R 745 (sicut) partes *om.* BT 751 praeter illam quae ... ratio totalitatis *om.* B 752 naturae *om.* B faciunt/manent T 756 quot/quod BP sicut supra *om.* R 757 dicendum *om.* R quot/quod B Et sunt *om.* R 758 unitas *ante* pluralitas B; *add.* et B 759 simpliciter/similiter T 760 in genere *add.* et cetera R1; si est perfectum in genere *om.* BR; *corr.* si est perfectum simpliciter R1 761 (ulterius) dicendum *om.* R 762 sciendum/dicendum B Ad quod ... quod/quia R 763 Sed *lect. inc.* R tamen *om.* R 764 (Prima) differentia *om.* BR 765 pertinet *post* perfecte R 766 exceditur/exsenditur R 767 quia/et B 768 differentia *om.* R sumitur/sumatur T penes/secundum R 770 eius/eiusdem R

---

743. De Fide Orthodoxa, PG 94, cap. IX, 835 A; ed. Buytaert p. 48.
756. voir l. 140 sqq.

mentum, sicut dictum fuit supra de materia.

Totum autem dicitur illud cui nihil de-est ut pars, quia totum semper dicitur respectu partis. Et ideo, quia integritas attenditur secundum partes, ideo de ratione totius dicitur esse integritas.

Complexio autem non solum dicitur secundum partes, sed etiam secundum perfectiones et fines. Ideo de ratione totius non est solum integritas, sed universaliter quaecumque complexio. Ideo signanter dictum fuit integritas vel complexio.

Tertia differentia est quia perfectum coinsinuat rationem causae. Unde dicitur aliquid perfectum, non solum secundum se, sed etiam in comparatione ad aliud; totum autem non insinuat rationem causae.

Ulterius sciendum quod tam totum quam perfectum ratione unitatis includit bonum.

Quod autem dicunt quod totum, perfectum et omne, omnino sunt idem secundum rationem, sed differunt solum secundum substantiam, quia totum dicitur in continuis, omne in discretis, perfectum autem in formis.

Sed dicendum quod, licet hoc sit verum secundum quamdam appropriationem, sicut de nomine causae et principii, quia causa appropriatur fini, principium efficienti, non tamen est simpliciter verum. Nam perfectum etiam dicitur in continuis, ut patet per Philosophum in capitulo de Perfecto. Similiter et omne dicitur in continuis, secundum eundem in capitulo de Toto. Sic etiam totum dicitur in discretis et in formis.

Tunc videndum est de modis totius; et prima divisio est in universale et integrale.

Et tunc assignandae sunt differentiae et convenientiae utriusque, quia universale dicitur secundum similitudinem ad integrale, quod est prop-

---

771 sicut/ut R (fuit) supra *om.* BR 772 dicitur *post* de-est P illud *om.* RP 775 complexio/complecio R 776 fines *add.* et T 777 complexio/complecio R 778 Ideo signanter ... vel complexio *om.* B 779 est *om.* R perfectum *add.* quod T 781 causae/animae TR 782 Ulterius *om.* R 784 Quod autem/Quidam tamen R 786 omne *add.* autem B 787 dicendum quod *om.* R hoc *om.* B 790 per *om.* R 791 Similiter *om.* R omne *add.* etiam R secundum/per B in *om.* R 792 etiam/ibi et B et *add.* etiam R formis *add.* et cetera T 793 Tunc videndum ... est in/modi totius sunt R 795 (Et) tunc *om.* R 796 integrale/intellegibile B

---

771. voir l. 140 sqq.

790. V Metaphys., Vol. VIII 129vo M, 130 ABC; Bekker 1021^{b}; AL XXV 2, p. 105; XXV 3, p. 174.

791. V Metaphys., Vol. VIII 137 ^{vo} KL; Bekker 1023^{b}; AL XXV 2, p. 111; XXV 3, p. 119 sq.

rie totum. Ubi est similitudo, etiam est differentia, et cetera. Tunc subdividendum est utrumque totum.

Totum quidem integrale, uno modo dividitur secundum Proclum, scilicet ante partes, et cetera; alio modo dividitur in quantitativum, essentiale et potentiale.

Totum autem universale dividitur primo in universale ante rem, in re et post rem; et hoc est vere universale; et hoc dividitur in quinque universalia, quorum sufficientiam quaere in Logica Algazelis.

Quarto videndum, an totum dicatur de Deo. Et dicendum quod totum, ut includit perfectum vel ut sumitur pro perfecto, dicitur proprie de Deo, sicut et perfectum proprie dicitur de Deo; quod patet per illa quatuor quae sunt de ratione perfecti.

Ideo est maxima pluralitas, item maxima unitas, item maxima complexio, item a nullo exceditur simpliciter, item quod perfectum importat rationem causae, maxime Deo convenit.

Sed videndum est, an totum secundum rationem totius dicatur proprie de Deo. Et dicendum secundum quosdam quod totum universaliter sumptum non dicit aliud quam perfectum, ideo dicitur de Deo proprie, sic communiter sumptum. Sed modi totius addunt imperfectionem, scilicet universale et integrale, ideo non dicuntur de Deo; quod ostendunt, et cetera.

Require et in Egidio.

Sed hoc non sufficit, quia utrumque patet; etiam totum communiter sumptum dicit respectum ad partes, ut patet per Philosophum, in V Metaphysicae.

---

797 et cetera *om.* R 799 dividitur *lect. inc.* B secundum *om.* B 800 et cetera *om.* B 801 potentiale *add.* et cetera T 802 autem *om.* R ante rem *om.* P 803 in re *om.* R 804 Logica *mss* Loyca quorum sufficientiam ... Algazelis *om.* R; *corr.* R1 Algazelis *add.* et cetera T; *add.* ut supra P 805 videndum *om.* R 807 sicut et ... de Deo *om.* B; proprie dicitur de Deo *om.* R 809 est *om.* R 810 complexio/complecio R exceditur/exercetur B; excedentia T simpliciter/similiter T; *add.* et cetera BT quod/ut R importat/importet BT; habet R 811 rationem/ratione BT 812 est *om.* R secundum rationem/ratione B 813 Et *om.* R quod/quia R; *post* sumptum B 814 ideo/non B proprie *add.* sumptum B; *ante* de Deo R sic/sicut B 816 et *om.* R quod ostendunt, et cetera *om.* R 817 Require et in Egidio *lect. inc.* BT 819 patet etiam/potest esse B Philosophum *om.* R; V Metaphysicae/in V P

---

804. Logica et Philosophia, ed. 1506 fol. a 4vo (col. 3 & 4).

819. Commentarium in I Sententiarum Dist. XIX pars II, art. 1 & 2. ed. Aguilar pp. 388-391; cf. Dist. I pars II art. 2, p. 94; Dist. XXIV q. I art. 1, p. 456 sq.

820. V Metaphys. Vol. VIII 137vo KLM; Bekker 1021^{b}; 1023^{b}; AL XXV 2, 110 sq.; 111 sq.; XXV 3, 119; 119,120.

Ideo aliter est dicendum, quod totum dupliciter sumitur.

Uno modo secundum remotionem partium; et hoc modo proprie dicitur de Deo, ut dicitur bonum ex hoc ipso quod non habet partes, sicut punctus et sicut anima.

Alio modo similiter secundum potentiam partium; et hoc dupliciter, ut uno modo dicatur totum, non quia in se partes habet, sed quia coniunctum cum habenti partes; sic dicitur Deus esse totum in toto mundo, ut quia mundus habet partes et dicitur totum, Deus etiam qui est in singulis partibus dicitur totum.

Unde forte hoc modo intellexerunt quidam quod alia sunt plena diis, et quod sunt multi dii, quasi partes unius Dei; hoc forte dixit propter coexistentiam.

Alio modo dicatur totum secundum potentiam partium, ita quod sit habens partes secundum se; et tunc dicendum quod simpliciter loquendo totum non dicitur de Deo proprie, quia pars non dicitur proprie de ipso. Ubicumque enim est diversitas partium simpliciter est diversitas rerum, quod patet de partibus integralibus, similiter de subiectivis. Ideo secundum Proclum nec totum nec universale dicitur de Deo, et cetera, ut supra. Sed in Deo non est diversitas rerum, et cetera.

Cum autem dicitur quod in Deo non est totum simpliciter loquendo, intelligendum est de toto integrali ex partibus vel in parte, nam totum ante partes convenit Deo. Similiter intelligendum de toto universali, quod est in re et post rem, nam universale ante rem et secundum causalitatem convenit Deo; secundum quid autem totum ex partibus et universale in re convenit Deo proprie.

Ad cuius declarationem sciendum quod hoc dicitur non propter diversitatem rerum sed modorum, quia in Deo sunt diversi modi essendi, quorum quidam sunt quasi partes integrales secundum quid, sicut est in eis multitudo secundum quid; quidam autem sunt quasi partes subiectivae.

Ad quod videndum distinguendum est de modis essendi in Deo, et

---

821 ideo/ubi BT aliter est *om.* R 822 hoc modo/sic R 824 (et) sicut *om.* R 827 sic/sicut B 830 forte *post* modo T alia/omnia R 831 hoc *om.* B dixit/dicit B 833 dicatur/sumitur R partium/pertinet T 835 totum *ante* simpliciter proprie *ante* de Deo B 837 quod *om.* R integralibus *add.* et B similiter de *om.* R; *add.* partibus B (similiter) de *om.* P subiectivis *add.* et B 838 (de Deo) et cetera *om.* B ut supra *om.* R 839 rerum *lect. inc.* B et cetera *om.* R 842 Similiter/simpliciter B 843 ante rem et *om.* R 848 quasi *om.* B 849 autem *om.* B quasi/sicut BT 850 distinguendum est *om.* B

---

838. De Providentia I q. 1,5; ed. Boese p. 8; I q.3,10; ed. Boese p. 18.
838. voir l. 555 sqq.

cetera, sicut in fine quaestionis post argumenta dictum est, et cetera.

Et tunc ulterius videndum quomodo totum integrale invenitur in Deo secundum omnes suos modos, scilicet quantitativum secundum quantitatem discretam et secundum quantitatem virtutis, ut in Deo dicitur magnus dominus, quae est perfectio naturae, quae integratur ex diversis rationibus perfectionum.

Item, totum essentiale simili modo.

Item, totum potentiale propter diversas potentias, vel ideae faciunt totum potentiale. Unde forte sic etiam intellexerunt aliqui multitudinem deorum, propter multitudinem mutabilium in Deo; quas sequuntur diversi effectus. Unde unicuique rei assignabant suum deum; de quo Augustinus dicit De Civitate Dei, et cetera.

Similiter videndum, an totum universale dicatur secundum omnes modos, scilicet quinque universalia, de Deo. Et dicendum sicut supra de primo, dicendum quod aliquod proprium est in Deo sicut universale vel proprietates communes tribus Personis. Personis aliquod est proprium non universale, ut proprietates relativae quae sunt sicut individuales, et cetera.

Eindhoven Eelcko YPMA, O.S.A.

---

851 (essendi in Deo) et cetera, sicut in fine quaestionis post argumenta dictum est, et cetera *om.* BR 852 ulterius videndum/dicendum R 854 (ut) in Deo *om.* R 855 magnus Dominus/magnitudo B; *lect. inc.* T (naturae) quae/etiam R integratur *post* rationibus P 858 propter/secundum B 859 totum *om.* P forte *om.* R etiam *om.* B aliqui *om.* R 860 in Deo/ideo B sequuntur/consequuntur B 861 effectus *om.* B 862 De *om.* B de quo ... Civitate Dei *om.* R: de quo tractat Augustinus De Civitate Dei *corr.* R1; *om.* R et cetera *om.* BR 863 videndum/dicendum B 864 Et dicendum sicut supra *om.* R 865 primo *add.* et B 866 communes/commune B (Personis) Personis *om.* BR non *om.* B 867 ut/et B relativae *om.* B sicut/sic *ante* sunt B et cetera *add.* et cetera T

---

851. voir l. 507 sqq.; l. 719 sqq.
861. XII, 25; PL 41,373,374; CCL 48,381.
864. voir l. 488 sqq.

QUESTIONS ON FUTURE CONTINGENTS BY MICHAEL OF MASSA, OESA*

Medieval intellectual historians have not devoted much attention to the Augustinian Michael of Massa (†1337),[1] partly because it is believed that he was ignored even in his own order, and partly because he was active in what has been a historiographically neglected period at the University of Paris. As a result we are unsure about certain basic facts about his life and works. The texts edited and presented below help indicate, however, that Massa, far from being ignored in his order, was an interesting figure who had an important impact on his younger Augustinian confrère, Gregory of Rimini, one of the most important theologians of the late Middle Ages. In addition, in the context of future contingents at least, Massa underscores the severity of the threat of Peter Auriol and of the importance of the response to that threat of Auriol's fellow Franciscan Francis of Marchia.

Auriol, lecturing on the *Sentences* at Paris 1316-1318, maintained that God, in His eternity, cannot have any temporal relation with events in time, not even a relation of simultaneity or presentness, as Thomas Aquinas had claimed. Instead, God is 'indistant' from the 'actualities' of all events, and does not precede events in a way that would determine them beforehand. Attacking John Duns Scotus, Auriol asserted that nothing at all precedes the future that would determine that future, especially not a

* I thank William J. Courtenay for a copy of his recent article on Massa cited in note 1. The University of Cyprus funded a research trip to Italy and the purchase of microfilms.

[1] Recent exceptions include K.H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345* (Leiden 1988), pp. 318-333; W. Baier, "Michael von Massa OESA (†1337) - Autor einer Vita Christi. Kritik der Diskussion über ihre Zuordnung zur Vita Christi des Kartäuser Ludolf von Sachsen (†1378)," in *Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Gerburtstag* (Cassiciacum 46) (Würzburg 1994), pp. 495-524; W.J. Courtenay, "The *Quaestiones in Sententias* of Michael of Massa, OESA: A Redating," *Augustiniana* 45 (1995), pp. 191-207; idem, "Conrad of Megenberg: The Parisian Years," *Vivarium* 35,1 (1997), pp. 102-124; R.L. Friedman, "*In Principio Erat Verbum*: The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325" (Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Iowa 1997), pp. 347-349.

predetermination of the divine will, otherwise human free will would have to be abandoned. Since even truth or falsity in propositions about future contingents would predetermine the future, Auriol supported Aristotle in denying such truth values. Instead, future contingent propositions are neither true nor false, but neutral.[2]

Reading the *Sentences* at Paris in 1319-1320, soon after Auriol, Marchia set about to show, on the one hand, how categorical propositions about the future, like all categoricals, must be either true or false, and on the other, that there is a sort of determination *de inesse* in contingent causes with respect to the future. This determination *de inesse* is what allows for divine foreknowledge and for our actions in general. For Marchia, however, there remains an indetermination *de possibili* in those causes, which preserves the *possibility* that things will occur otherwise, even though they will not in fact do so. This indetermination *de possibili* leaves room for contingency.[3]

Michael of Massa adopted the main elements of Marchia's position *en masse*. He did, however, develop Marchia's ideas much further. Part of the reason for this is that Massa used Auriol's lengthy and detailed *Scriptum* version of his *Sentences* commentary written before 1316 (cf. e.g. the reference in d. 35, l. 39 below), whereas Marchia appears to have relied on shorter Parisian *reportationes* of Auriol's commentary, from his later Parisian lectures. Massa appears to be one of the first in this context to use the *Scriptum*, which was to be the most popular redaction in the late Middle Ages.

The doctrinal content of Massa's questions on future contingents will be discussed elsewhere.[4] Here I want to focus on what the questions tell us about Massa's position in the intellectual history of the first half of the fourteenth century. Damasus Trapp, who did much of the basic groundwork on Massa,[5] determined that Massa authored commentaries on

[2] For Auriol's theory and texts, see C. Schabel, "Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents: *Scriptum in Primum Librum Sententiarum*, distinctions 38-39," CIMAGL 65 (1995), pp. 63-212.

[3] On Marchia's position and a critical edition of a fundamental text, see C. Schabel, "Il determinismo di Francesco di Marchia, OFM," *Picenum Seraphicum* 1 (1998), forthcoming.

[4] This text and others I am publishing are in support of a book on Peter Auriol and Future Contingents at Paris, but see my "The Quarrel with Aureol: Peter Aureol's Role in the Late-Medieval Debate over Divine Foreknowledge and Future Contingents, 1315-1475" (Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Iowa 1994), pp. 231-239.

[5] Cf. D. Trapp, "Augustinian Theology in the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, and Book-Lore," *Augustiniana* 6 (1956), pp. 146-274 (on Massa pp. 163-175); and idem, "Notes on Some Manuscripts of the Augustinian Michael de Massa (†1337),"

books one and two of the *Sentences*, stemming from lectures at Paris given around 1325-1326. Primarily on the basis of marginal citations, Trapp assembled a somewhat tenuous description of Massa's career. Trapp first determined Massa's main allies and opponents, concluding that Massa opposed his "ultra-Aegidianism" to his contempory and compatriot Gerard of Siena's Aegidianism, and that he constantly criticized Gerard's misunderstanding of Auriol. Because of this opposition, however, Massa lost the battle for patronage, dying in 1337 without having become master. Thomas of Strasbourg, who lectured in 1336, "ostracized the name of Michael," who therefore did not benefit from Thomas's great popularity later.

Some of the difficulty with this scenario lies with methodology. An overly exclusive reliance on marginalia is bound to lead to misinterpretations. Thus while it is correct, for example, that Massa concerns himself with Auriol very extensively, as in the questions below, nevertheless Trapp was unaware of Massa's heavy reliance on Francis of Marchia in this context. Trapp in fact found only one possible citation of Marchia in Massa's entire commentary on book one. The reason for the lack of citations is simply that scholastics were reluctant to cite recent figures with whom they agreed.

Perhaps, then, Massa was neither ignored nor ostracized in his own order. In the context of future contingents Gregory of Rimini, lecturing in 1343-1344, shows almost undeniable indications that he knew and used Massa's commentary. For example, Rimini follows Marchia's scheme of distinguishing between a determination *de inesse* and a determination *de possibili*.[6] This could have come from a direct knowledge of Marchia, of course, but Rimini cites neither Marchia nor Massa in this context. More telling, however, is the fact that Massa, in departing from Marchia, focusses on the very lines of Auriol's text at which Rimini in turn aims his attacks later.[7] Rimini's general discussion in his large distinction 38, question one, is closer to Massa's than to any of the more than fifteen other treatments of the problem that I have inspected from the period at Paris between Auriol and Rimini. One can point to many parallel passages, and an overall concern about the definition of contingency as evidence. Thus we appear to have a steady development of ideas from Marchia to Massa and to Rimini, and yet Rimini cites Massa only two times in the

Augustinianum 5 (1965), pp. 58-133.

[6] Cf. Gregory of Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, I, d. 38, q. 1, a. 3 (vol. 3, ed. D. Trapp and V. Marcolino [Berlin 1979], p. 276.29-38, and p. 270.28-34).

[7] I.e., Auriol's two propositions treated in d. 35, ll. 117-178, below. Cf. Rimini, *Lectura* cit., I, d. 38, q. 1, a. 1 (ed. cit., p. 239).

entire commentary on books one and two.

Trapp himself found that Alphonsus Vargas of Toledo, OESA, actually cited Massa fifteen times in the mid-1340's, so even using explicit citations Massa was hardly 'ignored'.[8] In any case, although there is one marginal reference to Giles of Rome in these questions (d. 35, l. 802), ultra-Aegidianism appears absent. Absent here also are mentions of Gerard of Siena, who actually understood Auriol's position on foreknowledge correctly.[9]

Perhaps a primary motivation for Trapp's scenario, i.e. Thomas of Strasbourg's ignorance of Massa, can be explained away by recent attempts to redate the period. First, Zenon Kaluza has shown that Strasbourg probably read the *Sentences* in 1334-35, earlier than was previously thought.[10] Second, William Courtenay, while now "almost certain" of Massa's authorship of the commentaries on both books, nevertheless places Massa's lectures around 1330.[11] Courtenay's reasoning is as complicated as Trapp's, and necessarily so in light of the paucity of evidence. His main problem with the 1325-1326 date for Massa's lectures is that if Massa refers in book two to the physical theories of the *Occamistae* already in 1326, it seems odd that other such references are absent from Paris until the late-1330's.[12] Courtenay goes about redating Massa by showing how

[8] For the citations of Massa, see Trapp, "Augustianian Theology" cit., pp. 208 and 221. See also Courtenay, "The *Quaestiones in Sententias* of Michael of Massa" cit., p. 191, n. 3.

[9] Cf. Schabel, "The Quarrel with Aureol" cit., pp. 226-231, on Gerard's treatment of Auriol.

[10] Cf. Z. Kaluza, "*Serbi un sasso il nome*: une inscription de San Gimignano et la rencontre entre Bernard d'Arezzo et Nicolas d'Autrécourt," *Historia Philosophiae Medii Aevi* 1 (1991), pp. 437-466.

[11] Cf. W.J. Courtenay, "The *Quaestiones in Sententias* of Michael of Massa" cit. Tachau, *Vision and Certitude* cit., p. 318, n. 10, is hesitant about attributing to Massa the commentary on book two found in Vat. lat. 1087.

[12] Courtenay, before redating Massa's works, had also linked Massa's and Walter Burley's names with the introduction of Ockham's generally non-theological works into Paris. It is interesting to note that in marginalia in the same hand of the text's, the Collegio di Spagna ms. has (f. 87va, cf. d. 35, l. 125): "In ista questione vide in *Loyca* Ockam in *Libro Topicorum*, capitulo 13, et in *Loyca* Gualterii, parte prima, tertie partis, secundi tractatus." See e.g. W.J. Courtenay, "The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris," in Z. Kaluza and P. Vignaux, eds., *Logique, ontologie, théologie au XIV^e siècle: preuve et raisons à l'Université de Paris* (Paris 1984) (pp. 43-64), p. 44-45. Massa makes occasional use of the pronoun *tu* with respect to his opponent in these questions, and therefore the difference between these questions and certain "additional" questions in book two, where *tu* is also used often, is not so pronounced as Courtenay supposes in W. J. Courtenay, "Conrad of Megenberg" cit., p. 117 (I think this supports Courtenay's conclusions, however).

tenuous our chronology of a quodlibetal question of James of Pamiers is, and how uncertain we are of the identity of the Augustian prior general that Massa cites in book one. Thus Courtenay broadens the possible dates of Massa's lectures to between 1325 and Massa's death in May 1337.

Courtenay then brings up another piece of evidence that would seem to support an *early* date for Massa's lectures: While in Bologna, Collegio di Spagna ms. 40 (book one) and in Vatican, Vat. lat. 1087. (book two) most references to Aquinas are to "Sanctus Thomas," in the Bologna, Universitaria 2214 (book one), in the same hand as the Vatican manuscript, it is always "frater Thomas." This suggested to Courtenay that the version in the Universitaria manuscript was composed before Aquinas's canonization in July 1323, whereas the others were changed or the result of a later redaction. In support of the latter possibility, Courtenay points to passages in the Collegio di Spagna manuscript not found in the Universitaria witness.

In order to accommodate his theory about the Ockhamist reference, Courtenay presents the scenario that the Universitaria manuscript contains a pre-Parisian version from about 1324, whereas the other manuscripts contain the later Paris redaction, perhaps from about 1332, but not necessarily that early. Finally, Vat. lat. 1087 was probably modified between about 1333 and Massa's death in 1337. Courtenay's argument for the possibility for the later dates is based on a careful consideration of the Parisian statutes and the practices of the Augustinians, and I will not describe it here because I am in agreement on this point.

I want to explore the possibility that even the Universitaria manuscript's version is in fact not from such an early date. Courtenay reasons that the Universitaria version must have been written early, *before* the summer of 1323, because of Aquinas's canonization, but at the same time Courtenay recognizes that Massa lectured *after* Gerard of Siena, whom Courtenay himself dates to approximately 1322-1323, i.e. the same year. Moreover, there are frequent marginal references to Gerard's commentary even in the Universitaria manuscript. Therefore one of our two pieces of evidence must be ignored, because they conflict: Massa's

It is intriguing that both surviving manuscripts that contain the material edited here are in Bologna, where Rimini lectured in the 1330's after initial studies in Paris. Could Rimini have brought to or seen one of the manuscripts in Bologna? Could the marginal references to the logical works of Ockham and Burley be somehow linked to Rimini at Bologna? Does this suggest that Ockham's *Summa Logicae* was already available in Bologna in the 1330's? On these questions generally, see W.J. Courtenay, "The Early Stages in the Introduction of Oxford Logic into Italy," in A. Maierù, ed., *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries* (Naples 1982), pp. 13-32.

Universitaria version was not written both before and after the summer of 1323.

We could place Gerard's lectures earlier, say 1321-1322, or we might say that Massa himself had access to an earlier version of Gerard's *Sentences* commentary. It would be easier, however, to disregard the evidence of the brother Thomas/saint Thomas distinction. Thomas Aquinas's canonization came at a controversial time, and I am inclined to think that outside the Dominican Order references to Aquinas did not require the adjective 'sanctus'. This is especially true with Franciscans, but may also have been the case with Augustinians. There is, in fact, a parallel example with Peter of Navarre, OFM. According to P. Azcona, who edited Navarre's *Scriptum* on book I, Navarre authored the *Scriptum* between 1320 (since he refers to Auriol as "doctor," Auriol obtained the title on 14 July 1318, and Azcona leaves two years for the composition of the work) and Aquinas's canonization, since Navarre contrasts the opinion of the *doctor communis* with that of the saints.[13] Other evidence, however, indicates that Navarre wrote the work *after* 1323, since he cites the *Sentences* commentary of Aufredo Gonteri Brito, who lectured at the Franciscan's Barcelona convent in 1322-1323, and again at Paris in 1325-1326. Giving even only one year for the composition of Navarre's *Scriptum*, we still have 1324.[14]

It may simply be that the scribe of Universitaria's exemplar used 'frater Thomas', while that of the exemplar of Vat. lat. 1087 had 'sanctus Thomas'. More probably, it could be that there was a first version of book one with 'frater Thomas' that was revised, so that the revision has 'sanctus Thomas'. This would explain the existence of additional passages in the Collegio di Spagna manuscript, but it would not necessarily give us a definite date for the first version. In the rather long section edited below, however, both manuscripts contain the *same* text, except that Universitaria has several more major omissions *per homoioteleuton*. In fact, where Collegio di Spagna appears to 'revise', it actually abbreviates, eliminating

[13] Cf. Azcona's introduction to idem, ed., *Petri de Atarrabia sive de Navarra, OFM, In primum Sententiarum Scriptum*, vol. I (Madrid 1974), pp. 27*-28*.

[14] Cf. S. Dumont, "The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: II. The *De ente* of Peter Thomae," *Mediaeval Studies* 50 (1988), p. 194, n. 34. Dumont is careful to note that Navarre is not citing Harclay, whose *Sentences* commentary Gonteri absorbed into his own. Parenthetically, I would have been inclined to date Navarre much *earlier* on the basis of his ignorance, on major issues, of Auriol, to whom he refers very seldom. Dumont uses this same criterion, in the context of univocity, to date others to before or with Auriol. Cf. e.g. Dumont, "The Scotist of Vat. lat. 869," *Archivum franciscanum historicum* 81 (1988), pp. 272-273.

unnecessary short clauses, such as "*patet per primum principium*" (see below). Much more important is the fact that both manuscripts end almost in mid-sentence, after promising three more questions in distinction 38. If Massa revised his commentary several years after its first composition, certainly he would have at least completed what he had promised. Of course, there is always the possibility that some parts were revised and others were not, but the point is that we are still far from clear about this.

Given Thomas of Strasbourg's apparent silence with respect to Massa, which is odd to say the least, it seems either that all versions date from the early to mid-1330's, or that the version contained in the Universitaria manuscript was not in circulation. A careful study of both Massa and Strasbourg is needed to establish whether in fact Strasbourg is ignorant of Massa or simply refuses to cite him explicitly, but even if Strasbourg is ignorant of Massa, is could simply be a problem of relative dating.

More evidence for Courtenay's redating is the topicality of Massa's discussion of the very existence of contingency in the world, i.e. distinction 36, question one. In the early 1330's many critics interpreted Pope John XXII's stance on the issue to be fatalistic, and thus the problem came to the fore.[15] It had already become a commonplace at Paris by the 1320's to include a section refuting fatalism, but at the same time showing that the existence of contingency was a *per se notum*, that is, not something provable but rather plainly obvious. These discussions usually ended with Avicenna's exhortation that those who deny contingency and hold instead that all things happen of necessity should be beaten until they admit, by their pleading, that the one who tortures has the free will to desist. Massa's discussion follows along these lines, but he is unusual in the lengths to which he goes. Massa appears to be talking about a real *adversarius* who defends fatalism, and real opponents who attempt anew to refute necessity with logical arguments. Perhaps the controversy surrounding John XXII is the explanation for Massa's more extensive discussion here.

Only a study of more texts will shed further light on this historiographically dark figure, who flourished in a historiographically dim period. It must be stressed, however, that Massa's modern reputation as an insignificant figure is undeserved.

Massa's commentary on book one, called a *Scriptum* in the *explicit* of the Universitaria manuscript, survives in only two "complete"

[15] On this issue, see W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power* (Bergamo 1990), pp. 147-161.

manuscripts, one manuscript containing the first eight distinctions (Naples, Biblioteca nazionale VII C 1), and four manuscripts containing two abbreviations, the one preserved in Florence, Biblioteca nazionale centrale, C.8 794 (conv. soppr.) (F), and Oxford, Bodeian Library, canon. misc. 276 (O).[16] I say "complete" in quotation marks because, as stated above, both Universitaria 2214 (U) and Collegio di Spagna (S) break off almost in mid-sentence in distinction 38, at the beginning of question two, although four questions had been promised (cf. d. 38, ll. 3-11).[17] In addition, S is physically missing about 60% of the text. As Trapp remarks in his question list from and description of U and S, between 68v and 69r S is missing the material found in U on ff. 73r-204v.[18] This S is very unfortunate, because as the edition below shows, S is by far the superior manuscript, although U is the more attractive one.

The Edition

The edition has been prepared from transcriptions of S and U made as carefully as possible *in situ*, and checked against a microfilm copy of U and poor reproductions of parts only of S. The edition includes distinctions 35, 36, and 38, which ends book one. Distinction 37, although interesting, does not deal directly with future contingents and is here omitted.

S = Bologna, Collegio di Spagna, codex 40: Parchment, measuring 365 x 265 mm (text 285 x 185 mm), with i+93 numbered folia in two columns, 79 lines per column.[19]

U = Bologna, Biblioteca Universitaria 2214 (catalogue number 1084): Parchment, 14th century, measuring 412 x 265 mm, with 234 numbered

[16] Cf. F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (Würzburg 1947), p. 266. Stegmüller mistakenly lists the Florence ms. among those of the "complete" text, but it is in fact an abbreviation (see below). The second abbreviation, surviving in two mss., I have not inspected.

[17] If this reflects Massa's actual termination point in his lectures, it might imply that he read first on book two, if the commentary in Vat. lat. 1087 is his.

[18] For a question list, notes on marginalia, and a general description of Massa's commentary, see D. Trapp, "Notes on Some Manuscripts" cit. Trapp's list of marginalia is not exhaustive, nor always entirely accurate, however.

[19] Cf. also D. Maffei et al., *I codici del Collegio di Spagna di Bologna* (Milano 1992), p. 52. Unfortunately this manuscript is relatively inaccessible, and duplication services do not exist, except for expensive photographs. I thank the very courteous librarian, Beatriz Villagrasa, and her husband for their help with the manuscript.

folia in two columns,[20] and I count 74 lines per column. The manuscript has illustrated initials throughout, in gold, blue, red, pink, and green.

In general I have followed S. U has many large omissions, mostly *per homoioteleuton* (29 of three words or more, for 275 words) whereas S has relatively few (8 for 99 words), and those are confined to ll. 73-381 of d. 35, except for one large omission near the end of the manuscript, at d. 38, ll. 104-105. S does have 13 omissions not *per homoioteleuton*, mostly of three of four words, but often it is the case that these words are in apposition and repeat unnecessarily information just given. In three of the 13 occasions S omits "*patet per primum principium*," and four times "*quam elicio ex dictis*." Apparently the scribe of S abbreviated slightly, and the best examples of abbreviation occur in d. 35, ll. 627-628, and d. 36, l. 63 and ll. 300-301.

Notes on the Abbreviation in F and O

I was able to examine F *in situ*, and check it against a microfilm. I have access to a microfilm of O. The abbreviation ends at a blend of distinctions 37 and 38, so that it reinforces the fact that book one was never completed. According to O, an Andrew of Milan, OESA, did the abbreviation, while F was copied (*scriptus*) in 1467 by Thaddeus of Prato. The abbreviation contains material omitted *per homoioteleuton* in both S and U, and so does not stem from either. Marginalia found in S, however, are incorporated into the text in the abbreviation, such as a reference to Peter Auriol. The abbreviation uses different examples and wording from the *Scriptum*, so it is not merely the product of abridgment. It is interesting to note that Massa is referred to as "the Distinguished Doctor" and "the Doctor Acutissimus," which would belie his supposed poor reputation, as the does the very existence of two fifteenth-century (?) abbreviations.

F = Florence, Biblioteca nazionale centrale, C.8 794 (conv. soppr.): Parchment, i+104 numbered folia, the text ending on 101va, with a question list on 102ra-103rb. Measures 234 x 165 mm (text 167 x 109 mm), in two columns of 50 lines each. Bound in quires of 10 folia each (5 bifolia): 1-10, 11-20, 21-30, 31-40, 41-50, 51-60, 61-70, 71-80, 81-90, 91-

[20] Cf. L. Frati, *Indice dei Codici Latini Conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna* (Firenze 1909), p. 437. I thank the library for access to the manuscript, which had been circulating in a rather blurry microfilm. It is now possible to obtain an entirely new and clear film, however.

100, 101-104. On iv: "Liber Guilielmi Berhii, Generalis Augustinensium." On 1r: "Primus Sententiarum Michaelis de Massa Abreviatus," not in the text's hand. At the beginning of the prologue on 1r and of distinction one on 31r there are decorated and foliated initials in gold, blue, green, and pink. Paragraph markers in the text alternate between blue and red. On 30vb: "Explicit prologus Doctoris Insignis Michaelis de Massa scriptus per fratrem Thaddeum de Prato, amen." On 101ra: "Explicit primus Sententiarum Doctoris Acutissimi Michaelis de Massa, sacri Ordinis Augustinensium, scriptus per fratrem Thaddeum de Prato 1467, die 28 Decembris. Laud Deo, amen," in the hand of the text. Generally, the manuscript has few marginalia, although an exception is in distinction 35 on future contingents, on ff. 98rb-100ra, where there are marginalia in a different hand from that of the text.

O = Oxford, Bodeian Library, canon. misc. 276: 120 numbered folia, with the text ending on 118va, followed by an explicit and a question list on 118vb-120va. The explicit reads in the hand of the text: "Explicit primus Sententiarum Doctoris Acutissimi Michaelis de Massa, sacri Ordinis divi Augustini usquequo invenitur compossuisse abreviatus a magistro [118vb] Andrea de Mediolano eiusdem ordinis." After the *tabula quaestionum*, on 120va in same hand: "Antonius de Algezira." Distinction 35 is on ff. 114rb-116vb.

Nicosia Christopher SCHABEL

MICHAELIS DE MASSA, *IN I SENTENTIARUM* <DISTINCTIO 35>

"Cumque supra dixerimus," etc. Hec est distinctio 35ª in qua Magister determinat de scientia et prescientia Dei respectu futurorum contingentium. Licet autem circa istam materiam sint plura dubia, tam ex parte obiectorum cognoscibilium quam etiam ex parte divine cognitionis quam etiam ex parte modi cognoscendi, quero tamen circa distinctionem istam unam questionem ex parte obiecti cognoscibilis, utrum videlicet futurum contingens habeat ex parte sui aliquam determinationem ratione cuius sit formabilis de ipso aliqua propositio cathegorica determinate scibilis.

Et arguo primo quod non, quia nullum habens determinationem ad alteram partem contradictionis potest subesse alteri parti contradictionis — patet, quia iam non haberet determinationem ad unam partem tantum; sed quodlibet contingens potest indifferenter subesse cuilibet parti contradictionis, alias non esset contingens; ergo nullum contingens futurum habet aliquam determinationem ad essendum.

In contrarium est: Quia nullam habet ex parte sui determinationem ad essendum, non potest esse determinatum scibile ad unam partem contradictionis — patet, quia scibile presupponit esse, ergo determinatum scibile presupponit determinatum esse; sed futurum contingens non habet repugnantiam ad esse determinatum scibile ad unam partem contradictionis, alias Deus non cognosceret futura contingentia; ergo futurum contingens non habet repugnantiam ad habendum ex parte sui determinationem ad essendum.

Respondeo: Contingens potest accipi dupliciter: Uno modo ut actu existens extra suas causas, et de contingenti sic accepto videtur sensisse

---

1 distinctio 35 *add. i.m.* U || Hec est *om.* S
3 tam *mg.* U; tamen *exp.* U
5 modi] medii U || tamen] primo *add.* S || distinctionem istam *inv.* U
7 formabilis] formalis U
10 subesse] esse S*ac i.m.*
10-13 potest... contradictionis *om. per homoio.* U
15 contrarium] contra U || nullam] nullum U
17-18 esse... presupponit *om. per homoio.* U
19 contradictionis] conditionis U
20 contingens *om.* U

1-2 Cf. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. 35 (vol. 1, ed. I. Brady, Grottaferrata 1971, pp. 254.15-258.21).

Aristoteles quod habeat determinationem ad essendum sicut necessarium ¦, quia "omne quod est, quando est, necesse est esse," sicut ipse dicit primo *Peryarmenias*. Et ita videtur quod contingens sic acceptum non sit nisi vocaliter contingens, sed realiter quantum ad significatum eius est vere necessarium.

Alio modo potest accipi contingens ut virtualiter contentum in suis causis contingenter producentibus ut futurum est, et de contingenti sic accepto videtur sensisse Aristoteles primo *Peryarmenias* quod nullam de mundo habeat ex parte sui determinationem ad essendum ratione cuius possit de ipso formari aliqua propositio determinate scibilis ¦, loquendo de propositione cathegorica qua dicitur affirmative, 'hoc determinate erit', vel negative, 'hoc determinate non erit'.

<OPINIO PETRI AUREOLI>

Secundum hoc igitur est una opinio, que videtur esse communis, quam prolixe deducit unus doctor in *Scripto* suo, que dicit quod contingens futurum nullam habet ex parte sui determinationem ad essendum quamdiu est futurum contentum virtualiter in suis causis contingenter causantibus, sed precise habet habitudinem ad essendum sub disiunctione. Sed cum actu pro aliquo instanti ponitur in effectu extra causas suas, tunc primo habet determinationem ad essendum. Et quia propositiones sunt signa rerum, ideo propositio que determinate dicit esse de aliquo futuro contingenti est

---

24 U 227vb
33 S 87va

---

25 quia] quod U
26 et *om.* U
30 ut] et U, S*ac*
31 sensisse] sensuisse U
34 erit] hoc *exp.* S
37 opinio Petri Aureoli et multorum aliorum *add. i.m.* S
39 deducit] dicit U ‖ que] qui U
42 cum] tamen U
43 aliquo] alio U
43-44 extra... propositiones *om. per homoio.* U
45-46 que... determinate *om. per homoio.* U

23-26 Aristoteles, *Periermenias*, c. 9: 19a23-24 (AL II 1, p. 17.3-4).
31-35 cf. Aristoteles, *Periermenias*, c. 9: 18a29-19b4 (AL II 1, pp. 13.12-18.4).
38-84 cf. Petrus Aureoli, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, d. 38, a. 3 (ed. Schabel cit., pp. 132-134.963-999).

determinate falsa, sicut dicendo, 'cras erit navale bellum'. Et eodem modo propositio que determinate negat esse de aliquo futuro contingenti est determinate falsa, sicut dicendo, 'cras non erit navale bellum'. Sed si debeat de futuro contingenti formari vera propositio, oportet quod illa propositio sit ypothetica et sub disiunctione, scilicet dicendo, 'cras erit navale bellum vel non erit navale bellum'. Sed quando contingens actualiter existit pro aliquo instanti, tunc determinate dici potest, 'hoc existit', sicut dicendo, 'nunc est navale bellum'. Et eodem modo quando contingens est preteritum, quia de ipso formari potest vera propositio dicens determinate ipsum pro tali nunc fuisse, sicut dicendo, 'heri fuit navale bellum'.

Et ex hiis patet quod quamvis istud principium, 'de quolibet affirmatio vel negatio vera', teneat in omni materia, et necessaria et contingenti, tamen aliter verificatur de contingenti de futuro et aliter de necessario simpliciter, vel de contingenti de presenti et preterito, quia in materia necessaria simpliciter vel in materia contingenti de presenti et de preterito una pars contradictionis est determinate vera simpliciter et absolute, quia sic est in re extra; sed de contingenti de futuro neutra pars est determinate vera, sed sub disiunctione. Iterum, neutra pars est determinate falsa, sed sub disiunctione, sicut dicendo, 'cras erit vel non erit navale bellum'.

Et ut summarie recolligantur in exemplis modi verificandi vel falsificandi propositiones formabiles de futuro contingenti, concludit iste doctor

---

46 sicut] sic U
47 determinate negat *inv.* U
48 sicut] sic U || non *om.* U
49 vera propositio *inv.* U
50 disiunctione] disiunctivo U || cras] e *exp.* S
51 navale[1]] novale U || contingens] est *add.* U
52 existit[1]] consistit U
54 dicens] scilicet U
55 sicut] sed U
59-60 et... necessario *om.* U
60 simpliciter *mg.* S; similiter *exp.* S || in *om.* U
61 in *om.* U || et *om.* U
64-65 iterum... disiunctione *om. per homoio.* U
67 vel] et U

57-58 cf. Aristoteles, *Metaphysica* IV, cc. 3-4: 1005b19-1008b2 (AL XXV 2, pp. 66.1-72.13).
57-66 Hic Michaelis sequitur Franciscum de Marchia, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, d. 35 (ed. Schabel, "Il determinismo" cit. [ll. 17-33]).

quod accipiendo aliquod contingens, puta Antichristum esse vel Sortem esse, tunc ista propositio est vera: 'Sortes erit vel non erit', et ista est falsa: 'Sortes nec erit nec non erit'.

Iterum, ista est vera, scilicet quod aliquod istorum indeterminate eveniet, scilicet Sortes erit vel non erit. Et ista est falsa, quod neutrum istorum indeterminate eveniet. Sed ista propositio: 'Sortes determinate erit', est falsa.

Iterum, ista propositio: 'Sortes determinate non erit' est falsa. Sed ista propositio: 'Sortes erit', nec est vera nec est falsa; similiter et ista propositio: 'Sortes non erit', nec est vera neque falsa. Si enim concederetur quod esset determinate vera vel determinate falsa, statim poneretur determinatio in contingenti de futuro, cui repugnat habere determinationem ad essendum. Et ideo veritas primi principii non tenet in materia contingenti de futuro nisi sub disiunctione. Sed in materia necessaria simpliciter et in materia contingenti de presenti et de preterito tenet absolute sine disiunctione.

[1] Pro ista opinione possunt formari rationes. Primo sic: Omne illud de quo formari potest aliqua propositio cathegorica determinate vera vel determinate falsa est necesse esse — patet per deductionem Aristotelis in fine primi *Peryarmenias*, ubi concludit quod si verum fuit semper dicere, 'hoc erit', non potuit non esse vel non futurum esse, et tunc ulterius concludit quod necesse fuit ipsum futurum esse, et quod omne tale de necessitate eveniet; sed nullum futurum contingens est necesse esse sive de necessitate eveniet; ergo de nullo futuro contingenti potest formari propositio cathegorica determinate vera vel determinate falsa affirmativa vel negativa.

[2] Preterea, ut ista deductio Aristotelis, quam iste doctor dicit esse efficacissimam demonstrationem, clarius appareat, arguo sic: Impossibile

---

72 iterum ista] item U || indeterminate] determinate S
73-74 scilicet... eveniet *om. per homoio.* S
76 ista propositio *om.* U
79 falsa *om.* S
85 prima ratio *add. i.m.* S || pro] preterea de U || rationes] sic *exp.* U || omne *om.* U
89 dicere] quod *add.* U
91 eveniet] veniet U*ac s.l.*
91-92 sed... eveniet *om. per homoio.* U
95 2 *add. i.m.* S

85-160 cf. Aureoli, *Scriptum* I, d. 38, a. 3 (ed. cit., pp. 125-128.817-873).
89-91 cf. Aristoteles, *Periermenias*, c. 9: 19b12-15 (AL II 1, p. 14.16-20).

est quod omnia necessario et inevitabiliter inevitabilitate tollente necessitatem consilii et deliberationis eveniant — patet, quia tunc frustra essemus de aliquo negotio solliciti et frustra consiliaremus et negotiaremur, quod est impossibile et est oppositum principiorum moralis philosophie et contra humane nature experientiam; sed si quodlibet futurum contingens esset determinatum ad unam partem contradictionis antequam ¦ fieret, ita quod de ipso esset formabilis aliqua propositio cathegorica affirmativa vel negativa determinate vera vel determinate falsa, sequeretur quod omnia evenirent necessario et inevitabiliter; ergo etc. Probatio minoris: Quia si de aliquo verum est dicere quod determinate erit absque disiunctione, ergo oppositum eius impossibile est evenire, quia dato quod sit possibile evenire, ponatur in esse, non debet sequi aliquod impossibile; sed sequeretur impossibile, scilicet quod illud de quo dictum est prius quod est determinatum ad unam partem contradictionis, et de quo formari potest propositio determinate vera qua dicitur determinate, 'hoc erit', absque disiunctione, non sit determinatum ad unam partem contradictionis. Cum positum sit ipsum esse determinatum ad unam partem contradictionis, sequentur contradictoria, scilicet quod idem sit determinatum ad unam partem contradictionis et non sit determinatum ad unam partem contradictionis.

[3] Preterea, si propositio cathegorica qua absolute sine disiunctione dicitur, 'Sortes erit', sit determinate vera, ergo est necessario et inevitabiliter vera. Et si est necessario et inevitabiliter vera, ergo necessario et inevitabiliter Sortes erit, et per consequens non contingenter erit, quia quod est inevitabiliter et necessario non est contingenter. Ergo dicere quod aliquod contingens futurum sit determinate verum, et quod propositio cathegorica de ipso formata sit determinate vera, est negare contingentiam a rebus et tollere libertatem arbitrii ¦ et necessitatem humani consilii, quod

---

102 U 228ra
124 S 87vb

---

97 et *om.* S
106 est] esset U
108 sequi] sequitur U
109 prius] scilicet *add.* S
110 et *om.* S
111 qua] quia S
112-113 cum... contradictionis *om. per homoio.* U
117 3 *add. i.m.* S
119 necessario[2]] est *add.* U
120 sortes erit *inv.* U ‖ sortes] necessario *add.* S

est impossibile.

Ista autem ratio habet duplicem consequentiam. Prima est ista, quod si propositio cathegorica de futuro contingenti est determinate vera, ergo est inevitabiliter vera. Et hoc patet, quia si non sit inevitabiliter vera, sed potest eius veritas mutari, aut potest mutari in illo eodem instanti in quo est vera, aut in instanti precedenti, aut in instanti subsequenti usque ad illud instans in quo fiet res, aut in instanti in quo res fiet, aut in instanti subsequenti ad instans in quo res fiet — patet a sufficienti divisione. Sed non potest mutari in illo instanti in quo ponitur esse vera, quia tunc pro eodem instanti esset vera et non vera.

Iterum, non potest nec potuit mutari in instanti precedenti, quia si in aliquo instanti dato est vera, et pro quolibet instanti precedenti est vera, nam si hodie verum est determinate quod cras Sortes erit, ergo heri fuit determinate verum quod Sortes cras erit. Sic eodem modo ab eterno.

Iterum, non potest dici quod potuerit mutari pro aliquo instanti subsequenti signabili inter instans propositionis et instans in quo res fiet, quia si nunc de mane verum est determinate dicere quod cras Sortes erit, pari ratione hodie de sero verum erit dicere determinate quod cras Sortes erit.

Iterum, ex quo propositio de futuro contingenti est determinate vera antequam res fiat, non potest mutari eius veritas nisi mutetur res cuius propositio est signum; sed constat quod res contingens non potest mutari antequam fiat, quia antequam fiat non est nec subicitur alicui mutationi; ergo si propositio de contingenti est pro aliquo instanti precedenti ad illud instans pro quo fit res determinate vera, ergo pro quolibet instanti precedenti est determinate vera, nec mutari potest.

Iterum, nec potest mutari pro illo instanti pro quo res fit, quia pro illo instanti veritas habet significatum suum sibi correspondens de presenti. Nunc autem impossible est quod propositio mutetur a veritate in falsitatem,

---

125 in ista questione vide in Loyca Ockam in Libro Topicorum, capitulo 13, et in Loyca Gualterii, parte prima, tertie partis, secundi tractatus *add. mg. infra* S (87va)
126 ratio] propositio U
135 non] nec U
136 dato] precedenti U || est[1]] esset U
137 heri fuit] erit U
138 determinate] fuit *add.* S
140 signabili] signabiliter U || quia *iter.* U
141 determinate dicere *inv.* U
141-142 pari... erit[2] *om. per homoio.* U
147 ad] aliud U
150 iterum... mutari *om. per homoio.* S || res fit *inv.* U
151 sibi correspondens *inv.* U

posito quod de presenti correspondeat sibi significatum suum.

Iterum, nec potest dici quod mutetur pro aliquo instanti consequenti ad instans in quo res facta est. Patet, quia re facta, iam veritas propositionis transit in preteritum; quod autem transit in preteritum est immutabile, sicut dicit Aristoteles, 6 *Ethicorum*, ubi approbat sententiam Agathonis. Cum ergo non possit inveniri aliquod instans in quo possit mutari propositio habens determinatam veritatem de futuro contingenti, sequitur quod inevitabiliter sit vera. Et sic patet prima consequentia.

[4] Sed secunda consequentia est ista, quod si veritas alicuius propositionis de futuro contingenti sit inevitabiliter vera, ergo significatum eius ponetur inevitabiliter et necessario in esse. Et hoc patet. Illa namque est consequentia necessaria quando ad oppositum consequentis sequitur oppositum antecedentis, sicut patet primo *Priorum*; sed sic est in proposito; ergo etc. Probatio minoris: Quia ego dico quod ista est vera consequentia: 'Si ista propositio est inevitabiliter vera qua dicitur "Sortes erit", ergo significatum eius inevitabiliter ponetur in esse', quia si non sequitur, da oppositum, scilicet quod Sortes poterit non poni in esse et poterit non evenire, ponatur ergo quod non eveniat, ergo prius fuit verum dicere quod Sortes non eveniet, sive Sortes ¦ non erit; sed hoc est oppositum primi antecedentis, quo dicebatur, 'Sortes inevitabiliter eveniet' vel 'Sortes inevitabiliter erit'; ergo prima consequentia fuit bona.

Patet ergo quod si ponatur quod propositio singularis de futuro contingenti sit determinate vera, ergo quodlibet contingens futurum erit necessario et inevitabiliter, et sic contingens erit necessarium et non contingens,

---

171 U 228rb

---

153 de presenti *om.* U
154 instanti] precedenti *exp.* S
155 patet *om.* U
158 inveniri] invenire U
158-159 propositio habens *inv.* U
160 et *om.* U
161 4 *add. i.m.* S || si *om.* S
163 ponetur] ponitur U
164 consequentis] antecedentis S
165 antecedentis] consequentis S || sed *om.* U
166 probatio] probo U
169 quod *om.* S
173 bona *om.* U

---

157 cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VI, c. 2: 1139b10-11 (AL XXVI 3, p. 255.6-7).
161-178 cf. Aureoli, *Scriptum* I, d. 38, a. 3 (ed. cit., pp. 129-131.899-930).

quod est contradictio, et tolletur omnis necessitas consiliandi et negotiandi, quod est impossibile.

[5] Preterea, non est alio modo querenda veritas in propositione quam sit querenda entitas in significato propositionis — patet, quia "ab eo quod res est vel non est dicitur oratio vera vel falsa"; sed effectus contingens antequam fiat nullam habet determinationem ad essendum; ergo propositio de effectu contingenti antequam fiat nullam habet determinationem ad veritatem vel falsitatem determinate significandum. Probatio assumpte: Quia illud quod est indifferens ad utrumque oppositorum non est determinatum ad alterum ipsorum; sed effectus contingens antequam ponatur in esse est de se indifferens ad esse et non esse, quia potest disiunctim esse et non esse, aliter non esset contingens; ergo non est determinatus ad alterum precise in essendo, et per consequens nec propositio de effectu contingenti futuro est determinata in significando veritatem seu falsitatem nisi tantummodo disiunctim.

[6] Preterea, quia planum est quod, supposito quod effectus contingens nullam habeat determinationem ad alteram partem contradictionis precise, quod ex hoc ipso propositio de effectu futuro contingenti nullam habet determinationem ad significandum alteram partem contradictionis precise, ideo specialiter insistitur ad probandum hoc, scilicet quod effectus futurus contingens nullam habeat antequam fiat determinationem in essendo ad alteram partem contradictionis, ut arguatur sic: Eo modo habet effectus antequam fiat determinationem ad essendum quo modo causa in qua continetur virtualiter est determinata ad agendum — patet, quia impossibile est quod effectus antequam producatur a causa sua sit determinatus ad esse de futuro nisi causa eius productiva sit determinata ad agere de futuro; sed

---

179 portio creandi pes me creans (coreans *ac*) creat me *add. i.m.*[2] U || 5 *add. i.m.* S || querenda *om.* U
181 res *om.* S
182-184 essendum... ad *om. per homoio.* S
187 quia] non *add.* S
192 6 *add. i.m.* S
195 partem] propositionis *exp.* U
198 ad alteram *om.* U
198-199 effectus] effective U
201 effectus] eventus U

179-191 cf. Aureoli, *Scriptum* I, d. 38, a. 3 (ed. cit., pp. 132-134.960-996).
192-293 Videtur quod horum argumentorum Petri Aureoli aliqua sunt ex descriptione Francisci de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 34-63]), alia ex Aureoli *Scripto* I, d. 38, q. 3 (ed. cit., pp. 125-135.817-1020), sed multum dilitat Michael.

causa contingenter causans est indeterminata ad agendum et non agendum, alias non causaret contingenter; ergo effectus contentus in ipsa virtualiter ¦ est indeterminatus antequam fiat ad essendum vel non essendum.

[7] Preterea, omnis conditionalis vera est necessaria — si enim ista tota conditionalis est vera: 'si asinus volat, ergo habet alas', oportet concedere quod sicut est vera, ita est necessaria; sed ista conditionalis est vera: 'si effectus contingens antequam fiat est determinatus ad essendum, ergo necessario eveniet, quia unumquodque ita necessario evenit sicut determinatum est'; ergo ista conditionalis erit necessaria, scilicet qua dicitur, 'si effectus contingens antequam fiat est determinatus ad essendum, ergo effectus contingens antequam fiat necessario eveniet'. Et tunc ultra, illa conditionalis est vera cuius antecedens est verum, nam posito quod istud antecedens sit verum, scilicet, 'asinus volat', sequitur quod consequens sit verum, et quod tota conditionalis vera sit; sed per te, qui es adversarius, istud antecedens verum est, scilicet, 'effectus contingens antequam fiat habet determinationem ad essendum precise absque disiunctione'; ergo istud consequens est verum, scilicet, 'effectus contingens necessario eveniet', quod est impossibile; ergo impossibile est illud ex quo sequitur, scilicet quod effectus contingens contentus virtualiter in sua causa sit determinatus ad essendum.

[8] Preterea, si futurum contingens contentum virtualiter in sua causa sit determinatum ad unam partem contradictionis, ergo causa contingenter causans fuit prius determinata ad alteram partem contradictionis in agendo, scilicet vel ad agendum tantum vel ad non agendum tantum; sed impossibile est quod causa contingens in qua continetur virtualiter effectus contingens antequam fiat sit determinata ad alteram partem contradictionis in agendo. Probatio: Quia illud quod presupponitur actioni cause non subest potestati et virtuti cause; sed si causa contingens est determinata ad alteram partem contradictionis in agendo antequam agat, illa talis determi-

---

204 S 88ra

---

206 7 *add. i.m.* S
207 est vera] sit vera scilicet U ‖ habet] pennas *exp.* U
208 est vera ita] ista U ‖ est[3] *exp.* U; sit *s.l.* U
214 est[1] *om.* U
217 effectus] eventus U
219 effectus] eventus U
222 essendum] [va] preterea, si futurum contingens contentus virtualiter in sua causa sit determinatus ad essendum [cat] *exp.* S
223 8 *add. i.m.* S
229 probatio] probo U

natio presupponitur actioni cause; ergo non subest virtuti et potestati cause eius, ut videlicet possit non habere illam determinationem; ergo causa illa erit necessario determinata ad agendum; sed causa que est determinata ad agendum non causat contingenter, sed inevitabiliter et necessario, et per consequens causa que ponitur causa contingens non erit causa contingens.

[9] Preterea, illa determinatio qua ponitur causa contingens esse formaliter determinata ad agendum effectum contingentem habentem determinationem ad essendum antequam fiat, aut ¦, dico, illa determinatio ponitur in causa ab ipsamet causa effective aut non — patet per primum principium. Si ponatur ab ipsa causa effective, ergo per aliquam actionem; ergo ante actionem non est aliqua pars determinata ad alteram partem contradictionis, et per consequens nec effectus contingens in ipsa virtualiter contentus est determinatus ad essendum pro altera parte contradictionis. Si vero illa determinatio non sit ab illa causa effective, ergo non dependet a causa, et per consequens non subest eius potestati; sed constat quod causa sic determinata ad agendum quod eius determinatio non subest sue potestati agit necessario, et eius effectus evenit de necessitate nature, nisi impediatur, et per consequens non est effectus contingens in ordine ad suam causam, sed est necessarius.

[10] Preterea, si effectus futurus contingens determinate continetur in sua causa totali, ita quod antequam fiat possit de ipso formari propositio determinate vera ad unam partem contradictionis, ergo eandem determinationem habet ad essendum quam habet dum actualiter ponitur in esse extra causas suas pro illo instanti pro quo primo ponitur in esse — patet ista consequentia, quia ex quo de effectu contingenti de futuro est veritas determinata ad unam partem contradictionis, sicut est pro illo primo

239 U 228va

237 9 *add. i.m.* S
239 illa] illam U*ac*
239-240 ad... ponitur *om. per homoio.* S
242 ergo ante actionem *om. per homoio.* U
245 illa[2]] ipsa U
246 causa[1]] effective *exp.* S
247 sue *om.* U
248-249 eius... est *om. per homoio.* U
250 est *om.* S
251 10 *add. i.m.* S ‖ determinate] de necessitate U
252 ipso] determina *exp.* S
253 eandem] eadem U
253-254 determinationem habet *inv.* U

instanti pro quo ponitur primo in esse extra causas suas, oportet necessario concedere quod ex parte effectus de quo habetur veritas sit consimilis determinatio ad essendum, quia sicut dicitur secundo *Metaphysice*, dispositio uniuscuiusque in entitate est sua dispositio in veritate; sed effectus contingens habet pro illo instanti pro quo primo ponitur in esse determinationem ad unam partem contradictionis, ita quod pro illo primo instanti impossibile est ipsum non esse, alias idem simul esset et non esset, quod est contradictio — et ideo Aristoteles dicit primo *Peryarmenias* quod "omne quod est, quando est, necesse est esse"; ergo effectus contingens antequam fiat habebit talem determinationem ad essendum de futuro pro illo instanti pro quo postea ponitur in esse quod non poterit habere determinationem ad non esse pro illo instanti de futuro. Sed constat quod omnis talis effectus sic predeterminatus ut in sua causa virtualiter contentus ad essendum pro tali instanti determinato de futuro quod non potest habere determinationem ad non essendum pro illo eodem instanti determinato de futuro est effectus simpliciter necessarius; quare etc.

[11] Preterea, tu dicis quod ista propositio: 'Antichristus erit', est determinate vera. Tunc quero, aut possibile est Antichristum non esse aut non, per primum principium? Si non sit possibile Antichristum non fore, ergo Antichristum fore est necessarium et inevitabile, et per consequens non est contingens, quia necessarium et contingens distinguuntur ex opposito. Si vero sit possible Antichristum non fore, ergo antequam sit, potest formari propositio vera de hoc quod est Antichristum non fore; ergo antequam Antichristus sit, ista propositio potest esse vera: 'Antichristus non erit'; ponatur ergo quod sit vera, ergo sua contradictorie opposita, qua videlicet dicebatur, 'Antichristus erit', non est determinate vera, alias pro eodem instanti propositiones contradictorie fundarent habitudinem veritatis, quod est impossibile.

---

258 primo
261 in entitate] mentitate U || veritate] verita U
263 unam] una U
265 dicit *om.* U || Peryarmenias] dicit *add.* U
268-269 pro... instanti *iter.* U (postea *mg.*; primo *exp. in primo*)
270 contentus] detentus U*ac*
271 essendum] esse S
274 11 *add. i.m.* S
277 et[1] *om.* U
281 ista *s.l.*[2] U

260-261 cf. Aristoteles, *Metaphysica* II, c. 1: 993b31-32 (AL XXV 3.2, p. 44.33-34).
265-266 Aristoteles, *Periermenias*, c. 9: 19a23-24 (AL II 1, p. 17.3-4).

[12] Preterea, si effectus contingens antequam fiat presupponat determinationem cause agentis ad agendum, ergo determinatio cause antequam fiat effectus in ipsa virtualiter contentus cedit in preteritum; sed quod cedit in preteritum fit inevitabile; ergo antequam effectus contingens ponatur in esse a sua causa totali in qua virtualiter continetur, oportet necessario concedere quod causa totalis respectu effectus contingentis sit inevitabiliter determinata ad agendum, et per consequens effectus inevitabiliter eveniet, et sic non erit effectus contingens, sed necessarius simpliciter.

Patet igitur ex dictis quod effectus contingens antequam fiat nullam habet determinationem in re ratione cuius determinationis sit formabilis de ipso aliqua propositio cathegorica determinate vera. Et per consequens repugnat effectui contingenti de futuro quod sit determinatus terminus notitie complexe qua potentia intellectiva, formando propositionem, dicit sibi vel alteri, 'hoc determinate erit', alias effectus contingens inevitabiliter eveniret, quod est impossibile.

<CONTRA AUREOLUM>

Sed licet ista opinio sit probabilis et rationes pro ipsa adducte sint valde apparentes, tamen non teneo ipsam, et ideo arguo contra eam. Primo sic: Illud quod est determinate scibile est determinate verum, et de ipso potest formari propositio cathegorica habens determinatam ¦ veritatem — patet, quia nihil scitur nisi verum, sicut habetur primo *Posteriorum*; sed futurum contingens antequam fiat est determinate scibile absque disiunctione — patet, quia sciri potest a Deo quo ad unam partem contradictionis antequam

306 S 88rb

286 12 *add. i.m.* S || contingens *om.* S
287 agentis *om.* U
289 fit] sit U
290 virtualiter continetur *inv.* U
291 respectu] respectus U
298 vel] sive U
300 eveniret] veniret U
302 contra Aureolum, prima ratio *add. i.m.* S
303 adducte] introducte U
307 sicut habetur] patet U
309 quo *om.* U

303-318 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 106-117]).
306-307 cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora* I, c. 6: 74b5-6 (AL IV 1, p. 16.19-20).

fiat. Et hoc patet, quia si tu dicas quod de futuro contingenti Deus non habeat notitiam veram transeuntem determinate super unam partem contradictionis, sed solum disiunctive, sequeretur quod cum notitia quam habet Deus de futuris contingentibus posset stare ignorantia simpliciter circa eventum futurorum contingentium, sicut in te qui habes de quolibet ¦ futuro contingenti notitiam veram per disiunctionem et tamen habes ignorantiam simpliciter circa eventum cuiuslibet futuri contingentis; sed impossibile est quod Deus habeat circa eventum futurorum contingentium ignorantiam simpliciter; quare etc.

Preterea, de illo formari potest propositio habens determinatam veritatem cathegorice qua dicitur, 'hoc erit', de quo potest formari propositio cathegorica cuius significatum determinate erit — patet ex terminis, quia "ab eo quod res est vel non est dicitur oratio vera vel falsa," sicut patet in *Predicamentis*; sed de futuro contingenti antequam fiat potest formari propositio cathegorica cuius significatum determinate erit absque disiunctione; ergo etc. Probatio minoris: Quero enim a te utrum propositio prophetica revelata divinitus prophetis, qua dicitur de aliquo futuro contingenti, 'hoc erit', puta, 'Antichristus erit', habeat determinatam veritatem vel non — patet per primum principium. Si dicas quod sic, habeo intentum. Si dicas quod non, ergo propositio prophetica de futuro contingenti revelata ministerio divino non continet magis determinatam veritatem quam propositio formata de futuro contingenti per ministerium humanum. Et per consequens notitia prophetica non esset magis determinate veritatis quam notitia humana habita per coniecturam ingenii humani. Nec magis obligaremur credere dictis prophetarum de futuris con-

---

314 U 228vb

---

310 tu *om.* S
311 habeat] habet U ‖ notitiam] d *exp.* S ‖ transeuntem] transcendentem U
315 habes] habeas U
316 futuri] eventus *exp.* U
319 2 *add. i.m.* S ‖ illo] illa U
323 patet *om.* S ‖ antequam fiat *om.* S
325 enim *om.* S
326 prophetica] cathegorica U
328 vel *mg.* U; licet *add.* U ‖ patet... principium *om.* S
330 ministerio] misterio U
331 quam] quod S ‖ formata *om.* S ‖ contingenti] revelata *add.* S ‖ ministerium] misterium U

321-323 Aristoteles, *Praedicamenta*, c. 5: 4b9-10 (AL I 3, p. 92.18-19).

tingentibus quam quibuscumque aliis loquentibus a casu circa eventum futurorum contingentium. Ex quo propositio <prophetica> non habet veritatem determinatam ad unam partem contradictionis plusquam quecumque propositio formata <ministerio> humano. Que omnia penitus sunt absurda.

Preterea, suppono quod Deus habeat de futuro contingenti pro illo instanti pro quo ponitur in esse notitiam determinatam ad unam partem contradictionis, et quod pro tunc formare posset Deus, vel per aeris fractionem vel per aliquem alium modum, propositionem cathegoricam determinatam ad unam partem contradictionis — patet, quia si detur oppositum, sequetur quod Deus numquam posset per rei certitudinem cognoscere alteram partem contradictionis circa effectum contingentem, quod est ridiculosum. Tunc arguo, aut Deus habet de effectu contingenti antequam fiat notitiam equalis certitudinis sicut habet pro instanti pro quo ponitur in esse, aut non — patet per primum principium. Si sic, habetur propositum, quia pro illo instanti priori cognoscitur a Deo quod propositio qua dicitur determinate de aliquo futuro contingenti, 'hoc erit', habet determinatam veritatem. Si autem tu dicas quod non, ergo notitia Dei vere et propriissime mutabitur de certitudine disiunctiva ad certitudinem determinatam, sicut convenit in nobis, quod est penitus absurdum. Et tunc manifestissime sequetur quod Deus aliter cognoscat facta quam fienda, quod est contra Augustinum, quinto *Super Genesim ad litteram*, capitulo septimo.

---

335 a casu *om.* U
336 <prophetica>] cathegorica U (*om.* S)
336-338 ex... humano *om.* S
338 <ministerio>] misterio U (*om.* S) || penitus sunt *inv.* U
340 3 *add. i.m.* S
343 alium *om.* U
344 quia *om.* U
345 rei *om.* U
349 patet... principium *om.* S
350 instanti *om.* U
351 futuro *om.* S || erit] habet *exp.* S
352 tu *om.* S
354 convenit *om.* U || penitus *om.* S || et *om.* U
355 fienda] facienda U
357 septimo *lac.* U

340-357 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 77-89]).
354-357 cf. Augustinus, *De civitate Dei* X, c. 12 (CCL XLVIII, p. 287.30-31).

Confirmatur, quia propositio qua dictum est a Danihel propheta, "Antichristus sedebit in templo," est de futuro contingenti, quero a te utrum repugnet sibi fundare habitudinem determinate veritatis vel non — patet per primum principium. Si dicas quod non repugnat sibi, habetur propositum, quia tunc necesse est concedere quod futurum contingens antequam fiat possit habere in re determinationem ad essendum pro altera parte contradictionis, et quod de ipso possit formari propositio singularis cathegorica qua dicitur, 'hoc erit', habens determinatam veritatem. Si autem dicas quod repugnat sibi fundare habitudinem determinate veritatis, ergo nulla virtute fieri posset quod aliquis viator vel comprehensor, ymmo nec etiam ipse Deusmet, cognosceret eam habere determinatam veritatem plus quam ego vel quicumque alius cognoscat nunc de facto, qui cognosco quod sub disiunctione habet veritatem infallibilem, determinate tamen non cognosco alteram partem contradictionis esse determinate veram. Sed hec absurda sunt et contra textum evangelii Matthei <24>, ubi Salvator noster, loquens de misterio adventus Antichristi et de adventu eius ad iudicium, ait quod neque angeli in celo cognoverunt nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.

Preterea, accipio istam propositionem: 'Antichristus erit', et quero, aut est determinate vera aut determinate falsa, aut neutra, possibilis tamen subesse tam habitudini veritatis quam etiam habitudini determinationis ad veritatem. Si detur primum, habeo intentum, quia est determinata in veritate. Si detur secundum, habeo similiter intentum, quia est determinata in falsitate, et sua opposita est determinata in <veritate>. Si vero detur tertium, contra: Non minus determinat sibi propositio complexa habitudinem

358 4 *add. i.m.* S || qua] ut *add.* U
361 patet... principium *om.* S || non *om.* U
363 possit] posset U
365 habens *om.* U
366 dicas quod *om.* U || sibi... veritatis *om.* S
368 deusmet] deus S
369 cognosco] cognosea<->de U
371 esse] et U
372 textum] testum S || <24> *lac.* SU
373 eius *om.* U || ait *om.* U
376 5 *add. i.m.* S
378 habitudini determinationis *inv.* S*ac*
380 habeo] habetur U
381 et... <veritate> *om. per homoio.* S || <veritate>] falsitate U || vero *om.* S
382 propositio *om.* U

376-414 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 118-122]).

veritatis et habitudinem falsitatis, habentes se sicut passiones propositionis, quam corpus naturale determinet sibi motum et quietem, que sunt passiones corporis naturalis; sed corpus naturale, saltem naturaliter, non potest se habere ut neutrum, ita ut non insit sibi actualiter vel motus vel quies; ergo nulla potest esse propositio complexa habens se ut neutra ita ut non insit sibi actualiter vel veritas vel falsitas.

Preterea, iste sunt contradictorie: 'Antichristus erit', 'Antichristus non erit'. Tunc arguo, vel ambe sunt vere, vel ambe sunt false, et utrum ipsorum est impossibile; vel una est vera et altera falsa, et habetur intentum.

Sed tu dices quod neutra est absolute determinate vera nec absolute determinate falsa, tamen utraque sub disiunctione est vera et utraque sub disiunctione est falsa, ita quod ista est vera: 'Antichristus erit vel non erit'; iterum, ista est vera: 'Antichristus vel non erit vel erit'; sed ista per se sumpta: 'Antichristus erit', nec est vera nec est falsa. Similiter, ista per se sumpta: 'Antichristus non erit', nec est vera nec est falsa. Potest tamen utraque sub disiunctione subesse habitudini veritatis et utraque, sub disiunctione, habitudini falsitatis.

Contra hoc: Primo quidem quia quando accipitur una pars contradictionis cum disiunctione, puta 'Antichristus erit vel non erit', tunc accipitur utrumque membrum contradictionis cum disiunctione media. Sed ego quero precise de altera parte contradictionis absque disiunctione, ita quod illud de quo formo tibi questionem sit tantum una pars contradictio-

---

387 U 229ra

---

383 veritatis] veritatem U
384 sunt] eius *add.* S
385 corporis naturalis *om.* S
385-386 saltem... habere] non potest saltem naturaliter habere se U
389 6 *add. i.m.* S
390 vel[2]] et hoc est impossibile, aut U
390-391 utrum ipsorum] hoc U
391 vel una est] aut una U
393 cavilatio *add. i.m.* S ‖ determinate *om.* U
394-395 tamen... falsa *om. per homoio.* U
396 vel[1]... vel[2]] erit vel non U
397 est[2] *om.* S
399 sub[1]] habitudini *exp.* U
401 7 *add. i.m.* S ‖ hoc *om.* U ‖ quando *om.* U
402 puta *om.* U
403 contradictionis *om.* U ‖ cum *mg.* U; sub *exp.* U

nis. Et sit ista: 'Antichristus erit', et tunc quero vel est vera vel non — patet per primum principium. Si est vera, habeo propositum, quia sicut tu ipse dicis, istam veritatem non perdet, eo quod significatum eius non mutabitur, et ita determinate habet unam partem contradictionis, scilicet veritatem. Si vero tu dicas quod non sit vera, ergo sua contradictorie opposita est vera per primum principium; sed sua contradictoria est ista: 'Antichristus non erit'; ergo ista: 'Antichristus non erit', fundat determinate habitudinem veritatis, et cum sit de futuro contingenti, habeo propositum.

Preterea, a quocumque removetur omnis gradus eius quod est esse positivum, ab eodem removetur omnis gradus eius quod est esse comparativum — patet, quia comparativum presupponit positivum; sed disiunctio est quedam species et quidam gradus comparationis; ergo esse cum disiunctione verum est habere veritatem cum quodam gradu sive modo comparationis; ergo presupponit habere veritatem modo positivo; sed hoc est habere absolute veritatem absque disiunctione; ergo si ista propositio: 'Antichristus erit', habet veritatem cum disiunctione, ergo habet veritatem aliquam absolute et determinate, et habetur intentum.

Confirmatur, quia quotienscumque formantur due propositiones de aliquo subiecto quarum quelibet est absolute falsa, tunc quelibet illarum cum disiunctione est falsa, sicut verbi gratia ista est falsa: 'Homo est asinus', similiter ista est falsa: 'Homo est capra', et ideo, ista disiunctiva erit falsa: 'Homo vel est asinus vel capra' — patet ergo maior propositio; sed si neutra pars effectus contingentis est determinata, ergo utraque propositio determinate dicens alteram partem contradictionis absque disiunctione et asserens determinate alteram partem contradictionis erit falsa; ergo utraque accepta cum disiunctione erit falsa, quod est inconveniens.

---

406 sit] si U
407 patet *om.* S || primum *om.* U
410-411 contradictorie opposita] opposite contradictoria U
415 8 *add. i.m.* S
418 comparationis] compositionis U
420 comparationis] compositionis U
421 habere absolute *inv.* U
424 9 *add. i.m.* S
427-428 et... capra *om. per homoio.* U
429-430 propositio *om.* S
431 erit] est U*ac*

415-432 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 64-76])

Preterea, illud, quo posito nihilominus ponitur effectus in esse contingenter, non tollit ab effectu contingentiam ¦ — patet ex terminis; sed posita determinatione cause ad agendum, ita quod effectus virtualiter contentus in sua causa totali sit determinatus ad alteram partem contradictionis, nihilominus ponitur effectus contingenter extra suas causas; quare etc. Probatio minoris tam in Deo quam in nobis, nam constat quod Deus libere produxit mundum, ita quod mundus est contingenter positus in esse, sicut cogimur dicere ex veritate fidei, et tamen prius ab eterno precessit determinatio divina ad producendum mundum pro tali signo determinato durationis, et ab eterno mundus ut virtualiter contentus in divina voluntate habuit determinatum esse ad alteram partem contradictionis; quare etc.

Similiter, idem patet in nobis, nam effectus voluntarius, qui a nobis voluntarie producitur, prius habet determinatum esse in electione nostra quam ponatur in esse per electionem nostram, quia prius, quamdiu sumus indeterminati ad agendum, consiliamur, et tandem sequitur electio, que est conclusio consilii, sicut patet tertio *Ethicorum*. Et deinde, quando iam sumus determinati per electionem et consilium, operamur illa que sunt in potestate nostra, sive sint opera que sunt in nobis cuiusmodi sunt actus morales, sive sint opera extra nos cuiusmodi sunt opera mechanica. Ergo non repugnat effectui contingenti quod habeat prius esse determinatum in sua causa quam ponatur in effectu, ac etiam per consequens non repugnat quod pro illo priori possit formari de ipso propositio cathegorica habens determinatam veritatem.

Preterea, nullum indifferens ad aliqua plura, stante sua indifferentia ad quodlibet illorum, producit determinate unum vel alterum ex illis —

---

434 S 88va

---

433 10 *add. i.m.* S ¦¦ ponitur effectus *inv.* U
437 quare] ergo U
440 dicere *om.* U ¦¦ tamen] cum U
441 signo determinato *inv.* U
448 sicut... Ethicorum *om.* S
451 opera[2]] operata S
454 quod pro *om.* U
456 11 *add. i.m.* S

433-455 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 123-145]).
447-448 cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* III, c. 4: 1113a3-5 (AL XXVI 3.4, pp. 416.26-417.1).
456-468 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 90-105]).

patet 9 *Metaphysice*, ubi probat Aristoteles quod potentia rationalis que est oppositorum ¦ non est principium activum antequam determinetur, quia si ageret tunc, ageret opposita; sed causa totalis productiva effectus contingentis producit determinate effectum ad alteram partem contradictionis pro aliquo instanti; ergo saltem prius natura fuit determinata ad alteram partem contradictionis producendam; sed constat quod illa determinatio, quicquid importetur nomine illius determinationis, non fuit posita in illa causa modo necessario, quia tunc effectus eveniret necessario; ergo fuit posita in ipsa contingenter; ergo stante contingentia circa causam productivam in agendo, stat eius determinatio, et per consequens determinatio ad unam partem contradictionis non repugnat contingentie.

