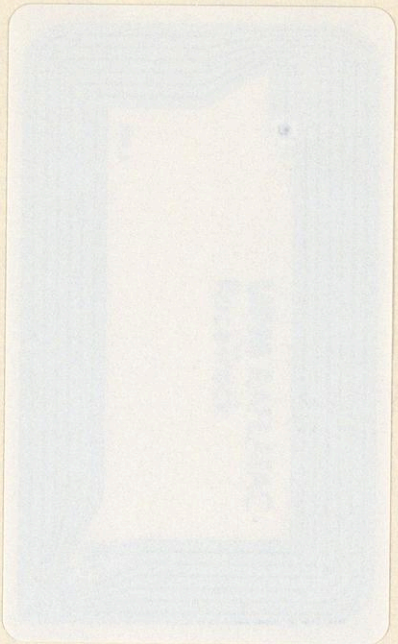


N12<522180660 021

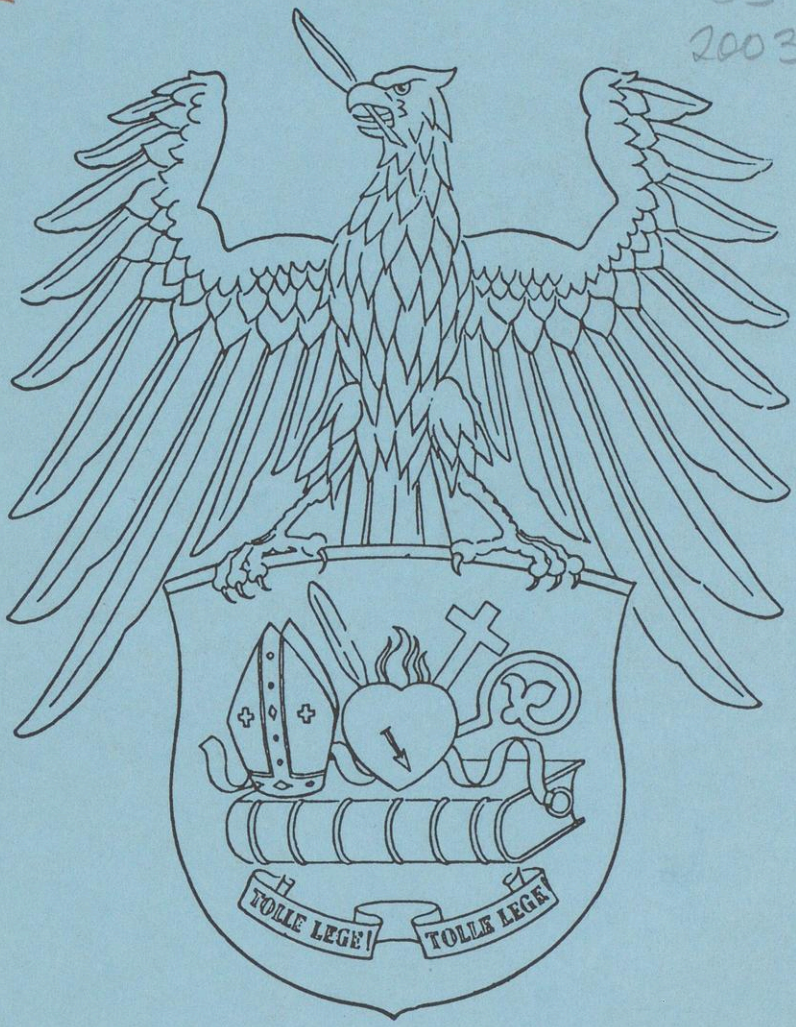
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

Thiel

AUGUSTINIANA

53
2003



TR
X

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 53 **2003** **FASC. 1-4**

TIJDSCHRIFT uitgegeven met steun van de UNIVERSITAIRE STICHTING
PUBLICATION subventionnée par la FONDATION UNIVERSITAIRE

203033
ZA 4578
Zid

Editorial Board - Rédaction

Rédaction:

Drs. B. Bruning o.s.a. (Leuven-Belgium), Drs. J. Van Houtem o.s.a. (Leuven-Belgium)

Prof. De. Em. Tarsicius Jan van Bavel o.s.a. (Leuven-Belgium)

Prof. Dr. Matthijs Lamberigts, (Leuven-Belgium)

Prof. Dr. Gerd van Riel, (Leuven-Belgium)

Prof. Dr. Em. Martijn Schrama o.s.a. (Utrecht-Netherlands)

Dr. Albericus De Meijer o.s.a. (Eindhoven-Netherlands)

Dr. Matthias Smalbrugge, (Aerdenhout-Netherlands)

Prof. Dr. Em. Willigis Eckermann o.s.a. (Würzburg-Germany)

Drs. W. Grootaers o.s.a. (Gent-Belgium)

AUGUSTINIANA

AUGUSTINIANA

TIJSCHRIFT VOOR DE STUDIE VAN SINT AUGUSTINUS EN DE AUGUSTIJNENORDE

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

JAARGANG 53 ANNÉE
2003

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

UNIV. BIBL.
TÜBINGEN

ZA 4578

INHOUD – SOMMAIRE

B. D. DUTTON, Augustine, Academic Scepticism, and Zeno's Definition 7
B. BLANS, Lyotard and Augustine's Confessions 31
M. DJUTH, *Vera Philosophia* in Augustine's Thought after 396 .. 53
K.-Y. BURCHILL-LIMB, "Philokalia" in Augustine's *De pulchro et apto* 69
J. LÖSSL, Julian of Aeclanum's "Rationalist" Exegesis – Albert Bruckner Revisited 77
F. B. A. ASIEDU, *Caritas*, *Amicitia*, and the Ideal Reader: Paulinus of Nola's Reception of Augustine's Early Works . 107
G. FOLLIET, Une citation scripturaire ambigüe dans les *Confessions* d'Augustin I,5,6: «*non iudicio contendo tecum*», allusion à *Job* 9,3 à *Jérémie* 2,29? 139
P. PARMENTIER, Pelagius as the bogeyman of Catholics and Protestants in the seventeenth century 147
B.BRUNS, Die zwei-eine Kirche aus Juden und Heiden 159
M. SCHRAMA & B. BLANS, The inseparable connection of knowledge and love. Giles of Rome and the practice of theology 265
G. T. RADAN, The beginning of eremitical architecture in Tuscany 295
V. MARCOLINO, Leben und Schrifttum des Augustiner-eremiten Johannes von Basel († 1392) 319
A. WELKENHUYSEN, Augustinus in het Nederlands 383

Boekbesprekingen – Comptes rendus 389

AUGUSTINE, ACADEMIC SKEPTICISM, AND ZENO'S DEFINITION

As is well known, but often ignored, Augustine's concern with skepticism was not a concern over some generic form of skepticism, whatever that would be, but with the skeptical tradition that arose in Plato's Academy and that was transmitted to him through the writings of Cicero. As is also well known, and even more often ignored, Augustine took a highly idiosyncratic view of this tradition. He believed that the skeptical stance taken by members of the Academy was assumed merely for the purpose of combating certain objectionable views propagated by those outside of it, particularly the Stoics. In private, these skeptical Academics were orthodox Platonists.[1] Because Augustine too found Stoic views to be objectionable and was himself in many respects a committed Platonist, he naturally had a degree of sympathy with this enterprise. Nevertheless, however laudable he considered their motives to have been, he found the skepticism of the Academics to be disturbing in its own right and came to view it as antithetical to the Catholic faith. In particular, he found it antithetical both to the hope that the faith engenders that we might attain the truth and to the demand that the faith issues that we believe in that truth. As

ABBREVIATIONS

Works of Cicero:

Ac. pr. – *Academica Priora*
Ac. post. – *Academica Posteriora*
De nat. deor. – *De natura deorum*
De fin. – *De finibus*

Works of Augustine:

C. Acad. – *Contra Academicos*
De mag. – *De magistro*
De civ. Dei – *De civitate Dei*
Ep. – *Epistulae*
De Trin. – *De Trinitate*
De divers. quest. – *De diversis quaestionibus LXXXIII*
Conf. – *Confessiones*

[1] Augustine develops this interpretation at the end of Book Three of *Contra Academicos* (see *C. Acad.* 3.17.37-20.43) and reaffirms it in his Letter to Hermogenianus (*Ep.*1), though he there admits that "it is perhaps more of a suspicion than a certainty (*suspiciosius fortasse quam certius*)" (*Ep.*1). While these early writings depict the skeptical practice of the Academics as being almost exclusively directed against the Stoics, years later, in his Letter to Dioscorus (*Ep.*118), he identifies the Epicureans as a target as well. These two schools, despite their differences, are grouped together on account of their common materialism, something anathema to Platonists.

a fresh convert to Catholicism, fashioning a response to the Academics was high on his list of priorities.[2]

Doing this would not be easy. Augustine took the Academic denial of the possibility of knowledge to be directed primarily against Stoic knowledge claims and the empiricist epistemology on which they were based. In this he was correct. Many Academic arguments were in fact *ad hominem* in character and are unintelligible apart from the Stoic framework against which they were directed. In setting out to counter these arguments, Augustine thus ran the risk of endorsing empiricism, something anathema to anyone with serious Platonic commitments. His problem, then, was to defeat the Academics without thereby vindicating the Stoics. Defeating skepticism at the price of endorsing empiricism would be nothing more than a pyrrhic victory.

In view of this, a thorough study of Augustine's treatment of Zeno's definition of a cognitive impression is in order. As we shall see, much of the debate between the Stoics and the Academics rested on the question of whether there is a class of impressions that are cognitive, which was really a question of whether the conditions set forth by Zeno's definition are satisfiable. Augustine understood this, and he worked out the heart of his response to the Academics in the course of his treatment of this definition. This unfolds in three stages. First, he employs the definition in a series of dilemmas designed to wrest damaging concessions from the Academics. Second, he argues that the Academics cannot reasonably deny the truth of the definition and must admit that it is itself an item of knowledge. Finally, he enumerates a series of truths that, to his mind, incontestably satisfy the conditions of the definition.

In what follows, after an initial discussion of the Academic/Stoic debate over the possibility of knowledge, I track the stages of Augustine's treatment of Zeno's definition and assess the arguments he marshals in each. I then pass to a discussion of the strategy he employs in order to forestall a Stoic victory, particularly his attempt to turn the definition against the Stoics and press it into the service of his own Platonism. I conclude that the results of Augustine's efforts are

[2] For a treatment of the nature of Augustine's concern with Academic skepticism and the role that his encounter with it had in his own intellectual and spiritual development, see: Prosper ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin, I: Du Manichéisme au Néoplatonisme* (Paris: Nourry, 1918) 270-358; John O'MEARA, *The Young Augustine* (London: Longmans, Green and Co., 1954) 106-115; and Ragnar HOLTE, *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris: Études Augustiniennes, 1962) 73-96.

mixed and identify some problems in need of resolution if his case against the Academics is to succeed.

I. CICERO ON ARCESILAUS AND THE ORIGINS OF ACADEMIC SKEPTICISM

Augustine may have been familiar with Academic skepticism from a variety of sources, but the primary conduit was surely Cicero, who himself studied under Philo of Larissa, the last head of the Academy before its abandonment of skepticism under Antiochus.[3] In agreement with other ancient sources, Cicero traces the skeptical turn of the Academy to its sixth head, Arcesilaus, whom he depicts as reviving the method of Socratic inquiry after the Academy had been dominated by dogmatic speculation. Certifying the Socratic nature of Arcesilaus's skepticism, he writes:

> By thorough investigation and interrogation, Socrates was in the habit of eliciting the opinions of those with whom he was discussing so that he might state his own views in response to their answers. This practice was not retained by those who succeeded him. Arcesilaus revived it and prescribed that those who wished to hear him should not ask him questions but should state their own opinions. And when they had done so, he argued against them. But those who heard him would defend their opinions as far as they were able. (*De fin.* 2.1.2)

Arcesilaus's practice is thus characterized as a reinstatement and development of the Socratic elenchus, an open-ended search for

[3] My presentation of Academic skepticism is thus based on Cicero's account of it, primarily as it appears in the two books of his *Academica*. A full assessment of the nature of Academic skepticism would have to take into account a variety of other sources, most importantly, the writings of Plutarch, Diogenes Laertius and Sextus Empiricus. For a useful collection of source material with accompanying commentary pertaining to Academic skepticism, see A. A. LONG & D. N. SEDLY, eds., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols: I. Translations of the principal sources with philosophical commentary; II. Greek and Latin texts with notes and bibliography (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Authoritative general discussions of Academic skepticism can be found in the following: A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1974) 75-106; R.J. HANKINSON, *The Skeptics* (London: Routledge, 1995) 74-115; Malcolm SCHOFIELD, "Academic Epistemology," in Keimpe ALGRA, Jonathan BARNES, Jaap Mansfeild & Malcolm SCHOFIELD, eds., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) 323-351; and Michael FREDE, "The Skeptics," in David Furley, ed., *From Aristotle to Augustine* (London: Routledge, 1999) 253-286.

truth that proceeds dialectically through the questioning of positions held by others. A prominent feature of the *elenchus* – one that explains its attraction to the skeptically inclined – is that its practitioners are themselves freed from making claims to knowledge. Though Socrates disavowed knowledge of everything except the fact of his own ignorance, he could still subject the views of his interlocutors to withering scrutiny.[4] Arcesilaus, Cicero reports, took up this practice from an even more radical posture, claiming that "there is nothing that can be known, not even this very thing, which Socrates had left for himself [to know]" (*Ac. post* 1.12.45).

As Cicero recounts it, Arcesilaus was driven to this stance by contemplating the obscurity of truth, the limitations of the senses and the weakness of the mind. He adds, however, that "it was with Zeno that Arcesilaus undertook every dispute" (*Ac. post.* 1.12.44). From this it appears that Arcesilaus's skepticism was motivated by quite general considerations – considerations that had impressed a long line of eminent philosophers before him – but that he took up his dialectical practice primarily against the dogmatic claims of his elder contemporary, the founder of Stoicism, Zeno of Citium.[5]

What may have motivated Arcesilaus in this was that Zeno was no garden-variety dogmatist, but a philosopher who had thought long and hard about how the wisdom that Socrates had sought but did not

[4] On this, see *Ac. post.* 1.4.15-16.

[5] In saying this, I am not committing myself to a purely dialectical interpretation of either Arcesilaus or Academic skepticism. Nor am I attributing this interpretation to Cicero. With regard to Cicero, my own view is that he presents Arcesilaus and those who followed him in the Academy as denying that knowledge is possible and yet as disavowing any knowledge of its impossibility. This need not be inconsistent if that denial was regarded as something less than a claim to know that knowledge is impossible. This is how Cicero presents it. In any case, the issue is enormously complex and falls outside of the scope of this paper. For the dialectical interpretation, the place to begin is Pierre COUISSIN, "Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie," in *Revue d'histoire de la philosophie*, 3 (1929) 241-276, translated by Jonathan BARNES and Myles BURNYEAT as "The Stoicism of the New Academy," in Myles BURNYEAT, ed., *The Skeptical Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1983) 31-63. For a more recent defense of the dialectical interpretation, see Michael FREDE, "The Skeptic's Two Kinds of Assent," in Michael FREDE, *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987) 201-222. Interestingly, Frede blames Augustine for (what he considers to be) the longstanding misinterpretation of classical skepticism as committed to denial of the possibility of knowledge. On this, see 218-219. There have been numerous challenges to the dialectical interpretation over the last decade or so, but the most relevant for interpreting Cicero is: Harald THORSRUD, "Cicero on his Academic Predecessors: the Fallibilism of Arcesilaus and Carneades," in *Journal of the History of Philosophy*, 40:1 (2002) 1-18.

attain might indeed be acquired. Sharing Socrates's disdain for ungrounded belief, Zeno dedicated himself to identifying the proper basis of knowledge in an effort to clear a path that would lead away from mere opinion and towards wisdom. He came to identify this basis as a state of cognition (*katalïpsis*) that is brought about by way of assent to a special kind of perceptual act, what he called a 'cognitive impression' (*phantasia katalïptikï*), and what Cicero (and Augustine following him) translated alternately as an 'impression that can be perceived' (*visum quod possit percipi*) or an 'impression that can be apprehended' (*visum quod possit comprehendi*).[6] The seriousness of his effort in this direction called forth an equally serious response from Arcesilaus. The challenge Arcesilaus faced was not merely to raise doubts about this or that dogmatic claim, but to question the basis of any and all dogmatic claims as Zeno had identified it. As we shall see, he did this by focusing his attack on the possibility of an impression being cognitive. Much of the history of Academic skepticism can be traced by following the ensuing dialectic of criticism and response over this very issue.

[6] In the passages I cite from Cicero and Augustine, I follow their Latin in making my translation. However, throughout my analysis, I fall back on the more familiar 'cognitive impression'. We should note here that the Stoics did not make a simple identification between the state of cognition (*katalïpsis*), brought about by assent to a cognitive impression (*phantasia katalïptikï*), and the state of knowledge (*epistïmï*). The former, though necessary for the latter, was not sufficient. According to the Stoics, to be in a state of knowledge requires that one's cognition be so secure that one's confidence in the truth of what one apprehends cannot be shaken by any conceivable argument to the contrary. Cicero recounts a well-known simile employed by Zeno to make the point: cognition is like a tightly clinched fist that grasps its object, whereas knowledge is like that same clinched fist with the other hand wrapped around it, adding extra pressure. See *Ac. pr.* 2.47.145. Although the Stoics granted that cognition is available to those who are not Sages, only Sages were thought to possess knowledge. How one gets from cognition to knowledge is a matter of some controversy, which we need not enter into here. However, we should keep two points in mind. First, although cognition does not of itself constitute knowledge, it is clearly the necessary basis of knowledge. Thus, by attacking the possibility of cognition, the Academics were thereby attacking the possibility of knowledge. Second, though Augustine is aware of the Stoic stipulation that the kind of assent involved in knowledge must be unwavering and incapable of being overturned (see *C. Acad.* 1.7.19), the distinction between cognition and knowledge is for the most part blurred and plays no role in his discussion of Zeno's definition.