Preterea, illud quod est commune necessario et contingenti non repugnat contingenti — patet ex se; sed determinatio ad unam partem contradictionis est communis necessario et contingenti; quare etc. Probatio minoris, nam vera contingentia non minus stat cum determinatione effectus ut contenti virtualiter in sua causa quam stet cum determinatione effectus pro illo instanti pro quo primo ponitur in esse extra suas causas; sed contingentia stat cum determinatione effectus ad alteram partem contradictionis pro illo instanti pro quo primo ponitur in esse (probatio: Quia si effectus contingens non ponitur in esse contingenter pro illo instanti pro quo primo ponitur extra suas causas, ergo pro nullo instanti poneretur in esse contingenter — patet, quia pro nullo alio instanti ponitur in esse; ergo pro nullo alio instanti ponitur in esse nec contingenter nec necessario); patet ergo quod vera contingentia stat cum determinatione effectus contin-

---

459 U 229rb

---

462 saltem prius *inv.* U
465 quia... necessario[2] *om. per homoio.* U
469 12 *add. i.m.* S
469-470 non repugnat contingenti *om. per homoio.* U
474 primo *om.* U
475 cum *om.* U
476 primo *om.* U
477 illo] ullo U
478 primo *om.* U ‖ causas *om.* U
478-479 in esse *om.* U
479 ponitur *corr.* U; contingenter *exp.* U
480 in esse *om.* U
481-482 contingentis] ponibilis in esse de futuro *exp.* S

458-460 cf. Aristoteles, *Metaphysica* IX, c. 5: 1048a1-24 (AL XXV 3.2, pp. 184-185.152-176).

gentis pro illo instanti pro quo ponitur in esse extra suas causas. Ergo multo magis vera contingentia effectus contingentis possibilis in esse de futuro stat cum determinatione cause ad agendum ad unam partem contradictionis, et cum determinatione illius effectus ut virtualiter contenti ad unam partem contradictionis, ratione cuius determinationis potest formari propositio cathegorica de effectu contingenti antequam fiat habens determinatam veritatem, et ratione cuius etiam determinationis potest effectus contingens antequam fiat esse obiectum notitie determinate ad unam partem contradictionis, ita quod simul stabunt notitia determinata circa effectum contingentem de futuro et contingentia illius effectus de futuro.

<RESPONSIO PROPRIA>

Et ideo videtur mihi aliter esse dicendum circa istam questionem. Ubi est advertendum quod in rebus reperitur duplex indeterminatio: Una quidem est <in>determinatio de ponibili in esse, qua videlicet res est indeterminata ad posse poni in esse et posse non poni in esse; alia vero est <in>determinatio de facto esse vel de posito in esse, qua videlicet res est indeterminata ad esse de facto in esse et non esse de facto in esse.

Et ista duplex indeterminatio potest reperiri tam ex parte cause contingenter causantis quam etiam ex parte effectus contingenter producibilis. Sicut verbi gratia ex parte cause, nam causa uno modo est indeterminata ad posse agere et non agere, et hec est indeterminatio de ponibili in esse. Iterum, alio modo causa est indeterminata ad agere et non

---

482 suas *om.* U
485-486 et... contradictionis *om. per homoio.* U
488 etiam *om.* S
489 esse obiectum *inv.* U
491 et *s.l.* U
493 responsio propria *add. i.m.* SU
494 hic fuit magister Ioannes de las Cellas Cesaragusti *add. i.m.*^{2} S || mihi *om.* U || esse *om.* U
494-495 est advertendum *inv.* U
495 indeterminatio] determinatio U || quidem *om.* S
496 <in>determinatio *om.* S; determinatio U || qua] quia U || indeterminata] determinata U
497 vero *om.* S
497-498 <in>determinatio *om.* S; U*ac* (!); determinatio U*pc* (!)
498 indeterminata U*ac* (!); determinata U*pc* (!)
500 indeterminatio] determinatio U || tam ex parte] ex causa U
502 ex] causa *exp.*
503 indeterminata] determinata U || indeterminatio] determinatio U

493-664 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 146-239]).

agere, et hec est indeterminatio de facto esse vel de posito in esse.

Et eodem modo ex parte effectus, nam effectus est indeterminatus uno modo ad posse produci et non produci, sive ad posse poni in esse et non in esse, et hec est indeterminatio de ponibili in esse. Iterum, alio modo effectus est indeterminatus ad esse et non esse, et hec est indeterminatio de facto esse vel de posito in esse.

Et distinguuntur iste indeterminationes, scilicet de ponibili in esse et de posito in esse, quod patet, quia sicut non est idem poni de facto in esse cum eo quod est posse poni in esse, sed poni de facto in esse presupponit ponibile in esse et non e converso, ita etiam indeterminatio de facto esse, qua videlicet res est <in>determinata ad esse de facto in esse et non esse, non est eadem cum <in>determinatione de ponibili in esse, qua videlicet res est indeterminata ad posse poni in esse et non in esse, sed indeterminatio secunda, scilicet de facto esse, presupponit primam, scilicet de ponibili in esse, et non e converso.

Et tunc ad propositum dico quod, sublata secunda indeterminatione, que est de facto esse, et posita determinatione sibi opposita, que est de facto esse, adhuc stabit indeterminatio prior, que scilicet est de ponibili in esse — patet, quia sublato posteriori in essentialiter ordinatis, non oportet quod auferatur prius. Et ideo, simul stabunt circa unam et eandem rem determinatio de facto esse et indeterminatio de ponibili in esse, sicut verbi gratia dico quod ex parte cause contingenter causantis simul stant indeterminatio ad posse agere et non agere et determinatio ad agere. Et eodem modo ex parte effectus simul stant pro eodem instanti determinatio ad poni in esse de facto, sive ad actualiter de facto produci, et indeterminatio ad posse produci et non produci, sive ad posse poni in esse et non in esse.

Dico igitur quod effectus contingens de futuro, antequam fiat, habet

---

505 indeterminatio] in determinato U
509 indeterminatio] determinatio U
511-512 scilicet... quod *om.* S
514 indeterminatio] determinatio U
515 et *om.* U
517 indeterminata] determinata U
517-518 indeterminatio] determinatio U
519 non] esse *exp.* S
521 determinatione] indeterminatione S*ac*
523 patet *om.* U || sublato] sublata U
524 stabunt] nunc U
525 in *s.l.* U
526 contingenter] contingentis U*ac*
526-527 indeterminatio] indeterminate U
527-528 et[1]... parte *om.* U

determinationem ad unam partem contradictionis ut est in sua causa virtualiter contentus de facto vel de posito in esse, ita quod ut continetur in sua totali habet de facto determinationem ad unam partem contradictionis; habet tamen indeterminationem de ponibili in esse, quia non necessario habet illam determinationem de posito in esse. Similiter ¦, ex parte cause dico quod causa contingenter causans, antequam causet effectum, determinata est de facto ad agere vel determinata de facto ad non agere; habet tamen indeterminationem de ponibili in esse, quia non necessario habet illam determinationem de facto esse vel de posito in esse, ymo posset non habere eam, licet non coniunctim, scilicet supposito quod habeat eam actualiter de facto, tamen absolute posset non habere eam. Sicut verbi gratia quando Sortes currit actualiter, pro tunc habet determinationem de posito in esse ad currendum, et tamen pro tunc habet indeterminationem de ponibili in esse, quia absolute loquendo posset non currere pro tunc, licet non coniunctim, scilicet supposito quod currat non posset pro tunc simul et coniunctim currere et non currere, tamen absolute et disiunctim posset pro tunc non currere.

Et in hoc est differentia inter causam contingentem et effectum contingentem, ex una parte, et causam necessariam et effectum necessarium, ex alia parte, quia causa contingens etiam antequam causet et actualiter causat habet determinationem de facto esse vel de posito in esse, scilicet ad agere determinate pro tali tempore vel determinate ad non agere pro tali tempore; tamen habet indeterminationem de ponibili in esse, scilicet ad posse agere et non agere. Sed causa necessaria sic ¦ est determinata ad agere et non agere, et tamen non habet indeterminationem ad posse agere et non agere, ymo utroque modo determinata est. Similiter ex parte

536 U 229va
555 S 88vb

536 cause *om.* U
538 determinata... ad *om.* S
539 indeterminationem] determinationem U
546 coniunctim] con *exp.* S
547 et^2 *om.* U
549 causam] causantem *exp.* U
550 effectum] effectivam U*ac*
551 etiam *om.* S ‖ et *om.* S
552 causat *om.* S
554 tamen *om.* U ‖ indeterminationem] determinationem U
555 determinata] indeterminata S
556 non^2 *om.* U ‖ indeterminationem] determinationem U

effectus, nam effectus contingens habet determinationem ad poni in esse; tamen habet indeterminationem ad posse poni in esse. Sed effectus necessarius habet sic determinationem ad esse et ad poni in esse quod tamen non habet indeterminationem ad posse poni in esse, ymo utroque modo est determinatus. Nec oportet quod ex parte cause contingentis et effectus contingentis queratur alia indeterminatio quam illa que dicta est, scilicet de ponibili in esse, quia illa sufficit. Nam ex hoc ipso quod aliqua causa potest agere et non agere, quamvis determinate agat, nihilominus contingenter agit, et effectus contingenter ponitur in esse. Et ex hiis patere potest quid dicendum sit ad questionem.

Tamen ut facilius capiantur illa que dicta sunt superius, elicio ex dictis sex conclusiones. Prima conclusio est quod indeterminatio de posito in esse non est eadem cum indeterminatione de ponibili in esse, sed eam presupponit. Et hoc patet, quia sicut se habent extrema inter se aliquarum habitudinum, ita se habent inter se ille habitudines — patet, quia habitudines caretherizantur ex suis extremis, sicut dicit Simplicius super *Predicamenta*; sed extrema secunde indeterminationis, que est quedam habitudo, que quidem extrema sunt 'positum in esse' et 'non positum in esse', sunt alia ab extremis prime indeterminationis, que sunt 'posse poni in esse' et 'non in esse', et ea presupponunt — non enim est idem actualiter esse positum in esse et posse poni in esse, alias omne quod posset poni in esse esset actualiter positum in esse, quod est falsum, tamen actualiter omne positum in esse presupponit posse poni in esse; ergo

559 indeterminationem] determinationem U
566 et[2] *om.* U
567 dicendum sit *inv.* U
568 prima conclusio *add. i.m.* SU (*inv.* U)
569 conclusio *om.* U
570 indeterminatione] determinatione U
571 hoc patet] hec patent U || aliquarum] aliquorum U
572 ille habitudines *inv.* U
575 positum[1]] positivum U
577 est idem *inv.* U
578 actualiter] actu S || posse] ut U; esse *add. s.l.* U || alias omne] aliquis cause U
579 posset] possit U || actualiter positum] positivum actualiter U
580 omne positum] positivum U || posse *om.* U

572-574 Simplicius, *In Praedicamenta Aristotelis* ..... (ed. A. Pattin, *Commentaires sur les Catégories d'Aristote, Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, 5, vol. 1, Louvain-Paris 1971, p. 92).

secunda indeterminatio, que est ad esse positum actualiter in esse et non in esse, non est eadem cum prima indeterminatione, que est ad posse poni in esse et non in esse, sed eam presupponit.

Secunda conclusio quam elicio ex dictis est quod sine implicatione contradictionis potest res aliqua esse sub prima indeterminatione quamvis non sit sub secunda, sed non e converso. Et hoc patet, quia in essentialiter ordinatis prius potest absolvi a posteriori, sed non e converso, absque contradictione; sed prima indeterminatio, que est ad posse poni in esse, est essentialiter prior quam secunda, que est ad esse actualiter positum in esse; ergo etc. Poterit ergo res aliqua esse indeterminata ad posse agere et non agere, et tamen erit determinata ad agere. Poterit etiam res aliqua esse indeterminata ad posse produci et non produci, et tamen erit determinata ad produci tantum.

Tertia conclusio quam elicio ex dictis est quod ex hoc ipso quod res aliqua est indeterminata per primam indeterminationem, que est de ponibili in esse, quamvis non sit indeterminata per secundam indeterminationem, que est de posito in esse, nihilominus salvatur vera contingentia. Et hoc patet, quia solo illo posito circa realitatem positivam quod est incompossibile enti necessario, ponitur sufficienter vera contingentia — patet, quia nihil est quod repugnet sub ente enti necessario nisi contingentia; sed indeterminatio de ponibili in esse repugnat sub ente enti necessario — patet, nam cause necessarie repugnat indeterminatio et indifferentia ad posse agere et non agere. Similiter, effectui necessario repugnat indeterminatio ad posse produci et non produci. Implicatio autem contradictionis est quod aliqua causa totalis sit necessaria et ipsa sit indifferens ad posse agere et non agere ¦, quia da quod sit indifferens, ergo

606 U 229vb

581 indeterminatio] determinatio U ‖ positum actualiter] actualiter positivum U
581-582 et non in esse *om.* S
582 eadem] aliquid U ‖ indeterminatione] determinatione U
583 in *om.* U
584 secunda conclusio *add. i.m.* SU ‖ quam... dictis *om.* S
586 in *s.l.* U
589 actualiter positum *inv.* U ‖ in] act *exp.* U
592 erit] est U
594 tertia conclusio *add. i.m.* S ‖ quam... dictis *om.* S
597 salvatur] de *add.* U
604 autem *mg.* S; *om.* U
605 necessaria] necessario U
606 da] dato U

poterit non agere, et per consequens non agit necessario nec erit causa necessaria, et erit implicatio contradictionis.

Quarta conclusio est quod per solam primam indeterminationem salvatur non solum vera contingentia sed etiam perfecta contingentia, ita quod nulla alia indeterminatio querenda sit. Et hoc patet, quia illud, quo osito et omni alio remoto ponitur ratio totalis contingentie, salvat perfectam contingentiam sufficientier — patet ex terminis; sed prima indeterminatio est huiusmodi; ergo etc. Probatio minoris: Quia hoc solo posito quod causa possit agere et non agere, et omni alio remoto, nihilominus causa agit contingenter secundum completam rationem contingentie, quia potest non agere. Similiter ex parte effectus, hoc solo posito quod possit poni et non poni in esse, et omni alio remoto, nihilominus ponitur effectus contingenter, nam ex hoc quod Sortes potest non currere, quamvis currat, nihilominus tamen currit contingenter.

Quinta conclusio quam elicio ex dictis est quod de effectu contingenti de futuro potest haberi notitia determinata ad unam partem contradictionis, et formari de ipso propositio singularis cathegorica ad unam partem contradictionis habens determinatam veritatem. Et hoc patet, quia cui non repugnat determinatio ad unam partem contradictionis in sua entitate non repugnat determinatio ad unam partem contradictionis in sua veritate vel scibilitate — patet, quia dispositio uniuscuiusque in entitate est sua dispositio in veritate, secundo *Metaphysice*; sed effectui contingenti non repugnat determinatio ad esse posito vel facto ad unam partem contradictionis in sua entitate, et ut continetur virtualiter in sua causa totali, ut ex

609 quarta conclusio *add. i.m.* S
611 quia *om.* U
612 posito *mg.* U
612-613 perfectam... sufficienter] sufficienter perfectam contingentiam U
614 ergo etc *om.* U || minoris *om.* U
619 quamvis] non *add.* U
620 currit] concurrat U
621 quinta conclusio *add. i.m.* S || conclusio] est *add.* U || quam... dictis *om.* S || est *om.* U
623-624 et... contradictionis *om. per homoio.* U
625 contradictionis] ad unam partem *exp.* S
627-628 quia... veritate] ex S
629 determinatio] de S; [va] ad unam partem contradictionis in sua veritate vel scibilitate — patet, quia dispositio uniuscuiusque in entitate in (!) sua dispositio in veritate [cat] *exp.* U || ad[1] *om.* S

627-628 cf. Aristoteles, *Metaphysica* II, c. 1: 993b31-32 (AL XXV 3.2, p. 44.33-34).

supradictis patet; quare etc.

Sexta conclusio quam elicio ex dictis est quod determinatio de posito in esse non inducit necessitatem absolutam et in sensu diviso, licet inducat necessitatem conditionatam et in sensu composito. Sicut verbi gratia quando Sortes currit actu, tunc ponitur determinatio circa cursum ad unam partem contradictionis de inesse posito; tamen talis determinatio, quamvis inducat necessitatem conditionatam et in sensu composito, quia videlicet Sortes pro tunc non potest coniunctim simul cum cursu in esse posito habere alteram partem contradictionis, scilicet negationem cursus, tamen absolute loquendo et in sensu diviso potest Sortes habere alteram partem contradictionis. Et hoc patet, quia determinatio circa illud quod est posterius ad veram contingentiam et que stat cum vera contingentia non ponit necessitatem absolutam et in sensu diviso — patet ex terminis; sed determinatio de posito in esse sive de facto esse est circa illud quod est posterius ad veram contingentiam — est enim circa positum in esse, quod est naturaliter posterius eo in quo consistit vera contingentia, scilicet posterius eo quod est posse poni vel non poni in esse, et stat talis determinatio cum vera contingentia, ut superius dictum est; ergo etc. Et hoc patet, quia quando Aristoteles dicit in fine primi *Peryarmenias* quod, "omne quod est, quando est, necesse est esse," hoc verum est necessitate conditionata et in sensu composito; tamen non est verum necessitate absoluta et in sensu diviso, ymo talis necessitas conditionata et in sensu composito, proveniens ex determinatione circa rem positam in esse, stat cum vera contingentia provenienti ex indeterminatione circa rem de poni-

631 quare] ergo U
632 sexta conclusio *add. i.m.* S || quam... dictis *om.* S
633 posito] puncto U
635 currit actu *inv.* U
636 unam] una U || tamen] cum U
637 inducat *om.* U
638 videlicet] vel tunc U || pro tunc *om.* U || coniunctim] coniungi U
639 posito *om.* U
642 que] qua U
645 contingentiam] ^{va} et qua stat cum vera contingentia ^{cat} *exp.* U || enim *om.* U
647 posse *om.* U || vel] et U
648 superius dictum est] dictum est superius U
649 quia] quod S
650 quando est *om.* U || necesse est *inv.* U
653 positam] de posito re de posito U

649-650 Aristoteles, *Periermenias*, c. 9: 19a23-34 (AL II 1, p. 17.3-4).

bili in esse et non in esse in sensu diviso.

Et ex his complete patet quid tenendum sit de questione, quia cum queritur utrum effectus contingens antequam fiat habeat in re aliquam determinationem, ita quod ut continetur in sua causa totali habeat determinationem ad unam partem contradictionis, ratione cuius sit formabilis de ipso propositio cathegorica habens determinatam veritatem, quia dicendum est quod sic. Habet enim determinationem de inesse pro quanto causa determinata est determinatione de posito in esse ad agere unam partem determinatam contradictionis. Habet tamen indeterminationem de ponibili in esse, ut ex dictis patet.

<AD RATIONES AUREOLI>

[~1] Tunc respondeo ad rationes in contrarium que sunt satis difficiles. Ad primam, cum dicitur ex intentione Aristotelis in primo *Peryarmenias* quod omne illud de quo potest formari propositio cathegorica habens determinatam veritatem est necesse esse etc., dico quod maior propositio est vera, si illa veritas sit determinata duplici determinatione, scilicet de posito in esse et de ponibili in esse. Sed si sit determinata solum secundaria determinatione, scilicet de posito in esse, habeat tamen indeterminationem de ponibili in esse, tunc maior propositio est falsa, nec est de intentione Aristotelis.

[~2] Ad secundum, quando dicitur, 'impossibile est quod omnia necessario et inevitabiliter', etc., concedo maiorem, sed nego minorem.

Et ad probationem, quando dicitur, 'si de aliquo sit verum ¦ dicere determinate quoniam erit, ergo oppositum eius est impossibile evenire', dico quod verum esset si de illo determinate dici posset, 'quoniam erit duplici determinatione', scilicet de ponibili in esse et de posito in esse. Sed

---

678 U 230ra

---

655 in[3] *om.* U
658 habeat] habet U
663 determinatam *om.* U
666 ad rationes Aureoli et multorum aliorum *add. i.m.* S
667 tunc] ex tunc U
668 dicitur *om.* U
671 si] scilicet U || sit] sunt U || determinatione] indeterminatione S*ac*
676 ad secundum *add. i.m.* S
678 sit *om.* U || dicere] est dicere U

668-670 cf. Aristoteles, *Periermenias*, c. 9: 19b12-15 (AL II 1, p. 14.16-20).

in proposito non est ita, nam propositio de futuro contingenti vera non habet aliam determinationem in veritate quam effectus contingens virtualiter contentus in sua causa habeat in entitatem. Nunc autem effectus non habet nisi unicam determinationem, scilicet de posito in esse virtualiter contento ad unam partem contradictionis. Sed cum hoc stat indeterminatio de ponibili in esse absolute et in sensu diviso ad utramque partem contradictionis. Quare ratio non valet.

[~3] Ad tertiam, cum dicitur, 'si propositio cathegorica qua absolute et sine disiunctione dicitur etc.', nego primam consequentiam.

Et ad pro|bationem, que tota stat in hoc quia non potest inveniri instans in quo veritas eius possit mutari etc., ego dico quod aliquid posse mutari ab uno contradictorio in aliud contradictorium potest intelligi tripliciter: Uno modo in sensu composito compositione durationis et extremorum, ut sit sensus quod unum et idem potest coniunctim habere pro eodem signo durationis utrumque extremorum contradictionis, et iste sensus est impossibilis. Alio modo potest intelligi in sensu diviso divisione durationis et extremorum, ut sit sensus quod unum et idem potest habere disiunctim pro alio et alio signo durationis nunc unum extremum contradictionis, nunc aliud extremum successive, et iste intellectus est verus.

Alio modo potest intelligi in sensu composito compositione durationis vel in sensu unito unione durationis, tamen in sensu diviso durationis divisione extremorum, ut sit sensus quod unum et idem potest habere simul simultate durationis disiunctim disiunctione extremorum utrumque extremum contradictionis. Et iste intellectus est etiam possibilis et verus, nam una et eadem res habens aliquid contingenter potest habere illud pro aliquo instanti et pro eodem instanti potest disiunctim disiunctione extremorum

691 S 89ra

682 ita] sic U
684 habeat] habet U || nunc] non U*ac*
685 unicam] entitatem *exp.* U
688 ratio *om.* S
689 ad tertiam *add. i.m.* S
692 possit] posset U || ego *om.* S
695 ut] et U
697 in *om.* U
698 et[1] *om.* U
700 extremum *om.* S
702 durationis[2] *om.* S
705 est etiam *inv.* U
707 potest] simul *exp.* S

absolute loquendo non habere illud. Et tota ratio est quia res habens illud contingenter pro eodem instanti habet et pro eodem instanti contingenter habet, quia da quod non pro eodem instanti habeat illud et habeat illud contingenter, sequetur quod pro nullo instanti habeat illud contingenter. Non enim potes dicere quod habeat illud contingenter pro aliquo instanti precedenti, quia sic iam cessit in preteritum. Nec potest dici quod habeat illud contingenter pro aliquo instanti futuro, quia pro illo instanti non habet eum sed habebit. Et ego loquor de instanti pro quo habet illud contingenter, et hoc non potest dari nisi presens instans, ita quod pro eodem instanti de presenti habet illud et habet illud contingenter, et hoc pro quanto potest disiunctim disiunctione extremorum non habere illud. Et si aliquo modo habet illud necessario, hoc est conditionate et in sensu composito, compositione sive unione durationis et extremorum. Et ideo ratio non concludit.

[~4] Ad quartam, cum proceditur ad secundam consequentiam, scilicet quod si propositio est necessaria in sua veritate, ergo significatum eius ponetur inevitabiliter in esse, concedatur totum, quia determinationem veritatis habet propositio ex determinatione sui significati in re extra.

[~5] Ad quintam, cum dicitur, 'Non est alio modo querenda veritas in propositione etc.', concedo maiorem, sed nego minorem.

Et quando dicitur quod effectus contingens antequam fiat est de se indifferens ad esse et non esse etc., dico quod est de se indeterminatus et indifferens, indifferentia de ponibili in esse, sed non est de se indifferens indifferentia de posito in esse virtualiter contento in sua causa, sed ut sic habet determinationem de <facto> in esse et de posito in esse ad unam partem contradictionis, et causa determinata est ad agere, licet non sit determinata ad posse agere.

---

708 et] quare U
710-711 habet... contingenter *om. per homoio.* U
712 potes] potest U || instanti] futuro *exp.* U
713 nec] non S
713-714 potest... contingenter *om.* S
715 eum *om.* S
720 et[1] *om.* U
721 ad quartam *add. i.m.* S
722-723 eius ponetur *inv.* Sac
723-724 veritatis] quia *exp.* S
725 ad quintam *add. i.m.* S
728 se *om.* S
729 est de se indifferens *om.* S
731 <facto> *om.* S; *lac.* U

[~6] Ad sextam, ubi probatur quod effectus antequam sit et ut est virtualiter contentus in sua causa, non habet aliquam determinationem ad essendum, concedo maiorem propositionem, sed nego minorem. Nam licet causa non sit determinata precise ad posse agere et non agere antequam agat, nihilominus determinata est ad agere vel ad non agere, sed tamen eo ipso quod potest agere et non agere, sequitur quod contingenter agat. Nam etiam quando actualiter agit, agit contingenter, et potest in sensu diviso divisione extremorum non agere absolute loquendo.

[~7] Ad septimam, cum dicitur, 'conditionalis vera est necessaria', concedatur dummodo accipiatur veritas totius conditionalis. Sed cum dicitur, 'si effectus contingens ¦ sit determinatus antequam fiat ad unam partem contradictionis, ergo necessario eveniet' etc., dico quod ista conditionalis non est vera, quia ad hoc ut effectus necessario eveniat oportet quod sit determinatus determinatione immutabili, que est determinatio ad unam partem de ponibili et non solum est determinatio ad unam partem de inesse vel de posito in esse. Et quod ita sit patet ex hiis que ponit fides catholica, nam ab eterno divina voluntas ordinavit et determinavit producere mundum pro tali determinato nunc, et per consequens mundus habuit ab eterno determinatum esse in sua causa totali ad unam partem contradictionis. Et tamen Deus libere produxit mundum, et mundus libere et contingenter est productus. Ab eterno igitur propositio ista fuit vera: 'Mundus erit in tali signo ymaginabili durationis', et fuit determinate vera, tamen non fuit immutabiliter vera. Et significatum eius habuit ab eterno in causa sua et etiam in esse cognito determinatum esse ad unam partem contradictionis, tamen non immutabiliter.

[~8] Ad octavam, cum dicitur, 'si futurum contingens contentum virtualiter in sua causa etc.', nam tota difficultas illius rationis residet in

---

744 U 230rb

---

734 ad sextam *add. i.m.* S ‖ et *om.* U
736 propositionem *om.* S
742 ad septimam *add. i.m.* S
743 totius] ipsius U ‖ sed] et S
745 etc *om.* U
748 est determinatio *om.* S
749 posito in] facto U
759 ad octavam *add. i.m.* S
760 sua *om.* U ‖ residet] desidet U

734-849 cf. etiam Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 35 (ed. cit. [ll. 248-306]), sed responsio Michaelis differet multum.

hoc, quia non apparet quomodo determinatio in causa sit in potestate cause, supposito quod illa determinatio sit previa universaliter omni actioni contingenti. Et ideo sciendum est quod non solum effectus est in potestate cause agentis contingenter, sed etiam actio per quam causa causat effectum suum.

Iterum, non solum actio est in potestate sua, sed etiam determinatio ad actionem. Et per prius est in potestate sua determinatio ad actionem prout est quidam ordo realis sive rationis determinans formaliter potentiam ad eliciendum actionem, si sit actio elicita, quam sit in potestate sua actio elicita, et per prius est in potestate sua actio elicita quam sit effectus qui est terminus actionis.

[~9] Sed contra hoc videtur esse sequens argumentum, et ideo respondeo ad ipsum. Quando videlicet queritur utrum talis determinatio potentie ad agendum ponatur in potentia ab ipsamet potentia vel causa effective vel non etc., respondeo: Dico enim quod si non sit causa contingens causans per libertatem arbitrii, potest poni determinatio in ipsa effective per determinationem superioris cause, tam diu ascendendo per causas contingentes quod deveniatur ad primam causam agentem per libertatem arbitrii, que est voluntas divina.

Si autem queras de prima determinatione divine voluntatis ad agendum, tunc dico quod indeterminatio divine voluntatis non est respectu actus vel actionis, accipiendo actionem pro actu intrinseco divino, sed est respectu effectus producti. Et ideo divina voluntas non habet determinationem respectu actus, sed respectu effectus producti. Dico etiam ulterius quod proprie loquendo, voluntas divina non determinatur passive ad agendum quasi recipiat a se vel ab aliquo determinationem qua formaliter determinetur, sed ipsamet voluntas est primum simpliciter determinatum active,

---

762 quod] quia U ‖ illa determinatio *inv.* U
764 sed etiam *om. per homoio.* U
767 et... actionem *om. per homoio.* U
768 determinans] terminans U ‖ formaliter] potentia *add.* U
769 sua *om.* S
772 ad nonam *add. i.m.* S
775 etc *om.* U
779 est] prima *add.* U
780 autem *om.* U
782 actus vel *om.* U
783 effectus] divini *exp.* U
786 aliquo] contra *add.* U
786-787 determinetur *om.* U
787 voluntas *om.* S

sed determinatio passiva formaliter accepta est circa effectum quem determinat voluntas divina ad alteram partem contradictionis.

Posset etiam cum aliquali intelligentia sustineri quod si causa contingens sit causa per libertatem arbitrii, sicut est voluntas increata vel creata, quod determinatio est in ipsa voluntate ante omnem actionem. Nam determinatio voluntatis ad agendum est quedam habitudo de genere relationis dependens ex libertate arbitrii. Nunc autem non est uniformiter loquendum de relationibus dependentibus ex libertate arbitrii et de relationibus dependentibus ex causis naturalibus. Nam relatio dependens ex causis naturalibus non potest alicui advenire de novo nisi per aliquam novam actionem, et nisi etiam per aliquam novam mutationem in aliquo absoluto in eo cui advenit vel in alio. Sed relatio, sive realis sive rationis, dependens ex libertate arbitrii potest alicui de novo advenire et sine nova actione et sine mutatione in aliquo absoluto in se vel in alio.

Et iste est modus sustinendi illam probabilem opinionem que ponit quod voluntas non actuat se, tamen determinat se, quia stante primo actu creato ab obiecto bifurcato, potest voluntas habere relationem determinativam tendentie ipsius ad alterum obiectum tantum, et hoc sine aliqua mutatione sui et sine generatione alicuius absoluti in se vel in alio.

[~10] Ad decimam, quando dicitur quod effectus futurus contingens haberet similem determinationem qualem habet pro illo instanti pro quo ponitur in esse etc., ego concedo quod eandem determinationem habet effectus futurus contingens in causa sua ut in ipsa virtualiter continetur, et est effectus de futuro, quam habet idem effectus de presenti dum ponitur in

---

788 accepta *om.* S
790 etiam] dici *add.* U || aliquali] aliqua U
791-792 increata vel creata *inv.* U
792 in *om.* U
796 causis[1]] suis U
797 aliquam *om.* U
798 eo] se U
801 mutatione] immutatione U
802 modus sustinendi opinionem Egidii *add. i.m.* S || ponit] dicit U
803 actuat] activat S
804 bifurcato] refigurato U
807 ad decimam *add. i.m.* S
809 ego *om.* S || eandem determinationem] eadem U
810 contingens] determinationi *add.* U || in ipsa virtualiter] virtualiter in ipsa U
811 est effectus *inv.* U || quam] quem U

802-803 sc. Aegidius Romanus, sed non inveni hanc opinionem.

esse ¦ extra causas suas.

Et cum dicitur quod effectus, quando ponitur in esse, est sic determinatus ad unam partem contradictionis quod impossibile est pro tunc esse sub alia parte contradictionis, dico quod verum est conditionate et in sensu unito unione durationis ¦ et extremorum. Sed absolute et in sensu unito unione durationis, diviso tamen divisione extremorum, non est verum. Et quando Aristoteles dicit quod omne quod est etc., patuit superius quod verum est de necessitate conditionata et in sensu unito unione durationis et extremorum, sed non est verum de necessitate absoluta et in sensu diviso divisione extremorum.

[~11] Ad undecimam, cum queritur, posito quod ista sit determinate vera: 'Antichristus erit', utrum sit possibile Antichristum non fore etc., dico quod Antichristum non fore est possibile, tamen numquam ponetur, scilicet pro illo instanti pro quo sua opposita est vera. Et hoc ideo quia Antichristum fore pro tali signo durationis est determinatum determinatione de posito in esse, et tamen non est determinatum determinatione de ponibili, ymo de ponibili in esse est indeterminatum. Et ideo, quia determinatum est determinatione de posito in esse ad unam partem contradictionis ut continetur virtualiter in sua causa totali, ideo propositio qua diceretur, 'Antichristus non erit', est determinate falsa, licet non sit impossibilis. Et hoc ideo quia sua opposita est determinata determinatione de posito in esse, sed non est determinata determinatione de ponibili in esse.

[~12] Ad duodecimam, cum dicitur quod talis determinatio cedit in preteritum etc., respondeo: Dico quod, supposito quod illa propositio cum sua veritate cedit in preteritum, tunc inevitabile est quin propositio fuerit

812 S 89rb
816 U 230va

813 est sic] ergo U
816 unione] unitate U
816-817 et^{1}... durationis *om. per homoio.* U
818 patuit] ptuint U
822 ad undecimam *add. i.m.* S
825 scilicet *om.* U
827 in esse et *om.* U
828 ymo] vel U ¦¦ indeterminatum] determinatum U
829 est *om.* U
833 determinatione *om.* U
834 ad duodecimam *add. i.m.* S ¦¦ in *om.* U

817-818 Aristoteles, *Periermenias*, c. 9: 19a23-34 (AL II 1, p. 17.3-4).

vera de preterito. Et hoc non quidem ratione determinationis ad unam partem contradictionis, sed ratione preteritionis. Nam quicquid sit illud quod est contingens, quando tamen ita est quod illud cedit in preteritum, illud est inevitabile ratione preteritionis, non tamen ratione determinationis ad unam partem contradictionis, quia sicut patuit superius, determinatio stat, saltem aliqua, cum vera contingentia.

Est tamen ulterius considerandum quod propositio habens determinatam veritatem de presenti, qua de presenti dicitur de aliquo effectu futuro contingenti, 'hoc determinate erit', potest mutari, licet non mutetur. Et est indeterminata de ponibili in esse, sed est determinata de posito in esse. Et potest etiam pro tunc pro quando fundat habitudinem veritatis fundare absolute et in sensu diviso divisione extremorum habitudinem falsitatis, licet de facto numquam fundet. Et ideo ratio non concludit.

<AD RATIONEM PRINCIPALEM>

Ad rationem principalem, patet ex dictis, quia cum dicitur, 'nullum habens determinationem ad alteram partem contradictionis potest subesse alteri parti contradictionis', dicendum quod verum est, si esset determinatum determinatione de ponibili in esse et de posito in esse. Sed in proposito non est sic, sed est determinatum solum determinatione de posito in esse, cum qua tamen stat indeterminatio de ponibili in esse. Ideo non valet.

---

837 determinationis] indeterminationis U
841 patuit] ptuint U
846 et *om.* U
847 quando] quanto U
848 fundare] etiam *exp.* S || extremorum] fundare *add.* U
852 ad rationem principalem *add. i.m.* S
853 potest subesse] prout subest U
857 ideo non valet] ut visum est superius U

---

851 cf. hic supra, ll. 9-14.

<DISTINCTIO 36>

"Solet hic queri," etc. Hec est distinctio 36, in qua Magister inquirit quomodo omnia sunt semper Deo presentia per actualem notitiam. Et quia specialis difficultas in ista materia videtur occurrere propter contingentia, ideo moveo adhuc circa contingentia duas questiones, quarum prima est:

<QUAESTIO PRIMA>

Utrum in rerum natura sit aliquis effectus simpliciter contingens.

Et arguo primo quod non, quia quod simpliciter loquendo non potest impediri non est simpliciter contingens, licet huic vel illi sit contingens; sed nullus effectus est in rerum natura qui simpliciter possit impediri — patet, quia licet effectus alicuius cause particularis possit impediri per concursum alterius particularis cause, tamen illemet concursus ex quo oritur impedimentum reducitur tamquam per se intentus in aliquam causam superiorem; ergo tandem oportet devenire ad unam primam causam cuius effectus nullo modo possit impediri, nec ab alio, cum sit prima causa, nec a se, quia tunc esset causa indeterminata ad agendum, quod videtur inconveniens, quia nullum indeterminatum potest esse primum simpliciter — ; quare etc.

Contra: Si omnia evenirent de necessitate nature, non oporteret consiliari vel negotiari — tunc enim frustra consilium adhiberemus; sed consequens est inconveniens et pernitiosum; quare etc.

Respondeo: Contingentia potest accipi dupliciter: Uno modo secundum quid et in comparatione; alio modo simpliciter et absolute. Est autem contingentia secundum quid et in comparatione quando effectus est contin-

---

3 contingentia] contingentiam U
4 contingentia] contingentias U
7 simpliciter *om.* U
10 possit] posset U
11 possit] posset U
18 quare etc *om.* S
20 consiliari vel negotiari *inv.* U
21 consequens] hoc U || quare] ergo U
22 responsio *add. i.m.* S
24 quando] videlicet *add.* U

1-2 cf. Lombardus, *I Sent.*, d. 36 (ed. cit., pp. 258.22-263.13).
22-67 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 36, a. 1 (ed. Schabel-Friedman [S-F], forthcoming).

gens uni cause particulari que potest impediri ex concursu alterius particularis cause. Et hoc pro quanto illa particularis causa impedibilis non est usquam causa sufficiens ad producendum totaliter effectum, sed necessario requirit aliquam dispositionem in se vel in alio que tollitur per concursum alicuius cause accidentaliter concurrentis accidentalitate relata ad intentionem cause particularis agentis impedibilis. Tamen non concurrit accidentaliter et contingenter per habitudinem ad totum universum et in ordine ad omnes causas concurrentes, ymo ille concursus ex quo provenit impedimentum est per se intentus ab aliqua superiori causa. Et ideo talis ¦ contingentia est secundum quid et in comparatione, scilicet in comparatione ad hanc particularem causam que potest impediri. Tamen simpliciter loquendo, prout effectus naturales dependent ex omnibus suis causis per se, tale impedimentum non est contingenter; nec in tali impedimento nec in concursu ex quo impedimentum provenit reperitur contingentia, sed necessitas et naturalitas, quia effectus naturales, positis omnibus suis per se causis concurrentibus, tam ex parte activi quam ex parte passivi, eveniunt de necessitate nature.

Et ideo de effectibus sic contingentibus secundum quid et in comparatione, qui tamen simpliciter loquendo in ordine ad omnes suas per se causas concurrentes sunt necessarii et non impedibiles per actionem alicuius agentis naturalis, ideo de talibus effectibus non est consilium apud aliquem infra primum agens, quia tales effectus contingentes secundum quid et in comparatione sunt simpliciter necessarii, non existentes in potestate alicuius infra Deum, nisi ex speciali privilegio commiteretur alicui potestas super tales effectus naturales. Propter quod non oportet consiliari

---

33 U 230vb

25-26 particularis cause *inv.* U
27 usquam causa] usquequam S || producendum] probandum U
27-28 necessario requirit *inv.* U
28 que] qui U
29 accidentaliter] accidenter S || accidentalitate] accidente U
35 particularem *om.* U
39 suis per se] per se suis S
40 tam *s.l.* U; tamen *exp.* U
48 commiteretur] imitetur U
49 oportet] valet U

49-51 cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* III, c. 5: 1112a22-26 (AL XXVI 3.4, p. 415.13-16).

utrum cras pluat vel non pluat, sicut dicit Aristoteles, tertio *Ethicorum*, et hoc ideo quia pluere non est in potestate nostra.

Sed alia est contingentia simpliciter et absolute, et hoc quando positis omnibus causis per se concurrentibus, tam ex parte agentis quam ex parte passi, ita quod nihil desit ad hoc quod effectus ponatur extra suas causas, adhuc tamen potest poni et non poni effectus. Et hoc ideo quia adhuc est in potestate cause ponere vel non ponere effectum. Et talis contingentia non potest reperiri nisi in habentibus libertatem arbitrii, de quibus concedere oportet quod, positis omnibus per se requisitis ad effectum, adhuc possunt agere et non agere. Et ex tali contingentia simpliciter, que est ipsamet libertas, provenit meritum et demeritum, et laus et vituperium, quia in potestate agentis est agere vel non agere, sicut a principio creationis angelorum in potestate ipsorum fuit superbire coram Deo, sicut fecerunt angeli conruentes, et in potestate ipsorum fuit humiliari coram Deo, sicut fecerunt angeli perseverantes. Sicut etiam nos manifeste experimur in nobis quod in potestate nostra est quedam facere et non facere, et talia sunt de quibus oportet consiliari et negotiari, sicut dicit Aristoteles, tertio *Ethicorum*, quia sunt in potestate nostra.

Quod autem contingentia primo modo dicta sit in rebus, nullus umquam dubitat sane mentis, quia ad sensum quilibet experitur quod unum agens conatur facere aliquid quod aliud agens nititur destruere.

Sed dubitatio specialis videtur esse de contingentia secundo modo dicta, qualis reperitur in actibus humanis. Hanc enim contingentiam nullo modo subiectam ordini causarum naturaliter agentium non concessissent omnes philosophantes. Licet fatuissime negassent eam, tamen habentes aspectum ad quasdam extrinsicas considerationes et ad quasdam extrinsicas

---

50 pluat[2] *om.* U
52 hoc] videlicet *add.* U
54 quod[2]] ut U
54-55 suas causas *inv.* U
56 est *s.l.* U
63 conruentes] ruentes U || in... Deo] humiliari S
64 experimur *om.* U
65 nobis] videmus *add.* U
66 consiliari et negotiari *inv.* U
69 dubitat] dubitavit U || unum] una U
70 facere... nititur *om.* U || destruere] impedire U
75 extrinsicas[1]] intrinsecas Uac *s.l.* || et *om.* U

66-67 cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* III, c. 5: 1112a30-b32 (AL XXVI 3.4, pp. 415.20-416.22).
71-154 Fortasse haec disceptatio sit realiter de tempore Michaelis.

difficultates eis imminentes ponendo libertatem arbitrii, per quam homo potest, positis omnibus per se requisitis ad actum, agere et non agere, ideo aliqui moti fuerunt ad negandum talem contingentiam simpliciter acceptam.

<RESPONSIO ALIORUM>

Et ideo aliqui conantur probare talem contingentiam simpliciter acceptam. Primo sic: Quotienscumque aliquod commune dividitur per aliqua duo dividentia, si est dare membrum ignobilius, multo fortius est dare membrum nobilius; sed contingentia dividitur ¦ per contingentiam privativam que est quando causa aliqua particularis impeditur a sua actione propter concursum alterius cause, et contingentiam positivam que est illa secundum quam, positis omnibus per se requisitis, adhuc potest agens ex sua libertate agere et non agere — et iste due contingentie habent se sic quod una vel prima est secundum quid et ignobilior, secunda vero est contingentia simpliciter et nobilior; et ergo cum in rerum natura sit dare primam, multo fortius erit dare secundam.

Sed ista ratio non concluderet evidenter adversariis, ymo diceret adversarius quod ratio petit quod est in principio, scilicet quod contingentia dividatur per predicta duo membra. Nam non videretur sibi quod in rerum natura sit possibile esse aliqua contingentia positiva nec aliqua contingentia simpliciter, quia omnis contingentia est propter defectum alicuius cause non habentis plenarium vigorem ad tollendum omnia impedientia, et ideo omnis contingentia pertinet ad defectum. Et ex hoc ipso sequitur quod non sit dare contingentiam simpliciter, quia non est dare defectum vel malum simpliciter, sed solum secundum quid. Supponit ergo ratio quod contingen-

---

84 S 89va

---

76 imminentes] munentes U ‖ quam homo] hoc U
77 per se requisitis] acquisitis per se U
80 responsio aliorum, prima ratio *add. i.m.* S
85 causa] aliquis U
86-87 secundum quam] quando S
88 una vel *om.* U
89 et *om.* U
90 et[1]] erit *add.* U ‖ et[2] *om.* U ‖ cum] si U ‖ primam] ergo *add.* U
91 erit dare *om.* U
92 contra primam rationem *add. i.m.* S
98 et *om.* U
99 contingentiam] contingentia U
100 secundum] sed U*ac*

tia in communi dividatur per contingentiam simpliciter, que est contingentia positiva, et per contingentiam secundum quid, que est privativa, et quamvis hoc verum sit, tamen ratio supponit quod principaliter vertitur in dubium ⟊.

Et ideo isti idem arguunt ulterius sic: Omne per accidens reducitur ad per se; sed contingentia per accidens causarum naturalium, que est contingentia secundum quid, non potest reduci ad causalitatem necessariam ipsarum, quia ex causalitate necessaria causarum naturalium non provenit nisi effectus necessarius; ergo talis contingentia per accidens et secundum quid reducitur ad contingentiam per se simpliciter. Dicunt tamen isti quod talis contingentia per se, ad quam reducitur contingentia per accidens et secundum quid, reperta in effectibus naturalibus non est contingentia voluntatis humane — quia non dependent naturales effectus a voluntate humana — sed est contingentia voluntatis divine que contingenter causat quicquid causat extra se. Nam si divina voluntas causaret necessario illa quorum est causa extra se, tunc omnia evenirent de necessitate, quod est impossibile.

Sed quamvis ista ratio concludat verum et per medium aliqualiter probabile, tamen adhuc diceret adversarius quod petit quod est in principio. Nam ratio supponit quod in rerum natura sit quedam per se contingentia ad quam reducatur contingentia per accidens, et hoc est principaliter probandum. Nam non est uniformiter loquendum de reductione eorum que important ex sua ratione imperfectionem et de reductione eorum que important formaliter perfectionem, quia illa que important imperfectionem non habent unam per se causam simpliciter talem in quam reducantur, sed illa que important perfectionem sic. Nunc autem diceret adversarius quod omnis contingentia de mundo importat imperfectionem et defectum, ymo

---

104 U 231ra

---

101 simpliciter] sed solum secundum quid. Supponit ergo ratio quod per (*s.l.*) contingentia *add.* U
105 secunda ratio *add. i.m.* S
109 contingentia] accidentia U
109-110 per... quid] secundum quid et per accidens U
110 per *mg.* U; secundum *exp.* U ‖ tamen *om.* U
111 contingentia[1] *om.* U ‖ per accidens et *om.* U
116 de] ex U
118 contra secundam rationem *add. i.m.* S
124 important] forma *exp.* S
125 unam] una U

contingentia est malum et defectus et privatio debiti effectus, et ideo non est querendum aliquid in quod tamquam in per se suam causam reducatur, sicut tu ymaginaris.

Et cum tu dicis, 'contingentia per accidens causarum naturalium non potest reduci ad causalitatem necessariam causarum naturalium', etc., diceretur quod contingentia quam tu dicis esse contingentiam per accidens non reducitur in aliquod positivum sicut in per se suam causam, nec reducitur in necessitatem causarum naturalium, sed in defectum causarum naturalium, quia contingentia defectus est. Nec est querenda sibi causa positiva, sed privativa, recedens scilicet a plenaria perfectione.

Et ideo arguunt ulterius sic: Si in actibus humanis non esset alia contingentia quam in effectibus causarum naturalium, sequeretur quod actus humani non essent magis laudabiles vel vituperabiles quam sint effectus causarum naturalium. Et ita homo non esset magis subiectum virtutis et vicii quam animal brutum, quod est magnum inconveniens.

Sine dubio ista ratio est bona; tamen propter corruptionem appetitus et propter quasdam extrinsecas difficultates non haberet adversarius pro inconvenienti illud quod concluditur pro inconvenienti. Quicquid tamen sit de conclusione que intenditur, quia infallibiliter est vera, tamen illud quod assumitur pro medio, scilicet quod actus humani sint laudabiles et vituperabiles eo modo quo loquimur hic de laude et vituperio, prout videlicet debentur agentibus habentibus in potestate sua agere et non agere, etiam positis in esse omnibus per se causis requisitis ad agendum, est eque dubium sicut sit conclusio principaliter intenta, scilicet quod homo agat contingenter actus suos contingentia simpliciter accepta, que est libertas arbitrii ad agere et non agere, positis in esse omnibus per se causis requisitis ad agendum.

---

128 privatio... et[3] *om. per homoio.* U
129 quod] quamdam U
131 tu *om.* S
133 contingentiam *om.* S
137 scilicet *om.* U
138 tertia ratio *add. i.m.* S
142 quod est magnum] et hoc est U
143 contra tertiam rationem *add. i.m.* S || tamen] tum U
144 extrinsecas] causas *exp.* S || adversarius] necessarius U
145 pro inconvenienti[2] *om.* U
148 loquimur] loquitur U
149 etiam] et U
150 esse] eo U
153 agere[2] *om.* U

<RESPONSIO PROPRIA>

Et ideo aliter respondeo ad istam questionem, cum videlicet queritur utrum in rerum natura sit aliquis effectus simpliciter contingens, accipiendo contingentiam simpliciter, ut dictum est, scilicet prout positis omnibus per se causis et non impeditis ad agendum, potest effectus poni et non poni in esse propter solam libertatem agentis habentis in sua potestate agere et non agere. Dico quod ista conclusio, scilicet quod sit dare talem contingentiam in actibus humanis, est de per se notis, et in tantum est de per se notis quod eam negare est negare sensum et experientiam quam quilibet in se-ipso experitur et tenet quasi locum ianue in negotio morali. Et ideo si ab aliquo negetur, hoc est propter corruptionem appetitus. Nec apparet in negotio morali aliquid evidentius ex quo vel a priori vel a posteriori quo ad habentes rectum appetitum possit scientifice probari.

Et quod ita sit patet, ut arguatur sic: Illud est de per se notis quod accidit promptissime sub experientia uniuscuiusque, et si tale ab aliquo negetur, hoc est propter infirmitatem iudicii naturalis; sed quod homo libere eliciat actus humanos quilibet experitur, et potest pro suo libito elicere et non elicere eos. Nec apparet melior modus ad reprobandum talia principalia moralia, que sic cadunt sub experientia cuiuslibet, nisi modus ille quem docet Avicenna. Nam si quis negat talem libertatem in actibus

156 responsio propria *add. i.m.* S
157 aliter respondeo *inv.* U
159 prout] pro *exp.* S
160 effectus *lac.* U
162 quod[1]] pro U || conclusio] conclusione U
163 est[1] *om.* U
164 est negare *om. per homoio.* U
166 apparet] aliquid *add.* U
167 aliquid evidentius] evidentia U
169 notis] notum U
170 accidit] cadit U
172 humanos] habentis U
173 modus *om.* U
174 principalia] naturalia *exp.* U

156-186 Haec disceptatio erat communis. Cf. e.g. Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 38 pars 2 et d. 39, qq. 1-5 (*Opera Omnia* VI, ed. C. Balic, Vatican City 1963, pp. 414.3-415.14), et Aureoli, *Scriptum* I, d. 39, a. 2 (ed. cit., pp. 171-173.486-527).

173-175 cf. Avicenna, *Metaphysica* I, c. 8: "Sed oportet ut stolidum mittamus in ignem, quoniam tenet ignem et non igenm esse unum, et verberibus faciamus eum dolere, quoniam tenet quod dolere et non dolere sunt unum..." (Avicenna, *Libri de Philosophia prima sive Scientia divina X* (vol. 1, ed. S. Van Riet, Leiden 1977, p. 62.85-87).

humanis, tunc est verberandus et fustigandus fortiter. Et debet sibi dicere fustigans et verberans, 'Ego non possum ¦ aliud facere. Tu scis quod oportet necessario sic esse, quia omnia que fiunt de necessitate inevitabili eveniunt.' Et debet ulterius maiores penas communicari, dicendo, 'Ego ponam te ad aculeum et tandem te gladio'. Et si ipse habuerit ista pro inconvenienti, et dixerit, 'Ymo, tu potes abstinere et non fustigare me', tunc concedit libertatem arbitrii quam prius negaverat. Et iste est modus convincendi illos qui dicunt omnia de necessitate evenire. Et in rei veritate non apparet aliqua ratio quam non negaret eque faciliter adversarius, propter corrumptionem appetitus et propter defectum iudicii naturalis, sicut conclusionem principalem.

<AD RATIONEM PRINCIPALEM>

Ad rationem in oppositum, dicendum quod ratio procedit de contingentia reperta in effectibus causarum naturalium, de quibus concedo quod simpliciter in ordine ad omnes suas per se causas non sunt contingentes, licet sint contingentes huic vel illi cause partiali. Sed non procedit ratio de effectibus humanis elicitis ex libertate arbitrii, circa quos oportet consiliari et negotiari.

<QUAESTIO SECUNDA>

Secunda questio est circa effectus contingentes, utrum effectus contingens possit certitudinaliter cognosci per causas sue contingentie.

Et arguo primo quod non, quia notitia que potest aliter se habere non est certa et infallibilis — patet de se; sed notitia effectuum contingentium per suas causas potest aliter se habere. Probatio: Quia notitia que est alicuius effectus per causas habet mensuram sue infallibilitatis et certitudinis iuxta proportionem infallibilitatis et certitudinis causarum; sed

177 U 231rb

176 sibi *om.* U
177-178 oportet] eo U
178 inevitabili] fiunt *exp.* U
180 te[1] *om.* U ‖ et... gladio *om.* U
184 eque *om.* U
188 ad rationes principales *add. i.m.* S
192 cause *om.* U
200 aliter *om.* U

189 cf. hic supra, ll. 8-18.

cause contingentes non ponunt suum effectum certitudinaliter et infallibiliter extra se, quia sunt impedibiles; ergo effectus contingens non potest per eas certitudinaliter cognosci.

In contrarium est, quia dispositio uniuscuiusque rei in entitate est sua dispositio in veritate — patet secundo *Metaphysice*; sed effectus contingentes habent in suis causis certam et determinatam ¦ entitatem; ergo certam et determinatam scibilitatem, et per consequens possunt sciri certitudinaliter per causas contingentes in quibus virtualiter continentur. Probatio minoris: Quia talem et taliter habent effectus contingentes virtualiter entitatem in suis causis qualem et qualiter dant eis cause quando ponunt eos in esse; sed constat quod cause dant eis entitatem certam et determinatam; quare etc.

<DISTINCTIONES DUAE>

Respondeo: Licet aliqui magni doctores teneant simpliciter et absolute partem negativam, dicentes quod effectus contingens nullo modo potest certitudinaliter sciri per suas causas contingentes, sed solum coniecturaliter et ex suspitione, nihilominus tamen videtur mihi quod ad questionem propositam non sit danda una simplex responsio affirmativa vel negativa, sed premittende sunt quedam distinctiones.

Prima igitur distinctio est de contingentia reperta in rebus, nam quamvis in precedenti questione dictum fuit quod contingentia est duplex, scilicet contingentia secundum quid et in comparatione, et contingentia simpliciter et absolute, possumus tamen dicere quod in universo contingen-

---

210 S 89vb

---

207 per eas certitudinaliter] certitudinaliter per eas U
213 talem] tale U*ac*
214 eis] sibi esse U
214-215 cause... eis *om. per homoio.* U
219 responsio aliorum *add. i.m.* S
220-221 effectus... sciri] effectus contingentes potest certitudinaliter sciri nullo modo Sac; nullo modo effectus contingentes potest (part *ac*) certitudinaliter sciri U
221 causas *om.* U
225 responsio propria *add. i.m.* S ‖ igitur] inquam U
226 precedenti questione *inv.* U ‖ est duplex *inv.* U

208-209 cf. Aristoteles, *Metaphysica* II, c. 1: 993b31-32 (AL XXV 3.2, p. 44.33-34).
219 scil. e.g. Aureoli. Cf. e.g. per Franciscum, Aureoli, *Reportatio Borghensis* I, d. 38, q. 1, a. 4 (ed. Nielsen-Schabel, forthcoming; ms. Vat. Borgh. 123, f. 166rb).
226-228 cf. hic supra, ll. 22-67.

tia dicitur tripliciter: Uno modo contingentia secundum quid, qualis videlicet contingentia est effectuum naturalium, que non est contingentia in ordine ad omnes suas per se causas requisitas, sed solum in ordine ad hanc causam particularem vel illam impedibilem per concursum alterius cause.

Alio modo dicitur contingentia simpliciter, tamen non prima, et ista est contingentia actuum humanorum qui sunt contingentes in ordine ad omnes suas per se causas requisitas pro quanto, positis omnibus per se concurrentibus ad agendum, adhuc potest homo ex libertate arbitrii agere et non agere, et ideo simpliciter loquendo agit contingenter et non necessario. Et talis est contingentia quorumcumque actuum elicitorum ex libertate arbitrii creati et existentium in potestate voluntatis create, sive sit voluntas hominis sive angeli, sive sit voluntas viatoris sive comprehensoris. Dicitur autem talis contingentia esse contingentia simpliciter, non tamen prima, quia licet impediri non possit ab aliquo agente naturali, potest tamen impediri divinitus et ab agente supernaturali. Nam supposito quod voluntas divina subtraheret suam influentiam generalem voluntati create ad eliciendum aliquem actum volendi, sive posito quod Deus non coexisteret voluntati create in ratione agentis naturalis respectu cuiuslibet actionis, saltem quantum ad id bonitatis quod reperitur in actione, tunc voluntas creata actionem suam, et specialiter actionem bonam, absque omni malitia non posset per facultatem naturalem sui arbitrii causare. Et hoc non solum loquendo de actu elicito exteriori, sed etiam de actu voluntatis elicito interiori, quia sicut dicit Apostolus ad Romanos, capitulo <9>, "Non est volentis velle nec currentis currere, sed Dei miserentis."

Sed tertio modo dicitur contingentia simpliciter et penitus independens et prima, et ista est contingentia rerum productarum a Deo in ordine

---

230 contingentia est *inv.* U
232 causam *om.* U
235 suas *om.* U
238 quorumcumque] quorundam S
240 sit voluntas *om.* S
241 non tamen *inv.* U
242 possit] posset U
243 impediri divinitus] indintus impediri U ‖ et *om.* U
247 creata] ad *add.* S
250 elicito[1]... actu[2] *om. per homoio.* U
251 capitulo <9> *om.* U; capitulo + *lac.* S
252 currentis] concurrentis U
253 sed *om.* S

251-252 Ad Romanos 9.16.

ad voluntatem divinam cuius efficatia et propositum efficax impediri non potest. Verum est tamen quod voluntas divina non respicit contingenter substantiam sui actus, quia actus qui est velle divinum est ipsamet Dei voluntas et Dei substantia, et ideo est summe necesse ¦ esse. Ac per consequens voluntas divina non respicit contingenter actum sicut facit voluntas creata, sed mediante actu qui est ipsum velle respicit contingenter obiecta volibilia extra se. Patet ergo quod generaliter loquendo contingentia tripliciter reperitur in rebus.

Secunda vero distinctio quam ego premitto est de intellectu potente habere notitiam de effectibus contingentibus, quia triplex est intellectus: Nam quidam est intellectus creatus coniunctus; quidam vero est intellectus creatus separatus; sed quidam est intellectus increatus divinus.

<CONCLUSIONES TRES>

Hiis premissis, pono 3 conclusiones, quarum prima est quod effectus contingens, accipiendo contingentiam primo modo, potest quantum est ex se certitudinaliter sciri per causas suas a quocumque intellectu, etiam ab intellectu creato coniuncto, dummodo intellectus creatus coniunctus attingat ad omnes suas per se causas necessario requisitas. Et hanc conclusionem probo.

Primo sic: Omnis effectus virtualiter contentus in causis per se requisitis finitis, quibus positis ponitur de necessitate effectus, potest certitudinaliter cognosci per suas causas — patet, quia hoc ipsum sufficit ad habendum de aliquo notitiam certam et infallibilem, quod sufficit ad habendum de ipso scientiam proprie dictam, quia scientia est notitia certa et infallibilis, sed cognosci per causas necessario inferentes effectum in

---

258 U 231va

---

261 extra] ex U ‖ loquendo *om.* U
261-262 tripliciter reperitur *inv.* U
263 ego *om.* S ‖ est *om.* U ‖ intellectu] est *exp.* U
269 prima conclusio *add. i.m.* S ‖ 3 *om.* U
270 potest] esse *exp.* U ‖ quantum est ex] de U
271 suas] q *exp.* U
272 dummodo] demum U ‖ attingat] attingit U
273 conclusionem *om.* U
275 prima ratio *add. i.m.* S
278 quod] quia U

269-374 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 36, a. 2 (ed. S-F, forthcoming).
280-282 cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora* I, c. 2: 71b8-12 (AL IV 1, p. 7.2-7).

esse finitas et determinatas sufficit ad habendum de aliquo scientiam proprie dictam, sicut patet primo *Posteriorum* — ; sed quilibet effectus naturalis contingens primo modo acceptus est huiusmodi, supposita tamen, sicut ad presens supponitur, generali influentia Dei; ergo etc. Probatio minoris: Nam effectus contingens existens virtualiter in causis naturalibus habet causas finitas, quia omnia entia universi que possunt concurrere ad aliquem effectum naturalem sunt finita. Iterum, effectus naturalis, supposita generali Dei influentia, non potest ab aliquo impediri, positis omnibus per se causis requisitis, quia cause naturales agunt necessario et naturaliter, et ideo adhibitis omnibus per se requisitis, necessario sequitur actio et effectus; quare etc.

Preterea, licet effectus naturalis sit contingens huic cause vel illi, tamen in ordine ad concursum omnium causarum naturalium non est contingens, sed necessarius; nunc autem constat quod effectui necessario non repugnat cognosci certitudinaliter per suas causas a quocumque intellectu, <si> cognoscantur omnes per se cause sue; quare etc.

Preterea, cause que determinate continent effectum in essendo et naturaliter producunt ipsum, continent ipsum determinate apud intellectum in cognoscendo et naturaliter inferunt ipsum — patet, quia dispositio uniuscuiusque rei in entitate est sua dispositio in veritate et cognoscibilitate; sed omnes per se cause concurrentes ad aliquem effectum naturalem, qui est contingens in ordine ad aliquam particularem causam, [et] naturaliter producunt ipsum; quare etc.

Et ex hiis patet quod opinio illorum non est sufficiens qui absolute dicunt quod nullus effectus contingens potest certitudinaliter sciri. Arguunt enim primo sic: Effectus qui non ponitur posita sua causa non potest cog-

---

281 et *om.* U
288 Dei influentia *inv.* U
289 necessario et naturaliter *inv.* U
290 necessario] adhuc U ‖ et *om.* U
292 secunda *add. i.m.* S
297 tertia *add. i.m.* S
299 in *s.l.* U
300-301 est... cognoscibilitate] etc S
303 et *s.l.* S ‖ quare] ergo U
304 opinio quorundam contraria hiis que dicta sunt. prima ratio *add. i.m.* S ‖ et *om.* U

299-301 cf. Aristoteles, *Metaphysica* II, c. 1: 993b31-32 (AL XXV 3.2, p. 44.33-34).
304 e.g. Aureoli?

nosci certitudinaliter per suam causam — patet, quia alias causa efficatior esset in inferendo effectum apud intellectum in cognoscendo; sed nullus effectus contingens ponitur certitudinaliter et determinate posita sua causa contingenter agente — patet quia alias non ageret contingenter; quare etc.

Respondeo: Per istam rationem non plus convincitur nisi quod effectus aliquis contingens non possit certitudinaliter sciri per unam de suis particularibus causis in ordine ad quam est contingens, sed quod non possit certitudinaliter sciri per omnes per se causas suas, in ordine ad quas non est contingens, non arguit ratio.

Preterea, arguitur sic: Sicut effectus contingens potest impediri in essendo per causas concurrentes, ita potest impediri in esse cognito apud intellectum per suas causas — patet ex se; sed effectus contingens naturalis potest infinitis modis impediri, quia cause per accidens sunt infinite que comprehendi non possunt ab aliquo intellectu creato; ergo nullus effectus contingens naturalis potest certitudinaliter sciri ab aliquo intellectu creato.

Respondeo: Dico quod esse infinitum accipitur dupliciter: Uno modo pro numerositate excedente omnem numerositatem terminatam, et isto modo cause per accidens non sunt infinite sicut nec etiam cause per se ad quas reducuntur.

Alio modo accipitur infinitum pro eo quod est esse indeterminatum sub disiunctione ad aliquem certum numerum, contentum infra alium quemdam numerum, puta ad hunc vel ad illum indeterminate. Et hoc modo

---

307 quia *om.* U
308 in[1] *om.* U
309 causa *om.* U
310 quare etc *om.* S
311 responsio *add. i.m.* S
312 possit] potest U
312-313 suis particularibus] partialibus suis U
313 sed] licet *exp.* U
314 per[1]] [va] unam de partialibus suis causis [cat] *exp.* U || per[2]... suas] suas causas per se U
315 arguit ratio] sequitur U
316 secunda ratio *add. i.m.* S || preterea] primo U
317 esse] essendo U
318 contingens naturalis *inv.* U
322 responsio *add. i.m.* S
323 terminatam] finitam U
324 sicut... cause] sic nec et vere U
328 indeterminate] determinate U

---

316 e.g. Aureoli?

cause per accidens sunt infinite, sicut posito quod modi per accidens impeditivi alicuius effectus sunt ¦ centum in universo, ita tamen quod unus tantum vel duo tantum et sic deinceps sufficiant ad impediendum, dicetur quod modi impediendi sunt indeterminati, quia tot vel tot infra centum possunt indeterminate concurrere.

Preterea, arguitur sic: Qualis est habitudo premissarum contingentium ad conclusionem ex eis elicitam talis est habitudo causarum contingentium ad effectum in eis virtualiter contentum, nam conclusio est effectus premissarum; sed conclusio contingens non potest certitudinaliter sciri ex premissis contingentibus, sed tantum probabiliter; ergo etc.

Respondeo: Concedo maiorem, sed dico ad minorem quod si cum premissis contingentibus concurrerent omnes remotiones circumstantiarum impedimentium ¦, conclusio posset certitudinaliter sciri. Et ita in proposito, nam licet per unam causam partialem non possit effectus naturalis contingens certitudinaliter sciri, tamen cointellectis cum ipsa omnibus concurrentibus, potest certitudinaliter sciri. Sic igitur quantum ad primam conclusionem dico quod effectus naturalis contingens potest certitudinaliter sciri per suas causas contingentes, cointellectis tamen omnibus per se concurrentibus ad illum effectum.

Secunda conclusio est quod actus contingens secundo modo acceptus, scilicet prout est in potestate voluntatis create, non potest certitudinaliter cognosci ab aliquo intellectu creato per ipsam. Et hoc patet, quia illud quod non continet effectum precise illo modo quo movet potentiam ad cognitionem effectus, sed quodam alio modo, non potest esse illi potentie ratio cognoscendi effectum nisi eo modo quo movet potentiam; sed voluntas creata movet per modum obiecti naturaliter intellectum crea-

---

330 U 231vb
341 S 90ra

329-330 per accidens impeditivi] impeditivi per accidens S*ac*; per accidens inditivi U
330-332 in... centum *om. per homoio.* U
333 concurrere] currere U
334 tertia ratio *add. i.m.* S
336 in eis virtualiter] virtualiter in eis U
336-337 est effectus *inv.* U
339 responsio *add. i.m.* S ¦¦ sed] et S
342-343 contingens] continens U
343 cointellectis] coniunctis S
345 naturalis contingens *inv.* U ¦¦ certitudinaliter sciri] certificari U
348 secunda conclusio *add. i.m.* S ¦¦ est *om.* U
349 create *om.* U

tum, et ut sic non continet effectum contingentem, quia non continet naturaliter; ergo etc.

Sed tu dices contra, quia voluntas ponit effectum suum determinate in esse, ergo determinate continet ipsum, et per consequens poterit esse causa cuilibet intellectui ad cognoscendum ipsum.

Dicendum quod voluntas, licet determinate contineat effectum voluntarium, tamen contingenter et ut est in sua potestate. Sed ut sic non movet intellectum creatum per modum obiecti, ymo naturaliter et necessario.

Tertia conclusio est quod intellectus divinus potest effectum voluntarium determinate et certitudinaliter cognoscere cum voluntate, non tamen per voluntatem. Et hoc ideo quia intellectus divinus non capit scientiam suam respectu cuiuscumque obiecti ab aliquo creato, sed intelligit omnia per essentiam tamquam per medium et per voluntatem suam tamquam per determinativum rerum ad esse, ut in sequentibus dicetur.

Et ex hoc patet quod multo minus potest intellectus creatus quicumque cognoscere effectus voluntarios dependentes precise a voluntate divina, quia voluntas divina voluntarie movet ad notitiam sui, et per consequens ad notitiam omnium eorum que precise dependent ex ipsa.

Ad argumentum in contrarium, patet ex dictis.

---

355 et *om.* U
357 obiectio *add. i.m.* S ‖ sed] si U ‖ quia] quod U
360 responsio *add. i.m.* S
361 et *om.* U
364 tertia conclusio *add. i.m.* S
365 determinate... cum] cognoscere determinate certitudinaliter in U
369 determinativum] determinatum U
370 et *om.* U ‖ potest *om.* U
370-371 quicumque] potest *add.* U
373 precise dependent *inv.* U
374 ad rationem principalem *add. i.m.* S ‖ dictis] etc *add.* U + *lac 20 lines*

---

374 cf. hic supra, ll. 200-207.

<DISTINCTIO 38>

"Nunc igitur ad propositum revertentes," etc. Hec est distinctio 38ª in qua Magister incipit determinare de prescientia Dei quam habet de futuris contingentibus. Et ideo tractande essent hic quatuor questiones, quarum prima est utrum Deus cognoscat futura contingentia. Secunda questio est utrum scientia seu prescientia Dei imponat necessitatem futuris contingentibus, et habet specialem difficultatem ista questio propter futura contingentia dependentia ex libero arbitrio. Tertia questio est de modo cognoscendi futura contingentia, utrum videlicet per ydeas ipsarum rerum cognitarum cognoscat Deus futura contingentia. Quarta questio est utrum complexiones tam veritatum necessariarum quam veritatum contingentium cognoscat Deus per ydeas veritatum complexarum.

<QUAESTIO PRIMA>

Quantum ad primam questionem, arguo quod Deus non cognoscit futura contingentia, quia quidquid Deus cognoscit est impossibile aliter se habere, quia omne cognitum a Deo est impossible aliter se habere — patet, quoniam alias scientia Dei esset fallibilis; sed nullum contingens futurum est impossibile aliter se habere, alias contingens esset necessarium, quod est impossibile; ergo nullum futurum contingens potest esse cognitum a Deo.

Contra: Intellectus attingens perfecte aliquam causam in qua virtualiter continentur futura contingentia immediate et totaliter, cognoscit perfecte illa futura contingentia — patet, quoniam sicut causa potest cognosci per effectum a posteriori, ita potest effectus cognosci per causam

---

1 igitur] ergo U || etc *mg.*[2] U
4 questio *om.* S
5 seu] vel U
8 videlicet *om.* U
14 cognoscit] cognoscat U
15 cognoscit... habere *om.* U
16 habere] quod *add.* U
17 fallibilis] infallibilis U*ac*
18 esset] est U
22 et *om.* U
23 quoniam *om.* U

1-3 cf. Lombardus, *I Sent.*, d. 38 (ed. cit., pp. 275.8-279.28).
21-31 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 36, a. 3 (ed. S-F, forthcoming).

virtualiter a priori; sed omnia futura contingentia continentur virtualiter, perfecte, et totaliter in essentia divina — patet, quia in essentialiter ordinatis, causalitas secundi agentis continetur virtualiter in causalitate primi agentis; sed Deus est simpliciter primum agens respectu omnium totius universi; ergo causalitas cuiuscumque alterius agentis secundarii continetur virtualiter in Deo, et per consequens quilibet effectus quantumcumque contingens continetur virtualiter et totaliter in Deo.

Respondeo: Difficultas istius questionis videtur ex tribus principaliter dependere. Primum est in videndo utrum repugnet Deo intelligere in ratione termini terminantis aliquid extra essentiam divinam. Secundum est in videndo utrum notitia divina possit se extendere ad cognoscendum simul infinita numero distincta. Et de hiis duobus sumus expediti in distinctione precedenti, ubi dictum fuit quod nec repugnat intellectui divino cognoscere in ratione termini distincti ab essentia divina et distincta terminabilitate terminantis entia creata. Iterum, cum intellectus divinus sit omnino perfectionis infinite, potest se extendere ad cognoscendum simul et perfecte et distincte infinita.

Tertium vero ex quo dependet difficultas istius questionis est in videndo utrum certa et infallibilis scientia Dei de futuris contingentibus stet cum vera contingentia eventus rerum. Et ista difficultas pertinet specialiter ad sequentem questionem, nam ¦ positis hiis tribus, videlicet quod intellectus divinus possit cognoscere entia terminative extra se, iterum quod possit simul unico intuitu attingere infinita, iterum quod eius prescientia

---

45 234va U

---

25 virtualiter[2]] et *add.* U
26 et totaliter *om.* U ‖ essentialiter] totaliter U
27 secundi agentis] cuiuscumque alterius agentis secundarii U
28 primi] prima U
32 responsio *add. i.m.* S
32-33 principaliter *om.* U
33 intelligere in] et creature U
38 terminabilitate] creabilitate U
39 divinus] Dei U
40 et[1] *om.* U
42 est *om.* U
44 eventus] eventui U
45 positis... videlicet] his tribus positis, scilicet U
46 terminative *lac.* U
47 possit *om.* U

32-41 cf. Michaelis de Massa, *Scriptum* I, d. 37 (S 90ra-91rb; U 232rb-234rb).

non tollat ¦ contingentiam a rebus contingentibus, statim sequitur evidenter quod Deus cognoscit futura contingentia, quia propter alterum istorum precise posset alicui videri, licet falso, quod Deus non cognoscat futura contingentia. Sed prima duo non obstant, ut in precedenti distinctione visum est. Iterum, nec obstat tertium, ut videbitur in sequenti questione. Ergo relinquitur quod Deus vere cognoscat futura contingentia.

Potest tamen ista conclusio adhuc confirmari, quia intellectus equivalens omnibus aliis intellectibus potest se extendere, remota tamen imperfectione, ad omne illud ad quod se possunt extendere omnes intellectus simul sumpti; sed solus intellectus divinus equivalens est omnibus aliis intellectibus qui sunt citra ipsum — patet, quia entitas divina, cum sit perfectio in qua agregantur omnes perfectiones, entes et possibiles, ut dicit Commentator 5 *Metaphysice*, commento 21, sequitur quod sit equivalens in essendo omnibus entibus, entibus et possibilibus; ergo et intellectus divinus, qui est idem realiter cum essentia divina, equivalet omnibus intellectibus, entibus et possibilibus, in intelligendo. Et tunc ultra: Sed omnes intellectus citra Deum simul sumpti attingunt ad cognoscendum totum ens commune necessario et contingenti, et ad cognoscendum omnia entia per suas proprias rationes, tam necessaria quam contingentia, tam ens necessarium omnino improductum, scilicet divinam entitatem, quam ens necessarium productum, tam contingens positum in esse quam ponendum; ergo multo magis intellectus Dei extendit ad cognoscendum omnia tam

---

48 91va S

---

48 evidenter] evidentissime U
49-50 precise posset *inv.* U
50 non *s.l.* S ‖ cognoscat] cognosceret U
51 precedenti distinctione] questione precedenti U
54 prima ratio *add i.m.* S ‖ potest] preterea potest U ‖ adhuc *om.* U
59 agregantur] congregantur U ‖ et *s.l.* U ‖ ut] sicut U
60 commento 21 *om.* U
60-61 in... entibus[1]] omnibus entibus in essendo U
61 et[2] *om.* U
63 entibus... intelligendo] in intelligendo entibus et possibilibus U
64 intellectus *om.* S

51-52 cf. Michaelis de Massa, *Scriptum* I, d. 37 (mss. cit.).
54-108 cf. Franciscus de Marchia, *Scriptum* I, d. 36, a. 3 (ed. S-F, forthcoming).
57-60 cf. Averroës, *In V Metaphysicorum Aristotelis*, commento 21 (ed. Juntina, vol. 8 [Venice 1562; reprint Frankfurt am Main 1962], f. 131raC): "Perfecta sunt illa quorum nihil invenitur in eis, per quod dicuntur imperfecta in eis aut extrinsecum, et ista est dispositio primi principii, scilicet Dei."

necessaria quam contingentia per suas proprias rationes, attingenter et terminative, remota tamen omni imperfectione, scilicet recipere ab eis actum cognoscendi et cetera huiusmodi; quare etc.

Preterea, cognoscens illud quod est prima causa contingens in agendo, a qua omnis contingentia dependet, potest cognoscere futura contingentia — patet, quia cognoscens premissas ex quibus dependet conclusio contingens, potest ex ipsis attingere conclusionem contingentem in ratione termini terminantis actum cognoscendi; sed prima causa agens contingenter oportet quod sit forma in Deo, sive illa sit essentia divina in ordine ad extra, sive sit voluntas, sive quidquid aliud — patet, quia da quod Deus, qui est prima causa, agat necessario quidquid agit extra se, ergo necessario necessitate naturali movet causam secundam, et secunda tertiam, et sic deinceps, et per consequens totus ordo causarum erit necessarius, et sic nihil in rerum natura erit simpliciter contingens, licet possit esse secundum quid contingens, scilicet huic cause particulari vel illi. Et per consequens non oportebit consiliari vel negotiari, quod est inconveniens et contra totam phylosophiam moralem. Ergo prima causa contingenter causans est aliquid tenens se formaliter a parte Dei; sed constat quod intellectus divinus perfectissime cognoscit quidquid tenet se formaliter a parte sui; ergo perfectissime cognoscit futura contingentia.

Preterea, potentia habens actum adequatum potest sine mutatione actus in omnia in que potest sine mutatione potentie — patet, nam videmus quod intellectus noster potest sine mutatione potentie attingere plura variabilia et mutabilia, tamen non sine mutatione actus, et hoc ideo quia

---

70 necessaria] accidentia U
72 et cetera] etc. U
73 secunda *add. i.m.* S
76 contingentem] attingentem U
79 da] dato U
81 secunda] causa necessario movebit *add.* U
82 et sic] sed U
83 erit] est U || licet] sed S
83-84 secundum quid contingens] contingens secundum quid U
84 cause... illi] vel illi cause particulari U
86 phylosophiam] scientiam U
87 parte] Dei *exp.* S
88 sui] Dei U
90 tertia *add. i.m.* S
91 in[1] *om.* U || omnia] illa *add.* U || nam]aliquando U
92 plura] omnia U
93 variabilia et mutabilia *inv.* U

actus eius non est adequatus sibi, sed si esset sibi adequatus, tunc extenderet se ad omnia illa sine mutatione actus ad que extendit se nunc de facto sine mutatione potentie; sed potentia intellectiva Dei habet actum sibi adequatum, qui est idem penitus cum ipsa; ergo sine mutatione actus potest Deus attingere omnia futura contingentia ad que se potest extendere sine mutatione potentie intellective. Sed potest se extendere ad totum ambitum entis extensive. Probo, quia in essentialiter ordinatis quanto potentia est perfectior intensive tanto eius obiectum est latius extensive — patet de sensibus exterioribus et interioribus et de intellectu; sed constat quod nec in re nec in conceptu potest dari intellectus perfectior intensive quam divinus intellectus; ergo nec in re nec in conceptu potest dari obiectum latius extensive quam id super quod potest transire divinus intellectus. Sed hoc non esset nisi obiectum eius adequatum adequatione terminationis esset tam ens futurum quam presens, tam necessarium quam contingens, per rationes proprias; quare etc.