II. THE CONTROVERSY BETWEEN THE STOICS AND SKEPTICS

Just what a cognitive impression is and how it came to be the subject of such intense dispute can be seen by examining an extended passage from Cicero in which he constructs an imaginative dialogue between Arcesilaus and Zeno. Understanding what is at issue in this passage is crucial for understanding where fault line dividing the Academics and Stoics lay.[7] For the purpose of analysis I break it into five sections:

> [I] Perhaps Arcesilaus asked Zeno what would happen if the wise man could not perceive anything and if it were the mark of a wise man not to form opinions. Zeno, I suppose, replied that he would not form opinions since there was something that could be perceived.

The point of Arcesilaus's question is to force Zeno to concede that, in the event that there is nothing that the Sage is able to cognize, he or she will suspend all judgment. The alternative is to attribute opinions to the Sage, something the Stoics were loath to do. With this concession in place, Arcesilaus could then attack the possibility of cognition in the hope of driving Zeno to the conclusion that the Sage must be a skeptic. Not taking the bait, Zeno counters that the Sage can indeed cognize something. As this provides a basis for reliable judgment, he or she can avoid lapsing into opinion without having to suspend all judgment.

> [II] 'What, then, was this?' Zeno, I suppose, replied: 'An impression.'

Here Zeno identifies the object of cognition as an impression. Now an impression, according to standard Stoic analysis, is simply an affection of the soul that brings it into a state of awareness with respect to both an object and itself. The paradigm case is that of a sense impression. Impressions, however, do not merely effect states of awareness; they also carry with them informational content that can be articulated in the form of propositions. Because of this, they are of such a nature that the mind can give or withhold its assent in response to them. Ideally, one should assent only to those impressions that are

[7] In addition to the literature cited in Note 2, the reader may profitably consult the following two studies on the Stoic/Academic debate over Zeno's definition of a cognitive impression: Michael FREDE, "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions," in Myles BURNYEAT, ed., *The Skeptical Tradition*, 65-93; and Julia ANNAS, "Stoic Epistemology," in Stephen EVERSON, ed., *Epistemology*, Companions to Ancient Thought 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 184-203.

apprehended or perceived as true – cognitive impressions. To do otherwise is to run the risk of error.

> [III] 'What kind of impression?' Zeno then defined it as an impression that is impressed and sealed and molded from what is, in accordance with what is.

Under pressure from Arcesilaus for further specification, Zeno now formulates his definition of a cognitive impression. It states that a cognitive impression is one that satisfies two conditions:

> (C1) it has its causal origin in what is.
>
> (C2) it represents that in which it has its causal origin exactly as it is.

(C1) is typically taken as distinguishing cognitive impressions from the products of the mind's activity alone, for example, imaginative impressions arising in dreams, hallucinations, etc. But it may also be taken broadly as distinguishing cognitive impressions from any impression that is not causally determined by the object it presents. (C2) specifies that the impression reveals its object without distortion. This is particularly important since it is the clarity with which cognitive impressions reveal their objects that enable them to be apprehended as true and to be recognized as cognitive. Referring to this feature Cicero writes that Zeno "did not judge all impressions to be trustworthy, but only those that through themselves disclose the things that are perceived. But since this impression is discerned through itself, he called it 'apprehensible' (*comprendibile*)" (*Ac. post.* 1.11.41).

> [IV] Next, Arcesilaus asked whether this was the case even if a true impression were of the same form as a false impression. Here Zeno was sharp enough to realize that if an impression arising from what is were such that an impression arising from what is not could be of the same form, no impression could be perceived. Arcesilaus agreed that this addition to the definition was correct, since neither a false impression nor a true impression could be perceived if the true one were such as even a false one could be.

Under pressure from Arcesilaus Zeno added a third condition. A cognitive impression is such that:

> (C3) it could not have arisen from what is not.

As with (C1), this condition may be construed narrowly or broadly. Construed narrowly, it specifies that an impression is cognitive only if it could not have arisen from the mind's activity alone, as do the imaginative impressions that arise in dreams, hallucinations, etc. Construed broadly, it specifies that an impression is cognitive only if it could not have arisen from anything other than the object it

presents. It is this broad construal that Cicero has in mind when he elsewhere writes that a cognitive impression is one that is "impressed and molded from what it comes from in such a way that it could not have come from something other than what it actually did come from." (*Ac. pr.* 2.6.18) It is not difficult to see why this condition was added. Say I have an impression of an object that both arose from that object and presents that object without distortion. This impression satisfies (C1) and (C2). But if it could just as well have been produced by the activity of my mind in a dream or by some object outside of my mind other than the one it presents, it can neither be apprehended as true nor counted as cognitive.

> [V] Arcesilaus applied himself to these disputes in order to show that no impression arising from what is true is such that an impression arising from what is false could not also be of the same form. This is the one point of contention that has remained up to the present. (*Ac. pr.* 2.24.77)

With the definition in place, the debate turned to whether the third condition is satisfiable. Zeno and the Stoics maintained that it is, claiming that there are certain impressions whose clarity is such that they could only have arisen from the objects they present. Arcesilaus and the Academics denied this and produced example after example of impressions that do not arise from the objects they present and whose clarity they alleged to match that of any true impression. These were generally of two types: impressions having their origin in the mind's activity alone, such as impressions occurring in dreams, and impressions of objects having their origin in other, nearly identical objects, such as the impression of one of a pair of twins that is caused by the other of the pair.[8] The lesson they drew from these examples is that the clarity of an impression provides no guarantee of its truth. Nor, for that matter, does any other feature of an impression. Cicero could thus summarize the Academic position as follows: "Indeed, we do not hold that nothing is true, but assert that all true impressions are conjoined with false impressions having such a likeness to them that they possess no sure signs on the basis of which we may exercise judgment and give our assent" (*De nat. deor.* 1.5.12). In this way the debate over the satisfiability of the Zeno's definition came to rest largely on whether there can be true impressions that are distinguishable from those that are false, and hence, that are apprehensible

[8] For a discussion of impressions having their origin in the activity of the mind alone, see *Ac. pr.* 2.27.88-28.90. For a discussion of impressions arising from nearly identical objects, see *Ac. pr.* 2.26.84-27.87.

as true. It was on the denial of this possibility that the Academics rested their case against the possibility of knowledge.

III. THREE FORMULATIONS OF ZENO'S DEFINITION

Though we cannot be certain that Augustine read this precise passage, he unquestionably recognized the importance of the debate it records for understanding the Academic's denial of the possibility of knowledge.[9] Accordingly, in his most direct response to that denial, the extended monologue of Book Three of *Contra Academicos*, a discussion of Zeno's definition occupies the central place. Before looking at that discussion, we may begin with the way in which Augustine formulates the definition.[10]

When we turn to the *Contra Academicos* we find not one, but three, formulations of Zeno's definition. The first, occurring in Augustine's summary statement of the Academic position in Book Two, is as follows:

> (F1) The truth that can be perceived is impressed on the mind by what it comes from in such a way that it could not be from something other than what it actually did come from. (*C. Acad.* 2.5.11)

Early on in the monologue of Book Three, Augustine reformulates this as follows:

> (F2) An impression that can be apprehended and perceived is such that it does not have signs in common with what is false. (*C. Acad.* 3.9.18)

A few paragraphs later, he reformulates it yet again:

> (F3) An impression that can be apprehended is one that appears in such a way that it could not appear as what is false. (*C. Acad.* 3.9.21)

The first thing to notice about these formulations is that each confines itself to a restatement of (C3). Why this is so is not clear. Perhaps Augustine took (C3) to be sufficient, or perhaps he simply wanted to address what he knew to be the locus of the controversy.

[9] For example, when pressed to recount the views of the Academics, he highlights their general denial of the possibility of knowledge and notes that "they seem to have appropriated their claim that the truth can not be apprehended from the definition of Zeno the Stoic" (*C. Acad.* 3.5.11).

[10] For an excellent discussion of Augustine's formulations of Zeno's definition and their relation to Cicero's, see Christopher KIRWAN, *Augustine* (London: Routledge, 1989) 24-28.

More puzzling still is whether Augustine took these formulations to be equivalent. If he did, there is a problem with him having done so. Immediately after presenting (F1), he offers this as its paraphrase: "The truth can be apprehended by means of these signs, and what is false cannot have these signs" (*C. Acad.* 2.5.11). Let us take this as stipulating that a cognitive impression has at least one sign that cannot be a sign of a false impression. This would make the most sense as a paraphrase, for having at least one such sign would seem to be both necessary and sufficient for an impression not being able to come from something other than what it actually did come from. Moreover, since having one such sign would also seem to be necessary and sufficient for an impression not being able to appear as what is false, this renders (F1) and (F3) equivalent. The problem is that, taken this way, the paraphrase is not equivalent to (F2), which stipulates not that a cognitive impression have at least one sign that cannot be a sign of a false impression, but that it have no sign that is also a sign of a false impression. What's worse, having no such sign, while perhaps sufficient both for an impression not being able to come from something other than what it actually did come from, (F1), and for an impression not being able to appear as what is false, (F3), is necessary for neither.[11] Thus, if it was Augustine's intention to present equivalent formulations, he would have done better to have brought (F2) in line with the paraphrase and have replaced it with the following:

> (F2') An impression that can be apprehended and perceived is such that it has at least one sign that cannot be a sign of what is false.

As we shall see, Augustine's reliance upon (F2) as opposed to (F2') will weaken the effectiveness of his response to the Academics.

IV. ZENO'S DEFINITION AND AUGUSTINE'S RESPONSE TO THE ACADEMICS

Having so formulated Zeno's definition, Augustine sets out to challenge the Academic denial of the possibility of knowledge. He

[11] I have added the qualifier 'perhaps' because, in order for having no signs in common with what is false to be sufficient, Augustine needs to assume both that the impression *has* signs and that none of these signs *can be* a sign of a false impression. Since there is no indication that anyone – Stoics, Academics, or Augustine – considered the possibility of an impression with no signs at all, Augustine, in all likelihood, made the first assumption. That he made the second assumption – that none of these signs *can be* a sign of a false impression – is unclear.

does this in three stages. First, he employs the definition in a series of dilemmas that he poses to the Academics. Second, he argues that the Academics must concede that the definition is true and can be known to be so. Third, he enumerates a set of truths that he claims satisfy the conditions of the definition. We may now examine each of these stages in order.

IV.1 – Stage One: Three Dilemmas

Augustine begins by employing the definition in a set of dilemmas with the intention of forcing the Academics to admit that something can be known or, at the very least, to abandon their claim that nothing can be known. Success here would obviate the need to enter into debate over either the acceptability of the definition or the satisfiability of its conditions. He formulates the first of these dilemmas as follows:

> [Dilemma I] The Academics deny that anything can be known. On what basis did you come to accept this, you scholarly and learned men? 'Zeno's definition has taught this to us,' they reply. Why? I ask. If it is true, anyone who knows it knows something that is true. If it is false, it should not move men who are so very self-assured. (*C. Acad.* 3.9.18)

While this is not stated as clearly as one would wish, Augustine seems to have something like the following in mind:

> (1) Zeno's definition is either true or false.
> (2) If it is true, then anyone who knows it knows something that is true.
> (3) If it is false, then the alleged unsatisfiability of its conditions counts neither against the possibility of an impression being cognitive nor against the possibility of knowledge.
> (4) Thus, either anyone who knows Zeno's definition knows something that is true or the alleged unsatisfiability of its conditions counts neither against the possibility of an impression being cognitive nor against the possibility of knowledge.

If this is correct, it is not clear why Augustine thought this dilemma to have force against the Academics. Admittedly, insofar as the Academics based their denial of the possibility of knowledge on the alleged unsatisfiability of the third condition, the second disjunct of (4) poses a problem for them. Such, however, is not the case with the first disjunct. The Academics could freely admit that, assuming the definition to be true, anyone who knows it knows something that is true. But they could then challenge anyone's claim to know it. Against this challenge it does no good to protest that even Arcesilaus knew the definition, for the sense of 'know' that Augustine needs here

is not the mere ability to recite or recall the definition, but the unwavering apprehension of its truth. Since the Academics would think it questionable that anyone has this, they can affirm the first disjunct of (4), and hence (4) itself, without any damage to their position. As a challenge to the Academics, the dilemma fails.

A few paragraphs later, Augustine formulates a second dilemma. This time he casts it in the form of a challenge to Arcesilaus. He writes:

> [Dilemma II] I think that nothing can be said in reply to a fool who tells you, Arcesilaus, to use your remarkable acumen to refute (*refellas*) Zeno's definition and show that it too can be false (*ostendas eam etiam falsam esse posse*). If you are unable to do so, then you have something that you perceive, namely, this very definition. But if you are able to do so, there is nothing to keep you from perceiving. (*C. Acad.* 3.9.21)

This may be formulated as follows:

> (5) Zeno's definition either can or cannot be shown to be false.
> (6) If it can be shown to be false, then the alleged unsatisfiability of its conditions counts neither against the possibility of an impression being cognitive nor against the possibility of knowledge.
> (7) If it cannot be shown to be false, then it is true and can be known to be so.
> (8) Thus, either the alleged unsatisfiability of the conditions of Zeno's definition counts neither against the possibility of an impression being cognitive nor against the possibility of knowledge or Zeno's definition is true and can be known to be so.

Here again there is problem. There is no reason for the Academics to accept (7). From the mere fact that something cannot be shown to be false, it does not follow that it is true or can be known to be so. For example, we may not be able to show it false that the number of stars in the universe is odd, but this by no means establishes that it is true or that it can be known to be so. This is an elementary point, and it is surprising that Augustine did not see it. Dilemma II fails against the Academics as well.

Now to be fair to Augustine, this may not be the way to interpret Dilemma II. Perhaps we should take his challenge to refute Zeno's definition not as a challenge to show that it is false, but as a challenge to show that it can be false. After all, what he asks Arcesilaus to do is "to refute Zeno's definition *and show that it too can be false*." Though non-standard, the conjunctive clause may be explanatory of 'refute'. On this interpretation the argument may be reformulated as follows:

(5') Either it can be shown that Zeno's definition can be false or it cannot be shown that Zeno's definition can be false.
(6') If it can be shown that Zeno's definition can be false, then the alleged unsatisfiability of its conditions counts neither against the possibility of an impression being cognitive nor against the possibility of knowledge.
(7') If it cannot be shown that Zeno's definition can be false, then it is true and can be known to be so.
(8) Thus, either the alleged unsatisfiability of the conditions of Zeno's definition counts neither against the possibility of an impression being cognitive nor against the possibility of knowledge or Zeno's definition is true and can be known to be so.

Taken this way, Augustine is on firmer ground with respect to the third premise, which is to say that (7') is an advance over (7). This is because the Academic denial of the possibility of knowledge rests on the contention, loosely stated, that whatever is true is such that it can be false.[12] If the Academics cannot show that Zeno's definition can be false, then their denial looks, at the very least, in need of qualification or restriction.

Unfortunately, while this interpretation strengthens Augustine's hand with respect to the third premise, it weakens it with respect to the second. This is to say that the Academics, though hard pressed to reject (6), may easily reject (6'). The reason is simple. Unless we are willing to attribute gross confusion to the Academics, we cannot take their appeal to the unsatisfiability of the conditions of Zeno's definition to be based on a claim to know or apprehend its truth. It had to be based on something weaker.[13] Thus, there is no inconsistency in them making this appeal while at the same time admitting that the definition can be false. If Augustine wishes to block this appeal, what he needs to show is that anything less than knowledge or apprehension of the truth of the definition is an insufficient basis from which to make it. Because he does not do so, he gives the Academics no reason to accept (6'). Dilemma II, even when reformulated, still fails.

[12] More precisely, the claim is that every true impression is such that it could have originated otherwise than from the object it presents. Hence, every true impression could be false. Alternately stated, every true impression is such that there might be a false impression that is indistinguishable from it.

[13] Even Augustine recognized this. At one point he has Arcesilaus say: "I do not know whether [the definition] is true. But I follow it because it is plausible (*probabilis*)" (*C. Acad.* 3.9.21). Though the attribution of a doctrine of plausibility to Arcesilaus is anachronistic – it originated later, with Carneades – Augustine's point that Arcesilaus would not have claimed to know the definition to be true is correct.

The third dilemma can be dispensed with quickly, though it raises a point that we shall consider at length in the next section:

> [Dilemma III] Zeno's definition is either true or false. If it is true, I am correct to grasp it (*bene teneo*). If it is false, something can be perceived though it has signs in common with what is false. (*C. Acad.* 3.9.21)

We may formulate this dilemma as follows:

> (9) Zeno's definition is either true or false.
>
> (10) If it is true, then anyone who grasps it is correct to do so.
>
> (11) If it is false, then something can be perceived though it has signs in common with what is false.
>
> (12) Thus, either anyone who grasps Zeno's definition is correct to do so or something can be perceived though it has signs in common with what is false.

Augustine here draws out the respective consequences of the truth and falsity of the definition. The objectionable nature of the consequence of its falsity – that something can be perceived though it has signs in common with what is false – is presumably a function of some sort of absurdity involved with it. Augustine signals this by having Arcesilaus respond in astonishment: "How can that be?" The problem is that this consequence is far from absurd and there is no reason to think that the Academics would have viewed it to be so. Distinguishability requires difference in at least one, recognizable, respect; it does not require difference in every respect. Thus, the fact that an impression has signs in common with the false does not rule it out as being cognitive.

This problem could have been avoided had Augustine employed (F2') instead of (F2). Had he done so, he could have replaced (11) with the following:

> (11') If it is false, then something can be perceived though it has no signs that cannot belong to what is false.

(12) would then have to be replaced with the following:

> (12') Thus, either anyone who grasps Zeno's definition is correct to do so or something can be perceived though it has no signs that cannot belong to what is false.

As the second disjunct of (12') would surely be unacceptable to the Academics, this fixes the problem.

Even so, (12') does not threaten the Academics, since there is still a problem with the first disjunct – the same problem that we encountered with Dilemma I. To affirm that anyone who grasps the definition is correct to do so does not entitle one to affirm that anyone

does or even can grasp the definition. Because of this, the Academics may happily affirm the first disjunct, and thus (12') itself. Dilemma III, like its two predecessors, has no force against them. This stage of Augustine's treatment of Zeno's definition must thus be judged ineffective.