Nunc ad rationem in oppositum, 'omne cognitum,' etc., dico quod illa maior propositio est vera in sensu coniuncto, ut sit sensus quod omne cognitum a Deo, stante cognitione Dei transeunte super ipsum, impossibile est aliter se habere quam sit a Deo cognitum. Tamen illud in se et absolute potest esse contingens ad utrumque, et cognoscitur a Deo esse contingens ad utrumlibet. Cognoscit etiam nichilominus quod illud contingens ad utrumlibet ponetur determinate determinatione de inesse ad unam partem contradictionis, licet cognoscat quod adhuc remaneat indeterminatum indeterminatione de possibili ad utramque partem contradictionis, sicut dictum

---

94 non] hoc non postest U
96 potentie] cum mutatione actus *add.* U
96-97 sibi adequatum *inv.* U
98 Deus attingere *inv.* U || ad... potest] apud se U
99 sed... extendere *om.* U
100 extensive *om.* S
104-105 ergo... intellectus *om. per homeo.* S
107 presens... quam *om. per homeo.* U
109 ad rationem in oppositum *add. i.m.* S || nunc] tunc S || oppositum] cum dicitur *add.* U
110 illa *om.* U || vera *om.* U || sensu] composito *exp.* U
111 stante] scilicet *add.* U || Dei *om.* U
114 etiam] et U
115 utrumlibet] utrumque licet U
116-117 indeterminatione de] determinatione in U

---

109 cf. hic supra, ll. 14-20.

fuit superius in distinctione 35ª, et dicetur in ¦ sequenti questione.

120 <QUAESTIO SECUNDA>

Quantum autem ad secundam questionem, utrum videlicet prescientia Dei imponat necessitatem futuris contingentibus, arguo primo quod sic.

---

118 234vb U

---

118 in[1] *om.* U || et... questione *om.* S

121 videlicet *om.* U

122 sic] s U || Te Deum laudamus. Te Jhesum Benedicimus *add.* U[1] || Hic liber est *Scriptum* primi *Sententiarum* Michaelis de Masa quem nobis donavit reverendus dominus Magister Thomas de Sarzana pro parte reverendissimi domini Sancte Crucis per manus reverendi Magistri Karuli Neapolitani pro quibus legentes exoramus Deum orare *add.* U[2] || Qui Thomas de Sarzana, donator presentis libri, fuit postea summus Pontifex Nicolaus Quintus vocatus et pro quo fuit donatus fuit beatus Nicolaus Cardinalis Albergatus, titularis Sancti Crucis et Episcopus Bononie *add* U[3] || [93v S] Iste liber vocatur Michael de Massa et hoc secundum dictum Magistri Gabrielis di Spoleto et etiam secundum dictum Magistri Johannis de Febriario, Ordinis Hermintarum Sancti Augustini *add.* S

117-118 cf. hic supra, d. 35, ll. 494-664.

PRINTED ON PERMANENT PAPER • IMPRIME SUR PAPIER PERMANENT • GEDRUKT OP DUURZAAM PAPIER - ISO 9706

ORIENTALISTE, KLEIN DALENSTRAAT 42, B-3020 HERENT

LA SENTENCE XV DU *LIBER XXI SENTENTIARUM* (*CPL* 373) DE SAINT AUGUSTIN

Le tome XL de la patrologie latine comprend en appendice des oeuvres d'Augustin un court *Viginti unius sententiarum sive quaestionum liber unus*[1]. Associé aux *83 Questions*, mais considéré comme apocryphe et datant de la période médiévale, ce livre fut longtemps oublié et ignoré, jusqu'à ce qu'une récente étude de F. Dolbeau, se rapportant au poème constituant la sentence XVI[2], ne montre qu'un tel poème, de par sa métrique et son contenu doctrinal, ne pouvait être postérieur à 830, et appartenait donc nécessairement, ainsi que l'ensemble du recueil, au tout début de la période médiévale, voire à l'Antiquité tardive. Son hypothèse finale, après examen du *Liber*, consiste alors à penser que le livre des vingt et une sentences serait «la publication posthume de notes, qui émanent du cercle d'Augustin et de ses amis à Thagaste et qui n'ont pas connu de révision stylistique ou doctrinale.»[3] Volontairement laissées en dehors du programme de publication des *83 Questions*, elles auraient été retrouvées après la mort d'Augustin, et «rapprochées du *De diversis quaestionibus LXXXIII* en raison de leur contenu et de leur genre littéraire.»[4] La date d'élaboration des sentences pourrait alors être située autour des années 388-391, les sentences constituant probablement un mélange de *responsiones*, de réflexions et de notes de lecture dont certaines seraient «à lire comme des "avant-textes", des idées à peine ébauchées qui ont trouvé ailleurs leur forme définitive.»[5]
Ce caractère hétéroclite des sentences, leur apparente indépendance mutuelle, assurent au *Liber* un aspect énigmatique, redoublé par le fait qu'il n'ait jamais été traduit ni véritablement commenté en raison du doute dont fut affectée jusque-là son origine.

Récemment, une nouvelle édition du texte latin fut établie par un second travail de F. Dolbeau, dont le but était de «fournir un document de

[1] PL, t. 40, éd. Migne, col. 725-732 = *CPL* 373.

[2] F. Dolbeau, «Un poème philosophique de l'Antiquité tardive: *De pulchritudine mundi*. Remarques sur le *Liber XXI sententiarum* (*CPL* 373)», *Revue des Études Augustiniennes*, 42, 1996, p. 21-43.

[3] F. Dolbeau, *Un poème philosophique...*, p. 39.

[4] F. Dolbeau, *Un poème philosophique...*, p. 39.

[5] F. Dolbeau, *Un poème philosophique...*, p. 39-40.

travail, qui permettra aux historiens de la philosophie d'identifier les doctrines ou les ouvrages que reflètent les 21 "chapitres" de *sent.*»[6] C'est en nous appuyant sur ce texte que nous approfondirons ici la sentence XV. Après en avoir proposé une traduction, nous rechercherons ses sources philosophiques, afin de mettre au jour la façon dont Augustin pouvait articuler à ses propres idées celles des philosophies antérieures, que ce soit pour les approfondir, pour les assimiler à sa doctrine, voire pour s'en détacher. Ce point permettrait d'illustrer la méthode avec laquelle pouvait travailler l'auteur. En outre, il faudra essayer à travers cette analyse de dépasser l'apparent désordre que l'on remarque à la première lecture du *Liber* et dont la sentence XV est une illustration, traitant successivement de deux thèmes différents sans les enchaîner entre eux par un lien manifeste. C'est ce lien que nous tenterons d'expliciter en fonction des conséquences et des implications que chaque thème peut avoir sur l'autre, tout en envisageant une telle question sur un mode toujours hypothétique, vu l'inéluctable absence de vérification devant laquelle nous nous trouvons quant aux véritables intentions de l'auteur.

SENT. XV: ***Tria sunt genera virtutum***[7].

15a. *Primae civiles politicorum; purgatoriae, quibus exuitur anima a vitiis; exemplares, quae jam contemplanti menti imprimuntur a deo, ubi totum vivit, ubi totum semper vivit, ubi totum semper beate vivit.*

15b. *Intellegibilia, quae intelleguntur. Deus intellegibilis dicitur, quia intellegitur; intellectus, quia per se intellegit. Anima intellegibilis, quia intellegitur; intellectualis, quia et ipsa intellegit.*

SENT. XV: Les trois genres de vertus.

15a. Les premières sont les vertus civiles des politiques; les vertus purgatrices sont celles par lesquelles l'âme est purifiée de ses vices; les vertus paradigmatiques, celles qui sont imprimées par Dieu dans l'esprit déjà tourné vers la contemplation, là où vivent toutes choses, là où vivent pour toujours toutes choses, là où toutes choses, pour toujours, vivent heureuses.

15b. Les êtres intelligibles sont ceux qu'on "intellige"[8]. Dieu est

[6] Dolbeau, «Le *Liber XXI sententiarum* (*CPL* 373): Édition d'un texte de travail», p. 114, *Recherches Augustiniennes*, 30, 1997, p. 113-165.

[7] Texte de l'édition Dolbeau, *Le Liber XXI sententiarum...*, p. 153.

[8] Dans la philosophie tardo-médiévale, l'usage qui tend à s'imposer pour la séquence *intelligere-intellectus-intellectio* voudrait que l'on rende plutôt ce terme par le verbe "penser", de sorte que la traduction de la sentence 15b. pourrait être: «Les êtres intelligibles sont ceux qui sont pensés. Dieu est dit intelligible, parce qu'il est pensé, et

dit intelligible, parce qu'on l'intellige, et Intellect, parce qu'il s'intellige par soi. L'âme est dite intelligible, parce qu'on l'intellige, et intellectuelle, parce qu'elle intellige à son tour.

A) La classification des vertus

Si toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité ont traité des vertus et en ont établi des classifications hiérarchisées, c'est pourtant sans équivoque possible que l'on peut rattacher la classification de notre sentence XV à la classification néoplatonicienne des vertus. Le premier texte auquel on pense lorsqu'on se demande comment Augustin connaissait cette tripartition est évidemment le Περὶ τῶν ἀρετῶν[9] de Plotin. Les vertus y sont exposées dans un ordre de valeur croissant, des vertus inférieures, ou du moins en exercice dans le genre de vie le moins élevé pour Plotin, celui de la vie active, aux vertus suprêmes, déployées lorsque l'âme, au sommet de son ascension purificatrice et contemplative, s'assimile avec son principe divin.

Une telle classification entre dans le contexte platonicien de la fuite des maux d'ici-bas[10] par une conversion nous rendant semblable à Dieu autant qu'il nous est possible, c'est-à-dire en devenant juste, pieux, prudent. Plotin définit la vertu par la ressemblance avec Dieu: il considère les vertus selon la similitude qu'elles engendrent entre l'âme et Dieu. Ainsi les *vertus civiles* sont au plus bas degré de la hiérarchie, car elles impliquent des conditions de vie inférieures, qui ne sont pas réalisées en Dieu. Elles sont destinées à nous rendre meilleurs en mettant de l'ordre en nous, en imposant limites et mesure à nos désirs et à nos passions, en nous délivrant enfin de nos erreurs. Toutes les vertus émanent des principes divins bien que les êtres intelligibles n'aient nul besoin de vertu: à l'état de modèles en Dieu, ces éléments ne sont pas des vertus; ils le deviennent en prenant l'état d'images en nous, recevant le vestige de la perfection idéale. Mais pour Plotin la purification est encore nécessaire à l'union de l'âme et du Bien, la vertu étant le résultat de l'acte de la conversion vers le

Intellect, parce qu'il [se] pense par soi. L'âme est dite intelligible, parce qu'elle est pensée, et intellectuelle, parce qu'elle pense à son tour.» Nous préférons cependant traduire *intelligere* par le néologisme "intelliger", qui conserve davantage l'aspect intellectuel des actes de pensée dont il est ici question, et garde une référence plus évidente et plus directe à l'intellect lui-même, à la différence de la généralité de la pensée qui se déploie aussi bien dans les actes de la mémoire ou de l'imagination.

[9] Plotin, *Ennéades* I, 2, [19], Paris, Les Belles Lettres, trad. É. Bréhier, 1960.

[10] Cf. Platon, *Théétète*, 176 a, Paris, Garnier, trad. E. Chambry, 1963.

principe. Le résultat de l'activité est donc plus parfait que l'activité même, il est contemplation et empreinte des objets intelligibles dans l'âme. C'est le rôle des *vertus purificatrices* que de détacher l'âme du corps en supprimant toutes les affections et les passions venues des impressions extérieures, dans la partie rationnelle comme dans la partie irrationnelle de l'âme. Lorsque la raison domine les mouvements de la sensibilité, l'être devient semblable à Dieu, étant un dieu lui-même. Sagesse et prudence consistent alors à contempler les êtres que possède l'Intellect, car dans l'Intellect, la sagesse et la prudence ne sont pas des vertus mais sont des *exemplaires de vertus*, des vertus en soi ou des idées de vertus, dont les vertus de l'âme dérivent et qu'elles imitent. A l'image des êtres intelligibles qui vivent en Dieu, le sage peut ainsi être heureux d'un bonheur impassible et permanent, puisque c'est là-haut qu'il tourne ses regards, qu'il prend son modèle, sa règle de vie, son bien. Ainsi Dieu n'est présent qu'à ceux qui peuvent le recevoir et qui sont disposés de manière à entrer en contact avec lui grâce à la ressemblance entre eux et lui.

Assurément, c'est donc bien la pensée de Plotin qui est à l'origine de la classification exposée au début de la sentence XV. Cependant, la classification néoplatonicienne des vertus, si elle fut instituée par Plotin, ne fut qu'esquissée par lui, en comparaison de la systématisation que devait en donner Porphyre dans la sentence 32[11]. La concision et la brièveté de l'exposé d'Augustin rendent évidemment délicat le jugement qui voudrait affirmer que la sentence XV témoigne d'une influence plus porphyrienne que plotinienne, d'autant plus que le disciple reste lui-même très proche de son maître. Il s'en distingue toutefois par l'ajout d'un élément qui se retrouve dans la sentence XV: le génitif "*politicorum*" complétant et qualifiant plus précisément les vertus civiles. Celles-ci modèrent les passions, mais consistent aussi, pour Porphyre, à tenir compte, dans l'action, de la règle établie. Aussi sont-elles appelées "politiques", parce qu'elles visent à assurer union et communauté avec notre prochain. Porphyre rajoute donc l'idée que les vertus inférieures sont dites politiques parce que l'homme est un animal social, ce qui ne se trouvait pas dans les *Ennéades*. L'introduction de la "règle établie pour l'action" et de la vie politique, publique et commune, donne un aspect plus pratique à ce premier genre de vertus, puisqu'il renvoie finalement à l'accomplissement des devoirs de la vie sociale selon la prudence et la justice. Le terme "*politicorum*", qu'Augustin prend soin de préciser alors qu'il ne décrit la classification néoplatonicienne que par deux phrases brèves allant à

[11] Porphyre, *Sent. 32*, éd. Mommert, p. 17-25. Cf. aussi à ce sujet: J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964, p. 381-382.

l'essentiel, laisse donc penser que les textes à l'origine directe de la sentence XV pourraient être aussi bien ceux de Porphyre que de Plotin. Les deux auteurs auraient pu être lus par Augustin, qui reprend des aspects précis caractéristiques de l'un ou de l'autre. Si le point précédent rapprochait par exemple Augustin de Porphyre, le suivant l'en éloigne, pour ramener la sentence XV vers le traité des *Ennéades*. Car si Plotin et Augustin énumèrent trois genres de vertus, Porphyre, quant à lui, en distingue quatre: les vertus civiles, purgatrices, théorétiques et exemplaires. Or la nuance, d'une part entre vertus purgatrices et intellectuelles (ou contemplatives), d'autre part entre intellectuelles et exemplaires, n'apparaît qu'implicitement chez Plotin. Chez Porphyre au contraire elle est explicite et clairement mentionnée dans la sentence 32. La différence entre les deux philosophes reste mince; elle provient du fait qu'ils considèrent les vertus à la fois dans leur activité et dans le résultat de leur activité, Porphyre rangeant alors sous des genres distincts l'activité de la purification par les vertus, et le résultat, c'est-à-dire les vertus de l'âme une fois purifiée. C'est pourquoi il distingue une troisième espèce de vertus au-dessus des politiques et des purificatrices: les vertus de l'âme exerçant une activité purement intellectuelle, celles de l'âme qui se tourne vers l'Intellect et qui en est remplie, et qu'on peut nommer *vertus contemplatives* ou *théorétiques*. C'est le degré le plus élevé des vertus qui appartiennent encore au domaine de l'âme alors entièrement purifiée. La séparation de l'âme et du corps est achevée, l'"*apatheia*" parfaite règne et exclut toute passion, puisque la finalité de ces vertus est pour l'âme d'agir sans même avoir l'idée de se dégager des affections, afin de pouvoir rentrer tout entière en elle-même et de diriger son activité vers l'intellect.

C'est ainsi qu'on parvient au quatrième genre de vertus, celui des vertus paradigmatiques, qui se trouvent dans l'intellect et appartiennent à son essence. Elles sont supérieures aux vertus de l'âme et sont les modèles que les vertus de l'âme imitent. «Car l'intellect est ce en quoi toutes choses se trouvent simultanément à titres de modèles», conclut Porphyre en une formule qui retrouve de façon significative l'expression «*ubi totum semper vivit*» de la sentence XV d'Augustin. La finalité de ces vertus, qui s'exercent non pas tournées vers l'intellect, mais en union avec l'essence même de l'intellect, est alors pure activité, et si l'homme qui agit en se tournant vers l'intellect est un dieu, «celui qui vit selon les vertus paradigmatiques est père des dieux.»[12]

[12] Porphyre, *sent. 32*. Cf. aussi sur ce thème la *Lettre à Marcella*, 16 (Paris, Les Belles Lettres, trad. E. Des Places, 1982) : Porphyre rappelle qu'honorer Dieu de la manière la plus excellente se fait en lui asimilant notre esprit. Cette assimilation s'opérera par la vertu, «car seule la vertu tire l'âme en haut vers l'être qui lui est connaturel. »

Augustin reprit abondamment le thème néoplatonicien de la remontée vers le principe par une conversion due aux vertus purificatrices[13]. C'est l'âme du sage, parfaitement purifiée par la pratique des vertus et désormais unie à Dieu, qui mérite le nom de sage[14]. Pour lui aussi, nul ne peut trouver Dieu s'il ne s'est d'abord purifié: «Pour le voir comme il pourra être vu et pour nous unir à lui, nous nous purifions de toute souillure des péchés et des mauvaises convoitises.»[15] Or cet effort de purification est décrit, entre autre, dans le *De quantitate animae*, selon des degrés qui rappellent avec une similitude remarquable les étapes de la purification porphyrienne[16]. Pour Augustin, l'âme doit en effet

Ainsi l'âme du sage «se modèle sur Dieu, voit Dieu constamment, est constamment unie à Dieu », et le sage est bienheureux parce que Dieu «le prend en tutelle ». On retrouve dans cette dernière phrase la triade progressive de la sentence XV: «*ubi totum vivit, ubi totum semper vivit, ubi totum semper beate vivit.* » Précisons toutefois que la phrase extraite de la *Lettre à Marcella* est elle-même la citation "d'un sage" de l'Antiquité dont l'identité n'est pas précisée.

[13] Cf. Augustin, *De ordine*, I, VIII, 23, dans *Dialogues philosophiques*. I. *Problèmes fondamentaux*, BA 4, trad. R. Jolivet, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1939: «*Quid est converti, nisi ab immoderatione vitiorum, virtute ac temporantia in sese attolli?*»

[14] Augustin, *De ordine*, II, II, 6, 9-10: «*Anima sapientis perpurgata virtutibus et jam cohaerens Deo, sapientis etiam nomine digna est.*»

[15] Augustin, *De Civitate Dei*, X, III, 2, 17-19, BA 34, trad. G. Combès, Paris, Etudes Augustiniennes, 1959: «*Ad hunc videndum, sicut videri poterit, eique cohaerendum ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundamur.* »

[16] Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 73-76, *Dialogues philosophiques*. II. *Dieu et l'Ame*, BA 5, trad. P. De Labriolle, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1939. Dans son livre *L'Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin*, (Paris, Études Augustiniennes, 1966), p. 257-258, O. du Roy justifie le rapprochement que l'on peut faire entre les quatre derniers degrés de l'ascension décrite dans le *De quantitate animae* et les quatre degrés de la purification porphyrienne, en montrant que les sept étapes d'Augustin pourraient en réalité se diviser quant à leurs sources en deux influences distinctes: les trois premiers degrés, l'âme organisatrice du corps, la sensation et la pensée, seraient la reprise d'une hiérarchie de Varron, tandis que les suivants rejoindraient les descriptions néoplatoniciennes de Plotin et Porphyre: «L'ascension consistera à se retirer du corps pour monter à Dieu. Elle se fera en sept étapes qui vont détailler cet itinéraire plotinien grâce à divers emprunts qu'il nous faudra analyser. Ce texte est encore un exemple frappant du génial syncrétisme d'Augustin: les trois premiers degrés sont probablement varroniens, les quatre suivants sont néoplatoniciens, et le schéma septenaire est peut-être inspiré également de Varron. (...) Les quatre [derniers] degrés paraissent inspirés soit du traité plotinien *Sur les vertus* (*Enn.* I, 2), soit de sa paraphrase porphyrienne dans les sentences. Aucun élément ne permet de trancher, à notre avis; et Augustin, toujours si libre dans l'utilisation de ses modèles, a parfaitement pu s'inspirer de tous les deux.» Le problème des sources du *De quantitate animae* retrouve ainsi celui que nous avons soulevé quant aux sources de la sentence XV. La description que nous donnons dans notre développement sur l'ascension vers Dieu n'envisage que les quatre derniers degrés de la hiérarchie septenaire, spécifiquement néoplatoniciens et en rapport avec la sentence XV.

commencer à se préférer à son propre corps ainsi qu'aux biens matériels, et plus elle les méprise, plus elle s'abstrait des souillures pour se fortifier et devenir pure. Cette lutte pénible, cet effort contre les séductions du monde, sont qualifiés par Augustin de très "beau" comportement, ce qui montre qu'à l'exemple de Porphyre, il considère l'activité de purification comme vertueuse en elle-même, avant qu'elle ait atteint son résultat. Dans l'oeuvre difficile de purification, l'âme se confie de plus à Dieu, qui l'aide et la soutient comme il soutient l'univers. Une fois libérée de toute souillure et de toute tâche, l'âme se tient en elle-même, pleine de joie et abandonnée des tourments: c'est l'état de pureté, le résultat de l'activité distinct de celle-ci, car «autre chose est de travailler à la pureté, autre chose de la posséder; autre chose d'agir pour devenir intact, quand on s'est souillé, autre chose, de ne plus admettre désormais d'être souillé.»[17] C'est à ce degré-là que l'âme conçoit totalement sa grandeur, et peut alors se diriger vers Dieu, vers la contemplation de la Vérité, récompense de son labeur. Cette contemplation de ce qui "est" est la plus haute et la plus parfaite des visions de l'âme, c'est aussi le dernier et le meilleur degré de son comportement. Car il faut non seulement tourner un regard droit et serein sur ce qu'il faut contempler, mais aussi conserver, maintenir cette pureté. Or un esprit de droiture ne saurait être renouvelé dans l'âme et persister si le coeur n'a pas été préalablement purifié, «si la pensée ne s'est pas libérée de toutes les passions et de la fange des choses périssables.»[18] Ce degré de la contemplation de la vérité, comme pour les vertus théorétiques de Porphyre, est le séjour où conduisent les degrés inférieurs. L'âme connaît la joie et la jouissance du Bien suprême et véritable, elle participe de la sérénité et de l'éternité, «*ubi totum semper beate vivit*». Augustin reconnaît d'ailleurs que cette ascension progressive de l'âme n'est pas une innovation philosophique de sa part: «Tout cela, conclut-il, de grandes, d'incomparables âmes l'ont dit.»[19] L'énigmatique pluriel peut désigner Platon comme Plotin ou Porphyre, pour lesquels on connaît l'admiration d'Augustin. Mais on doit reconnaître que le thème des progrès spirituels puis du retour de l'âme en sa patrie, c'est-à-dire en son principe, s'est imposé comme fortement associé à l'oeuvre de Porphyre, en

[17] Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 74, 7-10: «*Aliud est enim efficere, aliud tenere puritatem; et alia prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se rursus inquinari.* »

[18] Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 75, 23-26: «*Spiritus rectus (...) non instauratur: nisi prius cor mundum fuerit, hoc est, nisi prius ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac facere rerum mortalium sese cohibuerit et eliquaverit.*»

[19] Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 76, 7-9: «*Dixerunt haec quantum dicenda esse judicaverunt, magnae quaedam et incomparabiles animae.*»

particulier au *De regressu animae*, qu'Augustin connaissait puisqu'il le cite dans le *De Civitate Dei*[20]. De façon générale et à la suite des travaux de P. Courcelle[21], confirmant l'influence de la lecture des livres néoplatoniciens en traduction latine, spécialement sur la composition de certains *Dialogues philosophiques*, on a pu conclure qu'Augustin avait lu, lors de sa conversion, au moins une oeuvre de Porphyre. P. Courcelle identifie cette oeuvre au *De regressu animae*, dont il décèle la trace dans le *Contra Academicos* et le *De beata vita*[22].

Le premier paragraphe de la sentence XV, bien que néoplatonicien, rejoint donc également les thèmes de la philosophie augustinienne. D. Doucet[23] établit d'ailleurs un rapprochement entre les trois degrés de vertus de la hiérarchie porphyrienne et les trois degrés de l'amour que l'on décèle dans le *De ordine*[24], par l'intermédiaire, précisément, du rôle moral de purification des vertus. Après l'amour sensuel, trompeur pour l'âme car contraire aux fins de sa nature, vient le second degré de l'amour, choisi par les âmes qui désirent vivre selon la partie rationnelle de leur être. Il peut être qualifié d'amour "mixte", qui «ajoute à la contemplation de la beauté le désir de la perpétuité dans la génération.»[25] Il est déjà un degré de purification, que D. Doucet fait correspondre au second degré des vertus néoplatoniciennes, les vertus purificatrices, qui détachent l'âme du sensible par la domination de la partie rationnelle. Enfin, le troisième degré de l'amour, l'amour pur et vrai, est réservé aux âmes ayant achevé leur purification morale et intellectuelle grâce à l'accomplissement du cursus des disciplines libérales. Ces âmes, par la philosophie, deviennent aptes à s'unir avec l'intellect: c'est l'accomplissement du second degré, le troisième degré néoplatonicien qui correspond à l'achèvement de la purification et à la pure contemplation intellectuelle. Ainsi, les trois degrés de l'amour correspondent non seulement aux trois degrés de vertus, mais aussi aux trois sortes d'âmes qui les exercent, c'est-à-dire aux trois qualités de vie possibles pour l'âme. Si l'amour sensuel laissait l'âme errante et enchaînée dans l'indigence maladive de ses passions, si l'amour mixte soulevait l'âme pour la mettre en route vers sa "patrie", la préparant ainsi à

[20] Cf. notamment Augustin, *De Civitate Dei*, X, XXIX, 449 ou X, XXXI, 454.

[21] P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, et *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1950.

[22] P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 167 avec la note 2.

[23] D. Doucet, «L'époux des âmes. Porphyre, Ambroise et Augustin: *De bono mortis* 14-20; *De ordine* I, 8, 24.», *Revue des Études Augustiniennnes*, 41, 1995, p. 231-252.

[24] Augustin, *De ordine*, I, 8, 24, cité dans D. Doucet, *L'époux des âmes...*, p. 233.

[25] P. Hadot, *Plotin, Traité 50*, Paris, Cerf, 1990, p. 227.

la vie heureuse par le bonheur terrestre, l'amour pur lui permettra de jouir de la vie parfaitement heureuse d'une manière stable et totale, dans l'union avec l'intellect et l'immortalité divine. C'est pourquoi les trois degrés qualitatifs de la vie représentent «le fruit de l'activité vertueuse: vivre, vivre heureux, vivre la béatitude.»[26] Nous retrouvons ainsi la progression de la sentence XV: «*[Deus] ubi totum vivit, ubi totum semper vivit, ubi totum semper beate vivit.*», ce qui témoigne bien qu'Augustin, s'il cite les néoplatoniciens, avait à l'esprit présentes ses propres idées, qu'il parvenait à mêler, sous forme de conséquence ou d'achèvement, aux idées de ses prédécesseurs.

Puisque nous avons fait allusion aux disciplines libérales et à la philosophie dans leur rôle purificateur, rappelons, avant de quitter le thème de la hiérarchie des vertus, que les néoplatoniciens faisaient interférer ce schéma des étapes du progrès spirituel avec celui de la division des parties de la philosophie, dont la première étape était constituée par l'éthique et la logique, la deuxième par la physique et les mathématiques, la troisième, par l'époptique, ou la théologie[27]. Ainsi, on peut dire que la première étape du progrès spirituel était selon cette théorie la pratique des vertus "politiques", c'est-à-dire l'accomplissement des devoirs de la vie sociale selon la prudence, la justice, le courage et la tempérance. Après cette indispensable préparation, qui répondait à la partie éthique de la philosophie, on pouvait s'élever au niveau des vertus cathartiques, qui correspondaient à un mouvement de détachement du corps: on passait ainsi de la μετριοπάθεια à l'ἀπάθεια. Ce niveau correspondait à la partie physique de la philosophie qui avait pour but de détacher l'âme du monde sensible. Enfin l'on atteignait les vertus théorétiques, lorsque l'âme suffisamment détachée du corps pouvait se tourner vers l'Intellect divin et le contempler. Ce niveau était évidemment analogue à la théologie ou à l'époptique. Tous ces niveaux de vertus avaient, comme on l'a vu, leur modèle dans les vertus propres à l'Intellect divin, les vertus paradigmatiques. Le programme d'études était donc en même temps une "*ascensio mentis ad Deum*" où l'on passait par les étapes de la voie purgative, de la voie illuminative et de la voie unitive. Les parties de la philosophie étaient conçues comme les étapes d'un chemin intérieur à parcourir, les phases d'une évolution et d'une transformation à réaliser. Elles correspondaient donc à un effort, une recherche, menant à la sagesse, et c'est pourquoi Sénèque précisait déjà: «Il n'y a pas de philosophie sans

[26] D. Doucet, *L'époux des âmes...*, p. 243.

[27] Cf. sur ce thème: P. Hadot, «La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 201-223.

vertu, ni de vertu sans philosophie; la philosophie est l'étude de la vertu, mais par la vertu même (...), et c'est grâce à elle-même que la vertu s'atteint.»[28]

Cette interaction entre les degrés de vertus et les progrès philosophiques était une constante dans la philosophie antique et tardo-antique. Augustin lui-même la reprendra dans une perspective chrétienne, mais en l'attribuant d'abord à Platon:

> Qu'il suffise pour l'instant de rappeler qu'aux yeux de Platon le bien suprême consiste à vivre selon la vertu, ce qui n'est accessible qu'à celui qui a la connaissance de Dieu et tâche de l'imiter: il n'y a pas d'autre source de bonheur. Aussi n'hésite-t-il pas à dire que philosopher, c'est aimer Dieu dont la nature est incorporelle. D'où il suit que l'homme épris de sagesse (car c'est cela le philosophe) ne devient heureux que lorsqu'il commence à jouir de Dieu[29].

Remarquons le parallélisme et l'implication réciproque entre le fait d'être vertueux et de parvenir à Dieu, entre le fait d'être vertueux et celui d'être philosophe, enfin entre le fait d'être philosophe et celui de jouir de Dieu. La vertu comme résultat de l'activité n'est accessible qu'à l'homme purifié par la philosophie, en même temps que la philosophie, comme résultat en acte d'une conversion de mode de vie, n'est accessible qu'à l'homme vertueux, donc sage. C'est la réunion des deux qui est alors condition du bonheur, c'est-à-dire jouissance de Dieu, vision du Bien. On peut donc dire que l'un des aspects de la vertu est d'«apprendre à vivre de façon philosophique»[30], c'est-à-dire se tourner vers la vie intellectuelle et spirituelle, réaliser une conversion qui met en jeu toute l'âme, toute la vie morale.

Ainsi la purification spirituelle de l'âme par les vertus purgatrices rejoint le rôle de la philosophie que Platon définissait comme un exercice, un apprentissage de la mort, destiné à découvrir le moi pur par sa séparation d'avec le corps. La sentence XV est donc liée en général à une

[28] Sénèque, *Lettres à Lucilius,* tome IV, XIV, 89, 8, 3-5, 11-12. Paris, Les Belles Lettres, trad. H. Noblot, 1962: «*Nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. (...) Ad virtutem venitur per ipsam.*» (traduction Belles Lettres modifiée.)

[29] Augustin, *De Civitate Dei*, VIII, VIII, 333: «*Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum virtutem vivere et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem nec esse aliam ob causam beatum; ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum, cujus natura sit incorporalis. Unde utique colligitur tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum frui Deo coeperit.*»

[30] Expression de L. Brisson, «Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon», *Les Études philosophiques*, 1993, n°4, p. 480.

orientation morale, puisqu'elle rejoint l'un des exercices spirituels visant à opérer la conversion du moi vers l'intériorité véritable, vers l'Etre et l'Un, par une transformation radicale de soi, un acte d'ascèse et de détachement, impliquant la transformation de son mode de vie en une vie philosophique donc vertueuse, vertueuse, donc philosophique.

B) LES ÊTRES INTELLIGIBLES

Nous avons vu à la fin du premier paragraphe le rôle purificateur de la philosophie, permettant de nous unir à l'intellect et de le contempler. Il s'agit donc d'une ascension tant morale qu'intellectuelle, et l'on peut en conclure que la contemplation de l'Etre divin devient par là connaissance de cet Etre. Augustin reconnaît d'ailleurs l'arrivée à la vision de la Vérité[31] dans ce dernier état de l'âme. Autrement dit, c'est une fois arrivée "là-haut" que Dieu lui devient intelligible et qu'elle peut le concevoir, la connaissance des intelligibles exigeant, depuis les néoplatoniciens, l'union avec l'intellect. Une telle conséquence de l'ascension purificatrice pourrait alors permettre de voir un lien direct entre le premier et le second paragraphe de la sentence XV, puisque ce dernier définit précisément les différents sens en lesquels l'âme et Dieu nous sont intelligibles, c'est-à-dire les différentes façons selon lesquelles nous pouvons les concevoir. Ainsi, Dieu est compris comme "intelligible" et "intellect", tandis que l'âme est comprise comme "intelligible" et "intellectuelle". Augustin retrouve ici le thème initial des *Soliloques*, qui est aussi la question principale à laquelle doit s'attacher la philosophie: «Connaître Dieu et l'âme: voilà ce que je désire.»[32]

On trouvait déjà dans les *Ennéades* une hiérarchie des différents êtres intelligibles, qui introduisait des distinctions identiques à celles de la sentence XV, avec cette différence que si l'âme pouvait aussi pour Plotin être dite intelligible et intellectuelle, l'Intellect ne désignait pas quant à lui l'une des conceptions possibles de Dieu ou de l'Un, mais un être intelligible distinct du Premier, dérivant et participant de lui tout en étant situé au degré ontologique inférieur, alors que pour Augustin c'est l'âme qui, bien qu'inférieure à Dieu, représentera la substance la plus proche et la plus à l'image de Dieu. Ainsi, alors que l'ontologie d'Augustin comptera deux êtres intelligibles, l'Intellect devenant inclus en Dieu lui-

[31] Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 76, 1-3: «*Jamvero in ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est.*»

[32] Augustin, *Soliloques*, I, II, 7, 5-7, BA 5: «*Deum et animam scire cupio.*»

même, l'ontologie de Plotin se distribue en une hiérarchie triadique: Dieu, ou l'Un Bien, principe dont dérive toute réalité; l'Intellect, qui possède deux fonctions hiérarchisées et inséparables: la vision unitive et sans forme du Bien, et la vision intellectuelle des formes. Enfin l'âme, qui n'atteint l'unité que par l'intermédiaire de l'Intellect et en s'identifiant au Bien par la partie la plus haute de cet Intellect[33].

Pour Augustin, l'intelligibilité et l'Intellect sont directement deux aspects de Dieu. Dieu est intelligible en tant que principe: il est l'être suprême, auteur de tout ce qui existe, source de la sagesse, de la vérité[34] et de la lumière intelligible qui rend elle-même tout le reste intelligible[35]. Cependant, de la même façon que l'Un néoplatonicien, Dieu, en tant que principe et lumière ineffable, reste lui-même "incompréhensible"[36] et "mystérieux"[37] pour les intelligences. C'est pourquoi pour pouvoir être pensé, Dieu s'est également fait Intellect. Une thématique identique se retrouve chez Marius Victorinus, qui décrit dans l'*Adversus Arium* la nécessité et l'engendrement de l'Intellect: Dieu, possédant à la fois le penser et la pensée, est d'emblée penser qu'il est et il se pense lui-même en pensant[38]. Or quand il se pense, il se pense par sa forme. Cette forme, le Fils de Dieu, fut engendrée par le principe pour que de l'être, vivre et penser soient engendrées existence, vie et intelligence[39], puisque Dieu lui-même et en soi, «personne ne l'a jamais vu.»[40] Or cette forme, cette pensée aussi se pense elle-même, et par son propre mouvement: elle est

[33] Cf. notamment Plotin, *Enn.* VI, 7, [38], Paris, Les Belles Lettres, trad. É. Bréhier, 1936.

[34] Augustin, *Soliloques*, I, I, 2, 17-18: «*Deus pater veritatis, pater sapientiae, (...) pater intelligibilis lucis...*»

[35] Augustin, *Soliloques*, I, VIII, 15, 13-15: «*Ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi.*»

[36] Augustin, *Soliloques*, I, XIII, 23, 5-6: «*Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium.*»

[37] Augustin, *De beata vita*, IV, 35, BA 4: «*Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.*»

[38] M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 27, 5-7, dans *Traités Théologiques sur La Trinité I*, éd. Henry-Hadot, Sources Chrétiennes, Paris, 1960, p. 580: «*Si intellegere vel intellegentia deus est, cum intellegit deus, se ipsum intellegit.*»

[39] M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 28, 1-3: «*Verum quoniam imaginem dei filium dicimus dei genita est enim forma ut, ab eo quod est esse, vivere, intellegere, gigneretur exsistentia, vita, intellegentia.*»

[40] M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 28, 5-6: «*Necessario per formam intellegitur deus. Nam ipsum nemo vidit umquam.*»

donc intelligence[41], selon une explication qui rejoint la sentence XV: «*Intellectus, quia per se intelligit.*» Victorinus conclut alors: «Et c'est le Fils, c'est le *Logos*, le Fils engendré, parce qu'il est autre que Dieu et pourtant venant de Dieu, (...) étant alors image du Père, en qui [il] était et en qui [il] est toujours.»[42]

On retrouve chez Augustin cette idée que l'Intellect fils de Dieu possède tous les attributs "nommables" de Dieu. Ainsi Dieu est cause de la Sagesse et de la Vérité, mais la Sagesse et la Vérité de Dieu sont précisément identifiées au Fils de Dieu[43], Dieu représentant alors, par rapport à elles, la mesure suprême dont elles procèdent et avec laquelle elles coïncident en étant parfaites[44]. C'est en outre par cette mesure qu'elles se connaissent, que l'Intellect se connaît, de sorte qu'il ne peut y avoir vérité sans mesure ni mesure sans vérité[45]. Ainsi, Dieu n'a pas de priorité temporelle par rapport à ce dont il est cause, c'est-à-dire sa propre sagesse et sa propre vérité: «S'il ne fut jamais sans être Père, jamais il ne fut sans Fils.»[46] Le Fils a donc été engendré comme égal au Père; ils sont une seule et même chose, une unique substance.

Mais pour Augustin, ce sont précisément la Sagesse et la Vertu de Dieu qui peuvent faire connaître le Père à l'âme, ce qui explique alors pourquoi «Dieu est intelligible». Si «l'Intellect se connaît par soi», c'est aussi par l'intermédiaire de ce même Intellect tourné vers son principe que la vertu de Dieu peut nous unir à Dieu et nous y faire adhérer, parce que nous serons d'abord conformes au Fils en tant que Sagesse et Vertu. C'est en effet cette Sagesse qui fournit les règles universelles de la vertu à tous les hommes, règles d'après lesquelles ils jugeront de la conduite la plus

[41] M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 28, 11-16: «*Cum autem ipsa intellegentia intellegit quod sit intellegentia - necessario enim sequitur ut et se intellegat intellegentia - veluti exiens a semet ipsa, se intellexit fecitque se extra, quod foris est, intellegendo se, id est motu suo. Unde est haec foris intellegentia.*»

[42] M. Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 28, 16-17, 19-20: «*Et hic est filius, hic est* λόγος, *natus filius, quia alius a deo, de deo tamen, (...) patris in quo et ipsa fuit atque est semper, imago exsistens.*»

[43] Augustin, *De beata vita*, IV, 34, 3-4, 7-8: «*Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam. (...) Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem?*»

[44] Augustin, *De beata vita*, IV, 34, 9-11: «*Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta convertit.*»

[45] Augustin, *De beata vita*, IV, 34, 15-17: «*Modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit.*»

[46] Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, quest. 16, *Mélanges doctrinaux*, BA 10, trad. G. Bardy, J.-A. Beckaert et J. Boutet, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1952: «*Si Patrem sempiternum esse inest Deo, nec fuit aliquando non Pater, nunquam sine Filio fuit.*»

sage à tenir[47]. Autrement dit le Fils, comme Lumière de la Vérité, éclaire les véritables biens, nous donne la connaissance et la possession du Souverain Bien[48]. «Donc, quiconque vient à la mesure suprême par la Vérité est heureux. C'est là, pour l'âme, posséder Dieu, c'est-à-dire jouir de Dieu.»[49]

Comme chez Plotin, c'est donc par et dans l'Intellect que l'âme peut s'unir à Dieu et le contempler, mais à la différence du néoplatonisme, le Bien et l'Intellect constituent pour Augustin une seule substance, un seul être intelligible. C'est pourquoi lorsque nous sommes unis à Dieu par l'intermédiaire du Fils, nous sommes en réalité unis au Bien sans intermédiaire. Entre Dieu et le corps, l'âme occupe dans la création un rang à la fois angoissant et privilégié: au plus proche de la nature sensible vers laquelle elle peut choisir de se tourner pour sa perte, elle est également, par la possession de la raison et de l'intelligence, l'être le plus proche de Dieu et le plus à son image:

> L'être qui intellige Dieu est uni à Dieu. Or l'âme raisonnable intellige Dieu, car elle intellige ce qui est immuable et qui n'admet nul changement. (...) Ce qui est immuable est évidemment supérieur à ce qui ne l'est pas, et rien n'est supérieur à l'âme raisonnable sinon Dieu. (...) L'âme raisonnable s'y unit par l'intellection[50].

Ainsi l'esprit humain, formé sans l'intermédiaire d'aucune substance par la Vérité même, a été créé à l'image, à la ressemblance de Dieu, étant capable de connaître la Vérité par l'intelligence. On comprend ainsi, par

[47] Augustin, *De libero arbitrio*, II, 9, 27, *Dialogues philosophiques*. III. *De l'Ame à Dieu*, BA 6, trad. F. -J. Thonnard revue par G. Madec, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1941, 1976: «Malgré la multiplicité et la diversité des biens entre lesquels chacun peut choisir ce qu'il veut et en faire, en toute vérité et droiture, le bien suprême en le voyant et en le possédant pour s'en réjouir, il est néanmoins possible que la lumière même de la sagesse, dans laquelle ces biens peuvent être vus et possédés, soit unique et commune à tous les sages.»

[48] Augustin, *De libero arbitrio*, II, 13, 36: «Puisque c'est dans la Vérité que l'on connaît et que l'on possède le bien suprême et que cette Vérité est la Sagesse, regardons et possédons en elle le bien suprême et jouissons-en. Car il est heureux, celui qui jouit du bien suprême.»

[49] Augustin, *De beata vita*, IV, 34, 19-21: «*Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui.*»

[50] Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, quest. 54: «*Deo igitur junctum est quod intelligit Deum. Intelligit autem rationalis anima Deum. Nam intelligit quod semper ejusmodi est, neque ullam patitur mutationem. (...) Quod autem semper eodem modo est, melius profecto est quam id quod non ita est. Nec quidquam est melius rationali anima, nisi Deus. (...) Cui intelligendo anima rationalis jungitur.*» (traduction BA modifiée.) Cf. aussi *De quantitate animae*, XXXIV, 77, 4-6: «De même qu'on doit reconnaître que l'âme humaine n'est pas ce qu'est Dieu, de même on doit présumer que, dans toute la création, il n'est rien qui soit plus près de Dieu.»

cette ressemblance, pourquoi la sentence XV énonce un caractère identique à l'âme et à Dieu, celui d'être "*intelligibilis*". L'âme est intelligible à l'image de Dieu, son créateur, dont elle participe en se tournant vers lui. Mais du fait que toute similitude est à la fois dissimilitude, l'adjectif "intelligible" appliqué à l'âme ne peut pas avoir exactement le même sens qu'appliqué à Dieu.

Car l'âme, selon la sentence XV, est à la fois "intelligible et intellectuelle", termes qui se rapportent aux mots grecs *νοητός* et *νοερός*. La distinction habituelle veut que l'intelligible soit l'objet connu lui-même, perceptible par la seule intelligence, alors que l'intellectuel serait l'esprit qui comprend, le sujet qui connaît. Pour Augustin, le terme *intellectualis* s'applique, de même que *rationalis*, soit à tout sujet pourvu d'esprit, angélique ou humain[51], soit à l'esprit lui-même[52]. Il s'agit donc bien, comme pour *νοερός*, de l'agent de la connaissance. Au contraire, le terme *intelligibilis* qualifie d'abord le monde des Idées platoniciennes, opposé au monde inférieur dit *sensibilis* ou *corporalis*[53]. C'est en effet Platon qui répandit l'emploi de *νοητός* pour qualifier le *τόπος* ou le *γένος* des Idées, comme synonyme de *γιγνωσκόμενος*[54] et de *νοούμενος*[55]. Mais il applique également *νοητός* aux Idées elles-mêmes, et non plus à leur ensemble[56]. *Νοητός* revêt donc bien un sens passif, et qualifie un objet connu, selon sa nature d'adjectif. P. Hadot note chez les néoplatoniciens une infériorité ontologique du Connaissant, ou Intellectuel, par rapport à l'Intelligible[57]. L'Intelligible correspond au plan de l'Intelligence plotinienne, tandis que l'Intellectuel correspond au plan des âmes: celles-ci sont intellectuelles précisément parce qu'elles connaissent l'Intelligence, qui est elle-même un monde intelligible se connaissant immédiatement, alors que l'âme se connaît dans l'Intelligence[58].

[51] Augustin, *Confessions* XII, 9, 9, 1, 4-5, BA 14, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1962, 1996: «*creatura intellectualis.*»

[52] Augustin, *De natura et origine animae*, IV, 22, 36, CSEL 60, 414, 13-14: «*Mentem quippe nostram nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus.*»

[53] Augustin, *Contra Academicos*, III, 17, 37, 7-9, BA 4: «*Platonem sensisse duos esse mundos, unum intellegibilem (...), istum autem sensibilem.*» et *Confessions*, XII, 20, 29, 7-8: «*...fecit deus intellegibilem atque sensibilem vel spiritalem corporalemque creaturam.*»

[54] Cf. Platon, *République* VI, 509 b, tome VII, Paris, Les Belles Lettres, trad. E. Chambry, 1957.

[55] Cf. Platon, *République* VI, 509 d.

[56] Cf. Platon, *Sophiste*, 246 b, et *Timée*, 30 c, Paris, GF-Flammarion, trad. E. Chambry, 1969.

[57] Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tome I, p. 100, Paris, Études Augustiniennes, 1968.

[58] Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tome I, p. 101.

Pour Victorinus, cette infériorité du niveau intellectuel s'inscrit dans le contexte de la chute de l'âme, à savoir du mouvement de l'âme du "monde intelligible et intellectuel" au plan des "seulement intellectuels" puis au plan sensible. «Quand l'âme regarde vers le *νοῦς*, elle est pour ainsi dire le *νοῦς*, car là-bas toute vision est union.»[59] En effet, l'âme est un *logos*, puisqu'elle est placée au milieu, d'un côté, des esprits et des intelligibles, d'un autre côté, de la matière. Son *νοῦς* propre lui permet donc de se tourner vers les uns comme vers les autres. L'âme peut alors devenir divine, ou bien, si elle s'incline vers le bas et se détourne du *νοῦς*, c'est elle-même et son propre *νοῦς* qu'elle entraîne vers le bas: elle devient alors seulement intellectuelle, et non plus comme auparavant intelligible et intellectuelle.

On retrouve chez Augustin ce double caractère qu'a l'âme de pouvoir être à la fois intelligible et intellectuelle, avec la différence que l'intelligibilité qui lui est accordée n'est pas une potentialité. L'âme humaine, parce qu'elle possède l'intelligence et la raison, est toujours en même temps "*intelligibilis et intellectuale*"[60]. Augustin va même jusqu'à identifier ces deux notions dans un passage du *De Genesi ad litteram*, passage qui, à la lumière de l'explication qu'en donne J. Pépin dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*[61], pourrait nous permettre de comprendre le sens proprement augustinien de la définition de l'âme énoncée dans la sentence XV, et notamment le sens du "*quia et ipsa intelligit*".

> L'esprit est précisément vu par l'esprit. Ainsi, pouvant être vu, il est "intelligible", et pouvant voir, "intellectuel" (...). Aussi, mettant entre parenthèses cette très difficile question de savoir s'il existe une réalité qui soit seulement intelligible et qui n'intellige pas, nous employons maintenant "intellectuel" et "intelligible" dans le même sens[62].

[59] Victorinus, cité dans P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tome I, p. 178.

[60] Augustin, *De quantitate animae*, XIV, 24, 11-12, 32-33: «Il n'est accordé qu'à un petit nombre de voir l'âme par l'âme même, autrement dit, que l'âme (*animus*) se voit elle-même. Or c'est par l'intelligence (*intelligentiam*) qu'elle voit. (...) ...l'âme humaine dont le regard (*aspectus*) le plus pénétrant, et presque le seul regard est la raison elle-même (*ipsa ratio*), par laquelle elle cherche à se trouver soi-même (*se invenire*)...»

[61] J. Pépin, «Une curieuse déclaration idéaliste du "*De Genesi ad litteram*" (XII, 10, 21) de Saint Augustin, et ses origines plotiniennes ("*Ennéades*" 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2)», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 34, 1954, p. 373-400.

[62] Augustin, *La genèse au sens littéral*, XII, 10, 21, 19-24, BA 49, trad. P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1972: «*Mens quippe non videtur nisi mente. Quia ergo videri potest, intellegibilis, quia et videre, intellectualis est secundum illam distinctionem. Quapropter sequestrata illa difficillima quaestione, utrum sit aliquid, quod tantum intellegatur nec intellegat, nunc intellectuale et intellegibile sub eadem significatione appellamus.*» (traduction BA modifiée.) Notre explication reprendra les grandes étapes de la démonstration de J. Pépin.

Les deux termes latins en présence dans ce texte sont exactement ceux de la sentence XV. Le problème que soulève alors leur identification vient de la réciprocité implicite qu'une telle identité semble impliquer: toute réalité qui recevrait l'un des adjectifs devrait aussi recevoir l'autre. Or si tout sujet intellectuel peut facilement être aussi objet intelligible, il est plus douteux que tout objet intelligible soit également sujet intellectuel. Autrement dit, il ne s'ensuit pas, du fait que l'intelligence est un intelligible, que l'intelligible soit une intelligence. J. Pépin suggère alors, à titre d'hypothèse, de revenir à l'influence qu'aurait pu avoir Plotin sur Augustin par sa doctrine de l'identification de l'intelligence et de son objet et sa démonstration de l'auto-connaissance de l'intelligence[63]. La connaissance intellectuelle possède un caractère immédiat: elle connaît la vérité, sans aucun effort de poursuite ni risque d'oubli. Mais il serait absurde de prétendre que l'intelligence, à qui l'on reconnaît la connaissance d'autres intelligences qu'elle, s'ignore elle-même[64]. L'intelligence, connaissant sa propre connaissance, ne peut penser sans penser qu'elle pense: penser et penser qu'on pense ne sont pas l'oeuvre de deux intelligences distinctes[65]. Ainsi l'intelligence qui connaît qu'elle connaît ne peut s'ignorer elle-même, de sorte que l'auto-connaissance s'avère une propriété essentielle de l'intelligence. Cette auto-connaissance, seule l'intelligence a le privilège de l'exercer: l'intelligence n'est connue que par l'intelligence[66]. Enfin, la connaissance de soi est totalitaire: l'intelligence se connaît tout entière, ce qui exclut qu'elle soit composée de parties dont l'une connaîtrait les autres, mais elle est aussi tout entière à se connaître, ce qui exclut qu'elle soit composée d'une partie connaissante et

[63] J. Pépin, *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 380-381.

[64] Cf. Plotin, *Enn.* V, 3, [49], 1, 16-19, et Augustin, *De Trinitate*, IX, 3, 3, PL 42, 962: « *Aut si quisquam dicit ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse talem, quales alias experta est (...), insipientissime loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit si se non novit Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos, et se non videt; ita mens novit alias mentes, et ignorat semetipsam.*» Cité dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 389.

[65] Augustin, *De Trinitate*, X, 3, 5, 976: « *Novit autem [mens] quid sit nosse. (...) Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit; hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur seipsam.*» Cité dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 390.

[66] Augustin, *La genèse au sens littéral*, XII, 24, 50, 3-9: « *...illud mentis atque intellegentiae lumen, quo (...) ea cernuntur, quae neque sunt corpora nec ullas gerunt formas similes corporum, velut ipsa mens. (...) Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intellegendo conspicitur*» Cité dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 391.

d'une partie connue[67]. Il n'y a donc pas de différence dans l'intelligence entre le connaissant et le connu, ni entre l'acte de connaissance et son objet. Ainsi, il n'y a plus lieu d'opposer l'intelligence et l'intelligible, ni de prétendre qu'il y ait, dans le langage augustinien, un *intellegibile* qui ne soit pas en même temps *intellectuale*. Toute connaissance intellectuelle relève d'une triple identité dans la connaissance de soi: identité entre l'acte de connaissance (*νόησις*) et l'intelligible-objet (*νοητόν*), identité entre l'acte de connaissance et l'intelligence-sujet (*νοῦς*); enfin, identité résultant des deux précédentes, entre l'intelligence et l'intelligible, tous deux égaux à l'acte de connaissance. L'intelligence pense, par un acte identique à elle-même, l'intelligible qui n'est autre qu'elle-même; elle est à la fois le sujet, l'acte et l'objet, d'où l'identité nécessaire de l'intelligence et de l'intelligible[68].

Cependant, la fonction la plus haute de l'intelligence de l'âme n'est pas de se connaître elle-même, bien que cette caractéristique soit une de ses propriétés. Son activité doit être tout entière orientée vers la connaissance de l'intelligible divin, duquel elle participe par sa ressemblance à Dieu. Or en vue de cette contemplation, « l'âme a besoin de trois conditions: avoir des yeux dont elle puisse se bien servir, regarder, voir. Un oeil sain, cela équivaut à une intelligence exempte de toute souillure d'ordre physique, c'est-à-dire garantie, purifiée de toute passion pour les choses périssables.»[69] Autrement dit, l'âme ne peut voir et comprendre Dieu, le rendre *intelligibilis* au double sens de compréhensible et de compris, sans l'aide des vertus purificatrices, et c'est lorsque, grâce à elles, elle devient très pure, qu'elle est au plus proche de Dieu[70], parce qu'à son plus haut degré, la vertu de l'âme est imitation de la Vertu qu'est l'Intellect. Ainsi se précise le lien entre les deux parties de la sentence XV, le lien entre le rôle des vertus dans l'ascension vers le Principe et la distinction des sens du terme *intelligibilis*. Car si l'âme est un être intelligible à l'image et à la ressemblance de Dieu, cette ressemblance

[67] Augustin, *De Trinitate*, X, 4, 6, 976: « *Quid ergo dicemus An quod ex parte se novit [mens], ex parte non novit Sed absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit. Non dico: Totum scit; sed quod scit, tota scit. Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, non potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam.*» Cité dans *Une curieuse déclaration idéaliste...*, p. 392.

[68] Fin de l'explication s'appuyant sur le travail de J. Pépin.

[69] Augustin, *Soliloques*, I, VI, 12, 12-16: « *Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium jam remota atque purgata.*»

[70] Augustin, *De quantitate animae*, XXXIII, 70, 6-8: « *Deum cui mundissima proxima est et in quo habet summum atque bonum suum...*»

n'est pas donnée dès l'état de naissance de l'âme; elle est à acquérir, à conquérir par un effort intellectuel et moral, par une ascension des degrés de connaissance menant à la Vérité et des degrés de purification menant à la Vertu. Le septième degré de la hiérarchie du *De quantitate animae* consistait en la vision et en la contemplation de la Vérité, l'ascension morale s'achevait en récompense intellectuelle, mais il ne s'agissait déjà plus d'un "degré": c'était l'état de repos même de l'âme, auquel menaient les précédents degrés et dans lequel l'âme jouissait du Souverain Bien. Le dernier degré coïncidait ainsi avec la Vérité, retrouvant la hiérarchie néoplatonicienne des vertus dans laquelle le dernier degré représentait les vertus de l'Intellect lui-même, tandis que l'avant-dernier degré regroupait les vertus de l'âme qui regarde vers l'Intellect. On pourrait donc dire pour Augustin comme pour Plotin que seule la vertu nous rend semblable à Dieu, et que cette Vertu ou Sagesse se trouve au plus haut degré en Dieu, dans l'Intellect. La Vertu s'identifie au Fils, Vertu parce qu'il aime Dieu souverainement, et nous-mêmes ne serons vertueux que dans la mesure où nous aimerons Dieu souverainement, parce que c'est dans le Fils qu'on trouve la Charité qui est amour de Dieu et nous unit au Père. L'adhésion au Bien suprême apparaîtra donc comme l'oeuvre de la Sagesse et de la Vertu réalisée en nous par la Charité[71]. Car c'est la Charité qui, en nous sanctifiant, nous rendra conformes à la Vérité. C'est elle qui nous détourne du monde, qui nous sépare de lui pour que nous ne nous confondions pas avec ce qui est au-dessous de nous, et c'est elle qui nous rend semblables à Dieu[72]. On pourrait presque dire que la Charité tient pour Augustin le rôle des vertus purificatrices néoplatoniciennes chargées de nous détacher du sensible pour nous introduire aux vertus contemplatives, celles qui regardent la Vérité, ou l'Intellect, pour nous unir alors au Souverain Bien, pour jouir de Dieu ou de l'Un. Ainsi la triade hiérarchique des vertus rejoindrait les trois aspects de la participation béatifiante de l'âme à la Trinité. Les deux schèmes, le schème néoplatonicien et le schème chrétien, se retrouvent en ceci que seule l'âme purifiée peut progresser vers le

[71] Cf. Augustin, *Soliloques*, I, VI, 12, 35-38: « Donc, en troisième lieu, la charité (*caritas*) est nécessaire (...) Sans ces trois vertus, il n'est donc pas de guérison pour l'âme, grâce à quoi elle puisse voir son Dieu, c'est-à-dire le comprendre.» Sur ce thème, voir aussi O. du Roy, *L'Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin*, chap. VII, p. 218 sq.

[72] Cf. Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, I, 13, 22-23, dans *La Morale chrétienne,* BA 1, trad. B. Roland-Gosselin, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1949: « [Dieu] nous a prédestinés, en effet, (...) à devenir conformes à l'image de son Fils. C'est donc par la Charité que nous sommes conformés à Dieu, et que, conformés et configurés à lui et séparés de ce monde, nous ne sommes pas confondus avec les réalités qui doivent nous être soumises.»

Souverain Bien, et seule l'âme parfaitement pure peut en jouir. Pour Augustin comme pour Plotin, Dieu n'est présent qu'à ceux qui peuvent le recevoir et qui sont disposés de manière à entrer en contact avec lui. Ce niveau d'être supérieur auquel doit accéder l'homme se fonde sur l'exigence éthique d'un effort intellectuel et moral: l'âme, intelligible par participation, par similitude, ne peut atteindre l'Intelligible pur que par une conversion vers la Vérité, dans le même temps qu'elle doit se purifier des degrés d'êtres inférieurs pour se tourner vers la Vertu divine. La sentence XV peut donc être d'abord un appel à la purification, à l'exercice spirituel et à l'effort moral qui seuls nous feront progresser au plan de notre être, de notre vertu et de notre connaissance. L'exercice moral est un devoir, mais il est aussi un bien. La conversion volontaire de l'homme lui permet de participer à la simplicité et à l'immutabilité de Dieu, « en [qui] la vie n'est pas différente de la sagesse, de la béatitude, du repos, car il est vie, sagesse, béatitude, repos.»[73] C'est pourquoi l'effort vers les sommets du monde intelligible porte sa récompense en lui-même: il est l'activité droite et bonne ouvrant au résultat suprême: la contemplation de ce qui "est", l'aptitude à résider là-haut, être intelligible parmi les intelligibles, et à y résider dans la béatitude éternelle, puisque là seulement « *totum semper beate vivit.*» Comme le remarque O. du Roy, « Augustin passe insensiblement du thème plotinien de la ressemblance à Dieu ("*similis esse Deo*") à celle de la création selon la ressemblance ("*fecit ad similitudinem suam*"; "*ad ejus imaginem*"; "*ad cujus similitudinem facta est*").»[74] Mais tout en affirmant le rôle indispensable du médiateur, Augustin conserve l'essentiel de la philosophie néoplatonicienne, à commencer par le but de cette philosophie: la sagesse constitutive d'immortalité[75]. Car une fois trouvée la voie du salut, l'homme doit dépasser les moyens temporels qui s'intègrent à la médiation du Christ: l'Écriture et les sacrements, pour parvenir au Verbe même, à la *Ratio* éternelle.

> Car tout ce qui commence et tout ce qui finit d'être ne trouve son commencement ou sa fin que quand la nécessité de ce commencement ou de cette fin est connue dans la *ratio* éternelle où rien ne commence ni ne finit. Elle est ton Verbe même qui est aussi le *principe*, car il *nous parle*. (...) Et il l'a fait entendre de l'extérieur aux oreilles des hommes pour qu'ils le croient, pour qu'ils le cherchent à l'intérieur d'eux-mêmes et le trouvent dans la vérité éternelle, là où, bon et seul maître, il instruit tous ses disciples... Or qui nous enseigne si ce n'est la vérité qui demeure (...) C'est pourquoi il est le principe,

[73] E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1969, p. 89.

[74] O. du Roy, *L'Intelligence de la Foi...*, p. 265.

[75] Cf. sur ce thème E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*.

car s'il ne demeurait pas tant que nous errons, il n'y aurait pas de lieu où nous puissions retourner. Mais quand nous revenons de notre erreur, c'est bien grâce à la connaissance que nous revenons. Or il nous enseigne pour que nous ayons la connaissance, puisqu'il est le *principe et* qu'il *nous parle*[76].

Ainsi la foi et la philosophie s'impliquent mutuellement. Aucune des deux ne peut mener sans l'autre à la satisfaction du désir d'immortalité. Si pour Augustin la philosophie sans médiateur n'est qu'impuissance, la foi sans philosophie n'est que contradiction: le retour à la *Ratio* éternelle est un retour à la connaissance, "grâce à la connaissance" elle-même. C'est cette pénétration du donné de la foi par la sagesse humaine, la sagesse platonicienne, qui sera alors à même de définir « la seule philosophie parfaitement vraie.»[77]

Arcachon Delphine VYNS*

[76] Augustin, *Confessions*, XI, 8, 10, 14, BA 14, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1962, 1992: « *Quia omne quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. Ipsum est verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis.(...) Et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet... Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? (...) Et ideo principium, quia, nisi maneret, cum nos erraremus, non esset quo rediremus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus docet nos, quia principium est et loquitur nobis.*»

[77] Cf. Augustin, *Contra Academicos*, III, 19, 42, BA 4: « *Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur, multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina.*»

* Je remercie Denis Moreau pour la relecture de ce texte et Dominique Doucet pour les conseils, l'attention et l'intérêt qu'il a constamment portés envers mon travail.

Résumé: La sentence XV du *Liber viginti unius sententiarum*, laissé en dehors du programme du publication des *83 Questions* en raison de son caractère hétéroclite et inachevé, renferme l'intérêt de témoigner de la culture et des réminiscences néoplatoniciennes d'Augustin: le premier paragraphe reprend le traité 19 des *Ennéades* sur la classification hiérarchique des vertus; le second, la distinction entre les termes grecs νοητός et νοερός. Mais s'il est pénétré de l'esprit de la doctrine plotinienne, Augustin l'assimile et la rend dans son propre langage, chargé de christianisme et d'influences scripturaires. Le second paragraphe se sépare nettement de l'ontologie plotinienne pour identifier en Dieu le Principe et l'Intellect, le Père et le Fils. Les deux paragraphes, qui apparaissent à première vue juxtaposés l'un à l'autre sans être reliés par des raisons doctrinales, se rejoignent et se complètent pourtant en ce que l'ensemble de la sentence semble nous inviter à devenir semblables au Principe par une progression tant morale qu'intellectuelle, qui s'avère être une conversion et une ascension vers le Bien. Sans avoir la clarté, l'aspect achevé d'un ouvrage destiné au public, la sentence XV pourrait témoigner, à l'image de l'ensemble du *Liber*, des maximes et des sentences élaborées pour répondre à l'exigence quotidienne et libératrice de renforcement de la maîtrise de soi, mélangeant pour cela certains thèmes favoris ou omniprésents dans les préoccupations d'Augustin.

FAUSTUS OF RIEZ'S EASTER HOMILY *MAGNITUDO* AND AUGUSTINE, *SERMON* 294,2[1]

The important paschal homily ascribed to Faustus of Riez which begins *magnitudo caelestium beneficiorum* has recently been the object of considerable scholarly interest[2]. Particular attention has been devoted to the issue of *Quellenforschung*[3]. However in spite of all these detective efforts the source of a citation in one noteworthy passage which interjects an attack on Pelagianism still continues to defy identification:

> "quod testimonium (sc. Jn. 6,54) contra Pelagii blasphemias evidentissimum atque validissimum est, qui asserere arrepta impietate praesumit: 'non propter vitam, sed propter regnum caelorum, baptisma parvulis conferendum'"[4].

Here Glorie's *apparatus fontium* is reduced to the following admission of ignorance "Pelag., loc. non rep.; cf. ex. gr. Aug., De haeres., LXXXVIII, 6 [CC 46, 341, 47/55]"[5]. Glorie's reference to the *De haeresibus* also fails to provide a solution, since Augustine's wording there is quite different[6].

[1] Unless otherwise indicated, citation of works follows *Thesaurus linguae latinae: Index librorum scriptorum inscriptionum*[2], Leipzig, 1990.

[2] The text has been edited among the sermons of Ps. Eusebius "Gallicanus" by F. GLORIE, *Eusebius "Gallicanus": Collectio homiliarum* [= *Eus.*] (*CCSL*, 101), Turnhout, 1970, 195-208. For the substantial influence exercised by this homily throughout the middle ages cf. P.-L. CARLE, *Bref commentaire du sermon eucharistique "Magnitudo" de S. Fauste de Riez* [= *Comm.*], in *Divinitas* 28 (1984), 3-42 (4-7). On Faustus's authorship, cf. most recently CARLE, *Comm.*, 27-41.

[3] Besides the extensive *apparatus fontium* in GLORIE, *Eus.* cf. P.-L. CARLE, *L'homélie de Pâques "Magnitudo" de S. Fauste de Riez* [= *Hom.*], in *Divinitas* 27 (1983), 123-154 and CARLE, *Comm.*, 20-25.

[4] GLORIE, *Eus.*, 203 (11. 123-126).

[5] GLORIE, *Eus.*, 203; the quotation is also registered on p. 1087 of Glorie's edition as a "locus non repertus". Similarly CARLE, *Hom.*, 144 with n. 29 is unable to identify Faustus's source in his discussion of this passage.

[6] Viz.: *parvulos etiam negant* (sc. *Pelagiani*) *secundum Adam carnaliter natos contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere. sic enim eos sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci, ut prorsus non sit quod eis oporteat secunda nativitate dimitti; sed eos propterea baptizari, ut regeneratione adoptati admittantur ad regnum dei, de bono in melius translati, non ista renovatione ab aliquo malo obligationis veteris absoluti. nam etiamsi non baptizentur, promittunt eis extra regnum quidem dei, sed tamen aeternam et beatam quandam vitam suam.*

What then can Faustus's source have been?

It would in fact appear that the words in question have not come from a work of Pelagius himself after all. Instead another text of Augustine has evidently supplied the phraseology that is employed in Faustus's homily. Augustine's sermon 294 bears the title *De baptismo parvulorum contra Pelagianos.* It opens by observing that the Pelagians *concedunt parvulos baptizari oportere* (294,2). This statement is immediately followed by the affirmation that Pelagians nonetheless differ from Catholics in the reason they give for conferring such baptism: *non propter vitam aeternam, sed propter regnum caelorum.* These words exactly match those of Faustus's homily: *non propter vitam, sed propter regnum caelorum.* Augustine reiterates the very same point later in this paragraph, which enjoys special prominence owing to its position at the beginning of the sermon. Once again the Augustinian formulation is identical with Faustus's own: *non propter vitam aeternam, sed propter regnum caelorum.* The conclusion may accordingly be drawn that this sermon of Augustine has indeed been the source of Faustus's wording in his Easter homily "Magnitudo"[7].

Lincoln (NE) Neil ADKIN

[7] In this connection it may be noted that another Augustinian sermon has influenced the immediately preceding chapter of Faustus's homily; cf. CARLE, *Hom.*, 127 n. 3 and 142 n. 26. For the kind of anonymous employment of sources involved in the present passage cf. CARLE, *Comm.*, 24.

LE PROJET HERMÉNEUTIQUE AUGUSTINIEN

I. Herméneutique et interprétation

1. - L' *'EPMHNEÍA* DANS LE LIVRE VII DU *DE CIVITATE DEI*

Dans le livre VII, chapitre 14 du *De Civitate Dei* (412-415), Augustin discute l'étymologie du mot *Hermeneia*. A l'instar de ce que dit Platon dans le *Cratyle*, Augustin discute les origines des dieux par une analyse étymologique de leurs noms ajustés à la fonction de chacun d'entre eux. La problématique générale de ce livre VII est de développer une sorte d'histoire critique de la fonction des dieux dans le cadre d'une *theologia naturalis et civilis,* essentiellement prescrite dans le livre de Varron. Le but d'Augustin est de critiquer la fonction médiatrice des dieux romains dans la vie des hommes. Le parallélisme entre l'exposé heuristique platonicien au sujet des noms des dieux et la justesse de leur nature par rapport à la fonction qu'ils occupent dans la société humaine a quelques échos dans le livre VII du *De Civitate Dei.* Les noms désignent non seulement la nature des choses mais leur imposent, par leur signification même, une fonction.

La spéculation platonicienne sur le langage dans le *Cratyle* rappelle le récit de la *Genèse*, où Adam dans le paradis donne un nom à tous les animaux.

En discutant dans ce dialogue la nature du nom *Hermès* Platon explique que ce nom est composé de *eiréin*, qui signifie parler, et de *mêsato,* qui signifie *il imagina*, et que c'est pour cela qu'il est appelé *"celui qui imagina la parole, c'est-à-dire Eiremês"*[1].

Augustin de son côté déclare à propos de Hermès:

[1] "Eh bien, mais il paraît se rapporter au discours, ce nom d'Hermès; les caractères d'interprète (*hermenêus*) de messager, d'adroit voleur, de trompeur en paroles et d'habile commerçant, c'est au pouvoir du discours que se rattache toute cette activité. Comme nous l'avons dit plus haut, parler (*eiréin*), c'est faire usage du discours, et le mot qu'Homère emploie en maint endroit - *mêsato* (il imagina), dit-il - ce mot équivaut à machiner. C'est d'après ces deux éléments que celui qui imagina le langage et le discours [or *légein*, c'est *eïréïn*] - ce dieu dont nous parlons, le législateur, nous prescrit pour ainsi dire de le nommer: «O hommes, nous dit-il, celui qui imagina la parole, c'est à bon droit que vous l'appelleriez *Eirémês*»", *Cratyle* 407 d.

"En effet, le mot Mercure signifie (*medius currens*),qui court au milieu parce que le langage court comme une sorte de médiateur entre les hommes. Ce dieu s'appelle en grec Hermès parce que le langage ou l'interprétation qui relève évidemment du langage s'appelle *hermeneia*. Il préside aussi au commerce, parce que entre vendeurs et acheteurs le langage sert d'intermédiaire ; les ailes qu'il porte à la tête et aux pieds signifient que le langage vole à travers les airs comme un oiseau. On l'appelle enfin (*nuntius*) messager parce que c'est au moyen du langage que s'énoncent toutes les pensées"[2].

Celui qui est porteur de la parole est ainsi dans la pensée antique celui qui est en contact avec le divin. Dans le *Banquet,* Platon parle de l'amour (Ἔρως) comme étant un être intermédiaire entre le dieu et le mortel[3]. L'*Eros* est alors défini par Platon comme un ἑρμηνεθον, car il traduit et transmet aux dieux les messages des hommes et aux hommes les messages des dieux.

De même aussi dans l'*Ion,* Platon déclare, par la voix de Socrate, que "les poètes sont les interprètes des dieux (ἕρμηνῆς εισιν τῶν θεῶν)"[4].

Dans l'antiquité, l'usage de la parole s'associe très facilement à quelque chose de divin ; on voit cela même dans les *Actes des Apôtres,* où saint Paul est désigné par les païens comme l'*Hermès, puisque c'était lui qui portait la parole* (14,12). Dans le judaïsme, le mot *hermeneia* n'est pas méconnu, il apparaît dans l'*Ancien Testament* à plusieurs endroits[5].

Le rapprochement entre l'ἑρμηνευτικῆ et la μαντικῆ, en tant qu'art divinatoire, rapproche l'interprétation des oracles de la fonction prophétique (προφήτης). Philon d'Alexandrie parle précisément du prophète comme de celui qui interprète les dieux (ἑρμηνεῦον τὰ θεοῦ προφητικόν εστι)[6]. Philon désigne Moïse comme un ἑρμηνεὺς θεοῦ.

[2] "Nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius. Ideo Ἑρμῆς Graece, quod sermo vel *interpretatio*, quae ad sermonem utique pertinet, ἑρμηνεία dicitur ideo et mercibus praeesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius, alas eius in capite et pedibus significare volucrem ferri per aera sermonem; nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur", *De Civ.Dei.* VII,14 (CC 47 p.197).

[3] "En effet tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel. - Quel en est, demandé-je, le rôle ? - C'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et, aux hommes, ce qui vient des dieux", *Banquet* 202e.

[4] *Ion* 534 e. Heidegger dans "*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*", Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p.9, parle des origines de l'expression ἑρμενεία et il cite ce passage du *Ion* de Platon. Nous citerons dorénavant ce texte comme *Hermeneutik der Faktizität*.

[5] Voir article de J. Pépin, *Hermeneutik*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, t.XIV, Stuttgart, 1988, pp.739-744.

[6] Philon d'Alexandrie, *De Migratione Abrahami*, 84, Cerf, Paris, 1965, p.146.

Heidegger en se rapportant à cette expression philonienne déclare qu'il est le "*messager de la volonté des dieux (Künder des Willens Gottes)*"[7].

Dans le *De Civitate Dei,* malgré l'ambiance platonicienne autour de la signification de l'*hermeneia*, Augustin s'éloigne un peu de la lecture étymologique présentée dans *Cratyle.* Cette différence nous aide à comprendre le déplacement sémantique de la notion dans la langue grecque vers le monde latin. La traduction latine de l'*hermeneia* par *interpretatio* fait jouer plutôt l'importance de celui qui *court au milieu* et donc, du rôle du langage en tant que médiation parmi les hommes.

> "La traduction latine, *interpretatio*, en soulignant le rôle d'"entremise" de l'interprétation, tend à oblitérer le sens originel de circulation du sens, pourtant inséparable du rôle de "médiateur" attribué à Hermès"[8].

Si chez Platon le nom d'Hermès a le double signifié d'être le dieu porteur et inventeur de la parole, chez Augustin, Hermès, c'est-à-dire Mercure, est celui qui court au milieu des hommes (*medius currens*). Et Augustin précise encore que Mercure, par sa fonction même, se rattache plutôt aux œuvres des hommes qu'aux éléments du monde cosmologique[9]. Aussitôt vient s'ajouter à la notion d'*herméneia* en tant que médiation l'idée de production et de fabrication.

C'est la raison pour laquelle Augustin entreprend la discussion sur le rôle joué par certains dieux, ceux qui sont les interprètes et les médiateurs des hommes[10].

Ces interprètes[11], ce sont des démons qui occupent une place intermédiaire entre les dieux et les hommes[12]. Platon déclare dans *Epinomis* que les démons sont des êtres intermédiaires car ils "*renseignent*

[7] M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität,* p.11.

[8] B. Stevens, *Études critiques,* in *Revue philosophique de Louvain,* vol. 87, 1987, p.504. H.-G. Gadamer explicite le rôle d'Hermès comme étant celui qui bien plus que de communiquer avait la fonction d'expliquer et de traduire dans le langage compréhensif les messages des dieux. Cf. *Hermeneutik*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.3 p.1061.

[9] "Mercurium vero et Martem quo modo referrent ad aliquas partes mundi et opera Dei, quae sunt in elementis, non invenerunt, et ideo eos saltem operibus hominum praeposuerunt, sermocinandi et belligerandi administros", *De Civ. Dei*, VII,14 (CC 47 p.197).

[10] "Quod platonicus Apuleius (unde iam satis diximus et quam sit inconveniens absurdumque monstrauimus), ut ipsi essent interpretes et intercessores inter deos, quos fecit Deus, et homines quos idem fecit Deus", *De Civ. Dei,* VIII,24 (CC 47, pp.244-245).

[11] "Et quicumque alii sunt eiusdem sententiae philosophi, ita esse medios daemones inter deos et homines tamquam internuntios et interpretes", *De Civ. Dei*,VIII,22 (CC 47 p.239).

[12] "Inter haec terna deorum et hominum quoniam daemones medios posuit", *De Civ.Dei*, IX,13 (CC 47 p.260).