IV.2 – Stage Two: Augustine's Defense of Zeno's Definition

Though Dilemma III, as a dilemma, fails to do damage to the Academic's position, it raises the prospect of another, more promising, line of attack against it. Simply put, this is to show that the definition cannot, without absurdity, be taken to be false. If Augustine is able to show this, then the Academics must not only concede that the definition is true, but, insofar as it satisfies its own conditions, concede that it can be known to be so as well.[14] As we have seen, the start that is made in this direction by the third dilemma is unpromising. However, Augustine has an independent argument to this effect, which he produces immediately after his presentation of the three dilemmas. The argument is exceedingly brief and will require some commentary. It runs as follows:

> I judge Zeno's definition to be absolutely true. Either what is false can be perceived – of which the Academics have a great fear and which is in fact absurd – or neither can those things that are like what is false. Hence, this definition is true. (*C. Acad.* 3.9.21)

Here Augustine lays out a pair of (ostensibly) exhaustive disjuncts: (i) what is false can be perceived or (ii) those things that are like what is false cannot be perceived. Since (i) is clearly absurd, the Academics will have to affirm (ii). But by affirming (ii) they will have thereby affirmed the truth of Zeno's definition. Why? Though Augustine does not spell it out, the reason would seem to be that the definition, (F2), specifies that a cognitive impression does not have signs in common with a false impression. Any impression that does have signs in common with a false impression, i.e., any impression that is *like* a false impression, is by definition incognitive and cannot be perceived.

All of this is well and good, but the Academics will surely not concede defeat without at least challenging the assumption that the disjuncts Augustine has presented are exhaustive. Why, they would ask, should anyone accept that unless what is false can be perceived

[14] In Augustine's words, "while it indicates what kind of thing can be perceived, it shows itself to be that very kind of thing. So, in relation to what is apprehensible, it is both a definition and an example" (*C. Acad.* 3.9.21).

then those things that are like what is false cannot be perceived? This is by no means obvious, and Augustine's argument goes nowhere without it. Unfortunately, Augustine does not explain himself, but we may look back to Cicero for guidance as to what he most likely was thinking.

Presenting a kind of analytical summary of the controversy between the Stoics and the Academics, Cicero writes:

> There are four headings to prove that there is nothing that can be known, perceived or apprehended, which is the subject of this entire debate. The first, that there exists a false impression. The second, that this impression cannot be perceived. The third, that among impressions that do not differ, it cannot be the case that some can be perceived and others cannot. The fourth, that there is no true impression arising from sensation that does not have alongside it another impression from which it does not differ and that cannot be perceived. Everyone accepts the second and the third of these four headings. Epicurus does not grant the first, but you [Stoics] with whom we are dealing grant that one too. The entire battle is about the fourth. (*Ac. pr.* 2.26.83)

Cicero here locates the crux of the debate at the fourth heading, the Academic allegation that for every true impression there exists an incognitive impression that does not differ from it.[15] Our concern, however, lies elsewhere, with the first three headings. The third heading states that if two impressions do not differ either they will both be cognitive or they will both be incognitive. Now if we grant the second heading, that every false impression is incognitive, the consequence will be that any impression from which a false impression does not differ is incognitive. This is the case, even if the impression happens to be true. So, unless we are willing to affirm that what is false can be perceived, we will have to affirm that an impression from which a false impression does not differ cannot be perceived.

Have we now arrived at Augustine's disjunction? We are certainly in the neighbourhood. Augustine tells us that either what is false can be perceived or *things that are like what is false* cannot be perceived, whereas we can derive from Cicero that either what is false can be perceived or *things from which what is false does not differ*

[15] Note that Cicero does not refer here to a false impression, but to an incognitive impression (an impression that cannot be perceived). The reasoning would seem to be that a false impression is incognitive, and if it is indistinguishable from a true impression, then the true impression will likewise be incognitive.

cannot be perceived. To get Augustine's disjunction, one needs only substitute likeness for non-difference in the third heading. Unfortunately, this substitution weakens the plausibility of the third heading and renders it such that the Academics would have no reason to accept it. As a result, Augustine's disjunction is not only less plausibly exhaustive than the one derived from Cicero, but it cannot be used against the Academics to force them to concede the truth of Zeno's definition.

Despite this, we must say that Augustine nearly got it right. Had he been aiming at (F2') instead of (F2), he could have done the following. First, he could have accepted the third heading without alteration. Because the Academics could not deny this heading without rejecting a crucial premise in their argument against the possibility of knowledge, this would have allowed him to employ the Ciceronian disjunction against them. Since the Academics would not have affirmed that what is false can be perceived, Augustine could then have forced them to concede that those things from which what is false does not differ cannot be perceived. In doing so he would have forced them to concede the truth of Zeno's definition, taken, however, as (F2') rather than as (F2).[16] It appears, then, that while Augustine missed the mark due to his reliance on (F2), he came extremely close to isolating a genuine difficulty for the Academics. As such, this second stage of his response must be judged a qualified success.

IV.3 – Stage Three: The Satisfiability of Zeno's Definition

In the third and final stage of Augustine's response, we are immediately confronted with an oddity. Instead of making the case that there are certain impressions that satisfy the conditions of Zeno's definition, and hence are cognitive, Augustine identifies a variety of truths that he believes satisfy those conditions. These he groups under the following five classifications:

(T1) Logical Truths – statements having any subject matter whatever that are true by virtue of their logical form: "The world is either one or not one."
(T2) Truths of Logic – laws of logic and basic inference forms, apparently drawn from Stoic logic: "If p then q, p, therefore q."
(T3) Truths of Mathematics – simple propositions taken from arithmetic and geometry: "2 + 3 = 5."

[16] To see why, suppose that there is an impression that does not have at least one sign that cannot be a sign of a false impression. There may thus be a false impression that has exactly the signs that this one does, and hence, does not differ from it. Since the latter impression, being false, is incognitive, so is the former. Thus, a cognitive impression, as (F2') states, must have at least one sign that cannot be a sign of what is false.

(T4) Truths of Appearance – claims about how things appear to oneself as a perceiver as opposed to how they are in themselves: "Honey tastes sweet to me."
(T5) First Person Truths – truths concerning oneself as a subject about which one cannot be mistaken: "I exist."[17]

Now if we are not to dismiss Augustine's strategy here as confused, we must be able to translate his repeated claims to the effect that these truths satisfy the conditions of the definition into claims that the impressions that bear these truths satisfy those conditions.[18] The following are a representative sample of such claims:

> "Let Carneades teach that this view is like what is false." (*C. Acad.* 3.10.23)
> "No one can confuse them with any likeness to what is false." (*C. Acad.* 3.10.23)
> "Say either that these disjunctions are false or that they have something in common with what is false that renders them completely indistinguishable from what is false." (*C. Acad.* 3.10.23)
> "Explain how this view can be false." (*C. Acad.* 3.11.25)
> "No likeness of what is false confuses what I have said that I know." (*C. Acad.* 3.11.26)
> "You will not find anything false that it is like." (*C. Acad.* 3.12.27)
> "Now with regard to these three things ... we are not confused by any falsity that is like the truth." (*De civ. Dei*, 11.26)
> "In this case, we have no fear that we might perhaps be in error on account of some likeness to the truth." (*De Trin.*15.12.21)

We need not translate each of these individually since, taken as a whole, they make a single point: (T1) through (T5) satisfy the conditions of Zeno's definition because they bear no likeness to any falsehood. This is easily enough rendered as follows: the impressions that bear (T1) through (T5) satisfy the conditions of Zeno's definition because they bear no likeness to what is false. Whether Augustine would agree that this expresses his intention is unclear, but it does no obvious violence to his position.

[17] We should note that (T5) does not make an appearance in *Contra Academicos*, but is found in a variety of other texts. Two of the most important are *De civ. Dei*, 11.26 and *De Trin.* 15.12.21. Because of its affinities with Descartes' *cogito*, much attention has understandably been focused on (T5). The classic essay on this is Gareth B. MATTHEWS, "*Si Fallor, Sum*," in Robert A. MARKUS, ed., *Augustine*: A Collection of Critical Essays (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972) 151-167. See also Matthews' revised thinking on this subject in Gareth B. MATTHEWS, *Thought's Ego in Augustine and Descartes* (Ithaca: Cornell University Press, 1992) 29-38.

[18] I use the qualification 'to the effect' since Augustine does not explicitly assert that these truths satisfy Zeno's definition. However, I think it is clear that this assertion is implicit in the claims I list below.

IV.4 – Assessing Stage Three: Augustine's Solution to the Stoic Problem

In assessing this stage of Augustine's response,[19] we must keep in mind that when Stoics such as Zeno thought about cognitive impressions they were thinking first and foremost about sense impressions whose truth can be apprehended. Although they recognized the existence of non-sensory impressions – in the form of preconceptions and common notions, along with conclusions that could be drawn from these – these were thought to have their origin in sense impressions in such a way as to make the latter the basis of all knowledge.[20] In this sense, the Stoics were uncompromising empiricists.

In view of this, Augustine has a problem. His strategy in Stage Three is to show that the conditions of Zeno's definition can be satisfied, but he cannot do so in a way that endorses Stoic empiricism. As I see it, he makes two moves in order to solve this problem. First, against the Stoics, he treats sense impressions as incognitive, thereby undercutting their empiricism at its foundation. Second, against the Academics, he argues that certain impressions do satisfy the conditions of the definition – those that bear (T1) through (T5) – but he treats these both as non-sensory and as independent of sense impressions. Obviously, if this solution is to have any chance of succeeding Augustine must specify what it is about non-sensory impressions that render them cognitive while sense impressions are barred from that status. How might he do this?

Here it will be helpful to begin with a passage from *De diversis quaestionibus* LXXXIII, written in response to the question, *Can Truth Be Perceived by the Bodily Senses*? Predictably, Augustine begins by making the standard Platonic point that the mutability of bodies – the objects of the senses – renders them unsuitable as objects of knowledge. He then raises a consideration that is directly relevant to our inquiry:

[19] In the following assessment, since I am concerned with Augustine's ability to respond to the Academic challenge in a way that does not require him to endorse Stoic empiricism, my line of analysis is very different than that taken by most commentators. For an excellent analysis and assessment of Stage Three, see Christopher KIRWAN, *Augustine*, 24-34.

[20] On this, see Cicero *Ac. pr.* 2.7.21-22. For analysis, see F.H. SANDBACH, "*Ennoia* and *Prolepsis* in the Stoic Theory of Knowledge," in *Classical Quarterly*, 34 (1930) 45-51. Also helpful is Michael FREDE, "Stoic Epistemology," in Keimpe *ALGRA*, et alia, eds., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 318-321.

> Every sensible object is so like what is false as to be indistinguishable from it. For ... with regard to all things that we sense through the body, even when they are not present to the senses, we are nevertheless affected by images of them, whether in sleep or in madness, as if they were really present. When we are affected, we are completely unable to determine whether we are aware of these things by the senses themselves or whether they are images of sensible objects. Therefore, if there are false images of sensible objects that cannot be distinguished by the senses themselves, and if nothing can be perceived except what is distinguished from the false, then the basis (*constitutum*) for judging the truth is not in the senses (*De divers. quaest.*, Q.9)

Augustine's argument is Academic in tone. Because bodies are so like images as to be indistinguishable from them, we cannot differentiate between the sensation of a body and the experience of an image, at least not when the latter arises as part of a dream-state or a condition of madness. Augustine concludes from this that the basis for judging the truth is not in the senses, but he might just as easily have concluded that sense impressions are incognitive. Just as bodies and certain types of images are indistinguishable, so are the sense impressions and imaginative impressions that correspond to them.

Taken this way, Augustine's argument tells us something not only about the incognitivity of sense impressions, but about the cognitivity of non-sensory impressions as well. If the incognitivity of the former is a function of the fact that they cannot be distinguished from certain types of imaginative impression, the cognitivity of the latter will be a function of the fact that they can be distinguished from any and every type. That we are able to distinguish non-sensory impressions from imaginative impressions is explained by the fact that the objects of non-sensory impressions are incorporeal, while the objects of imaginative impressions are corporeal.[21] Thus, we need never confuse the two and can always recognize non-sensory impressions for what they are. This sets them apart from sense impressions and bestows on them the status of cognitive.[22]

[21] This is because imaginative impressions are themselves derivative from sense impressions. Augustine can thus make the point in the *Confessions* that with regard to the things he knows – the principles of numbers, the rules of grammar, etc. – it is not the images of these things that are in his memory, but the very things themselves. As these things are incorporeal, he did not come to know them by way of the senses. Hence, there can be no images of them in his memory. On this, see *Conf.* 10.8-30.

[22] This interpretation receives some confirmation from how the passage cited above concludes: "For this reason it is to our advantage that we are admonished to turn away from this world, which is truly corporeal and sensible, and in all haste towards

If this is indeed what Augustine has in mind it is a move that is well suited to his needs. First, it makes sense of his constant refrain that we cannot be deceived with respect to (T1) through (T5) because of any likeness to what is false. On this interpretation, such a likeness can exist only between sense impressions and imaginative impressions. It cannot exist between non-sensory impressions, which are the bearers of (T1) through (T5), and imaginative impressions. More importantly, it gives Augustine a way to keep the Stoics at bay while fashioning his response to the Academics. On the one hand, it enables him to endorse Zeno's definition and argue, against the Academics, that it is satisfiable by any number of truths, or by the impressions that bear those truths. On the other hand, it enables him to turn the definition against the Stoics by arguing that no sense impression is cognitive. In sum, it enables him to meet the skeptical challenge of the Academics head on without saddling himself with those features of Stoic empiricism that would compromise his own Platonic commitments.

IV.5 – Two Problems

As well suited to Augustine's needs as this solution may be, there are problems with it that potentially limit its effectiveness. Before concluding, I would like to make brief mention of two of these, just enough so as to indicate where Augustine's views need further development.

Problem One – I have maintained that Augustine's claims with respect to (T1) through (T5) must be translated into claims about the impressions that bear them if his strategy is to make sense. I have also maintained that it does no obvious violence to his position to do so. This merits a closer look. Here we should bear two things in mind. First, outside of (F2) and (F3), Augustine's use of the term 'impression' (*visum*) seems reserved always for sensory impressions. Second, he cannot help himself to the Stoic account of non-sensory impressions, since that account treats such impressions as derivative from sense impressions in a way that he would find unacceptable. In view of this, we

God, that is, towards the Truth, which is grasped (*capitur*) by the intellect and the inner mind, which remains always the same, and to which there corresponds no false image from which it is indistinguishable" (*De divers. quaest.*, Q.9). Although matters are complicated by the fact that Augustine is here talking about the Truth (God) rather than about particular truths, the passage is revealing. The feature he points to that differentiates the Truth (God) from sensible objects and renders it apprehensible is that there is no false image from which it is indistinguishable. Hence, when we are aware of the Truth (God), we can recognize this state for what it is.

may wonder whether Augustine has an account of non-sensory impressions that can justify the translations and underwrite his appeal to (T1) through (T5).

Fortunately, Augustine's own doctrine of impressed ideas (*impressae notiones*) is ready-made for this purpose. According to this doctrine, ideas reside in the divine mind as exemplars of creation and are impressed by God directly upon the human mind in an act of illumination.[23] Despite serious questions about its plausibility, it must be acknowledged that this doctrine does provide Augustine with an account of non-sensory impressions that is about as straightforward as one could want. In fact, it would seem to make him even more entitled to appeal to non-sensory impressions than are the Stoics. Because the Stoics treated these impressions as arising out of sense impressions, they were in the uncomfortable position of having to deny that they arise from objects impressing themselves upon us. Augustine faces no such discomfort. Moreover, as the ideas in the divine mind are incorporeal, he can assign to the impressions of these ideas the very feature he needs in order to guarantee their status as cognitive – they are distinguishable from imaginative impressions.

Nevertheless, when we turn to the actual truths that Augustine puts forward to defeat the Academics, the doctrine of impressed ideas appears to have limited utility. While it can productively be invoked to account for (T1) through (T3), it is inapplicable to (T4) and (T5), both of which classify subjective, as opposed to necessary, truths. Truths concerning how things appear, (T4), and truths concerning one's own existence, life, desire, etc., (T5), do not rank among the exemplars in the divine mind. Augustine thus needs a supplementary account of non-sensory impressions to cover those. What that account would look like is unclear.

Problem Two – It is questionable whether the account of the cognitivity of non-sensory impressions that we have derived from Augustine's writings will accomplish everything he needs it to accomplish. To see

[23] Texts relevant to the doctrines of impressed ideas and illumination are scattered throughout Augustine's corpus. Particularly important for understanding impressed ideas is *De divers. quest.*, Q.46. Particularly important for understanding the doctrine of illumination is *De mag.* 11.36-13.41. For analysis, see Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustine*, 2 ed. (Paris: J. Vrin, 1943) 87-137; Roland H. NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington, KY: University of Kentucky Press, 1969) 90-124; and Gareth B. MATTHEWS, "Knowledge and Illumination," in Eleonore STUMP & Norman KRETZMANN, eds., *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 171-185.

why, we may return briefly to (C3). As Cicero states it, an impression is cognitive only if it could not have arisen from what is not. Among other things, this condition disqualifies any impression from being cognitive that could have arisen as a product of the mind's activity alone. However, as I have already indicated, this condition can also be read as disqualifying much more. Namely, it can be read as disqualifying any impression that could have arisen otherwise than from the object it presents.

Now on this less restrictive reading of the third condition there is a problem. Recall that the Stoics, in defending the cognitivity of sense impressions, had to show that at least some of these impressions had features by which they could be distinguished not only from any and every imaginative impression, but also from any and every sense impression arising from a different object. Why should we not expect something of the same from Augustine? Why, in other words, should we not expect him to establish that the relevant non-sensory impressions can be distinguished not only from any and every imaginative impression, but also from any and every non-sensory impression arising from a different object? If he cannot do so, he will not be able to claim that these non-sensory impressions satisfy (C3), at least not on a broad reading of that condition. Accordingly, however intuitively evident (T1) through (T5) may be, he cannot legitimately claim that the impressions that bear them are cognitive. I can find no argument in Augustine that addresses this.

V. CONCLUSION

Taken as a whole, Augustine's treatment of Zeno's definition must be judged neither an unqualified success nor an unqualified failure. Its results are mixed. Stage One employs the definition in a series of dilemmas, but none of these are such as to force the Academics to concede anything damaging to their position. Stage Two holds out the promise of showing that the definition is true and can be known to be so, but this is thwarted by the way in which Augustine formulates its third condition. Stage Three offers up a variety of truths that even the most ardent of skeptics would find difficult to question, and it does so in a way that avoids endorsing Stoic empiricism. But the account of non-sensory impressions that Augustine needs here is inadequately developed. It does not cover all of (T1) through (T5), and it fails to do all that is required in order to establish that non-sensory impressions are cognitive. Furthermore, it assumes an exem-

plarist/illuminationist theory of knowledge that is most certainly not a secure foundation on which to build a response to skepticism. In the end, despite the many fruitful lines of objection that Augustine initiates, there is nothing close to a decisive victory here.

Needless to say, Augustine's treatment of Zeno's definition forms but one piece of a much larger response to the Academics. How we judge the success of that response will depend on much more than how we judge the success of this piece. Even our verdict on this piece must ultimately await an analysis of how it contributes of the aims of the response as a whole. These are broader issues than I have chosen to deal with here. Within the confines of this limited study, however, I hope at least to have shown that any assessment of Augustine's response must be attentive to the way in which he manœuvered within a debate whose terms were set by parties whose positions he found incompatible with his own.

Chicago Blake D. DUTTON

LYOTARD AND AUGUSTINE'S CONFESSIONS

French philosophy has always paid extensive attention to Augustine. Not merely does he play a role in the tradition, in Descartes, in Malebranche and Pascal, and in our time in a classically academic manner in such authors as Courcelle, Gilson, Guitton, Marrou and Verheyen, he also plays a role in more independent thinkers such as Ricœur, Todorov and Lacan[1]. Remarkably, however, he has also come to occupy an important place in the works of such post-modern authors as Derrida[2] and Lyotard. This is not only to be ascribed to the fact that they too were born in Algeria or spent some time there – Algeria being the place of Augustine's birth and monastic life, as well as the seat of his episcopacy – but also to the fact that the contemporary discussion on the significance of religion in philosophy which they set in motion, continues to return to Augustine[3].

Here we shall limit ourselves to Lyotard, and then even only to his very last work. It remains a noticeable and curious fact that at the end of his life he worked on a book about Augustine, which has been published under the title *The Confession of Augustine*[4]. The book contains a collection of loosely connected notes and sketches based on his own reading, in which he recognizes Augustine as a soul mate and a 'post-modern' thinker 'avant la lettre'. This is noteworthy, because in Lyotard's preceding work Augustine regularly appears as the figure whom he fiercely opposes. When rereading Augustine towards the end of his life, Lyotard's judgment is much more positive. What does Lyotard appreciate in Augustine? And does he do him justice?

In what follows I wish to arrive at an assessment of the manner in which Lyotard reads Augustine. As a point of departure I shall take the difference between the thought of Augustine and that of the

[1] For example : Paul Ricœur, *Temps et récit* I and III, Paris, Seuil, 1983, 1985; Tzvetan Todorov, *Théories des symboles*, Paris, Seuil, 1985; Jacques Lacan, Séminaire 1, Paris, Seuil, 1986.

[2] Jacques Derrida, George Bennington, *Jacques Derrida* (*Deridabase et Circonfession*), Paris, Seuil, 1991.

[3] E.g. the meetings at Villanova University, Pennsylvania: God, the Gift (1997); Questioning God (1999) and Confessions (2001). See: John Caputo, M. Scanlon (eds.) *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana Univ. Press, 1999; John Caputo, M. Dooley (eds.) *Questioning God*, Indiana Univ. Press, 2001 and John Caputo, *Religion*, London, New York, Routledge, 2002.

[4] Jean François Lyotard, *La confession d'Augustin*, Paris, Édition Galilée, 1998; translated by R. Beardsworth as: Jean-François Lyotard, *The Confession of Augustine*, Stanford University Press, 2000 and translated into Dutch as: Jean-François Lyotard, *Augustinus' belijdenis*, Baarn, Agora, 1999.

Platonists as found in the *Confessions*. Especially with regard to the experience and appraisal of time there seems to be a noticeable difference. This appears to be a good starting point from which to assess Lyotard's interpretation of Augustine. Lyotard will pay quite a bit of attention to the phenomenon of the immediate and the ecstatic experience of time. In so far as in so doing Lyotard pays less attention to temporality, humility and humanity, he appears to display similarities to the 'platonic' mode of thought. Augustine asserts that Platonists did not see the way of incarnation, the way of Christ. This also seems to be the case with Lyotard. Lyotard is of the opinion that Augustine's *Confessions* 'failed'. Is this judgment correct? Questions concerning his psychoanalytic approach and his idea that the absolute does not lend itself to representation, may also be asked. And yet his manner of reading Augustine remains interesting, in particular when he allows himself to be guided by the language of the *Confessions*, and when he seeks to 'read [his way] into' Augustine's text.

Plotinus and Augustine compared

To answer the question whether Lyotard has well understood what confession is for Augustine, and which role time plays therein, we shall briefly address the difference between Augustine's view and the one of the Platonists[5]. According to the Neo-Platonist Plotinus (ca. 204-270), time has to do with the 'distension' (*diastasis*) of life, that is to say, the life of the soul, which in transforming moves from one life to the other, in contrast to immutable eternity remaining in a state of rest[6]. In Augustine as well as in Plotinus there is talk of a reversal, of a movement from the outside inwards as well as upwards. Yet they differ in their assessment of time. Plotinus does not deny time and the world of the senses. These are, however, understood as a 'trap', or as an 'incident' – through which the balance with the eternal is violated. In Plotinus the soul must make an effort to 'return' as fast as possible to the immutability and unchangingness of the eternal. This view entails that time is a retarding, delaying factor for this return (*conversio*). In the spiritual perspective time must make way for the immutable. Equally, that which happens in time, history, is ultimately not important for Plotinus, and in no way of service to eternity. In his view history and the inner man stand apart, one external the other internal.

[5] See also: Guido Mertens, *Augustinus over de mens*, Brussels, 1965, 105 ff.
[6] Plotinus, *Enneads* 3.7.11.41.

Hence Plotinus's Neo-Platonism is a contemplative mysticism that pursues the ideal of an evasion of, or escape from, the temporal-historical.

Augustine arrives at a diametrically opposed standpoint. To be sure, immutability, stability and balance are also his goal. But, as he says in book VII of the Confessions: 'the way is the difference'. Because Augustine heard Ambrosius, because he read St. Paul and St. John, because he knows that the Bible speaks about the difference between the Creator and creatures, for him this entails that man has been granted the freedom to increase the distance between itself and the Creator, but also that man may seek and find a way to return to God. For Augustine this is a path that is chosen out of one's free will, desire and love, and pursued through time – a path in which one may recognize the Grace of God. This thought, radically different from Plotinus, is made possible through the incarnation, the fact that God became man, by which a way to return is possible; a God-given way to open oneself and admit human weakness, to convert, confess one's past, and sing God's praises.

The manner in which Augustine conceives of confession and practices it, demands time. Through time one is able to find the way back to eternity. As such it provides the space for confession. This, because to confess is to sing the Lord's praises, to tell the story of one's life, and to confess, that the distance between God and man has been increased by one's own actions. And there is the possibility to return. Especially the turn from pride, that places one's own will at the center, to humility, the path shown in Jesus' humanity. Christ's way is human, and almost contemptible in the eyes of the philosophers of the time. In Augustine one does not find the rejection of the temporal that Platonists tend towards, but rather an appreciation of temporality, corporeality and humanity, because the Word became flesh. The aim is not to reach God as quickly as possible, through turning within and in immutable ecstasis. Rather, in the confession is reflected the human struggle with sin and confession, an adventure that takes time.

Lyotard's initial critique of Augustine

In the above we have been able to focus sufficiently on the question what confession is for Augustine, what role time plays in it, and how he differs from the Platonists on these points. We have done so in order to be able to address Lyotard's reading of Augustine. As we already remarked, initially Lyotard offers stiff resistance to Augustine. We find Lyotard's initial critique of Augustine in *La condition post-*

moderne[7]. Postmodernism primarily entailed the end of all great narratives, that is to say it entailed that we no longer recognize any self-contained system, unity, final goal or progress, in order to make way for a plurality and undo the lack of appreciation of minorities. And Augustine was exemplary as someone who projected such a great narrative of unity, with a clear beginning and end. Already earlier, in his *Economie libidinale*[8] Lyotard criticized the rejection of lust, drive and sexual desire (indicated by Freud as libido), which can, supposedly, be found in Augustine's work. Hence he was of the opinion that when Augustine says that "My heart is restless until it finds rest in You", this neutralizes and teleologizes desire, and makes libido domitable and seemly. According to Lyotard, it is reprehensible to allow reality to be dominated by one principle. Augustine controls and commands from out of an obsessive-compulsive 'point Zéro': the logos[9]. According to Lyotard, the reduction of reality centered on one point is something that does not do justice to reality and ultimately reduces it to nothing: once the point of reference is lost, only nihilism remains. With some exaggeration he then adds: Not Nietzsche but Augustine is the great nihilist.

After such forceful criticism it is surprising that at the end of his life Lyotard intensely worked on a book about Augustine. One important aspect which contributes to the elucidation of this fact is Lyotard's deep involvement with aesthetics. In order to understand pieces of art, he analyses the aesthetic experience in great detail, that is to say, not only where beauty is concerned, but also all that has to do with sensory perception. From his notes it is clear that he was primarily touched by Augustine's close attention to sensory perception. This is already reflected in the first quote: "Thou callest and criest aloud to me; thou even breakedst open my deafness: thou shinest thine beams upon me, and hath put my blindness to flight; thou hast most fragrantly blown upon me, and I draw in my breath and I pant after thee; I tasted thee and now do hunger and thirst after thee; thou didst touch me and I even burn again to enjoy your peace"[10].

How does Lyotard read Augustine?

If we now address the way in which Lyotard reads Augustine in more detail, in the first instance we do so with attention to three

[7] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
[8] Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Minuit, 1974.
[9] Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Paris, Minuit, 1974, p.17.
[10] Augustinus, *Conf.*, X, xxvii, 38 and Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.1.

points. First, Lyotard interprets the *Confessions* in light of his own opinions of *anima-animus*, second, he does so with a strong focus on trance, the ecstatic experience, and third, he does so with his own concept of time, which he calls syncopated.

To begin with, one important aspect in view of which Lyotard reads Augustine, is the opposition of *anima* and *animus*. Lyotard often uses this opposition in his own work, for example to clarify the aesthetic experience, and he has his very own interpretation of the terms *anima* and *animus*[11]. He juxtaposes *animus* (spirit, thought) to *anima* (soul, sensory receptivity). And he is of the opinion that: "The soul can be touched by sensory perception (...) *anima* exists only as affected being. No matter whether the sensory perception is pleasant or horrific (...). The soul is nothing other than the awakening of the affective capacity, and this capacity remains unused if something like a timbre, color or smell is missing, if there is no sensory experience that stimulates it. The soul does not touch itself: only what is other touches it 'from the outside'. Here, to exist is not the same as the existence of a consciousness involved with its noematic correlate, or the being of an enduring substance. To exist means: to be awakened by sensory experience from the nothing of insensitiveness"[12]. For Lyotard *animus* has a negative connotation: it is the spirit that can become a system. It is representation in time, space, and concept, or the system one finds in Hegel, the intellectual synthesis in Kant, or the critique of representation found in Freud and Heidegger. It is the spirit that appears to know itself and works with nice and clean oppositions: in or out, before or after, all or nothing. The *anima* breaks through this, and demands sensitivity for all that does not fit into the clean-cut categories of time, space, and concept.

But is Lyotard right to 'read' this opposition of *anima* and *animus* 'into' Augustine? Lyotard interprets the *anima* as 'being touched', 'penetration' and 'incarnation' and argues that the body (*corps*) is transformed into 'flesh'(*chair*), a flesh of the soul (*âme-chair*). *Anima* is lived experience in the flesh, pure receptivity, without distance or distinction, whereas *animus* is cognitive distinction and thinking within the frameworks of representation. Sometimes he indicates the distinction between *animus* and *anima* as the distinction between 'what' and the mere 'that'. For his own thought the distinction between *anima* and *animus* appears to be quite fruitful, but it

[11] This must also strongly be distinguished from the use Jung makes of these terms.

[12] Jean-François. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p.147.

seems ill-suited for understanding Augustine. What he has seen is Augustine's extensive attention to sensory experience, but such a distinction between *anima* as the sensitivity for naked existence and *animus* as spirit or mere thought, does not occur in Augustine. Augustine makes a much less strongly distinguished use of the terms *animus* and *anima*, sometimes even confusing them, and not in the sense that Lyotard attaches to them. Clear proof for this is that he refers to time as a *distensio animi*, and hence a sensation to which the *animus* is subjected.

Second, Lyotard accentuates in Augustine the moment of trance[13]. When Lyotard says: "The inventio, the encounter with, the discovery of God, does not take place in the stores of memory, such apprenticeship exceeds the mind"[14], this seems to be confirmed by Augustine's words "Thou wert more inside me than my inmost part; higher than my topmost part that I could reach"[15]. Lyotard interprets this as follows: The encounter with God lies beyond opposites such as internal and external. He speaks of a 'primal scene' which suddenly overwhelms us. "Limits are reversed, the inside and the outside, the before and the after, these miseries of the mind"[16]. These statements are bothersome because limits fall away here. The highest is at the same time the lowest. This happens in trance. In trance there is presence in absence, what comes to the fore is what withdraws. In view of the fact that the trance cannot be initiated, it also can never stop. And this cannot be expressed in any other way because the absolute does not fit into time, space or concept. As a figure of speech, the oxymoron is correctly identified at this point: it is that figure of speech in which contradictory terms encounter each other, in which there may be talk of: the intimate stranger, the distant proximity, remaining transitivity, the absent presence.

Lyotard is right in claiming that in Augustine there is talk of that which goes beyond us. Is it not the case that the "Thou wert more inside me than my inmost part; higher than my topmost part that I could reach" can be understood from the "Late did I learn to love You, You were inside me and I desperately looked for You outside"? For does Lyotard pay sufficient attention to the way from the outside to the inside and upwards? When Lyotard says that "there is no room in memory for the encounter with God" he falls short of the path that

[13] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.51.
[14] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.51.
[15] Augustine, *Conf.*, III, vi, 11.
[16] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.53.

Augustine travels in the *Confessions*. In the first book the question is asked: "Where are You?" and at the end of a page-long journey of inquiry Augustine describes what memory is. Memory is an enormous space and the place in which he asks himself the question whether he once again brings God into himself and remembers Him. This, therefore, occurs in memory, and only afterwards does he ask: "Where then have I come to know You? In me, or in You above me?"[17] And the answer is: In You above me! The recognition that God is to be found above me, does not so much reflect a trance experience, but is rather what we would call today the fruit of a patiently executed phenomenological analysis, a path on which Augustine knows himself to be put and drawn by God.

Third, in his reading of the *Confessions* Lyotard primarily has an eye for a rather specific temporal experience. For Lyotard, time is like a 'beat' or 'fissure' or 'break-in'. When Augustine says: "Too late did I come to love You", Lyotard interprets this as a syncopated experience of time. The Greek *sugkoptoo* means to clash together, break into pieces, shorten. Just as in the silent measure before or after a syncopation in music, something can here be intimated in the absence of the too early or the too late. Lyotard mainly sees the a-temporal in the temporal. The not-being of a past that no longer is, of a future that is not yet, and of a present that knows no other being than that of becoming the past of the future. The race towards the future is primarily described as a restlessness. Rightly, Lyotard also perceives this as a certain restlessness and problematization of the account of Augustine by himself. The reflection upon one's own inner self is one which "will be resumed by Descartes with the *Cogito*". Augustine's turn to memory has been determinative for "the phenomenology of internal time. The whole of modern existential thought on temporality ensues from this meditation: Husserl, Heidegger, Sartre"[18].

Of course, Lyotard is right to say so, yet his description of time that, properly speaking, is nothing, or merely a fissure or break-in or something that is only perceivable in the silent measure before or after it, falls short. For we have seen that when Augustine asks what time is[19], he answers that we measure time with the *animus*, and this with the immense reservoir of memory: with it we recall memories and through it there exists an awareness of time. Time is a 'distension' (*distensio*) of the 'spirit' (*animus*). Time is not a fissure, break-in or

[17] Augustine, *Conf.*, X, xxvi, 37.
[18] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.73.
[19] Augustine, *Conf.*, XI, xiv, 17.

nothing, but it is collected in memory and anticipation and measured in the now of actual experience.

In the foregoing, I have already raised some questions with regard to the opposition between *anima* and *animus*. Maybe they can now be formulated more poignantly: Lyotard holds that time cannot be thought. He argues that memory and future are measured with the animus, and he only ascribes the uniqueness of the singular to the *anima*. The *animus* measures time with memory and future. And, according to him, it is precisely this to which the actual does not lend itself. The actual is singular, and as such cannot be grasped by the animus. The being touched in the *anima* is a sudden break-in that cannot be brought back. It is true that the loss of an intense moment has to do with the temporality of desire. The *anima* mourns the loss of the actual by which it was touched at a syncopated moment. The rest is 'deception', disappointment because it has been taken from me. The actual is like the taste of food. Just try to explain the taste of honey when you are not actually tasting it. Lyotard then concludes: it is a 'too late'. Augustine, however, conceives time in extension of desire and its transformation. Lyotard's concept of time has not enough eye for the temporality of desire. Only the immediate impact counts and it cannot be retrieved. For Augustine, however, there is time for a difficult and long-lasting process of conversion and transformation.