(ἑρμηνεύεσθαι) *les dieux les plus haut placés sur tous les hommes et sur toutes les choses, parce que les êtres intermédiaires se portent d'un élan léger vers la terre et vers toutes les régions du ciel*"[13]. C'est cette même tripartition des êtres vivants, dont parle Platon, qu'Augustin critique dans le *De Civitate Dei*.[14] Le rôle joué par les démons en tant qu'ils sont des êtres qui se placent au milieu, c'est-à-dire des intermédiaires entre les dieux et les hommes, est réfuté par Augustin tout au long des livres VII, VIII et IX du *De Civitate Dei*. La longue discussion qui fait suite est celle de la fabrication des dieux par les hommes (*factos ab hominibus deos*). C'est parce qu'ils sont faits par les hommes qu'ils sont des idoles. C'est dans ce contexte qu'Augustin déconstruit les divinités en tant qu'ils sont des êtres intermédiaires, placés entre les hommes et les dieux et qu'il introduit un nouveau personnage, celui de Hermès le *Trismégiste*.

1.1 - Les "interpretationes" dans le Sermon 26

Parmi les nouveaux sermons de saint Augustin, découverts et publiés par F. Dolbeau, se trouve le *sermon* 26, destiné à réfuter les pratiques religieuses païennes[15]. Ce *sermon* est comme l'affirme F. Dolbeau de "*structure complexe et abonde en excursus et retours en arrière*"[16], mais nous n'allons pas ici l'analyser en détail. Nous tâcherons par contre d'expliciter un des aspects fondamentaux qui se trouve dans la continuité de la critique de l'herméneutique païenne, développée dans le *De Civitate Dei* au livre VII[17].

Dans ce *Sermon*, Augustin a comme objectif principal de déconstruire les interprétations des païens qui vénèrent les "*idola*", c'est-à-dire les représentations idolâtriques. De fait, l'argument majeur d'Augustin est d'essayer de montrer que la vénération des idoles par les païens n'est que le résultat d'une fausse vérité, celle de penser qu'ils sont des médiateurs entre les dieux et les hommes, car il n'y a qu'un seul et vrai médiateur:

[13] Platon, *Epinomis* 985 b.

[14] "Omnium, inquiunt, animalium, in quibus est anima rationalis, tripertita divisio est, in deos, homines, daemones. Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, daemones medium", *De Civ. Dei*, VIII,14 (47 p.230).

[15] F. Dolbeau, *Nouveaux sermons d'Augustin* IV, *Recherches augustiniennes*, vol. 26, 1992, pp.90-141. Ce sermon se trouve à la Bibliothèque de Mayence avec la classification de Mayence n°62. Dans la bibliothèque augustinienne il reçoit la classification de Dolbeau 26. La date de ce sermon est fixée entre 400-404.

[16] *Idem*, p.71.

[17] "Sur la religion païenne, Mayence 62 rassemble beaucoup d'informations (surtout aux § 17-24), qui recoupent en général la matière de la *Cité de Dieu*", F. Dolbeau, *Nouveaux sermons d'Augustin* IV, *op. cit.*, p.86).

celui qui est "*l'unique médiateur des hommes et de Dieu, l'homme, Jésus Christ*"[18].

"Mais il faut chercher à savoir ce qu'est un médiateur. En effet, il y a un vrai et faux médiateur. Le faux médiateur, comme nous l'avons souvent dit, c'est le diable. Il se mêle à ceux qui cherchent le mal et veulent s'enorgueillir, en faisant certains miracles et signes. De fait, les mages du pharaon avaient aussi fait des choses semblables à ce que faisait Moïse, bien qu'ils ne purent réaliser toute les choses parce qu'ils réalisèrent ces choses dans la mesure où les esprits aériens par lesquels ils opéraient le leur permettaient. Or, Dieu agit autant qu'il lui plaît. Comme je l'ai dit, les esprits orgueilleux s'interposent grâce à certains signes et ils leur promettent la purification. Mais le vrai médiateur c'est l'unique Jésus Christ que les humbles d'autrefois aussi ont connu par révélation et c'est par lui qu'ils ont voulu se purifier"[19].

Augustin procède dans ce *sermon* à une herméneutique déconstructive de la symbolique religieuse païenne. Elle vise d'une part à critiquer l'adoration des images des dieux par les païens et d'autre part à critiquer la fausse médiation des dieux auprès des hommes.

Les païens, surtout ceux qui sont lettrés, se vantent des explications qu'ils donnent à leur symbolique. Il est évident que l'essentiel de l'exposé d'Augustin est consacré à la réfutation des arguments de ces païens lettrés.

"Ce sont les païens ignorants qui adorent une idole en tant qu'idole, comme font ceux des vôtres qui adorent les colonnes à l'église"[20].

En dépit de la critique des pratiques religieuses des païens, Augustin fait également une exhortation aux chrétiens d'une religion plus intérieure, plus centrée sur la figure du Christ, le seul et vrai médiateur, afin que par leurs attitudes ces chrétiens ne se prêtent pas aux critiques superstitieuses des païens eux-mêmes. C'est la raison pour laquelle Augustin avertit ses frères en disant:

"Frères, je vous le dis: ne prêtez pas le flanc aux insultes païennes: entrez à

[18] "Unus mediator dei et hominum, homo Christus Iesus", *Serm.* 26, 44 (*Rech.aug.* p.124).

[19] "Sed quid sit mediator, quaerendum est. Est enim mediator falsus, est verus. Mediator falsus, ut saepe diximus, diabolus est. Interponit se male quaerentibus et superbie volentibus, signa quaedam et miracula faciens. Nam fecerunt et magi pharaonis similiter ut Moyses, quamvis non omnia facere potuerunt, quia tantum isti faciunt, quantum permittuntur aerii spiritus per quos faciunt. Tantum autem deus fecit, quantum ei placuit. Per quaedam ergo signa ut dixi, interponunt se superbi spiritus et promittunt eis purgationem. Mediator autem verus dominus Iesus Christus est unus, quem et antiqui humiles per revelationem agnoverunt, et per eum se purgari voluerunt", *Serm.* 26,38 (*Rech.aug.* p.119).

[20] "Imperiti pagani faciunt hoc, ut idolum tamquam idolum adorent, quomodo faciunt et vestri qui adorant columnas in ecclesia", *Serm.* 26,10 (*Rech.aug.* p.98).

l'église, sans donner un prétexte aux païens pour qu'ils refusent d'y entrer"[21].

Dans le développement de cette critique de l'herméneutique religieuse païenne, Augustin met l'accent sur la signification de la vénération des images et de ce qu'elles signifient. Augustin effectue une sorte de démontage de la signification de cette symbolique. Il ne s'agit donc pas de comprendre pourquoi les images visibles sont vénérées par les païens, mais il s'agit avant tout de comprendre la portée de sa signification.

"Les païens déclarent: nous n'honorons pas les (*simulacra*) représentations idôlatriques mais ce qui est signifié par les représentations[22]. Je demande ce qui signifient les représentations idôlatriques, ce que signifie la représentation idolâtrique du soleil: est-ce qu'elle est autre chose que le soleil ? En effet, les interprétations (*interpretationes*) des autres idoles ont peut-être des significations cachées. En attendant abandonnons ces choses et distinguons ce qu'il faut répéter.

Certes, la représentation idolâtrique du soleil ne signifie que le soleil et celle de la lune que la lune et celle de la terre que la terre. S'ils n'adorent pas ce qu'ils voient dans la représentation idôlatrique, mais ce que signifie cette représentation, pourquoi ayant devant leurs propres yeux (*habentes ante oculos suos*) ces choses elles-mêmes, très connues, qui sont signifiées par les idôles adorent-ils leurs représentations idôlatriques au lieu de ces choses ?

Si, en effet, on ne voyait pas ce qui est signifié, c'est à juste titre que serait adoré le signe en faveur de la réalité qui est signifiée. En vérité, puisqu'ils voient le soleil qui est signifié par la représentation du soleil, pourquoi tournent-ils le dos à celui-ci qui est signifié et tournent-ils la face vers le signe par lequel il est signifié ?

En effet, si à ces choses qui sont vues, ils ne faisaient des représentations idôlatriques, mais les faisaient à celles-là seules qui ne sont pas vues, les moins savants pourraient se tromper et affirmer: voici, nous rendons culte au soleil. Mais parce que nous le voyons, nous ne lui faisons aucune représentation idolâtrique. De même la lune et les étoiles comme nous les voyons ainsi, nous les honorons; nous n'en faisons pas d'images et nous n'en avons pas. Il est stupide de placer dans un temple[23] fermé le signe visible d'une réalité alors qu'elle peut être vue et adorée à ciel ouvert. En vérite, quand nous honorons l'esprit ou bien l'intelligence, l'âme ou bien la vertu ou encore la justice - lesquelles sont déjà invisibles - nous leurs établissons des images visibles, et grâce à ce choses vues et adorées nous pensons avec respect les choses invisi-

[21] "Ideo dico, fratres ne faciatis unde nobis insultent pagani sic intrate ecclesiam ut non detis occasionem paganis, quare noluit intrare ecclesiam", *Serm.* 26,11 (*Rech.aug.* p.98). "Non inveniat paganus occasionem qua nolit esse christianus", *De Util.ieiunii,* 8,10.

[22] Nous traduisons «simulacrum» par représentations idôlatriques; dans la langue grecque cela signifie *ειδωλον*. Dans ce sermon, Augustin n'est pas très clair dans son langage: «simulacrum», signifie à la fois l'idôle visible (image), c'est-à-dire, les statues et la signification de ces idôles par la pensée: «interpretationes simulacrorum».

[23] L'expression «*templum*» signifie dans un langage cicéronien «la limite de ce qui est visible dans la nature». Cf. Cic. *Somn. Scip.* 3 ; *De Rep.* VI,5.

bles. (...)
Mais voilà qu'elles sont devant tes yeux ces choses mêmes que tu adores, que ce soit le soleil ou la lune, que ce soit les étoiles ou la terre, pourquoi cherches-tu leurs images, puisqu'elles seront objet de ton culte par leur présence même ? A moins que les hommes ne se vouent à ce qu'ils ont fait de leurs propre mains, oubliant Celui des mains duquel elles ont été faites"[24].

Par ce passage du *sermon* nous constatons qu'Augustin critique deux aspects fondamentaux de la symbolique païenne pour: 1 - d'une part l'incohérence théorique de l'adoration des images. Si les païens croient aux réalités supérieures dans la mesure où ils cherchent à atteindre la signification des idoles - c'est-à-dire leur nature invisible et non pas leurs simulacres, pourquoi y-a-t-il pour eux nécessité d'adorer leurs images visibles? 2 - mais si les représentations idolâtriques qu'adorent les païens ne signifient que la présence des choses visibles, c'est-à-dire le soleil, la lune et les étoiles, pourquoi ne pas les vénérer seulement pour leur présence même ?

La question fondamentale pour Augustin est celle de la présence du sacré dans le monde humain. Le sacré ne peut pas venir à la rencontre de l'homme sans une compréhension intériorisée de la part de l'homme lui-même. Ce qui est frappant dans la démarche augustinienne sur la signification de la présence du divin dans la symbolique de l'image, c'est la critique, elle-même herméneutique, d'une "présence subsistante" semi-objective, semi-occulte. La présence du sacré pour les païens est à la fois visible et invisible: visible par l'adoration des représentations visibles qui

[24] "Nos, inquiunt, non simulacra colimus, sed quod per simulacrum significatur. Quaero quid significent simulacra, quaero quid significet simulacrum solis: numquid aliud quam solem ? Etenim interpretationes aliorum simulacrorum occultos forte intellectus habent. Interim haec dimittamus et repetenda paululum seponamus. Simulacrum certe solis non significat nisi solem et lunae lunam et telluris terram. Si ergo non adorant illud quod vident in simulacro, sed id quod significat simulacrum, cur ipsas res notissimas quae illis simulacris significantur habentes ante oculos suos, pro eis adorant simulacra earum ? Si enim illud quod significatur non videretur, merito signum pro re quae significatur adoraretur. Cum vero videant solem qui significatur simulacro solis, quare ponunt dorsum ad eum qui significatur, et faciem ad signum quo significatur ? Nam si eis rebus quae videntur non facerent simulacra et illis solis facerent quae non videntur, possent decipere minus prudentes et dicere: Ecce solem colimus. Sed quia eum videmus, nullum ei simulacrum instituimus. Similiter et lunam et stellas, sicut videmus, ita colimus; nulla eorum simulacra fecimus aut habemus. Stultum est enim signum visibile ponere in templo clauso rei eius quae in aperto caelo videri et adorari potest. Cum vero colimus mentem vel ingenium vel animam vel virtutem aut iustitiam - iam haec inivisibilia sunt -, constituimus eis visibilia simulacra, quibus visis atque adoratis illa invisibilia venerabiliter cogitemus. (...) Verum ecce sunt ante oculos tuos ipsa quae colis, vel sol vel luna vel stellae vel terra, cur quaeris eorum simulacra, cum tibi adoratura sint ipsa praesentia, nisi quia homines dediti sunt eis quae manibus suis fecerunt, obliviscentes eum cuius manibus facti sunt ?", *Serm.* 26,17 (*Rech.aug.* pp.103-104).

les renvoient aux significations invisibles. Or la réalité invisible est donnée d'avance, avant les images visibles, même si cette visibilité est le lieu du transfert vers l'invisible. Seule la vraie présence de Dieu est absolument autre, et c'est par une herméneutique spirituelle du symbole, soit de la métaphore de l'illumination, - celle de l'*Hermès* illuminé - que se réalise le dépassement des significations qui renvoient l'image au symbole. C'est ce type de raisonnement qui s'avère proche de la pensée heideggerienne. Heidegger aussi critique le paganisme qui s'installe dans notre monde à travers la déification de ce qui est non-divin.

> "C'est primairement à partir de la vérité de l'être que l'essence du sacré (*des Heiligen*) peut être pensée. C'est seulement à partir de l'essence du sacré qu'il faut penser l'essence de la déité (*Gottheit - deitas*). C'est seulement à la lumière de l'essence de la déité que l'on peut penser et dire cela que le mot "Dieu" doit nommer"[25].

Mais revenons à l'interprétation du *sermon,* qui est le moment le plus important de l'argument augustinien pour la critique herméneutique religieuse.

Parmi les dieux du monde naturel, il y en a un qui est de l'ordre non naturel ou non cosmologique. Il s'agit du dieu Mercure. Dans le *De Civitate Dei* il est défini comme le dieu qui court au milieu (*medius currens*). L'importance de la figure de Mercure dans ce *sermon* se justifie par l'enchaînement du raisonnement auquel Augustin veut aboutir, la doctrine chrétienne du Christ médiateur.

> "Quand j'honore Mercure dit-il, j'honore l'esprit; on ne voit pas l'esprit, c'est quelque chose d'invisible. Mais nous nous accordons parfaitement pour dire que l'esprit est quelque chose d'invisible, qu'il est non seulement invisible mais meilleur que le ciel, la terre, la mer et toutes les choses qu'on voit. Assurément, la substance invisible, puisqu'elle est une forme de vie, est meilleure que toute substance visible, car tout corps est visible, et l'esprit est la réalité vraiment grande"[26].

Mais pourquoi donc Mercure est-il si important? L'importance de Mercure est due au fait qu'il représente l'esprit, l'âme. Sa nature est une "*media res*". Il occupe une place intermédiaire parmi les êtres. Son

[25] M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, pp.133-134.

[26] "Mercurium, inquit, cum colo, ingenium colo: ingenium non videtur, invisibile aliquid est. Plane concedimus et nos invisibile aliquid esse ingenium, et ita esse invisibile et tale aliquid quod melius sit quam caelum, quam terra, quam mare et omnia ista quae videntur. Substantia quippe invisibilis, quandoquidem vita quaedam est, melior omni substantia visibili, quia omne visibile corpus est, et magna quaedam res ingenium", *Serm.* 26,24 (*Rech.aug.* p.107).

caractère médian a été discuté par Augustin dans le *De Civitate Dei.*

"Je te demande: qu'est-ce que tu honores chez Mercure? Tu as dis: l'esprit. L'esprit est une forme de réalité «intermédiaire», puisque soit il s'obscurcit parce qu'il se détourne du créateur, et il devient insensé, soit il se tourne vers le créateur et il s'illumine, il devient alors sage. Mais toi, tu as dis qu'il est un être intermédiaire "*médium*", puisque tu as dis que tu honorais l'entendement. Ainsi, dit-on, c'est un être intermédiaire «medium» car le nom même de Mercure sonne comme s'il courait au milieu. En effet, on dit qu'il est appelé Mercure car il court au milieu"[27].

Le dieu Mercure représente le symbole de l'illumination. Mais que doit-on honorer chez Mercure en tant qu'esprit éclairé (*ingenium illuminatum*) ? Un nouveau élément est présenté par Augustin afin de montrer quel est l'objet de culte chez Mercure. Augustin s'efforce de christianiser la symbolique religieuse païenne. Mercure symbolise l'esprit illuminé et celui par lequel l'esprit est illuminé. Cette symbolique religieuse païenne de l'illumination est proche de celle du Christ, en tant que source d'illumination. Augustin rappelle d'ailleurs l'association de Mercure à saint Paul[28].

"Dois-tu donc honorer un esprit intermédiaire, d'où un esprit meilleur te saisira ? Si en effet tu vénéres l'esprit intermédiaire, c'est esprit illuminé qui te saisira. Pourquoi ? Parce que l'esprit ne veut pas être adoré comme esprit illuminé mais l'illuminateur des esprits. En vérité, il est bon et favorable grâce à l'illumination et il veut convertir toutes les choses intelligentes à celui par lequel il reconnaît avoir été illuminé"[29].

Le Christ est lumière inaccessible aux yeux du corps. Sa lumière éclaire l'être de l'homme dans sa vie intérieure. C'est le Christ la réalité médiane qui transforme l'être de l'homme du for intérieur vers la réalité extérieure.

La critique de la représentation symbolique païenne montre que le vrai médiateur est le Christ. Nous rapprochons cette déconstruction de la signification de la symbolique païenne de la critique heideggerienne à

[27] "Te autem quaero quid colas in Mercurio ? Ingenium, dixisti. Ingenium media quaedam res est, quia ingenium aut aversum a creatore tenebratur et fit stultum, aut conversum ad creatorem illuminatur et fit sapiens. Tu autem medium quiddam dixisti, cum dixisti te colere ingenium. Ita, inquit, medium, nam et ipsum Mercurii nomen quasi medium currentem sonat. Dicitur enim quasi medius currens appelatus esse Mercurius", *Serm.* 26,24 (*Rech.aug.* pp.107-108). Cf. *De Civ. Dei.* VII,14.

[28] *Serm.*26,13 (*Rech.aug.* p.100).

[29] "Numquid ergo debes colere medium ingenium, unde te reprehendet melius ingenium ? Si enim medium colueris ingenium, reprehendet te illuminatum ingenium. Quare ? Quia illuminatum ingenium non vult coli ingenium, sed illuminatorem ingeniorum. Ipsa quippe illuminatione benignum est et benevolum, et ad eum vult converti omnia ingenia a quo etiam se illuminatum esse cognoscit", *Serm.* 26,24 (*Rech.aug.* p.108).

propos du concept traditionnel de vérité.

Dans *Sein und Zeit*, il s'agit de la notion de vérité au sens d'une *adequatio intellectus et rei*, de l'adéquation entre l'intellect et son objet. Cette adéquation résulte d'un accord entre chose et signification de cette chose, entre *intellectus* et *res*. Heidegger pose alors la question de savoir: "*Comment la relation entre étant idéal et sous-la-main réel doit-elle être saisie ontologiquement?*"[30].

Heidegger critique l'idée que l'adéquation entre *intellectus* et *res* est le critère de l'essence de la vérité; plusieurs aspects essentiels de sa critique ont des traits communs avec la critique d'Augustin à propos de la vérité des interprétations païennes au sujet des dieux. Augustin critique l'adéquation entre le symbole et la signification invisible, entre l'objet visible et l'image vénérée, c'est-à-dire une adéquation comprise en tant que ὁμοιωσις établissant un parfait accord entre signe et objet, entre "étant idéal" et "*Vorhanden* réel". Or Heidegger déclare que la vérité entendue au sens ontologique, est une relation entre réel et idéal (μέθεχις), laquelle nous pousse à interroger davantage la subsistance de cette relation.

2. - Herméneutique et langage biblique

Selon Augustin le premier sens de l'*interpretatio* est celui de traduction. Suivant ce premier sens *interpretatio* est synonyme d'exégèse littérale, représentée surtout par la traduction des expressions grecques en langue latine. Dès lors, l'*intrepretatio* n'est que le corrélat d'*hermeneia* en tant que traduction. Philon d'Alexandrie utilise à maintes reprises le verbe ἑρμηνεύω dans le sens de traduire.[31] Mais pour Origène, par contre, *"les deux mots grecs qui pourraient correspondre à nos deux mots exégèse et herméneutique (ἐξήγεσις et ἑρμηνεία) ne sont ni fréquents ni techniques"*[32].

Dans les *Enarrationes in Psalmos*[33] et dans les *Quaestiones in Heptateucum*[34] Augustin fait de même, lorsqu'il se livre à une explication

[30] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp.161-162.

[31] Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriae*, I,68 et II,96, vol 2, Cerf, Paris, 1962.

[32] M. Harl, *L'herméneutique d'Origène*, in *Origène. Philocalie* (SC 302) Paris, p.45.

[33] "Nominum hebraeorum habemus interpretationem; non defuerunt docti viri qui nobis nomina ex hebraeo in graecam linguam, et inde in latinam transferrent", *Ena.in Psal.* 33, Ser.1 (CC 38 p.276).

[34] "Sed quoniam *logos* in graeca lingua ambiguum est utrum verbum significet an rationem, quai utriusque rei nomen est, ubi putatum est a «verbo» ductum λόγιον, eloquium nostri interpretati sunt", *Quaest.in Hept.quae. Exo.* 116 (CC 33 p.125).

littérale du texte scripturaire où la méthode étymologique est mise au premier plan.

> "Dans l'*enarratio*, [Augustin] sacrifie l'introduction générale à l'explication littérale du texte, à l'*explanatio* (...) souvent il conduit son commentaire pas à pas, verset par verset, sans s'efforcer d'abord de s'élever à une vue d'ensemble du développement du texte considéré comme un tout organique"[35].

L'*explanatio* n'est ainsi qu'un mode spécifique de la compréhension générale de l'œuvre, c'est-à-dire un commentaire, une explication. Augustin pratique ici une méthode étymologique et grammaticale[36]. Sa technique consiste à analyser les mots grecs, repérant les mots hébraïques (il ne le fait pas toujours pour la langue hébraïque), afin de les expliciter littéralement en langue latine[37].

En parlant justement de l'*hermeneia* comme traduction et interprétation Heidegger observe que "*dans les églises chrétiennes ἑρμηνεία signifie plutôt le commentaire (enarratio)*"[38].

Mais l'*interpretatio* ne signifie pas uniquement l'idée de traduction littérale et grammaticale. Elle est aussi attachée à la totalité de la compréhension, c'est-à-dire à l'*intellegere* et au *comprehendere*. La compréhension désigne alors l'acte total du sujet qui s'applique à saisir quelque chose. Elle est le lieu par excellence d'une herméneutique philosophique. C'est pourquoi nous croyons justifiée la critique que font certains auteurs à l'exégèse augustinienne: la force de sa spéculation est beaucoup plus poussée que sa méthode strictement philologique et scripturaire. Le rapport entre Écriture et compréhension qu'Augustin s'efforce d'introduire se comprend mieux dans une exégèse biblique à travers une exégèse philosophique. On peut vraiment parler d'une accommodation de l'Écriture à ses idées "*au lieu qu'il devrait former ses idées sur l'Écriture*"[39].

[35] H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique, op. cit.*, p.428.

[36] *Idem*, p.424.

[37] "Secundum graecam locutionem, Pascha videtur passionem significare, πάσχειν enim pati dicitur; secundum hebraeam autem linguam, sicut interpretati sunt qui nouerunt, Pascha Transitus, interpretatur. Nam et si interrogetis bene Graecos, negant graecum esse Pascha. Sonat ibi quidem Πάσχειν, id est pati, sed non solet sic deflecti; passio enim Πάθος graece dicitur, non Pascha. Ergo Pascha, sicut dicunt qui nouerunt, et qui nobis quod legeremus interpretati sunt, transitus, interpretatur," *Ena.in Psal.* 140,25 (CC 40 p. 2044).

[38] "In den christlichen Kirchen besagt dann ἑρμηνεία soviel wie Commentar (*enarratio*)", M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, p.11.

[39] R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p.400, cité par M. Comeau, *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile*, Gabriel Bauchesne, Paris, 1930, p.44.

Nous pensons néanmoins qu'il y a effectivement une différence entre l'exégèse augustinienne appliquée dans les *Enarrationes in Psalmos* et dans les *Quaestiones in Heptateucum* et celle, qui est appliquée par exemple, dans le *De Doctrina Christiana* ou même dans le *De Genesi ad litteram.* Dans les premiers textes, l'exégèse biblique devient le lieu prédominant en fonction duquel le sujet se reconnaît. Par contre, dans les seconds, l'exégèse biblique est comprise en fonction du sujet et c'est le sujet qui détermine les conditions de l'exégèse.

Dès lors on peut dire qu'herméneutique biblique et herméneutique philosophique vont de pair, mais que l'instauration d'une exégèse biblique et de l'exégèse philosophique ne se donne pas de la même manière dans tous les textes. En effet, nous reprenons ce que P. Ricœur dit à propos du rapport entre herméneutique biblique et herméneutique exégétique d'Augustin:

> "Nous paraissons admettre que l'herméneutique biblique est seulement une des applications possibles de l'herméneutique philosophique à une catégorie de textes. Ce n'est pourtant que la moitié de mon hypothèse de travail. Il me semble plutôt qu'il existe entre les deux herméneutiques une relation complexe d'inclusion mutuelle. Certes, le premier mouvement va du pôle philosophique au pôle biblique. (...) l'herméneutique biblique est une herméneutique régionale par rapport à l'herméneutique philosophique, constituée en herméneutique générale. Mais c'est précisément en traitant l'herméneutique théologique comme une herméneutique appliquée à une espèce de textes - les textes bibliques - que l'on fait apparaître un rapport inverse entre les deux herméneutiques"[40].

Cette *inclusion* dont parle P. Ricœur est semblable à ce que F. Schleiermacher appelle le mélange (*Vermischung)* de la philosophie et de la dogmatique.[41] Heidegger souligne également l'importance de l'herméneutique biblique dans le développement de l'herméneutique et dans la méthode d'interprétation des textes bibliques - héritage qu'il reçoit de F. Schleiermacher. Toutefois l'herméneutique est une discipline qui appartient, aussi bien que la philologie, à la théorie et à l'enseignement de la méthode de l'art d'interpréter[42].

La relation entre les deux applications régionales de l'herméneutique ne peut être comprise en tant que relation d'inclusion que si nous comprenons que, dans cette relation d'inclusion, il y a une disposition

[40] P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Seuil, 1986, p.119.

[41] F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe, Schriften und Entwürfe. Der christliche Glaube* 1821-1822, Bd. 7, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, p.128.

[42] M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache* (1953-54) *zwischen einem Japaner und einem Fragenden, Unterwegs zur Sprache*, Bd. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p.92.

différenciée du sujet dans sa pratique herméneutique. C'est dans ce sens qu'on peut dire que le "*«soi» est constitué par la chose du texte*"[43]. En effet nous pouvons dire qu'entre Augustin et P. Ricœur il existe l'idée commune que "*la chose du texte* ou *le monde du texte, c'est la catégorie centrale, aussi bien pour l'herméneutique philosophique que biblique*"[44]. C'est en effet le texte qui est le trait d'union essentiel entre la compréhension philosophique et l'explication biblique.

L'écriture est selon Augustin le moyen de fixer la pensée. Mais dans la compréhension de l'Écriture la notion de sujet est en quelque sorte double. D'une part nous avons Dieu lui-même en tant qu'auteur principal: par l'Écriture Dieu parle: "*Quod Scriptura dicit ego (Deus) dico*"[45]. L'Écriture est le chirographe de Dieu: "*Scriptura Dei manere debuit et quoddam chirographum Dei*"[46]. Dans la sainte Écriture il y a l'écriture de Dieu. Double écriture: la première, le *«soi»* de Dieu exprimé en tant que texte ; la deuxième, l'écriture en tant que chose du texte qui peut façonner celui qui la lit et l'interprète. L'Écriture devient l'étant spirituel par excellence qui révèle l'essence de l'interprétation afin d'en déterminer l'herméneutique.

2.1 - Le sens de l'Écriture: sens littéral et sens allégorique

On reconnaît qu'Augustin a pratiqué les deux sens de l'écriture, à savoir, celui de la recherche du sens littéral et celui du sens allégorique. La pratique herméneutique d'Augustin contient donc les deux méthodes, avec le souci d'une compréhension du sens de l'Écriture.

Dans les premières lignes qui ouvrent le *De Genesi ad litteram,* Augustin distingue le sens littéral du sens allégorique:

> "Dans tous les livres saints, il importe de distinguer les vérités éternelles qui y sont inculquées, les faits qui sont racontés, les événements à venir qui sont annoncés, les règles d'action qui sont prescrites ou conseillées. Dans le récit des faits, la question est de savoir si tout doit être exclusivement entendu au sens figuré ou s'il en faut également revendiquer et défendre l'authenticité des faits"[47].

[43] P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,*p.117.

[44] *Idem,* p.125.

[45] *Conf.,* XIII,29,44 (CC 27 p.268).

[46] *Enar.in Psal.* 144,17 (CC 39 p.2100).

[47] "In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur. In narratione ergo rerum factarum quaeritur, utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur, an etiam secundum fidem rerum gestarum adserenda et defendenda sint", *De Gen.ad litt.* I,1 (BA 48 p.82). Pour les problèmes soulevés par ce

Dans la première partie du texte nous voyons les éléments principaux qui constituent les différents sens de l'Écriture: 1 - les choses éternelles qui y sont inculquées (*quae ibi aeterna intimentur)* ; 2 - les faits qui sont racontés (*quae facta narrentur*) ; 3 - les événements à venir qui sont annoncés (*quae futura praenuntientur*) ; 4 - les règles d'action qui sont prescrites ou conseillées (*quae agenda praecipiantur vel admoneantur*).

Ensuite Augustin passe à une deuxième division. Dans les faits racontés il faut encore se demander: a) si tout doit être entendu seulement au sens figuré ; b) s'il faut également revendiquer et défendre l'authenticité des faits. Cette subdivision correspond à la distinction entre sens allégorique et sens littéral. Augustin remarque dans le *De Civitate Dei* que "*le style figuré* (*locutiones tropicae*) *se mêle au style propre, suivant la manière des prophètes afin qu'une intention équilibrée, au prix d'efforts utiles et salutaires, arrive à l'intelligence spirituelle*"[48].

Une première question vise le sens littéral et le sens figuré. Le sens littéral est défini comme sens propre des mots: "*On les appelle propres quand ils sont employés pour désigner des objets, en vue desquels ils ont été créés*"[49].

A première vue, nous pouvons conclure que le sens littéral est "*toujours l'idée que l'auteur a voulu directement exprimer*"[50], comme saint Thomas déclare: "*le sens littéral est celui qu'entend l'auteur*"[51]. Au sens littéral Augustin rattache toujours ce qui est à prendre à la lettre, l'expression au sens propre et jamais au sens figuré. "*Il faut se garder de comprendre un terme figuré comme s'il était dit au sens propre*"[52].

L'interprétation signifie tout d'abord, la traduction littérale. Mais elle signifie également une *translatio*, c'est-à-dire ce qui est de l'ordre métaphorique. L'interprétation est alors synonyme de signification figurée. Dans la traduction littérale ce qui fait obstacle à la connaissance, c'est

passage concernant la division entre sens littéral et sens figuré nous nous en remettons pour l'analyse qu'il fait à H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture.* Première partie I, Aubier, Paris, 1959, pp.177 sv.

[48] "Locutiones enim tropicae propriis prophetico more miscentur, ut ad intellectum spiritalem intentio sobria cum quodam utili ac salubri labore perveniat", *De Civ. Dei,* XX,21 (CC 48 pp.737-738).

[49] Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta, *De Doc.Chr.* II,10,5 (CC 32 p.41).

[50] E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand, Dumont, 1906, p.29.

[51] "Sensus litteralis est, quem auctor intendit", *S.T.* I, q.1 a.10

[52] "Nam in principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias", *De Doc.Chr.* III,5,9 (CC 32 p.82).

l'ignorance de la langue, alors que dans l'interprétation symbolique ou figurée, ce qui fait obstacle à la véritable compréhension, c'est l'ambiguïté du signe figuré.

> "Les signes sont figurés quand les choses mêmes que nous désignons par leurs termes propres sont employés pour désigner un autre objet"[53].

Dans *De Utilitate credendi,* Augustin explicite le sens de l'interprétation allégorique *(secundum allegoriam)* en disant: "*Exégèse allégorique, lorsqu'on enseigne que certains passages sont à prendre non à la lettre, mais de façon figurée*"[54]. Dans le contexte de cette œuvre, Augustin présente quatre manières d'envisager le sens de l'Écriture: le point de vue de l'histoire, de l'étiologie, de l'analogie, et finalement de l'allégorie.[55] Cela sert de référence et est notamment discuté par saint Thomas dans la *Somme théologique.*[56]

Saint Jérôme offre aussi un schéma à quatre sens: "*αναγωγή, historia, tropologia* et *intellectus spiritalis*"[57]. Pour lui, le sens de l'*intelligentia spiritalis* correspond à la *theoria.* Et cette *θεωρία* a quelques échos dans la pratique herméneutique déployée par Augustin tout au long du *De Genesi ad litteram,* afin d'élaborer une métaphysique de la lumière qui est plutôt complexe[58]. La *visio intellectualis* correspond au plus haut niveau théorétique de la compréhension humaine.

D'une part, les principes de l'interprétation de l'Écriture ne sont que les principes qui découlent de la nature propre du sujet, c'est-à-dire de ce qui est préfiguré par l'histoire, mais d'autre part, cette préfiguration de

[53] "Translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis verbis significamus, ad aliquid significandum usurpantur", *De Doc.Chr.* II,10,15 (CC 32 p.41); "Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio", *De Doc.Chr.* II,11,16 (CC 32 p.42).

[54] "Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt, sed figurate intelligenda", *De Util.cred.* III,5 (BA 8 p.218).

[55] "Omnis igitur Scriptura, quae Testamentum Vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifaria traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam", *De Util.cred.* III,5 (BA 8 p.216-217).

[56] "Praeterea, Augustinus dicit in libro *De Utilitate credendi* quod scriptura, quae vetus testamentum vocatur, quadrifariam traditur, scilicet, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam, *S.T.* I, q.1 a.10.

[57] "Triplex in corde nostro descriptio et regula scripturarum est: prima, ut intellegamus eas juxta historiam, secunda juxta tropologiam, tertia juxta intellegentiam spiritalem. In historiam eorum, quae scripta sunt, ordo servatur; in tropologia de littera ad maiora consurgimus et, quicquid in priori populo carnaliter factum est, juxta moralem interpretamur locum et ad animae nostrae emolumenta convertimus; in spiritali *θεωρία* ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus", *Epist.* 120,12 (CSEL 55, pp.513-514).

[58] Ce thème ne fait pas l'objet direct de notre étude, mais nous pouvons en ouvrir l'horizon. Cf. *De Gen.ad litt.* XII,6,15 (BA 49 p.347).

l'histoire est comprise selon les canons herméneutiques de la compréhension de l'Écriture.

Pour Augustin la *speculatio* ou la *contemplatio* est le haut lieu de la vérité intellectuelle. La contemplation est révélatrice d'un acte intellectuel par excellence, différent de celui de l'acte de foi, bien qu'ils soient complémentaires. Si voir et croire sont des actes différents, l'un ne peut exister sans l'autre. Le savant est amené dans son étude à croire aux choses, à les contempler et à les comprendre[59]. "*Aussi, crois-moi, c'est de tels aliments, c'est-à-dire de ses théories et de ses pensées, que l'âme se nourrit, elle aussi lorsqu'elle peut, par ce moyen, connaître quelque chose*"[60].

Pour Heidegger, c'est la *theoria* qui a créé la *nouvelle aurore de la pensée grecque,* pour Augustin c'est la *contemplatio* qui a créé la nouvelle lumière de l'esprit humain, c'est-à-dire le Verbe intérieur (*Verbum interius*), le nouvel *Hermès*, le Christ, maître intérieur. Heidegger nous apprend dans son commentaire sur le *Sophiste* que cette *theoria* s'est opposée à l'ἀλληγορία et qu'elle a joué un rôle capital dans la théologie. La θεωρία au sens ancien est synonyme, selon Heidegger, de l'expression latine *speculatio*. Elle est cette contemplation que les faits historiques révèlent avant toute allégorie. La théorie devient alors identique à l'histoire (ἱστορία) et finalement identique à la théologie biblique.

Les rivalités entre l'ἀλληγορία et la θεωρία[61] résultent du débat

[59] "Quibus si quisque non cesserit et illa omnia, quae per tot disciplinas late varieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex verum certumque redegerit, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa divina non iam credenda solum verum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda", *De Ord.* II,16,44 (CC 29 p.131).

[60] "Inde mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit", *De Bea.vit.* II,8 (CC 29 p.69); (BA 4 p.237).

[61] "Among the Greek Fathers some slight stir was created by those Antiochians who somehow got the impression that an allegorical interpretation means a complete discarding of the litteral meaning - a fact true of the Greek allegorical interpretation but non Philonic. Some of them, on that account, rejected the use of the term *allegoria* altogether and tried to substitue for it the term *theoria*", H.A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers,* vol I, Cambridge, 1970, p.64. Voir aussi A.Vaccari, *La θεωρια nella scuola Esegetica di Antiochia,*in *Biblica* I 1920, pp.1-36. Jacques Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: conflit ou malentendu* ? in *Recherches de science religieuse*, vol. 34, 1947, pp.257-302; H.de Lubac, *Typologie et allégorisme,* in *Recherches de science religieuse*, vol. 34, 1947, pp.180-226. La rivalité et l'opposition entre la méthode dite allégorisante et la méthode nommée typologique départagent les auteurs patristiques: "Au lieu d'«allégorie», qu'il critique en le comprenant mal de façon systématique, Diodore de Tarse préfère user du mot de «théorie» ou d'«épithéorie», H. de Lubac, *op. cit.,* p.201. Le même reproche est fait à Origène par Théophile d'Alexandrie: "mais on est obligé de reconnaître qu'en cette matière quelques Antiochiens - auxquels il faut joindre le terrible Théophile d'Alexandrie (...) reprochant à Origène - avec quelle véhémence -

herméneutique au sujet de l'affirmation de l'Apôtre en *Gal.* 4,24: "*Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la femme esclave et un de la femme libre. Ces choses sont dites allégoriquement; car ces deux femmes sont deux alliances*".

De ce débat entre sens figuré et sens littéral ressortent deux types de problèmes: le premier qui s'interroge sur la place de l'allégorie au sein de la méthode herméneutique appliquée à l'Écriture. Le second qui s'interroge sur la compréhension de l'histoire par rapport au sens figuré.

D'une part, l'*allegoria* signifie, du moins chez Augustin, une configuration générale du sens figuré. "*Allegoria est pour lui, un terme générique qui convient aux différentes formes du sens spirituel de la Sainte Écriture*"[62]. D'autre part, l'*allegoria* ne peut pas assurer le caractère totalitaire de l'exégèse comme telle, elle est une des figures de cette méthode. C'est cela qui constitue le signe de différenciation et d'innovation entre la pratique herméneutique appliquée par les auteurs chrétiens et la pratique herméneutique appliquée par les auteurs anciens aux mythes grecs.[63]

Dans le *De Trinitate* Augustin explicite le sens allégorique qui accentue la dimension contemplative, donc "théorique" de sa compréhension, en visant une meilleure contemplation des vérités éternelles, essentiellement le sens spirituel qui identifie la nature de l'homme faite à l'image de Dieu. L'allégorie est approfondie ici dans un sens plus ontologique ; elle est analysée par rapport à une autre "figure" de la compréhension herméneutique, l'*aenigma*. Augustin prétend expliciter la portée ontologique de la parole de l'Apôtre I *Cor.* 13,12: «*videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate*».

Les Grecs désignaient l'allégorie par "*schemata*"[64]. Le rapport entre l'*allegoria* et l'*aenigma* s'inscrit dans une lecture de l'homme comme image de Dieu. L'allégorie est l'image, alors que l'énigme est la ressemblance à Dieu; et, bien qu'elle ait comme point de départ cette image, elle va pourtant au-delà de l'image.

> "Ne nous étonnons donc point, étant donné le mode de voir qui nous est accordé pendant cette vie, à travers un miroir et en énigme, de la difficulté

son allégorie, ils donnent à entendre, quand ils ne le disent pas en propres termes, que celle-ci consistait à nier la réalité des choses et des faits de la Bible dans leur sens historique, comme il en allait dans les spéculations auxquelles se livraient les philosophes sur les mythes païens", *Ibidem.*

[62] E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, p.24.

[63] J. Pépin, *La tradition de l'allégorie*, p.167.

[64] *Idem.* Chez Aristote l'allégorie est désignée par σχήμα λεξεως, *Rhétorique* γ 8 1410 b28.

que nous éprouvons à voir de quelque façon. S'il était facile de voir, on n'emploierait pas ce mot d'énigme. Et voici la grande énigme: que nous ne voyons pas ce que nous ne pouvons pas ne pas voir. En effet, qui ne voit sa propre pensée ? et pourtant qui voit sa propre pensée, je ne dis pas avec les yeux du corps, mais par le regard intérieur ?"[65].

L'*aenigma* semble être ce dont on contemple au-delà des simples images et des simples figures. Elle est de l'ordre de la "*contemplatio*" et non pas de la simple "*speculatio*".

Dans le *De Genesi ad litteram* Augustin se penche une fois de plus sur le statut de la distinction entre sens littéral et sens allégorique à propos du récit de la *Genèse*. Il pratique les deux sens de l'Écriture. Sa méthode herméneutique vise à ajuster le sens littéral et le sens allégorique au type de récit (*narratio*) biblique qu'on a sous les yeux.

Augustin affirme qu'il y a trois sortes de conceptions du récit de la *Genèse*. Ces trois conceptions visent différents interprètes de l'herméneutique biblique[66].

"La première est celle de ceux qui ne veulent voir dans le paradis qu'une réalité corporelle ; la seconde, celle de ceux qui n'y voient qu'une réalité spirituelle ; la troisième, celle de ceux pour lesquels le paradis est à la fois réalité corporelle et réalité spirituelle"[67].

L'application du sens allégorique dépend aussi du type de récit biblique que nous voulons interpréter. Au sens allégorique correspond la *narratio figurarum rerum* alors qu'au sens littéral correspond la *narratio gestarum rerum*. Au premier genre appartiennent les livres bibliques à caractère symbolique, par exemple le *Cantique des Cantiques*. Au second genre appartient le livre de la *Genèse*. Mais Augustin distingue de nouveau dans ce deuxième genre de récit, la *narratio gestarum rerum,* les *institutarum creaturarum* des *factorum mirabilium*. Pour le premier type il

[65] "Nemo itaque miretur etiam in isto videndi modo qui concessus est huic vitae, *per speculum* scilicet in *aenigmate*, laborare nos ut quomodocumque videamus. Nomen quippe hic sonaret aenigmatis si esset facilitas visionis. Et hoc est grandius aenigma ut non videamus quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam ? Et quis videt cogitationem suam (non oculis carnalibus dico sed ipso interiore conspectu)?", *De Trin.* XV,9,16 (CC 50 A pp.482-483).

[66] La première interprétation est celle qui vise les opposants d'Origène. La seconde, l'interprétation allégorisante d'Origène lui-même et la troisième, celle d'Augustin. Cf. P. Agaësse et A. Solignac, *Notes complémentaires au De Genesi ad litteram* (Bibliothèque augustinienne, 49), p.497.

[67] "Tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiae. Una eorum, qui tantummodo corporaliter paradisum intellegi volunt, alia eorum, qui spiritaliter tantum, tertia eorum, qui utroque modo paradisum accipiunt, alias corporaliter, alias autem spiritaliter", *De Gen.ad litt.* VIII,1,1 (BA 49 p.9).

s'agit de raconter les faits des choses naturelles, alors que pour le second il s'agit de raconter les faits qui ne sont pas de l'ordre naturel mais des faits merveilleux.

La valeur historique de l'Écriture ne permet pas à l'allégorie de satisfaire aux exigences de la compréhension des faits racontés. C'est la dimension historique qui s'introduit dans le récit et qui le transforme, d'une part en une histoire narrative qu'il faut comprendre et nuancer, d'autre part, en rapport tensionnel entre méthode allégorique et méthode littérale. Autrement dit, l'*ἱστορία* s'introduit dans le récit mythique et rétablit la distinction entre *allegoria in facto* et *allegoria in verbis*[68]. Mais cette opposition ne doit pas être comprise dans un sens strict. En effet, la distinction entre *allegoria* et *historia* appelle à une compréhension "*dans le trame d'un tissu historique, une signification qui est elle-même une histoire*"[69]. Une historicité qui "*n'est pas de l'histoire brute mais de l'histoire racontée*"[70].

Si la *theoria* dans la compréhension a surpassé l'allégorie, comme le dit Heidegger, ce n'est pas que l'allégorie soit une entrave à la compréhension, mais parce que par un effort de compréhension du sens figuré la *theoria* peut enfin mieux se révéler[71].

> "Bien que Jérusalem soit terre et lieu visible, elle signifie toutefois, spirituellement, cité de la paix: et Sion bien qu'elle soit montagne dans la terre, signifie contemplation (*speculatio*) ; et tous ces termes doivent être compris et sont traduits le plus souvent, dans le sens allégorique de l'Écriture, c'est-à-dire au sens spirituel ; et celui qui descendait de Jérusalem à Jericho comme le Seigneur a dit, et a été blessé dans le chemin, il a été laissé à demi-mort par les malfaiteurs, comme dans les lieux de cette terre ; bien que cela soit arrivé ici selon l'histoire on s'efforce de le comprendre spirituellement"[72].

En effet, cette *theoria* ou *speculatio* a derrière elle la *dispensatio*

[68] Cf. *De Trin.* XV,9,15 (CC 50 A p.482).

[69] J. Pépin, *Mythe et allégorie, Études augustiniennes,* Paris,1976, p.500.

[70] *Idem,* p.499.

[71] P. Ricœur insiste également sur le caractère spécifique de la symbolique chrétienne: "Ce régime de la symbolique n'est nulle part plus manifeste qu'en chrétienté, où le symbolisme naturel n'est à la fois délivré et ordonné que dans la lumière d'un Verbe, explicité que dans un Récitatif. Pas de symbolisme naturel, ni d'allégorisme abstrait ou moralisant (celui-ci étant toujours la contrepartie de celui-là, non seulement sa revanche, mais son fruit, tant le symbole consume son assise physique, sensible, visible), sans typologie historique", P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p.62.

[72] *De Gen.contra man.* II,10 (PL 34,203).

temporalis[73]. Selon les mots d'Augustin dans le *De Doctrina Christiana,* la *dispensatio temporalis* est définie selon deux aspects essentiels: l'amour de l'être dont nous devons jouir et la *dispensatio temporalis*, dont nous devons user; c'est à travers cet usage temporel que nous pouvons connaître cet amour de l'être.

> "De toutes les idées exposées, depuis que nous traitons des choses, l'idée capitale est de comprendre que la plénitude et la fin de la Loi, comme de toutes les divines Écritures, c'est l'amour, l'amour de l'Être, dont nous devons jouir et de l'être qui peut en jouir avec nous; car, pour que chacun s'aime soi-même, il n'est pas de précepte. Or c'est en vue de nous faire connaître cet amour et de nous le rendre possible, que la divine Providence a créé, pour notre salut, l'économie temporelle dont nous devons user, non avec un amour et une joie, qui, pour ainsi dire, s'y immobilisent, mais plutôt avec un amour transitoire, comme celui qu'on a pour un voyage, pour un char, pour n'importe quels autres moyens de transport, ou tout véhicule, qui peut être nommé d'une façon plus appropriée. Nous pouvons, par suite, aimer ces objets qui nous portent, à cause du but vers lequel nous sommes portés"[74].

C'est d'une part dans cette *dispensatio temporalis* que l'homme découvre que seul Dieu est l'auteur de cette histoire, comme anticipation, et c'est d'autre part dans cette *dispensatio temporalis* que le combat entrepris au cœur de la symbolique de l'homme extérieur et de l'homme intérieur ou spirituel est mis en perspective, au-delà même de cette histoire. C'est Dieu qui est le créateur et l'administrateur des événements, passés, présents et futurs (ce qui est à faire)[75]. L'histoire faite (*facta historia*), selon l'ordre des temps, est de l'ordre du passé et de l'avenir, alors que la narration (*narratio*) de ces faits est de l'ordre du présent[76].

[73] *De Doct.Chr.* I,35,39. P. Ricœur considère cette *dispensatio temporalis* comme le "support" et le lieu où le symbole est institué, à savoir, dans une "économie" de l'histoire. Cf. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p.61. Augustin désigne cette "économie temporelle" par "*ordo rerum temporum*".

[74] "Omnium igitur, quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intellegatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est, et rei, quae nobiscum ea re frui potest, quia, ut se quisque diligat, praecepto non opus est. Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam vitae, tamquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum aut si quid congruentis dici potest, ut ea quibus ferimur, propter illud, ad quod ferimur, diligamus", *De Doc.Chr.* I,35,49 (CC 32 pp.28-29).

[75] "Quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt, in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator Deus. Aliud est enim facta narrare, aliud docere facienda. Historia facta narrat fideliter atque utiliter", *De Doc.Chr.* II,28,44 (CC 32 p.63).

[76] "Est etiam narratio demonstrationi similis, qua non praeterita, sed praesentia indicantur ignaris", *De Doc.Chr.* II,29,45 (CC 32 pp.63-64).

La *dispensatio temporalis*, c'est-à-dire la providence, recouvre donc ces deux temps de tout genre humain et de toute histoire[77]. La *dispensatio temporalis* est un *pro-visum*[78] (disposé à l'avance). Elle est, selon le concept technique de Heidegger, de l'ordre de la *Vorhandenheit,* car elle vise à être utilisée et à être manipulée (*Zuhanden*) comme un étant sous-la-main (*Vorhanden*). La *Vorhandenheit* signifie pour Heidegger un étant sous-la-main qui donne d'avance une signification temporelle dans la compréhension vulgaire du temps. Seul le souci en tant qu'unité originaire de la temporalité qui se fonde originairement dans l'avenir pourra caractériser l'être du *Dasein*. Pour Augustin le souci est désigné comme l'amour de l'Être, c'est-à-dire Dieu lui-même en tant qu'advenant devançant. C'est de lui qu'on doit jouir *(frui*). La jouissance est de l'ordre du souci alors que la *dispensatio temporalis* est de l'ordre de l'usage *(uti*).

2.1.1 - Les principes de l'interprétation de l'Écriture

Il est donc clair que l'*interpretatio* est avant tout la traduction littérale des signes propres. Mais qu'en est-il de l'autre sens de l'*interpretatio* ? Il concerne la compréhension des signes dits figurés, c'est-à-dire les signes qui désignent d'autres objets que ceux qui sont désignés dans le sens propre. "*L'idéal que saint Augustin paraît avoir voulu atteindre dans l'interprétation de l'Écriture, c'est de pouvoir faire du sens littéral la base du sens figuré*"[79]. Cet idéal est le même que celui qui est recherché par Philon d'Alexandrie[80]. Origène parle à propos de l'interprétation de l'Écriture de trois sens qui correspondent à la tripartition de l'esprit humain[81]. Le sens corporel de l'Écriture correspond selon Origène à la "*la logique de l'intelligence historique*"[82].

La question qu'il convient d'aborder à présent est celle de savoir en quoi consiste, pour Augustin, le sens de l'Écriture. Il distingue trois

[77] *De Vera rel.*. XXVI,48-49 (CC 32 pp.217-219).

[78] *De Doc.Chr.* II,6,7.

[79] E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*,p.34.

[80] *De somn.* II,2,8.

[81] "Il faut donc inscrire trois fois dans sa propre âme les pensées des saintes Écritures: afin que le plus simple soit édifié par ce qui est comme la chair de l'Écriture (σαρκὸς τῆς γραφῆς) - nous l'appelons ainsi l'acception immédiate - ; que celui qui est un peu monté le soit par ce qui est comme son âme. (...) De même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture que Dieu a donné dans sa providence pour le salut des hommes", Origène, *De Principiis*, IV,2,4 (SC 268), Cerf, Paris, 1980, pp.311-312. Remarquons à cet égard le parallélisme entre l'anthropologie augustinienne des trois visions, *corporalis, spiritualis*, et *intellectualis* décrites dans le *De Genesi ad litteram* et les trois sens de l'Écriture exprimés ici par Origène.

[82] *Idem*, IV,2,5 p.317.

manières de le découvrir: 1 - l'interprétation est valable à partir du moment où elle ne rentre pas en contradiction avec la foi et qu'elle n'est pas réfutée par une vérité indubitable. 2 - la présence d'une raison indubitable (*certa ratio*) qui puisse démontrer le fondement de cette interprétation. 3 - la possibilité d'une coexistence entre le sens de l'auteur, le sens de l'écrivain et finalement celui de la *contexto sermonis* dans lequel s'insère le passage[83].

A notre époque nous dirions: le premier sens est celui de l'auteur, le second celui du lecteur et finalement le troisième celui du texte en lui-même.

Un autre sens possible encore est de penser qu'il y a trois sens: d'abord le sens de la *fides ;* ensuite le sens de la *certissima ratio,* et en troisième lieu de l'écrivain, qui a été inspiré par Dieu lui-même, lequel "n'est habituellement déterminable que par un quatrième facteur: la "*contextio sermonis*" ou la "*circumstantia scripturae*"[84].

Dans le *De Doctrina Christiana* Augustin distingue deux sortes d'opérations dans le problème de la compréhension des Écritures:

> "Il y a deux fondements sur lesquels s'appuie toute étude des Écritures: la manière de découvrir ce qui y est à comprendre, et la manière d'exprimer ce qui en a été compris. Je traiterai d'abord de la découverte, ensuite de l'expression"[85].

La manière de découvrir (*modus inveniendi*) consiste à trouver ce qui est à comprendre, c'est-à-dire à comprendre par la pensée ce qui existe de fait et, de cette manière, à refléter le mode de l'être. Ce *modus inveniendi* s'identifie à ce que les médiévaux appelaient le *modus intelligendi.* Heidegger, dans sa thèse d'«Habilitation» *Le traité des catégories et de la signification chez Duns Scot,* s'était appliqué à une compréhension des structures grammaticales en tant que composants de la signification (*modus significandi*). La correspondance entre ces structures grammaticales et les modes de l'être (*modus essendi*) ne peut pas

[83] "Quod si cetera contextio sermonis non hoc eum uoluisse probauerit, non ideo falsum erit aliud, quod ipse intellegi uolit, sed et uerum et quod utilius cognoscatur. Si autem contextio scripturae hoc uoluisse intellegi scriptorem non repugnauerit, adhuc restabit quaerere, utrum et aliud non potuit. Quodsi et aliud potuisse inuenerimus, incertum erit, quidnam eorum ille uoluerit; et utrumque sentiri uoluisse non inconuenienter creditur, si utrique sententiae cetera circumstantia subfragantur", *De Gen.ad litt.* I,19,38 (BA 48 p.136).

[84] "P. Agaësse et A. Solignac, in *Notes complémentaires au De Genesi ad litteram*, in BA 48 p.580.

[85] "Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inveniendo prius, de proferendo postea disseremus", *De Doc.Chr.* I,1 (CC 32 p.6).

s'effectuer sans le moyen d'un *modus intelligendi*[86]. Dans l'herméneutique du XVIIIe siècle les romantiques désignaient ce *modus intelligendi* par la *subtilitas intelligendi.* La manière d'exprimer (*modus proferendi*) ce qui a été compris, dont parle Augustin, s'identifie à la *subtilitas significandi,* c'est-à-dire à la manière dont le langage exprime ce qui a été pensé. Ceci rappelle ce que les romantiques appelaient la *subtilitas explicandi* ou interprétation (distincte ici de la compréhension proprement dite).[87] Le *modus applicandi* pour les principes selon lesquels doit se régler la vie de l'homme. La règle de conduite de tout homme doit s'appuyer sur la finalité du précepte, c'est-à-dire l'amour.[88] *"Il faut que l'interprète se pénètre du sens de l'Écriture, et aussi qu'il le communique aux chrétiens qui doivent en vivre"*[89].

[86] Duns Scot, *De modus significandi seu Grammatica speculativa*, Ad claras aquas, Florence, 1902.

[87] Cf. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976, p.148. Le rapport que nous établissons ici entre l'herméneutique de la période romantique, celle d'Augustin et celle du moyen âge tardif s'appuie sur le fait que *Heidegger cherche à donner du crédit à l'idée, également représentée par Husserl, d'une grammaire pure, en adoptant sous une forme neuve la grammaire spéculative du traité de modis significandi du Moyen Age;* cf Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger,* trad. M.Simon, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p.25. Heidegger établit un rapport presque direct entre la grammaire spéculative du moyen âge, qui était caractérisée par une attitude antipsychologisante et antirelativiste dans la continuité de l'approche phénoménologique et philosophique de la problématique de la signification. Les *Recherches logiques* de Husserl sont donc un prolongement de cette grammaire spéculative dont elles s'inspirent: "A vrai dire nous n'allons pas suivre le problème des catégories à travers l'histoire de toute la Scolastique. Nous la soumettrons à une considération qui cherche à l'exploiter positivement dans sa valeur, en l'étudiant de préférence à travers le franciscain Duns Scot qui fut «le plus aigu de tous les Scolastiques» au dire de Dilthey. (...) A cela s'ajoute le fait que parmi ses ouvrages se trouve, comme le dit Husserl, une «doctrine des formes de signification», dans la mesure où elle présente les diverses formations catégoriales de «signification comme telle», et pose ainsi le fondement de toute étude ultérieure des problèmes logiques de sens et de valeur", M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot,* Gallimard, Paris, 1970, p.33. Voir aussi J. D. Caputo, *Heidegger and theology* in *The Cambridge companion to Heidegger*, p.271. Cette grammaire spéculative représentait l'effort des auteurs médiévaux pour trouver dans les formes de la grammaire, c'est-à-dire, dans les formes de la signification (*modus significandi*) une correspondance avec les formes de la pensée (*modus intelligendi*) de sorte qu'on arrive à un reflet des formes de l'être lui-même (*modus essendi*).

[88] Cf. *De Doc.Chr.* I,35,39 (CC 32, pp.28-29).

[89] E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, p.14.

2.2 - Hermeneia en tant que langage signifié

Aristote déclare dans la *Poétique* qu'interpréter signifie la traduction de la pensée à travers les mots (*της ὀνομασιας ἑρμηνείαν*)[90]. Et dans le *De anima* Aristote parle d'une "*expression de la pensée (ἑρμηνεία ἑνεκα)*"[91]. En commentant ce passage, Heidegger remarque qu'Aristote utilise ici l'expression *ἑρμηνεία* au sens de dialectique.[92] Cette dialectique est à comprendre au sens platonicien, c'est-à-dire ontologique[93]. C'est précisément cette dialectique ontologique qui est objet d'étude dans le *De Doctrina Christiana*[94].

Philon d'Alexandrie parle d'un *προφορά λόγος*, c'est-à-dire d'une *parole exprimée.*[95] Et Augustin exprime une idée semblable lorsqu'il distingue ce qui est pensé intérieurement de ce qui est proféré extérieurement.

> "A moi aussi d'ailleurs, mon discours me déplaît presque toujours. Je désire vivement en faire un meilleur, je le goûte intérieurement avant de commencer le développement par des mots sonores. Mais dès que je le juge inférieur à celui que j'avais dans l'idée, me voilà tout triste de constater que ma langue ne suffit pas à mon esprit. (...) La raison en est surtout que cette conception intuitive inonde mon âme, à la façon d'un éclair rapide, tandis que mon discours est lent, long et fort différent d'elle"[96].

Ce passage a quelques analogies avec le *De interpretatione* (16a) où Aristote établit la liaison entre les sons émis par la voix comme les "symboles" des états de l'âme[97]. Le rapprochement que nous établissons

[90] Aristote *Poétique* 1450 b 13.

[91] Aristote, *De anima*, 420 b18.

[92] M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität,* p.10. Dans un autre texte Heidegger parle de "Diaherméneutique", *Grundprobleme der Phänomenologie,* Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp.262-263.

[93] Pour Heidegger, Aristote a repris la notion de dialectique à Platon: "On doit souligner qu'Aristote a dégagé le mot "dialectique" de sa haute dignité platonique", M. Heidegger, *Sophistes*, Bd. 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p.199.

[94] La dialectique est définie par Augustin comme "scientia definiendi, dividendi atque partiendi", *De Doct.Chr.* II,35,53 (CC 32 p.69). Et dans le *Principia dialectica*: "dialectica est bene disputandi scientia", 1 (PL 32 p.1409).

[95] *De Migratione Abrahami*, 12, Paris, 1965, p.100.

[96] "Nam et mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim avidus sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero; quod ubi minus quam mihi notus est evaluero, contristor linguam meam cordi meo non potuero sufficere. (...) maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum; illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis", *De Catech.Rud.* II,3 (BA vol.11/1, p.48).

[97] *De l'interprétation*, 16 a: "Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme soient identiques chez tous".

entre les deux textes est de deux types:
1) le premier qui consiste à distinguer l'expression intérieure de l'âme ou pensée de l'expression extérieure ou parole proférée[98]. Il est clair que pour Augustin la liaison parole-signe comme expression et traduction de la pensée a à l'arrière plan une tradition aristotélicienne et aussi stoïcienne. Du moins c'est l'interprétation que fait J. M. Rist.[99] Augustin est bien conscient de la différence entre le langage et la pensée. Mais il est conscient aussi qu'il y a une corrélation étroite entre les deux: le langage, en tant qu'expression extériorisée, et les affections de l'esprit (*affectus animi*), vécues intérieurement. Les stoïciens distinguaient le (*logos endiathetos*), la pensée intérieure et le (*logos prophorikos*), l'expression extériorisée.

Pour Augustin, il y a signification quand il y a articulation des sons avec les mots et c'est de cette manière que la pensée est proférée. En effet, le mot est ce qui est proféré en tant que son de voix articulée avec une signification[100]. Et Boèce dans son *Commentaire sur le Peri hermeneias* d'Aristote, s'exprime dans des termes semblables à ceux d'Augustin en disant: "*interpretatio est vox articulata per ipsam significans*"[101].

> "L'*hermeneia* d'Aristote, à la différence de la technique herméneutique - *hermeneutiké techné* - des devins et des interprètes d'oracles, est l'acte même du langage sur les choses. Interpréter, pour Aristote, ce n'est pas ce que l'on fait dans un deuxième langage à l'égard d'un premier langage, c'est ce qui fait déjà le premier langage en médiatisant par des signes notre rapport aux choses"[102].

2) Le deuxième trait de rapprochement entre Augustin et Aristote consiste dans l'importance qu'Augustin porte sur le langage en tant que traducteur de l'idée intérieure et le jugement qu'on peut porter à l'égard de cette pensée intérieure. Mais qu'est-ce que le jugement ? C'est précisément ce qui est lieu de signification ; c'est-à-dire le rapport entre parole et signe en tant que chose signifiée. Augustin déclare que le langage n'exprime pas

[98] "Recte intellegis; simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui verba inhaerent, ea reuoluendo facit venire in mentem res ipsas, quarum signa sunt verba", *De Mag.* I,2 (CC 29 p.159).

[99] J.M. Rist, *Augustine. Ancien thought baptized*, Cambridge University Press, 1994, p.27.

[100] "An signa verborum verius intelleguntur, ut verum sit, quod cum aliquo significatu articulata voce profertur", *De Mag.* IV,7 (CC 29 p.165).

[101] Boèce, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias* (editio secunda), I (PL 64 p. 394).

[102] P. Ricœur, *Du texte à l'action,* p.156.

exactement l'idée intérieure. Cette conception peut être "*très proche encore des perspectives de Socrate dans le Cratyle*"[103]. La manière dont la pensée est exprimée par le langage peut ne pas convenir pour formuler l'idée intérieure qu'on en a. Et c'est le jugement que nous portons sur cette différence qui peut nous le montrer. Ce jugement vise ce qu'on peut dire de vrai ou de faux.

Dans le *De Magistro* que nous allons analyser par la suite, est très clairement exprimée l'idée que le langage est un intermédiaire entre les choses qui sont et les choses qui sont signifiées à travers des signes.

Il y a en effet une trilogie dans la signification augustinienne. Nous pouvons dire alors que quand nous pensons et que nous disons ce que nous pensons, nous ne sommes pas deux, mais trois. La pensée, la chose qui est signifiée lorsque nous traduisons la pensée par le langage et, finalement, la signification[104].

2.2.1 - La signification en tant que relation

Le *De Magistro* est un opuscule écrit en 389; Augustin y traite du problème du langage. Il y développe[105] trois sortes de questions: 1) - une théorie des signes, discutée tout au début du livre ; 2) - le rapport entre les mots et les signes et donc, le problème de la signification[106] ; 3) - finalement une théorie de la vérité qui ne réside pas dans ce qui résonne au dehors mais qui préside à l'intérieur de l'esprit (*veritas praesidens intus ipsi menti*)[107].

Bien que l'influence directe d'Aristote sur Augustin ne soit pas importante, il nous semble utile de déceler quelques traits qui peuvent les rapprocher d'une manière indirecte, c'est-à-dire à travers des lectures de troisième main. Nous savons qu'il y a eu des commentateurs du moyen platonisme et du néoplatonisme qui ont eux-mêmes été influencés par les écrits d'Aristote à l'époque de l'antiquité tardive. Or Augustin a subi l'influence de ces auteurs-là. Par conséquent notre but est de dégager une certaine filiation indirecte des idées d'Aristote sur Augustin afin de mieux

[103] J. M. Rist, *op. cit.*, p.28.

[104] "Ex quo intelligitur, quid appellem signa res eas videlicet, quae ad significandum aliquid adhibentur", *De Doc.Chr.* I,2,2 (CC 32 p.7).

[105] Pour une analyse détaillée dans ses divisions fondamentales voir l'article de G. Madec, *Analyse du De Magistro*, in *Revue des études augustiniennes,* vol. 21, 1975, pp.63-71.

[106] "Cum signis non alia signa significantur, sed ea, quae significabilia nominamus", *De Mag.* VIII,22 (CC 29 pp.180-181).

[107] "De universis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti", *De Mag.* XI,38 (CC 29 pp.195-196).

saisir en les dépassant les influences de la pensée platonicienne[108]. Ce n'est donc pas Aristote seul qui nous intéresse ici, mais bien l'étude de ce qu'une tradition philosophique platonico-aristotélicienne peut nous apporter pour éclairer la pensée augustinienne afin de l'ouvrir à la réflexion heideggerienne.

Par ailleurs, c'est Augustin lui-même qui nous déclare dans les *Confessions* qu'il a lu le Traité des *Catégories* d'Aristote. Il nous semble donc pertinent d'établir quelques points de rencontre entre les deux auteurs.

Revenons maintenant à l'interprétation du *De Magistro* en nous appuyant surtout sur les aspects formels de l'analyse du langage. Nous suivons la division présentée par G. Madec[109]: la première partie du dialogue est dédiée à une théorie du langage; la deuxième concerne la formulation de la fameuse thèse du Christ intérieur. Nous nous concentrerons dans la première partie, surtout sur les § 21-22, § 25, et dans la deuxième partie sur les § 34 et § 38.

A un moment donné Augustin pose le problème de la signification d'un énoncé. Il formule la question: *utrum homo homo sit*[110]. L'interrogation d'Augustin ne vise pas à expliciter le rapport du signe à la chose mais plutôt le rapport de la chose signifiée à la réalité comme telle. Pour Augustin, la question est de savoir si l'*homme est homme,* en renvoyant ce qu'*est l'homme* à la chose signifiée et par laquelle il devient homme. Autrement dit, entre la chose qui est et la chose signifiée, la définition est double: ce qui est posé comme existence et ce qui est signifié est établi par une relation de telle façon que soit manifesté ce qui «est». Explicitons cela selon les mots d'Augustin:

> "Mais maintenant j'ai fait entendre trois mots, d'entre lesquels un seul est au milieu et que je répète en disant: l'homme est-il homme ? et tu acceptes que le premier (*homo*) et le dernier mot (*sit*) ne sont pas les signes mais selon ce que

[108] Dans l'apparat critique de l'édition du *Corpus Christianorum* du texte *De Magistro* nous avons pu remarquer certains parallélismes entre Augustin et Aristote dans le *De interpretatione*. De même on a pu remarquer la présence du Pseudo-Apulée qui par son traité *Peri hermeneias* aurait pu être une source pour Augustin. Nous ne pouvons affirmer cela d'une manière précise, car les études sur les sources philosophiques et helléniques d'Augustin sont encore très incomplètes. L'étude de P. Courcelle, dans le chapitre consacré à l'étude des influences des sources grecques chez Augustin, en fait état essentiellement pour les textes de la maturité. Or ce qu'il faudrait faire, c'est déployer de manière plus approfondie l'influence de la pensée grecque chez Augustin, qui ne soit pas confinée à un simple rapprochement de concepts et de termes techniques mais à un rapprochement de type conceptuel.

[109] Cf. G. Madec, *Analyse du De magistro* in *Revue des études augustiniennes*, vol. 21, 1975, pp.63-71.

[110] *De Mag.* VIII,22 (CC 29 p.182).

les choses signifient. (...) Pourquoi donc, le seul mot qui est au milieu (homme) l'as-tu trouvé bon selon ce qu'il sonne et selon ce qu'il signifie ?"[111].

Dans l'expression, *utrum homo homo sit,* le dernier mot (*sit* - verbe au subjonctif) relie la *res* à la chose signifiée. Pour Augustin la signification est le résultat d'un rapport entre le signe et la chose signifiée ; mais la chose signifiée est plus importante que le signe. "*Tu dois estimer les choses signifiées plus que leurs signes*"[112]. Et encore "*quand les signes sont entendus, l'attention* (*intentio*) *se porte vers les choses signifiées*"[113].

L'intention d'Augustin est d'expliquer ce qu'est la signification, ce qui nous permet d'entrevoir quelque écho du *De Interpretatione* dans les mots d'Augustin:

"Vois donc avec plus d'attention si la syllabe «ho» n'est rien d'autre que ho et si mo n'est rien d'autre que «mo». (...) pour ces syllabes prononcées séparément, parce qu'elles résonnent sans aucune signification, on a concédé qu'elles ont le son de la voix lui-même"[114].

Et Aristote lui-même déclare:

"Une seule syllabe du mot homme ne signifie rien, pas plus que dans souris, la syllabe ris n'est significative ; en fait, ce n'est qu'un son"[115].

Augustin affirme que les syllabes prononcées sont les sons articulés de la voix ; et c'est de cette voix articulée que se produit le mot (*verbum*). Par contre le signe (*signum*) est ce par quoi les noms sont signifiés. Le rapport entre *signum* et *verbum* produit la chose signifiée. Mais une distinction fondamentale survient pour faire comprendre le problème de la signification: la différence entre *verbum* et *nomen*. Cette distinction, entre *ὄνομα* et *ῥῆμα* a été déjà établie par Platon dans le *Sophiste* (262 a). La combinaison entre les verbes et les noms forme ce que Platon appelle, dans le *Théétète,* un entrelacs (*συμπλοκὴν).*

"Quant aux composés où ils s'assemblent, en même façon qu'ils s'entrelacent pour les former, en même façon aussi leurs noms s'entrelacent pour constituer une raison: car c'est l'entrelacement des noms qui fait tout l'être d'une

[111] "Nunc vero cum tria verba sonuerim, quorum unum in medio repetiui dicens, "utrum homo homo sit", primum et ultimum verbum non secundum ipsa signa, sed secundum ea quae significantur, te accepisse vel hoc solo manifestum est (...) Cur ergo id tantum, quod in medio positum est, et secundum id, quod significat", *De Mag.* VIII, 22 (CC 29 p.182).

[112] *De Mag.* IX,25 (CC 29 p.184).

[113] "Auditis signis ad res significatas feratur intentio", *Ibidem.*

[114] *De Mag.* VIII,23 (CC 29 p.182).

[115] Aristote, *De l'Interprétation,* 16 b 30.

raison"[116].

Et dans le *De Interpretatione*, Aristote différencie de même le nom et le verbe en tant que parties du discours (16 a et b).

Augustin reprend cette distinction traditionnelle entre nom et verbe dans sa théorie du langage et de la signification. Par contre l'élément nouveau dans cette distinction c'est le caractère médiateur du signe qui rentre dans la définition de ces deux entités.

> "La différence est claire, à mon avis, entre le mot (*verbum*) et le nom (*nomen*), c'est-à-dire entre le signe d'un signe portant sur une chose qui ne désigne plus aucun autre signe, et le signe d'un signe portant sur une chose qui, à son tour, en désigne une autre"[117].

Et dans le *De Doctrina Christiana,* Augustin affirme: "*notre seule raison de signifier, c'est-à-dire de faire des signes, est de produire au jour et de transfuser dans l'esprit d'un autre, ce que porte dans l'esprit celui qui fait le signe*"[118].

La signification est importante, car elle représente le rapport entre les choses signifiées et les choses dont elles veulent parler. C'est à partir de la signification que nous formulons la définition et l'essence des choses. C'est pourquoi Aristote déclare dans les *Catégories*, que "*parmi les expressions les unes se disent selon une liaison* (συμπλοκὴν λέγεται) *et les autres sans liaison*"[119]. Or les expressions qui sont selon une liaison, sont celles qui s'expriment dans un discours. Et c'est du milieu de ce discours qu'on peut saisir l'essence des choses. "C*e qui est pensé dans le "est" annonce par conséquent l'essentia ou la quidditas de la res dont il est question dans l'énoncé*"[120].

Augustin semble être conscient que le "est" "*n'est pas un prédicat réel*" comme l'affirme Kant, et qu'il ne caractérise la *res* qu'en tant qu'énoncé. Du moins, en ce qui concerne son sens logique et tel qu'il est analysé dans le cadre d'une théorie du langage.

> "Quand l'apôtre saint Paul dit: Il n'y avait pas dans le Christ oui et non, mais le Est seulement était en lui, il ne faut pas penser, à mon avis, que les trois lettres énoncées par nous en disant "Est" étaient dans le Christ, mais plutôt la

[116] *Théétète* 202 b. *Sophiste* 259 e.

[117] "Quid inter verbum distet et nomen, id est inter signum signi eius, quod nulla alia signa significat, et signum signi eius, quod rursus alia signa significat", *De Mag.* IV,9 (CC 29 p.167).

[118] "Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et trajiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat", *De Doc.Chr.* II,2,3 (CC 32 p.33).

[119] Aristote, *Catégories*, 1a 16.

[120] M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p.227.

chose signifiée par ces trois lettres"[121].

Néanmoins pour Augustin, il ne s'agit pas de saisir l'essence ou la vérité des choses seulement par l'énoncé, c'est-à-dire par la relation entre sujet et prédicat. La vérité se trouve dans l'*homo interior* qui transpose la réalité de la *res* signifiée dans une "vue" de la vérité intérieure.

> "Mais s'il s'agit de ce que nous contemplons par l'esprit, c'est-à-dire par l'intelligence et la raison, nos paroles expriment assurément ce que nous contemplons comme présent dans cette lumière intérieure de la vérité qui inonde ce que nous appelons l'homme intérieur de clarté et de jouissance"[122].

Mais s'il en est ainsi, les modes de signification font appel à des modes métaphoriques dont la correspondance entre le dire et le penser n'est pas médiatisée par une simple figure de la signification, c'est-à-dire l'univocité mais l'équivocité, à savoir, les différents sens de l'être.

Pour Augustin c'est le sens de "*verborum translatorum ambiguitates*[123]" dont il parle dans le *De Doctrina Christiana* qu'il s'agit de fonder, à savoir le sens métaphorique. Il ne s'agit pas dès lors d'une simple métaphysique de l'essentialité, mais d'une métaphysique de l'ambiguïté[124], prise au sens augustinien du mot "*ambiguitas*".

L'ambiguïté chez Aristote est celle de la relation entre les différents sens de l'être et l'expression générale de cette signification, c'est-à-dire l'équivocité. Mais pour Augustin l'ambiguïté se trouve dans la relation

[121] "Cum ait Paulus apostulus: «Non erat in Christo est et non, sed est in illo erat», non opinor putandum est tres istas litteras, quas enuntiamus, cum dicimus «est» fuisse in Christo, sed illud potius, quod istis litteris significatur", *De Mag.* V,14 (CC 29 p.172).

[122] "Cum vero de his igitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur", *De Mag.* XII,39 (CC 29 p.197).

[123] *De Doct.Chr.* III,5,9. P. Ricœur parle également de cette équivocité entre une intelligence herméneutique et théorie de la signification. Cf. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p.63.

[124] P. Aubenque nous explique que pour Aristote "le mot être comme d'une façon générale les πολαχῶς λεγόμενα, ne signifie pas seulement des choses différentes, mais il les signifie différemment et nous ne sommes jamais sûrs qu'il ait le même sens à chaque fois: il s'agit donc ici d'une pluralité de significations, et non pas seulement d'une pluralité de signifiés - remarque qui implique toute une théorie du langage, puisqu'elle tend à reconnaître, entre le signe et la chose signifiée, l'existence d'un domaine intermédiaire, celui de la signification, qui va introduire un facteur supplémentaire d'indétermination dans le rapport déjà ambigu du signe et de la chose signifiée", *Le problème de l'être chez Aristote* (Quadrige), PUF, Paris, 1991, p.173. Augustin emploie le mot *ambiguitas* comme synonyme soit du sens figuré soit pour parler de l'obscurité de la compréhension de l'Écriture. L'ambiguïté dont parle Augustin a un sens plutôt positif que négatif. Elle désigne l'ouverture de la compréhension au deuxième langage, lui-même engagé à partir de la médiation d'un premier langage. Le premier langage signifie interpréter par le langage, le deuxième, interpréter sur le langage.

entre l'expression générale de l'être et les différents sens de ce même être, non pas simplement par le discours attributif mais aussi par le discours métaphorique. Dans la signification, donc, Augustin réévalue la valeur de la relation non pas uniquement dans le type de discours prédicatif mais métaphorique. On peut affirmer avec P. Ricœur que "*la différence entre discours philosophique et discours poétique est fournie par le type de spéculation qu'Aristote, le premier, a appliqué à l'unité analogique entre les significations multiples de l'être*"[125]. Mais la correction de cette perspective de la part d'Augustin est la synthèse qu'opère l'intellect et qui est au-delà de la synthèse aristotélicienne laquelle lie (copule est) un mode de penser à un étant qui ne se rencontre pas parmi les choses. Cette synthèse est au-delà parce que l'intellect qui opère cette synthèse trouve une "*res*" à l'intérieur de son propre discours plus réelle que la réalité du dehors qui est prononcée: c'est le maître intérieur.

Pour Augustin le maître intérieur qu'est le Christ dénote une autre "réalité" que celle d'une simple énonciation entre le signe et les choses.

> "Celui qui parle, en effet, donne de sa volonté un signe extérieur par le son articulé ; mais Dieu doit être cherché et prié dans les profondeurs de l'âme raisonnable qui est appelée l'homme intérieur ; car c'est là qu'il a voulu avoir son temple. N'as-tu pas lu chez l'Apôtre: Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ; et encore: c'est dans l'homme intérieur que le Christ habite"[126].

La vérité comme réalité ontico-ontologique dont parle Augustin a une source essentiellement platonicienne. H.-I. Marrou parle à propos de cette intelligence qui habite dans l'intérieur et non pas dans l'extérieur comme "une des plus belles notions platoniciennes, celle des "sciences éveilleuses" (*τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας*) qui purifient et préparent l'âme à la contemplation"[127]. Ces sciences éveilleuses sont celles qui incitent l'intelligence et la réflexion à cheminer vers la vérité[128].

On peut trouver un point de rencontre entre cette vérité qui vient du maître intérieur selon Augustin et la question de la vérité de l'être chez Heidegger. Pour Heidegger l'Être du *Dasein* est non seulement antéprédicatif mais il est bien la totalité de la signifiance qui est signifiée.

[125] P. Ricœur, *La métaphore vive,* Seuil, Paris, 1975, p.325.

[126] "Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat par articulatum sonum, deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit. An apud apostolum non legisti: «Nescitis quia templum dei estis et spiritus dei habitat in vobis» et «in interiore homine habitare Christum?»", *De Mag.* I,2 (CC 29 p.158).

[127] H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p.304-305.

[128] *République* 525 b.

"*Le discours venant en avant des mots, prend à son compte les fonctions du "verbum mentis" de la tradition*"[129].

Si la vérité du maître intérieur fait découvrir une vérité intérieure qui précède la réalité proférée extérieurement, il y a dès lors une vérité qui est antéprédicative et qui, par le fait même de se produire extérieurement, n'épuise pas pour autant la réalité intérieure.

La différence entre Augustin et Heidegger consiste en ce que le maître intérieur qu'Augustin proclame comme réalité consistante et subsistante de la vérité elle-même est distincte de la vérité du *Dasein* qui est indifférencié et entendu au sens de la clairière de l'Être.

(*A suivre*)

Vila Nova de Gaia Maria Manuela BRITO MARTINS

[129] J. Greisch, *La parole heureuse*, Beauchesne, Paris, 1987, p.65.

ST. AUGUSTINE AND POLITICAL THOUGHT
A Revisionist View

For those steeped in the rationalist tradition, the "political writings" of St. Augustine (354-430) will appear curious and perplexing.[1] Indeed, they suggest that Augustine was not so much a *political* thinker, but a theologian whose *religious* thought occasionally touched on matters of government and public life. It is not simply that he never wrote a treatise on politics or that his political remarks are unsystematic and scattered throughout his voluminous *oeuvre*. If the latter were true, "one might be able to reconstruct and expound methodically what could properly be regarded as Augustine's political philosophy."[2] Rather, Augustine's thoughts on "politics" and "civil society" are so deeply rooted in a theological *weltanschauung* as to defy the name of philosophy. As Ernest Fortin notes, Augustine "never undertook a methodical treatment of political phenomena in the light of reason and experience alone. His highest principles are drawn not from reason but from Sacred Scripture, whose authority he never questions and which he regards as the final source of truth concerning man in general and political man in particular."[3] This distinctive feature of Augustine's "approach" to politics — his methodological and normative reliance upon *revealed religion* — places his remarks in this area beyond the realm of political *theory* (or political *philosophy*), and squarely in the domain of political *theology*.[4] As such, Augustine's political *thought* (to use a generic term) "is

[1] There are two editions of Augustine's "political writings" currently in print, *The Political Writings of St. Augustine*, ed., Henry Paolucci (Washington, D.C., 1962) and *Augustine: Political Writings*, ed., Ernest L. Fortin and Douglas Fries (Indianapolis, 1994).

[2] Ernest Fortin, "St. Augustine," in Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, 3rd ed. (Chicago, 1987), 178.

[3] Fortin, "St. Augustine," 176.

[4] Andrew Hacker draws a sharp distinction between "political theology" and "political science," but claims that the former "has always been an acknowledged branch of political theory." *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science* (New York, 1961), 120. Hacker's characterization raises the question: "acknowledged" by whom? Only the most general (and therefore empty) definition of political theory could encompass both Augustine's theological politics and the ancient and modern classics.

comprehensible only in the dramatic-historical mode of apprehension which characterizes biblical faith."[5]

The forgoing picture suggests that for all his greatness and influence as a theologian, the student of political theory may politely bypass Augustine for lack of jurisdiction. (Such a verdict, I hasten to add, does not issue from the mere *presence* of religious elements in his political thought — nearly all the classics contain these in some form — but from their unmistakable *preponderance*.) Why, then, does Augustine invariably find a place (sometimes a prominent one) in the standard histories of political thought? Why is he commonly referred to as a political "philosopher," a political "theorist," even a political "scientist"? Is it, perhaps, due to the Bishop's musings on political life in the late Roman Empire? His conception of an ideal state? His reflections on social arrangements and political structures?

Oddly, Augustine's reputation as a political thinker rests upon no such foundations. "He did not," it has been observed, "set out to produce a theory of the State. There is no discussion of the merits of the various forms of government".[6] Even the classic *City of God* (said to contain the core of Augustine's political thought) "is written from [a] theological perspective ... [and] is not concerned with politics as such and for its own sake ..."[7] Moreover, "at no point in his voluminous work does Augustine ... talk about specific social and political arrangements ... political, social, economic, and cultural arrangements — are deliberately eschewed ..."[8] Nor does he bother to "prescribe[] a particular form of government,"[9] or consider "the question of how a given system of rule can be changed so as to make it more just or more satisfactory."[10] Indeed, "the basic themes of political philosophy, such as the concepts of the state, or of political obligation, were never the central objects of Augustine's interests ..."[11]

[5] Reinhold Niebhur, "Augustine's Political Realism," in *Christian Realism and Political Problems* (New York, 1965); reprinted John Downton, ed., *Perspectives in Political Philosophy*, vol. 1 (New York, 1971) 245.

[6] John N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"* (Gloucester, Mass., 1963), 66.

[7] Hiram Caton, "St. Augustine's's Critique of Politics," *New Scholasticism*, 47 (1973), 439.

[8] Dorthy F. Donnelly, "The *City of God* and Utopia: A Reevaluation," *Augustinian Studies*, 8 (1977), 121.

[9] John East, "The Political Relevance of St. Augustine," *Modern Age*, 16 (1972), 173.

[10] Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York, 1963), 241.

[11] R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge, Eng., 1970), 97.

These omissions — the very stuff of politics — tend to reinforce the conclusion that Augustine "is writing theology rather than political philosophy,"[12] and that his "explicit remarks in this area constitute no clear body of 'political thought'."[13] This finding is strengthened by Augustine's radical devaluation of "the political" — a devaluation expressed in a decidedly "negative" view of the state and public life in general. In this capacity, Augustine may indeed represent a major figure in the history of *anti*-political thought, but not in the history of political *philosophy*.[14]

How, then, does one account for his *de facto* place in the latter? A misunderstanding? Special pleading? Or perhaps something else? Christopher Morris is one of the few commentators to sense the need for an explanation.

> No paradox in the history of political thought is more striking than that presented by St. Augustine of Hippo. He has been immensely influential in that history and he was, in one sense, a very great political philosopher. And yet no major western thinker has gone nearer to rejecting politics altogether.[15]

Morris correctly identifies the "paradox" surrounding Augustine's status as a political thinker, but he fails to resolve the tension between perception and reality. In fact, his characterization of Augustine as "a very great political thinker" who was near to "rejecting politics altogether," only recapitulates the paradox. Accordingly, we must look elsewhere for an answer. One explanation has already been offered, but it may be prudent to consult the views of those who have reserved an honorable place for Augustine in the annals of political thought. In particular, it will be useful to consider these views as they related to the alleged relevance, legacy, and value of his political ideas.

[12] Peter J. Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*," *History of Political Thought*, 13 (1992), 26.

[13] Markus, *Saeculum*, 73. Peter Barthory's claim that Augustine's "positive political teaching" is actually "implicit in [his] seemingly nonpolitical language" is a tacit (if unintended) corroboration of this observation. *Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo* (New Brunswick, N.J., 1981), xii.

[14] Rex Martin, who refers to Augustine as a "political philosopher," observes that in relation to the classical tradition Augustine "can be said to have written an anti-politics." "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy," *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972), 216.

[15] Christopher Morris, *Western Political Thought: Plato to Augustine* (New York, 1967), 208.

St. Augustine and Realism

At the broadest level, there is a general consensus that Augustine made a major contribution to the school of political realism. He has even been called "the first great 'realist' in western history."[16] While Thucydides would surely contest this honor, Augustine may be duly numbered among the representatives of the realist tradition. Generally speaking, "realism" expresses itself in a healthy skepticism regarding the abilities of political communities to realize and sustain an "ideal" state of affairs. Whether conceived as a condition of "justice" in the *polis* or "perpetual peace" among nations, realists instinctively eschew all "visionary" thinking in politics. Instead, realists emphasize the "facts" of political life, the need for pragmatism, and the virtue of prudence. Justice and peace are certainly among the proper ends of politics, but all experience confirms that justice can only be approximate and peace temporary. Social progress remains possible, but it is neither inevitable nor always an unmixed blessing. More fundamentally, no political innovation or material advance is capable of ridding the world of conflict and coercion, violence and misery. The root cause of such perennial ills — *human nature* — is simply not susceptible to a "political" cure. Accordingly, most realists tend to view the role of government in limited and concrete terms. From this perspective, *im*prudent or *un*realistic expectations regarding the nature of power, the motives of rulers, and the function of government represent the essence of political folly.

Augustine's "political thought" appears to comport well with this description of realism. He was certainly no utopian. Indeed, the *City of God* may be fairly characterized as "a mandate against utopianizing ... a rejection of the utopian mode of thought."[17] Nor did he have any illusions about the nature of political power or the capacity of government to render men just or content. Augustine never denies that justice and peace are the true ends of civil society, but he believes that they are incapable of ever being truly realized writ large. To think otherwise would be to blindly ignore the untoward realities of human nature, which Augustine identifies as the ultimate and ineradicable source of all social ills. Accordingly, "[i]f anything positive is to come out of human government, then men must set limited political goals for themselves."[18]

This brief summary appears to leave little doubt regarding

[16] Niebuhr, "Augustine's Political Realism," 244.
[17] Donnelly, "*City of God* and Utopia," 123.
[18] Hacker, *Political Theory*, 127-128.

Augustine's "realist" credentials. On closer inspection, however, his credentials are less than impeccable. At one level, Augustine's realism is simply lacking in specificity. His "political writings" are not only devoid of maxims on statecraft, they exhibit (as noted above) an almost complete indifference to political forms, structures, and principles. "As far as this mortal life is concerned," Augustine writes, " ... what difference does it make for a man who is soon to die, under what ruler he lives, if only the rulers do not force him to commit unholy and unjust acts."[19] While the final clause is a notable qualification, few realists, I suspect, would endorse such a glib attitude towards the outward forms of political power. Nor would they likely embrace the main implication of this view: an absence of any tangible restraints on the exercise of political power.

Here we encounter a genuine paradox in Augustine's "political" thought: he restricts the *role* of government to preserving order and punishing wrong-doers, but places no real limits on governments's *power*. There would no necessary contradiction if Augustine's position rested on *prudential* grounds; e.g., that such restrictions would hamstring the state in pursuing its limited task. He offers no such rationale however. Rather, he simply ignores the issue of what constitutes legitimate (or illegitimate) uses of state power. This crucial oversight is strikingly reflected in Augustine's doctrine of civil disobedience. For Augustine, *de facto* rulers and regimes are owed an unconditional obedience in all matters of government and public life. Even a patently oppressive regime — "wicked and most vicious though it be" — must be obeyed![20] God, the source of all earthly power, determines who shall wield the sword, and it is not within the competence of any subject to question His purpose. Moreover, resistance to established power can only result in disorder, and disorder is liable to end in anarchy. Accordingly, civil disobedience has no moral authority for Augustine and no subject can claim immunity from punishment for violating even the most unjust laws.[21]

[19] *Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium ... quid interest sub cuius imperio vivat homo mortiturus, si illi qui imperant ad impia non cogant?* Augustine, *The City of God Against the Pagans*, vol. 2, trans. William M. Green (Cambridge, Mass., 1963), V:17.

[20] *tolerare Christi famuli iubentur ... etiam pessimam, si ita neccesse est, flagitiosissimamque rem publicam ...* Augustine, *City of God*, vol. 1, trans. George E. McCracken (Cambridge, Mass., 1967), II:19.

[21] As Morris notes, Augustine's doctrine of passive obedience "deprives the subject of what is so often his best weapon against oppressive government, for he cannot argue that an oppressor, being unjust, has forfeited his right to rule ... Nor can the oppressed appeal to any natural rights or natural law. 'Nature' in that sense was abrogated by the Fall." *Western Political Thought*, 234-235.

That Augustine admirer's find such features of his "realism" regrettable goes without saying. An otherwise well-disposed Reinhold Niebuhr acknowledges that "Augustine's realism was indeed excessive." So excessive, in fact, that "[o]n the basis of his principles he could not distinguish between government and slavery ... between a commonwealth and a robber band ..."[22] As noted above, this fatal flaw, this "shocking realism"[23] is directly attributable to Augustine's "failure to recognize the difference between legitimate and illegitimate, between the ordinate and inordinate subordination of man to man."[24] The implications of this failure have already been suggested. In short, "Augustine allows no scope for any limitations of [a ruler's] power by his subjects or for any disobedience or resistance to his commands."[25] In the absence of such provisions, Augustine effectively reduces the parameters of political life to maintaining order and rendering obedience. In such a polity, "[t]here is to be no talk of human rights or justice or liberty or rule of law as being the ends of government."[26]

The foregoing observations confirm that Augustine was a "realist" of a peculiar stripe. His failure to meaningfully distinguish legitimate from illegitimate authority suggests that he might be better described as a "positivist." His doctrine of passive obedience — that even despots and usurpers must be obeyed — points to the resigned submission of the "quietist." His deep pessimism regarding the powers and prospects of mankind implies that Augustine might reasonably be called a "fatalist" as well. The plausibility of such attributions does not speak to the matter of inconsistency, although he is certainly open to the charge.[27] In this instance, however, it underscores the highly ambiguous nature of Augustine's contribution to the realist tradition.

[22] Niebuhr, "Augustine's Political Realism," 247.

[23] Herbert A. Deane, "Classical and Christian Political Thought," *Political Theory*, 1 (1973), 423.

[24] Niebuhr, "Augustine's Political Realism," 248-249.

[25] Deane, *Ideas of St. Augustine*, 143.

[26] Hacker, *Political Theory*, 128. Peter Burnell attempts to mitigate such judgments in, "The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's *City of God*," *Journal of the History of Ideas*, 54 (1993), 177-188

[27] As Morris observes, "Augustine's view of secular society is by no means consistent." *Western Political Thought*, 224. Burnell notes that "he constantly changed his mind on the matter" of civil life. "St. Augustine's City of God," 13. Figgis also acknowledges the Bishop's "inconsistencies." *Augustine's "City of God,"* 7. In fairness, the charge of inconsistency rests in part on differences in the "early" and "mature" Augustine. In general, his "political thought" became less "classical" and more "Christian," less sanguine and more pessimistic with the passing of time. See Markus, *Saeculum*, 72-104.

St. Augustine and the State

The unattractive features of Augustine's "realism" have not prevented scholars from finding a silver lining in some aspect or implication thereof. A number have divined in Augustine's reconceptualization of the state a contribution to political theory of the first order. Rejecting the classical idea that justice is an essential component of a *res publica*, Augustine redefined the state in morally *neutral* terms. Conversely, by sharply demarcating the status and functions of church and state, he radically *secularized* the body politic. The result, it has been said, was "an entirely new concept of the state."[28] Whether this "new concept" represents an advance on the classical idea is, however, less clear. Edward Hardy maintains that Augustine "deserves credit for providing a basis for Christian criticism of the State by defining it objectively." Yet he "would have done more justice to his own thought," Hardy admits, if he had conceived the state in morally indeterminate rather than morally neutral terms.[29] Niebuhr considers Augustine "a more reliable guide than any known thinker,"[30] but concedes that the bishop was unable to distinguish proper authority from sheer force. Hiram Caton observes that Augustine's "descacralization" of politics argues against theocratic government, but sees in his "denial of the moral sovereignty of the state" the specter of Machiavelli and Hobbes.[31]

While examples of this kind could be multiplied, they all indicate that Augustine's famous redefinition of the state — his "most important political contribution"[32] — is fraught with difficulties. We have already identified the source of the trouble in Augustine's failure to place limits on state action, his indifference to political forms, and his doctrine of passive obedience. More to the point, Augustine's generic definition of the state is little more than a commonplace; a frank recognition of "[t]he structure of

[28] D. J. MacQueen, "The Origin and Dynamics of Society and the State According to St. Augustine," *Augustinian Studies*, 4 (1973), 88. Others have characterized Augustine's generic definition of the state as though he approached the subject as a modern political scientist. Figgis writes, "His sense of reality led him to prefer a definition which would include all existing and historical communities, and hampered as little as possible by an abstract ideal." *Augustine's "City of God,"* 63.

[29] Edward R. Hardy, Jr., "The City of God," in Roy W. Battenhouse, ed., *A Companion to the Study of St. Augustine* (New York, 1955), 275, 279.

[30] Niebuhr, "Augustine's Political Realism," 257.

[31] Caton, "Augustine's Critique of Politics," 457.

[32] George J. Lavere, "The Influence of Saint Augustine on Early Medieval Political Theory," *Augustinian Studies*, 12 (1981), 9.

political society, its vested order of command and obedience ..." For Augustine, "[s]uch an order just happens among fallen men. Largely because he feels he can take it for granted, Augustine can dismiss it."[33] It would going too far to say that Augustine was indifferent to the *quality* of the social order. Yet in defining this order in exclusively *religious* terms, he was able to evade a perennial concern of political philosophy: the role of politics and government in shaping the character of social life. This abdication may have been theologically sound, but it hardly recommends Augustine as a political thinker. Indeed, in severing "the good life" from the realm of politics, in stripping the state of its ethical significance, Augustine committed "a deplorable error for a great Christian teacher."[34]

St. Augustine's "Politics": Influence

The ambivalence which characterizes discussions of Augustine's political ideas suggests that his significance as a political thinker must reside elsewhere — either in the historical influence or the implications of his "politics." Augustine's influence on subsequent political thought has attracted scant attention from scholars, and would in any case be difficult to trace through the "dark ages" and beyond. George Lavere, however, has identified early pontiffs Gelasius I (492-498) and Gregory the Great (590-604), as well as churchman-scholar Isidore of Seville (560-636) as "neo-Augustinian" political theorists."[35] Or has he? Lavere's equivocal account leaves the reader wondering whether Gelasius, Gregory, and Isidore actually developed or *departed* from Augustine's political ideas. "In marked contrast to Augustine's views," Lavere writes, the neo-Augustinians "tended to draw the state into the Church, even to the point of absorbing the functions of the state by the Church." Gelasius may be said to have followed Augustine by clearly distinguishing secular from sacred, princely from priestly authority.[36] Yet because of inconsistencies and imprecision, Gelasius' doctrine of the "Two Swords" was nebulous in

[33] P. R. L. Brown, "St. Augustine," in Beryl Smalley, ed., *Trends in Medieval Political Thought* (Oxford, 1965), 14.

[34] A. J. Carlyle, "St. Augustine," in F. J. C. Hearnshaw, ed., *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers* (London, 1923), 51.

[35] Lavere, "Influence of Saint Augustine," 3.

[36] The deeply dualistic nature of Augustine's thought — theological and political — had a profound influence on the Christian mind throughout the Middle Ages. As Morris writes, "[h]e was as much responsible as anyone for the dualistic pattern of most medieval thought, for the habit of thinking of everything in terms of pairs." *Western Political Thought*, 236.

its implications: it could be read to sanction the separateness and complementarity of temporal and ecclesiastical power, "or, alternatively, to assert the ultimate supremacy of the clerical over the lay power ..."[37]

If Gelasius was ultimately ambiguous regarding the temporal role of the *ecclesia*, Gregory I "considerably reinforced and expanded" the "tendency to involve and often confuse secular authority and papal authority ..."[38] Like Gelasius, Gregory agrees with Augustine that all political power comes from God, and that religious officials are subject to secular authority. Yet in contrast to Augustine, who minimized the role of the state in realizing a fully Christianized society, Gregory tended to blur the functions and ends of the "two cities," particularly in his dealings with the Germanic kingdoms in the west. Indeed, as Lavere acknowledges, the pope's numerous interventions on behalf of the Church "drew the center of political power into an inextricable amalgamation with ecclesiastical power."[39] How, then, is it possible to speak of Gregory as a "neo-Augustinian" in politics when his conduct "eventually reduced secular rulers to political vassals of the pope"? As we have seen, Lavere does so in spite of himself. R. A. Markus, on the other hand, has recognized a "profound difference between Gregory and Augustine," based in part on the former's tendency to collapse distinctions between lay and clerical power.[40] Given the growing authority of the papacy and the increasing role of churchmen in public functions, Gregory's conflation of the "Two Swords" was a predicable response to historical circumstances. As Markus writes, "Gregory's Church was so closely integrated into the administrative structure of the Empire and this dispensation was so readily accepted by the bishops and popes that questions such as those that had agitated the age of Gelasius could now scarcely arise."[41]

With the Church firmly ensconced in the City of Man, Augustine's ambivalence regarding the relation between lay and clerical authority could be abandoned in favor of a more positive conception in which the state was expected to actively support the official Church and Church officials expected to have a hand in governance.[42] By the sixth century it could be

[37] R. A. Markus, "The Latin Fathers," in J. H. Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450* (Cambridge, Eng., 1988), 102

[38] Lavere, "Influence of St. Augustine," 2.

[39] Lavere, "Influence of St. Augustine," 4.

[40] Markus, "Latin Fathers," 120.

[41] Markus, "Latin Fathers," 117.

[42] In truth, this "positive conception" was already taking shape in Augustine's own day, and there are glimpses of it in his writings. As Bathory notes, "[t]he world of the Christian bishop had by the time of Augustine become closely aligned with that of the Roman bureaucrat. From the time of Constantius (336 to 361 A.D.), bishops had joined

taken for granted that rulers would be (at least nominally) Christians, that orthodox believers would no longer suffer persecution by the state, and that churchmen would play an important role in temporal affairs. Whether Augustine would have approved of the latter remains a matter of dispute. It is one thing for secular rulers to support the Church and defend true religion, but quite another for ecclesiastics to exercise political power directly. Even the former practice, Augustine notes, is not a *defining* function of the state: "the 'function' of a political system as such is limited to cowing the vicious into respect for law ..."[43] His successors, however, were led to infer that "the state exists precisely in order to maintain specific values, to preserve the true ends of loves dictated by the Christian religion." Yet it is clear that "Augustine did not draw this conclusion in the *City of God* ..."[44] Hence the claim that Gelasius, Gregory, and Isidore were "neo-Augustinian" political thinkers is, as Lavere concedes, a "tenuous" one, for "they failed to carry over and preserve Augustine's most important political contribution — his political realism based upon the concept of the state as secular."[45]

The ambiguity of Augustine's influence on the political *praxis* of the Middle Ages is widely recognized among his expositors, who are often at pains to distinguish Augustine's "politics" from "political Augustinianism."[46] As suggested above, the bishop's lack of clarity and consistency regarding church-state relations created a double tendency

'the bureaucrats as members of the new governing class' [*pace* Peter Brown]. Even more important, they had also become local administrators. Though Augustine's public position was less exalted than the powerful positions of his medieval successors, his place in the ebb and flow of local political issues was unchallenged. With little notice, he became city judge, and his decisions — now bound with civil law — carried far more authority than those of his predecessors who had relied on church law and apostolic tradition." *Political Theory as Public Confession*, 1. There is also, of course, the matter of Augustine's (reluctant) support for suppression of heresy by the state. Moreover, there are passages in Augustine that are amenable to "theocratic" constructions. See *City of God*, II:19, 21, IV:3; *Letters*, CXXXCIII:5, 8, CXXXCIII:9-15; and *On Psalms*, LXI:6.

[43] John M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge, Eng., 1994), 226.

[44] Brown, "Saint Augustine," 16. George Sabine underscores this same point: "It would be easy to infer ... that the state must logically become merely the 'secular arm' of the church, but the inference is not necessary and the circumstances were such that Augustine could not possibly have drawn it." *A History of Political Theory*, 4th ed. (Hinsdale, Ill., 1973), 185.

[45] Lavere, "Influence of Saint Augustine," 9. See also R.A. Markus, "The Sacred and the Secular: From Augustine to Gregory the Great," *Journal of Theological Studies*, 36 (1985), 84-96.

[46] I leave the question of whether this distinction is plausible to the reader. The issue is oddly reminiscent of the well-worn debate over the relationship between Marxism and Leninism.

developed by his successors — one culminating in Luther's "unqualified endorsement of state power,"[47] the other in the canonists' doctrine "that the empire ought to be run by bishops with the pope at their head."[48] One scholar has traced this sharp antithesis to a "fundamental inconsistency" between Augustine's (formal) analysis of the state and his assertion (sparked by the Donatist controversy) that secular rulers are obliged to suppress heresy and schismatics.[49] Others have discovered in Augustine's "desacralization" of public authority the seeds of medieval theocracy.[50] Some have even argued that his "‹secularization› of the realm of politics implies a pluralistic, religiously neutral civil community."[51] The precise nature of Augustine's "influence" — its weight and direction — will, of course, never be known. What is clear, however, is that his impact on political thinking in the millennium following his death was indirect and deeply ambivalent. As the author of the leading study of Augustine's political ideas writes, "[p]erhaps the most important and enduring influence that Augustine exerted on medieval political thought stems from a misinterpretation of his teaching."[52] Insofar as this legacy may be ascribed to deficiencies in Augustine's own writings, it argues against his prominent place in the canon of political classics. Nor is such a place warranted by his influence on the modern era, for the *City of God* "seems not to have attracted the attention of any principal modern political thinker."[53]

[47] Niebuhr, "Augustine's Political Realism," 247.

[48] Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford, 1986), 105.

[49] Sabine asserts that "what he put beyond question for many centuries was the conception that, under the new dispensation, the state must be a Christian state ..." *History of Political Theory*, 186. John Bowle affirms that St. Augustine "insists ... that the State must be closely bound up with the Christian Church," and "points the way" to theocracy. *Western Political Thought* (New York, 1948), 138. Caton, on the other hand, maintains that for Augustine "[a] Christian state is a contradiction in terms." "Augustine's Critique of Politics," 453. See also Ernst Barker, "Introduction," in R. V. G. Tasker, ed., *The City of God* (London, 1945), xxxiv-xxxvi.

[50] Deane, *Ideas of St. Augustine*, 228.

[51] Markus, *Saeculum*, 173. See also Burnell, "St. Augustine's *City of God*," 13-29.

[52] Deane, *Ideas of St. Augustine*, 232. Ironically, Augustine had a personal hand in the distortion of his views when he authorized a young priest to compile a history vindicating the Christian (Augustinian) view of human events. In contrast to the position charted in *The City of God* (XV-XVIII), Orosius "wrote as though church, empire, and heavenly city could be identified in one confused mishmash." The subsequent popularity of Orosius' "universal history" has been identified as the first episode in "the medieval misrepresentation of Augustine ..." James J. O'Donnell, *Augustine* (Boston, 1985), 55.

[53] Caton, "Augustine's Critique of Politics," 433. Thomas Hobbes (1588-1679), who is frequently mentioned in connection with Augustine's "politics," is perhaps a qualified exception. There are, on face, some striking similarities between the two thinkers, although Augustine's actual influence on Hobbes was probably negligible. See Deane,

St. Augustine's "Politics": Implications

It may still be that Augustine's true significance as a political thinker rests not with his influence, but in the broader implications or contemporary relevance of his thought. We have already touched upon this dimension, but it bears closer scrutiny. First, there is little doubt that Augustine's realism has its positive aspects. Whether expressed in hostility to civic utopianism or in the demystification of the state, Augustine's stark view of power and politics is a useful corrective to all forms of unfounded idealism.[54] Such a view might result in the cynicism of Machiavelli or the absolutism of Hobbes, or it might inform that higher political wisdom found in Hume, "Publius", and Burke.

Second, there is value and relevance in Augustine's recognition of the limited (spiritual and ethical) significance of politics as an activity and of the political realm as such. Recent demands for a "politics of meaning" notwithstanding, few contemporaries would deny that "political life is incapable of exhausting the full range of human possibilities or satisfying completely man's longing for wholeness."[55] Alternatively, Augustine's reduction of the state to its essential attributes and delimitation of its ends made room for what another anti-political thinker called "a world that is again fairly independent of the welfare of the state ..."[56] For Augustine this is the Church-centered world of Christian faith and piety. By extension, however, it is the world of *civil society*, separate and distinct from the state. The enormous significance of this concept in the development of Anglo-American liberalism hardly requires comment. It is notable, therefore, that in conjunction with his "negative" view of the state, Augustine's sharp division between *saeculum* and the sacred vaguely adumbrated modern theories of limited government, church-state separation, and civil society. That these theories were developed in connection with the revival of paganism (Machiavelli), the Reformation

Ideas of St. Augustine, 234-237.

[54] See East who finds in Augustine's realism "an indispensable inoculant against modern statism, fascist, communist, or liberal." Augustine, East writes, teaches that "governments must resist the ever present temptation to be the promoter and provider of the good life, for that inexorably means government will become the hard taskmaster of the utopians." "Relevance of St. Augustine," 173.

[55] Ernest Fortin, *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine* (Villanova, Pa., 1972), 35.

[56] Friedrich Nietzsche, "Schopenhauer as Educator [1874]," in *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge, Eng., 1983), 148.

(Luther, Calvin), religious toleration (Locke, Jefferson), and market capitalism (Hume, Adam Smith) is not without historical irony.[57]

Such associations are always subject to a number of judicious qualifications. At the level of theory and inference, however, Augustine's leading political ideas are susceptible to various extrapolations. More to the point, if Augustine is to truly "live" as a political thinker, if his significance is to transcend purely historical or antiquarian interest, extrapolation is necessary.[58] A number of Augustine's expositors appear to tacitly recognize this injunction by their efforts to identify "relevant," "progressive," or "illuminating" aspects of his political thought. Whether such efforts can be ascribed to a desire to "save Augustine from himself" is not particularly important. It is, however, appropriate to consider the merit of these claims. Unfortunately, peculiarities in Augustine's "political thought" often make this a difficult task. As history and recent scholarship illustrate, Augustine's scattered and unsystematic "political" remarks are capable of multiple constructions. Yet amidst this very confusion lies the answer to the riddle of the bishop's "paradoxical" politics: that the double tendency of his influence and divergent readings of his "politics" are all rooted in the radical *indeterminacy* of his own thought.

First, Augustine's relative indifference to political doctrines, forms, and institutions leaves the vital question of actual governance up for grabs: nothing is proscribed, nothing is prescribed, except the basic purpose of the state, which is to provide order, keep the peace, and defend the realm. Such a limited role is obviously compatible with a *polis* or an empire, a republic or a monarchy, a Christian or a pagan state. Second, Augustine's austere doctrine of passive obedience makes political obligation consistent with any *de facto* government. Citizens or subjects (including clerics) simply owe obedience to existing public authority, regardless of its particular configuration. Finally, Augustine's belief that "the quality of a

[57] Beyond the secular thrust of modernism which is fundamentally at odds with Augustine's religious and eschatological outlook, the actual character of a truly Christian society as envisaged by the bishop would look very different from a pluralist or liberal one. As Rist notes, his ideal "would be a community of households, transparent to one another and living without guile, centering their lives on the Christian basilica. There would be minimal 'public' or 'secular' space in such a city: no theatres, no shows, no circuses, but adequate bread distributed by honest Christian officials." *Augustine*, 254.

[58] Recent exercices in "applied" Augustinianism include, Graham Walker, *Moral Foundations of Constitutional Thought: Current Modes, Augustinian Prospects* (Princeton, 1990); William E. Connolly, *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality* (London, 1993); and Jean B. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame, 1995). See also Edgar H. Brookes, *The City of God and the Politics of Crisis* (New York, 1960).

state ultimately depends upon the values of its members,"[59] reduced to irrelevancy the traditional concern for institutions and regime types.[60] The assertion that the values of rulers and ruled, their loves and hates, will strongly influence the quality of society, irrespective of its political institutions, is indeed a truism.[61] Yet unlike the ancients and moderns, Augustine failed to integrate this insight into a positive political framework.[62] Aristotle was keenly aware of how a people's *ethos* shapes its *politeia*, but he also recognized how a constitution shapes public values. "Publius" acknowledged that "a dependence on the people is no doubt the primary control of the government," but he did not overlook "the necessity of auxiliary precautions."[63] Augustine failed to make such crucial distinctions, and as a result his "political thought" remained dangerously *indeterminate* in both its normative and empirical implications.

The conclusion that indeterminacy is the hallmark of Augustine's "politics" (and at the root of his peculiar legacy) is indirectly supported by a number of his commentators. For example, Morris notes that Augustine draws "[n]o clear distinction ... between an outwardly Christian and a pagan state. Both, being earthly, are highly imperfect. Neither can provide true justice. But both can provide a certain relative or approximate justice. Moreover, kings, including pagan or tyrannical kings, may provide this rough justice and may thereby serve God's purpose."[64] Conversely, Markus observes that Augustine's views are "compatible with almost any political programme which does not set itself up as an ideology with

[59] Brown, "Saint Augustine," 16.

[60] As Norman Baynes notes, "[t]o Augustine forms of government are really irrelevant: the character of the State is determined by the character of the citizens who compose the State." "The Political Ideas of St. Augustine's *De Civitate Dei*," in *Byzantine Studies and Other Essays* (London, 1955), 305.

[61] Despite the presence of this idea in Plato and Aristotle, if is often treated as an innovation of Augustine's, who is credited with having redefined civil society in terms of "love" instead of "justice." Originality aside, it is not immediately apparent that his "redefinition" represents an advance in political thought. It may be that a society's values "give a better clue to its character than do its constitutions or systems of justice or formal declarations," but the latter are also expressions of values which, for better or worse, shape the character of society. Anthony J. Parel, "Justice and Love in the Political Thought of St. Augustine," in Hugo A. Meynell, ed., *Grace, Desire, and Politics: Essays on Augustine* (Calgary, 1990), 75.

[62] Alexander Hamilton makes this very point in his gloss on Alexander Pope's famous couplet: "For forms of government let fools contest/ Whate'er is best administered, is best." A good administration may be "the true test of good government," but an indifference to forms is nothing short of "political heresy." (*Federalist* No. 68).

[63] James Madison, *Federalist* No. 51.

[64] Morris, *Western Political Thought*, 230.

absolute claims upon men's loyalties."[65] Such characterizations suggest that Augustine's political commitments were, if not wholly indeterminate, essentially of a *contingent* nature. This is particularly evident in the wide range of church-state relations compatible with Augustine's definitions and principles. At one end of the spectrum, a ruler may "legitimately disestablish Christianity and punish worship as a civil offense."[66] Because rulers govern with the assent of a God who is often inscrutable in purpose, even religious persecution must be tolerated.[67] In such cases, Christians should hold fast to their faith and resist enforced idolatry, but they must not attempt to overthrow the ruler.

Augustine also allows for a more or less complete separation of church and state. Here the state's relation to the *ecclesia* is neither marked by hostility nor support, but by neutrality or indifference. In this scenario, the "temporal state is distinguished not by its political structures and social arrangements but rather by whether it fulfills the standard that those 'who govern do not force [subjects] to impiety and iniquity'."[68] Augustine can also be read to endorse a more positive position; e.g., that the state "can and should preserve the Church's outward peace and unity."[69] Even if such a policy is pursued for purely mundane reasons, it is a fortuitous boon for pilgrims of the heavenly city. Finally, it is possible that rulers will be sincere Christians who "make their power a servant to the divine Majesty ... [and] spread the worship of God far and wide."[70] In this sense, "the character of the state is dependent upon the moral and religious commitment of its rulers."[71] Augustine implies that "Christian Emperors" are a blessing to the body politic, and may even signify a pledge of divine favor. Yet as events in his own lifetime tragically proved, a godly prince

[65] Markus, *Saeculum*, 172. Rist makes much the same point: "If the Emperor happened to be a Christian, he would have the opportunity to act firmly, effectively and deliberately for the glory of God; if he were a pagan, he would not, of course, promote the interests of a Christian society directly, but his mere imposition of order and ‹peace› would providentially allow the good to thrive, or at least to remain alive and in greater security." *Augustine*, 229.

[66] Caton, "Augustine's Critique of Politics," 455.

[67] Ernest Troelstsch has suggested that Augustine entertained this scenario because "he wanted room for the possibility of irreligious Emperors (regarded as a visitation of God and a punishment of sin), and for the moral rejection of the powers that be in so far as they did not allow themselves to be guided by divine righteousness." Quoted in Barker, "Introduction," xxxv.

[68] Donnelly, "*City of God* and Utopia," 122; citing Augustine, *City of God*, V:17.

[69] Morris, *Western Political Thought*, 233.

[70] *suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt.* Augustine, *City of God*, V:24.

[71] Lavere, "Influence of Saint Augustine," 9.

does not guarantee the welfare or security of the nation."[72] The vital point, however, concerns Augustine's capacity to accommodate each of these configurations within his "political thought," thereby underscoring its essentially *indeterminate* or *contingent* nature. In itself the concept of indeterminacy is supremely important; it is an assumption at the root of all normative and empirical enquiry in politics. Yet its place in Augustine (as opposed to Aristotle, Machiavelli, Montesquieu, or Burke) is invidious, because it fails to delimit (or even identify) the range of *possible*, *preferred*, or *tolerable* political arrangements. Simply put, Augustine "is insufficiently aware and insufficiently precise about the problem of what means are acceptable in pursuit of desirable ends in public life ..."[73] He does provide a basis for preferring Christian rulers and an official Church, but shows no further interest in charting the relation between political values and temporal welfare. Some of the historical and theoretical consequences of this indifference have been noted. The implications for Augustine's status as a political thinker has also been suggested. Indeed, both indicate that the sum of his positive political philosophy can be reduced to a basic formula.

> To the degree that a political society promoted peace it was good; to the degree that it embodied a well-ordered concord among its members it was even better; to the extent that it encouraged a Christian life and avoided conflict in loyalties between religious and political obligations, it had fulfilled its role within the universal scheme.[74]

Conclusion

As with any attempt at "revision" in the history of ideas, the preceding account of Augustine's political thought is likely to draw its share of criticism. Yet even his admirers acknowledge that Augustine can be spoken of as a political thinker in only the most qualified sense. It is also widely recognized that his scattered reflections on government and public authority are often inconsistent and at times morally dubious. Such admissions have not, however, deterred sympathetic scholars from treating

[72] As Figgis notes, Augustine's assertion that even Christian leadership is ultimately incapable of successfully mediating between the Two Cities marks "the final repudiation of the old views, as much Jewish as pagan, that temporal felicity follows the service of the true God — alike for the individual and the nation." *Augustine's "City of God."* 9.

[73] Rist, *Augustine*, 235.

[74] Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston, 1960), 125.

Augustine as an important political philosopher.[75] Yet this Augustine often bears slight resemblance to the African bishop who described the City of Man as "this hell on earth," viewed slavery as punishment for sin, and denied that tyrants may be resisted or cashiered. Rather, we frequently find a *hellenized* or a *modernized* Augustine, a "demon-free" Augustine, indeed, a "political theorist" who would be fully capable of engaging Aristotle or Rousseau in conversation. Does not Augustine's place in the canon of political thought assume this very ability? Yet such a conversation is only possible if the discussants share an understanding of the parameters of political discourse. As a "political" thinker, Augustine draws his first principles from revealed religion (Holy Scripture) and his entire orientation toward the social world is inspired by an eschatological vision. It is therefore difficult to imagine Augustine comfortably discoursing with classical and modern political thinkers, whose first principles are predominantly secular, rationalist, and naturalistic. The lack of a common tongue in this area indicates not merely a difference in degree, but a difference in *kind* — the difference between *philosophy* and *theology*. This is hardly to say that Christianity (or religion) is incompatible with the former.[76] Yet unlike John of Salisbury, Thomas Aquinas, and latter Christian thinkers, Augustine did not attempt to harmonize revelation and reason, theology and natural philosophy in the realm of politics. Rather he turned away from the temporal and man-centered values which are the special province of political theory. For this reason, above all others, even Augustine's "most considered reflections on political society ... are no more than the anxious questioning of a shadow."[77]

Austin (TX) Quentin P. TAYLOR

[75] In addition to many of the authors cited above see Oliver O'Donovan, who argues that Book XIX of *De Civitate Dei* "is correctly read as an essay in social or political philosophy." "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought," *Dionysius*, 11 (1987), 90.

[76] James V. Schall has explored the subject of Christian political philosophy at length in a series of books and articles. See *Christianity and Politics* (Boston, 1981); *Reason, Revelation, and the Foundations of Political Philosophy* (Baton Rouge, 1987); and *The Politics of Heaven and Hell* (Lanham, Md., 1984). My assessment of Augustine as a political thinker, and the place of theology in politics is, however, fundamentally at variance with Professor Schall's.

[77] Brown, "St. Augustine," 18.

DESIDERIUM SINUS CORDIS EST
Biblical resonances in Augustine's *Tractatus in Evangelium Iohannis* 40, §10

I. The Latin Text of Tractate 40, §10

quid dicam caritati vestrae? o si cor esset qualitercumque suspirans in illam ineffabilem gloriam. o si peregrinationem nostram in gemitu sentiremus, et saeculum non amaremus, et ad eum qui nos vocavit, pia mente perpetuo pulsaremus. desiderium sinus cordis est; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus. hoc nobiscum agit scriptura divina, hoc congregatio populorum, hoc celebratio sacramentorum, hoc baptismus sanctus, hoc cantica laudis dei, hoc ipsa nostra disputatio, ut hoc desiderium non solum seminetur et germinet, uerum etiam in modum tantae capacitatis augeatur, ut idoneum sit sumere quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit. sed amate mecum. non amat multum nummum, qui amat deum. et ego palpavi infirmitatem, non ausus sum dicere: non amat nummum; sed: non multum amat nummum; quasi amandus sit nummus, sed non multum. o si deum digne amemus, nummos omnino non amabimus. erit tibi nummus instrumentum peregrinationis, non irritamentum cupiditatis; quo utaris ad necessitatem, non quo fruaris ad delectationem. deum ama, si aliquid in te egit quod audis et laudas. Utere mundo, non te capiat mundus. Quod intrasti, iter agis, exiturus venisti, non remansurus; iter agis, stabulum est haec vita. utere nummo, quomodo viator in stabulo utitur mensa, calice, urceo, lectulo, dimissurus, non permansurus si tales fueritis, erigite cor qui potestis, et audite me; si tales fueritis, ad eius promissa venietis. non enim multum est ad vos, quia magna est manus eius qui vos vocavit. vocavit, invocetur; dicatur illi: vocasti nos, invocamus te; ecce audivimus vocantem, audi invocantes perduc quo promisisti, perfice quod inchoasti; noli deserere munera tua, noli deserere agrum tuum, germina tua intrent in horreum. abundant tentationes in mundo; sed maior est qui fecit mundum; abundant tentationes, sed non deficit qui in illo spem ponit, in quo defectus nullus est.

II. Reasons for So Refined a Study

Tractate 40 comments on five verses from the eighth chapter of the Gospel according to John, specifically vv. 28-32, whose context is established by Jesus' critique of the Jews for their failure to acknowledge his identity. The pericope thus provides a prelude for exploring the link between Jesus and Abraham by challenging the claims of the Jews that Abraham alone was their true father. For the most part, Tractate 40 consists of eleven divisions of moderate size such as section 10, which is the special object of this study.

It is common knowledge that biblical language, concepts and motifs are deeply embedded in the teaching and preaching of Augustine. One of the most competent interpreters of the Bishop of Hippo in this century has pleaded for the exercise of restraint in the use of italics for highlighting biblical citations and allusions in future editions of Augustinian texts. His reasons for such undifferentiated print need not detain us here (Madec 1994/313), except to point out that our text on which we base our study happily obliges us in this regard. In the instance of Tractate 40, §10 the *Corpus Christianorum, series latina,* is totally "deaf" to the reverberations of Scripture, although its text is generous in identifying biblical citations and allusions throughout other sections of the tractate, thus conforming to its customary practice. By my count, we shall note one clear-cut citation in §10, which somehow escaped the eye of its editor. More importantly, the number of scriptural resonances, as we shall demonstrate, is legion. To tally them would take any scholar on a fool's errand. From our perspective, the attractive feature of §10, is, first of all, the seeming nonchalance, both exegetically and homiletically, with which Augustine communicates sense and meaning to his hearers from the ambo of the Basilica of Peace at Hippo Regius, a factor which heightens still further the extemporaneous character of the sermon. Notwithstanding his having a rather weak voice, his words strike the ears of his listeners as being a natural outgrowth of his talents as preacher and his past training and accomplishments as *grammaticus* and *rhetor*. Secondly, key words and metaphors, all vehicles of his inner thoughts and feelings, are in like manner derived from the language of the Bible. Thirdly, parallel passages easily detectable by those possessing reasonable familiarity with Augustine's writings would have agreeably affected both mind and ear in the case of those listening to what the bishop had to say. That I have not engaged CD-Rom or the Internet in my search for corroborative texts validates and intensifies my claim in this matter all the more forcefully.

Fourthly, in this nonpareil peroration to what has gone before, select luminous strokes of the former rhetor turned preacher could hardly have escaped his early 5th century audience, nor will they escape the late 20th century readers of the original Latin text. Lastly, this penultimate section of Tractate 40, as we shall demonstrate, is vintage Augustine and constitutes a résumé of several basic structural elements of his deepest thought.

III. Diffuse Biblical Background and Inspiration

The following shortlist of scriptural texts is somewhat arbitrary in its formulation, representing, as it does, but a few possibilities extracted from the much longer kaleidoscopic enumeration which constitutes the bulk of this essay. If it is no exaggeration to say that "about two-thirds of the entire Bible could be reconstructed from (Augustine's) pages" (Chadwick 1990/66), then that remarkable observation is in itself justification for my approach to this study. The following are a few examples:

Dt 6, 5 and its cognate texts, Mt 22, 37 and 39; Mc 12, 30-31; Lk 10, 27	Mt 13, 30
	Mt 24, 12
	Rom 5, 10
1Sam 3, 9	Rom 8, 26
Jb 10, 8	Rom 12, 2
Jb 14, 1	1 Cor 2, 6
Is 49, 1	2 Cor 5, 6
Is 55, 12	Gal 3, 16
Mt 6, 3 and Lk 11, 4	Phil 1, 23
Mt 7, 7 and Lk 11, 9-10	Phil 3, 13
	Heb 13, 14

There is little doubt, furthermore, that firsthand familiarity with the foregoing biblical texts is firmly attested to elsewhere in Augustine's oeuvre. Also, it is superfluous to include in the above list citations from the psalms in the writings of Augustine, he being an author who composed slightly more than two-hundred commentaries on the Book of Psalms and one whose estimate of David's songs was summed up in the words: *meum psalterium meum gaudium (en. Ps.* 137, 3).

Cumulatively, the above biblical data, as supplemented by those to be given below, come to form as if a resonating shell amplifying the peroration to his preaching on the Gospel according to John that Augustine gives us in Tractate 40, §10. The sensitive reader of Scripture will have little difficulty making connections between a specific scriptural verse and

Augustine's use of it there. To be sure, not every verse has the same persuasive force. Nor am I suggesting that the further citations which I have enumerated below are in every instance the biblical texts Augustine had in mind when he preached Tractate 40 some time during the second decade of the 5th century. The overall scriptural background is sensibly felt to be there, nonetheless, a product of habitual prayer, piety and persistent ransacking of the Bible which lent shape and form to the preacher's manner of thought and presentation in the single section, §10, which constitutes the narrow focus of our study.

IV. Detailed Listing of Scriptural Texts

Again, we are not suggesting that Augustine had each of the cited biblical texts in mind as he preached Tractate 40. The reader must decide whether, in each instance, their alignment with the excerpted portions of Tractate 40, §10, is either consonant or dissonant, possibly farfetched or arbitrary. In this rather recondite exercise our chief concern is to demonstrate that Augustine was so possessed by the Bible (in its early Latin versions) and that its thought, vocabulary, imagery, metaphors and similes had to such an extent become second-nature to him, as to interpenetrate his performance of the threefold tasks of the preacher, *docere, placere, movere (doct. christ.* 4, 12, 27), tasks which he accomplished with such excellence during the nearly four decades of his eventful life as a minister of religion.

1: **o si cor esset qualitercumque suspirans**
et cor eius elatum (elevatum), Jdt 1, 7

1-2: **in illam ineffabilem gloriam**
regi autem saeculorum inmortali invisibili soli deo honor et gloria in saecula saeculorum amen, 1Tm 1, 17

2: **o si peregrinationem nostram in gemitu sentiremus**
dabo tibi et semini tuo terram peregrinationis tuae, Gn 17, 8
terram peregrinationis eorum in qua fuerunt advenae, Ex 6, 4
quia et ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti, Ex 23, 9
quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino, 2Cor 5, 6
et confitentes quia peregrini et hospites sunt supra (super) terram, Hbr 11, 13

2: **in gemitu**
laboravi in gemito meo, PsG 6, 7
rugiebam a gemitu cordis mei, PsG 37, 9
laboravi in gemito meo et requiem non inveni, Jr 45, 3

3: **saeculum non ameremus**

et sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum, Mt 13, 22

et nolite conformari huic saeculo, Rom 12, 2

Cf. below at 16-17.

3: **et ad eum qui nos vocavit**

vocavitque Dominus Deus Adam et dixit ei ubi es, Gn 3, 9

et dices ad eum Dominus Deus Hebraeorum vocavit nos, Ex 3, 18

ecce ego quia (quoniam) vocasti me, 1Sm 3, 6

Dominus ab utero vocavit me, Is 49, 1

See **vocare**, below at 22.

3-4: **pia mente perpetuo pulsaremus**

vox dilecti mei pulsantis, Ct 5, 2

quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis, Mt 7, 7 Lc 11, 9-10

Ecce sto ad ostium et pulso, Apc 3, 20

4: **desiderium sinus cordis est**

desiderium cordis eius dedisti ei, PsH 20, 3

desiderium animae (cordis) eius tribuisti ei, PsG 20, 3

4: **sinus**

reposita est haec spes mea in sinu meo, Jb 19, 27

et in sinu meo abscondi verba oris eius, Jb 23, 12

Et oratio mea in sinum (-u) meum (-o) convertetur, PsG 34, 3

erat ergo recumbens unus ex discipulus eius in sinu Iesu, Jo 13, 23

4-5: **capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus**

ad ea vero quae sunt in priora extendens me (+ipsum), Phil 3, 13

6-7: **hoc cantica laudis dei**

laus (laudes) cantici (ipsi) David, PsG 90, 1

laus cantici, PsG 92, 1 and 94, 1

laudabo nomen Dei in cantico et magnificabo eum in confessione, PsH 68, 31

cantate Domino canticum novum laus eius ab extremis terrae, Is 42, 10

7-8: **ut hoc desiderium non solum seminetur et germinet**

seminare

qui seminant in lacrimis in exultatione metent, PG and H 125

venit malus et rapit quod seminatum est in corde eius, Mt 13, 19

qui seminat bonum semen est Filius hominis, Mt 13, 37

qui seminat verbum seminat, Mc 4, 14

germinare

germinare faciam David germen iustitiae, Jr 33, 15

et semen germinet et increscat dum nescit ille, Mc 4, 27
et sicut hortus semen suum germinat, sic Dominus Deus germinabit iustitiam et laudem, Is 61, 11

9-10: **quod oculus non vidit ... in cor hominis adscendit,**
1Cor 2, 9 citing Is 64, 4. We have in this instance the only direct biblical citation in the peroration.

16: **deum ama**
diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima et ex tota fortitudine tua, Dt 6, 5. We have here the provenance of Mt 22, 37, 39; Mc 12, 30-31; Lc 10, 27.
ama itaque Dominum Deum tuum, Dt 11, 1
qui amat patrem aut matrem plus quam me et qui amat filium aut filiam super me non est me dignus, Mt 10, 37

16: **si aliquid in te egit quod audis et laudas**; for **audire**, see 20 below; for **laudare**, see 6-7 above.

16-17: **utere mundo, non te capiat mundus**; see **saeculum** at 3 above.

17: **iter agis**
ut dux esset itineris utroque tempore (i.e. day and night) Ex 13, 21
et taedere coepit populum itineris ac laboris, Nm 21, 4
ambulans recto itinere et timens Deum, Prv 14, 2

18: **stabulum est haec vita** echoes the parable of the Good Samaritan (Lc 10, 25-37), a favorite with Augustine for many illustrative purposes.

18: **quomodo viator in stabulo**
quis dabit me in solitudine (-em) diversorium viatorum, Jr 9, 2
sicut viator sitiens ad fontem os aperiet, Sir 26, 15

19: **dimissurus, non permansurus**
et quasi viator declinans ad manendum, Jr 14, 8
et numquam in eodem statu permanet, Jb 14, 2
non enim habemus hic manentem civitatem, Heb 13, 14

20: **erigite cor qui potestis**
corda eorum (illorum) erigite, Jdt 8, 21. A reprise of the opening words of the peroration. See 1 above.

20: **audite me**
qui ait vocem tuam audivi in paradiso, Gen 3, 10
dices loquere Domine quia audit servus tuus, 1Sam 3, 9
hodie si vocem eius audieritis nolite obdurare corda vestra, PsG 94, 8

21-22: **ad eius promissa venietis**
et ego mitto (-am) promissum Patris mei in vos, Lc 24, 49
Abrahae dictae sunt promissiones et semini eius, Gal 3, 16

ut promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus, Gal 3, 22
secundum promissionem vitae heredes, Gal 3, 29
maxima et pretiosa nobis promissa donavit, 2Pt 1, 4
et (secundum) promissa ipsius expectamus, 2Pt 3, 13

21: **quia magna est manus eius**
ecce universa quae habet in manu tua sunt, Jb 1, 12
exsurge Domine Deus exaltetur manus tua, PsG 9, 12
et conformasti super me manum tuam, PsG 37, 3
Extende manum tuam de excelso, PsH 143, 7

22: **qui vos vocavit. vocavit, invocetur**

22: **vocasti nos, invocamus te**
et multae misericordiae omnibus invocantibus te, PsG 85, 5
in quacumque die invocavero te velociter exaudi me, PsG 101, 3
invocabant Dominum et ipse exaudivit (-iebat), PsH 98, 6
confitemini Domino et invocate nomen eius, Ps 104, 1
qui invocaverit nomen Domini salvus erit, Joel 2, 32
See also **vocare** at 3 above.

23: **ecce audivimus vocantem;** see **vocare/invocare** at 22 above.

23: **audire invocantes**; see **audire** at 20 above.

23: **perduc quo promisisti**
et perduxit eos tamquam gregem in deserto, Ps 77, 52

23: **quo promisisti**, see **promittere** at 21-22 above.

23-24: **perfice quod inchoasti**
perfice gressus meos in semitis tuis, PsG 16, 5
verumtamen quod coepistis explete, Jb 6, 28
quia qui coepit in vobis opus bonum, Phil 1, 6

24: **noli deserere munera tua / noli deserere agrum tuum**
et hereditatem suam non deseret (-it), PsH 93, 14
deserere pinguedinem meam, Jdc 9, 9; deserere dulcedinem meam, fructusque suavissimos, 9, 11; deserere vinum meum, 9, 13
et ponam eam (vineam) desertam, Is 5, 6
ne forte ponam te desertam terram et inhabitabilem, Jr 6, 8

25: **germina tua intrent in horreum germina**: See also **germinare** at 7-8 above.
multiplicabo fructum ligni et germina agri, Ez 36, 30
ficus enim non florebit et non erit germen in vineis, Hab 3, 17

horreum
ciborumque horrea hoc est olei et vini, 2Par 11, 11
et implebuntur horrea tua saturitate, Prv 3, 10
triticum autem congregate in horreum meum, Mt 13, 30

25: **abundant tentationes in mundo**
quoniam abundavit iniquitas refrigescit caritas multorum, Mt 24, 12
lex autem subintravit ut abundaret delictum, ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia, Rom 5, 10
et vocavit nomen loci illius Temptatio = Massa / Meriba, Ex 17, 7
Quoniam in te eripiar a temptatione, PsG 17, 30
in variis temptationibus, 1Pt 1,6

25-26: **sed maior est qui fecit mundum**
auxilium meum a Domino qui fecit caelum et terram, PsV 120, 1

26-27: **sed non deficit qui in illo spem ponit**
laudate Dominum nostrum qui non deseruit sperantes in se, Jdt 13, 17
quoniam Dominus spes eius est, PsH 13, 6
Domine spes mea a iuventute mea, PsG 70, 5
ponere in Domino Deo spem meam, PsG 72, 28

27: **in quo defectus nullus est**
tu autem idem ipse es et anni tui non deficient, PsG 101, 28
lex Dei eius in corde eius et non deficient gressus eius, PsH 36, 31
non deficiet neque laborabit nec est investigatio sapientiae eius, Is 40, 28
et iustitia mea non deficiet, Is 51, 6
Quia non defecerunt miserationes eius, Lam 3, 22

V. Vocabulary: Select Key Words

In descending order of frequency we read in Tractate 40, §10 the following words:

amare 10x
cor 4x
mundus 4x; saeculum (once)
desiderium 3x
peregrinatio 2x
iter agere 2x
tentationes 2x

The peroration can be viewed overall as a magnetic field where each of the above words functions as a terminal for the arrival or departure of ideas. Throughout the field, movement at each of these terminals is both centripetal and centrifugal.

Amare: occurs ten times within the peroration. There is no instance of its synonym, *diligere*. Elsewhere Augustine makes it clear that he employs the words *amor, dilectio and caritas* interchangeably (*civ. Dei* 14, 7), yet his

use of each is always with biblical overtones. Anders Nygren is reputed to have observed that Augustine tells us more about love than does the New Testament. Such an observation is defensible (Canning, 1994). For the purposes of the present essay it is sufficient to recall that: "the more a doctrine tends to be built around love the more Augustinian it becomes" (Gilson 1960/314). Like *desiderium*, as we shall note again, love is capable of fulfillment to satiety by God alone.

In Tractate 40, §10, five instances of *amare* relate to love for money, which love Augustine designates as an *irritamentum cupiditatis* (14-15). The remaining five instances refer, respectively, to: the rejection of love for the world, *saeculum non amaremus* (3); an invitation to love conjointly with the preacher, *amate mecum* (10); and, in the other three references, to love for God (at 11, 13 and 16). The controlling image, therefore, derives from Mt 6, 24 and Lk 16, 13: *non potestis Deo servire et mammonae*, which, itself, is forcefully prompted by the concluding words of the preceding paragraph of Tractate 40. There (at the conclusion of §9) is found a series of singularly apposite illustrations of how the image of God in human beings (Gen 1, 26-27) becomes besmirched and tarnished:

> Moneta Dei sumus, nummus a thesauro oberravimus.
> Errore detritum est quod in nobis fuerat impressum;
> venit qui reformet, quia ipse formaverat;
> quaerit et ipse nummum suum, sicut Caesar nummum suum;
> ideo ait: Reddite Caesari quae Caesaris sunt,
> et Deo quae Dei sunt, (Mt 22, 21):
> Caesari nummos, Deo vos ipsos.
> Tunc ergo exprimetur veritas in nobis (40, §9).

Three similarly exclamatory monosyllabic anaphoras suggest a tripartite division of the peroration:

o si cor esset qualitercumque suspirans, 1
o si peregrinationem nostram in gemitu sentiremus, 2
o si deum digne amemus, 13

The third of these exclamations just cited (at 13) divides the text roughly into two halves. In it, and just prior and sub-*sequent* to it, the importance of love is accentuated:

amate mecum, 10
o si deum digne amemus, 13
deum ama, 16

As usual, *Augustine* is here preaching from within his congregation. From *erigite cor* (20) to the end of the peroration (§11 is a postscript announcing, but deferring, treatment of the theme of truth versus slavery

and freedom for a few days later), the Tractate becomes a blend of preaching and praying: *audite* (20) and *audi* (22); the repetition of *vocare / invocare* (22); a reprise of the *ad eum qui nos vocavit* (3) from the beginning of the peroration.

Especially noteworthy throughout the text is the unrelenting selection of verbs of motion: *pulsaremus / capiemus / extendamus / adscendit / intrasti / iter agis, (2x) / exiturus / venisti, (2x) / remansurus / dimissurus / non permansurus / erigite cor / perduc / perfice / inchoasti / deserere (2x)*. Metaphors expressing plant and tree life, their maturation and growth, provide a pleasant variation: *seminare / germinare / augere*.

Other metaphors, *suspirans in illam ineffabilem gloriam* (1-2); *in gemitu sentiremus* (2); and the ten instances of *amare* clearly exhibit a cross-fertilization between the intellectualized and salubrious eroticism of the Platonic tradition and the Scriptures, treating of Scripture mainly the Book of Psalms, Sapiential literature and the New Testament accent on love, with its origins in the Old Testament at Deut 6, 5 and Lev 19, 18. The alliterative phrase, *pia mente perpetuo pulsaremus* 4-5, persistent knocking at the door with the dutiful affections of the mind, portrayed in a vivid synesthesia (a convergence of sensory modes: Chidester 1992/15), steers the entire section along its steady course. The metaphor of "knocking at the door" is biblical: Mt 7, 7; Mc 11, 24; Lc 11, 9-10; Jo 14, 13; Ier 29, 13-14 and elsewhere.

Cor suspirans 1: conceivably recalls the *cor inquietum* of *conf.* 1, 1, 1. The phrase, *sinus cordis* at 4 is not unlike *fauces cordis, tr. Jn.* 26, 1; *voluptas cordis, tr. Jn.* 26, 4, or *vinculum cordis, tr. Jn.* 26, 5. In these uses, *cor* has become a commonplace for expressing the deepest recesses of the human heart. Even the quoted use of *cor hominis* at 9-10 would resonate with a surplus of meaning in Augustine's use of it. The phrase, *erigite cor* at 20 is consistent with his preference for the deployment of *cor* in its singular form to express union of hearts with Christ, a hidden dimension which is undergirded by his doctrine of the *totus Christus*. In that too Augustine's preference for *cor* is eminently biblical (Peza 1962). In the light of the strong emphasis on the liturgical dimension of Christian life in *scriptura divina.....ipsa nostra disputatio* at 5-7, as earlier noted, is it too much to suggest here a subtle allusion to *sursum cor* of the eucharistic liturgy (Pellegrino 1965, 179-206)?

Mundus 16-17 (twice) and 25-26 (twice): relates geographically to the measurements of space and time, whereas the single occurrence of *saeculum* (3) suggests the conventions and styles of the social world as these engage the Christian. O'Donnell II, 1992/51-2 helpfully proposes the distinction between objective and subjective: *mundus*, "world-as-

constructed-by-reason;" *saeculum*, "world-as-lived-by-fallen-men."
Desiderium 4 (twice) and 7 is best translated into English as "yearning" or "longing; somewhat like in meaning to the German *Sehnsucht*, "ardent longing," and not to be confused with *cupiditas* (15), "inordinate *desire*" or "lust." Augustine regularly contrasts *cupiditas* sharply with *caritas (doct. christ.* 3, 10, 16). The meaning of *cupiditas*, however, is not altogether limited to pejorative connotations, such as craving for money as in our present text, or to power or unbridled pleasures of whatever sort. If recorded history is basically the history of human love in print (*amores* < > *mores:* van Bavel 1974/44), on both an individual and social level, as this is exemplified in the *Confessions* and *City of God*, then Augustine's more basic declaration to people is, not "Show me your companions or tell me your loves," but rather, "Tell me what you yearn for, what you long for, and I'll tell you who and what you are." The following grid charts, from left to right, the underlying psychological dynamics of both individuals and groups in their response(s) to the world, *mundus* / *saeculum*, as they perceive it and relate to it in their consequent manner of action or concrete behavior.

I	II	III	IV
	obligatio	duo amores	mores
desiderium	delectatio	amor dei	
	necessitas	amor sui	
	voluptas		
tr.Jn. 40,10	*tr.Jn.* 26,4	*civ. dei* 14,18	

The text of Tractate 40, §10 terminates with three words of the same root expressing similarity of sound, but dissimilarity of meaning, paronomasia or word play:

> sed maior est qui *fecit* mundum;
> abundant tentationes, sed non *deficit* qui in illo spem ponit,
> in quo *defectus* nullus est, 25-27.

The creator of the world, who is fullness indeed and utterly without deficiency of any sort, possesses in himself all that those who seek him could desire. Which is to say that in this life *desiderium,* as also *amor, delectio* and *caritas,* remain unfulfilled because in the time frame of human existence God alone, who made human beings makes human beings happy (*ep.* 155, 1, 2). Human behavior everywhere attests to the wisdom of Augustine's critique of ancient Rome: "The only joy to be attained had the fragile brillance of glass, a joy outweighed by the fear that it may be

shattered in a moment" (*civ. Dei* 4, 3; tr., H. Bettenson).

Peregrinatio 2 and 14: is proverbial with Augustine. The first instance at 2 reflects the truth of the observation that *peregrinatio animae* is "foundational for the entire structure of Augustine's imaged thought," and that "*peregrinus* and *peregrinatio* were, for Augustine, far from happy words" (O'Connell 1994/11 and 72). In an extended simile worthy of comparison with a Van Gogh or a Cezanne still life, the second instance at 14 aligns the function of money with the use of a cup and a pitcher on a table and a bed at a roadside inn, where the traveller's lodging is understandably temporary.

Iter agis 17: functions in much the same way as *peregrinatio*. Surrounded as it is by a cluster of future active participles, it characterizes the mindset of sojourners staying at an inn only briefly before resuming their journey. In the peroration of the succeeding sermon, preached a few days later (tr. Jn. 41, 13), as well as elsewhere in Augustine, the two coins offered by the Samaritan in payment for sheltering the wounded man represent the twofold precept, love of God and of neighbor, as part of an extended metaphor for the church (Lc 10, 30-35). Finally, Augustine's sustained choice throughout the text of the singular form of verbs and participles, rather than the plural, seems to imply that the preacher was addressing his hearers one on one.

Tentationes 25 and 26 (some mss. read *tempestates*): Augustine frequently employed sea imagery metaphorically to express an arduous and sustained undertaking. A prime example of this is the opening paragraphs of *de beata vita*, which describe the port of philosophy and human happiness as coterminous goals in life; and another example is had in: *et a ligno nolite recedere, per quod possitis mare transire (tr. Jn.* 2, 16). But the reading *tentationes*, in its expanded sense of trials, difficulties, testing ground, here fits the context of a land route, and the words "battle," "combat" and "struggle" are equally employed by Augustine in contexts suiting such an adaptation. The sentiments of Job 7, 1 ring like a refrain in the bishop's deepest thought: *Numquid non tentatio est vita humana super terram*? The Septuagint there has *temptatio*, but the Vulgate reads, *militia*.

VI. A Carefully Crafted Peroration

Anaphora

By this device the style of delivery is enhanced through repetition of the same or similar-sounding words at the beginning of two or more consecutive phrases, clauses or sentences.

5-7: hoc nobiscum agit scriptura divina,

hoc congregatio populorum,
hoc celebratio sacramentorum,
hoc baptismus sanctus,
hoc cantica laudis dei,
hoc ipsa nostra disputatio.
19-21: si tales fueritis, erigite cor ...
si tales fueritis, ad eius promissa venietis,
24: noli deserere munera tua, noli deserere agrum tuum,
25-26: abundant tentationes in mundo; abundant tentationes ...

Exclamatio

Here, combining anaphora with an *optatio* of sorts, Augustine reveals the depth of his aspirations and sincere good wishes for his listeners.

1: o si cor esset qualitercumque suspirans
2: o si peregrinationem nostram in gemitu sentiremus
13: o si deum digne amemus

Anadiplosis

Augustine presents the same word(s) or phrase(s) within a same immediate context, or in either a consecutive clause or the following sentence(s). The peroration is shot through with this figure of reduplication; enumeration of all the examples would burden the reader. In an oral culture, where both orator and preacher indulged in delighting the human ear, Augustine's sermons and tractates acoustically echo the sound advice that repetition is the mother of learning. H. I. Marrou's epithet, 'musical,' in a celebrated recantation of an earlier criticism of Augustine as a poor planner of books, would have applied, beyond the bishop's method of composition, to Augustine's spoken words as expressed in preaching or even, to an extent, in ordinary conversation.

10-11: sed amate mecum. non amat multum nummum, qui amat deum.
11-13: non amat nummum; sed: non multum amat nummum; quasi amandus sit nummus, sed non multum.
16-19: utere mundo ... iter agis ... iter agis ... utere nummo ... utitur mensa ...
18-19: stabulum est haec vita. utere nummo, quomodo viator in stabulo utitur mensa ...
22: qui vos vocauit. vocauit, invocetur; ... vocatis nos, invocauimus te;
23: ecce audivimus vocantem, audi invocantes ...
25-26: tentationes in mundo; sed maior est qui fecit mundum

Alliteration

A succession of similar consonantal sounds within a cluster of words produces pleasant auditory effects throughout the peroration.

1-2: in illam ineffabilem gloriam (l)
2-3: sentiremus, et saeculum non amaremus (s-m)
3-4: pia mente perpetuo pulsaremus (p-m)
4: desiderium, sinus cordis est; capiemus, si desiderium(d-s-c/c-s-d)
10-11: amate mecum. non amat multum nummum, qui amat deum (-m)
11-12: non amat nummum; non multum amat nummum (-m)
12-13: quasi amandus sit nummus, sed non multum (-m)

To be noticed in the following samples are the dental stops, -t and -d, as they bracket the alternating labial sounds, -m and -n, which furnish a smooth texture to a series of short balancing phrases.

13: si deum digne amamus (-d-m)
14: erit tibi nummus instrumentum peregrinationis (-t-m)
14-15: irritamentum cupiditatis (-t-m-d)
15-16: ad delectationem. deum ama (-d-m)
17: intrasti, iter agis, exiturus venisti (-t)
23-24: perduc quo promisisti, perfice quod (-p-q)

Assonance

The peroration abounds in terminal rhyme and near rhyme even beyond what one would expect of a highly inflectional language such as Latin. The following instances combine *cola* and *commata*, that is to say, short balancing phrases which possess striking epigrammatic quality.

15: quo utaris ad necessitatem, non quo fruaris ad delectationem.
16: utere mundo.
17: utere nummo quomodo.
17: exiturus venisti, non remansurus.
18-19: viator ... dimissurus non permansurus.
20: erigite cor qui potestis, et audite me.

Parison

The peroration is rife with short balancing phrases in which paratactic arrangements are preferred to hypotactic structures. A cursory hearing immediately alerts the listener to this humble style of oral composition (*doct. christ.* 4, 20, 39), so reminiscent of the Book of Psalms and highly favored by Augustine in his preaching. The first of the following instances clearly derives from the Psalms and furnishes a superb illustration of a near perfect structure, there being a difference only of one syllable between the parallel expressions of sentiment:

23-24: perduc quo promisisti, perfice quod inchoasti.

The sample we next offer has an equal number of syllables in both *cola,* or segments, and is more precisely labeled isocolon:

14-15: *instrumentum peregrinationis, non irritamentum* cupiditatis.

Both this sample and the one following sharply juxtapose contrasting

thoughts (not unlike the Psalms), along with a sustained homoioteleuton. In the following one the antithesis is further heightened by Augustine's use of his favorite *uti-frui* binomial (*doct. christ.* 1, 5, 5).

15: *quo utaris ad necessitatem, non quo fruaris ad delectationem.*

VII. Select Parallel Texts from Augustine

Each of the following samples derives from the bishop's preaching on occasions other than that giving us Tractate 40, §10. Not only do they reveal some of the many doublets in Augustine's thought, but they also emphatically indicate, as we shall demonstrate in the following and final section of this essay, the linear movement of what we might describe as the basic trajectory of salvation history and some basic elements of Augustinian anthropology and psychology, characterized but a few years ago as "the spirituality of desire" (Babcock 1994).

i

ser. 88, 5: ad hoc sacrosancta mysteria celebrantur;
ad hoc sermo Dei praedicatur ...
ad renuntiandum non uoce tantum,
sed *mutata uita huic saeculo*;
ad hoc agunt quidquid agunt *divinae sanctaeque Litterae* ...

(2-3): o si peregrinationem nostram in gemitu sentiremus,
et *saeculum non amaremus.*

(5-7): hoc nobiscum agit *scriptura diuina*,
hoc congregatio populorum,
hoc *celebratio sacramentorum*,
hoc baptismus sanctus,
hoc cantica laudis dei,
hoc ipsa *nostra disputatio.*

ii

ep.Jo. 4, 6: sic Deus differendo *extendit desiderium, desiderando extendit* animum, *extendendo* facit *capacem* ...

ser. 142, 8: exercetur ergo *capacitas tua* dilatione bonorum; ut *aucta desiderio*, sis idoneus *capere* quod promittit et quod *desideras.*

(4-5): *capiemus*, si *desiderium* quantum possumus *extendamus* ...

iii

ep.Jo. 4, 6: haec est vita nostra: ut *desiderando* exerceamur. Tantum autem nos exercet *sanctum desiderium*,

(4-5): *desiderium sinus* cordis est; *capiemus*, si *desiderium* quantum possumus *extendamus* ...

en.Ps. 41, 10: ambulando per *desiderium* ... ut aliquid de illa domo Dei *nitendo capiamus*.

iv

ep.Jo. 4, 6: sed *desiderando capax* efficeris ...

(7-8): ut *hoc desiderium* ... verum etiam in modum *tantae capacitatis* augeatur

v

ep.Jo. 4, 6: quantum desideria nostra amputaverimus *ab amore saeculi* ...

(2-3): et *saeculum non amaremus*

vi

ep.Jo. 4, 6: *extendamus* nos in eum (Deum), ut cum venerit, *impleat*

(4-5): *capiemus*, si desiderium quantum possumus *extendamus*

vii

ep.Jo. 4, 6: si velis *implere aliquem sinum*, ... *extendis sinum* vel sacci vel utris vel alicuius rei.

(4): desiderium *sinus* cordis est

viii

ep.Jo 4, 6: officium vestrum *in desiderio* sit. *Tota vita* christiani boni *sanctum desiderium* est.

(4): *desiderium sinus cordis est*

ix

ep.Jo 4, 6: in ea quae ante *extentus* (Phil 3, 13)

(4-5): si *desiderium* quantum possumus *extendamus*.

x

en.Ps. 34, *s.* 1, 6: *tota ista vita* ...

(18): stabulum *est haec vita* ...

stabulum viatori, non tamquam domus habitatori.	quomodo *viator in stabulo*
	xi
s. 103, 1: Tendimus autem *peregrinantes nondum manentes*, adhuc in via, nondum in patria, adhuc *desiderando*, *nondum fruendo*.	(2): o si *peregrinationem nostram* in gemitu ... (17-19): *non remansurus* ... *dimissurus*, non permansurus (14-15): nummus instrumentum *peregrinationis* ... non quo *fruaris* ad delectationem
	xii
tr. Jn. 26, 4: *da* ... fontem aeternae patriae *suspirantem*	(1-2): o si cor esse qualitercumque *suspirans* in illam ineffabilem gloriam
	xiii
tr. Jn. 26, 4: *da* ... in ista solitudine *peregrinantem*	(2): o si *peregrinationem* in gemitu sentiremus ... (14): erit tibi nummus instrumentum *peregrinationis*
	xiv
tr. Jn. 26, 4: *da amantem*, et sentit quod dico ...	(10): sed *amate* mecum (13): o si deum digne *amemus* (16): deum *ama*
	xv
tr. Jn. 26, 4: da amantem ... da *desiderantem* ...	(4): *desiderium* sinus cordis est (4-5): si *desiderium* quantum possumus *extendamus* (7-8): ut *hoc desiderium* non solum seminetur et germinet ...
	xvi
tr. Jn. 35, 9: *amate mecum* supernae patriae *suspiremus*	(10): *amate mecum* (1-2): *suspirans* in illam ineffabilem gloriam
peregrinos nos esse hic *sentiamus*	(2): o si *peregrinationem nostram* in gemitu *sentiremus*.

VIII. Homo Viator: Résumé of Augustine's Basic Thought

There are no traces of Platonic ascent or verticality. Rather, the movement is linear and horizontal. The many verbs of motion express the tendency for *homo viator* (18), not to tarry but always to press on. In the phrase, *quantum possumus extendamus* (4-5), there is a subtle hint of *Philippians* 3, 13: *Unum autem, quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora, extendens meipsum,* a biblical text which impinges forcefully upon Augustine's perceptions of time and "the anticipatory state of the Christian in this life." (O'Daly 1977/269).

As creator of both mankind and the world, a God of promise calls upon people by inviting them to call upon him, in return, and to place their hopes in him. Augustine thus heralded by more than a millennium-and-a-half the *homo viator*, of Gabriel Marcel, a description of the human being as one who essentially hopes (*spem ponit* 27); for portrayal of human beings as travellers or wayfarers defines them as ones pushing forward, in hope of arriving safely at their destination even though their existence is one of sojourn as well as pilgrimage. Biblical resonances again are unmistakeable. With the enviable compression of the Latin language available for his use Augustine further characterizes life's sojourners as "walking while longing urges them on," *ambulando per desiderium (en Ps. 41/42, 10*). In his ample and imaginative commentary on this psalm we find him focusing on the words: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum...*, a locus classicus for his probing of the core meaning and various applications of the word *desiderium*. (Lawless 1991).