Why, according to Lyotard, 'confession' fails

Lyotard argues that for Augustine 'confession' (*se confesser*) fails. After all, radical conversion, as radical devotion, presupposes activity and passivity. Augustine is constantly aware of a certain disintegration and inability (*distentio*) as well as a certain frustration and lack of will (*consuetudo* = force of habit or love of ease). However, according to me, Lyotard does not see that what Augustine addresses is a way of confession as a transformation of desire. And this being the case, is Lyotard not proven wrong when he argues that confession fails because of time, rhetoric, and because it wishes to posit as present what withdraws?

Lyotard observes that writing takes place in time, and therefore, according to him, is always post factual. "He writes in order to write away from himself the past, and hence also the past of the writing he is occupied with, when he writes his past away from himself" [20].

[20] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.50.

Confession, for Lyotard, has therefore failed, whereas for Augustine it is precisely confession which activates and changes desire, in which he finds back his proper orientation.

Furthermore, according to Lyotard, confession also fails, because Augustine considers eloquence for eloquence's sake prideful, while at the same time continuously relapsing into his old habits of the rhetorician to garnish his text with refinements. Again and again he bows his head to the demon of eloquence and aesthetics. I think that he does so in order to do all he can to sing God's praises, though Augustine accuses himself of self-praise. A reading of the beginning and end of any chapter of Augustine's *Confessions* suffices to become enthralled by the beauty of Augustine's language and composition, especially if one writes it down in visual verse form.

Finally, confession is supposed to have failed, because it wishes to posit as being present what withdraws. Today this is referred to as the problem of representation. Lyotard's reading is influenced by psycho-analysis in which there is also often talk of the unconscious or a primal scene which does not allow itself to be represented. In the tradition too, one has already for a long time been acquainted with the problem of the representation of the absolute. Both of these aspects we shall now address in more detail.

A psychoanalytic reading

Lyotard's discussion of Augustine is influenced, to a large degree, by the work of the French psychoanalyst Lacan (1901-1981). The unconscious, according to Lacan, is primarily 'language' not at our disposal. If Augustine wishes to confess his entire life before God, he must also come to the realization that man is inhabited by something immemorial. Before the spirit could register it, his life already began. Of his cries as a baby, his jealousies, his sadness, he does not know much about, when he attains consciousness. He himself says that he knows these things through what he has been told by others – Lacan speaks of the '*discours de l'autre*'. Parents and others tell us what and who we were, when we did not yet know that we were. Man is the product of the language and writings of others. Augustine goes further than that, and says: "These are questions I must put to you for I have no one else to answer them. Neither my father nor my mother could tell me…Where could such a living creature come from if not from you my Lord? Can it be that any man has skill to fabricate himself?"[21]

[21] Augustine, *Conf.*, I, vi, 7.

We are the product of discourse, spoken as well as written text. As Lyotard says: "Subject of the confessive work, the first person author forgets that he is the work of writing"[22]. If an author thinks of himself as the source and origin, confession and conversion become undone, since a mortal author in so doing places himself on the throne of the Most High. But is this the case with Augustine? I do not think so. On the contrary, confessing bears witness to being directed toward that which goes beyond us, and Augustine himself points to the fact that confession may fail because of the misdirection of desire in the different forms of lust: the lust of the flesh, of the eye, and of pride (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum*, and *superbia*).

At this point, the question of how religious pathos is mixed with sexual drive also plays a role. According to Lyotard, the sexual appears stronger since it manifests itself more easily. And this appears to be confirmed, when we also read in Augustine that the dream, for example, is ambiguous for him: He is never certain whether his pleasure comes from God or from his sexuality: "For my will was perverse (*perversa*) and lust (*libido*) had grown from it, and when I gave in to lust, habit (*consuetudo*) was born"[23].

In the eyes of this reading as colored by psychoanalysis, the meaning of the significance of the signifiers of language is the next datum that makes confession difficult. Not only are signifiers ambiguous because of the entanglement of the religious and the sexual; whenever Augustine's despair at attaching significance becomes too much for him, he is apt to see an indication of God in the smallest things. He sees a sign of God in a song sung 'tolle lege', in Ambrose who sits reading in silence, in the story of the conversion of Abbot Anthony, and in incidental Bible passages in which he recognizes the hand of God. The absolute keeps itself discreetly hidden; is it not a sign of *hubris* to isolate a few instances of the absolute? Lyotard asks critically. Anyone who in confessing praises God for His hand in his life, has not yet relinquished his own authorship.

According to Lyotard this has to do with the inevitability of forgetting. Conversion necessarily goes together with forgetting. The encounter knocks a hole into memory and causes a shift in the representational coordinates of space and time. It has already been forgotten as the great 'primal trauma'. I cannot tell *what* has happened, I cannot even tell *that* something has happened, and yet there is still the uncanny (*unheimliche*) feeling that one has forgotten 'something'. I

[22] Lyotard, *The Confession of Augustin*, p.36.
[23] Augustine, *Conf.*, VIII, v, 10.

am made restless by the impossible memory of a necessary forgetting. This 'primal forgetting' can be compared to the experience of one's own back. I cannot rid myself of it. Neither can I take stock of it. Forgetting torments me and only becomes more unbearable when, like Augustine, I resolutely make it my task to confess all, and to surrender my entire life completely to the absolute Other. How to confess what primordially has already been forgotten? For Lyotard confessing is something that cannot be conceived of as being temporal or as being intentional. For Augustine, however, that is exactly the case.

If we give Augustine an unprejudiced reading, he does, however, appear to be aware that language is not always at his disposal, but also that in this awareness he recognizes God's Grace, which is always already at work in him. For Augustine argues: where sin is at work it comes from the human being, where grace is at work it has to be ascribed to God. Perhaps Augustine proceeds much more scrupulously in his investigation of the sexual drive than we would these days consider sound; his intention is to emphasize God's active power. Where the ambiguity of signifiers is concerned: Augustine has relinquished authorship. In his quest for God's proper place he does not situate Him in memory, but above and beyond memory. Where forgetting is concerned; it is certainly the case that in antiquity more stress was placed on remembering than we currently place on forgetting (Freud, Nietzsche, Levinas, Chrétien, Henry and others). But here too, it appears that the basic difference between Augustine and Lyotard is a question of time. Lyotard constantly speaks of confession coming too-late, and an irredeemably lost moment, whereas in Augustine there is talk of a reading back, in which life is received as a gift that in remorseful conversion can be turned into a song of praise.

The opening lines of the fifth book: "Receive here the sacrifice of my confessions, *de manu linguae meae*, from the hand of my tongue, which thou hast formed and stirred up to confess upon your name"[24] are also quoted by Lyotard[25]. Just as in any authentic sacrifice, confession signifies a reciprocal gift to him who was the first to give and shall always remain giving. Lyotard suggests a reciprocity that leaves undetermined whether the sacrificant or God is the author of the sacrifice. Lyotard does not seem to know, Augustine however does know. There is talk of a Thou, which reveals itself to the heart that loves Him, as Merciful, rather than as absolute.

[24] Augustine, *Conf.*, V, i, 1.
[25] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.26

Representation of the absolute

In the Dutch version of Lyotard's little book about Augustine, in his epilogue[26] Doude van Troostwijk goes to great length to point out that the absolute 'explodes' the structures of representation. Augustine's *Confessions* deal with what is unimaginable or un-representable. How can the un-representable announce itself in the representable?

Lyotard describes the phrase (sentence, expression) as a space suspended between four instances: on the communicative axis, the sender and the receiver; and on the semantic axis, referent and meaning. What happens when God is put under discussion? First an example: when Augustine discusses his childhood, he 'establishes' a communicative situation in which the instance of the sender (*destinateur*) as well as that of the receiver (*destinataire*) are on the communicative axis. This because he himself is speaking, and that first and foremost for himself. Further, on the semantic axis, the communicative situation also deals with himself: as object (*référent*), if any meaning (*signification*) is attached to it. This entire semantic system is brought into disarray, when, to his astonishment, Augustine discovers that he is not the author of himself when talking about his childhood. He is *sub-ject* in the etymological sense of the term: from the beginning on he is subject of the sentences spoken about him. Augustine understands this in light of the beginning of the gospel of John, in which there is talk of the word (logos) which was in the beginning. In this manner he arrives at a point beyond any human phrasing; the point the logos occupies is absolute, it is the primal phrase by which we are created. Lyotard concludes: the phrase which makes human language possible, is itself not possible in human language. The confessant wishes to be thorough, to leave no stone unturned. The confessant wishes to utter the absolute phrase, that primal phrase. According to Lyotard it is for this reason that Augustine continuously appeals to a 'Thou'. It is an *invocatio*, to allow the only author of creation to enter into one's own speaking. With this *invocatio* Augustine is said to head for *aporia* or the failure of all confession.

When the Creator with his primal phrase is invited to assume his place in the phrase of the confessant the phrase-universe 'collapses'. The 'Thou' whom Augustine addresses, is after all, the proper sender. The opposition sender-receiver implodes or explodes. In this case one may equally speak of an explosion or an implosion, because

[26] Jean-François Lyotard, *Augustinus' belijdenis*, Baarn, Agora, 1999, p.101-140.

everything falls apart or crumbles inward. The difference becomes indifference or indistinctiveness. On the communicative axis the absolute phrase is without direction: beginning and end are collapsed. Also along the semantic axis confusion arises: the entire life must be confessed and sacrificed. If the referent (the object), is the 'Thou' or the 'absolute', then the referent is the same as the sender and the receiver. At the same time this also results in the implosion or explosion of meaning. Because if everything is in all, nothing can signify anything other than itself. This then is the fusion of the four poles of the phrase-universe into indifference. An *aporia* or end of the articulated phrase. For the subject this means that as soon as confession succeeds, the ego disappears like snow under the sun. Or as Doude van Troostwijk remarks: "He who digs a pit for the absolute, falls in it himself"[27].

In my opinion I have to state that such an approach does not do Augustine justice. Such a semiotic concept of language is rather instrumentalist. The technical model of sender and receiver, meaning and referent, is not suitable to capture all the nuances of Augustine's words about what is in his heart. For Augustine, language ultimately has to do with the Word that was with God in the beginning. Luckily, the claims concerning Augustine's concept of language which Wittgenstein made in his *Philosophische Untersuchungen*[28] are not repeated. Wittgenstein quotes the passage in which Augustine describes the acquisition of language in terms of words being the reflections of things. There, Wittgenstein opposes much more his own naïve concept of language, which he advocated in the *Tractatus*, than in anyway doing Augustine justice. Just like the beginning of the gospel of John, Augustine speaks about what precedes mankind. As it speaks in us, we share in God's Word through which we were created. But he does not do so by conceiving of language as an instrument, nor by conceiving of it in terms of the absolute. His question concerns how God is active in our finite and sinful life. It is indeed an *invocatio*. But not because the confessant wishes to be thorough and leaves no stone unturned. The confessant does not want to utter the absolute, primal phrase. It is precisely not the path of *hubris*, but that of humility, temporality, and humanity which he wishes to pursue. It is for this reason that Augustine continuously appeals to a 'Thou'. Something curious is happening when Lyotard, in order to do Augustine as much justice as possible, adopts that use of words.

[27] Ibidem, p.133.

[28] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

What is interesting in Lyotard's reading of Augustine

Enthralling about Lyotard's interpretation is that he first and foremost demands attention for the act of reading. Particular stress is placed on attention to tone, the melody and music in the reading; subsequently that he has recognized the lament and praise in Augustine's psalms, and finally, that he goes up in reading himself into Augustine's text to such an extent, that his own text sometimes turns into prayer.

In his *Retractationes* Augustine says the following about his *Confessions*: "They have to awaken man's understanding and heart for God (*excitant humanum intellectum et affectum*). They caused this to come about in me when they were written down, and they affect me that way again when I read them" [29]. This is what confession brings about in himself. To read is a type of receiving. For Augustine this receiving goes together with joy and hope. This rejoicing can hardly be read in Lyotard's text. Lyotard[30] has pointed out that God has placed the firmament above us like the scroll of a book which has been given to us to read. "[...] You have spread out the heavens like a canopy of skins, and these heavens are your Book[...]" [31] One could make a study of the theme 'reading' in the *Confessions*. Augustine often deals with reading, think only of what his reading of Cicero's Hortensius, and later his reading of the books of the Platonists meant for him, and that in his conversion the words of the song were decisive: *Tolle Lege* (Take and Read). Lyotard has provided valuable approaches for such a study, for example when he speaks about Augustine as an author. "Is it not thou and thou alone, O our God, so demands the confessant, is it not thou who has made us that firmament of authority of the divine scripture to be over us? *Firmament* – a firm support, this is what the sky of skins also constitutes, the support of a breviary dedicated by the author to the edification of mortal beings" [32]. And Lyotard continues: "For this book remains, while one after the other, Moses, David, John and Paul, who came to spread and augment the word of the Holy, have disappeared. The ephemeral being of their lives highlights *a contrario* the perpetuity of your message as well as its increase. *Auctoritas* is the faculty of growing, of founding, of instituting, of vouchsaving" [33]. *Auctoritas* is etymologically connected

[29] Augustine, *Retractationes*, II,2.
[30] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.37.
[31] Augustine, *Conf.*, XIII, xv, 16.
[32] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.39.
[33] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.39.

to *augeo* (Lat.) and *auksanoo* (Gr.), to make grow, augment, enrich. "And yet, we from below, can scarcely read these signs that are still too high, still too dazzling. In like manner, birds of the night, barn owls, screech owls take fright, with their nictitating eyelids, a third skin, an added layer of film, lowering over their pupils, without impairing sight, so as to protect against the full shock of the sun. Little is to say that the eyes of your creatures blink, they are veiled, adapted to the night of sin, they decipher in bits. We mumble our way through the traces left by the absolute that you are, we spell the letters. In truth, Augustine explains, we read because we do not know how to read"[34]. According to me, when Lyotard then says that "The true book is closed to us, the book of your truth, one in face-to-face, all at once", he once again goes too far in his wish to have immediate knowledge or an ecstatic experience. Lyotard allows us to see that this might be somewhat different in Augustine when he speaks about reading in a '*kenoary*'; derived from the Greek word '*kenos*': empty, a reference to the theological problematic of '*kenosis*'; the 'emptying' of God in becoming man, up until and including death on the cross[35]. Finally, Lyotard quotes in this context Augustine, that passage in which he plays with the words: "They read, they choose, they love" in Latin *legunt*, *eligunt* and *diligunt*. "They read it without cease, and what they read never passes away. For it is your own unchanging purpose that they read, choosing to make it their own, and cherishing it for themselves"[36]. In this passage reading appears similar to the playing of music. Lyotard compares the *Confessions* with the score for an orchestra. The text demands duplication and repetition from the reader in order to bring it to life. Duplication here in the sense of hermeneutic variation, or to recapture in reading. And in the end, the performance of a piece of music is concerned with the tone that constitutes the music or the confession. This cannot be grasped in fixed or programmed frameworks. Lyotard speaks of the tone which one hears as 'vibration' or 'stridence' (a high pitched almost imperceptible tonality). A vibration that gives you the feeling: 'now it will happen'. Lyotard elucidates this with a quote from Malreaux: "The voice of the others you hear with your ears. Your own voice you hear with your throat"[37]. My throat is the only throat in which my voice can resound. I cannot hear the voice of the other in my own throat. I am not in his or

[34] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.40.
[35] Phil. 2,6 vv.
[36] Augustine, *Conf.*, XIII, xv, 18.
[37] Lyotard, *The Confession of Augustine*, 3, 45f, 55, 67, 84

her body. And yet there are exceptions. Malreaux mentions the rough shouts of soldiers in the trenches. This inhuman, animal scream, fuses the throats together. In anxiety my throat sounds like that of others. I would like to add, that in his analysis of music Lyotard deals primarily with hearing the vibrations of fear and rough animality, whereas in Malreaux also in love can such a universal-singular voice resound. Also in love does the tone of the other resonate in my throat[38]. Does Lyotard also hear that tone in Augustine? We shall come back to this point.

Lyotard primarily sees in Augustine's *Confessions* a compulsion to recidivism. He speaks of a musical string that is being touched, a string that is so unique that it has never been played and will never be played again. This is traumatic[39] like an incurable wound that keeps smarting. One wants to return, recidivate, to still have the missed experience. But that is not possible. In an infinite movement, writing circles around the irrecoverable. It seems to be like the criminal who must always return to the place of doom: recidivistic. According to Lyotard, the philosophical passages are not seeking to construct, but to deconstruct the knowable in favor of what cannot be known. In writing Augustine traces for himself the impassable path to that 'poverty in spirit', which according to biblical promise is blessed. His autobiography does not aim to reconstruct the course of his life, but rather aims to attach himself to the vibrations that resound therein.

We have already seen that Lyotard had listened to music, and to contemporary syncopated music in particular. From the *Confessions* we know that music indeed plays a great role for Augustine, albeit that he is mainly moved by plain song in the church. He is an advocate for song, but at the same time cautions that beauty might distract from content[40].

Lyotard pays special attention to the psalms, and points to their Jewish roots[41]. The praise of the greatness mentioned above is sung in terms that go back to Hebrew. The Hebrew *Tehillâh* is glory, praise. The psalms are the lamentations and praises, they are the psalmody that disrupt and weave themselves into the rhetorical-philosophical as well as the narrative flow of the argument. Lyotard says of them: "A whole life astray comes with the psalmody to beat the holy medi-

[38] Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.189-190. Translated as *The Visible and the Invisible*, North Western University Press, Evaston, 1968, p. 211.

[39] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p. 31, 54.

[40] Augustine, *Conf.*, X, xxxiii, 50.

[41] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p. 83

tation, the wise argumentation, the upright narrative, to interrupt the clear string of thoughts and tie it to the other, the red and black fiber of the flesh"[42]. Although this hardly comes to the fore in Lyotard's text, I find it striking that next to the lamentation (qînâh) one may also listen to joy. He concludes his piece on the psalms with "When I called upon thee, thou heardest me, god of my righteousness, thou hast enlarged me in my distress. With the same breath the voice shivers with fear and burns with hope"[43]. In his fascinating essay "Time as a Psalm in St. Augustine", A. M. Johnston[44] has demonstrated that the singing of the psalm is the fundamental thought on the basis of which Augustine conceives of time. In this we are not only supported by the past that precedes us and the future that we anticipate. It is also the space in which God can become present in our temporality.

Corporeality and humility

In iconography Augustine is pictured with a book and a burning heart. In the *Confessions* Lyotard has discovered Augustine's burning heart. And as we have seen, his manner of reading reveals a number of aspects that may, in this day and age, surprise us. For example his attention to sensory perception. Yet here too, the difference between Augustine's view and that of the Platonists remains elucidating. When in Book VII of the *Confessions* Augustine recounts how he came to be impressed by the Platonists, he mentions this in order to say that they have shown him that God must not be thought in corporeal fashion. Under the influence of the then predominant opinion, such as the Stoa and Manicheism, he first thought of God as a fine substance. But with this the story does not come to an end. Augustine, for example, reads in St. Paul about the humility of God, and then demonstrates that the Platonists did indeed see God's sublimity, but failed to gain insight into His deepest depths, that they had a view of truth, but did not know the *way* to it. "But I did not read in them that the Word was made flesh and came to dwell among us. Though the words were different and the meaning was expressed in various ways, I also learned from these books that God the Son, being himself, like the Father, of divine nature, did not see, in the rank of Godhead, a prize to be coveted. But they do not say that he dispossessed himself, and took the nature of a

[42] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.85.

[43] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.86.

[44] A.M. Johnston, Time as a Psalm in St. Augustine, in: *Animus. A Philosophical Journal for Our Time*, vol. 1, 1996.

slave, fashioned in the likeness of men, and presenting himself to us in human form; and then he lowered his own dignity, accepted an obedience which brought him to death, death on a cross,..."[45]. Similarly, in the books of the Platonists, there is no talk of grace or love. "For was I not without charity, which builds its edifice on the firm foundation of humility, that is, on Jesus Christ? But how could I expect that the Platonists' books could ever teach me charity?"[46]. Augustine writes about how much effort it costs him to learn to bow his stubborn neck before Holy Scripture, before the Sacraments (Baptism and Eucharist) and before Jesus' simple humanity and death upon the cross. All this then leads to the question, whether the aspects of humble humanity and grace receive their sufficient due in Lyotard's interpretation, because his understanding of being-touched is sometimes too fast and too immediate, to do the temporality in which God is active in man justice.

A methodological consideration

In order to disagree with Lyotard, however, one must take into account a distinction he made in one of his most important works, *Le différend* from 1983. He distinguishes a 'difference'(*le différend*) from a 'litigation'(*un litige*). To use his own words: "In contrast to a litigation (*un litige*), a difference (*le différend*) is a conflict between at least two parties that cannot easily be adjudicated, in view of the lack of a law that is applicable to both trains of argumentation"[47]. Lyotard gives the example of an inhabitant of Martinique, who can of necessity only at a French court of law lodge a complaint about being considered a French citizen. He does this, only to be told that the court cannot admit his claim. Hence it could well be that we are judging Lyotard from a frame of reference that might not even understand what he is talking about. He says that the predominant orders have the tendency to ignore all that is not at home in their own logic, to impose silence upon it, repress it and even liquidate it. That orders are intrinsically totalizing, Lyotard, as well as thinkers akin to his thought, such as Levinas and Derrida, considers as being fundamentally at work in language. Fortunately he provides another indication: where he understands speaking as a sequence of sentences. As soon as someone speaks, one has to choose how to connect to what is spoken

[45] Augustine, *Conf.*, VII, ix, 13; cfr. Phil. 2,6ff.
[46] Augustine, *Conf.*, VII, xx, 26.
[47] Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 9.

(silence is also a form of connection). Because every expression (*phrase*) is ambiguous, connection irredeemably means choice. Normally every choice is guided and mediated by the genre, the type of discourse spoken. After all, every speaking occurs within the context of a particular genre (comparable to what Wittgenstein calls a language game). And for a large part these genres determine what may and may not be said, such as is apparent in the example of the (French) jurisprudence, in which the claim of an inhabitant of Martinique cannot be admitted. Interestingly enough, Lyotard, being aware of this, attempts to assume the genre, Augustine's style and manner of writing in his own texts on Augustine. The genre of Augustine's *Confessions* is that of prayer and confession. Confession is a song of praise of God, the accounting of one's own life, and the admission of guilt before the Lord. What happens if one tries to assume such a genre? What is at stake is whether Lyotard does Augustine justice. And are we doing justice to Lyotard when we ask if something special occurs when he appropriates the genre of prayer and confession?

It is interesting that with regard to the problem of understanding one another correctly, Lyotard demands attention to the genre. In particular because Lyotard's genre is itself rather extraordinary. By, as it were, inscribing himself into the style of Augustine's *Confessions*, Lyotard endeavors to respond to the intention of that work. He himself, for example, adopts addressing himself to a "Thou". And sometimes he also adopts *the genre of prayer*. What is happening here? He quotes passages without quotation-marks; sometimes it seems like blatant plagiarism. Augustine is not cited and brought to attention, he is brought into the text. The repetition of what the other articulated, serves as the reanimation of this irrecoverable tone. Lyotard inscribes himself to such an extent that, as it were, he has heard Augustine's ex-citation with his own throat, in order to feel it himself once again – and then he not only listens to despair, but also to hope.

This leads to the question: if you read a text as a prayer, do you pray? In either case, Lyotard has discovered a congenial spirit in Augustine. It is the spirit and soul of someone who has been touched, taken hostage, alienated. Taken hostage by that which remains alien and absent. And in the textual fragments with the titles Laudes[48] and You[49] (*Toi*), Lyotard's own text almost turns into prayer. How can a

[48] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.56.
[49] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.75.

text like the following be understood differently? "For God also tempts the soul, as if he were fond of proving its weaknesses rather than kindling its virtue. The imprint that he has stamped into it, almost by surprise, and that leaves it divided within itself, exerts such influence that the soul continues to sigh for the return of ecstasy, henceforth devoted to this visiting and condemned to repetition like a sinner slave to his or her worst inclinations. Carry me away, convey me hither, set ablaze, subvert!" [50]. And therewith Lyotard has read Augustine well, and apart from his continuous leaning towards an immediate ecstasis, has come quite close to him.

In conclusion

As we have seen, Lyotard's last remarks on Augustine's *Confessions* are certainly not without problems. In the above we encountered the fact that with his own conception of *animus* and *anima*, his pronounced attention to *trance* and immediate experience, Lyotard appears to interpret Augustine incorrectly. Compared to the tenets of the Platonists, Augustine devotes attention to the process of conversion, which takes time, and he is not so much concerned with communing with celestial thoughts, as with how conversion receives its form here among the people in the world and in history. The incarnate thought of Augustine is juxtaposed to the thought of Lyotard, which syncopatedly knows of the too late, the immemorial and irrecouperable, thereby properly speaking not being oriented. Namely, one is not even able to say that it revolves around that which cannot principally be remembered, because one would still know too much what it would be about. Precisely there where confession seems to have failed for Lyotard, Augustine regains the correct orientation in the desire of confession, that is to say, in the accounting of one's life, admitting guilt, and singing God's praises, recognizing therein the work of God's grace and love.

Lyotard's contribution is nevertheless of interest. Especially with regard to the choice of genre and style. He has inserted himself into Augustine's genre, into the style of prayer and confession. But it is impossible to conclude that he then actually prays and confesses. Therefore his contribution is mainly interesting because of an element which cannot be determined. As has already been said: If one is to disagree with Lyotard, one has to take into account the distinction between a difference (*le différend*) and a litigation (*un litige*)[51]. In the

[50] Lyotard, *The Confession of Augustine*, p.87; Augustine, *Conf.*, X, xxvii, 38.

conversation between Lyotard and Augustine there is apparently talk of irreconcilable contexts. Hence it could be that we judge Lyotard from a frame of reference which does not understand what he is dealing with. Conversely, it could be that he reads things in Augustine which do not even approach what actually motivated Augustine. To give an example of the former: like other French thinkers (Levinas, Derrida, Marion and others) Lyotard pays a lot of attention to the *impossible possibility*. And perhaps this attention for what is indeterminable, failing, traumatizing, this *maybe* which again and again remains an open question, is *the* way to indicate the transcendent or what religion deals with. When you have lost your way, when you achieve a state that supercedes your own powers, when you are confronted with something more powerful than yourself, when you have lost your footing, then you are confronted with the possibility of the impossible with which religious awareness is concerned. And it is this *disruption* that Lyotard identified in Augustine.

Conversely, it could be that Lyotard did not know what Augustine really dealt with, but he was able to reproduce that which moved Augustine the most by immersing himself in the genre of prayer. It is worth the effort to follow Lyotard's reflections on Augustine, in order to see that Lyotard's work is not merely the proponent of a relativistic pluralism, but motivated by the quest for truth. It is the truth of which Augustine has said: "The answer You give is clear, but not all hear it clearly. All ask You whatever they wish to ask, but the answer they receive is not always what they want to hear. The man who serves You best, is the one who is less intent on hearing from You what he wills to hear than on shaping his will according to what he hears from You" [52].

Aerdenhout Bert BLANS

[51] Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 9.
[52] Augustine, *Conf.*, X, xxvi, 37.

VERA PHILOSOPHIA IN AUGUSTINE'S THOUGHT AFTER 396

> Truth can be sought in no better way
> than by questioning and answering.
> *Soliloquies* II, 7, 14

Augustine's recognition in *Soliloquies* II, 7, 14 that the best way to seek truth is by question and answer reflects the interest in *vera philosophia* that permeates his thinking at Cassiciacum.[1] The emphasis in the Cassiciacum dialogues on dialectical inquiry aptly represents Augustine's efforts to Christianize the Socratic pursuit of truth in the period immediately following his conversion to Christianity. What commentators frequently overlook in these works, though, is Augustine's concern over the exclusiveness of this approach to salvation, so highly dependent upon rigorous training in the liberal arts and the application of its principles to the search for wisdom. These concerns surface not only in the midst of his difficulty establishing the immortality of the soul but also in his dialectical encounter with the participants in the dialogues, especially in the case of his mother Monica.[2] Augustine characterizes his friends and relatives at Cassiciacum as occupying various stages in the appropriation of Christian wisdom.[3] Portraying himself as a master of Christian teaching, Augustine finds that even he has yet to ascend to the exalted heights of Christian piety that Monica alone inhabits in the dialogues.

Augustine's subordination of himself to Monica suggests two things. First, Augustine's view of Monica as Christian philosopher *par excellence* calls into question the precise nature of *vera philosophia* as well as the role that the method of question and answer has in it. To Augustine's mind, Monica's native intelligence and humility amply compensate for her lack of training in the liberal arts, an expertise that Augustine possesses largely on account of the subordination of her wishes to his own.[4] What is striking about Augustine's thinking on the subject of *vera philosophia* is the importance that he attributes to Christian piety in the pursuit of wisdom in addition to a

[1] *Soliloquia*. II, 7, 14 (CSEL 89, 63): Cum enim neque melius quaeri veritas possit quam interrogando et respondendo ....

[2] On the problem of the soul's immortality, see *Soliloquia*. II, 14, 25 (CSEL 89, 79-81).

[3] See *De ordine*. I, 11, 31-32 (CCL 29, 105-106); II, 7, 24 (CCL 29, 120).

[4] See *De ordine* II, 1, 1 (CCL 29, 106); 17, 45 (CCL 29, 131).

method of question and answer. As a result, *vera philosophia* is broad enough to include dialecticians like Augustine trained in the liberal arts and devout Christians like Monica capable of interrogating the truth.

Second, Augustine's insistence that the practice of *vera philosophia* applies as much to women as it does to men indicates that the Christian search for wisdom has a universal appeal and is not the prerogative of a select group of individuals who are accorded privileged access to the truth.[5] In this respect, it suffices to recall Augustine's astonishment prior to his conversion at the ability of ordinary people to find happiness more readily than highly educated people who so easily succumb to the nonsense of pseudo-philosophers.[6]

Augustine's attention to both educated and uneducated inquirers into the truth in the Cassiciacum dialogues hints at the manner in which he conceives the nature of *vera philosophia* after his departure from Cassiciacum. Scholars have been quick to point out the short lived nature of Augustine's preoccupation with dialectic in the pursuit of Christian wisdom, particularly as displayed in the Cassiciacum dialogues. So noticeable is the change in emphasis in Augustine's works that some scholars simply assume that, by 396, the philosophical Augustine is all but extinct. But happily for their purposes, the theological Augustine emerges and successfully sheds the philosophical bent of his early works.[7]

The objective of this study is to counter the persistence of this dualistic way of approaching Augustine's texts and to show that both before and after 396 Augustine remains a faithful adherent of *vera philosophia* in the integral sense of the term alluded to above. The first

[5] Augustine attributes the origin of Monica's wisdom to a divine *inflammatio*. See *De ordine* II, 1, 1 (CCL 29, 106) and the passages in *De beata vita* II, 10 (CCL 29, 71); IV, 27 (CCL 29, 80) where he alludes to this origin.

[6] See *Confessions* VI, 6, 9-7, 12 in *S. Aureli Augustini Confessionum Libri* XIII, ed. Martinus Skutella (Stuttgart: Teubner, 1981), 106-111.

[7] Goulven MADEC attempts to dispel this way of thinking about Augustine's texts in *Saint Augustin et la Philosophie: Notes critiques*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 149 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996). Madec observes that "Il est généralment admis que la doctrine augustinienne se prête mal à la distinction de la philosophie et de la théologie." Carol HARRISON's *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine* (Oxford: Clarendon, 1992), exemplifies a dualistic approach to Augustine's texts because she assumes that the works written before 396 were philosophical in nature while those written after 396 were theological in content. The separation of the domains of philosophy and theology is implicit in her remarks in the opening chapters.

part of this paper focuses on the conception of philosophy that Augustine acquired through his reading of Cicero's *Hortensius* and his subsequent application of its principles to the Christian way of life. Against this background, the second part of the paper explores the significance of Augustine's distinction between *vera philosophia* and *vera theologia*. Finally, the third section of the paper addresses the extent to which Augustine's early conception of *vera philosophia* accords with its counterpart after 396. Proceeding in this manner allows for the emergence of the Christian philosopher, the one who truly dedicates his life to a dialogic search for Wisdom grounded in virtue and piety.

Cicero's *Hortensius* and *Vera Philosophia*

Early on in the *Confessions* Augustine recounts the impact that his reading of Cicero's *Hortensius* had on his life. After noting that this work contains an exhortation to philosophy, Augustine proceeds to characterize philosophy in terms of the ancient Greek ideal of the love of wisdom (*amor sapientiae*).[8] Both here and elsewhere he observes the distinction between the philosopher's love of wisdom and the object of that love, namely, Wisdom itself. From the Cassiciacum period onwards, Augustine identifies this wisdom with the wisdom of God, that is, with the Son of God, the second person of the trinity, the ultimate source of all of the truth, beauty, and goodness found in creation.[9] Thus, as a lover of divine reality, the philosopher not only seeks a knowledge of the transcendent origin of his being but also strives passionately to attain it as his end in life, for only in this way will he ever arrive at eternal happiness.[10]

Augustine's characterization of the philosopher in this passage from the *Confessions*, however, reveals another significant aspect of the pursuit of wisdom that commentators on Augustine's thought have largely ignored. Appealing to Paul's warning in *Col.* 2, 8 not to succumb to the philosophy of vain and deceitful men, a favorite text of patristic authors, Augustine points out the hazards of mistaking the pseudo-philosophy of the pagans for the true wisdom mediated to

[8] *Confessions* III, 4, 8 (Skutella, 41): amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophia. Cf. *De ordine* I, 11, 32 (CCL 29, 105-106); *De civitate dei* VIII, 2 (CCL 47, 217).

[9] *C. Academicos* III, 9, 20 (CCL 29, 46); *De beata vita* IV, 34 (CCL 29, 84); *Enarrationes in Psalmos* VIII, 6 (CCL 38, 51-52).

[10] On the antiquity of the mystery of eternal life see *De civitate dei* VII, 32 (CCL 47, 213).

Christians through the Incarnate Christ.[11] Since the philosopher is a lover of wisdom and not yet its possessor, he must devote his life to discerning the difference between appearance and reality in order to adhere to the *vera philosophia* of Christianity, which alone is capable of transporting him to the vision of God. Moreover, since this vision is the common source of happiness for humankind, *vera philosophia* presupposes a vision of divine reality that transcends the conflicting views of the various sects that remain mired in error. Unity, not discord, is the singular feature of the *vera philosophia* that Augustine initially encounters in Cicero's *Hortensius* but subsequently learns to identify with the depth of the wisdom and knowledge of Christ.[12]

On more than one occasion in the *Confessions* Augustine insists that piety is wisdom.[13] In doing so, he acknowledges the religious character of *vera philosophia*. Oftentimes he associates this religious quality with Monica's loyalty to her faith and the constancy of her devotion to the Christian religion.[14] Augustine's attentiveness to the religious nature of *vera philosophia* manifests his sensitivity to philosophy as a way of life that aims to integrate the inner cognitive, voluntary, and affective striving of the human heart towards the divine.[15]

The source of this particular conception of philosophy lies in Greek thought, especially as it appears in the works of the Platonists. In his article "*Verissima philosophia*", Pierre Courcelle observes that,

[11] *Confessions* III, 4, 8 (Skutella, 41-42); *De civitate dei* VIII, 10 (CCL 47, 226-227). Cf. the remarks of Anne-Marie MALINGREY, *"Philosophia": Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV siècle après J.-C.*, Études et commentaires 40 (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1961), 105-106.

[12] *Confessions* III, 4, 8 (Skutella, 41-42). Cf. *Sermo* 160 (PL 38, 872-877). The influence of Cicero's *Hortensius* on Augustine's notion of universal truth underlies his proof for the existence of God in *De libero arbitrio* II, 9, 25-27 (CCL 29, 253-255) and his exegesis of scripture in *Confessions* XII, 25, 34-35 (Skutella, 318-320).

[13] See, for example, the passages at *Confessions* V, 5, 8 (Skutella, 81); VIII, 1, 2 (Skutella, 154).

[14] *De ordine* I, 8, 22 (CCL 29, 99); *Confessions* III, 11, 19 (Skutella, 52); V, 9, 16 (Skutella, 89); XI, 12, 33 (Skutella, 206).