God, for Augustine, is both the pre-established goal of such "eager longing" and its consumation or, better, fulfillment as well. The human heart, of course, is a pivotal metaphor for Augustine (Peza 1962). One of the four instances of it in §10, *cor hominis*, is cited from 1Cor 2, 9, thus resonating with Is. 64, 4. Every aficionado of the bishop's thought is familiar with the expressions, *cor inquietum*, used by him in the opening paragraph of the *Confessions*. This celebrated tag is there preceded by the words: "for you have made us for Yourself," which more fulsomely stated would be: "because you have made us dynamically oriented towards Yourself." Employing the same Latin word in *ser.* 142, 9, Augustine will later say that our Lord in the flesh "stimulated our eager longing." And in a sensitive rendering of sermon 56, 4 on the Lord's Prayer, addressed by Augustine to the *competentes,* Edmund Hill translated: "this eager desire, you see, is something he himself (our Lord) has slipped into our bosoms (*insinuavit*)." The nexus between *sinus* and *in-sinu-are* could hardly be

missed by Augustine's hearers. In the manner of a sorites schematically arranged, Augustine's description of "longing as the bosom of the heart," results in an ineluctable deduction deriving from such premises as:
quia *fecisti nos ad te*, (conf. 1, 1, 1).
indutus est carne, *fecit ut desideremus* (s. 142, 9).
ipsum desiderium ipse insinuavit, (s. 56, 4).
desiderium sinus cordis est, (tr. Jn. 40, 10).

Briefly put, God is for us the sole worthy object of satisfaction and fulfillment (*doct. christ.* 1, 5, 5). "God alone who made a human being makes human beings happy" (*ep.* 155, 1, 2). Tractate 40, §10 furnishes a lucid illustration of the *uti-frui* binomial where this widely misunderstood Augustinian distinction between "use-love" and "enjoyment-love" is eschatological rather than ontological, in the sense that it posits a vertical or hierarchical scale of values, somewhat akin to the structure of being elaborated in Porphyry's Tree (O'Donovan, 1982/393; Verheijen 1987). Augustine's use of biblical language, thought and pervasive imagery in Tractate 40, §10 can be sequentially arranged (with Arabic numbers indicating frequency) as follows:

viator (once)

I	II	III	IV
cor, 4		iter agere, 2	
		peregrinatio, 2	
desiderium, 3	mundus, 4	stabulum, 2	tentationes, 2
amare, 10	saeculum, 1	ager/horreum, 1	

The single direct quotation from Scripture, 1Cor 2, 9 (echoing Is 64, 4), retrieves the same verse from the preceding section (§9). The text of 1Cor 2, 9, as Augustine quotes it, reads: *quod oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis adscendit.* The Vulgate rendering of Is 64, 4 is: *A saeculo non audierunt, neque auribus perceperunt; oculus non vidit, deus, absque te quae praeparasti expectantibus te.* A verse often invoked by Augustine in his preaching on John, 1Cor 2, 9 enables Augustine to exhibit his fondness for analogy and metaphor. *Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo,* we find him saying in *tr. Jn.* 13, 5. Accordingly, in connection with his use of 1Cor 2, 9 in his preaching on John, he speaks of God in the following terms:

tr. Jn. 1, 4: sapientia

tr. Jn. 34, 7: gaudium
tr. Jn. 35, 9: nuda ipsa lux
tr. Jn. 40, 9: veritas
ep. Jn. 4, 5: pulchritudo
ep. Jn. 7, 1: ineffabilis dulcedo

Undergirding (5-7) are various liturgical elements which invite and intensify human longing. Augustine's listeners heard his preaching within the broader context of Scripture readings, the singing of hymns of praise, communal celebration of the sacred mysteries, with special emphasis always of the difference resulting from baptism.

The peroration to Tractate 40 also illustrates the bishop's habitual practice of preaching from within, not outside of or from above the congregation, while presenting at the same time a superb blending of preaching and prayer in a way reminiscent of the prophets and the psalter. In it, within a very limited compass, love for God (*deus*, 3x), summons an individual (*vocare*, 5x), to petition God to lend an ear (*audire*, 5x), to the petitioners' words of supplication (*invocare*, 3x), and praise (*laudare / laus*, once each). God is asked to lead the way (*perduc*, 23) and to bring all human efforts to completion (*perfice*, 23). One detects in both these pleas, voiced in the words of the psalter a strong conviction of the action of divine providence in guiding human affairs.

Elsewhere in Augustine we learn that prayer generally provides a training ground for the intensifying of human longing: *exerceri in orationibus desiderium* (*ep.* 130, 8, 17). In the same epistle, addressed to Anicia Faltonia Proba, there is a treasure trove of texts employing both *desiderare* and *desiderium.* Both Latin words occur seventeen times within the brief compass of seven sections at the core of the epistle (Cacciari 1981/47. n. 14). A single instance is sufficient, for our purpose to indicate that the function of words in vocal prayer enables individuals to take note of the deepening of their desires; *quantumque in hoc desiderio profecerimus* (*ep.* 130, 9, 18).

The basic structure and composition of the peroration reveals another benefit for those who examine it closely from a philosophical standpoint. The fundamental concern of the peroration with aspiration, and longing, stands firmly in the Platonic tradition, albeit that this is thoroughly Christianized in a gradual transformation by Augustine's artistry. From among Plato's five categories of Being, namely: the One, Identity, Altereity, Motion and Rest, modified and doubled in number by Aristotle in the next generation, our modest text is strongly undergirded by the categories of Motion and Rest. Augustine superimposed upon these two of the Platonic categories the biblical boundaries of creation and sabbath. I

am not suggesting that he did this consciously. We frankly do not know. The psychological process itself has been recently described as "image-fusion" (O'Connell 1994, 176 ff.). Meanwhile, the Judeo-Christian doctrine of creation almost instinctively marked the starting point (already from the time of his renunciation of Manicheism) and, if you will allow, the *incipit* of Augustine's writings. Accordingly, the biblical texts, Genesis 1, 1 and John 1, 1, viewed the broader contexts of their respective first chapters, seem seldom to be far from the bishop's thought (O'Donnell 1992, III, 302).

In like manner, Augustine's Greco-Roman education fuelled his imaginative ways of thinking by making possible such seemingly odd couplings as "the Christian Ulysses" (Pépin 1982), "the Christian Odysseus" (O'Connell 1992 / 174), and Augustine's view of his own self as being "the Wayfaring Aeneas" (O'Meara 1963). Many variations on the theme of *peregrinatio* occur also in Augustine's writings (O'Connell 1992 / 143-284). The Pauline verse 2Cor 5, 6, *peregrinamur a Domino*, and Wis 9, 15, *et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem,* contribute heavily to the shape of the bishop's reflections on the themes of exile and wandering.

While the model of ascent to God is absent from the peroration, vestiges of Neoplatonic *eros* can be detected in such words as *suspirans* (1) and *sentiremus* (2), as well as in the instances of *amare* and *desiderium*. The anthropological components of *desiderium*, furthermore, stimulate the movement of eros in its broadest concept and are operative elsewhere in Augustine's thought and preaching. We offer two samples:

- Quem modum autem potest habere *illius pulchritudinis amor*,
  in qua non solum non invideo ceteris,
  sed etiam plurimos quaero,
  qui mecum *adpetant*, mecum *inhient*,
  mecum *teneant*, mecumque perfruantur,
  tanto mihi amiciores futuri,
  quanto erit nobis amata communior (*sol.* 1, 13, 22).
- Da *amantem*, et sentit quod dico.
  Da *desiderantem*, da esurientem,
  da in ista solitudine *peregrinantem* atque sitientem,
  et fontem aeternae patriae *suspirantem*,
  da talem, et scit quid dicam (*tr. Jn.* 26, 4)

No one fails to acknowledge that such rudimentary venturing in "yearning/longing," has become commonplace in philosophical/theological literature from the time of Plato to the more recent emphasis given it in the second half of our own century, as, for instance, in Lonergan's "eros

of the human spirit," (Lonergan 1972/13). Augustine's use of *desiderium,* as of *amor, dilectio* and *caritas* (*civ. Dei* 14, 7), finds its inspiration in both Testaments of the Scriptures. Sapiential literature and the Book of Psalms, in particular, with their profound contextual and substantive alterations of meaning, enrich and enlarge his singularly apt use of *desiderium* throughout his writings.

The *Confessions*, of course, reveal a peregrine Augustine, whose restless heart really does invite comparison with Ulysses and Aeneas. And no fewer than nineteen distinct allusions to Luke's parable of the Prodigal Son (Verheijen 1990/186), suggest that Augustine recognized there a kindred spirit. The process of "cross-fertilization" and "image-fusion" is also operative here. Saddened by dis-quiet and dis-ease, Augustine's restless heart had long since become the battleground of many conflicting desires: wisdom, truth, beauty, love, happiness, joy, peace. In limited fashion the following two diagrams indicate the extent to which Augustinian anthropology may be viewed through the lens of *desiderium:*

Diagram I

				> sapientia
				> veritas
	caritas			> pulchritudo
desiderium ->	amor	-> amores	-> mores ->	-> amor
	dilectio			> beatitudo
				> gaudium
				> pax

Diagram II

The Sophist	*kinesis*	>	<	*stasis*
254d-255d	motion	>	<	rest
Genesis				
1: 1-31	creation	>	<	sabbath
2: 1-3				
Confessions			<	pax quietis
1, 1, 1	cor inquietum	>	<	pax sabbati

			< pax sine vespera (*conf.* 13, 35, 50)
tr. Jn. 40, 10	desiderium	>	< pax (*ser.* 168, 2)

In this context, one does not think of peace so much as contrasted with war but, rather as interior peace attained by a generous heart and sound conscience, peace both with God and with oneself (Lawless 1980; Innes 1997).

Augustinian texts are seldom in short supply. From among a vast ensemble, two final citations from the bishop's preaching, on different *occasions*, are particularly pertinent to many of the perspectives expressed in this essay:Tota vita christiani boni sanctum desiderium est (*ep. Jn.* 4, 6). *Pax est finis omnium desideriorum bonorum* (*s.* 168, 2).

Rome George LAWLESS, OSA*

1. Augustine and the Bible

R. Willems, ed., Sancti Aurelii in Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV, Corpus Christianorum, series latina 36. (Turnhout, 1954).

Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatam Versionem Critice Editam quas digessit Bonifatius Fischer, OSB., 5 vols.(Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977).

2. Abbreviations

1. *The Psalter*

PsG Psalterium Gallicanum, id est Liber Psalmorum ab ieronymo iuxta textum graecum hexaplarem emendatus.

PsH Psalterium iuxta Hebraeos, id est Liber Psalmorum ab Hieronymo textu translatus.

2. *Augustine*

civ. Dei de civitate Dei.

* I wish to acknowledge with gratitude Rev. John E. Bresnahan, OSA of the Villanova Monastery for his critical reading of this research and his helpful suggestions.

en. Ps. enarrationes in Psalmos.
ep. epistula.
ep. Jn. in epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem.
tr. Jn. in Iohannis evangelium tractatus CXXIV.

3. References

Babcock 1994 William Babcock, "Augustine and the Spirituality of Desire," *Augustinian Studies,* 25 (1994) 179–199.

Bavel van 1974 T. J. van Bavel, "The Anthropology of Augustine," *Louvain Studies*, 5 (1974) 34-47.

Bochet 1982 Isabel Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu* (Paris, 1982).

Cacciari 1981 Antonio Cacciari, a cura di, *La Preghiera. Epistola 130 a Proba* (Milano, 1981).

Canning 1993 Raymond Canning, *The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine.* Augustinian Historical Institute (Heverlee-Leuven, 1993).

Chadwick 1990 Henry Chadwick, "Augustine," *A Dictionary of Biblical Interpretation.* Eds., R. J. Coggins and J. L. Houlden (London, 1990) 65-69.

Chidester 1992 David Chidester, *Word and Light. Seeing, Hearing and Religious Discourse* (Urbana / Chicago, 1992).

Clausen 1991 A. M. Clausen, "*Peregrinatio* and *Peregrini* in Augustine's *City of God*," *Traditio*, 46 (1991) 33-75.

Gilson 1960 Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (New York, 1960).

Innes 1997 Robert Innes, "Integrating the Self through the Desire of God," *Augustinian Studies*, 28 (1997) 67-109.

Lawless 1980 George Lawless, "Interior Peace in the *Confessions* of St. Augustine," *Revue des études augustiniennes*, 26 (1980) 45-61.

Lawless 1991 George Lawless, "Longing for God and Asceticism in Augustine's Commentary on Psalm 41 (42)," *Word and Spirit. A Monastic Review*, 13 (1991) 94-109.

Lonergan 1972 Bernard Lonergan, Method in Theology (London, 1972) 13.

Madec 1994 Goulven Madec, Petites études augustiniennes. Préface de Jean Pépin. Collection des études augustiniennes. Série Antiquité, 142 (Paris, 1994).

O'Connell 1994 Robert J. O'Connell, SJ, *Soundings in St. Augustine's Imagination* (New York, 1994).

O'Daly 1977 Gerard J. P. O'Daly, "Time as *Distentio* and St. Augustine's Exegesis of *Philippians* 3, 12-14," *Revue des études augustiniennes*, 23 (1977) 265-271.

O'Donnell 1992 James J. O'Donnell, *Augustine, Confessions II. Commentary on Books 1-7; III. Commentary on Books 8-13*, (Oxford: Clarendon Press, 1992)

O'Donovan 1982 Oliver O'Donovan, "Usus and fruitio in Augustine, *De Doctrina Christiana* I," *Journal of Theological Studies*, n.s., 33 (1982) 361-397.

O'Meara 1963 John J. O'Meara, "Augustine the Artist and the Aenead," *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, (Utrecht, 1963) 252-261.

Pellegrino 1965 Michele Pellegrino, "*Sursum cor* nelle opere di sant' Agostino," *Recherches augustiniennes* 3 (1965) 179-206.

Pépin 1982 Jean Pépin, "The Platonic and Christian Ulysses." *Neoplatonism and Christian Thought.* Ed. Dominic J. O'Meara (Albany, 1982) 3-18.

Peza 1962 E. de la Peza, *El significado de 'cor' en San Agustín* (Paris, 1962).

Verheijen 1987 Luc Verheijen, "Le premier livre du *De doctrina christiana* d'Augustin. Un traité de 'télicologie' biblique." *Augustiniana Traiectina.* Eds., J. Den Boeft et J. Van Oort. Études augustiniennes (Paris, 1987) 169-187.

Verheijen 1990 Luc Verheijen, "The Confessions of Saint Augustine: Two Grids of Composition and Reading." Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren, Eds., *Collectanea Augustiniana: Augustine, Second Founder of the Faith* (New York, 1990) 175-201.

A FURTHER BEATING OF A NEARLY DEAD HORSE

Augustine's presence in Anselm's thought

I.

The influence of Augustine's speculations on Anselm and the *Proslogion* has generally been admitted. Christopher Dawson's dictum that "the spirit of Augustine continued to live and bear fruit long after Christian Africa had ceased to exist; it entered into the tradition of the Western Church and molded the thought of Western Christendom,"[1] is a safe generalization that demands to be particularized in Anselm's case. More so as to pose the question at this late date may appear to be no more than another elaboration of the obvious.[2] Nevertheless, as a definitive answer has not been formulated or a consensus arrived at, the question remains open. It follows that a return to the theme or, if you will, the trough, is permissible, the more so as it stands at the center of topics of major import: faith and reason, God and man, *Proslogion* interpretation, and other ports of call of Anselm and Medieval studies.

Was Anselm an 'augustinisant' or an 'augustinien', someone merely influenced by Augustine, or a conscious disciple, albeit subject to second thoughts?[3] Although recent literature has served to confirm the disparity of scholarly opinion it nevertheless follows in the grooves of four major interpretations. Gilson, who, in spite of a certain ambivalence, tilted in the direction of rationalism. Leff, who favored a fideistic solution. Dom Anselme Stolz, who proposed a mystical interpretation, and Pieper, who straddled the fence by charging Anselm with a certain inconsistency.[4]

[1] "St. Augustine and His Age." *A Monument to St. Augustine* (London: Sheed & Ward, 1930), pp. 38-39.

[2] Recently by Frederick Van Fleteren, "Augustine & Anselm: Faith and Reason." *Faith Seeking Understanding: Learning and the Catholic Tradition*, edited by George C. Berthold (Manchester: St. Anselm's College Press, 1991), p. 57.

[3] This distinction is made by Alain de Libera, "Augustin et Denys au Moyen Age: La Théologie (Rhénane)." *Saint Augustin: Dossier conçu et dirigé par Patric Ranson* (Paris: L'Age d'Homme, 1988), p. 282.

[4] Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Scribners, 1966), p. 26; Gordon Leff, *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham* (Baltimore: Penguin, 1962), p. 99; Dom Anselm Stolz, "Anselm's Theology in the *Proslogion*,"

Others like Ranson, who charged Augustine with concocting the 'God of the philosophers' and inventing 'Christian philosophy', put serious obstacles in the way of those interpreters who contend that Anselm made a clean break from a theologically hobbled Augustine.[5] Further variations on these themes subject both Anselm and Augustine to many surprising and often grotesque metamorphoses.

Professor Rist has indicated that the history of philosophy and theology is, from Boethius and Cassiodorus to the late mystics and scholastics, a continuing exegesis of the texts of Augustine.[6] Anselm is a good example, especially as the best approach to this thought is to begin with the historical backdrop to then center on the *Proslogion*, the nodal point where major themes converge. It is not without importance that Anselm was considered *Augustinus minor* by his age and that three spurious works attributed to Augustine included texts taken from Anselm.[7] Or that the *De Trinitate* was considered to be a type of *Monologion* and the *Proslogion* its continuation.[8] Furthermore, besides Augustine, only minor influences such as Boethius and Lanfranc are found in Anselm's work.

Anselm duly acknowledged his debt to Augustine in his letter to Lanfranc concerning the *Monologion*, a work that had unsettled the Archbishop because of its novelty. By a shorter chain of argument he had proved the very same points as did Augustine in his *De Trinitate,* based on his authority.[9] This should not be understood as implying a strict discipleship. Separated by over six hundred years, divergences are to be expected. Southern notes the ambivalence of Anselm's relation to

translated by A.C. McGill. *The Many-Faced Argument*, edited by Hick and McGill (New York: Macmillan, 1967), pp. 183-206; Josef Pieper, *Scholasticism*, translated by Richard and Clara Winston (New York: Pantheon Books, 1960), p. 64. A nice résumé is given by K.M. Staley, "*Exemplum Meditandi*: Anselm's model for Christian Learning." *Faith Seeking Understanding*, pp. 207-17.

[5] Patric Ranson, "Le Lourd Sommeil Dogmatique de l'Occident," *Saint Augustin*, pp. 31-32.

[6] Robert D. Crouse, "Anselm of Canterbury and Medieval Augustinianism." *Toronto Journal of Theology* 3 (Spring, 1987), p. 60.

[7] These are *De vita eremitica ad sororem, De diligendo Deo,* and *De contritione cordis*. Eugene Portalié, *A Guide to the Thought of St. Augustine* (Chicago: Henry Regnery, 1960), pp. 74-75; 352-53.

[8] Nineteenth century historians tended to ground the *Proslogion 2* argument on the *Monologion* proofs. Arthur C. McGill, "Recent discussions of Anselm's Argument." *The Many-Faced Argument*, p. 103, n. 225. Note the similarity between the *Monologion* proofs and *De Trinitate*, 8, 3.

[9] Schmitt critical edition, *S. Anselmi, Opera Omnia* (Edinburgi: Thomam Nelson et Filios, 1946-1961), 6 vols. *Epistolae*, #77 *Opera* 3, 199, 17-26.

Augustine, suggesting that compared to Augustine, he suffered from a certain philosophical naivete.[10] Direct citations are sparse: only six, four taken from *De Trinitate*.[11]

There are several divergences. Anselm's reading of the atonement rejects the rights of Satan over mankind, a theory that led to serious difficulties concerning the Incarnation. It could be construed as depriving the atonement of its concrete, historical basis. Later, the theory was adopted by Abelard and his disciples.[12] Anselm thought that freedom is instanced by deliverance from erroneous choice, a condition that Augustine believed was reserved to the elect. Moreover, if *De Similitudinibus* is accepted as authentic, he favored a tripartite division of the soul into reason, will and appetite, in place of, or along with, Augustine's favorite division into memory, reason and will. Hannah Arendt made the fine point that of Augustine's three faculties, memory - the most Roman of the three - suffered an eclipse and never again recovered the rank it once possessed.[13] This 'eclipse' is encountered in Anselm, but only in attenuated form.

Anselm's images and metaphors are taken from the feudal world. God and man are viewed as Lord and vassal, Satan as a rebel, and so on. Language is defleshed of its richness and sensuality. Nevertheless, in spite of differences, Anselm's works carry muted echoes of a richer intellectual world. Dom Jean Leclercq has stressed the importance of the symbolical, narrative, affective, aesthetic and sound elements in the Middle Ages, noting Anselm's spiritual talks collected by Eadmer and given to the monks under the title of *Liber Similitudinum*.[14] Anselm follows Augustine in using both visual and auditory images. His example of the 'workman' (*faber*) who uses words or painted figures to depict a previously unknown animal is in the tradition that runs from the *Shepherd of Hermas* to the *Parables* of St. Bernard, and provides a nice point of departure for *Proslogion* interpretation.[15]

But even when Anselm goes off an esoteric tangent such as the ratio of fallen angels to the elect, he does not approach the extravagance of

[10] R. W. Southern, *St. Anselm and His Biographer* (Cambridge: CUP, 1963), pp. 31-32.

[11] *Opera* 6, p. 21.

[12] Southern, p. 352.

[13] Cited by Ranson, *Saint Augustine*, p. 82.

[14] "Faith Seeking Understanding Through Images." *Faith Seeking Understanding*, p. 6. This collection was attributed to Anselm. Though 12th century mss. are scarce, they begin to be common by the 13th, and by the 14th are usually included among Anselm's works. Southern, pp. 221-26.

[15] Leclercq, pp. 8-9; 11-12. *Opera* 1, *Monologion*, 25, 1-3; 20-21; 26, 5-13.

Augustine, say on the properties of numbers. Again, while Augustine luxuriates in Scriptural citations and is usually prepared to substantiate his interpretations by elaborate exegeses, Anselm does most of his serious reasoning outside the boundaries of the purely exegetical. Most noteworthy is the absence, in Anselm's work, of what a contemporary scholar would consider the most important themes of Augustine's thought: theology of history, psychological insights, and metaphysical variations on the *rationes seminales*. No less than the major themes of the *Confessiones*, *De Trinitate*, and *De Civitate Dei*. These belong to a more cosmopolitan world and escaped the attention of most medieval thinkers, including Thomas Aquinas.

Anselm is not merely an Augustine written in small letters dedicated to faithfully transcribing the master's thought. However, there is no warrant to view him as a radical departure from the Augustinian tradition. Schufreider, for example, advances the view that Anselm renders his contemplative tradition fully radical by elaborating a new genre, the 'philosophical prayer', instancing 'a new brand of rational mysticism' which hides its philosophical nature under a religious facade.[16] It is no less than a rational revelation of God in which the *Proslogion* is 'a rational icon' or 'theological iconoscope' designed to "display a specific image of the invisible God on the screen of the mind."[17]

Although the comparison of the *Proslogion* to a philosophical prayer or a praying in thought is hardly original,[18] Schufreider's re-interpretation presents some valuable insights as, for example, his development of the 'pictor' metaphor. But this 'rational mysticism', though it holds interesting possibilities, approximates a covert Spinozism, a stunning theory not readily supported by the text. He places the cart before the horse when he liberates reason from the tutelage of faith and allows it to run unbridled. The contrary position, to my mind equally mistaken, is taken by Dom Jean Leclerq, who has Anselm, disappointed by rational argumentation, turning to prayer.[19]

[16] Gregory Schufreider, *Confessions of a Radical Mystic: Anselm's Early Writings* (West Lafayette: Purdue University Press, 1994), pp. 8-11.

[17] *Ibid*, pp. 245, 283.

[18] By Gilson, for example: "Sens et nature de l'argument de saint Anselme." *Arch. d'hist. et lit. du Moyen Age IX* (1934), p. 51, and by myself, *Anselm's Proslogion: An Introduction* (Washington: Univ. Press of America, 1979). On the other hand, an authority such as Dom F.S. Schmitt finds that in the *Monologion* arguments one encounters a "systematic deplatonizing" in which Anselm tilts in the direction of Aristotle. "Anselm und der (Neu) Platonismus." *Analecta Anselmiana*, No. 1 (1969), pp. 39-71.

[19] Leclercq, Vandenbroucke and Bouyer, *Spirituality of the Middle Ages*, trans. by the Benedictines of Holme Eden Abbey (London: Burns & Oates, 1968), pp. 165-66.

Yet, the rationalist interpretation holds a certain charm. Anselm himself, in the *Cur Deus Homo*, tells us he is proceeding *sola ratione*. Professor Crouse tilts in this direction. He suggests that although Anselm presupposes Scripture and Church, in terms of method he proceeds *sola ratione*,[20] and in the *Proslogion* Anselm simply draws out the implications of the previously formulated God-description. Properly philosophical, Crouse urges that the argument stands apart from the Plotinian/Porphyrian influence that inspired Augustine. It represents the 'summit and conclusion' of a certain line of Augustinian development but cannot be fingered as the beginning of something radically new.[21] However, it is also possible, as Pépin suggests, that Augustine progressively disengaged himself from Plotinian metaphysics, though the influence of Porphyry perdured.[22]

Doubtless, Augustine was influenced by various strands of Neoplatonism. His concept of soul is Platonic in character and Neoplatonic in origin. The notion of its twofold weight (*pondus*) was probably derived from Iamblichus and the importance of the soul's mediation between God and body is found in Plotinus, as is the notion that unconsciously held contents can be summoned to consciousness.[23] Augustine borrowed the notion of the *vita beata*, true joy, perhaps a pale forerunner of the overwhelming joy of the *Proslogion*, and emulated Plotinus in retreating with friends to the countryside "to gather the mind and hold it fast" so as to contemplate the two essentials: God and the soul.[24]

Augustine's interest in monasticism doubtless influenced the establishment of his community at Thagaste and later at Hippo. He wished to spread the monastic life throughout Africa, in spite of its notorious abuses[25] and lent his authority to the conjunction of priesthood and the

[20] Crouse, p. 62; "The Neoplatonism of St. Augustine." *Neoplatonism and Christian Thought*, edited by John J. O'Meara (Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982), pp. 38-39f.

[21] *Ibid*, p. 64.

[22] Jean Pépin, "Ex Platonicorum Persona," *Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1977), pp. xx, xxxiii. He suggests that Augustine tilted in the direction of a Christian Neoplatonism due to St. Ambrose's sermons paraphrasing entire pages of the *Enneads* (pp. 263-64). Patric Ranson suggests that Augustine brought about a Platonic "devaluation" of the sensible, the ontological inferiority of the visible, and other doctrines in frank opposition to that of the Fathers of the Church. "Le lourd sommeil dogmatique de l'Occident." *Saint Augustin*, pp. 28-29.

[23] Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (London: Duckworth, 1987), pp. 8-10, 38, 189; E.W. Warren, "Consciousness in Plotinus." *Phronesis* 9 (1964), pp. 83-97.

[24] *De Ordine*, 1.1.3; *Solil.* 1.27. Adolar Zumkeller OSA, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, trans. by E. Colledge OSA (New York: Fordham University Press, 1986).

[25] Zumkeller, pp. 28, 83; *De Opere Monachorum*, 28. 36.

monastic life which became normative in later monasticism. Augustine's *Confessiones* influenced the understanding of sin and the development of a spirituality oriented toward the luminous face of God, which reaches its acme in an "instantaneous, total, evident, immediate knowledge with nothing discursive or speculative."[26] Moreover, if as Rist has indicated, Plotinus held that some kind of superadded grace is required for attaining union with the One, a grace bestowed on the most fortunate, Plotinus may be closer to Christian spirituality than is usually believed.[27] That Augustine was able to fuse the 'flights' of Neoplatonism and the 'good news' of the Gospel is a tribute to his genius.[28] Although this genre of spirituality did not reach Anselm in its full force, it is nevertheless present in his work, particularly chapters 14-26 of the *Proslogion,* which Evdokimov has called the apophatic aspect of the argument.[29]

If Augustine prodded Anselm in the direction of spirituality, he also provided a stimulus to his rationalism. The Manichaean lure of *sola ratione* was instrumental in attracting Augustine to the sect. O'Meara believes it was the 'traditional gnosticism' of the Christian Church of Africa that checked his burgeoning rationalism and transformed it from an imperative to a chastened disposition.[30] Moreover, the two key notions that Augustine garnered from his eventful life, the saving grace of Christ and the divine illumination that enlightens the mind, hindered any movement toward a defecated rationalism.[31] Perhaps because of this, Augustine initiated a new era in human thought. While the classical philosopher was concerned with the flux within the cosmos, Augustine was captivated by the mystery of the intrinsic non-being of the cosmos itself. While classic philosophy thinks from the vantage point of being, Augustine paradoxically takes his point of departure from non-being.[32] Moreover, if the truth will make you free, it will first free you from the cosmos, the *mundus*. Augustine urges a withdrawal from the *mundus* as "*in interiori homine habitat veritas.*"[33] Moreover, as God is eternal truth, to

[26] Pépin, pp. 19; 45-46. *Confessiones* 11 (11, 12, 14-17); 12 (9, 7-8).

[27] J. M. Rist, "The One of Plotinus and the God of Aristotle." *Platonism and Its Christian Heritage* (London: Variorum Reprints, 1985), pp. 215, 224-25.

[28] My "Augustine: Spiritual Centaur?" *Augustine: Mystic and Mystagogue*, edited by Schnaubelt, Van Fleteren & Reino (New York: Peter Lang, 1994).

[29] Paul Evdokimov, "L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme." *Spicilegium Beccense* (Paris: Vrin, 1959), pp. 234-258.

[30] John J. O'Meara, *The Young Augustine* (London: Longman, 1954, 1980), p. 63.

[31] *Ibid*, p. 291.

[32] Refer to Xavier Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía." *Revista de Occidente*, No. 118 (April, 1933), p. 91.

[33] *De Vera Religione*, 39, 72.

live in truth is both to live in God and in reason. Augustine does not hesitate to describe man's knowledge of God as His existence in us, and the growth of this knowledge as the growth of God in us.[34]

II.

Augustine did not bequeath to Anselm, nor could he, except larded with Biblical accretions, the heritage of the ancient pagan world. As Bréhier indicated, this world could neither accept nor understand notions such as the monotheism of a Creator-God, creation, the Incarnation, or a redemption that involves the transformation of all things.[35] Though Augustine lauds the 'Platonists' for their philosophical acuity and adumbration of Christian belief, he faults them for their pride. It kept them from accepting Christ, the only medium of access to mankind's ultimate goal.[36] The very first sentence of *De Trinitate* criticizes those men who hold erroneous opinions about God having been led astray by a 'perverse' and 'immature' attachment to reason.[37] To think about God requires purification by faith, which in this life disposes the soul for knowledge and in the next for the vision of God.[38]

To think about God as God should be thought about hinges on the will: truth must be sought piously, diligently, and chastely.[39] Anselm concurs. The necessary propedeutic to right reasoning about God is the restoration of the rectitude of the will lost by the Fall. This generates a disposition that clears away the residue of sin that constitutes the barrier to truth: The 'work' of doing what is right precedes the 'delight' of knowing what is true.[40] Put bluntly: belief conditions understanding. In Augustine's words, "we believe that we may know, we do not know that we may believe."[41] This statement must be placed in the proper context. Both Augustine and Anselm affirm there is a knowing prior to the knowledge generated by faith. Though faith precedes reason insofar as 'deeper truths' are concerned, reason precedes faith in supposing that faith

[34] *De Moribus*, 1, 17, 31; *Confessiones*, 12, 25, 34; *In Joh. Ev.*, 3, 16.

[35] Emile Bréhier, "Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne." *Études de philosophie antique* (Paris: PUF, 1955), p. 166.

[36] *Confessiones*, 7, 9. *De Civ. Dei*, 10, 29.

[37] *De Trinitate*, 1, 1, 1.

[38] *De Trinitate*, 1, 3; 8, 4, 6.

[39] *De Quantitate Animae*, 14, 24. *De Vera Religione*, 10, 20. *De Moribus Ecclesiae*, 1, 1, 1. *De Ordine*, 2, 19, 61, *et al.*

[40] *Contra Faustum*, 12. *Solil.*, 1, 1, 3.

[41] *In Ioannis Evangelium Tractatus CXXIV*, 40, 89. *De Trinitate*, 8, 5, 8; 9, 1, 1.

is itself reasonable. Citing a favorite text (*Isaiah* 7:9), Augustine indicates that "although no one can believe in God unless he understands something, nevertheless he is enabled to understand more by the very faith which he believes."[42]

Bréhier indicates that Augustine was attacking Hellenic rationalism in his polemic against the Pelagians because they appeared to rule out prayer and the spiritual life.[43] The intimate, nearly symbiotic relation between faith and reason presented in the *Contra Academicos* became a constant theme. Wisdom invariably inclines to union with God. This was appropriated by Anselm. Augustine adumbrates Anselm's attack on 'the heretics of dialectic', affirming that the soul can be so glutted with material images that it loses itself in them and is able to discover its true self only by breaking through those layers of sensation that hinder knowledge.[44] Augustine's method of interiority, which culminates in remembering God - bringing Him to consciousness- is most likely the predecessor of the monastic *peregrinatio in stabilitate*, in which the soul takes on the contours of truth as, propelled by love, it ascends to God.

Gilson suggested that Augustine's method of interiority could be viewed as an example of God's omnipotence.[45] If so, it would be closely related to the *Proslogion* argument, if it is understood as the presence of divine omnipotence within the noetic realm. Augustine's generous use of the image/metaphor of light - larded with Biblical and Neoplatonic nuances - moves in the same direction. God is the light of the soul, the inner teacher, the '*pater intelligibilis lucis*', the principle of intelligibility, the cause of knowledge, and a being greater than which cannot be thought.[46] As image of the Trinity, the human mind remembers, understands, and loves itself. However, it is only a faint image. A turning of the soul to God, a '*conversio*', is required before it becomes a true image, which remembers, understands, and loves God.[47] The soul is the 'eye' which sees truth by means of the 'light' of the 'sun' (God) analogous to physical sight.[48] The distinction between walking in the light - the work of reason

[42] *Sermo*, 43, 7, 9. *Enarrationes in Psalmos*, 118, 18, 3. *Epistola*, 120, 3.

[43] Emile Bréhier, *The Hellenistic & Roman Age*, trans. by W. Baskin (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 244.

[44] *De Trinitate*, 10, 5, 7; 10, 8, 11; 10, 9, 12.

[45] Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine* (New York: Random House, 1960), p. 104. *De Trinitate*, 14, 15, 21ff.

[46] *Confessiones*, 7, 4, 6; *Solil.*, 1, 1, 2; *De Moribus Ecclesiae*, 1, 17, 32. For Plotinus refer to *De Civ. Dei*, 10, 2. The Scriptural basis is probably *John* 1, 6-9; 16.

[47] *De Trinitate*, 14, 8, 11; 14, 12, 15.

[48] *Sermo*, 298, 5, 5; 23, 2, 2; *De Ordine*, 2, 3, 10; *Solil.*, 1, 6, 12; *De Trinitate*, 12, 15, 24.

- and ascending to the source of light is a watershed in the development of the *Proslogion* argument.

III.

Anselm inherited from Augustine a universe of discourse covering the drama of God, creation, the Fall and redemption. Augustine anticipated the *Proslogion* description of God, the '*credo ut intelligam*', the fool's denial of God's existence, the soul as *vestigia trinitatis*, and the '*fides quaerens intellectum*'.[49] Anselm continues Augustine's thought by insisting that wisdom begins with faith and that the human mind, because of its exalted status, is the privileged locus for relating to God. The pursuit of wisdom is, for Anselm, ultimately an *itinerarium mentis in Deum*, and reasoning a praying in thought.

The unusual meld of rational argument and religious meditation found in the *Proslogion* has often perplexed interpreters and acted as the point of departure for some of the most interesting variations on the theme. John Smith studied the argument from his own experiential point of view, noting that in the *Proslogion* "the most rationalistic argument on record" for the existence of God is subject to a 'dramatic reversal' in *Proslogion* 13:[50] the intrusion of an experiential concern. In spite of its strong rationalism "there is a clear realization of the failure of even this degree of rational penetration to furnish a concrete realization in experience," one that transcends the force of all argument. The fundamental question is nicely posed by Professor Smith: why is a reality that so supremely 'must be' from a logical standpoint not made manifest in experience?[51]

Smith's solution centers on the possibility of finding the 'in' within the 'must be', which is to say, experience within reason. Anselm, he remarks, should have realized, in tune with his own dialectics, that the 'must be' of argument is developed as the 'is' or presence of God.[52] In other words, the validating experience is encountered in the certainty of the argument. This hypothesis is insightful but falters as a solution. If God is considered solely as the ground of intelligibility, Smith's solution might be workable, but in stressing the demand for experience he is faced by a

[49] *Confessiones*, 1, 7, 4; *In Ioannis Evangelium Tractatus CXXIV*, 40, 9; *Enarrationes in Psalmos*, 5, 2, 2, *et al.*

[50] John E. Smith, "In What Sense Can We Speak of Experiencing God?" *Challenge of Religion: Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, edited by Ferre, Kockelmans and Smith (New York: Seabury Press, 1982), pp. 234-35.

[51] *Ibid*, pp. 235-36.

[52] *Ibid*, pp. 241, 244.

worrying dilemma. He is forced to affirm either that Anselm was unaware of the experience quotient that resides in the argument, or ignore the text beginning with *Pros.* 14. This section builds up to the identification of overwhelming joy as the privileged experience, an experience which is possessed in this world only in hopeful anticipation.[53]

One line of interpretation maintains that Anselm, while ensconced at Bec, followed Augustine faithfully; but on leaving the community and the grip of monastic culture, he suffered a metamorphosis into a pure rationalist. Another views him as evolving into a full-fledged mystic. It would be difficult to support either of these hypotheses. That the polyphonic richness of Augustine has, in Anselm, been muted into something of the nature of Gregorian chant, does produce an impression of fundamental divergence. However, when all factors are taken into consideration, there is little doubt that Anselm remains within the boundaries established by Augustine and that this includes an unsettling symbiosis between faith and reason.

The transition from argument to the demand for experience is, in the *Proslogion*, a movement from the level of reasoning verified by the Divine Light, to an ascent toward the source of this Light, God. Its success is verified by the privileged experience of overwhelming (supernatural) joy.[54] If this is taken into consideration both the rationalist and the mystic hypotheses must be rejected. The latter fails because of the *Proslogion's* stated aspiration to understanding; the former because of the demand for experience even though, at the end of the treatise, it remains a mere hope. As it stands, the treatise, even the most rationalistic sections, does possess a quantum of spirituality and mystical experience is a future possibility. Neither is the *Proslogion* an essay in a historically developed 'rational mysticism.' Its ultimate goal is an atemporal experience. Nor does Anselm straddle the fence. Faith and reason are not isolated stands but complementary threads of one fabric. It is a reflection of a pervading theme in Anselm's works, that of the '*humana restauratio*', also reflected in the *Cur Deus Homo* and *Epistola de Incarnatione Dei.*

Once faith has done its work and restored justice, reason is obliged to strive for a more profound understanding of the reality presented by faith. This involves a progressive conversion into discursive language, necessarily fragmentary and incomplete, of an inexhaustible reality. While further advances in understanding are possible, even probable, the

[53] *Proslogion, Opera I,* 120, 25-121, 1; 121, 14-18.

[54] *Ibid,* 14, 3, 13-15; 17, 113, 12-15; 18, 114, 11-13; 16, 112, 21-27; 24, 118, 2-3.

plenitude of this reality remains hidden.[55] In some ways this would resemble the laborious decoding of a *noesis* (insight) into terms of *dianoia* (discursive reason)if the notable differences between the Hellenic world of Plato and the Christian, biblically-grounded, world, are taken into account. This decoding or translation betrays the original insight because of its insufficiency, yet retains its value on a lower level because of its fidelity to its source.

The exit of the Fool in the *Proslogion* points in this direction. After a brief appearance in the second chapter he simply disappears. Is this because he has accomplished the task of displacing the movement of the *Proslogion* from meditation to argument, or has he perished in the face of Anselm's dialectical onslaught? A good case can be made that the Fool's exit is Anselm's tribute to the mystery of grace at work in the soul of the Fool. *Pros.* 2-3 presents a 'seed ' of meaning which only grace can germinate and carry him toward the *intellectus* which proceeds from *fides*. This suggests that the Fool is stalled at *intellege ut credas* and cannot, under his own power, move to *crede ut intellegas*. As in Augustine's *De Utilitate Credendi*, in Anselm's *Proslogion*, human wisdom stands between foolishness and Divine Truth. The Fool is mired on the level of mere words and cannot by his own power advance to the reality signified by them.[56]

IV.

Philosophically speaking, one of the most significant aspects of the *Proslogion* is that Anselm discovered a way in which existence can be attributed to God by a finite mind without completely distorting either God or existence. Beginning with the 'is' proper to mental existence he discovers a privileged description (*aliquid quo* ...) which, when unpacked, moves beyond the level of 'what there is' to the unique 'is' proper to God, necessary existence, and then moves even further toward that ineffable reality that surpasses thought. It is tempting to see in this procedure an adumbration of Duns Scotus' speculations on God and the univocal status of being.

In any case, once reason is given an autonomous status, the

[55] *Cur Deus Homo, Opera II, Commendatio*, 40, 4-5; 1, 2, 50, 12-13; 2, 16, 117, 8-22 *et al.*

[56] Refer to my article "The Foolish of the *De Utilitate Credendi*: A Parallel to Anselm's *Insipiens*?" *Académie St. Anselme* (Aoste-Turin, 1973), pp. 133-140.

Proslogion limps even from a philosophical point of view. However, once reason is integrated into Anselm's *fides-intellectus-visio* schema, the situation changes. The search for truth - rectitude perceptible to the mind - is dependent on justice, rectitude of the will.[57] Because of this, the cognitive order, if taken in isolation, is sterile. It cannot generate love. But placed within Anselm's schema, faith leads to understanding, understanding generates love and ultimately leads to the vision of God. Anselm follows Augustine in modifying Hellenic *theoria* by displacing it from the speculative order to the practical and making the *visio Dei* the goal of human existence.

As indicated in *Proslogion 14*, a 'true seeing' must transcend the sphere of necessary reasons and arrive at the "*gaudium plenum, et plus quam plenum*" of the beatific vision.[58] Knowledge restricted to the sphere of intellect would conflict with the purpose of creation; rational natures destined to enjoy God.[59] As previously stated, Anselm's praying-in-thought is not mysticism proper but the result of his idiosyncratic fusion of monastic and scholastic cultures.[60] In the interim the Hellenic philosophic tradition suffered a radical metamorphosis. *Theoria*, translated as *contemplatio* by the Romans, was detached from its meaning as docility to reality - knowledge for the sake of knowledge - and came to mean in the early Middle Ages, a participation or anticipation of celestial contemplation, the *visio Dei*.[61] *Theoriae studia* often referred to the love of prayer, *christiana philosophia* to the monastic life, and 'the philosopher' was not Aristotle but Christ - "*ipsa philosophia Christus*."[62]

To summarize: Anselm can best be described as an eleventh century monastic disciple of Augustine, an "augustinien," interpreting Augustine's thought through the prism of his own age, culture, and personal idiosyncrasies. Though deviating from Augustine on several points, and bypassing some of his most important themes, Anselm moved within an intellectual world generated principally by Augustine. He could not have emulated an eighteenth century rationalist or a sixth or sixteenth

[57] *De Veritate, Opera I,* 11, 191, 19-20; 12, 194, 26.

[58] *Proslogion* 26, 120, 25-121, 1; refer to Henri de Lubac, "Sur le Chapitre XIVe du *Proslogion*". *Specilegium*, pp. 295-325.

[59] *Cur Deus Homo*, 2, 1; 97, 4-7; 97, 7-98. 5.

[60] Dom Jacques Leclerq, *The Love of Learning and the Desire for God* (New York: Mentor, 1962). Leclerq distinguishes between 'something like' two Middle Ages, the first a continuation of Patristic culture in another age, the second generated by the Carolingian renaissance, the town and cathedral schools. Also Sofia Vanni Rovighi, "Questo mirabile secolo XII." *Stadium* 54 (1958).

[61] Leclerq, p. 106.

[62] H. Rochais, "Ipsa philosophia Christus." *Medieval Studies* (1951), pp. 244-47.

century mystic. He was a man of his age (an age scarcely as primitive as has often been affirmed), who, as he noted in the *Proslogion*, aspired both to contemplate God and understand what he believed. To transform Anselm into a mystic or pure rationalist is to view him according to criteria alien to his epoch, falling victim to an imperative for compartmentalization that became a habit of mind only in modernity. In the present study an attempt has been made to clear away some of the rubble that might have prevented contemporary interpreters from viewing this particular enclave of history with objectivity. If successful, we rest content. If not, we will withdraw to our assigned niche in the dustbin of miscellany.

Robert A. HERRERA

Professor Emeritus
Seton Hall University
South Orange, N.J.

DIE BIBLIOTHEK DER AUGUSTINER-EREMITEN IN ERFURT*

I. Einleitung

Das Erfurter Kloster der Augustiner-Eremiten wurde 1266, zehn Jahre nach der Vereinigung mehrerer italienischer Eremitengemeinschaften zum Ordo Fratrum Eremitarum Sancti Augustini",[1] gegründet. Es entstand „im Laufe von wenigen Jahrzehnten eines der bedeutendsten und größten Klöster des Ordens in Deutschland",[2] das als Herz der sächsisch-thüringischen Ordensprovinz und später der deutschen Reformkongregation bezeichnet wurde.[3] Dem Erfurter Konvent war vom Beginn des 14. Jahrhunderts bis zur Reformation ein „studium generale" angeschlossen. Seit der Eröffnung der Erfurter Universität 1392 besaß das Kloster dort einen theologischen Lehrstuhl. 1505 trat Martin Luther in das Kloster ein und lebte und arbeitete hier mit Unterbrechungen bis 1511.

Die Reformation unterbrach die kontinuierliche Entwicklung des Klosters einschneidend. Die Augustiner-Eremiten wurden aus dem alten Kloster, das auch heute noch den Namen Augustinerkloster trägt, gedrängt. Der letzte Prior starb außerhalb der Klostermauern 1598 in Erfurt.

Erst seit 1618 konnte der Orden langsam wieder in Erfurt, aller-

* Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung einer Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades „Wissenschaftliche Bibliothekarin" am Institut für Bibliothekswissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin.

Abkürzungen: Stadt- und Regionalbibliothek Erfurt = StRBE; Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz = Stabi

[1] Seit 1968 ist die Bezeichnung „Eremitarum" aus dem Namen gestrichen. Vgl. Zumkeller, Adolar: Augustiner-Eremiten. - In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 4. Berlin 1979, S. 728. Trotzdem soll hier in Abgrenzung zum Orden der Augustinerchorherren, die in Erfurt auch eine Niederlassung unterhielten, nicht auf den Zusatz „Eremiten" verzichtet werden. Auch in der neueren Literatur findet sich noch immer die Verwechslung, wenn z.B. Martin Luther als Augustinerchorherr bezeichnet wird (Vgl. Horn, Christoph: Augustinus. München 1995, S. 161).

[2] Zumkeller, Adolar: Das „Studium generale" der Erfurter Augustiner. - In: Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren. Leipzig 1992, S. 36.

[3] Zitiert nach Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. T. 5: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden. Würzburg 1974, S. 104.

dings an einem anderen Standort, im sogenannten neuen Kloster bei Sankt Wigberti, Fuß fassen. Die zweite Blütezeit des Konvents seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, seitdem es zur rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz zählte,[4] wurde durch seine Aufhebung im Zuge der Säkularisation, die 1822 endgültig vollzogen war, beendet.

Die Entwicklung der Bibliothek des Erfurter Klosters der Augustiner-Eremiten war niemals losgelöst von der Geschichte des Klosters. Aufmerksamkeit kam ihr in den Phasen der Blüte des Klosters zu. Der allmähliche Niedergang des Klosters im Zuge der Reformation, der langwierige Neubeginn zu Beginn des 17. Jahrhunderts sowie der Untergang des Klosters im Zuge der Säkularisation hat auch seine Spuren in der Bibliothek hinterlassen.

Diesen Spuren nachzugehen, sie aus den Quellen und den Untersuchungen zur materiellen und geistigen Geschichte des Klosters zusammenzutragen, ist ein Anliegen dieser Arbeit. Dabei erfolgt die Erforschung der Geschichte der Klosterbibliothek unter den Bedingungen einer relativ schwierigen Quellenlage, was angesichts der Einschnitte und Brüche in der Klostergeschichte nicht verwundert. So ist zum Beispiel ein Bibliotheksinventar oder -katalog nicht überliefert.

Kann die Geschichte der Bibliothek aufgrund der umfassenden Erforschung der Geschichte des alten Klosters bis zu seinem Niedergang im Zuge der Reformation anhand der trotz allem recht spärlichen Quellen und bereits vorhandener Studien über die überlieferten Handschriften und Inkunabeln noch recht gut nachvollzogen werden,[5] so harrt die Geschichte

[4] Zur Zugehörigkeit des Klosters zu unterschiedlichen Ordensprovinzen und zur Eingliederung in die rheinisch-schwäbische Ordensprovinz 1663 vgl. Kleineidam, Erich: Augustin Gibbon de Burgo OESA und die Wiedererrichtung des theologischen Studiums der Augustiner-Eremiten an der Universität Erfurt. - In: Miscellanea ordinis S. Augustini historica, in honorem P. David Gutiérrez O.S.A. Vol. 2. Rom 1978, S. 65-112.

[5] Zu den grundlegenden Arbeiten zur Geschichte des alten Klosters zählen: Kunzelmann, Adalbero: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. T. 1: Das dreizehnte Jahrhundert. Würzburg 1969; Kunzelmann, Geschichte (wie Anm. 3); Kleineidam, Erich: Universitas studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. T. 1. 2. Aufl. Leipzig 1985; T. 2. Leipzig 1968. Zu den Handschriften vgl. Zumkeller, Adolar: Handschriften aus dem ehemaligen Erfurter Augustinerkloster in der Staatsbibliothek Berlin - Preußischer Kulturbesitz. Neue Aufschlüsse über Johannes von Dorsten OSA (gest. 1481). - In: Analecta Augustiniana 40 (1977) S. 223-277. Zu den Inkunabeln vgl. Matsuura, Jun: Restbestände aus der Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters zu Luthers Zeit und bisher unbekannte eigenhändige Notizen Luthers. Ein Bericht. - In: Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe. Hrsg. von Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen. Köln, Wien 1984, S. 315-332. An dieser Stelle möchte ich Pater Dr. Adolar Zumkeller für die überaus freundliche Aufnahme im Augustinus-Institut und seine wertvollen Anregungen zu dieser Arbeit danken.

der Bibliothek des neuen Klosters seit der Mitte des 17. Jahrhunderts noch weitgehend der Aufarbeitung.[6]

Um so wertvoller ist die auf uns gekommene Büchersammlung, die vor allem als Bibliothek des neuen Klosters der Erfurter Augustiner-Eremiten angesprochen werden kann und die hier erstmals vorgestellt und einer Analyse unterzogen werden soll.[7]

Die überlieferte Bibliothek könnte Zeugnis ablegen über das geistige und geistliche Leben vor allem im neuen Kloster, über das wissenschaftliche Leben am Generalstudium und am späteren Studium, über die vielfältigen Aktivitäten der Augustiner-Eremiten als Seelsorger an Erfurter Kirchen und als Lehrer der Erfurter Universität und des katholischen, kurfürstlichen Gymnasiums. Sie könnte im günstigsten Fall die Beziehungen zum katholischen[8] Erfurt spiegeln und die Dokumentation über die Stellung des Konvents zu den theologischen Auseinandersetzungen der Zeit anhand der Schriften vervollkommnen.

Gleichzeitig bildet die Schreibung der Klosterbibliotheksgeschichte, die auch eine Geschichte der Umzüge und Verluste ist, einen weiteren

[6] Wichtige Vorarbeiten wurden geleistet von Kleineidam und Zumkeller. Vgl. Kleineidam, Erich: Universitas studii Erffordensis. T. 3. Leipzig 1980 und T. 4. 2., erw. Aufl. Leipzig 1988 sowie Ders., Augustinus Gibbon (wie Anm. 4); Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5).

[7] Sie ist als Provenienz in der Abteilung wissenschaftliche Sondersammlungen der Stadt- und Regionalbibliothek Erfurt aufgestellt. Ein weiterer Teil der Klosterbibliothek befindet sich heute in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz. Er gelangte 1908 und 1909 aus der königlich preußischen Bibliothek Erfurt mit 203 Handschriften, 645 Inkunabeln und 5070 Drucken, vor allem aus dem 16. Jahrhundert, (Vgl. Jahresbericht der Königlichen Bibliothek zu Berlin für das Jahr 1909/10. Berlin 1910, S. 3) nach Berlin. Dieser Bestand wird im Zuge der Erschließung des Gesamtbestandes der Staatsbibliothek auch nach Provenienzen erschlossen. Deshalb konnten hier zur Zeit nur 23 Buchbinderbände mit 54 Titeln als zur Klosterbibliothek gehörig ermittelt werden. Da mir eigene Bestandsermittlungen in Berlin aufgrund der vorgegebenen Zeit nicht möglich waren, bedanke ich mich für Informationen sehr herzlich bei Dr. Jutta Fliege und Karla Faust. Da noch mehrere Bände zumindest in Berlin zu erwarten sind, können die hier vorgelegten Ergebnisse nur vorläufigen Charakter tragen. Im folgenden werden die überlieferten Handschriften, sofern sie nicht in Erfurt vorliegen, zitiert nach: Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), alle Inkunabeln, auch die in Erfurt überlieferten, nach: Matsuura, Restbestände (wie Anm. 5). Die Drucke des 16.-18. Jahrhunderts der Stadt- und Regionalbibliothek Erfurt sind nach Autopsie aufgenommen, die Drucke der Staatsbibliothek zu Berlin nach den dortigen Titelausdrucken. Zu allen ermittelten Beständen wird die jeweilige Signatur angegeben.

[8] Seit der Reformation war der überwiegende Teil der Erfurter Bevölkerung evangelisch.

Baustein für die Erforschung sowohl der Erfurter Bibliotheksgeschichte[9] als auch der neuzeitlichen Bibliotheksgeschichte des Ordens der Augustiner-Eremiten.[10]

II. Der Orden und seine Bibliotheken

Der Ordo Fratrum Eremitarum Sancti Augustini gehört zu den großen Mendikantenorden, deren Mitglieder sich zu einem Leben nach der Regel des heiligen Augustinus (354-430) verpflichten.[11] Die Augustinusregel, die älteste Regel des christlichen Mönchtums im Abendland, verpflichtet zu einer klösterlichen Güter- und Liebesgemeinschaft, deren Ziel es ist „ein Herz und eine Seele in Gott zu haben".[12] Voraussetzung dafür sind die persönliche Armut und die freiwillige Gemeinsamkeit der Güter, des Essens und der Kleidung.[13]

Im Zusammenhang mit den Ämtern und Aufgaben, die für die Ver-

[9] Eine Erfurter Bibliotheksgeschichte aus der Sicht der königlichen Bibliothek stammt aus dem Jahr 1906 [Vgl. Stange, Emil: Die königliche Bibliothek in Erfurt. - In: Jahrbücher der königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. N.F. 32 (1906) S. 129-178]. Den Ausgangspunkt für deren Überarbeitung aufgrund aktueller Bestandsdaten wird möglicherweise der Abschnitt „Erfurt" im voraussichtlich 1998 erscheinenden „Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland. Bd. Thüringen" bieten können. Ist die mittelalterliche Erfurter Bibliotheksgeschichte vor allem durch die Arbeit von Lehmann (Vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. 2: Bistum Mainz. Erfurt. Bearb. von Paul Lehmann. München 1928) und die darauf aufbauenden Darstellungen relativ gut erforscht, so ist die Bibliotheks- und Buchgeschichte seit der Reformation trotz einzelner Beiträge Desiderat der Regionalgeschichtsschreibung.

[10] Einen Überbiick über den Forschungsstand bieten die den Konventsbibliotheken gewidmeten Kapitel der „Geschichte des Augustinerordens". Gutiérrez, David: Die Augustiner im Mittelalter 1256-1356. Würzburg 1985. (Geschichte des Augustinerordens. Bd. 1, T. 1.), S. 190-194; Ders.: Die Augustiner im Spätmittelalter 1357-1517. Würzburg 1982. (Geschichte des Augustinerordens. Bd. 1, T. 2.), S. 175-180; Ders.: Die Augustiner vom Beginn der Reformation bis zur katholischen Restauration 1518-1648. Rom 1975. (Geschichte des Augustinerordens. Bd. 2.), S. 226-229; Gavigan, John: Die Augustiner von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. Würzburg 1988. (Geschichte des Augustinerordens. Bd. 4.), S. 300-301.

[11] Die Lebensweise des Augustinus bestimmt bis heute die Spiritualität des Ordens, der in Deutschland heute insgesamt 11 Niederlassungen unterhält, darunter die Klöster in Würzburg und in Münnerstadt. Vgl. die Übersicht in Hemmerle, Josef: Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern. München 1958.

[12] Die Regeln des heiligen Augustinus. Übertragen von Winfried Hümpfner. - In: Balthasar, Hans-Urs von: Die grossen Ordensregeln, Einsiedeln 1948, S. 121-133. hier: S. 123.

[13] Vgl. Die Regel des heiligen Augustinus. Mit Einführung und Erklärung von Adolar Zumkeller. Würzburg 1962, S. 42-48.

waltung jedes Klosters notwendig, und die als Dienst an der Gemeinschaft zu erfüllen sind, findet in der Augustinusregel auch die gemeinsame Bibliothek Erwähnung: „Wer die Küche oder die Kleiderkammer oder die Bibliothek verwaltet, soll den Mitbrüdern ohne Murren zu Diensten sein. Die Bücher sollen täglich zu einer bestimmten Stunde verlangt werden. Wer sie außer der Zeit verlangt, soll keine erhalten. Wenn hingegen einer notwendig Kleider und Schuhe braucht, dann sollen die mit der Verwahrung Betrauten unverzüglich geben, was verlangt wird".[14]

Die apostolische Tätigkeit des Ordens erfordert eine umfassende religiös-theologische Bildung, so daß das Studium der Theologie bereits in den ersten Konstitutionen des Ordens, die auf dem Regensburger Generalkapitel 1290 approbiert wurden, als „Grundlage des Ordens" bezeichnet wird.[15]

Das mit der Ordensgründung aufgebaute großangelegte Studiensystem setzte Büchergebrauch und Bibliotheken voraus. Welche große Bedeutung ihnen zugemessen wird, markiert ein Satz der Ordensleitung auf dem Generalkapitel von 1324 zu Montpellier, der als Leitmotiv des Ordens hinsichtlich der Bedeutung von Büchern und Bibliotheken gelten kann. Darin wird angewiesen, daß die Bücher der gemeinsamen Klosterbibliothek nicht veräußert werden dürfen, „weil es für die Ausbreitung, die Stärkung und für das Ansehen unseres Ordens keinen größeren Schatz als die Bücher gibt, die dem Studium dienen".[16]

In den Kapitelsakten und den ersten Konstitutionen von 1290 wurde die Wichtigkeit von Bibliotheken konstatiert und zum ersten Mal der Leitfaden für die Bibliotheksverwaltung und -benutzung durch die Ordensmitglieder, der mit leichten Abwandlungen in die späteren Überarbeitungen und Neuredaktionen der Konstitutionen von 1551, 1581 und 1686 Eingang gefunden hat, vorgegeben.[17] Dabei schufen die Augustiner-Eremiten eigene Bestimmungen zur Bestandssicherung, die Richtlinien für die

[14] Regeln, übertragen von Winfried Hümpfner (wie Anm. 12), S. 130.

[15] Vgl. Zumkeller, „Studium generale" (wie Anm. 2), S. 36.

[16] „Item, cum pro Ordinis promotione, statu et honore nostra religio libris aptis ad studium thesaurum non habeat cariorem, ...". Zitiert nach Gutiérrez, David: De antiquis ordinis eremitarum sancti Augustini bibliothecis. In: Analecta Augustiniana. 23 (1954) S. 164-372. hier: S. 167. Die erste gedruckte Ausgabe der „Constitutiones ordinis fratrum heremitarum ordinis S. Augustini" erfolgte 1508.

[17] Vgl. die entsprechenden Textstellen der Kapitelsakten und Konstitutionen von 1290 bei Gutiérrez, De antiquis ordinis (wie Anm. 16), S. 166-167. Damit setzten die detaillierten Bibliotheksanordnungen nicht erst 1324 ein, wie Meyer behauptet. Vgl. Meyer, Hermann: Mittelalterliche Bibliotheksordnungen für Paris und Erfurt. - In: Archiv für Kulturgeschichte 11(1914) S. 152-165. hier: S. 152. Die Konstitutionen von 1686 blieben bis 1885 in Kraft.

Bibliotheksvermehrung und -organisation orientierten sich an denen der Dominikaner.[18]

Die strengen Benutzungsbestimmungen kennzeichnen die Bibliotheken der Augustiner-Eremiten als Gebrauchs- und Studienbibliotheken.

In den Kapitelsakten von 1290 kommt der Bibliothek des Pariser Konvents, der den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Ordenslebens bildete, auch die größte Bedeutung zu. Ihre Erweiterung sollte allen Ordensmitgliedern angelegen sein. Gleichzeitig wurde festgelegt, daß jeder Konvent, dem ein Generalstudium angeschlossen war, innerhalb von sechs Monaten eine Bibliothek aufzubauen habe. Der Prior sollte einen Bibliothekar und einen Schreiber zur Unterstützung des Bibliothekars einsetzen.[19] Desweiteren sollte in jedem Kloster, je nach den örtlichen Gegebenheiten, ein sicherer Aufbewahrungsort festgelegt werden. Empfohlen wurden die Sakristei für die liturgischen Bücher oder ein anderer geeigneter Platz im Dormitorium. Darüber hinaus wurde der Benutzerkreis, nämlich die Lektoren, Prediger und Studenten des Ordens, bestimmt.[20]

Seit den Konstitutionen von 1290 war festgelegt, daß dem Prior jedes Konvents die oberste Aufsichtspflicht sowie die Sorge um die ständige Vergrößerung der Bibliothek oblag. Sie sollte durch den Erwerb von Büchern, die Anfertigung neuer Handschriften, durch die Übernahme von Büchern verstorbener Mitbrüder des Konvents sowie durch Geschenke erfolgen.

Die Konstitutionen regelten auch die Aufgaben des Bibliothekars, der zumeist die Schlüsselgewalt über die Bibliothek besaß. Sie reichten von der sicheren Aufbewahrung der Bücher und ihrer Ordnung nach den verschiedenen Sachgebieten über die Kennzeichnung jedes Buches mit dem Konventsnamen und dem Namen des Spenders oder des verstorbenen Konventsmitgliedes bis zur Erstellung eines Katalogs der Sammlung.

Die Brüder konnten Bücher zum eigenen Gebrauch in ihre Zellen entleihen und mußten sich dafür nach einem vorgegebenen Text in das Ausleihregister eintragen. Auswärtige Leser konnten die Bibliothek nach Erlaubnis des Priors benutzen.

Die Vorschriften nennen die Strafen bei Übertretung der Bibliotheksordnung. So waren das Veräußern oder Verpfänden von Büchern der

[18] Vgl. Buzás, Ladislaus: Deutsche Bibliotheksgeschichte des Mittelalters. Wiesbaden 1975, S. 80-83.

[19] „Definimus ut in unoquoque conventu ubi est studium generale, armarium fiat infra sex menses, et ordinetur custos a priore qui de libris curam gerat, et scriptor teneatur assidue in subsidium armarii supradicti." Zitiert nach Gutiérrez, De antiquis ordinis (wie Anm. 16), S. 166.

[20] Vgl. Gutiérrez, De antiquis ordinis (wie Anm. 16), S. 166.

jeweiligen Konventsbibliothek durch den Prior oder andere Konventsmitglieder nicht gestattet und Zuwiderhandlungen konnten mit Exkommunikation bestraft werden. Waren die Bücher aber „unnütz" oder dublett, so konnten sie mit ausdrücklicher Genehmigung des Generalpriors oder Provinzialkapitels durch den Prior verkauft oder gegen „nützliche" Bücher eingetauscht werden.

Einmal jährlich nach Ostern sollte die Bibliothek anhand des Inventars einer Revision unterzogen werden.

Die erfolgreichen Absolventen des Pariser Studiums, so wurde in den Konstitutionen von 1290 festgelegt, sollten von ihren Provinzoberen eine nicht unbedeutende Geldsumme erhalten, um ihre Aufgaben als Lektor gut erfüllen zu können.[21] Zum anderen wurde aber auch festgelegt, daß der Student nach erfolgreichem Abschluß seiner Studien „diejenigen Bücher, deren Wert der ihm zur Bücherbeschaffung überwiesenen Geldsumme entspricht, dem Provinzialprior und den Prokuratoren der Provinz, in der seine Bücher nach seinem Tode bleiben müssen, unverkürzt zuweisen" müsse, da er sonst nicht das Lektorat wahrnehmen dürfe.[22]

Die allgemeinen Festlegungen zum Umgang mit Büchern und Bibliotheken in den Konstitutionen wurden durch spezielle Verordnungen für einzelne Konvente[23] sowie durch weitere Reglementierungen aufgrund von aktuellen Vorkommnissen, wie sie auch für den Erfurter Konvent überliefert sind, spezifiziert.[24]

Gewannen die Augustiner-Eremiten im 14. Jahrhundert auch auf das europäische Bibliothekswesen Einfluß,[25] erlitten sie durch die Klosteraufhebungen des 16. Jahrhunderts den „Verlust fast aller Bibliotheken der Konvente in Zentraleuropa und England".[26] Im Zuge ihrer Missionsarbeit

[21] „ ... ut idem studens antequam de Parisius recedat habeat ab ipsa provincia quadraginta libras turonins. pro libris, ut, propter defectum librorum cum ad provinciam suam redierit, eius non possit studium impediri". Zitiert nach Gutiérrez, De antiquis ordinis (wie Anm. 16), S. 166.

[22] Meyer (wie Anm.17), S. 153.

[23] 1328 erließ der Generalprior der Augustiner-Eremiten, Wilhelm von Cremona, Bibliotheksbestimmungen für den Pariser Konvent, in dessen Bibliothek die Büchersammlung des Augustinertheologen Aegidius Romanus Eingang gefunden hatte. Vgl. Meyer (wie Anm. 17), S. 154f.

[24] Vgl. die Zusammenstellung der überlieferten Dokumente für alle Klöster des Ordens bei Gutiérrez, De antiquis ordinis (wie Anm. 16).

[25] Vgl. Christ, Karl: Das Mittelalter. - In: Handbuch der Bibliothekswissenschaft. Hrsg. von Fritz Milkau. Bd. 3. Leipzig 1940, S. 90-285. hier: S. 148.

[26] Gutiérrez, Die Augustiner vom Beginn der Reformation (wie Anm. 10), S. 226. Von den 160 Augustinerklöstern der deutschen Provinzen gingen 69 im Zuge der Reformation verloren, im Bauernkrieg wurden mit den Augustinerklöstern meist auch die Bibliotheken zerstört. Vgl. Schottenloher, Karl: Schicksale von Büchern und Bibliotheken

in Lateinamerika, vor allem seit dem 16. Jahrhundert in Mexiko und auf den Philippinen, erwarben sie sich „größte Verdienste um die Begründung des [dortigen] Bibliothekswesens".[27]

III. Die Geschichte des Erfurter Klosters und seiner Bibliothek

1. Von der Gründung bis 1598

Die Jahre nach der Ansiedlung des Ordens in Erfurt aufgrund der Erlaubnis des Mainzer Erzbischofs von 1266, waren geprägt zum einen durch anfängliche Auseinandersetzungen mit der Erfurter Bürgerschaft, die die Konventualen kurzzeitig aus der Stadt jagte, und zum anderen von Streitigkeiten mit der Erfurter Pfarrgeistlichkeit, da der Konvent, wie auch die anderen Konvente der in Erfurt angesiedelten Bettelorden, mit zahlreichen Privilegien ausgestattet worden war.[28] Gleichzeitig konnte aber das Augustinerkloster errichtet werden, für das seit 1277 Grundstücke um die Kirche der Heiligen Philipp und Jacob, die sogenannte Augustinerkirche, erworben wurden.

Seit 1320 ist im Erfurter Konvent der Augustiner-Eremiten ein Generalstudium urkundlich bezeugt, an dem vom 14. bis zum 16. Jahrhundert eine Reihe von bedeutenden Magistern und Lektoren tätig waren, die über ihren Orden hinaus als Gelehrte und Prediger Anerkennung fanden. Zu ihnen gehörten neben Heinrich von Friemar dem Älteren (gest. 1340) unter anderem Johannes Klenkok (gest. 1374), Angelus Dobelinus (gest. nach 1420), Johannes von Dorsten (gest. 1481) und Johannes von Paltz (gest. 1511). Eine Bibliothek schaffte dabei die Grundlagen für die philosophisch-theologischen Studien. Zu welchem Zeitpunkt sie im Kon-

im Bauernkrieg. - In: Zeitschrift für Bücherfreunde 12 (1908/1909) S. 396-407.

[27] Finger, Heinz: Augustiner-Bibliotheken. - In: Lexikon des gesamten Buchwesens. Bd. 1. Stuttgart 1986, S. 176f. hier: S. 177.

[28] Sie durften predigen, die Messe lesen, die Beichte hören und Almosen sammeln. Vgl. Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster. Bearb. von Alfred Overmann. T.1-3. Magdeburg 1926-1934. hier: Bd. 1, S. 599. Die Augustiner-Eremiten hatten zudem ein leistungsfähiges Netz von Terminhäusern vor allem in der östlichen Umgebung Erfurts aufgebaut. Vgl. Vöckler, Matthias: Die Bettelmönche im mittelalterlichen Erfurt. Einige Probleme ihrer Ansiedlung und Wirksamkeit im 13. und 14. Jahrhundert. - In: Aus der Vergangenheit der Stadt Erfurt N.F. 7 (1989) S. 57-71. Die folgenden Ausführungen zur Geschichte des Erfurter Konvents folgen im wesentlichen den Ausführungen von Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 5 und 6), Kunzelmann (wie Anm. 3 und 5). Deshalb wird zugunsten der Überschaubarkeit des Textes auf die jeweilige Quellenangabe verzichtet, sofern sie aus den angegebenen Schriften stammt und sich nicht unmittelbar auf die Bibliotheksgeschichte bezieht.

vent installiert wurde, ist nicht nachzuweisen.

Die Ermahnungen und Verordnung des Generalprior Wilhelm von Cremona von 1329, die sich auf Überschreitungen der auf dem Kapitel von 1324 in Montpellier festgelegten allgemeinen Bibliotheksbestimmungen speziell im Erfurter Konvent beziehen,[29] lassen aber auf das Vorhandensein einer nicht unbedeutenden Bibliothek zu diesem Zeitpunkt schließen, einer Bibliothek, die wohl über die für die Meßfeier und den Chordienst benötigten liturgischen Bücher wesentlich hinausgegangen sein dürfte.

Wilhelm verfügt, daß keine Einkünfte des Klosters entfremdet werden dürfen, zu denen auch die für die Bibliothek bestimmten Bücher und das Inventar der Sakristei gehörten. Bei Übertretungen wurden Exkommunikation und Schadensersatz angedroht.

Der Ordensgeneral nennt dabei ausdrücklich die Bücher des angesehenen Erfurter Augustinertheologen, Heinrich von Friemar dem Älteren, auf dessen intensive Bemühungen um die Bibliothek über seinen Tod hinaus die Anordnungen zurückgeführt werden können.[30]

Bereits 1346 erließ der Prior der sächsisch-thüringischen Ordensprovinz, Jordan von Quedlinburg, anläßlich der Visitation des Erfurter Konvents eine Bibliotheksordnung. Mit wörtlichem Bezug auf das 1324 niedergelegte Leitmotiv des Ordens schreibt er, daß es keinen besseren und kostbareren Schatz gäbe als die Bücher, die durch die Arbeit und den Fleiß der Brüder erworben worden seien.[31] Daher solle mit der größten Sorgfalt darauf geachtet werden, daß der Bücherbestand nicht durch unvorsichtiges Verleihen gemindert werde, so wie es in Erfurt geschehen sei. Jordan schreibt nun die Entleihung aus der Bibliothek vor, die nur mit einem Leihschein, der an der Stelle des entliehenen Buches abzulegen sei, und nicht länger als einen Monat erfolgen dürfe. Jeder Verstoß gegen die Vorschriften wurde mit Strafe bedroht, besonders aber das Zerschneiden und Vervielfältigen von Büchern.

Wo die Bibliothek bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts untergebracht war, ist nicht zu ermitteln. Zwischen 1502 und 1516 wurde aber ein zweigeschossiges Bibliotheksgebäude außerhalb der Hauptgebäude der Anlage auf der Westseite des Klosters errichtet, daß im Obergeschoß über

[29] Vgl. Urkundenbuch (wie Anm. 28), T. 3, S. 414-415.

[30] Vgl. Meyer (wie Anm. 17), S. 158.

[31] „Cum Ordo noster meliorem ac cariorem thesaurum non habeat quam libros, bonorum fratrum labore et studio sollicete comparatos". Zitiert nach Urkundenbuch (wie Anm. 28), T. 2, S. 49-50. Die Anordnungen deuten darauf hin, daß offensichtlich im Kloster solcherart Vergehen vorgefallen sein müssen.

einen Vorlesungsraum verfügte.[32] Mit einer Grundfläche von 24,5x10 Metern stellte dieser Bau eine „großzügige Lösung“[33] dar.

Er trug dem gestiegenen Lehrbetrieb und den damit verbundenen Anforderungen am Generalstudium durch verbesserte Bibliotheksbenutzungsmöglichkeiten Rechnung und ist als Indiz für den offensichtlichen Platzmangel, möglicherweise angesichts der gestiegenen Büchermengen nach Erfindung des Buchdrucks, innerhalb der vorhandenen Klosterräume zu werten. Darüber hinaus dokumentiert er die Wertschätzung der Studien und Bücher im Konvent, für die nun ein eigenes repräsentatives Gebäude entstand, „das zudem den Vorteil größerer Feuersicherheit bot“.[34]

Der Bibliotheksbau war mit großen Kosten verknüpft.[35] Für seine Finanzierung verlieh Kardinal Raymund Peraudi im Dezember 1504 allen Christen einen Ablaß von 100 Tagen für jeden Besuch der Klosterkirche, wenn sie zur Vollendung des begonnenen Bibliotheksbaus beitrügen.[36]

Der Zugang zum Obergeschoß erfolgte durch eine hölzerne, überdachte Treppe, der Eingang zur Bibliothek war ursprünglich in der Mitte der Südseite. Die Nordseite des Gebäudes hatte je fünf Zweiergruppen von Fenstern im Erd- und Obergeschoß.[37]

Die Bibliothek im Erdgeschoß war ein zweischiffiger, gewölbter Raum.[38] Sie kann als Pultbibliothek mit angeketteten Büchern angenommen werden, da zumindest die mit Sicherheit dem alten Kloster zuzuschreibenden überlieferten Inkunabeln Kettenspuren aufweisen.[39]

Im Zuge der Reformation vollzog sich allmählich die Auflösung

[32] Vgl. Haetge, Ernst: Die Stadt Erfurt. Allerheiligenkirche, Andreaskirche, Augustinerkirche, Barfüsserkirche. Burg 1931, S. 101-103. Die Bibliothek wurde 1945 bei einem Bombenangriff zerstört, nur ihr Grundriß ist heute noch in den Ruinen erkennbar.

[33] Lehmann, Edgar: Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster im Mittelalter. Berlin 1957, S. 12.

[34] Lehmann (wie Anm. 33), S. 12.

[35] Haetge (wie Anm. 32), S. 78.

[36] „ad librariam perficiendam in dicto conventu inchoatam ...“ Zitiert nach Urkundenbuch (wie Anm. 28), T. 2, S. 241. Für die Schenkung seiner Bibliothek wurde dem verstorbenen Probst von St. Severi, Laurentius Grimme, 1500 eine Messe gelesen [Vgl. Haetge (wie Anm. 32), S. 78]. Als Besitzer von zwei Inkunabeln weist sich auch ein Laurentius Grimm aus (StRBE I 244, I 408). Daneben gehörten ihm weitere 10 Drucke des 16. und 17. Jahrhunderts, die zum Teil mit dem Erwerbungsdatum 1630 versehen sind, so daß es sich nicht um ein und dieselbe Person handeln kann.

[37] Haetge (wie Anm. 32), S. 103.

[38] Auf den tellerförmigen Schlußsteinen im südlichen Schiff waren die Kirchenväter Ambrosius, Hieronymus, Gregor und Augustinus dargestellt, im nördlichen Schiff, das Wappen mit Horn und fünf Sternen und das Schweißtuch der heiligen Veronika. Vgl. Haetge (wie Anm. 32), S. 103.

[39] Zu den Inkunabeln vgl. Matsuura, Restbestände (wie Anm. 5).

des Klosters.[40] Obwohl einige Konventualen mit Johannes Lang an der Spitze, der von 1516 bis 1518 Prior gewesen war, das Kloster verließen, hielten die verbliebenen Brüder in einem zähen Kampf mit dem Rat der Stadt an ihrem Kloster fest.

1525 wurde die Klosterkirche der Augustiner-Eremiten evangelisch. Ab 1530 mußte das Kloster an den Rat der Stadt Abgaben zahlen, obwohl dieser seinerseits bei den Augustinern verschuldet war und auch Zinszahlungen leistete. Am 30. November 1556 starb mit Johann Wagner aus Karlstadt der letzte Insasse des Erfurter Augustinerklosters. Daraufhin wurde es vom Rat der Stadt übernommen, der darin ein evangelisches Gymnasium einrichtete, das 1561 offiziell begründet wurde.