[15] For philosophy as a way of life, see Juliusz DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?: Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Vestigia 18 (Fribourg, Switzerland: Editions Universitaires Fribourg, 1996); Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Folio 280 (Gallimard, 1995); *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3rd ed. (Paris: Études augustiniennes, 1993); Goulven MADEC, *"Saint Augustin et la philosophie"*; Malingrey, *"Philosophia"*. Malingrey, in particular, emphasizes the religious character of philosophy as does Michael L. MORGAN in *Platonic Piety: Philosophy & Ritual in Fourth-Century Athens* (New Haven & London: Yale, 1990).

unlike the expression *verissima philosophia*, the notion of *vera philosophia*, whose source he attributes to Plato, had broad appeal in both pagan and Christian circles in antiquity and eventually exerted an enormous influence on monastic authors.[16] Anne-Marie Malingrey, in turn, traces the distinction between true and false philosophy to the ancient quarrel between Socrates and the rhetoricians. Socrates, it will be recalled, accused his opponents of being sophists or pseudo-philosophers on the grounds that their search for wisdom led only to endless wrangling and arrogant posturing over subtle distinctions that deceived rather than enlightened others.[17] Because of their vanity, greed, and superstition, the sophists' pursuit of wisdom was doomed to failure, as all efforts at attaining wisdom are that arise out of immorality and impiety.[18]

In the *De doctrina christiana*, then, despite his respect for the Platonists for having attained some understanding of the truth, Augustine urges Christians to wrest this truth from the Platonists, as from unjust possessors, and convert it to good Christian use.[19] This wresting of the truth from the Platonists constitutes one of Augustine's central aims in the *De civitate dei* in his defense of *vera philosophia* against pagan criticism. Like Plato, who represents Socrates as denouncing his opponents on the grounds of immorality and impiety, Augustine reproaches even esteemed pagans like Plato for their pride and superstition. To Augustine the Platonists' failure as philosophers lies in their arrogant belief that they could find the truth on his own without divine assistance and in their superstitious acceptance of polytheism and its corrupt practices.[20] Christians like Augustine, therefore, converted the spoils of Platonism to good Christian use by seeking to convince pagans that *vera philosophia* was synonymous with the Christian religion while pagan practices and beliefs amounted to nothing more than pseudo-philosophy.[21] Accordingly, Augustine patterned his criticism of pagan philosophy after the Platonists,

[16] Pierre COURCELLE, *"Verissima philosophia"* in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, eds. Jacques Fontaine and Charles Kannengiesser (Paris: Beauchesne, 1972), 655, nn. 14-15.

[17] MALINGREY, *"Philosophia"*, 100-103.

[18] ID., *"Philosophia"*, 100-101.

[19] *De doctrina christiana* II, 35, 53 (CCL 32, 69); 40, 60 (CCL 32, 73).

[20] *De civitate dei* VIII, 12 (CCL 47, 229).

[21] *De vera religione* V, 8 (CCL 32, 193): Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem... .

refuting the pagans on their own grounds for their inability to overcome sectarian dispute and embrace the unifying truth of Christianity.[22]

For Augustine, true philosophy requires the integration of the intellectual, moral, and religious dimensions of human nature as well as their outward expression in the varied activities of Christian life such as teaching, friendship with others, and the observance of sacramental rites.[23] When virtue and piety are neglected, dialectical inquiry is devoid of life and proceeds solely on the basis of empty concepts that, by failing to yield truth, end in the despair of ever being able to find truth.[24] True philosophy, therefore, has its roots not only in pagan virtues such as prudence, fortitude, temperance, and justice but also in the specifically Christian virtues of faith, hope, and charity.[25] These virtues, however, require the pious observance of the Christian religion if they are to be at all effective.[26] In this respect, philosophy can truly be said to be a way of life that unifies the various strivings of human nature even as the philosopher seeks to enter into union with the absolute unity of the triune God.[27]

At this point, some concerns arise in regard to Augustine's conception of *vera philosophia*, especially in light of the change that occurs in his thinking in 396. Not only does Augustine's view of grace and freedom change at this time, but a notable shift in perspective occurs in his works, one that some scholars represent as a definitive break with the classical ideal of philosophy that permeates the early dialogues. And yet, as witnessed above, Augustine clearly continues to expound the notion of *vera philosophia* in works as diverse as the *Confessions*, *De doctrina christiana*, and *De civitate dei* as well as in his anti-Pelagian writings, sermons and letters. Augustine's preoccupation with the notion of *vera philosophia* in these works prompts a consideration of the relationship between this notion and the idea of *vera theologia* that appears in the works written after Cassiciacum.

[22] *De vera religione* V, 9 (CCL 32, 194): ... neque in confusione paganorum neque in purgamentis haereticorum neque in languore schismaticorum neque in caecitate Iudaeorum quaerenda religio est, sed apud eos solos, qui Christiani catholici uel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes et recta sectantes.

[23] See n. 15 above.

[24] *Soliloquia* I, 2, 7-5, 11 (CSEL 89, 11-19).

[25] *Epistula* 171 A (CSEL 44, 635).

[26] See *Epistula* CLV (CSEL 44, 431-439); *Contra Iulianum*. IV, 3, 17 (PL 44, 745-746).

[27] Augustine emphasizes philosophy as a way of life in *Sermo* 150 (PL 38, 840-849).

Grasping the connection between these ideas provides a clearer understanding of what Augustine means by *vera philosophia*.

Vera Philosophia and *Vera Theologia*

Despite the fact that his life undergoes tremendous change from 391-397 as a result of his entry into the ecclesiastical life of the Church, Augustine remains fully committed to the ideal of *vera philosophia* that encourages true lovers of wisdom to seek the knowledge of Christ.[28] If his language becomes more ecclesiastical in nature during this period, Augustine eventually assures his reader in the *Retractationes* that the truth found in Christianity, though expressed in a different language than that of the Platonists, nevertheless accords with the truth contained in their writings. It is possible, Augustine suggests, for someone to be completely ignorant of pagan philosophy and yet, through the language of the Christian religion, to comprehend the same truth that Plato does in his writings.[29] Augustine's shift in language as his knowledge of Christian literature expands, however, does not negate his interest in *vera philosophia*, but rather causes him to scrutinize more carefully the writings of the Platonists and to reassess the extent to which they approximated the truth of Christianity.

Augustine's reassessment of Platonism in the *De civitate dei* compels him to distinguish true and false theology in order to preserve the integrity of the Christian notion of *vera philosophia*. Augustine prefaces his remarks in Book VIII on the merits of Plato's philosophy with an extensive critique of Varro's conception of theology in Books VI and VII. In this connection, Goulven Madec has observed that references to the notion of theology in Augustine's works are few in number and largely confined to a discussion of the implications of Varro's division of theology into natural, mythical, and civil in the *De civitate dei*.[30]

Of these three types of theology, the notion of natural theology is perhaps the most useful in discerning the superiority of Plato's thought to that of other pagan philosophers. Like Varro, these philo-

[28] Ten years later, Augustine's interest in expanding his knowledge of sacred literature is still evident in *Epistula* 104 (CSEL 34.2, 583).

[29] *De civitate dei* VIII, 10-11 (CCL 47, 226-228). For an example, see Augustine's collation of Monica's and Plato's insights in *De beata vita* IV, 27 (CCL 29, 80).

[30] Goulven MADEC, *"Theologia* chez Augustin et Jean Scot", in *Petites Études augustiniennes*, Collection des études Augustiniennes, Série Antiquité, 142 (Paris: Études augustiniennes, 1994), 261-262.

sophers never succeeded in grasping the difference between God and the natural world on account of their materialism. Plato alone grasped this distinction, and insofar as he did, he was able to comprehend the difference between the natural order and its maker.[31] Augustine therefore implies that Plato's metaphysics is superior to Varro's natural theology because it rests upon the distinction between the Creator and his creation.

Another indication of the falseness of Varro's theology, Augustine insists, is his suspension of judgment with respect to the conflicting opinions about the nature of the gods that the pagans held. Because of his inability to distinguish between the Creator and his creation, Varro is left in a state of doubt regarding the truth about God.[32] In other words, his materialism is the cause of his skepticism regarding the possibility of ever being able to distinguish between true and false opinions. Augustine's use of the latin term *opiniones* throughout his critique of Varro recalls the significance of Plato's distinction between the truth found in the higher metaphysical world of divine reality and the opinions based upon the shifting appearances of sensible objects in the lower world of sense experience.[33] For if truth is to be found, the philosopher must lift his mind above the conflicting opinions of this world in order to discern Truth itself. Only by discerning Truth in and of itself is the philosopher able to distinguish between true and false opinions. To his credit, Plato achieved this goal. As a result, Augustine rebukes Plato for his eventual misappropriation of the truth of Christianity primarily on moral and religious grounds. Varro, however, he reproves on cognitive grounds as well on account of his inability to discriminate between truth and opinion. Nevertheless, in both cases the truth is obscured because of the lack of faith in Christ that alone enables the mind to turn towards the truth.

Augustine mentions the notion of *vera theologia* in the course of his critique of Varro's conception of theology and his reassessment of Plato's thought. In a passage in which he confirms the antiquity of the Hebrew prophets to the pagan philosophers, he portrays Moses as a true theologian (*verus theologus*) and implies that the *vera sapientia* of the Hebrew prophets is the common property of Christians because God has spoken through the prophets. Augustine justifies this belief

[31] *De civitate dei* VIII, 1 (CCL 47, 216-217).

[32] *De civitate dei* VII, 17 (CCL 47, 199-201).

[33] See, for example, *De civitate dei* VIII, 1 (CCL 47, 216-217); 3 (CCL 47, 219); 7-8 (CCL 47, 224-225) and n. 28 above.

on the basis of the common agreement of the authors included in the Christian canon.[34] The Israelites are therefore to be commended for their ability to distinguish between true and false prophets, and for rejecting the idea promoted by pagan philosophers that all opinions are of equal worth. It is on these grounds that the prophets are rightfully said to be the Hebrews' philosophers, their true lovers of wisdom, their teachers of virtue and piety, in short, their theologians. For unlike the pagan philosophers, who prefer to dwell in a Babylon of confusion on account of their conflicting opinions and acrimonious search for truth, the Hebrew prophets proclaim a common truth in harmony with others.[35]

In the *De civitate dei* Augustine uses the notions of *vera philosophia* and *vera theologia* interchangeably. Even natural theology falls under the rubric of *vera philosophia* provided that natural theologians are true lovers of wisdom. And since true lovers of wisdom are true philosophers, if natural theologians truly love wisdom, then they too must be true philosophers. But since the wisdom that the true philosopher loves is identical with the God who made heaven and earth, natural theologians can be said to be true philosophers only if they grant the distinction between the Creator and his creation. Because the Platonists grasped this distinction, unlike Varro's physiological explanations, their metaphysical insights truly embody the natural theology that Paul has in mind in *Rom.* 1, 19 when he says that the human intellect can grasp the invisible truths of God through the visible works of creation.[36] But such insights into the nature of God are limited because they rest solely upon natural revelation.

[34] *De civitate dei* 18, 37 (CCL 48, 632). On the antiquity of the Hebrew prophets and their relation to Christianity, see Augustine's remarks at *De doctrina christiana* II, 28, 43 (CCL 32, 63); *De civitate dei* VIII, 11 (CCL 47, 227-228).

[35] *De civitate dei* 18, 41 (CCL 48, 635-638), especially the passage at (637): At uero gens illa, ille populus, illa ciuitas, illa res publica, illi Israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudoprophetas cum ueris prophetis parilitate licentiae confuderunt, sed concordes inter se atque in nullo dissentientes sacrarum litterarum ueraces ab eis agnoscebantur et tenebantur auctores. Ipsi eis erant philosophi, hoc est amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis atque pietatis. Cf. *De civitate dei* XVIII, 51 (CCL 48, 648-649). *De ordine* I, 4, 8 (CCL 29, 94) is also striking: ueritas, cuius uates sunt, quicumque possunt esse sapientes.

[36] *De civitate dei* VIII, 1 (CCL 47, 216); 6 (CCL 47, 222-224). In this connection, note the allusion to a "science" of God (rationem…Dei) at *De civitate dei* VI, 8 (CCL 47, 176). Cf. the passage at *De civitate dei* VIII, 1 (CCL 47, 216-217) where Augustine interprets the Greek word *theologia* in terms of … de diuinitate rationem siue sermonem.

Augustine's comments in the *De civitate dei* indicate that while Augustine rarely thinks in terms of true theology, when he does, he equates it with true philosophy. Moreover, Augustine's acceptance of Plato's tripartite division of philosophy into natural, moral, and rational suggests three things about the nature of true theology.[37] First, because Augustine speaks of it primarily in relation to natural philosophy, the concept of *vera philosophia* appears to be broader than that of theology. If this is the case, then true theology constitutes a part of philosophy, but not the whole of it.[38] Second, because of Augustine's increasing knowledge of Scripture, the subject matter of *vera philosophia* cannot be confined to Plato's metaphysics. It must encompass the revealed truths found in Scripture.[39] Finally, because *vera philosophia* has its roots in lived experience, it cannot simply be identified with a body of knowledge or a science but must be construed in terms of a dynamic, sapiential awareness of the divine that seeks to transcend the confines of the spatio-temporal world.

Augustine's assessment of the varying amounts of truth found in pagan philosophy tacitly acknowledges this fact.[40] After 396, as Bishop of Hippo, he insists on the authority of Scripture as the standard for determining how much truth resides in pagan thought. The source of this authority resides in Christ's incarnation that confirms all of the truths ever spoken by genuine lovers of wisdom.[41] As in the Cassiciacum dialogues, Augustine measures the truth of Platonism against the norm of Christ's authority. But now, with his greater mastery of Christian teaching, he is reluctant to bestow as much praise on the Platonists as he once did at Cassiciacum.[42] For although the Platonists approximate Christian wisdom more fully than materialists like the Stoics and Epicureans do, their philosophy nevertheless contains many errors that obscure the truth.[43]

[37] Augustine comments on the tripartite division of philosophy in *De civitate dei* VIII, 4 (CCL 47, 219-221).

[38] See Hadot's remark in the preface of Dománski's book "La philosophie", viii: "Alors que, dans l'Antiquité, la philosophie englobait la théologie et n'hésitait pas à donner des conseils sur la pratique religieuse ... ."

[39] Note Augustine's comparison of the truths found in Scripture with those found elsewhere at *De doctrina christiana* II, 42, 60 (CCL 32, 73-74).

[40] Sermo 240 (PL 38, 1130-1133). In *De civitate dei* II, 7 (CCL 47, 39-40) Augustine indicates that divine assistance accompanies the varying degrees of truth.

[41] *Epistula* 137 (CSEL 44, 111). Cf. *De doctrina christiana* II, 18, 28 (CCL 32, 53).

[42] *Retractationes* I, 1, 4 (CCL 57, 10-11).

[43] *De civitate dei* VIII, 4-11 (CCL 47, 219-228).

Augustine's reflections on the Hebrew prophets as true philosophers suggests as well that as his knowledge of Christian authors increases, he includes other lovers of wisdom besides dialectical philosophers trained in the liberal arts in the category of true philosophers.[44] In this sense, Monica becomes the prototype of uneducated Christians whose minds Augustine attempts to lift up to a greater understanding of God in his various encounters with them. Augustine's patent admission in the *Retractationes* that he placed too much emphasis on the liberal arts in his early works attests to the enlargement of his understanding regarding who can participate in the search for wisdom.[45]

And yet, Augustine never ceases to value the importance of Christian dialectic, not just simply in the strict sense of the liberal arts but also in the sense that dialogue with others is the wise and charitable means of sharing the word of God with them. Augustine exhibits his propensity to dialogue with others in various contexts in his works. One of the obvious contexts is in his sermons, particularly those preached at the height of the Pelagian controversy. Thomas Martin has shown how the dialogues between Paul and the Pelagians in these sermons enable Augustine to use Paul's voice to defend his own position against the Pelagians.[46] Other sermons reveal this same technique at work in Augustine's efforts to refute the false philosophies of the Stoics and Epicureans.[47] In this instance, as the Bishop of Hippo and successor to Paul, Augustine re-enacts in the voice of his own sermon the truth contained in Paul's speech to the Athenians warning them of the false philosophies of the Stoics and Epicureans. For uneducated Christians who listened to Augustine's sermons, this mimesis of Paul's words surely had the positive effect of sharpening their insight into the truth at the same time as it functioned as a model for their own encounter with the false philosophers of their day.

Augustine's sermons, however, are not the only works in which this dialogic process occurs. In the *De vera religione* and the *Contra Iulianum* Augustine confronts others with questions as Socrates once did in the streets of Athens in order to elicit the truth from them.

[44] See Augustine's comments in *Epistula* 155 (CSEL 44, 431-39) and *Sermo* 150 (PL 38, 840-49).

[45] *Retractationes* I, 3, 2 (CCL 57, 12-13); 4, 4 (CCL 57, 15). Augustine refers to the use of the liberal arts in *De docrina christiana* II, 35, 53 (CCL 32, 69).

[46] Thomas MARTIN, OSA, "*Vox Pauli*: Augustine and the Claims to Speak for Paul: An Exploration of Rhetoric at the Service of Exegesis", in *The Journal of Early Christian Studies*, v. 8/2 (Summer 2000), 237-272.

[47] *Sermo* 150 (PL 38, 840-849).

Amazed at the rapid spread of Christianity in the fourth century, in the *De vera religione* Augustine asks Plato, "What do you make of this phenomenon?" And Plato responds, "If I were living today, I would be a Christian."[48] Similarly, in the *Contra Iulianum* Augustine asks Julian to imagine himself in a conversation with a peaceful assembly of Christian fathers who gently and kindly question him regarding his false accusations of Manichaeism. "How will you answer their question?" Augustine inquires. "What sophistical arguments will you hurl against them?" "What distasteful show of arrogance will you press upon them?"[49] In both cases, Augustine turns the arguments of others against them in order to confront them with the truth.