Der Orden entsandte mehrmals Brüder aus dem Würzburger Konvent, um das Kloster aufrechtzuerhalten. Alexander Rupp wurde 1561 als letzter Augustiner aus dem Kloster gedrängt. Er lebte, von der Stadt mit einer Rente ausgestattet, mit einem Laienbruder bei den Benediktinerinnen auf dem Cyriaksberg, wo er 1598 starb.[41] Ein Band mit seinem handschriftlichen Eintrag von 1586 ist überliefert.[42]

Aufgrund der Wirren der Reformation seit den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts „mag eine geordnete Sorge für die Klosterbibliothek nicht mehr bestanden haben".[43] Der Stadtrat von Erfurt wird bei der Übernahme des Klosterbesitzes wohl kaum Interesse an dieser katholischen Bibliothek gehabt haben. „So dürften in jener Zeit der größte Teil der Handschriften und gedruckten Bücher verloren gegangen bzw. in alle Winde zerstreut worden sein."[44] So brachte beispielsweise der Lutherschüler Andreas Poach, der von 1550 bis 1572 an der Augustinerkirche tätig war, mindestens einen Band mit handschriftlichen Einträgen Luthers aus dem Kloster in seinen Besitz.[45]

Ein geringer Teil des heute überlieferten Bestandes kann aber noch als Überrest dieser alten Klosterbibliothek bezeichnet werden.[46]

[40] Die Reformationszeit ist bei Kunzelmann (wie Anm. 3), S. 94-104, ausführlich dargestellt.

[41] Vgl. Kleineidam, Augustinus Gibbon (wie Anm. 4), S. 68.

[42] Walter Burleigh, Vitae philosophorum, dt., Augsburg 1490 (StRBE I 16).Wie der Band in die neue Klosterbibliothek gelangte, ist nicht mehr nachzuvollziehen.

[43] Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 226.

[44] Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 226.

[45] Vgl. Junghans, Helmar: Der junge Luther und die Humanisten. Weimar 1984, S. 98.

[46] Vgl. die Ausführungen unter Pkt. 4.2.

2. Von der Wiedererrichtung des Klosters bis zu seiner Auflösung

Am Ende des 16. Jahrhunderts schlugen zunächst die Versuche des Augustiner-Eremitenordens fehl, das einstmals so wichtige Erfurter Kloster zurückzuerhalten. In den Verhandlungen zwischen der Stadt Erfurt und dem Mainzer Erzbischof wurde 1618 festgelegt, daß die Stadt Erfurt zwar das Kloster behalten könne, daß bewegliche Gut der Augustiner-Eremiten aber herausgeben müsse. Daraufhin sandten die Augustiner-Eremiten den Würzburger Prior Caspar Bauerschubert nach Erfurt, der hier „alle liegenden und fahrenden güter, briefschaften, bücher, zinsen, gefälle, rest, die von den kirchenornaten, bibliothek und anderen mobilien so noch vorhanden gewesen", übernahm.[47] Einzelne Angaben über die Gegenstände und Bücher sind nicht bekannt.

Als Ersatz für ihr altes Kloster erhielten die Augustiner-Eremiten das Servitenkloster vor dem Krämpfertor. Doch kamen die wiederangesiedelten Mönche in den Zeiten des 30jährigen Krieges weitestgehend nicht über die Einrichtung des Servitenklosters hinaus. 1625 und 1626 herrschte in Erfurt eine verheerende Pest, 1631 vertrieben die schwedischen Truppen die Mönche aus ihrem neuen Kloster, indem sie ein Lazarett einrichteten und 1632 schließlich das Kloster zur Verbesserung der Stadtbefestigung abbrachen.

Die Mönche konnten im Kloster der Magdalenen, das sich nur unweit des Servitenklosters befand und zu dem sie engere Kontakte unterhielten, auf dem Erfurter Anger unterkommen. Seit 1232 lebten die Magdalenen, die sich auch „Schwestern von der Buße" oder „Weißfrauen" nannten, nach der Augustinusregel.[48]

Erst 1655 gelang es den Augustiner-Eremiten, den Valentinerhof bei der Pfarrkirche St. Wigberti zu erwerben, den sie zum neuen Augustinerkloster ausbauten. Das Augustinerkloster war damit der erste große Neubau eines kirchlichen Gebäudes seit der Reformation in Erfurt.[49]

[47] Quittung fratris Caspari Bauerschuberts ordinis Eremitarum D. Augustini vom 8./18.5. 1618. In: Liber recognitionum (StadtA Erfurt, 1-1/ Akten XXI, 11, 6. Fol. 163r-165v). Abgedruckt in: Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt. Bearb. von Adolar Zumkeller. Bd. 1. Würzburg 1966, S. 476-477.

[48] Sie sorgten nicht nur für sogenannte gefallene Mädchen, „sondern auch Töchter des Erfurter Patriziats und des thüringischen Landadels" lebten bei ihnen. Im Dreißigjährigen Krieg sanken Mitgliederzahl und wirtschaftliche Kraft des Klosters erheblich. Es ging 1667 an die Ursulinen über. Zumkeller, Adolar: Vom geistlichen Leben im Erfurter Weißfrauenkloster am Vorabend der Reformation. - In: Reformatio ecclesiae. Festgabe für Erwin Iserloh. Paderborn 1980, S. 231-258. hier: S. 234.

[49] Vgl. Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 39.

Unter dem Prior Augustinus Gibbon de Burgo (Amtsantritt 1655) gelangte das Erfurter Kloster zu einer neuen Blüte. Gerade seine Aktivitäten um die Stärkung des katholischen Elements an der theologischen Fakultät der Erfurter Universität, an deren Lehre die Augustinertheologen bis zur Auflösung der Universität 1816 entscheidenden Anteil hatten, und die Übernahme von seelsorgerlichen Pflichten unter anderem an der dem Kloster seit 1668 inkorporierten Kirche und Pfarrei St. Wigberti lassen das Erfurter Kloster einen wichtigen Platz im geistigen und geistlichen katholischen Leben Erfurts zurückgewinnen. Die Augustiner-Eremiten übernahmen nach der Auflösung des Jesuitenordens 1773 fast vollständig den Unterricht am kurfürstlichen Gymnasium. Sie „besaßen nun in Erfurt im Bildungswesen eine beherrschende Stellung: sie stellten zwei Universitätsprofessoren in der theologischen Fakultät und so gut wie alle Lehrer am kurfürstlichen Gymnasium."[50]

Hinzu kommen Erwerbungen, die das Kloster trotz hoher Abgabenpflichten zu relativem Wohlstand führen.

Bibliotheksnachrichten aus dieser Zeit aber fehlen bis auf wenige Mitteilungen im Protokoll des Klosters fast völlig.[51]

Gemäß den Ordenskonstitutionen wurde die Bibliothek in einem gesonderten Raum im Erdgeschoß aufgestellt.[52] Welche Brüder im Laufe der Klostergeschichte mit dem Bibliothekarsamt beauftragt wurden, ist nicht bekannt.[53]

[50] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 215.

[51] Das Protokoll wurde 1664 vom Prior Augustinus Gibbon de Burgo begonnen und von den Prioren des Konvents bis 1764 fortgesetzt. Die Angaben zu Bucherwerbungen sind spärlich und spiegeln nicht die tatsächlich erfolgten Käufe und Geschenke im Laufe von 100 Jahren wider. Vgl. Protocollum conventus Erfurtensis ordinis eremitarum S. Augustini Anno 1664 inceptum. Erfurt 1664-1764. Einträge für 1702, 1716, 1747, 1751, 1752, 1758, 1762 (Kopie der Originalhandschrift von St. Wigberti Erfurt, Augustinus-Institut Würzburg. Das Original, das Erich Kleineidam für seine Arbeiten noch 1978 herangezogen hatte, war zum jetzigen Zeitpunkt nicht aufzufinden.).

[52] In einem Bericht der Königlichen Regierung in Erfurt an das Berliner Ministerium vom 15. November 1823 werden die ehemaligen Klosterräume beschrieben: „... und die daranstoßende Küche. Weiter schließt sich an diese ein Durchgang zum Kreuzgarten, welcher zugleich den Eingang zum vormaligen Bibliothekszimmer enthält." Zitiert nach Schulte, Richard: Geschichte der Pfarrei und des Klosters von Sankt Wigbert in Erfurt. Zum 700jährigen Bestehen der Pfarrgemeinde 1225-1925. Erfurt 1925, S. 42.

[53] Im Mittelalter verbanden viele Mönchsorden das Amt des Bibliothekars mit dem Amt des Kantors (Vgl. Jochum, Uwe: Kleine Bibliotheksgeschichte. Stuttgart 1993, S. 64). Der „Liber mortuorum" (Liber mortuorum. Die Verstorbenen der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz und der neuen deutschen Ordensprovinz 1650-1950. Bearb. von Desiderius Gesterkamp. Würzburg 1972) weist bei den Funktionen der einzelnen Konventualen das Bibliothekarsamt nicht gesondert aus. Nach Stange (wie Anm. 9), S. 28, versah bei der Übernahme der Bibliothek des katholischen Gymnasiums Pater

Die Bibliothek war nach wie vor für den internen Gebrauch der Konventualen bestimmt, so daß sie im öffentlichen Bewußtsein der Stadt, das sich auch in den zeitgenössischen Erfurter Stadtbeschreibungen widerspiegelte, keine Rolle spielte,[54] auch dann nicht, wenn das Augustinerkloster ausführlich dargestellt wurde.[55]

Auch bei der zeitgenössischen Beschreibung der Erfurter Bibliothekslandschaft findet sie keine Erwähnung,[56] da gerade im Zeitalter der Aufklärung das Interesse neuen Büchern und Bibliotheken, die öffentlich zugänglich waren, galt.

Andererseits hat sie gegenüber der mittelalterlichen Bibliothek des Klosters, die bis zur Reformation zu den wichtigsten Bibliotheken des Ordens nördlich der Alpen gezählt wird,[57] als Fundament für das philosophisch-theologische Studium im Erfurter Konvent, der gleichzeitig Studienhaus der rheinisch-schwäbischen Provinz war,[58] nicht an Bedeutung verloren und ist nach ihrem Umfang unter den großen Bibliotheken der deut-

Lucas Zwierlein (gest. 1827) den Bibliotheksdienst.

[54] Weinrich, Johann Michael: Kurtz gefaßte und gründliche Nachricht von den vornehmsten Begebenheiten der uhralten und berühmten Haupt Stadt Erffurt in Thüringen. Franckfurt 1713; Falckenstein, Johann Heinrich von: Civitas Erffurtensis historia critica et diplomatica. Erffurt 1739.

[55] Dominikus, Johann Jakob: Erfurt und das Erfurtische Gebiet. T. 1. Gotha 1793, S. 102f.

[56] Bellermann, Johann Joachim: Über die Entstehung der vorzüglichsten Bibliotheken, Naturalien- und Kunstsammlungen in Erfurt. Erfurt 1797. Der Bibliotheksreisende Zacharias Conrad von Uffenbach meint bei seiner Beschreibung das ehemalige, nun evangelische, Augustinerkloster. Vgl. Schelhorn, Johann Gottfried: Commercii epistolaris Uffenbachiani selecta. Pars 3. Ulmae 1753, S. 536.

[57] Vgl. Gutiérrez, Die Augustiner im Spätmittelalter (wie Anm. 10), S. 179. Finger zählt die Erfurter Bibliothek zu denjenigen Augustiner-Eremitensammlungen, denen im Spätmittelalter besondere Bedeutung zukam. Vgl. Finger (wie Anm. 27), S. 176. Vgl. außerdem Buzás (wie Anm. 18), S. 82-83.

[58] Daneben gab es sowohl in größeren Städten wie Würzburg oder Mainz und Freiburg im Breisgau als auch in kleinen Orten wie Lauingen und Münnerstadt Studienhäuser der Provinz. „Die philosophisch-theologischen Studien der jungen Ordensleute begannen nach dem Noviziat und dauerten gewöhnlich fünf bis sechs Jahre. Die Priesterweihe konnte schon nach den zwei ersten theologischen Jahren erfolgen, allerdings mit der strengen Verpflichtung, noch zwei weitere Jahre theologische Vorlesungen zu hören. Nach deren Abschluß wurden die Bestgeeigneten als Lektoren der Philosophie und Theologie in den Studienkonventen eingesetzt. Nicht wenige von ihnen haben nachmals an einer Universität noch den Grad des Doktors der Theologie erworben." Zumkeller, Adolar: Die Pflege der Studien bei den Würzburger Augustinern von den Anfängen bis zur Gegenwart. - In: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 54 (1992) S. 177-193. hier: S. 188.

schen Ordensprovinz zu finden.[59] Dieser Widerspruch darf als Indiz der schwindenden gesellschaftlichen Relevanz theologischer Bildung, der sich die Augustiner-Eremiten widmeten, gelten.

Die Säkularisation bedeutete für die Bibliothek der Erfurter Augustiner-Eremiten eine „wahre Katastrophe".[60]

Die im Reichsdeputationshauptschluß vom 25.2.1803 festgelegte Aufhebung der Klöster traf zunächst das Augustiner-Eremitenkloster nicht, da seine Tätigkeit in der Seelsorge und in der Lehre finanziell und personell nicht ersetzt werden konnte. Zudem hätten Pensionen an die verbliebenen Klosterinsassen gezahlt werden müssen.

1814 aber sollte im Kloster ein preußisches Lazarett eingerichtet werden, so daß die Augustiner-Eremiten das Kloster mitsamt der Bibliothek innerhalb von 24 Stunden zu räumen hatten, andernfalls wollte man die Bücher auf die Straße werfen. „Als P. Lukas Zwierlein mit Gymnasiasten die Bibliothek räumen wollte, waren die Zimmer schon erbrochen, wertvolle Handschriften verschwunden und die Bücher in völliger Unordnung."[61] Sie wurden in das ehemalige Jesuitenkolleg gebracht, wo auch die Konventualen untergekommen waren. „Aus Mangel an Raum wurden ihnen [den Büchern, d. Verf.] zwei fensterlose Dachkammern angewiesen. Dort ruhten die Bücher, ohne Ordnung auf einem Haufen liegend"[62] bis das Kloster 1822 endgültig aufgehoben wurde. Die Bibliothek ging als Teil

[59] Die größte Bibliothek besaß 1802 das im selben Jahr zum Zentralkonvent der Augustiner-Eremiten erhobene Kloster in München mit circa 14.000 Bänden. Vgl. Ruf, Paul: Säkularisation und Bayerische Staatsbibliothek. Bd. 1. Wiesbaden 1962, S. 293. Die Größe der Bibliotheken mit ihren theologisch ausgerichteten Beständen darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß bereits im Zuge der Universitätsgründungen und dann in verstärktem Maße nach der Reformation und endgültig im Zuge der Aufklärung die Klöster der Mönchsorden mit ihren Bibliotheken selbst an Bedeutung für die Ausbildung und Bildung verloren. Gerade durch diesen Bedeutungsverlust gerieten sie an den Rand des bibliothekshistorischen Interesses. Symptomatisch dafür sind die Einträge in allgemeinen Bibliotheksgeschichten zu den neuzeitlichen Augustiner-Eremitenbibliotheken. Klemens Löffler (Deutsche Klosterbibliotheken. 2. Aufl. Bonn, Leipzig 1922, S. 258) erwähnt die Augustiner-Eremitenbibliotheken in Würzburg und Münnerstadt. Ladislaus Buzás [Deutsche Bibliotheksgeschichte der Neuzeit (1500-1800). Wiesbaden 1976. S. 59] nennt Ingolstadt und München, Wolfgang Schmitz (Deutsche Bibliotheksgeschichte. Bern 1984) erwähnt die Augustiner-Eremitenbibliotheken nicht. Der Münnerstädter Bibliothek ist auch ein Aufsatz von Zumkeller gewidmet: Die Bibliothek des siebenhundertjährigen Augustinerklosters Sankt Michael in Münnerstadt. Ein Blick in ihre Handschriften und alten Drucke. - In: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 41 (1979) S. 151-168.

[60] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 358. Zu den im folgenden genannten Ereignissen der Säkularisation vgl. hauptsächlich Ders., Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4.

[61] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 359.

[62] Stange (wie Anm. 9), S. 28.

des Vermögens des Klosters an den preußischen Staat über und wurde an die königliche Bibliothek Erfurt überwiesen.[63]

Die verbliebenen Bestände wurden im gleichen Jahr in die königlich preußische Bibliothek überführt. „Daß freilich bei der Säkularisation der gesamte noch vorhandene Handschriftenbestand von der staatlichen Bibliothek übernommen wurde, scheint keinesfalls sicher."[64]

Zusammen mit den in der königlichen Bibliothek aufgestellten Bibliotheken der anderen aufgelösten Klöster und der ehemaligen Universitätsbibliothek wurde sie 1908 von der Stadt Erfurt gekauft. Gleichzeitig behielt sich die Berliner königliche Bibliothek vor, in Berlin nicht vorhandene Bücher aus dem Erfurter Gesamtbestand zu ziehen, so daß sich ein Teil der Augustiner-Eremitenbibliothek heute in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz befindet.[65]

IV. Die überlieferte Bibliothek

1. Umfang und Ausrichtung des Bestandes

Da jeglicher schriftlicher Nachweis über die Art und den Umfang der Klosterbibliothek in Form von Inventaren oder Katalogen fehlt,[66] kann die Bestandsgröße zum Zeitpunkt der Auflösung des Klosters 1822 nur vorsichtig geschätzt und mit der Bestandsgröße anderer Bibliotheken verglichen werden. Dabei ist davon auszugehen, daß „sich die Größe einer Klosterbibliothek im allgemeinen nach der Größe des Konvents richten müsse, namentlich bei den einheitlich vom Diffinitorium gelenkten Mendikanten".[67] Für die säkularisierten bayerischen Klöster ergab sich, „daß in den mittelgroßen Bibliotheken bei den Kapuzinern auf den Kopf durchschnittlich 150 Bände, bei den Franziskanern durchschnittlich 200 Bände angesetzt werden dürfen. So roh und schematisch ein solches Verfahren auch erscheinen mag, ein gewisser Grad von Berechtigung ist ihm dennoch anzusprechen, da ja ein jeder Ordensmann in seiner Eigenschaft als Mönch, Seelsorger, Prediger, Schriftsteller oder Lektor eine bestimmte

[63] In der Meldung über die Auflösung des Klosters werden die Bücher allerdings nicht erwähnt. Vgl. Wöchentliches Erfurtisches Addreß-Blatt. Nr. 34 vom 27.4. 1822.

[64] Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 227.

[65] Vgl. Anm. 7.

[66] Daß ein Katalog oder zumindest ein Inventar vorhanden gewesen ist, ist anzunehmen, da gerade die größeren Bibliotheken der deutschen Ordensprovinz über diese Nachweisinstrumente verfügten. Vgl. Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland. Bd. 10: Bayern. München. Hildesheim 1996, S. 96-97.

[67] Ruf (wie Anm. 59), S. 95.

Zahl von Büchern haben mußte und auch in den Zellen der Laienbrüder ein wenn auch bescheidener Büchervorrat bestand."[68] Für die Augustiner werden sogar 250 Bände pro Pater angesetzt.[69]

1802, kurz vor der Auflösung der ersten Erfurter Klöster in Folge des Reichsdeputationshauptschlusses, sind im Augustinerkloster 1 Prior, 14 Patres, 2 Studenten und drei Laienbrüder nachgewiesen.[70] Legt man nun für jeden Pater 200 bis 250 Bücher zugrunde, so könnten im Kloster 1802 circa 3000 bis 3750 Bände vorhanden gewesen sein, die sich danach nicht mehr vermehrt haben dürften.

Heute sind 2327 Bände aus der ehemaligen Erfurter Augustiner-Eremitenbibliothek bekannt. Davon sind in der Stadt- und Regionalbibliothek Erfurt 110 Inkunabeln,[71] 2034 Buchbinderbände mit Drucken des 16. bis 18. Jahrhunderts[72] und eine Handschrift erhalten. In der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz konnten 18 Handschriften,[73] 26 Inkunabeln[74] sowie 23 Buchbinderbände mit Drucken des 16. - 18. Jahrhunderts[75] eruiert werden. Hinzu kommen 111 heute nicht mehr nachzuweisende Bände einer 169 Bände umfassenden Schenkung des

[68] Ruf (wie Anm. 59), S. 95.

[69] Vgl. Ruf (wie Anm. 59), S. 137f.

[70] Die Zahl wurde ermittelt anhand: Liber mortuorum (wie Anm. 53). Die bei Kleineidam genannte Zahl von 22 Geistlichen, d.h. 1 Prior, 17 Konventualen, 1 Novize, und 3 Laienbrüdern, aus dem Immediatbericht des preußischen Ministers Graf Schulenburg konnte nicht nachvollzogen werden [Vgl. Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 277]. Als Augustin Gibbon 1655 als Prior des Klosters antrat, hatte er 7 Konventualen zu versorgen [Vgl. Kleineidam, Augustinus Gibbon (wie Anm. 4), S. 82]. Auf den angebundenen, unbedruckten Seiten eines Druckes von 1694 (John Owen, Epigrammatum. Vratislaviae 1694; StRBE Lr 2254) finden sich die Namenslisten aller Konventualen der Klöster Erfurt, Würzburg, Mainz und Münnerstadt. Es muß sich dabei um eine Namensliste von 1797 handeln. Für Erfurt werden 21 Personen genannt.

[71] Für die Bestimmung der heute in Erfurt vorhandenen Inkunabeln wurden die handschriftlichen Arbeiten des Erfurter Buchbinders Adolf Rhein herangezogen, der allerdings 158 Inkunabeln zählte, von denen einige Signaturen heute nicht mehr auffindbar sind. Vgl. Adolf Rhein: Augustinerkloster. - In: Wiegendrucke der Erfurter Stadtbücherei. Nach Herkunft, Ausstattung und Einbänden verzeichnet. Erfurt 1925 (Manuskript, StRBE Nachlaß Adolf Rhein).

[72] Bei den statistischen Angaben wurde die Zahl der Buchbinderbände statt der Anzahl der Titel gewählt, da in der Sekundärliteratur ebenfalls in Bänden gezählt wird und somit auf der gleichen Basis verglichen wird. Zum anderen überwiegen im überlieferten Bestand die Drucke des 17. und 18. Jahrhunderts, in denen sich nur selten angebundene Schriften finden.

[73] Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5)

[74] Vgl. Matsuura, Restbestände (wie Anm. 5), S. 317.

[75] Vgl. Anm. 7.

Kanonikers Johannes Koch von 1702,[76] eine Handschrift des 15. Jahrhunderts, die heute in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel aufbewahrt wird,[77] und eine 1880 in einem Antiquariatskatalog erwähnte Handschrift, die heute nicht mehr nachzuweisen ist.[78] Eine weitere Inkunabel wird heute in der Ratsschulbibliothek Zwickau aufbewahrt.[79] Die 1941 in der Universitätsbibliothek Münster ausfindig gemachte Ausgabe der „Celifodina" des Johannes von Paltz aus dem Erfurter Kloster[80] befindet sich heute nicht mehr dort.[81]

Von den 2327 bekannten Bänden[82] sind mehr als 67 % theologischen Inhalts. Fast ein Drittel dieses Teilbestandes nimmt die homiletische Literatur ein, ein Fünftel sind Ausgaben der Heiligen Schrift und bibelexegetische Werke, jeweils ein Zehntel sind Bände zum Kirchenrecht und zur Kirchengeschichte. Es schließen sich die moraltheologischen, die aszetischen, dogmatischen und liturgischen Werke an.

Daneben beinhaltet der überlieferte Bestand vor allem der neuen Klosterbibliothek circa 10% Rechtsliteratur und weitere 10% profangeschichtliche Werke. Desweiteren sind kleine Teilbestände an philosophischen Schriften, Literatur für den Grammatikunterricht und literarische Werke vor allem der klassischen und der neulateinischen Literatur sowie einige wenige mathematisch-naturwissenschaftliche, medizinische und musikalische Werke bekannt.

[76] Die Bände sind in einem „Catalogus librorum" (Bistumsarchiv Erfurt, Geistliches Gericht, älterer Bestand, III E 3/267) mit Verfasser und Titel, aber ohne Druckort und -jahr ungeordnet aufgelistet. Für den Hinweis auf dieses Verzeichnis danke ich Friedrich Laufer.

[77] Vgl. Krämer, Sigrid: Handschriftenerbe des deutschen Mittelalters. T. 1. München 1989. (Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Ergänzungsbd. 1.), S. 211. Hier wird übrigens als Kloster der Augustiner-Eremiten neben falschen Angaben zur Gründung und Auflösung das „Reglerkloster" angegeben, wiederum eine offensichtliche Verwechslung mit den Erfurter Augustinerchorherren.

[78] Vgl. Zumkeller, Handschriften (Anm. 5), S. 227. 1480 legte der mit zahlreichen Ämtern betraute Pater Heinrich Ludowici sein Testament nieder, in dem er seine 11 Bücher auf sein Heimatkloster Eschwege und das Erfurter Kloster aufteilte. Darunter waren auch ein Brevier und ein Psalterium. Welche Bände nun in welches Kloster gelangten bzw. welche Bände überliefert wurden, läßt sich nicht ermitteln. Vgl. Urkundenbuch (wie Anm. 28), T. 3. S. 198f.

[79] Vgl. Matsuura, Jun: Luther als Dozent an der Erfurter Universität. Auf den Spuren seiner Anfänge. - In: Erfurter Universitätslesungen. Hrsg. von Roswitha Jacobsen. Erfurt 1992, S. 47-67. hier: S. 52.

[80] Vgl. Sander, Erich: Ein neuentdeckter Band aus Luthers Erfurter Klosterbibliothek. - In: Archiv für Reformationsgeschichte 38 (1941) S. 87-89.

[81] Auskunft der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Münster vom Januar 1997.

[82] Circa 90% aller Bände sind lateinischsprachig.

Im folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, die überlieferten Bände sowohl der alten als auch der neuen Klosterbibliothek zuzuordnen und in ihrer Umgebung zu charakterisieren, um damit die jeweilige Teilbibliothek in ihrer Funktion für den Konvent darzustellen.

2. Die überlieferten Bestände der Bibliothek des alten Klosters

Der alten Klosterbibliothek können heute 77 Bände mit Sicherheit zugeordnet werden: 8 Handschriften, 62 Inkunabeln und 7 Drucke des 16. Jahrhunderts.

Dazu gehören 7 Handschriften mit Besitzvermerken des alten Klosters, die sich heute in der Staatsbibliothek zu Berlin befinden, ein weiterer Band ist aufgrund eines weitgehend identischen Einbandes mit einer der 7 Handschriften der alten Klosterbibliothek zuzurechnen.[83] Diese Handschriften sind „zweifellos nur ein ganz geringer Bruchteil dessen, was die Klosterbibliothek an Handschriften besaß".[84] Sie gestatten zwar „keine auch nur einigermaßen sicheren Rückschlüsse auf das geistige und religiöse Milieu des Konvents zur Zeit Luthers",[85] sind aber theologie- und ordensgeschichtlich durchaus relevant. Ein Band stammt aus der Bibliothek des bedeutenden Augustinertheologen Johannes von Dorsten und enthält neben einem eigenhändig geschriebenen Lebenslauf zahlreiche handschriftliche Anmerkungen.[86] Es handelt sich dabei um seine Handbibel. Johannes von Dorstens gesammelte Werke wurden im Kloster zu Beginn des 16. Jahrhunderts in 10 Bänden geschrieben, wovon heute nur noch ein Band zeugt.[87] Der Codex kann auch als Indiz für die Existenz von Schreibern im Kloster gewertet werden, die nach den Konstitutionen von 1290 dem

[83] Weitere 6 Handschriften sind zwar bis 1561 entstanden, können aber nicht mit Sicherheit dem alten Kloster zugeschrieben werden. Vgl. die abgedruckte Liste bei Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 229-230. Einer in Berlin aufbewahrten Handschrift widmet sich Albert Freitag (Ein Band aus Luthers Erfurter Klosterbibliothek. - In: Mittelalterliche Handschriften. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Degering. Leipzig 1926, S. 93-110) Er zählt sie zu den Beständen des alten Klosters. Daß die Handschrift wirklich aus der Bibliothek des alten Klosters stammt, entbehrt des strikten Beweises. Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 240.

[84] Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 257.

[85] Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 257.

[86] Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 234-237 (Stabi Lat. fol. 825).

[87] Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 237 (Stabi Berlin, Lat. fol. 851). Er enthält auch Bemerkungen Dorstens über Bücher der Klosterbibliothek. Vgl. Zumkeller, Adolar: Der Predigtband Cod. Berolinensis Lat. fol. 851 des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten (gest. 1481). - In: Augustiniana 27 (1977) S. 402-430 und 28 (1978) S. 34-90, Anm. 56.

Bibliothekar zur Seite zu stellen waren.[88]

In den weiteren Handschriften sind unter anderem Texte von Augustinus und Hugo von St. Victor enthalten, außerdem verlorengeglaubte Traktate des Erfurter Kartäusers Johannes Hagen.[89]

Von den 136 Inkunabeln, die heute insgesamt aus dem Kloster nachgewiesen werden können, stammen 30 mit Sicherheit aus der Zeit bis zum Auszug des Priors Alexander Rupp 1561 aus dem Kloster, weitere 32 Bände wurden von Erfurter Buchbindern, die in Beziehung zum alten Kloster standen, gebunden.[90]

Bei den 30 Inkunabeln handelt es sich um im Kloster selbst gebundene Bände sowie um Bände, die aufgrund der Vorbesitzernachweise vor 1561 als zum alten Kloster gehörend identifiziert werden können. Dazu gehören drei Inkunabeln, die dem Kloster vom Würzburger Domvikar und ehemaligen Dompredigers Benedikt Ellwanger, der für 1460 und 1476-78 an der Erfurter Universität bezeugt ist, aus seiner großen Verehrung für Johannes Dorsten heraus übereignet wurden.[91]

Prior Johannes Lang, der nach seinem Austritt aus dem Kloster 1522 einer der Organisatoren der Reformation in Erfurt wurde, ließ wahrscheinlich einige Bände zurück, von denen heute noch zwei Inkunabeln und drei Drucke des 16. Jahrhunderts erhalten sind. Die Werke des Boethius hatte er 1514 im Gebrauch.[92] Johannes Cassianus' "Collationes

[88] Vgl. Gutiérrez, Die Augustiner im Mittelalter (wie Anm. 10), S. 193. Die Existenz einer Schreibstube für das Erfurter Kloster, die auch Gutiérrez behauptet [Ders., Die Augustiner im Spätmittelalter (wie Anm. 10), S. 176], scheint gerade für die Bibliothek eines Generalstudiums unabdingbar gewesen zu sein, da jedes der vielen neugegründeten Klöster „zunächst einmal die wichtigen Werke herstellen mußte, wobei es unter den damaligen produktionstechnischen Bedingungen Jahre und Jahrzehnte brauchte, den benötigten Grundstock aus anderen Klöstern zu leihen und zu kopieren." Jochum (wie Anm. 53), S. 69.

[89] Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 246-248.

[90] Die Zahlen beruhen zum einen auf den Ausführungen von Matsuura für die an der Staatsbibliothek zu Berlin nachzuweisenden Drucke [9 Inkunabeln stammen mit Sicherheit aus dem alten Kloster, 5 von Erfurter Buchbindern, die mit dem alten Kloster in Verbindung standen. (vgl. Ders., Restbestände (wie Anm. 5)] und zum anderen auf eigener Überprüfung des Inkunabelbestandes der Stadt- und Regionalbibliothek Erfurt (47 Inkunabeln stammen aus dem alten Kloster). Hinzu kommt der heute vermißte Band der Universitätsbibliothek Münster.

[91] Albertus Magnus, Liber de muliere forti. Köln 1499 (StRBE, I 135), Isidor Hispalensis, De summo bono. Nürnberg o.J. (StRBE, I 204); Johannes de Tambaco, Consolatio theologiae. Straßburg o.J. (StRBE, I 325). Ellwanger schenkte auch drei Handschriften. Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 230.

[92] Boethius, Opera. Venedig 1499 (StRBE I 464).

patrum" sowie Auszüge aus Aristoteles[93] und eine Schrift des Erasmus von Rotterdam, die ein Geschenk der Erfurter Artistenfakultät war, kamen 1520 hinzu.[94]

Die Sentenzen des Petrus Lombardus sind als Handexemplar des Johannes Nathin vorhanden.[95] Nathin, der von 1493 bis zu seinem Tod 1529 im Erfurter Augustinerkloster zu finden ist, war zeitweise Prior und hat in seiner Eigenschaft als Magister regens des Generalstudiums Martin Luther zum Studium zugelassen. „Er war es wohl auch, der Luther riet, als Vorbereitung auf seine Priesterweihe die „Canonis Missae expositio" von Gabriel Biel zu lesen."[96]

Bei dem Band „Augustini opuscula", der heute in der Ratsschulbibliothek Zwickau aufbewahrt wird, handelt es sich um ein Exemplar mit handschriftlichen Notizen Martin Luthers, das den Besitzvermerk des Klosters von 1519 trägt.[97] Daneben sind 2 weitere Inkunabeln mit Einträgen von Luther bekannt.[98]

Die klostereigene Buchbinderwerkstatt soll um 1475 mit Stempeln anderer Erfurter Buchbinder begonnen haben.[99] Dazu kam ein Namensstempel „augustin". Die Buchbinderei war aber nicht sehr rege, so daß nach 1500 eine zweite Werkstatt, die mit der ersten in keinem Zusammenhang stand, tätig geworden ist. Die Motive dieser Werkstatt waren ein „rhombisch quer nach rechts mit Blüte darüber" beschriebenes sogenanntes „Augustiner Herz mit Blüte" sowie das „Augustiner Herz mit h", die bis

[93] Johannes Cassianus, Collationes patrum. Basel 1485 (StRBE I 46); Aristoteles, Ex physiologia Aristotelis libri duodetriginta. Parisiis 1518 (StRBE 4° Lcl 1767).

[94] Erasmus von Rotterdam, Ex recognitione. Basileae 1518 (StRBE 4° Lcl 7692). Lang erwarb noch drei weitere Titel (StRBE T.un.2°81; T.d.4°34; anT.d.4°34).

[95] Petrus Lombardus, Sententiae. Basel 1486 (StRBE I 71). Vgl. die Ausführungen zu diesem Band bei Matsuura, Jun: Zu Luthers Anfängen in Erfurt. Neue Quellen und Erkenntnisse. - In: Sprache, Literatur und Kommunikation im kulturellen Wandel. Festschrift für Eijiro Iwasaki anläßlich seines 75. Geburtstags. Hrsg. Von Tozo Hayakawa. Tokyo 1997, S. 337-390. hier: Anm. 22.

[96] Nathin wurde zum heftigen Gegner Luthers, als dieser aus dem Kloster ausgetreten war. Er hatte entscheidenden Anteil am Erhalt des Klosters nach der Reformation. Vgl. Kunzelmann (wie Anm. 3), S. 445.

[97] Vgl. zu diesem Band Anm. 45.

[98] Vgl. Matsuura, Restbestände (wie Anm. 5), S. 328-330 und Ders., Luther als Dozent (wie Anm. 79), S. 56-58. Matsuura kann feststellen, daß Luther sowohl Ockham als auch Bonaventura intensiv studiert hat.

[99] Vgl. Rhein, Adolf: Die Frühdruckeinbände der Wissenschaftlichen Bibliothek Erfurt. Ein Katalog. - In: Allgemeiner Anzeiger für Buchbindereien 6 (1960) S. 326-336. hier: S. 335.

1520 entstanden.[100] Die Buchbinderwerkstatt des Klosters „hielt sich mit den blindgedruckten Schweinsleder-Rolleneinbänden der Renaissance bis in das 16. Jahrhundert hinein. Sie überdauerte selbst die Auflösung der Klöster und diente dem reformatorischen Buchbedarf, langlebiger als alle Klosterwerkstätten der Stadt."[101]

Mit den Erscheinungsjahren 1501 bis 1561 sind heute 135 Drucke nachweisbar.[102] Davon sind lediglich 7 Drucke mit Sicherheit vor der endgültigen Verdrängung der Mönche aus ihrem Kloster vorhanden gewesen. Es sind die von Johannes Lang benutzten 3 Drucke, ein Band des Priors Johannes Wagner aus Karlstadt mit dem Besitzeintrag von 1554[103], ein Band von Luthers Lehrer Bartholomäus Arnoldi von Usingen mit dem Eintrag von 1519[104] sowie 2 Bände, in denen Martin Luthers handschriftliche Anmerkungen nachweisbar sind.[105]

Kann nun anhand der vorliegenden 77 Codices und Drucke keine Rekonstruktion der alten Klosterbibliothek vorgenommen werden, so dienen sie zumindest als Indizien für das Profil der alten Klosterbibliothek zum Zeitpunkt der Klosterschließung 1561. Dabei handelt es sich fast ausschließlich um Texte, die den in den Ordenskonstitutionen empfohlenen Büchern auf der einen Seite und der Funktion der Bibliothek für das Erfurter Kloster auf der anderen entsprachen, nämlich der Bereitstellung von Literatur für das ordenseigene philosophisch-theologische Generalstudium, das theologische Studium an der Erfurter Universität und für die Ausübung von Predigt und Seelsorge.[106]

Die Konstitutionen des Ordens trugen jedem Augustiner-Eremiten

[100] Vgl. Die Schwenke-Sammlung gotischer Stempel- und Einbanddurchreibungen: nach Motiven geordnet und nach Werkstätten bestimmt und beschrieben von Ilse Schunke. Fortgef. von Konrad von Rabenau. Bd. 2. Berlin 1996, S. 76-78.

[101] Die Schwenke-Sammlung (wie Anm. 100), S. 77-78.

[102] Diese Zahl könnte sich erheblich erhöhen, wenn die 5070, vor allem aus dem 16. Jahrhundert stammenden Bände aus der königlichen Bibliothek Erfurt, die sich heute in Berlin befinden, vollständig nach Provenienzen erschlossen sind. Allerdings muß auch mit den hohen Verlusten aus dem Zweiten Weltkrieg gerechnet werden [So konnte Matsuura von den insgesamt 645 Erfurter Inkunabeln, die 1908 nach Berlin gekommenen waren, nur noch rund 120 feststellen. Vgl. Matsuura, Luther als Dozent (wie Anm. 79), S. 54].

[103] Petrus Blesensis: Opera. Parisiis 1519 (Stabi 4 BE 260 RAR).

[104] Ambrosius: Tertia pars operum. Basileae 1516 (Stabi Bb 2353-3 RAR).

[105] Georg Valla, De expetendis et fugiendis rebus opus. Bd. 1.2. Venetiis 1501 (StRBE 2° Eu 4005).

[106] Findet sich unter den christlichen Autoren ein römisch-heidnischer Autor wie T. Maccius Plautus (Ders., Comoediae. Venedig 1499; StRBE I 504), so dienten seine Werke, deren Rezeption seit der Renaissance eine erneute Blüte erlebte, wegen ihrer Sprachkraft vor allem der Ausbildung in Grammatik und Rhetorik. Vgl. Bieler, Ludwig: Geschichte der römischen Literatur. 4., durchges. Aufl. Berlin 1980, S. 53-58.

auf, „begierig die Heilige Schrift zu lesen, sie mit Bedacht zu hören und sich mit Eifer anzueigenen".[107] Neben der Bibelausgabe, die jeder Konventuale im persönlichen Gebrauch hatte,[108] gehörten Bibeln und biblischen Repertorien zur Grundausstattung der gemeinsamen Bibliothek.[109]

Neben den Werken des heiligen Augustinus[110] werden die Schriften der anderen Kirchenväter, obwohl nicht überliefert, in jedem Fall vorhanden gewesen sein.

Für das klösterliche Leben sowie für die seelsorgerlichen Aufgaben wurde homiletische Literatur benötigt, die die Predigten für die Fest- und Sonntage und für die Wochentage enthielt.[111] Daneben sind die wichtigen liturgischen Texte wie sie bei den Augustinern Verwendung fanden vorauszusetzen.[112]

Erbauliche Literatur ist unter den Drucken mit der „Celifodina" des Augustiner-Eremiten Johannes von Paltz, einer Sammlung von volkstümlichen Predigten über die Betrachtung des Leidens Christi und über christliches Sterben, auch über die Bedeutung und den rechten Gebrauch der kirchlichen Ablässe, vertreten.[113]

Für das Generalstudium, das erst nach erfolgreicher Absolvierung der vorausgehenden dreijährigen Studien besucht werden durfte, sind die Werke der großen Ordenstheologen, vor allem des Aegidius Romanus, der als offizielles Schulhaupt der Augustiner-Eremiten galt, Grundlage.[114]

[107] Gutiérrez, Die Augustiner im Mittelalter (wie Anm. 10), S. 181.

[108] So wurde Martin Luther beim Eintritt in das Erfurter Kloster „eine rot eingebundene Bibel ausgehändigt". Zitiert nach Scheel, Otto: Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Bd. 1.2. Tübingen 1916-1917, S. 89.

[109] Vorhanden sind zwei lateinische Bibeln, die in Basel 1491 und 1477 gedruckt wurden (StRBE I 40; I 76). Florilegien, in denen Sinnsprüche vor allem der Autoritäten gesammelt wurden, finden sich nicht im überlieferten Bestand des alten Klosters.

[110] Nachzuweisen ist heute nur das pseudoaugustinische Werk „Opus canonum. Straßburg 1490" (Stabi Inc 2235a).

[111] Unter den Sermones befindet sich z.B. Bernhard von Clairvaux, Sermones de tempore. Basel 1495 (StRBE I 82).

[112] Hier ist nur ein Druck überliefert: Missale Romanum. Venedig 1498 (Stabi Inc 4457,3).

[113] Johannes von Paltz, Celifodina. Erfurt 1502 (StRBE 2an I 88). Zu Johannes von Paltz vgl. Zumkeller, Adolar: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters. Würzburg 1984, S. 390-428.

[114] Vorhanden sind z.B. Aegidius Romanus, Commentarius super physica Aristotelis. Padua 1493 (StRBE I 428), Ders., Super secundo libro sententiarum. Venedig 1482 (StRBE I 459). Daneben ist im überlieferten Bestand des alten Klosters Simon von Cascia [Expositio evangeliorum. Straßburg o.J. (StRBE I 355)] vorhanden, der auf die Frömmigkeit der Augustinerklöster in Deutschland mit dem vorliegenden Titel stark eingewirkt hat [vgl. Sladek, Paulus: Die Bibliothek des Prager Augustinerklosters St. Thomas um 1418. - In: Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen

„Aegidius Romanus nimmt ohne Zweifel den ersten Platz in der Theologiegeschichte der Augustiner ein, weil er es war, der deren eigene Lehrrichtung am meisten förderte, ihr Orientierung gab und sie festigte; der Orden hat ihn stets als seinen ersten Magister verehrt und zwar nicht nur nach der Zeit, sondern auch seiner Bedeutung nach."[115]

Die Lehrer des Erfurter Studienhauses waren selbst Verfasser wichtiger Werke. Nur von Heinrich von Friemar dem Älteren, der „zu den fruchtbarsten geistlichen Schriftstellern seiner Zeit" gehörte,[116] ist ein Text aus der alten Klosterbibliothek überliefert.[117]

Aristotelestexte und -kommentare gehörten zur Grundausstattung wissenschaftlicher Studien.[118] Das Grundwerk der scholastischen Theologie schlechthin, die Sentenzen des Petrus Lombardus sowie die Werke der wohl bedeutendsten Dominikaner Thomas von Aquin und Albertus Magnus und eine Schrift des Franziskaners Johannes Duns Scotus sowie anderer Theologen dieser Orden, die in den Konstitutionen von 1290 empfohlen wurden, sind nachweisbar.[119]

Können einige Mitglieder des Augustiner-Eremitenordens zu den Wegbereitern des Humanismus gezählt werden,[120] so gab es auch im Erfurter Konvent gegenüber dem aus Italien kommenden humanistischen Gedankengut aufgeschlossene Lehrer wie Johannes Zachariae, Johannes von Dorsten, Bartholomäus Arnoldi von Usingen oder auch Johannes Lang. Die Schriften der Humanisten selbst sind allerdings nicht in der überlieferten Bibliothek vorhanden.

Länder 25 (1984) S. 25-47. hier: S. 38]. Titel von Thomas von Straßburg sind im alten Klosterbestand nicht überliefert. Die Schriften der auch von den Erfurter Augustinertheologen hochgeschätzten Ordenstheologen Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto [vgl. dazu Zumkeller, Erbsünde (wie Anm. 113), S. 295], sind nicht unter den überlieferten Bibliotheksbeständen.

[115] Gutiérrez, Die Augustiner im Mittelalter (wie Anm. 10), S. 168.

[116] Zumkeller, Studium generale (wie Anm. 2), S. 40.

[117] Stabi Lat.quart. 106. Werke von Johannes Klenkok, Angelus Dobelinus oder auch von Jordan von Quedlinburg, der mit seinem „Liber vitasfratrum" zu den ersten Geschichtsschreibern des Ordens zu zählen ist, fehlen. Vgl. Gutiérrez, Die Augustiner im Mittelalter (wie Anm. 10), S. 125.

[118] Z.B. Copulata totius novae logicae Aristotelis. Köln 1493 (StRBE I 131).

[119] Petrus Lombardus, Liber sententiarum. Basel 1489 (StRBE I 75); Thomas von Aquin, Summa de articulis fidei. Mainz o.J. (Stabi anInc 1857,5), Ders., Quaestiones de potentia dei. Köln 1500 (StRBE I 137), Ders., Summa theologiae. Pars 3. Venedig 1492 (StRBE I 488); Albertus Magnus, Liber de laudibus Mariae virginis. Straßburg o.J. (StRBE I 299); Johannes Duns Scotus, Super quarto sententiarum. Straßburg 1474 (StRBE I 123).

[120] Vgl. Arbesmann, Rudolf: Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung. Würzburg 1965, S. 15.

Im Vergleich zu den Beständen des Augustiner-Eremitenklosters Windsheim, das die Prediger der Stadt stellte und hauptsächlich mit Predigtliteratur ausgestattet war,[121] weist sich zumindest der überlieferte Bestand des Erfurter Klosters hauptsächlich als Fundament für die philosophisch-theologischen Studien im Konvent aus.

3. Die überlieferten Bestände der Bibliothek des neuen Klosters

A. Die einzelnen Bestandsgruppen

Die auf uns gekommene Klosterbibliothek ist trotz der Übernahme von Resten der alten Bibliothek und einigen wenigen Bänden, die während des Aufenthalts im Weißfrauenkloster hinzukamen,[122] als Bibliothek des seit 1651 errichteten neuen Klosters bei St. Wigberti zu bezeichnen.

Neben einigen Handschriften[123], Inkunabeln und Drucken des 16. Jahrhunderts besteht die Klosterbibliothek aus zeitgenössischen Werken des 17. und 18. Jahrhunderts.[124] Der jüngste Titel stammt aus dem Jahr 1787.[125]

Die Bibliothek setzt sich zusammen aus den Erwerbungen durch das Kloster, aus Büchern, die von Konventualen ins Kloster eingebracht wurden und nach der Benutzung, nach ihrem Weggang oder nach ihrem Tod in die gemeinsame Bibliothek übernommen wurden sowie aus Geschenken und Stiftungen von Wohltätern des Klosters. Ihr Erscheinungsbild ist wohl deshalb nicht homogen. Neben den mit Schweins- oder Kalbsleder überzogenen spätmittelalterlichen Holzdeckelbänden im Folioformat überwiegen die kleinformatigen Leder- und Pergamentbände des 17.

[121] Vgl. Stahleder, Erich: Die Handschriften der Augustiner-Eremiten und Weltgeistlichen in der ehemaligen Reichsstadt Windsheim. Würzburg 1963, S. 31.

[122] So schenkte Walter Heinrich von Strevesdorff, der für das Erfurter Kloster zuständige Generalvikar und spätere Weihbischof, zwischen 1634 und 1639 sechs Bände, darunter eine eigene Schrift: Ders., Flores eminentissimae virtutis iustitiae. Coloniae 1632 (StRBE T.mor.4°90a).

[123] Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5). Aus dem neuen Kloster stammt auch ein Personal-Schematismus der gesamten rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz, der zwischen 1700 und 1780 aufgestellt worden sein muß. Er ist aber eher den Archivalien des Klosters zuzurechen, die in einem klostereigenen Archiv aufbewahrt wurden (StRBE CE 8° 26a). Vgl. die Hinweise auf ein Archiv in: Protocollum (wie Anm. 51), Eintrag für 1744.

[124] Von den 2158 Bänden des 16. bis 18. Jahrhunderts in der neuen Klosterbibliothek entfallen auf das 16. Jahrhundert circa 13 %, auf das 17. Jahrhundert circa 44 % und auf das 18. Jahrhundert circa 42 % der Bände.

[125] Friedrich Sturmlerner, Das ächte Christenthum in katechetischen Sonntagpredigten. Augsburg 1787 (StRBE T. hom. 8° 393).

und 18. Jahrhunderts. Daneben ist häufig der Papp- und blaugraue Papiereinband, vor allem für das Kleinschrifttum zu finden.

Außer den zum Teil mit Erwerbungsdaten versehenen handschriftlichen Besitzkennzeichnungen im Inneren der Bücher, „Sum conventus ordinis fratrum eremitarum Sancti Augustini Erfordiae" oder „Bibliothecae fratrum Eremitarum Sancti Augustini Erfurtensis" bei zwei Dritteln des überlieferten Bestandes, gibt es kein einheitliches Besitzmerkmal in der heutigen Bibliothek.

Alle anderen Bände tragen handschriftliche Vermerke ihrer Vorbesitzer oder Benutzer im und außerhalb des Klosters, denen dann zum Teil der klostereigene Besitzvermerk hinzugefügt wurde.[126]

Von 1618, dem Einzug ins Servitenkloster, bis 1655, als der Valentinerhof erworben werden konnte, weisen 13 Bände handschriftliche Erwerbungseinträge auf, im Zeitraum von 1655 bis zum Ende des Jahrhunderts wurden 91 Bände nachweislich erworben.

Die meisten Erwerbungen, zu denen das Datum bekannt ist, liegen zwischen 1700 und 1709.[127] Es handelt sich um 216 Bände. Diese Zahl geht hauptsächlich auf die 169 Bände umfassende, testamentarische Bücherstiftung des Kanonikers an St. Severi in Erfurt, Johannes Koch, zurück.[128] Koch, der am 21. Oktober 1702 verstorben war, verknüpfte mit der Schenkung seiner Bibliothek die Bedingung, daß der „gebrauch derselben besagten patribus undt meinen freunden undt ahnverwandten gemein sein soll."[129]

Auch wenn nur eine derartige testamentarische Bestimmung überliefert ist, so zeigte sich die Hochachtung, die der Konvent bei der katholischen Bevölkerung Erfurts genoß, nicht nur an Gaben für die Wigbertikirche,[130] sondern auch an weiteren im Bestand erhaltenen Buchgeschenken.[131] Von einer der einflußreichsten Erfurter katholischen Familien, der

[126] So steht in vier der sieben Schriften des Erasmus von Rotterdam in der Bibliothek der Vermerk auf das Schenkungsjahr 1767. Allerdings ist der Geber nicht bekannt (StRBE Lr 946, Lr 952, Lr 964, Lr 972).

[127] 79 Datumsangaben liegen noch einmal für die zwischen 1790 bis 1798 angeschafften Bücher vor. Da in nur 509 Bänden Erwerbungsdaten (sehr selten mit Preisangaben) vorliegen, können daraus keine Verallgemeinerungen über die Hochzeiten des Büchererwerbs gezogen werden.

[128] Vgl. Anm. 76. Die Sammlung enthält fast ausschließlich theologisches Schrifttum, darunter Bibelausgaben, deutsch- und lateinischsprachige Predigten, moraltheologische oder auch dogmatische Titel.

[129] Protocollum (wie Anm. 51), Eintrag für 1702.

[130] Vgl. Schulte (wie Anm. 52).

[131] Vgl. hierzu auch die im weiteren Text erwähnten Schenkungen.

Familie Gudenus, erhielt das Kloster mehrere Bände.[132] Vom langjährigen Rektor der Erfurter Universität, Professor Johann Philipp Streit, stammt eine weitere Gabe.[133]

Die Wigbertikirche war die Hof- und Begräbniskirche der kurmainzischen Statthalter. Deren Domizil, die Statthalterei, befand sich gegenüber der Kirche und war mit dieser durch einen überdachten Holzgang verbunden. Der kurmainzische Statthalter Philipp Wilhelm von Boineburg (gest. 1717) schenkte den Augustiner-Eremiten als Zeichen seiner Wertschätzung zwei Bände, einen davon zum ausdrücklichen Gebrauch für die Predigttätigkeit.[134]

Die Augustiner-Eremiten standen offensichtlich auch mit den Benediktinern der Abtei St. Peter in guter Verbindung, von denen sie 1780 drei Bände im Tausch erwarben.[135] Jordan Simon erhielt von dem Schottenbenediktiner Erhard Grant, der an der philosophischen Fakultät der Erfurter Universität Mathemaik und Physik las, zwei Bände als Geschenk.[136] Aus dem Erfurter Kartäuserkloster stammt eine weitere Gabe.[137]

Neben den Beziehungen zu den Erfurter Klöstern anderer Orden unterhielten die Augustiner-Eremiten enge Kontakte zu den ordenseigenen Konventen der rheinisch-schwäbischen Provinz,[138] was auch seinen Niederschlag in der Bibliothek gefunden hat. Dabei waren die Beziehungen zwischen dem Münnerstädter und dem Erfurter Kloster „sehr innig".[139]

[132] Dazu zählen die vier Bände vom Erfurter Weihbischof Johann Daniel Gudenus (gest. 1694), darunter „De unitate ecclesiae" der Gebrüder Walenburg (Coloniae 1655), das für den Konvertiten Gudenus sicher von Bedeutung war. (StRBE T. pol. 4° 391, T. un. 2° 163, T. hom. 4° 232, T. un. 2° 162).

[133] StRBE T. pas. 4° 36.

[134] Balthasar Knellinger, Predigen auf alle Fest-Täg deß gantzen Jahrs. München 1708 (StRBE T. hom. 2° 224). Weiterhin Simon Kaerchner, Tractatus canonisticus. Augustae Vindelicorum 1713 (StRBE R 1327). Auch Boineburgs Sohn, Philipp Franz von Bellmont, schenkte dem Konvent zwei Bücher (StRBE Pe 469, Hu 851).

[135] StRBE Ph. sac. 2° 253-255. Welche Bände sie dafür gaben, konnte in der Bibliothek des Petersklosters, die sich in der Stadt- und Regionalbibliothek Erfurt befindet, nicht ermittelt werden.

[136] Raimundus Lullus, Cursus theologiae-scholasticae. T. 1. 2. Moguntiae 1750 (StRBE T. un. 8° 129/130).

[137] Sermones capitulares domus carthusiae. o.O. 1539 (StRBE T. hom. 4° 120).

[138] Den Provinzkapiteln oblag es, die einzelnen Konvente mit Ordensbrüdern zu beschicken, so daß ein reger Wechsel innerhalb der Provinz zu verzeichnen ist. Vgl. die Lebensstationen der Ordensmitglieder in: Liber mortuorum (wie Anm. 53).

[139] Erfurter Konventualen wirkten in Münnerstadt und umgekehrt. „Wie die Chronik des Münnerstädter Klosters bezeugt, war es damals auch üblich, daß Erfurter Augustiner, die als Professoren an der Universität tätig waren, ihre Sommerferien bei ihren Münnerstädter Mitbrüdern verbrachten." Zumkeller, Vom geistlichen Leben (wie Anm. 48), S. 236.

Zwei Bücher, die aus Münnerstadt nach Erfurt gelangten, befinden sich in der überlieferten Sammlung.[140] Sechs Bücher, die vom Mainzer Konvent als Geschenk gegeben wurden,[141] und ein Band aus dem Würzburger Konvent sind heute noch vorhanden.[142]

Durch die Aufhebung des Jesuitenkollegs in Erfurt hatte das Augustiner-Eremitenkloster 1773 zwei dort untergebrachte Bibliotheken übernommen, die Bibliothek des katholischen Gymnasiums und jenen Teil der Privatbibliothek des kurmainzischen Statthalters Carl Theodor von Dalberg, den dieser 1802 dem katholischen Gymnasium geschenkt hatte. Die Dalberg-Bibliothek, die bei der Übergabe an das katholische Gymnasium wohl circa 2500 Bände umfaßte, wurde aber der Klosterbibliothek nicht inkorporiert.[143] Daß die Augustiner-Eremiten sie zum Gymnasialunterricht herangezogen haben, scheint eher unwahrscheinlich.[144]

Die letzten verzeichneten Erwerbungen des Klosters stammen aus dem Jahr 1798[145] und erhärten die Vermutung, daß spätestens nach dem Reichsdeputationshauptschluß die Erweiterung der Bibliothek nicht mehr betrieben wurde.

Ein Teil des heutigen Bestandes weist am oberen Teil des Buchrückens graublaue Signaturenschilder auf, auf denen sich eine mit brauner Tinte geschriebene Signatur, bestehend aus einem Großbuchstaben des lateinischen Alphabets für die Klassen A bis L mit jeweils einer Zahl, befindet.[146] Innerhalb jeder Klasse sind die Bücher durchgezählt, die einzelnen Teile mehrbändiger Werke sind fortlaufend signiert.

[140] Johann Friedrich Hack, Kurtze doch gründliche Beschreibung des preyßwürdigen Kissinger Sauerbronns. Fulda 1690 (StRBE M. ph. 8° 16), Franciscus Neumayr, Exterminium acediae. Augustae 1763 (StRBE T. as. 8° 231). Der Band trägt den Besitzvermerk von Münnerstadt aus dem Jahr 1765 und wurde im Erfurter Kloster von Benedikt Blum, der 1755 hier seine Profess abgelegt hatte, zusammen mit neun weiteren Büchern genutzt.

[141] StRBE T. d. 2° 15, R 441cc, Pu 699, T. as. 8° 275, R 1202, Np 1355lc, T. as. 4° 120, T. mor. 8° 9, Gr 673.

[142] StRBE T. mor. 12° 65.

[143] Jedenfalls tragen die heute vorhandenen Bestände dieses Teils der Dalberg-Bibliothek keinen Hinweis darauf. Zur Dalberg-Bibliothek vgl. Paasch, Kathrin: Die Erfurter Privatbibliothek Carl Theodor von Dalbergs. - In: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt N.F. 4 (1996) S. 81-103.

[144] Vgl. Ehrhardt, Heinrich August: Nachrichten von der Boineburgischen Bibliothek zu Erfurt. - In: Sächsische Provinzialblätter 10. St. (1821) S. 1-55.

[145] Insgesamt 58 Titel konnten für dieses Jahr im überlieferten Bestand gezählt werden.

[146] Rechnet man die mit Signaturen gekennzeichneten Bände unter Zugrundelegung der jeweils höchsten Zahl jeder Gruppe hoch, so müssen mindestens 1069 Bände eine Signatur getragen haben. Diese überlieferten Signaturen sind Indiz für einen Bibliothekskatalog.

Die Signaturenvergabe erfolgte nur an Werken theologischen Inhalts. Dabei kann es sich aber nicht um eine Systematik der einzelnen theologischen Disziplinen handeln, da Bibeln und Bibelkommentare, Schriften der Kirchenväter, Predigtliteratur, polemische, aszetische und katechetische Werke in beinahe jeder der Gruppen A bis L in jeweils unterschiedlicher Reihenfolge auftauchen. Innerhalb jeder Gruppe ist weder eine alphabetische Reihenfolge der Verfasser oder Titel, noch eine Ordnung nach Erscheinungsjahr oder Erwerbungsjahr auszumachen. Einzig das Format der Bücher könnte ein Aufstellungskriterium, zumindest für den mit Signaturen versehenen Teilbestand der Bibliothek gewesen sein.[147]

Obwohl die Formataufstellung in vielen Bibliotheken, gerade des Barock, den Bücherwänden eine geschlossene Wirkung verlieh, kann doch bei den Augustinern angenommen werden, daß diese Aufstellungsart eher der optimalen Ausnutzung der Räume geschuldet war.[148]

Wie bereits erwähnt, nehmen die theologischen Werke über die Hälfte des Bestandes ein. Neben den liturgischen Texten und der Predigt- und Seelsorgeliteratur, zu der auch die Erbauungsschriften gehören, dienten die theologisch-dogmatischen, die moraltheologischen, die kirchenrechtlichen und kirchengeschichtlichen Werke dem Studium und der Lehre am ordenseigenen Studienhaus und an der Erfurter Universität. Grundlage sowohl für Predigt als auch für Studium und Lehre waren neben Bibeln und bibelexegetischen Werken die Schriften des heiligen Augustinus. Das Selbstverständnis des Augustiner-Eremitenkonvents spiegeln die Schriften zur Geschichte des Ordens wider.

Besonders ausgeprägt ist die Sammlung der philosophisch-theologischen Schriften der sogenannten jüngeren Augustinerschule. Daneben durchziehen die Werke der Gelehrten und Theologen des Ordens alle theologischen Disziplinen.

Die tägliche gemeinsame Liturgie galt und gilt im Augustiner-Eremitenorden als „jenes Band, das die Seelen immer fester zu einer heiligen Gemeinschaft in Gott zusammenfügt".[149] In den liturgischen Büchern waren verbindlich alle liturgischen Texte und rituellen Anweisungen zusammengestellt, die für den Gottesdienst benötigt wurden. Sie waren unabdingbar für den Vollzug unter anderem der Messe, der Stundengebete

[147] Zur Gruppe A gehören Foliobände, zu B Quartbände, zu C Foliobände, zu D Quarttbände, zu E Foliobände, zu F Oktavbände, zu G Foliobände, zu H Oktavbände, zu L Quartbände. Einzig die Bücher der Gruppe L weisen unterschiedliche Formate auf.

[148] So gaben die Konstitutionen zwar vor, daß der Katalog nach Fächern erstellt werden sollte, die Aufstellung selbst sollte sich aber nach den lokalen Verhältnissen richten. Vgl. Constitutiones ordinis eremitarum sancti Augustini. Romae 1686.

[149] Die Regel des heiligen Augustinus (wie Anm. 13), S. 57.

oder der Sakramentsspendung.

Die Augustiner-Eremiten haben dabei von Beginn an für ihre Meßfeier und den Chordienst die liturgischen Bücher der Römischen Kirche übernommen. „Somit handelt es sich bei den Missalia, Breviaria, Cantualia, Antiphonalia, Gradualia, Ordinaria usw. ... stets um Bücher der römischen Liturgie, denen die Eigenfeste und sonstigen eigenen liturgischen Stücke des Ordens eingefügt oder als Anhang beigegeben sind."[150] Die unmittelbar für den Gottesdienst benötigten Bücher wie das „Missale Romanum",[151] das die gesamte Meßliturgie enthielt, oder das „Breviarium Romanum", in dem die Gebete und Texte für das Stundengebet vorgegeben waren, mußten von den Prioren dabei nicht in der Bibliothek, sondern im Chor bereitgestellt werden,[152] worauf in den Besitzeinträgen ausdrücklich verwiesen wird.[153]

Bei der Meßfeier und beim Stundengebet pflegten die Augustiner den lateinischen Chorgesang. Die Richtlinien für den liturgischen Gesang waren in der Augustinusregel und in den Konstitutionen vorgegeben. Zur Beschaffung der Bücher für den liturgischen Gesang war der Prior verpflichtet. Die rheinisch-schwäbische Provinz besaß im 18. Jahrhundert ein eigenes Chorbuch.[154] 1747 erhielt das Erfurter Kloster 5 Antiphonaria und 5 Gradualia für den Chor.[155]

Neben den im Chor aufgestellten Büchern zum unmittelbaren Gebrauch enthielt die Bibliothek unter anderem Werke des namhaften ita-

[150] Zumkeller, Adolar: Die Pflege des liturgischen Gesanges und der Musik im Orden der Augustiner-Eremiten von den Anfängen bis zur Gegenwart. - In: Cor unum 51 (1993) S. 140-148. hier: S. 141.

[151] Ein „Missale Romanum" schenkte Sebastian, Graf von Gleichen und Hatzfeld, der als „besonderer Beschützer des Erfurter Konvents" [Schulte (wie Anm. 52), S. 18] galt, 1773 dem Kloster: Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum. Antverpiae 1645 (StRBE T. lit. 8° 67). Hierbei handelt es sich um das einzige auf uns gekommene Missale. Daß die liturgischen Bücher aber in ihren jeweils aktuellen Ausgaben im Kloster vorgelegen haben, ist anzunehmen.

[152] Dazu sollten außerdem unter anderem ein Hymnar mit Noten und ein Ordinarium des Ordens angekettet im Chor bereitliegen. Vgl. Gutiérrez, Die Augustiner vom Beginn der Reformation (wie Anm. 10), S. 140.

[153] „Chori Erffurtensis ffr. Eremit. S.P.Augustini pro quibusdam festis localibus 1735". In: Officia propria sanctorum. Pragae 1724. (StRBE T. lit. 4° 48). „Inservio choro". In: Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti consilii Tridentini. Antverpiae 1690. (StRBE T. lit. 8° 43). Das im Augustiner-Eremitenorden seit 1770 benutzte Brevier (Breviarium ad usum fratrum et monalium ordinis eremitarum Sancti Augustini ... Francisco Vasquez totius praefati Ordinis Priore Generali editum, in quatuor anni tempora divisum. Venetiis 1770) ist nicht im überliefertem Bestand.

[154] Cantuale Augustiniano-Romanum. Hrsg. von Sigismund Büttner. Constanz 1736. Es befindet sich nicht im überlieferten Bestand.

[155] Vgl. Protocollum (wie Anm. 51), Eintrag für 1747.

lienischen Ordensmusikers dei Cavalieri[156] und deutschsprachige Gesangbücher[157] sowie Auszüge aus dem Breviarium Romanum[158] und eine „Kirchenagenda für die Prediger in Mansfeldt" aus einer Schenkung des Pastors Johann Christoph Wendt aus Hochheim bei Erfurt.[159]

Neben aszetischen Werken[160] finden sich sowohl der eigenen Erbauung als auch der Seelsorge dienende Schriften wie Thomas von Kempis' „De imitatione Christi" in Ausgaben von 1606,[161] 1673[162] und 1712,[163] die volkstümliche Erbauungsschrift „Die andere Welt" des Münchener Augustiner-Eremiten Wolfgang Eder,[164] die Sterbetrostschrift „Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi" des angesehenen Generalvikars der sächsisch-thüringischen Reformkongregation Johannes von Staupitz[165] sowie die wegen ihres erbaulichen Inhalts sehr geschätzten „Collationes patrum" des heiligen Johannes Cassianus.[166]

Der Predigt und Seelsorge, der die Augustiner-Eremiten an der Erfurter Wigbertikirche und im Erfurter Umland in Daberstedt und Blankenhain nachkamen, dienten die zahlreichen Predigtwerke. Dabei war der heilige Augustinus mit seinen Bibelauslegungen einmal mehr „verpflichtendes Vorbild".[167]

[156] Cavalieri, Johann Michael: Opera omnia. Tom 1. 2. Augusta Vindelicorum 1764 (StRBE T.lit.2° 2a/2b).

[157] Z.B. Gottfried Geyser, Kleines Rambachisches Kirchen- und Haus-Gesang-Buch. Leipzig 1742 (StRBE Tp 1405l).

[158] Gregor Trautwein, Hymnorum per anni decursum in breviario Romano. Ulmae 1739 (StRBE T.lit.8°74).

[159] Dresden 1580 (StRBE T. lit. 4° 24).

[160] Z.B. Michael Zech, Ignatianischer Seelen-Wecker. München 1761 (StRBE T. as. 8° 341), Johann Grasset, Nova forma meditation. Augustae Vindelicorum 1756 (StRBE T. as. 8° 173).

[161] Coloniae 1606 (StRBE T. as. 12° 16). Dieses Duodezbändchen hatte Pater Antonius Gaßmann in Gebrauch. An die erste Schrift angebunden ist eine „Vita Christi" von Cornelius Jansen.

[162] Coloniae 1673 (StRBE Tp 3930).

[163] Augustin Erath, Thomae a Kempis de imitatione christi libri IV. Ulmae 1712 (StRBE Tp 3930k).

[164] München 1694 (StRBE T. d. 4° 119). Von Eder ist auch die Übersetzung einer italienischen Lebensbeschreibung des Heiligen Johannes a S. Facundo vorhanden: Ders., Kurtzer Lebensbegriff des Heiligen Johannis von S. Facundo. München 1691 (StRBE Th 6150) Vgl. zu Eder Zumkeller, Adolar: Das Münchener Augustinerkloster in der Zeit des Barock, ein Zentrum religiösen und geistigen Lebens in Bayern. - In: Analecta Augustiniana 55 (1992) S. 267-286.

[165] Straßburg 1627 (StRBE T. as. 12° 258).

[166] 1485 (StRBE I 46).

[167] Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. 2. Aufl. Bd. 8. Freiburg i. Breisgau. 1963, Sp. 708. Augustinus' „De doctrina christiana" ist in einer Ausgabe von 1604 im Bestand. (StRBE T. pat. 12° 18). Zu Augustinus vgl. auch

Neben den breitenwirksamen Predigt-Standard-Werken des späten Mittelalters von Michael de Hungaria,[168] Johannes Tauler,[169] Johannes Herolt,[170] Johannes Nider[171] oder Bernhardin von Busti[172] und den reformatorischen und nachreformatorischen Kontroverspredigten,[173] überwiegen die zeitgenössischen Werke der deutschen Prediger des 17. und 18. Jahrhunderts in der Sammlung. Darunter befinden sich die barocken, emblematischen Predigten von Christoph Selhammer,[174] Heinrich Engelgrave[175] und Michael Stainmayer[176] oder auch die sogenannten Aufklärungspredigten von Franz Hunolt[177], zahlreiche Predigten für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres[178] oder auch Kasualpredigten auf sakrale und profane Anlässe.[179] Die von den Erfurter Augustiner-Eremiten in der Wigbertikirche gehaltenen Predigten, unter anderem die von Jordan Simon auf die Genesung des Erzbischofs Emmerich Joseph, wurden in Erfurt gedruckt.[180]

Die Aktivitäten der Erzbruderschaft Maria vom Trost mit dem schwarzledernen Gürtel, die an der Wigbertikirche seit Ende des 17. Jahrhunderts angesiedelt wurde und schon seit 1575 dem Augustiner-Eremitenorden angegliedert war, spiegelt sich in den in München gehaltenen

Zumkeller, Adolar: Das Mönchtum des heiligen Augustinus. Würzburg 1968.

[168] Sermones de sanctis. Hagenau 1497 (StRBE I 157).

[169] Predigten. Leipzig 1498 (StRBE I 168).

[170] Sermones de tempore et de sanctis. Nürnberg 1483 (StRBE I 222).

[171] Praeceptorium. Straßburg 1483 (StRBE I 256) Der Band stammt aus der alten Klosterbibliothek.

[172] Rosarium sermonum. Hagenau 1508 (StRBE T. hom. 2° 120)

[173] Z.B. Petrus Canisius, Notae in evangelicas lectiones. Friburgi Helvetiorum 1593 (StRBE T. hom. 4° 25). Daneben sind Schriften von Georg Wicel, Michael Helding und Friedrich Nausea in einem Band zusammengebunden: Georg Wicel, Exercitamenta syncerae. Moguntiae 1555 (StRBE Ts 3406a).

[174] Tuba analogica sive conciones in dominicas per annum. Salisburgi 1678 (StRBE T. hom. 4° 299).

[175] Lux evangelica sub velum sacrorum emblematum. Herbipoli 1661 (StRBE T. hom. 4° 240).

[176] Rationale ecclesiasticum oder Geistliches Brustblat. München 1684 (StRBE T. hom. 4° 310).

[177] Christliche Sitten-Lehr über die Evangelische Wahrheiten. Augspurg 1746 (StRBE T. hom. 2° 266).

[178] Z.B. Ambrosius Schönhardt, Geistlicher ... Vorraths-Kammer über alle Sonntage des Jahrs. Mayntz 1686 (StRBE T. hom. 4° 46) und Balthasar Knellinger, Predigen auf alle Fest-Täg deß gantzen Jahrs. München 1708 (StRBE T. hom. 2° 224).

[179] Z.B. Reinhard Bakius, Quadruplex christiani agonizantis exercitium. [Leichenpredigt auf Barbara Maria Spitznas]. Magdeburg 1622. Angebunden sind sieben weitere Leichenpredigten (StRBE T. hom. 4° 66).

[180] In der heutigen Bibliothek liegt davon kein Exemplar vor.

Predigten beim Fest dieser Bruderschaft.[181]

Neben den Predigern des Weltklerus und anderer Orden sind wichtige Augustiner-Eremiten mit ihren Predigten vertreten. Dazu zählen Thomas von Villanova,[182] die bedeutenden bayerischen Prediger Gelasius Hieber mit der Zusammenstellung seiner in der Münchener Augustinerkirche zwischen 1706 und 1724 vorgetragenen Predigten,[183] und Ignatius Ertl, dessen Predigten „zu den kurzweiligsten und besten" der Zeit zählen.[184]

Welcher Wert dem Bibelstudium beigemessen wurde, zeigen die überlieferten Exemplare der Heiligen Schrift.[185] Der Konvent besaß die Vulgata als verbreitetste Bibelausgabe[186] sowie Teilausgaben der Bibel,[187] Bibelübersetzungen ins Deutsche[188] und mehrsprachige Ausgaben[189] sowie bibelexegetische Schriften wie die „Catena aurea" des Thomas von Aquin[190] oder Handbücher[191] und Kommentare zu einzel-

[181] Proto-Jubilaei Mariano-consolatorii Monacensis buccinae octo. Das ist acht außerlesne Jubel-Posaunen oder Ehren-Predigen bey hochfeyerlichem ... Fest ... der Ertz-Bruderschafft Mariae vom Trost oder Der schwartz ledernen Gürtel der heiligen Mutter Monica. München 1715 (StRBE T. hom. 4° 71). Zu dieser Erzbruderschaft, die als „modernes Instrumentarium der Seelsorge im 17. Jahrhundert" gehörte, vgl. Meisner, Joachim: Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt. Leipzig 1971, S. 75-79.

[182] Gutiérrez, Die Augustiner im Spätmittelalter (wie anm. 10), S. 193. Im Bestand: Antonius de Witte: Tomus primus sacrarum concionum ... Thomae a Villa-Nova. Bruxellis 1685 (StRBE T. hom. 4° 189); Ders., Tomus secundus sacrarum concionum. Bruxellis 1685 (StRBE T. hom. 4° 190).

[183] Gepredigte Religions-histori. T. 1. 2. Augspurg 1726-1733 (StRBE H.e. 2° 43/44).

[184] Zitiert nach Zumkeller, Das Münchener Augustinerkloster (wie Anm. 164), S. 271. Im Bestand sind von Ertl vorhanden: Amara dulcis, das ist Bitter-süsses Buß-Kraut. München 1706 (StRBE T. hom. 4° 373) und Ders., Sonn- und Feyer-Tägliches Tolle Lege. Nürnberg 1702 (StRBE T. hom. 4° 372).

[185] Es ist anzunehmen, daß die Konventualen eigene Exemplare der Heiligen Schrift oder wenigstens Teile derselben in ihren Zellen besaßen.

[186] Sacrorum bibliorum vulgatae editionis. Moguntini 1685 (StRBE Ph. sac. 4° 42), Biblia sacra vulgatae editionis. Antverpiae 1618 (StRBE Ph. sac. 4° 8) Weitere Ausgaben in lateinischer Sprache, z.B.: Biblia sacrosancta. Basileae 1562 (StRBE Te 150), Hebräische Ausgabe: Biblia sacra hebrea. Amstelodami 1661 (StRBE Ph. sac. 8° 216)

[187] Fünf Ausgaben des Neuen Testaments, z.B.: Das neue Testament, Halle 1716 (StRBE Ph. sac. 12° 116).

[188] Z.B.Katholische Bibel. Erffurdt 1742 (StRBE Ph. sac. 4° 12).

[189] Biblia sacra Latino-Germanica, oder Latein-Teutsche Bibel. Augspurg 1737 (StRBE Ph. sac. 2° 78).

[190] 1476 (StRBE I 25).

[191] Z.B. Leonhart Hutter, Compendium locorum theologicorum ex scripturis sacris. Wittebergae 1618 (StRBE anPh. sac. 12° 20) und Matthias Martinius, Memoriale biblicum metrico compendio. Bremae 1679 (StRBE Ph. sac. 12° 19).

nen Büchern der Heiligen Schrift.[192]

Mit Robert Bellarmins „De scriptoribus ecclesiasticis liber unus" besaß das Kloster eines der angesehensten patrologischen Werke der nachreformatorischen Zeit.[193] Von den Kirchenvätern sind im heutigen Bestand eine Ausgabe der Werke des Ambrosius, die dem Konvent mit anderen Büchern 1762 geschenkt wurde,[194] und die „Epistolae" Gregors des Großen[195] und Schriften des heiligen Augustinus vorhanden.

Augustinus prägt nicht nur die Spiritualität des Ordens, sondern auch dessen Auffassung vom wissenschaftlichen Denken. Wiederholt hatte er erklärt, „daß er sich freimütige Kritiker seiner Schriften wünsche und keineswegs verlange, daß man ihm ohne Prüfung folge".[196]

1762 erhielt das Kloster eine elfbändige Ausgabe der Augustinus-Werke geschenkt, die heute nicht mehr nachzuweisen ist.[197] Gemessen an der Bandzahl könnte es sich dabei um die sogenannte „Mauriner Ausgabe" gehandelt haben, die in Paris zwischen 1679 und 1700 publiziert worden war.[198]

Von Augustinus' apologetischen Schriften ist sein wohl geistesgeschichtlich bedeutendstes Werk, „De civitate dei", in einer Ausgabe von 1489 vorhanden.[199] „Es enthält die wertvollste altchristliche, historisch angelegte Apologie des Christentums und bietet den ersten großartigen Entwurf einer Geschichtstheologie, deren Grundgedanken, zum Teil mißverstanden, die Kirchenpolitik des Mittelalters weithin bestimmt haben."[200] Augustinus' „Sermones"[201] sind ebenso vertreten wie sein

[192] Friedrich Christoph Oetinger, Das rechte Gericht in dem ... erklärt, übersetzt und zergliederten Buch Hiob. Franckfurt 1748 (StRBE Ph. sac. 8° 238).

[193] Vgl. Altaner, Berthold: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 9. Aufl. Freiburg i. Breisgau 1980, S. 9.

[194] Protocollum (wie Anm. 51), Eintrag für 1762. Neben der zweibändigen Ambrosius-Ausgabe (Opera. Parisiis 1686-1690; StRBE T. pat. 2° 116/117) und der elfbändigen Augustinusausgabe (vgl. Anm. 198) erhielt das Kloster die Werke des heiligen Bernhard (nicht mehr nachweisbar) und des heiligen Basilius des Großen (Opera omnia. Parisiis 1721; StRBE T.pat. 2° 49).

[195] Augsburg o.J. (StRBE I 6). Der Band stammt aus der klostereigenen Werkstatt vor 1500 und könnte damit zur Bibliothek des alten Klosters zählen.

[196] Altaner (wie Anm. 193), S. 415.

[197] Protocollum (wie Anm. 51), Eintrag für 1762.

[198] Aurelius Augustinus: Opera post Lovaniensium theologorum recensionem. Tom. 1-10. Vita. Parisiis 1679-1700.

[199] Der Band wurde 1748 angekauft (StRBE I 48).

[200] Altaner (wie Anm. 193), S. 424.

[201] Sermonum opera. Parisiis 1520 (StRBE T. pat. 2° 187) Der Konvent erwarb den Band 1762.

dogmatisches Hauptwerk „De trinitate" in einer Ausgabe von 1489[202] und seine Anleitung zum Bibelstudium, die „De doctrina christiana", in einem Druck von 1604.[203]

Texte aus Augustinus-Schriften für jeden Tag des Jahres mit Texten für die Hauptfeste des Kirchenjahres stellte der Münchner Augustinereremit Felix Mayr (gest. 1746) in seiner zweibändigen „Divus Augustinus vitae spiritualis magister, seu Instructio hominis Christiani..." zusammen, die das Kloster in einer Ausgabe von 1727 besaß.[204] Eine Lebensbeschreibung des Heiligen ist von Benvenuti vorhanden.[205]

Aegidius Romanus, der die in den grundlegenden Fragen einheitliche Lehrrichtung der Augustiner-Eremiten, die sogenannte Augustinerschule, prägte, ist mit einigen Inkunabeln aus dem alten Kloster vertreten. Auch die von Arpe erarbeitete „Summa totius theologiae Aegidii" war vorhanden.[206] Die Gelehrten der älteren und auch der jüngeren Augustinerschule übernahmen außerdem wesentliche philosophische und theologische Lehren des Thomas von Aquin, dessen Hauptwerk, die „Summa theologiae" in einer Ausgabe von 1479 im Jahr 1655 in die Bibliothek gelangte. Der Konvent schaffte einen siebzehnbändigen Kommentar des Dominikanertheologen Billuart der „Summa" und Kommentare weiterer Schriften des Aquinaten an.[207]

Sind die Schriften der Vertreter der älteren Augustinerschule in der heutigen Bibliothek kaum mehr nachweisbar,[208] so zeigt sich am Vorhandensein von Werken der zur jüngeren Augustinerschule zählenden Autoren, daß die Theologen des Erfurter Konvents mit der augustinischen Gnadenlehre und den damit verbundenen zeitgenössischen Auseinandersetzungen

[202] StRBE I 48.

[203] 1604 (StRBE T. pat. 12° 18).

[204] Monachii 1727 (StRBE T. as. 8° 313/314).

[205] Cesare Benvenuti, Der von sich selbsten redende Augustinus. Augspurg 1731 (StRBE Th 3904).

[206] Augustinus Maria Arpe, Summa totius theologiae Aegidii. Bd. 1-4. Bononiae. 1701-1705 (StRBE T. un. 12° 51-54).

[207] Carolus Renatus Billuart, Summa S. Thomae ... sive cursus theologiae. Tom. 1-17. Wirceburgi 1758 (StRBE T. un. 8° 137-153); Thomas Compton Carleton, Cursus theologici ... Divi Thomae Leodii 1659 (StRBE T. un. 2° 315); Guilelmus Estius, In quatuor libros sententiarum commentaria, quibus pariter S. Thomae summae theologicae partes omnes mirifice illustrantur. Parisiis 1696. Der Band wurde vom Konvent 1735 erworben. (StRBE T. un. 2° 303).

[208] Es sind keine gedruckten Ausgaben von Thomas von Straßburg und Gregor von Rimini vorhanden.

mit den Häresien des 17. und 18. Jahrhunderts vertraut waren.[209] Vom Begründer dieser jüngeren Augustinerschule, Henricus de Noris (gest. 1704), ist die „Historia Pelagiana" im Bestand.[210] Sein Lehrer Gavardi ist mit der „Theologia scholastica Aegidio-Augustiniana"[211] sowie mit der „Universa theologia Augustiniano-Aegidiana"[212] vertreten.

Die jüngere Augustinerschule setzte sich in hohem Maße mit der Inanspruchnahme des Augustinus und seiner Gnadenlehre durch Cornelius Jansen und Bajus sowie mit den deren Namen tragenden Strömungen auseinander.

In der Bibliothek ist die grundlegende Schrift des Jansenismus, der als „Irrlehre" galt, zwar in einer Ausgabe von 1652 vorhanden,[213] sie gelangte aber erst 1779 als Geschenk in die Bibliothek. Die Werke der jüngeren Augustinerschule, die sich mit den jansenistischen Schriften auseinandersetzte, sind zum aktuellen Zeitpunkt in den Konvent gelangt. Es handelt sich zum einen um die Verteidigung von Noris' Lehre gegen den Vorwurf der Häresie durch den Spanier Petrus Manso,[214] zum anderen um die Rechtfertigung der augustinianischen Gnadenlehre durch Berti und Bellelli.[215] In „De theologicis disciplinis" stellte der Systematiker der jüngeren Augustinerschule, Johann Laurentius Berti, die Theologie im Geist Augustinus' dar.[216] Das Werk hatte das Kloster bereits 1751 angeschafft.[217]

Neben Schriften der jüngeren Augustinerschule besaß der Konvent für die Ordenskultur unabdingbare Texte. Überliefert sind Schriften zur

[209] Die „Augustinische Gnadenlehre, wie sie Noris vorgelegt hatte, beherrschte die theologischen Studienzentren des Ordens durch das ganze 18. und 19. Jahrhundert." Zumkeller, Adolar: Die Rezeption Augustins in unserem Orden. - In: Cor unum 38 (1980) S. 154-169. hier: S. 160.

[210] Historia Pelagiana ... additis vindiciis Augustinianis pro libris a S. doctore contra pelagianos, ac semipelagianos scriptis. Patavinum 1677 (StRBE H.e. 2° 93).

[211] Tom. 1-3. Norimbergae 1720 (StRBE T. un. 4° 128-130). Der Band war im Gebrauch von Pater Profuturus Töpfer.

[212] Viennae 1738 (StRBE T. d. 8° 38).

[213] Cornelius Jansen, Augustinus seu doctrina Sancti Augustini. Rothomagi 1652 (StRBE T. pol. 2° 60).

[214] Sanctus Augustinus gratiae divinae assertor, interpres, vindex sive dissertatio theologica. Herbipoli 1724 (StRBE T. pat. 4° 39).

[215] Fulgentius Bellelli, Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum. Lucernae 1711 (StRBE T. pat. 8° 69). Johann Laurentius Berti, Augustinianum systema de gratia sive refutatio librorum, quorum titulus Bajanismus et Jansenismus redivivi in scriptis Bellelli et Berti. Monachii 1749 (StRBE T.pol. 2° 61).

[216] Johann Laurentius Berti, Theologia historico-domatico-scholastica seu libri de theologicis disciplinis opus. Tom. 1-8. Monachii 1749-1750 (StRBE T. un. 2° 343-346).

[217] Protocollum (wie Anm. 51), Eintrag für 1751.

Auslegung der Regel des heiligen Augustinus,[218] Predigten auf die Heiligen des Ordens[219] und Lebensbeschreibungen von ihnen.[220] Zwar ist kein Exemplar der Augustinusregel, die einmal wöchentlich während der Hauptmahlzeit vorgelesen wurde, [221] überliefert. Es ist aber anzunehmen, daß die Konventualen, von denen jeder ein Exemplar der Regel im persönlichen Gebrauch hatte, dieses beim Weggang oder nach der Aufhebung des Klosters mitgenommen hatten.

Einen Heiligenkalender der Augustiner-Eremiten von Anselm Hörmonseder erwarb der Konvent 1751.[222] Er besaß die gedruckten Dekrete zumindest eines Generalkapitels.[223] Die Schriften der Gelehrten und Theologen des Ordens sind in allen theologischen Disziplinen nachzuweisen.

Die Ordensgeschichte ist repräsentiert durch Anton Höhns „Chronologia provinciae Rheno-svevicae ordinis ff. Eremitarum S. P. Augustini" [224] und durch Philipp Elssius' Katalog der Werke der Augustiner-Eremiten.[225] Auch die grundlegende „Bibliotheca Augustiniana" von Johann Felix Ossinger war vorhanden. [226]

[218] Humbertus de Romanis, Auslegung über St. Augustins Regel Ulm o.J. (StRBE I 415); Philipp Picinello, Sacrarum religionum maximae, ex regula S.P.N. Augustini. Augustae Vindelicorum 1696 (StRBE T. as. 4° 92). Neben Ausgaben der Augustinusregel fehlen heute auch Exemplare der Konstitutionen im Bestand.

[219] Ehr-, Freud- und Jubel-Fest dem ... Heiligen Nicolao von Tolentin. München 1705 (StRBE T.hom.4°70).

[220] Z.B. Prosper Cherle, Eremus thaumaturga S.P. Augustini. München 1685 (StRBE Th 3902). Das Werk wurde 1686 angeschafft.

[221] Desweiteren wurden unter anderem Abschnitte aus der heiligen Schrift und erbauliche Bücher vorgelesen. Vgl. Kolde, Theodor: Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879., S. 29.

[222] Protocollum (wie anm. 51), Eintrag für 1751. Im heutigen Bestand befindet sich Anselm Hörmonseder, Himmlische Eremiten-Schaar, heiliges Augustiner-Jahr. Wien 1733 (StRBE Th 3926).

[223] Decreta capituli generalis Romae celebrati anno 1685. Pro faelici totius ordinis ff. eremitarum S.P. Augustini. Romae 1688 (StRBE Th 3921b) und eine in Kolmar gedruckte Ausgabe von 1688, die Prior Christoph Schuchardt (gest. 1714) benutzte (StRBE Th 3921). Mit Schuchardts Namenszug sind 21 Bände versehen.

[224] Herbipoli 1744 (StRBE Th 3928).

[225] Philipp Elssius, Encomiasticon Augustinianum. Bruxellis 1654. (StRBE H.e. 2° 125). Der Titel wurde 1688 vom Prior Nicolaus Gull erworben. Weitere wichtige Titel wie das „Monasticon augustinianum" des Nikolaus Crusenius oder etwa das „Alphabetum augustinianum" des Thomas de Herrera sowie der Band von Angelus Höggmayr: Monasteria ordinis ff. eremitarum S. Augustini per Germaniam. O.O.u.J. (circa 1731; Reprint Würzburg 1974), der auch einen Kupferstich des neuen Augustinerklosters bei St. Wigberti enthält, fehlen im heutigen Bestand.

[226] Ingolstadii 1768. Sie zählt heute zu den Kriegsverlusten der Staatsbibliothek zu Berlin (Stabi 2° Cf 13440; Auskunft von Karla Faust, vgl. Anm. 7).

Für das Studium des Kirchenrechts im Kloster und an der Universität, wo die Augustiner-Eremiten diesen Lehrstuhl innehatten, besaß die Bibliothek das „Corpus iuris canonici", das die autoritativ anerkannten Sammlungen des Kirchenrechts vereinte, in verschiedenen Ausgaben[227] sowie dessen Teile.[228] Daneben hielt sie zahlreiche Einführungen in das kanonische Recht[229] sowie kirchenrechtliche Abhandlungen[230] bereit. Verbindlichen Charakter haben auch die Verordnungen einzelner Konzilien.[231]

In noch stärkerem Umfang als das Kirchenrecht ist neben vereinzelten Abhandlungen zum Prozeßrecht[232] das Zivilrecht in der juristischen Sammlung vertreten, allen voran das „Corpus iuris civilis" Justinians in seinen verschiedenen Teilen und Auslegungen.[233] Unter den juristischen Schriften ragen zahlenmäßig die Werke von Georg Adam Struve hervor, der zu den einflußreichsten und am weitesten verbreitetsten Vertretern seines Faches zählte.[234]

Neben der beschriebenen theologischen-philosophischen Sammlung, zu der außer theologisch-dogmatischen[235] und moraltheologischen Schriften,[236] auch die für die wissenschaftliche Ausbildung grundlegenden

[227] Lugduni 1614 (StRBE 4° R 1321ak), Coloniae 1682 (StRBE R 1321cb), Coloniae 1696 (StRBE R 1321fa).

[228] Z.B. Decretum Gratiani. Basileae 1512 (StRBE 2° R 1321ag).

[229] Z.B. Hunold Plettenberg, Introduction ad ius canonicum. Hildesii 1692 (StRBE R 1329qi); Bernhard Sannig, Schola canonica seu universum ius canonicum. Pragae 1692 (StRBE 4° R 1321f).

[230] Claude Fleury, Institutiones iuris ecclesiastici. Moguntiae 1760 (StRBE R 1324el)

[231] Z.B. Declarationes... cardinalium congregationis concilii Tridentini. Coloniae 1626 (StRBE Th 3630).

[232] Z.B. Königlich Preußisch Allgemeines Processum Lexikon. Bd.1.2. Halle 1749 (StRBE R 104df).

[233] Z.B. Dionysius Gothofredus, Corpus iuris civilis. Coloniae 1628 (StRBE R 282cl); Erasmus Ungepaur, Exercitia Justinianea sive disputationes. Noribergae 1625 (StRBE R 287ui); Samuel Strykius, Justiniani institutionum. Halae 1726 (StRBE R 311h); Justiniani institutionum libri IV. Francofurti 1591 (StRBE R 285a).

[234] Vgl. Landsberg, Ernst: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. 3. Abt., 1. Halbbd. München 1880, S. 66. Z.B. Georg Adam Struve, Syntagma iuris feudalis. Ed. 7. Francofurti 1690 (StRBE R 443i); Ders., Syntagma iurisprudentiae. Jenae 1672 (StRBE R 301am).

[235] Z.B. Ludwig Franz, Theologisch-und geistliche Bedencken eines wahrhaft frommen und rechtgläubigen Christens. Augsburg 1761 (StRBE T. d. 4° 56); Ludovicus Bailly, Tractatus de vera religione. Divione 1771 (StRBE T. d. 8° 9).

[236] Kasussammlungen z.B. von Benjamin Elbel, Theologia moralis. Bd.1-6. Augustae Vindelicorum 1744 - 1748 (StRBE T. mor. 8° 106-111) und Eusebius Amort, Dictionarium selectorum casuum conscientiae. Augustae Vindelicorum 1733. Tom. 1. (StRBE T. mor. 2° 15), daneben dogmatische und moraltheolologische Werke von Augustinertheologen: Basilius Pontius, De sacramento matrimonii tractatus. Ed. 2.

Schriften des Aristoteles[237] sowie die zahlreichen Abhandlungen und Kommentare zu seinem Werk zählen,[238] sind die „profanen" Fächer vergleichsweise von geringem Umfang.

In erster Linie der elementaren Ausbildung im Kloster, wahrscheinlich aber auch der Gymnasialbildung, die die Augustiner-Eremiten 1773 am katholischen Gymnasium übernommen hatten, dienten Rechenbücher[239] sowie Sprachlehren und Poetiken zur Erlernung der lateinischen[240] und der deutschen[241] Sprache. Darüber hinaus sind in der Bibliothek hebräische[242], griechische[243] und französische[244] Grammatiken sowie bilinguale und multilinguale Wörterbücher[245] vorhanden. Der Vertiefung lateinischer Sprachkenntnisse und der rhetorischen Ausbildung dienten die Werke der römischen Klassiker.[246]

Neben kirchengeschichtlichen Werken besaß das Kloster allgemeine Abhandlungen zur Weltgeschichte,[247] zur Geschichte einzelner Orte und Gebiete,[248] so auch die „Dioecesis Moguntina commentatio" von Würdt-

Bruxellis 1627 (StRBE T. mor. 2° 98), Thomas de Jesu, Aerumnae Jesu Christi. Monachii 1676 (StRBE T. d. 4° 63).

[237] Aristoteles, Opera varia. 1459 (StRBE I 463).

[238] Z.B. Joseph Blanch, Commentarii in universam Aristotelis logicam. Valentiae 1612 (StRBE Pl 42); Franciscus de Oviedo, Cursus philosophicus. Lugduni 1663 (StRBE 2° Pu 547); Fridemann Bechmann, Institutiones logicae ex Aristotele. Gotha 1684 (StRBE Pl 28).

[239] Z.B. Johann Hemelingius, Neugemehrtes selbstlehrende Rechne-Schul. Franckfurt 1678 (StRBE Nm 365); Tobias Maier, Neue und allgemeine Art, alle Aufgaben aus der Geometrie ... aufzulösen. Eßlingen 1741 (StRBE Nm 504).

[240] Erleichterter und verbesserter Donat. Onoltzbach 1750 (StRBE Gr 1068); Cellarius mnemonicus ... oder ... Art alle Stamm-Wörter der Lateinischen Sprach der Jugend ... beyzubringen. o.O. 1730 (StRBE Gr 1056); Friedrich Romberg, Schul-Gebräu oder Lateinische Schul-Übungen. Berlin 1715 (StRBE Gr 1194).

[241] August Nathanael Hübner, Gründliche Anweisung zum deutschen Stilo. Hannover 1720 (StRBE Gr 2475); Johannes Hübner, Neu-vermehrtes poetisches Hand-Buch. Leipzig 1743 (StRBE Lu 938).

[242] Johann Heinrich Michaelis, Erleichterte Hebräische Grammatica. Halle 1708 (StRBE Gr 3410).

[243] Christian Stock, Literator Graecus linguae Graecae. Jenae 1710 (StRBE Gr 704).

[244] Nathanael Duez, Neuvermehrte ... frantzösische Grammatica oder Sprach-Lehr. Franckfurt 1679 (StRBE Gr 1677).

[245] Z.B. Johann Caspar Svicerus, Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graeco. Tiguri 1683 (StRBE Lex 4° 95).

[246] Horaz, Opera (StRBE 2° Lcl 5950); Cicero, Orationes omnes. 2 Bde. Francofurti 1653 (StRBE Lcl 5314); Sueton, Caesarum XII. vitae. Dresdae 1677 (StRBE Lcl 7666).

[247] Z.B. David Koeler, Chronologia historia universalis. Noribergae 1736 (StRBE 2° Hs 274).

[248] Z.B. Johann Dubravius, Historia Boiemica. Basileae 1575 (StRBE Hg 2° 82).

wein[249] und genealogische Handbücher[250]

An medizinischer Literatur sind in der überlieferten Klosterbibliothek lediglich Abhandlungen über Medikamentengebrauch und Aderlassen vorhanden.[251] Ob die 1702 gedruckte „Recht gründliche Anweisung zur woleingerichteten Baum-Schule" tatsächlich für die zahlreichen Obst-, Erlen-, und Hopfenpflanzungen, die der Konvent in der Mitte des 18. Jahrhunderts in der Umgebung von Erfurt anlegte, herangezogen wurde, läßt sich nicht belegen.[252]

B. Die bedeutenden Augustiner-Eremiten im Erfurter Konvent und ihre Büchersammlungen

Die Bibliothek des neuen Klosters spiegelt in gewisser Weise die Entwicklung und den Standort des philosophisch-theologischen Studiums sowohl im Erfurter Konvent als auch an der Erfurter Universität im 17. und 18. Jahrhundert durch jene Bücher wider, die gerade mit dem Wirken der drei für das ordenseigene und das universitäre Studium wichtigen Erfurter Augustiner-Eremiten jener Zeit verbunden sind: Augustin Gibbon de Burgo, Isidor Keppler und Jordan Simon.

Seit es Gibbon (1613-1676) 1657 gelungen war, die Augustiner-Eremiten erneut an der theologischen Fakultät der Erfurter Universität zu etablieren, war auch die wichtige Grundlage für ein ordenseigenes Studium im Erfurter Konvent geschaffen, dem sich Promotionen durch die eigenen Professoren anschließen konnten.[253]

Die theologische Bibliothek dokumentiert die Lehrtätigkeit der Augustinertheologen an der Universität. [254] In den 35 Jahren seiner

[249] Stephan Alexander Würdtwein, Dioecesis Moguntina in archidiaconatus distincta ... commentatio. Mannhemii 1768 (StRBE Hg 9835a).

[250] Z.B. Der genealogische Archivarius. 4 Bde. Leipzig 1735 (StRBE Hu 504d); Genealogische Tabellen einiger fürstlicher und gräflicher Häuser. Franckfurt 1728 (StRBE Hs 755).

[251] David Samuel Madai, Kurtze Nachricht von dem Nutzen und Gebrauch der Medicamenten. Halle 1764 (StRBE Ma 24lm); Johannes Jacob Schlierbach, Nutzen und Schaden des Aderlasses. Giessen 1747 (StRBE M. pa. 8° 112).

[252] (StRBE O 803). Zu den zahlreichen Baumpflanzungen vgl. Schulte (wie Anm. 52), S. 27.

[253] In einem gedruckten Verzeichnis der Rektoren und Doktoren der Erfurter Universität wurden von Hand alle Augustiner-Eremiten unterstrichen und fehlende Namen hinzugefügt: In laudem summi scholarchae dei. ... Series magnificorum ejus rectorum ... ab 1392 ... ad 1614. Erffurti 1614 (StRBE Ei 215).

[254] Seit Gibbon wurde „für den Augustinerorden ... die Universität Erfurt nun die Schule vieler seiner Provinziale und Prioren und nicht minder seiner Theologen. In diesen Jahren von 1656 bis 1800 wurden circa 125 Augustiner an der Universität immatrikuliert und über 30 wurden zum Doktor promoviert." Kleineidam, Augustin Gibbon (wie Anm.

Erfurter Tätigkeit promovierte der Ire Gibbon unter anderem zehn Augustiner-Eremiten zu Doktoren der Theologie. Gibbon wirkte damit über die Grenzen Erfurts hinaus in die rheinisch-schwäbische Provinz, zu der das Erfurter Kloster seit 1663 auf Drängen Gibbons wieder gehörte.[255] Die Promotionsschriften unter Gibbon sind in einem Sammelband zusammengestellt worden.[256] Weitere Promovenden, wie der Scholasticus der St. Severi-Kirche und spätere Dekan der theologischen Fakultät, Johann Jodocus Hunold, verehrten Gibbon Bücher.[257]

Gibbon regte in Erfurt auch konfessionsübergreifende Diskussionen an. Als Antwort auf eine seiner Vorlesungen verfaßte der Diakon der Predigerkirche Jeremias Balthasar Ludwig eine Schrift, die er Gibbon überreichte.[258]

Darüber hinaus war Gibbon selbst als theologischer Schriftsteller tätig. Sein Werk „De Luthero-Calvinismo schismatico quidem, sed reconciliabili" von 1663[259] „zeugt von großer Belesenheit in der gesamten europäischen theologischen Literatur, einschließlich der protestantischen".[260]

Mit seinem Hauptwerk, der „Theologia scholastica" schuf Gibbon ein modernes Lehrbuch der Theologie, das sowohl an der Erfurter Universität als auch im Orden lange Zeit Verwendung fand. „Sein Werk ist eine der letzten großen Barockdogmatiken, die noch dazu in Deutschland geschrieben wurden."[261] In vier Bänden ist Gibbons eigenhändiges Manuskript des 3. bis 6. Bandes dieses umfangreichen Werkes erhalten.[262] Die gedruckte Ausgabe, die zunächst in Mainz, und ab Band 3 in Erfurt erschien, sucht man heute in der Bibliothek vergebens.[263]

Die Autoren, die Gibbon in seinem Werk anführt, unter denen sich

4), S. 111.

[255] 1630 war er aus der rheinisch-schwäbischen Provinz ausgegliedert worden und von da an einziger Konvent der sächsisch-thüringischen Provinz, bevor es wieder zur rheinisch-schwäbischen Provinz kam. Vgl. Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 27.

[256] Augustin Gibbon de Burgo, Theses ex universa theologia depromptae. Herbipoli 1656 (StRBE Tu 1338).

[257] Z.B. Petrus Labat, Theologia scholastica. 1662 (StRBE T. un. 4° 119).

[258] Auf dem Titelblatt ist die Widmung an Gibbon eingetragen (StRBE 25an Ei 287).

[259] Es ist zweimal in der Bibliothek vorhanden: Erfurti 1664 (StRBE T. ir. 4° 453); Erfurti 1663 (StRBE 2an Tu 1338). Übrigens befinden sich auch andere Erfurt-Drucke in der Bibliothek: Z.B. Caspar Ulenberg, Das Neue Testament. Erfurt 1725 (StRBE Ph. sac. 8° 371); Corpus iuris portabile. Erfordiae 1730 (StRBE R 282e).

[260] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 54.

[261] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), S. 56.

[262] Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 250f.

[263] Was um so erstaunlicher scheint, da es als Lehrbuch im Orden z.B. im Lauinger Kloster „in 7 Bänden achtmal vorhanden war". Ruf (wie Anm. 59), S. 269.

die bedeutenden Theologen seiner Zeit befinden, sind nur zum Teil in der überlieferten Bibliothek vorhanden. Immerhin treffen wir unter anderem auf den Jesuiten Franz Toletus,[264] auf Petrus Cornejus von den Karmeliten[265] und auf die deutschen Theologen Heinrich Canisius[266], Martin Becanus[267] und Adam Tanner[268] sowie den Belgier Petrus de Conninck.[269] Die älteren Scholastiker, wie Wilhelm von Ockham, Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor, Bonaventura, Johannes Duns Scotus oder auch Gabriel Biel sind dabei unter den oftmals aus der alten Klosterbibliothek stammenden Inkunabeln vertreten.[270] Daneben weist die Bibliothek auch Werke seines Lehrers aus Salamanca, Bernhard Rodriguez, auf, den Gibbon immer wieder zitierte.[271] Auch die Schriften anderer wichtiger Exponenten der spanischen Barockscholastik fehlen nicht in der Sammlung, so je ein Werk von Johannes a Sancto Thoma, einem „der besten Interpreten des heiligen Thomas“[272], von Petrus Hurtado de Mendoza[273] und Luis de Molina.[274]

Nur in wenigen Bänden hat Gibbon seine Buchbenutzung handschriftlich vermerkt. Dazu zählt eine Schrift von Gottfried Olenius, die dieser Gibbon schenkte,[275] Ausgaben der Augustinertheologen Franciscus

[264] Commentaria ... in universum Aristotelis logicam. Coloniae 1607 (StRBE Pl 364).

[265] Von ihm hatte Gibbon eine zweibändige Werkausgabe mit nach Deutschland gebracht: Opera. Tom. 1.2. Carmelo Pinciano 1628-1629 (StRBE T. un. 2° 167; T. un. 2° 168).

[266] Opera, quae de iure canonico reliquit. Coloniae 1662 (StRBE R 1321aibic).

[267] Z.B. Refutatio torturae. Moguntiae 1610 (StRBE 1an Ts 3553n).

[268] Z.B. Examen narrationis. Monachii 1602 (StRBE Th 3684).

[269] Aegidius Romanus, Quodlibeta revisa. Hrsg. von Petrus Damasus de Conninck. Lovanii 1646 (StRBE T. un. 2° 28). Das Buch trägt Gibbons handschriftlichen Besitzvermerk.

[270] Wilhelm von Ockham, Quotlibeta. Straßburg o. J. (StRBE I 386a; 1763 vom Kloster erworben); Petrus Lombardus, Sententiae. Basel 1492 (StRBE I 79); Hugo von St. Viktor, Liber secundus de sacramentis. Augsburg o. J. (StRBE I 8); Bonaventura, Opuscula parva. Straßburg 1495 (StRBE I 385,1; StRBE I 385,2) Das Studium dieser zwei Bände durch Martin Luther ist aufgrund von dessen handschriftlichen Einträgen nachweisbar. Vgl. Matsuura, Zu Luthers Anfängen (wie Anm. 95), S. 339-342; Johannes Duns Scotus, Super tertio sententiarum. Venedig 1481 (StRBE I 472); Gabriel Biel, Sermones des sanctis. Tübingen 1499 (StRBE I 408). Ob nun Gibbon diese Exemplare tatsächlich verwendet hat, kann nicht nachgewiesen werden.

[271] Z.B. Summa casuum conscientiae. Duaci 1614 (StRBE T. mor. 4° 72).

[272] Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Freiburg i. Breisgau 1991, S. 72. Johannes a S. Thoma, Cursus theologici in secundam secundae D. Thomae. Lugduni 1663 (StRBE T. un. 2° 312).

[273] Disputationes de deo homine sive de incarnatione filii dei. Antverpiae 1634 (StRBE T. d. 2° 17).

[274] Liberi arbitrii. Antverpiae 1595 (StRBE T.d.4°78).

[275] Gratiae dei enchiridion. Pragae 1658 (StRBE T. d. 12° 32).

de Oviedo[276] und Basilius Pontius,[277] zwei Bände von Petrus und Adrian Walenburg,[278] die diese ihm geschenkt hatten, sowie Werke, die er aus Löwen und aus Spanien mitgebracht hatte.[279]

Das Ende der Barocktheologie bei den Erfurter Augustiner-Eremiten leitete Isidor Keppler (1715-1792) in den 1750er Jahren ein, als er statt der Gibbonschen Barockdogmatik Johann Laurentius Bertis Schrift „De theologicis disciplinis" für den Unterricht verwendete. Keppler lebte mit Unterbrechungen seit seinem Theologiestudium 1737 im Erfurter Konvent, war hier zeitweise Prior und wirkte vor allem als Lektor für Theologie und Kirchenrecht. Er war Professor für Theologie an der Erfurter Universität und der einzige Augustinereremit, der dort jemals zum Rektor gewählt wurde. Er „war ein Mann von großem Selbstbewußtsein, der gern seine eigene Person herausstellte, er war aber auch ein Mann von großen Kenntnissen und von großem Eifer und Fleiß."[280]

Seine Büchersammlung ist mit 76 Bänden neben der Jordan Simons die größte innerhalb des Erfurter Konvents. Zwei Bände aus der Zeit vor seinem Ordenseintritt 1734 brachte Keppler nach Erfurt mit, in denen zunächst sein Geburtsname Jacobus und dann sein Ordensname eingetragen sind.[281] Seine Sammlung unterscheidet sich von den, hauptsächlich aus theologischer Literatur bestehenden Sammlungen anderer Konventualen.

[276] Integer cursus philosphicus. Lugduni 1640 (StRBE 4° Pu 546).

[277] De sacramento matrimonii tractatus. Ed. 2. Bruxellis 1627 (StRBE T. mor. 2° 98).

[278] De articulis fidei. Coloniae 1666 (StRBE T. d. 4° 14), Ders., Appendix I. De consideratione generali super tractatu de articulis fidei. Coloniae 1668 (StRBE T. d. 4° 13).

[279] „Augustin Gibbon me tulit in Germaniam." oder „Ad usum fratris Augustini Gibbon specto, qui me in Germaniam tulit" (StRBE Pl 42, Pl 314, Lcl 1799, Lcl 1796, Th 2858). Außerdem hat Gibbon auch eine Handschrift von Alphons Curiel mitgebracht (Stabi Lat. quart. 798). Vgl. Zumkeller, Handschriften (wie Anm. 5), S. 248.

[280] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 129. Unter Keppler studierte auch „der mit Abstand bedeutendste Theologe des Augustinerordens im 18 Jahrhundert", Engelbert Klüpfel, in Erfurt (Ebd., S. 130). Aus seinem Besitz ist ein Band überliefert, den er von Freiburg/Schweiz, wo er sich zuvor aufgehalten hatte, 1754 nach Erfurt gebracht haben muß, denn er trägt den Vermerk des Freiburger Konventualen Constantinus Köberle: Nathanael Duez, Französische Grammatica renovata. Frankford 1683 (StRBE Gr 1676). Vgl. zu Köberle: Liber mortuorum (wie Anm. 53), S. 276. Der Erfurter Aufenthalt Klüpfels ist dort nicht verzeichnet.

[281] Theophil Golius, Epitome doctrinae moralis. Argentorati o. J. (StRBE Pe 44), Johann Fuchs, Vollkommenes Roß-Arznei-Buch. Leipzig 1721 (StRBE O 2010). An letzterem Titel ist übrigens der übliche Weg eines Buches eines Konventualen an den Einträgen nachzuvollziehen: Vor seinem Eintritt ins Kloster in seinen Besitz gelangt (Geburtsname Jacobus Keppler), hatte es Keppler als „Frater Isidor Keppler" im Gebrauch, bevor es ein Jahr nach seinem Tod als zur Erfurter Augustinerbibliothek zugehörig ausgewiesen wurde („Bibliothecae Augustinianae Erfordiae 1793").

Neben einer in Erfurt gedruckten Bibel,[282] der Staupitzschen Schrift „Von der Nachfolgung des willigen Sterbens“,[283] kirchenrechtlichen und moraltheologischen Schriften für seine Lehre,[284] einer Schrift des Exprovinzials der rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz und Priors von Würzburg, Sigismund Büttner, dem er auch seine Prüfungsschrift für die Erfurter Universtität gewidmet hatte,[285] einem geographischen und einem medizinischen Werk[286] sowie einem astronomischen Titel,[287] besaß Keppler vor allem logische, naturphilosophische Schriften im Geiste der Aufklärung.[288] Zum einen hatte er ein Werk des Benediktiners Anselm Desing im Gebrauch, der zu den Vorreitern der katholischen Aufklärung gezählt werden kann,[289] zum anderen die dreibändige „Philosophia utilis et jucunda“ des Erfurter Benediktiners Andreas Gordon, die in Erfurt den Angriff auf die scholastische Philosophie einleitete und als Inbegriff jener „nützlichen“ Philosophie im Geiste der Aufklärung weit über die Grenzen der Stadt hinauswirkte.[290] Daneben besaß Keppler Schottels „Teutsche Sprachkunst“[291] sowie eine deutsche Grammatik[292] und Sprachlehren.[293]

[282] Katholische Bibel. Erffurth 1742 (StRBE Ph. sac. 4° 12).

[283] Straßburg 1627 (StRBE T. as. 12° 258).

[284] Patritius Sporer, Theologiae moralis super decalogum tractatus. T.1-5. Salisburgi 1691-1699 (StRBE T. mor. 8° 62-66), Z.B. Johann Clavinus, Paratitla digestorum iuris Justinianaei methodica. Francofurti 1612 (StRBE R 301feh).

[285] Sigismund Büttner, Augustinus de vero disputans. Friburgi Brisgoiae 1719 (StRBE Pl 82). Übrigens stammt aus dem Besitz von Büttner ein Titel, den er Caprasius Lind geschenkt hatte, der vom Würzburger Konvent in den Erfurter Konvent als Organist wechselte: Hyacinthus Tonti, Augustiniana de rerum creatione sententia. Patavii 1714 (StRBE T. pat. 4° 40). Vgl. zu Lind: Liber mortuorum (wie Anm. 53), S. 304f.

[286] Das ... durchleuchtige Teutschland oder historisch-politisch-geographische und genealogische Beschreibung. Gotha 1702 (StRBE G 2213); Blancard, Stephan, Lexicon medicum. Francofurti 1705 (StRBE M. un. 8° 17).

[287] Z.B. Sebastian Brenner, Das grosse Planeten-Buch. Leipzig 1695 (StRBE Na 351).

[288] Z.B. Christian Wolff, Die Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften erster Teil. Halle 1717 (StRBE Nm 304); Erhard Weigel, Speculum terrae. Das ist Erd-Spiegel. Jehna 1665 (StRBE G 248).

[289] Diatribe circa methodum Wolffianam. Pedeponti 1752 (StRBE Pu 1118).

[290] Andreas Gordon, Philosophia utilis et jucunda. Bd.1. 2. Stadt am Hof 1745 (StRBE Pu 671). Gordon wurde aufgrund dieser Schrift zum korrespondierenden Mitglied der Pariser Akademie der Wissenschaften gewählt. Zu Gordon vgl. Kleineidam, Universitas studii (wie anm. 6), T. 4, S. 108-113.

[291] Justus Georg Schottel, Teutsche Sprachkunst. Braunschweig 1651 (StRBE Gr 2365).

[292] Hieronymus Freyer, Anweisung zur Teutschen Orthographie. Halle 1728 (StRBE Gr 2452).

[293] Z.B. Der in dreyen Sprachen, Teutsch, Italiänisch, Frantzösisch erklärte Sprachmeister. Franckfurt 1700 (StRBE Gr 370).

Keppler bereicherte die Erfurter Augustiner-Eremitenbibliothek mit insgesamt 17 Bänden der Wittenberger[294], Jenaer,[295] Altenburger[296] und Eislebener[297] Ausgabe der deutschen Werke Martin Luthers. In die Bände der Wittenberger Ausgabe sind handkolorierte Einblattdrucke der Lutherzeit, wahrscheinlich vom Vorbesitzer, eingeklebt, in einen anderen Teil hat Keppler 1760 die Aufforderung eingetragen, das Werk, in dem die Glaubensirrtümer der Lutheraner offenbar seien, genau zu studieren, um dann in den Schoß der heiligen Mutter Kirche zurückkehren zu können.[298]

Die konfessionellen Auseinandersetzungen mit dem Protestantismus auf der einen Seite,[299] aber auch die Auseinandersetzung mit dem ehemaligen Ordensbruder Martin Luther auf der anderen, werden der Grund für die Anschaffung von weiteren Werken Luthers im neuen Kloster gewesen sein.[300] Von den frühen katholischen Kontroverstheologen, die Luther entgegentraten, ist außer Luthers Lehrer, dem Ordensbruder Bartholomäus Arnoldi von Usingen, kein Autor vertreten.[301] Die konfessionelle Auseinandersetzung mit dem Protestantismus setzte die Kenntnis von dessen Schriften voraus, deren zumindest zwei in der Bibliothek zu finden sind.[302] Darüber hinaus dokumentieren natürlich zahlreiche katholische

[294] Bd. 1-6. Wittemberg 1539-1553 (StRBE 4° Tu 1480).

[295] Bd. 1-3. 5. 6. 8. Jhena 1575-1580 (StRBE 4° Tu 1490).

[296] Bd. 3. 5. 9. Altenburg 1661-1663 (StRBE T. un. 2° 119-121).

[297] Bd. 1. 2. Eisleben 1663-1665 (StRBE 4° Tu 1495).

[298] „Lege et perlege hunc librum errores fidei Lutheranorum manifestum ut redeant ad gremium S. Matris Ecclesiae. M. Isidorus Keppler Aug. 1760" (StRBE 4° Tu 1480, 3; Rückseite Titelblatt).

[299] Keppler trägt, geradezu als Rechtfertigung für den Besitz einer Lutherschrift, „Sum ad usum contra protestantes" auf dem Titelblatt ein (StRBE T.un.2°122).

[300] Martin Luther, Collectio nova epistolarum ... Joh. Francisci Buddei. Hale Magdeburgicae 1717 (StRBE Tu 1509). Ders., Propheten alle deutsch. Straßburg 1626 (Te 600). Die aus dem 16. Jahrhundert stammenden Drucke können nicht dem alten Kloster bis 1561 zugewiesen werden: Z.B. Martin Luther, In epistolam Pauli ad Galtos commentarius. (StRBE Ph. sac. 4° 221), Ders., Das siebend Capitel S. Pauli zu den Chorinthern. Wittenberg 1523 (StRBE Te 3241).

[301] Arnoldi von Usingen erscheint in der Sammlung mit einem seiner wichtigen philosophischen Lehrbüchern für das philosophische Studium an der Erfurter Universität: Totius naturalis philosophiae epitome. Erphordiae 1543 (StRBE Np 66). Ein weiteres Erfurter Universitätslehrbuch ist von Jodocus Trutfetter vorhanden: Summa in totam physicen. Erffordie 1514 (StRBE Pm 117). Zu Usingen vgl. Paulus, Nicolaus: Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild. Straßburg 1893.

[302] Lucas Osiander, Enchiridion controversiarum religionis. Tubingae 1605 (StRBE T. pol. 8° 17), Matthias Hoe von Hoenegg, Evangelisches Handbüchlein wider das Papstthum. Leipzig 1692 (StRBE T. pol. 8° 579).

Polemiken, unter anderem von Franciscus Coster und Laurentius Forer,[303] und die ausgesprochenen Schmähschriften auf Luther von Weislinger den konfessionellen Streit.[304]

Seit 1752 lebte und wirkte „einer der umstrittensten Geister" des Ordens der Augustiner-Eremiten, Jordan Simon (1719-1776), im Erfurter Konvent.[305] Er hinterließ im Erfurter Kloster nicht nur Spuren durch seine Einbindung in das politische Tagesgeschehen, durch sein kirchenpolitisches Engagement und durch sein umfangreiches Werk, von dem sich einige Exemplare in der Bibliothek befinden,[306] sondern auch durch seine Lehrtätigkeit als Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte und - in materialisierter Form - durch die größte, noch erhaltene Büchersammlung innerhalb der Konventsbibliothek, von der 282 Bände überliefert sind. Simon ließ sie wahrscheinlich zurück, als er 1770 Erfurt fluchtartig verlassen mußte.[307]

Die Sammlung „ad usum fr. Jordani Simon" enthielt das Rüstzeug für den Kirchenrechtler und Kirchenhistoriker. Sie dokumentiert seinen festen Standort im Augustinismus und seinen Bezug zur katholischen Aufklärung, vermittelt aber in gewisser Weise auch jenen Hauch von Extravaganz, der ihn veranlaßte, wohl ohne die Erlaubnis seiner Oberen, mehrere europäische Länder zu bereisen.

1768, als Simon die Professur für Kirchengeschichte und Kirchenrecht an der Erfurter Universität erhalten hatte, ließ er seine „Praelectiones historico-canonicae" drucken, zwei Jahre später die „Institutiones canoni-

[303] Franciscus Coster, Apologia pro secunda parte enchiridii sui de sacra scriptura. Coloniae 1604 (StRBE T. pol. 8° 446), Laurentius Forer, Manuale Lutheranorum seu vindiciae symboli Lutherani. Dilingae 1628 (StRBE T. pol. 8° 337). Weitere Titel sind z.B. Martin Ziphaelius, Catholische Confession gegen die Augspurgische ... Confessionisten. Würtzburg 1652 (StRBE T. pol. 8° 156), Vitus Pichler, Examen polemicum super Augustana confessione. Augustae 1708 (StRBE T. pol. 8° 365)

[304] Johann Nikolaus Weislinger, Höchst nothwendige Schutz-Schrift des ... Luthertums. 1741 (StRBE T. pol. 8° 382). Ders., Auserlesene Merckwürdigkeiten von alten und neuen theologischen Marckschreyeren. Straßburg 1738 (StRBE Th 5502). 1751 erwarb das Kloster Weislingers „Armamentarium catholicum ... bibliothecae" (Argentinae 1749; StRBE). Vgl. Protocollum (wie Anm. 51), Eintrag für 1751.

[305] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 130.

[306] Dazu zählen seine Promotionsschrift und die dazugehörigen Thesen von 1758: Jordan Simon, Cephas. Erfordiae 1758 (StRBE Th 6727); Ders., Positiones ex universa theologia positivo-dogmatico-historico-polemica. Erfordiae 1758 (StRBE 1an Th 6727).

[307] Vgl. zu Simon vor allem Strüber, Stanislaus: P. Jordan Simon aus dem Orden der Augustiner-Eremiten. Ein Lebensbild aus der Aufklärungszeit. Würzburg 1930.

cae", die Simons Lehrbuch des gesamten Kirchenrechtes darstellen.[308] In diesem Werk bespricht er jene für ihn maßgeblichen Autoren, deren Bücher er auch im Gebrauch hat: Lancelottis und Gravinas „Institutiones canonici"[309], Schriften von Van Espen, Zallwein und Riegger. [310] Mit den Schriften Claude Fleurys verfügte Simon über Werke eines „modernen offenen Katholizismus".[311] Dazu zählten auch die Schriften Desings und das von dem Trierer Weihbischof Hontheim verfaßte „Manifest" der katholischen Aufklärung.[312]

„Die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Aberglauben lag Simon sehr am Herzen."[313] In seiner Bibliothek befinden sich Wunderberichte und Darstellungen von Vampiren.[314] Hinzu kommen zwei Sammelbände, die vor allem Polemiken gegen Hexenprozesse enthalten, die auch Simon eindeutig ablehnte. [315] In seiner „Anpreisung der Landesverordnung" schildert er eigene bedrückende Erlebnisse bei einer Hexenverurteilung.[316]

Für das Fach Kirchengeschichte hatte Jordan Simon bereits 1756 eine handschriftliche Übersicht erstellt, welche Autoren er in diesem Fach lehren wolle.[317] Die Bücher dazu sind zum einen in seiner Samm-

[308] Die „Praelectiones" befinden sich nicht in der heutigen Augustinerbibliothek. Ein Exemplar verschenkte Simon an den Kartäusermönch Johannes Baptist Christ 1770 (StRBE R 1285); Jordan Simon, Institutiones canonicae sive corollaria ex universo jure historico ecclesiastico. Erfurti 1770 (StRBE R 1301e).

[309] Paul Lancelotti, Institutiones iuris canonici. Lugduni 1616 (StRBE 3anR 1321akak), Gravina, Janus Vincent, Institutiones canonici. Augustae Taurinorum 1742 (StRBE R 1328od).

[310] Zeger Bernhard van Espen, Commentarius in canones et decreta. Coloniae 1755 (StRBE 2° R 1329ld); Gregor Zallwein, Principia iuris ecclesiastici. Augustae Vindelicorum 1763. (StRBE R 1329lf); Paul Joseph Riegger, Historia imperii Romani Germanici. Vienne Austriae 1753 (StRBE Hg 610); Ders., Introductio in universum ius ecclesiasticum. P. 1. Vindobonae 1758 (StRBE R 1301cr).

[311] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 199. Z.B. Claude Fleury, Institutiones iuris ecclesiastici. Francofurti 1724 (StRBE R 1324ei).

[312] Anselm Desing, Juris naturae larva detracta liber. Monachii 1753 (StRBE 4° R 221fl), Febronius, De statu ecclesiae, Bullioni 1765 (StRBE R 1324i).

[313] Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 155.

[314] Andreas Ulrich Mayer, Abhandlung des Daseyns der Gespenster, nebst einem Anhange von Vampyrismus. Augsburg 1768 (StRBE A 551e), Felix Maurer, Amphitheatrum magiae universae. Nürnberg 1714 (StRBE A 92).

[315] Dazu zählt die berühmte Rede des Historikers Sterzinger vor der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gegen den Hexenwahn: Ferdinand Sterzinger, Akademische Rede von dem gemeinen Vorurtheil der wirkenden und thätigen Hexerey. München 1766 (StRBE A 551c/d).

[316] Jordan Simon, Anpreisung der ... Landesverordnung Ihrer kaiserlichen Majestät, wie es mit dem Hexenprocesse zu halten sey. München 1767 (StRBE 7anA 551c).

[317] Vgl. Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 145.

lung,[318] zum anderen in der Bibliothek des Konvents vorrätig.[319]

Jordan Simon war in starkem Maße der jüngeren Augustinerschule verbunden. Er galt als eifriger Vertreter des Augustinismus.[320] Von Augustinus hat er unter anderem dessen „Confessiones" in Gebrauch.[321] Bei der Rechtfertigung zu einer Disputation über die Machtbefugnisse des Staates gegenüber der Kirche, wegen der er vom Kurfürsten in Mainz 1760 der mainzischen Lande verwiesen wurde, nennt er als Quelle seiner Abhandlung den ersten Band der Schrift „De theologicis disciplinis" Bertis,[322] der auch zu seiner Büchersammlung gehörte. Schriften der Augustinertheologen Schmalfuß und Hörmonseder waren bei ihm vorhanden,[323] von dem bedeutenden Ordenshistoriker Onuphrius Panvinio finden sich die „Fastorum libri V".[324]

Unter den gedruckten Predigten, die Simon im Gebrauch hatte, sind auffällig viele italienischsprachige Ausgaben.[325] Simon hatte sie aber nicht von seiner Reise aus Italien mitgebracht, sie tragen erst die Besitzvermerke der Erfurter Zeit.[326] In Erfurt schrieb er auch ein Lehrbuch der italienischen Sprache, auf dessen unbedruckten Seiten in einem Exemplar in der gemeinsamen Bibliothek des Klosters Pater Benedikt Blum seine grammatischen Übungen notierte.[327]

[318] Z.B. Fleury (vgl. Anm. 230) und Orsi, Della infallibilita ... del Romano pontefice. Romae 1741(StRBE Ts 1513e); Ders., Della origine de domino. Romae 1742 (StRBE Th 1635).

[319] Louis Ellies Du Pin, Kurtz gefaster Kirchen-Historie vierdter und letzter Theil. Regenspurg 1717 (StRBE Th 900), William Cave, Erstes Christentum oder Gottesdienst der alten Christen. Leipzig 1723 (Th 6784).

[320] Strüber (wie Anm. 307), S. 80.

[321] Aurelius Augustinus, Libri XIII Confessionum. Lipsiae 1740 (StRBE Tu 1127).

[322] Acta des Magistrats zu Erfurt, betreffend den Buchhandel. Fol. 114v-115r (StadtA Erfurt 1-1/Abt. XVIc, Nr. 1). Johann Laurentius Berti, Opus de theologicis disciplinis. Venetiis 1750 (StRBE T.un.2°350/352).

[323] Cosma Schmalfus, Sistema philosophiae eclecticae. Vetero Pragae 1757 (StRBE Pu 695); Ders., Dissertationes philosophicae. Pragae 1760 (StRBE Pu 696); Ders., Tractatus theologicus ad mentem S.P. Augustinus. Pragae (StRBE T.d.4°92b); Anselm Hörmonseder, Universa theologia Augustiniano-Aegidiana speculativa. Viennae 1738 (StRBE T. d. 8°38 und T. mor. 8° 118).

[324] Genf 1588 (StRBE 4° A 547e).

[325] Z.B. Giovanni Umberto di Cocconato, Prediche quaresimali. Venezia 1751 (StRBE T. hom. 4° 449), Giambatista Raimondi, Prediche quaresimali. Venezia 1743 (StRBE T. hom. 4° 457). Die Drucke sind zum Teil nicht beschnitten.

[326] In alle italienischsprachigen Schriften trägt Simon seinen Besitzvermerk auf Italienisch ein: „All usanza del Fre Giordano Simone Predicatore Agostiniano 1754"(z. B. StRBE T. hom. 4° 446).

[327] Jordan Simon, Kurze Anweisung zur Italiänischen Sprache. 2. Aufl. o.O.u. J. (StRBE Gr 1630).

Die schöngeistige Abteilung der Augustinerbibliothek speist sich vor allem aus den Gedicht- und Prosabänden, die Jordan Simon, der sich mit „Dorians Briefen von der Freundschaft" auch auf diesem Gebiet versuchte hatte, benutzte.[328]

Zwar kann nicht oft genug betont werden, daß verallgemeinernde Aussagen zur Bibliothek der Augustiner-Eremiten in Erfurt aufgrund des überlieferten Bestandes nur vorläufigen Charakter tragen können. Die Bestände der alten und der neuen Klosterbibliothek, die den auf uns gekommenen Bestand bilden, verdeutlichen, daß die Erfurter Augustiner-Eremiten sowohl im alten Augustinerkloster als auch im neuen Kloster bei St. Wigberti neben Predigt- und Seelsorgetätigkeit vor allem eine wissenschaftliche Kommunität waren. Die Bibliothek war zwar nicht stringent theologisch ausgerichtet, die „profanen" Fächer standen aber im Dienste von Wissenschaft und Ausbildung.

Somit handelt es sich bei der Erfurter Bibliothek der Augustiner-Eremiten nicht um die bei Mendikantenbibliotheken immer wieder zitierten „gleichen, auf die praktische Seelsorge ausgerichteten Bestände an religiöser Literatur",[329] sondern um eine an den speziellen Bedürfnissen des Erfurter Konvents orientierte Gebrauchs- und Studienbibliothek, die entsprechend der Selbstbestimmung des Erfurter Konvents innerhalb des Augustiner-Eremitenordens weit über eine Ansammlung von Predigtliteratur hinausgeht. Gerade die neue Bibliothek der Augustiner-Eremiten stellte die Literatur für die Lehre an der theologischen Fakultät der Erfurter Universität bereit, die seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von den Augustiner-Eremiten dominiert wurde, und deren theologischer Bibliotheksbestand weit hinter der ausgebauten zeitgenössischen theologischen Sammlung der Augustiner-Eremiten zurückblieb.[330] Auch in diesem Sinne hat der Orden das geistige Leben des katholischen Erfurt mitgeprägt.[331]

Erfurt Kathrin PAASCH

[328] Z.B. Friedrich von Hagedorn, Oden und Lieder in fünf Büchern. Hamburg 1754 (StRBE Lg 2075); Friedrich Wilhelm Zachariä, Scherzhafte epische Poesien. Braunschweig 1754(StRBE Lg 9900k); Christian Hofmann von Hofmannswaldau, Teutsche Übersetzungen und Gedichte. Breslau 1730 (StRBE Lg 2812).

[329] Handbuch der historischen Buchbestände (wie Anm. 66), S. 31.

[330] Die Universitätsbibliothek Erfurt war erst 1691, nach über 180 Jahren völliger Bedeutungslosigkeit, wieder ins Leben gerufen worden. Vgl. Stange (wie anm. 9), S. 6-7.

[331] „Wie kein anderer Orden war der Augustinerorden mit der Stadt Erfurt und ihrem geistigen Leben verbunden." Kleineidam, Universitas studii (wie Anm. 6), T. 4, S. 313.

Boekbesprekingen - Comptes rendus

Christoph HORN, Augustinus, De civitate dei. (Klassiker Auslegen Bd. 11). Berlin: Akademie Verlag, 1997; VII, 308 S. (ISBN: 3-05-002871-8). DEM 29,80,-

Ce recueil d'articles sur la *Cité de Dieu* est édité dans la série "Expliquer les classiques" dont le but est d'introduire le lecteur à une oeuvre qui vaut la peine d'être connue. Après une introduction par C. Horn, une dizaine d'auteurs ont la parole. Il va de soi que tous les articles n'ont pas la même valeur, mais l'ensemble mérite bien d'être publié tant que nous ne disposons pas d'une étude complète sur le *De civitate Dei*. Karla Pollmann étudie la transformation par Augustin des vues romaines sur l'État et l'histoire: les vertus et la piété, le culte des dieux, l'histoire de l'Empire. L'attitude d'Augustin n'est pas purement négative. Pollmann souligne qu'Augustin, dans les livres I-V, se réfère surtout à Salluste. E. Fortin traite de la justice comme fondement de la communauté politique. Augustin ne s'est jamais fait d'illusions sur la justice dans l'Empire romain. Mais il ne croyait pas non plus que le christianisme serait capable de créer un monde parfait. S. Peetz aborde le problème de la liberté chez Augustin. Si l'on fait une distinction entre *vouloir* et *pouvoir*, entre *liberum arbitrium* et *voluntas*, les textes d'Augustin gagnent beaucoup en clarté et en cohérence. L'homme peut savoir ce qu'il doit faire, mais cela ne veut pas dire qu'il puisse le faire effectivement. La prescience divine ne supprime point la liberté humaine. Dieu sait que l'homme commettra un péché volontairement, mais cela n'est pas la même chose qu'être contraint à pécher. Therese Fuhrer décrit l'attitude, positive aussi bien que négative, d'Augustin envers la philosophie platonicienne dans la *Cité de Dieu*. C. Horn examine d'une manière poussée la signification du *cogito* augustinien (*De civitate Dei* XI,26) et les interprétations diverses données par les spécialistes modernes. Entre Augustin et Descartes il y a au moins cinq concordances. Mais il y a aussi quelques divergences entre le *cogito* cartésien et augustinien qui peuvent expliquer pourquoi Descartes s'est distancié d'Augustin. En tout cas, chez Augustin la conclusion "ergo sum" n'est pas à prendre dans un sens solipsiste. Ce qu'il veut c'est arriver à la certitude de l'existence d'une réalité spirituelle qui mène finalement à la découverte de Dieu. Maria Bettetini parle du choix des anges dans le cadre des thèmes comme le mal, la matière et la liberté (livres XI-XII). Le mal n'est pas une substance et ne coïncide nullement avec la matière. Le mal est une privation et une perte. Néanmoins, Augustin croit à une harmonie cosmique fondée sur l'omnipotence divine. Concernant notre connaissance de Dieu, l'auteur

ajoute quelques remarques sur la théologie négative. Augustin évite tellement de porter atteinte à la toute-puissance de Dieu qu'il s'approche dangereusement du prédestinatianisme. Tandis que nombre de philosophes grecs ont considéré l'absence de connaissance comme cause du mal, Augustin a radicalisé la liberté de la volonté. La bonté de l'être humain dépend finalement de son amour. J. van Oort consacre quelques pages à l'idée et aux sources des deux cités. Il donne des remarques judicieuses sur le sens du mot *civitas*. C. Horn s'arrête à l'idée augustinienne de l'histoire et montre qu'un triomphalisme chrétien ou l'idée des *tempora christiana* sont étrangers à Augustin. Bien qu'il ne se soit pas intéressé à des événements historiques comme tels, on trouve chez lui quelque chose qu'on pourrait appeler "histoire universelle". Il aborde l'histoire d'une manière éthique car c'est l'amour qui détermine les deux cités. Heidegger a bien vu qu'Augustin défend une conception eschatologique de l'histoire. D. Burt s'étend sur la cité de Caïn et les origines de la société civile. Une société neutre est inconnue d'Augustin; c'est en vain qu'on cherche un *tertium quid* entre la cité céleste et la cité terrestre chez lui. Tous les biens, temporels aussi bien qu'éternels, sont bons. Ce qui importe, c'est la manière dont l'homme emploie ces biens, comme des moyens ou comme des fins. W. Geerlings constate une évolution dans la doctrine de la paix et de la guerre chez Augustin. D'abord il croyait que le sage pouvait réaliser la paix ici-bas; mais plus tard il a abandonné cette opinion, car il y aura toujours une lutte intérieure dans l'être humain. Geerlings dit aussi qu'on ne peut considérer Varron comme source du livre XIX du *De civitate Dei*. G. Krieger et R. Wingendorf traitent de la théorie augustinienne (qui n'est pas simple) du droit naturel (livre XIX). Chez les anciens, le droit naturel était à la base de la possibilité de la perfection humaine finale ou du bonheur final. Mais selon Augustin, *recte vivere* est la condition indispensable pour atteindre la perfection finale. D'où la question: cette perfection est-elle quelque chose de l'homme ou de Dieu? En théorie, l'ordre naturel est identique à la loi éternelle. Mais dans l'ordre pratique la situation est différente. Là l'aide divin est absolument nécessaire. Les vertus deviennent de vraies vertus si elles se placent sous l'amour de Dieu. La volonté a une priorité vis-à-vis de la connaissance, ce qui correspond à la primauté théologique de la pratique. Ainsi Augustin se distancie des cadres anciens, parce qu'il attribue plus d'autonomie à la nature qui se trouve désacralisée chez lui. O. Höffe étudie l'aspect eschatologique de la conception augustinienne de l'État. La question que Höffe veut élucider est la suivante: la morale (ou: la justice) est-elle essentielle à une définition de l'État, ou peut-on le définir comme donnée purement politique sans se référer à des normes morales? L'auteur cherche la réponse dans une distinction entre une séparation

relative et une séparation totale entre morale et droit. Il est clair que dans le *De civitate Dei* la justice personnelle de l'empereur ne forme pas la base de l'État; mais il est clair aussi qu'Augustin refuse de considérer l'État totalement détaché de la justice personnelle ou politique. À cause du caractère eschatologique de la cité de Dieu un empereur chrétien ne peut prendre soin que d'une justice relative, car la justice absolue n'existera qu'après cette vie dans le bonheur éternel. De nouveau, nous trouvons ici une certaine séparation entre l'Église et l'État chez Augustin, mais sans que l'on peut le considérer comme le père de l'État libéral moderne.

Leuven T.J. VAN BAVEL, O.S.A.

Ralph WEINBRENNER, Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die privilegierte Observanz. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 7). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996; XII, 284 p. ISBN 3-16-146621-7.

In der vorliegenden Doktorarbeit beabsichtigt R. Weinbrenner die Wechselwirkung zwischen der Observanz als angestrebtem Ideal und angestrebter Lebenshaltung einerseits und der privilegierten Observanz als Vereinigung im Orden der Augustinereremiten in Deutschland andererseits zu beleuchten, indem er das Leben und das (noch nicht edierte) Werk des Andreas Proles erforscht. Dabei hat der Autor deutlich vor Augen, die Beziehungen des Proles zu den Werken anderer Ordensleute nachzuweisen und damit den umfassenden Charakter des Observanzideals zu betonen. Auch wünscht er, sich Einsicht in die Art und Weise zu verschaffen, wie die Wechselwirkung zwischen dem angestrebten Ideal und der Notwendigkeit zur Organisation das Theologisieren des Proles in den verschiedenen Stadien und Verhältnissen seines Vikariats befruchtet hat. Die gründliche Untersuchung besteht aus vier Teilen.

Die Einleitung bietet eine knappe Synthese der Gesichtspunkte, mit denen die Observanz als Abteilung im Rahmen des Ordensverbandes, als Lebenshaltung und als ein von Landesherren angestrebtes Ziel untersucht worden ist; auch der Autor hat sich diese Gesichtspunkte zu eigen gemacht, um des Werk des Proles zu erforschen.

Im ersten Teil werden die Strukturlinien des Observanzideals wiedergegeben, wie sie sich in vielen Orden während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Deutschland kundtaten. Manchmal etwas weitschweifig,

aber immer mit gut gewählten Beispielen aus den Werken des Petrus von Rosenheim und des Conrad von Zenn, weist Weinbrenner zunächts auf einige *wahrnehmbare Kennzeichen* der Ordensgeistlichen hin, die sich in strenger Observanz ihrer Ordensregel Reformpläne zur Aufgabe machten. Danach werden die verschiedenen Momente des *Observanzideals* in ihrem Zusammenhang und ihrer inneren Dynamik besprochen, wobei Weinbrenner, neben den Texten der oben erwähnten Autoren, auch das Werk des Dominikaners Johannes Nider und das des Dionysius des Kartäusers in die Analyse einbezieht. Wertvoll ist die Beschreibung der Beziehung zwischen den drei Gelübden als Strukturprinzip und Richtmaß für die Observanz, weil Weinbrenner mittels seiner Textanalyse nachzuweisen vermag, daß das Gelübde der Armut als ideologisch, das des Gehorsams als faktisch primär gedeutet wird. Interessant ist auch die Sicht des Autors über den Zusammenhang zwischen Zweck und Sinn des monastischen Lebens in *caritas* einerseits und andererseits über die Weise, wie Observanz und Reform in diesem Rahmen erläutert werden. Während Martin von Senging einen extern auferlegten Gehorsam hervorhebt, sieht Dionysius der Kartäuser die Reform aus einem starken inneren Hang zum Guten verwirklicht.

Nach der Darlegung des Rahmens, in welchem das Observanzideal bei Andreas Proles sich entwickelte, stellt Weinbrenner im zweiten Teil die historische Entwicklung der deutschen Augustiner-Observanzbewegung und in ihr die Person und Tätigkeit des Proles zur Diskussion. Anhand der zeitgenössischen Zeugnisse und durch eine kritische Würdigung geäußerter Meinungen über Proles von späteren Gelehrten versucht der Autor - so ehrlich und fundiert wie nur möglich - ein Urteil über die Reformtätigkeit der Augustiner-Observanten, über die Ordensgeneräle und über das Verhältnis zwischen den Observanten und anderen Reformbewegungen im Orden zu bieten. Die Schlußfolgerung, daß der Erfolg der Observanzrichtung des Proles die Achtung vor den anderen Reformtendenzen verringert habe, ist überzeugend und wertvoll, obschon der Weg zu dieser Schlußfolgerung lang und manchmal weitschweifig erscheint. In der Fortsetzung seines Schlußurteils läßt Weinbrenner jedoch die Reformtätigkeiten der Generäle der Augustinereremiten und der ordensübersteigenden Ausgangspunkte der Klosterreformen mehr zur Geltung kommen, als es in älteren Studien der Fall gewesen ist. Ein schönes Vorspiel zum dritten Teil des Buches bildet in diesem Zusammenhang der Paragraph, in dem die Abhandlung *De reformatione religiosorum* als Arbeit, die in der Dominikanerobservanz und auch für das Denken des Proles von grundsätzlicher Bedeutung war, eingeführt wird. Der Autor unterläßt es jedoch nicht, auch die ordensinneren Verwicklungen und die damit zusammenhängenden, von Landesherren angestrebten Entwicklungen zugunsten der Observanten im

Orden zu bewerten. Seit der Bulle des Papstes Eugenius (1437) und während der zwei Perioden, da Proles Vikar der privilegierten Observanz war (1461-1467; 1473-1503), zeigte sich die Geschichte ziemlich bewegt. Deshalb verschaffte sich Weinbrenner auf gleichgewichtige Weise von der Geschichte der privilegierten Augustinerobservanz eine übersicht.

Im dritten Teil wendet Weinbrenner seine Aufmerksamkeit dem Observanzideal zu, wie es Andreas Proles, von seiner Zeit und seinen Mitbrüder herausgefordert, entwickelt und in seinen Predigtzyklen vorgetragen hat. Proles betont die Observanz als eine privilegierte Existenzweise und Lebenshaltung der Mönche; darin ist für ihn der Grund eingeschlossen, wieso Machthaber die observante Lebensweise auch mit Privilegien "von außen her" fördern sollten. Weinbrenner geht in diesem Teil davon aus, daß Proles als Quelle die Schrift *De reformatione religiosorum* des Johannes Nider für seine Predigten verwendet habe. Bei der Besprechung der Struktur und der Spannung, die im Leben des klösterlichen *vocatio* und im Streben des *caritas* als Quelle der Gotteskenntnis und als Haltung Gott und den Mitmenschen gegenüber vorausgesetzt ist, weist er die Abhängigkeit des Proles überzeugend nach. Bei der Wiedergabe der Idee der Vergebung der Sünden vor und während des klösterlichen Lebens, wird Nider jedoch als Quelle fast außer Betracht gelassen; genauso bei der Analyse der Auffassung des Proles über das Klosterleben als innerlich umwandelnde *imitatio* und *conformatio (passionis) Christi*. Es erhebt sich dann unwillkürlich die Frage, ob die Schlußfolgerung, Proles sei von Nider abhängig, nicht allzu exklusiv vorgebracht ist, und ob die Spiritualität des Observanzideals der Augustiner und des Proles vielleicht mehr in der eigenen gelebten Ordensspiritualität einen Nährboden fand, als Weinbrenner es unterstellt. Dennoch gelingt es dem Autor gut, die Eigenheit des Gedankengutes des Proles zu zeigen, weil er Unterschiede zu dessen Quelle vermerkt und die Entwicklung im Denken des Proles adäquat skizziert, indem er die beiden - auch in der Entstehungszeit - unterschiedlichen Predigtzyklen des Proles gegen das Licht der Werke Niders hält. Auch wenn es für diese Untersuchung zu bedauern ist, so läßt es sich doch verstehen, daß die zu Rate gezogenen Werke des Proles nicht vollständig in einer diplomatischen Werkausgabe herausgegeben worden sind; nur Teile der Predigten wurden in Abschrift beigegeben, sofern sie an den bestimmten Stellen einen Beweis für eine angesprochene Thematik erbringen. Obwohl man sich ein Bild der Sicht des Proles auf die Dynamik der menschlichen Disposition und der göttlichen Gnade machen kann, bleibt so die umwandelnde Wirkung seiner Predigten verborgen.

Im letzten Teil, 'Zusammenfassung und Ausblick', bringt Weinbrenner seine Beschreibung des institutionellen Entwicklungsganges der

privilegierten Observanz etwas staccato mit den theologischen Gedanken zusammen, welche die Analyse der Predigtzyklen Proles eingebracht hat. Aber es ist mutig, die Observanz als innere Triebfeder und als äußere Organisation in einem Zusammenhang beschreiben zu wollen. Die Durchsetzung der Gedanken des Proles in den Werken seiner Mitbrüder Johann von Paltz und Johann von Staupitz, auf die Weinbrenner zum Schluß kurz hindeutet, ist noch ein brachliegendes Feld für weitere Forschung.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß das Buch Weinbrenners eine wertvolle Studie darstellt, weil der Verfasser große Aufmerksamkeit sowohl der institutionellen Seite der Observanz in den Kreisen der Augustinereremiten gewidmet hat, wie auch den theologischen Ideen und spirituellen Triebfedern, die im Lichte dieser Entwicklung entstanden sind. Die Erschließung des Ideals aus dem äusseren Geschäftsgang mutet vielleicht manchmal etwas uneingeübt an, möglicherweise weil die Predigten des Proles aus einer allzu systematisch-theologischen Sicht beleuchtet worden sind. Aber zur gleichen Zeit leistet Weinbrenner in gewisser Hinsicht auch bahnbrechende Arbeit. Mit aller Vorsicht und Bescheidenheit schließt er nämlich, daß in den Kreisen der privilegierten Observanz Gedanken entwickelt worden sind, die ein reformatorisches Potential in sich hatten. Aus der Historiographie der "jungen Luther"-Forschung, veröffentlicht von K.-H. zur Mühlen [*Lutherjahrbuch* 50 (1983), Seite 48-125], lässt sich erschließen, daß die Untersuchung der Augustinerobservanz als Bildungsrahmen Martin Luthers kaum begonnen hat. Weinbrenners Arbeit ist also äußerst bedeutungsvoll, weil er durch seine Offenheit weitere Arbeiten über die Interferenz von Observanz und Reformation nicht nur einladend für die Lutherforscher macht, sondern auch dazu einen guten Ausgangspunkt bietet.

KTU Utrecht (Niederlande) Paul VAN GEEST

Ontvangen boeken - Livres reçus

[AEGIDIUS ROMANUS], GILES OF ROME, Commentary on the Song of Songs and Other Writings. With an introduction by Roland E. MURPHY; edited by John E. ROTELLE. (The Augustinian Series, 10). Villanova (PA): Augustinian Press, 1998; 359 p. ISBN: 0-941491-95-1.

Biographical introduction [by John E. ROTELLE], 11-45; *Biblical introduction* [by Roland E. MURPHY], 47-50; *Commentary on the Song of Songs* [transl. by Mary BRENNAN], 53-175; *Treatises* [transl. by Michael WOODWARD], 179-250; *Sermons* [transl. by Michael WOODWARD and Gerard DEIGHAN], 253-319; *Prayers* [transl. by James QUINN], 321-323; *The Works of Giles of Rome*, 325-327; *Index* (compiled by Joseph SPRUG], 329-359.

[AURELIUS AUGUSTINUS], Augustine on the Sunday Gospel. [Compiled and edited by] John E. ROTELLE. Villanova (PA): Augustinian Press, 1998; 547 p. ISBN: 1-889542-04-0.

AURELIUS AUGUSTINUS, Schriften gegen die Pelagianer. Prolegomena Bd. II: Die Auslegung des Briefes an die Galater; Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer; Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66-68. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard RING. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1997; 456 p. ISBN: 3 7613-0186-3. DEM. 174,-

Einführung, 25-85; *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*, 86-223; *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, 224-279; *De diuersis quaestionibus 66-68*, 280-321; *Erläuternde Anmerkungen*, 322-437; *Register*, 438-456.

Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon. Herausgegeben von J. VAN OORT und J. ROLDANUS. (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 4). Leuven: Peeters, 1997; X, 223 p. ISBN: 90-6831-984-1.

E. MÜHLENBERG, *Das Dogma von Chalkedon: Ängste und Überzeugungen*, 1-23; H. CH. BRENNECKE, *Chalkedonense und Henotikon*, 24-53; K.-H. UTHEMANN, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, 54-122; J. ROLDANUS, *Stützen und Störenfriede*, 123-146; D. WYRWA, *Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte des Konzils von Chalkedon im Westen*, 147-189; D. WENDEBOURG, *Chalkedon in der ökumenischen Diskussion*, 190-223.

Franco Andrea DAL PINO, Spazi e figure lungo la storia dei Servi di Santa Maria (secoli XIII-XX). (Italia Sacra: Studi e documenti di storia ecclesiastica, 55). Roma: Herder, 1997; XXX, 760 p. ISBN: 88-85876-28-5. ITL. 188.000,-

I. *Momenti di storia*, 1-445; II. *Figure notevoli per santità, spiritualità e cultura*, 447-682; III. *Annalisti dell'Ordine antichi e recenti*, 683-705; *Indici*, 707-760.

Jean Bethke ELSHTAIN, Augustine and the Limits of Politics. (Frank M.

Covey, Jr., Loyola Lectures in Political Analysis). Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1998; XIV, 143 p. ISBN: 0-268-02001-9.

Fe, cautiverio y liberación: Cristianos con Dios en la pasión. Actas de les Jornadas Trinitarias de Córdoba. Conferencias, testimonios y conclusiones. (Jornadas Trinitarias). Edición dirigada y realizada por Isidro HERNÁNDEZ DELGADO. Córdoba: Secretariado Trinitario, 1998; 161 p. ISBN: 84-404-3500-2.

E.a. J.L. SANCHEZ NOGALES, *Los perseguidos "a causa de la fe": presentación y lenguaje teológico actual*, 29-43; I. VIZCARGÜÉAGA ARRIORTÚA, *El compromiso trinitario en favor de los cristianos perseguidos en el carisma y tradición de la Orden Trinitaria*, 45-66; M. FRAIJO, *Monoteísmo-intolerancia: relaciones islam-cristianismo*, 69-86; F. TELLECHEA, *Experiencia y testimonio: testigos del Resucitado en Argelia*, 87-113; M. CAÑADAS, *Violación de los derechos humanos*, 117-126; M. DE UNCITI, *Formas de persecución en la sociedad actual*, 127-131.

Carlo GINZBURG, Occhiacci di legno: nove riflessioni sulla distanza. (Campi del sapere/Culture). Milano: Feltrinelli, 1998²; 231 p.: ill. ISBN: 88-07-10237-4. ITL. 40.000,-

1. *Straniamento: preistoria di un procedimento letterario*; 2. *Mito: distanza e menzogna*; 3. *Rappresentazione: la parola, l'idea, la cosa*; 4. *Ecce: sulle radici scritturali dell'immagine di culto cristiana*; 5. *Idoli e immagini: un passo di Origene e la sua fortuna*; 6. *Stile: inclusione ed esclusione*; 7. *Distanza e prospettiva: due metafore*; 8. *Uccidere un mandarino cinese: le implicazioni morali della distanza*; 9.: *Un lapso di papa Wojtyla.*

Pedro LANGA, San Agustín y la cultura. (Manantial, 2). Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 1998; 347 p. ISBN: 84-86898-59-5.

I. *San Agustín y la cultura pagana*; II. *San Agustín y la cultura cristiana*; III-IV: *San Agustín y la cultura moderna.*

Quaerens. Journal of Theology and Pastoral Life. Quezon City (Philippines): Faculty of Theology - Recoletos Formation Center. 1(1997)1, 177 p.

R. Z. BANGCAYA, *The Transforming Character of Divine Beauty in Saint Augustine*, 1-52; F. T. HERNANDO, *An Evaluation of Love and Charity in the Theology of St. Thomas Aquinas 'Summa Theologiae'*, 53-117; J. D. PELIGRO, *Johannine Ecclesiology in the Light of the Parable of the Vine and the Branches (John 15:1-6)*, 119-172; *Reviews*, 173-177.

Index vol. 48, 1998

N. ADKIN, Faustus of Riez's Easter Homily *Magnitudo* and Augustine 253-254

C. BEITING, The Third Place: Augustine, Pelagius, and the Theological Roots of the Idea of Limbo 5-30

M. M. BRITO MARTINS, Le projet herméneutique augustinien. I: Herméneutique et interprétation 255-286

D. Ó CATHÁIN, Some Augustinian Material in Irish 31-39

G. FOLLIET, L'helléniste Pierre Henri Larcher (1726-1812): Bibliophile érudit et annotateur de la *Cité de Dieu* 41-70

R. A. HERRERA, A Further Beating of a Nearly Dead Horse: Augustine's Presence in Anselm's Thought 331-343

G. LAWLESS, Desiderium sinus cordis est. Biblical Resonances in Augustine's *Tractatus in Evangelium Iohannis* 40, § 10 . 305-329

I.C. LEVY, John Wyclif and Augustinian Realism 87-106

K. PAASCH, Die Bibliothek der Augustiner-Eremiten in Erfurt . 345-393

C. SCHABEL, Questions on Future Contingents by Michael of Massa 165-229

M. SMALBRUGGE, Augustin, porte-parole des catholiques et des protestants 71-85

Q. P. TAYLOR, St Augustine and Political Thought: A Revisionist View 287-303

L.J. VAN DER LOF, Irenaeus' and Augustine's Use of Typologie . 107-129

D. VYNS, La Sentence XV du *Liber XXI Sententiarum* (*CPL* 373) de saint Augustin 231-252

E. YPMA, Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Quaestiones de Divinis Praedicamentis: Quaestio XXV 131-163

Boekbesprekingen - Comptes rendus 395-400

Ch. HORN, Augustinus, De civitate Dei, Berlin, 1997. (T.J. van Bavel); R. WEINBRENNER, Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die privilegierte Observanz, Tübingen, 1996. (P. van Geest)

Ontvangen boeken - Livres reçus 401-402

Index vol. 48, 1998 403-404

D. VYNCKE, La Sentence XV du *Liber XXI Sententiarum* (*CPL* 373) de saint Augustin 231-252

E. YPMA, Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Quaestiones de Divinis Praedicamentis: Quaestio XXV 131-163

Boekbesprekingen - Comptes rendus 393-406

Ch. HORN, Augustinus, De civitate Dei, Berlin, 1997. (T.J. van Bavel); R. WEIJSENFELD, Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die privilegierte Observanz, Tübingen, 1996. (P. van Geest)

Ontvangen boeken - Livres reçus 401-402

Index vol. 48, 1998 403-404

BUCHBINDEREI HEIREMANN
LINDAU