The contrast that Augustine draws between Monica as the humble and devoted Christian capable of advancing in the practice of true philosophy and Julian as the proud and wrangling pseudo-philosopher adept at manipulating arguments to obscure the truth exemplifies the disparity between true and false philosophers.[50] When wrangling replaces dialogue as a method of attaining wisdom, the disharmony that results from pride hinders the discovery of truth. And yet, because false philosophers mix truth and falsity in their pursuit of wisdom, they are not so bereft of truth that they cannot search for it at all. They merely seek it in a perverse manner.[51]

So intent, then, is Augustine in employing dialogue in the search for wisdom that he applies it even in contexts where there are no human respondents. In *Confessions* X, for example, Augustine initiates the ascent to God through memory by interrogating the natural world around him to determine if it is God. When nature replies that it is not, Augustine turns to himself and undertakes the same process of questioning with respect to his own nature until he is satisfied that this nature is not God.[52] Augustine uses the same technique in Book XII in his exegesis of Scripture. In this instance, Augustine wants to interrogate Moses regarding the truth of his statements in *Genesis*. But when he realizes that Moses cannot answer

[48] *De vera religione* 3, 3-4, 7 (CCL 32, 188-193).

[49] *Contra Iulianum* I, 4, 12 (PL 44, 647-648). Augustine questions Varro in *De civitate dei* VII, 5 (CCL 47, 190).

[50] *De ordine* I, 11, 31-32 (CCL 29, 105-106); *Contra Iulianum* VI, 18, 54-55 (PL 44, 854-855).

[51] *De civitate dei* XVIII, 41 (CCL 48, 635-638); 51 (CCL 48, 648-650); *Epistula* 149 (CSEL 44, 369-376); *Sermo* 141 (PL 38, 814-819); 150 (PL 38, 840-849); 160 (PL 38, 872-877). Cf. *Contra academicos* II, 5, 11 (CCL 29, 24).

[52] *Confessions* X, 6, 8-27, 38 (Skutella, 214-37).

his questions because he is absent, Augustine consults the truth within and questions it instead.[53]

Thusfar, in commenting on *vera philosophia* and *vera theologia*, Augustine simply reaffirms the insights into the nature of true philosophy that he acquired upon first reading the *Hortensius*, but now he extends them to true theology insofar as true theology is synonymous with true philosophy. Accordingly, both disciplines involve a love of wisdom. Both encourage an authentic search for truth and discourage an inauthentic one. And both strive to attain the common object of their love through agreement with others. It remains, then, as the final part of this study, to examine the implications of these ideas for Augustine's conception of *vera philosophia* before and after 396.

The Continuity of Augustine's Understanding of *Vera Philosophia*

Augustine's interest in *vera philosophia* is evident from the very beginning in his Cassiciacum dialogues. Not only does this idea play an important role in the dialogues, but it also attests to the Christian character of Augustine's conversion. Moreover, Augustine's discovery of Cicero's *Hortensius* clearly plays a crucial role in Augustine's understanding of the meaning of this term, both before and after 396.

Despite this continuity in outlook, the changes that occur in Augustine's thinking in 396 inevitably affect his understanding of *vera philosophia*. There are at least three significant ways in which this is the case. First, Augustine's entry into the ecclesiastical life of the Church requires him to broaden the scope of his method of seeking truth through question and answer and to moderate the emphasis that he placed on the liberal arts as a means of salvation in the Cassiciacum dialogues. Second, Augustine's reassessment of the Platonists leads him to curb his youthful enthusiasm for their writings and to submit them more rigorously to the standard of Christ's authority. Third, Augustine's altered perspective on grace and human freedom requires him to align the notion of *vera philosophia* with the doctrine of grace that he defends during the Pelagian controversy. Of these three concerns, the third constitutes the main focus of this section since the first two have already been addressed above.

[53] *Confessions* XI, 3, 5 (Skutella, 267).

In his critique of Varro in *De civitate dei* VII Augustine indicates that he intends to root out all of the harmful, erroneous opinions that have darkened the minds of the enemies of true piety for generations. Augustine attributes the persistence of this problem to the power that concupiscence has over humankind.[54] In Book VIII Augustine discovers a ray of light in Plato's philosophy; for it was Plato who first realized that the source of all life, truth, and goodness was an eternal, incorporeal being.[55] Despite the brilliance of this insight, Augustine criticizes Plato for his pride and places him in the company of the enemies of true piety. As was the case with all of the pagan philosophers, in the end, Plato failed to find the truth because he relied upon himself in searching for wisdom instead of humbly submitting himself to Christ's authority.[56] Plato's failure as a philosopher, then, stems from his desire to philosophize without the grace of God, the only source of the humility that informs true piety. Thus, even Plato, the greatest pagan philosopher of them all, falls short of the truth because he cannot discern the difference between presumption and confession. And he cannot do so because he has not found the Way to the truth.[57]

Augustine's critique of Plato points to the redemptive character of *vera philosophia* and the necessity for grace if the true philosopher is to attain wisdom. In concluding the *De civitate dei*, Augustine observes that even Cicero is compelled to admit that in some way the pagans recognized that the philosophical life depends on grace. But the life that Augustine has in mind is that of the true philosopher, not just any kind of philosopher. Moreover, if *vera philosophia* is instrumental in the attainment of beatitude, and if true philosophers are few in number, their scarcity warrants the belief that human beings have been justly condemned to a life of misery on account of their ignorance and wrongdoing.[58]

What is of interest in this passage is the suggestion that the true philosophers of this world are the elect because they are the true Christians who most earnestly and piously seek wisdom. While there is no guarantee that a particular individual will be saved, all are entreated to follow the path of wisdom in the hope that they will

[54] *De civitate dei* VI, 12 (CCL 47, 184); VII, preface (CCL 47, 184-185).

[55] *De civitate dei* VIII, 1 (CCL 47, 217); 8 (CCL 47, 224-225).

[56] *Epistula* 186 (CSEL 57, 77).

[57] *De civitate dei* VIII, 5 (CCL 47, 221-222); *Confessions* VII, 20, 26 (Skutella, 149-150); *Sermo* 141 (PL 38, 814-819).

[58] *De civitate dei* XXII, 22 (CCL 48, 740-741).

eventually attain happiness. In this respect, Augustine does not exclude anyone from the category of true lovers of wisdom. Since all human beings yearn for the truth, the possibility of seeking wisdom in this life is offered to all, though only some will choose to do so in an upright manner.[59]

Thus, in his role as Christian bishop, Augustine assumes the role of Christian teacher who, through dialogue with others, seeks to recall wayward individuals to themselves in the hope that they too may humbly submit to Christ and thereby seek the wisdom of God. Concomitantly, grace empowers human nature with the energy of divine love and raises up true lovers of wisdom from the mass of fallen humanity. Why some reject this love and others do not remains a mystery to Augustine. Yet he never ceases to believe that where truth is found there also grace is at work reconciling the conflicting demands of the intellectual, moral, and religious strivings of human nature corrupted in the fall.[60] For even if the wisdom of Christ is beyond the grasp of pagans like Cicero and Plato, Augustine recognizes that Christ speaks as powerfully through them as he does through Christians.[61]

Augustine's acknowledgement of the congruence between pagan and Christian wisdom both before and after 396 reveals a gradual but ever deepening understanding of what *vera philosophia* means in the context of the search for Christian wisdom. Perhaps the most significant change that occurs in his thinking on this subject is the abandonment of the belief that human effort alone suffices to initiate the search for truth. Augustine's pessimism regarding fallen humanity's ability to lift itself up to the truth through its own endeavor is nonetheless completely consonant with the Platonic notion that God is the source of all the truth, beauty, and goodness in the world. This consciousness combined with Augustine's growing awareness of the implications of Christian thought for the pursuit of wisdom effect a change in his approach to *vera philosophia* without eroding its essential characteristics.

[59] *Epistula* 155 (CSEL 44, 431-439).

[60] *De civitate dei* VII, 5 (CCL 47, 190); XII, 22 (CCL 48, 845). Cf. *Contra Iulianum* IV, 3, 17 (PL 44, 745-746); *Epistula* 82 (CSEL 34, 363); 155 (CSEL 44, 431-439); 184 A (CSEL 44, 735), 186 (CSEL 57, 77).

[61] *Epistula* 130 (CSEL 44, 50-51); *Contra Iulianum* IV, 15, 78 (PL 44, 778-779); *De civitate dei* XVIII, 41 (CCL 48, 635-638).

As a consequence, at the end of his life, in the midst of his controversy with Julian of Eclanum, Augustine continues to cling to the distinction between true and false philosophy and the hope that, like himself, Julian can overcome his incessant wrangling in the name of truth. For it is only true, or Christian, philosophy that enables the lover of wisdom to rise above the dissonance of worldly philosophers in seeking the answers to questions about the self and God.[62] To appeal to dualistic categories of thought is to run the risk of ignoring the antiquity of the voice of divine wisdom that Augustine clearly encounters in his reading of Cicero's *Hortensius* and the writings of the Platonists.

Canisius College, Buffalo NY Marianne DJUTH

[62] *Contra Iulianum* IV, 14, 72 (PL 44, 774): Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est uera philosophia, quando quidem studium uel amor sapientiae significatur hoc nomine." For a discussion of the origin of the term *philosophia christiana* in this context, see Goulven Madec, "*Philosophia christiana* (Augustin, *Contra Iulianum*, IV, 14, 72)" in *Petites Études*, 163-177.

"PHILOKALIA" IN AUGUSTINE'S *DE PULCHRO ET APTO*

Even though the *Augustinus Lexikon* makes no mention of 'aptum' and the *De pulchro et apto* is usually considered[1] as nothing other than a lost work[2], a careful reading of Augustine's recollections in Book IV of the *Confessions* provides us with some insight into its significance for an understanding of his intellectual and spiritual evolution. Behind any interpretation of Augustine's remarks, which it should be remembered are those of a convert become converter, lies the double difficulty of distinguishing what he might have thought at the moment of writing his first work in 380/1 from what he intended to communicate at the moment of drawing up the *Confessions* some twenty years later (397-401). Still, given that some key points of the lost work can yet be mapped out through the passages of IV, xiii, 20 and IV, xv, 24, it would seem a valid exercise to examine at least one of these concepts in some depth and attempt to weigh its importance within the context of Augustine's thought. Here will also be the occasion for me to set out aspects of my own research through the presentation of a number of yet open questions.

The three leading points of *De pulchro et apto* that can still be recovered are firstly the notion of *amare pulchrum*, which Augustine

[1] I am grateful for a two month research grant from the Regard foundation of the Institut d'Histoire de la Réformation in Geneva, which provided the ideal environment for the preparation of the present paper.

To the best of my knowledge, the *De pulchro et apto* has received little scholarly attention and is discussed only in T. KATÔ, "*Melodia interior*, sur le traité *De pulchro et apto*", REA 12 (1966), 219-240 and J.-M. FONTANIER, "Sur le traité d'Augustin *De pulchro et apto*: convenance, beauté et adaptation", RSPT, 73 (1989), 413-421; as well as in his subsequent book, *La beauté selon saint Augustin* (Rennes, 1998).

[2] Augustine is deliberately vague about his recollection concerning the content of his first work, cf. IV, xiii, 20: "[Y] et scripsi libros 'De Pulchro et Apto', puto, duos aut tres; tu scis, deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberrauerunt a nobis nescio quo modo.", though it may be noted that his subsequent comments concerning the circumstances in which the work was composed reveal none of this hesitation. T. Katô accounts for this discrepancy on the grounds that after his elevation to a see Augustine preferred to keep silent about a work where the Manichean influence would have been apparent, art. cit., 231. In a more general sense G. Bardy supports the hypothesis that the convert Augustine considered all that had been written before his conversion as belonging to the past and intended to constitute a new library of his Christian *opera*, cf. *Retract.*, in *Bibliothèque Augustinienne*, vol., 12, 31-32. In any case it seems likely that Augustine was himself responsible for the decision to let the treatise disappear.

distinguishes from *aptum*; then the definition of *pulchritudo* as that which causes attraction through its attributes *decus* and *species*; and finally, the characteristic distinction between the *monas* and the *dyas*. In this paper, however, I intend to limit my attention to the first point, namely that of *amare pulchrum* and its implications for the distinction then developed between *pulchrum* and *aptum*.

Still, before plunging any further into the subject, it is perhaps useful to recall something of the context of the key passages from Book IV. Augustine starts IV, xiii, 20 with a rhetorical *mea culpa* concerning his own pride which rendered him ignorant of the true sense of God's descending[3] love as revealed through the Incarnation and then goes on to stress his lack of any real knowledge given that the scope of his understanding was confined to the outer corporeal forms[4]. This point should be born in mind if we are later to grasp in what sense any subsequent change through his adherence to the Catholic Church might best be assessed. Let us now examine *amare pulchrum* and see how the concept would have been developed in Augustine's *De pulchro et apto*.

I. *Amare pulchrum* and *pulchrum/aptum*

Instead of providing a definition of beauty from the outset, in the *Confessions* IV, xiii, 20 Augustine recalls formulating a series of questions designed rather to incite a more gradual reflection on the quiddity of beauty: "Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo?". This initial reflection on the love of the beautiful then leads to the following question: "Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus?". It is only then that a definition of beauty is suggested in recapitulating the idea of *amare pulchrum*: "Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent."

Taking up the image of the wholeness of body so common to antiquity[5], Augustine here describes the beauty of wholeness through

[3] IV, xii, 19 (CC 27,50): "Numquid et post descensum uitae non uultis ascendere et uiuere? Sed quo ascenditis, quando in alto estis et posuistis in caelo os uestrum? Descendite, ut ascendatis, et ascendatis ad deum. Cecidistis enim ascendendo contra deum.".

[4] IV, xiii, 20 (50): "Haec tunc non noueram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum"; xv, 24 (52): "Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum uidebam, omnipotens, qui facis mirabilia solus, et ibat animus per formas corporeas"; xv, 26 (53): "[Y] et imaginabar formas corporeas et caro carnem accusabam".

[5] Cf. "Corpus", *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, ed. A. Ernout/A. Meillet, Paris, 19594; Plato, Tim., 33a; Cicero, De off., I, xxviii, 98 ; *De fin.*, III, v, 18.

reference to bodily perfection, where the seemliness of each part is determined by its adaptation to the end of the whole[6]. Here Augustine employs the classic distinction between a complete and independent beauty, which is attractive in itself (cf. *totum*; *quod per se ipsum*; *quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus*; *nos ad se mouerent*) and a partial, functional, and dependent sense of *aptum*. Linguistically Augustine develops this notion of aptum in relation to ad[7], as signifying a proper purpose, and here we can see a parallel between the distinction *pulchrum/aptum* and the better-known example of end/means. Since "ad" must also designate a sense of direction, so the *pulchrum/-aptum* distinction implies a movement of the soul through the attraction of the lover towards beauty[8]. We can here postulate the following logic of the dynamics of love: beauty causes love which forms unity. In this context aptum is a relative concept, whose proper value can only be defined in terms of its utility with reference to the governing whole.

It may be noted that both Cicero and Plotinus share a similar understanding of the beauty of the corporeal whole. In presenting his ideas on visual beauty, the latter talks about beauty as being found in a symmetrical whole rather than in the individual part[9]. Meanwhile Cicero takes the body to be an example of *pulchritudo*, that is a harmonious whole (*conuenientia*) brought together through the ordering of its various parts (cf. *apta compositione*), something which in turn serves to stimulate (cf. *mouere*) the eyes and stir up a sense of delight[10].

Still, the platonic sense of beauty as eternal reality, εἶδος refers not to outward shape but rather to that knowledge of the Form through a process of ascension, a stripping off of the sensuous elements, from a beautiful body to a beautiful work, from this to beautiful science, and hence up to beauty itself[11]. Thus if we take at face value what Augustine says in the *Confessions*, his understanding of *amare pul-*

[6] *Hipp. maj.*, 290c-290d, 293e-294a; *De fin.*, III, xiv, 46.

[7] *Conf.*, IV, xiii, 20 (51): "quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad uniuersum suum aut calciamentum ad pedem et similia.".

[8] The reason why love is drawn to beauty may simply be explained in platonic terms, where it is described as the desire for that which is necessary to fill a lacuna or compliment an imperfection. Now beauty is perfect and as such objective, universal and transcendent and its integrity thus stirs up a longing for the eternal possession of its good, cf. L. ROBIN, *Théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908, 14.

[9] *Enn.*, I, 6, 1.

[10] *De off.*, I, xxviii, 98.

[11] *Banquet* 211c.

chrum in his *De pulchro et apto* could scarcely be taken as a reference to this form of platonic knowledge, but must rather be seen as nothing other than a blinding and confusing pursuit of "images" of the Form. This ties in with what he now sought to stress in what I might term the "rhetoric of conversion", namely that a knowledge of the eternal Form is impossible unless we know and love God as revealed through the Incarnation in the *forma serui*. Here Augustine clearly departs from the platonic norm and this despite his elaboration and use of a similar dialectic of ascensio. The crucial difference is to be found in the recognition of "descensio" as a precondition for ascensio: "Descendite, ut ascendatis".

II. *Pulchrum et aptum*: a logie[12] of distinction?

According to the definition supplied in *De ordine* II, xi, 30, reason consists in the ability to relate and to distinguish[13]. Yet any reference is in itself a distinction between the referent and the referred, or, in terms perhaps closer to the sense of Augustine, between the measure and that which needs to be measured. Returning now to the distinction between *pulchrum*, which is defined as *per se ipsum* and *aptum*, in this context normally subordinated to the condition *ad*, the fundamental difference between the two should again be noted. It is in this light that we see clearly why Augustine explains both the fittingness of the parts and the accord of the whole in terms of *decentia: aptum* is *quod ad aliquid adcommodatum deceret* while *pulchrum* is *quod per se ipsum decere*[14], a point which well emphasizes the two categories of seemliness. Here is confirmed what has already been said, namely that *pulchrum/aptum* stems in fact from a logic of distinction between the absolute perfect universal order of the whole (*totum*) and the ordered but relative propriety of its *partes*.

Our further point to note by way of explaining the *pulchrum/aptum* distinction is the fact that the *De pulchro et apto* was dedicated

[12] The word "logic" is here being employed not in the sense of dialectics, but rather as a coherent process of reasoning designed to distinguish between the logic of thought and its rhetorical expression. Concerning the role of dialectics in the art of rhetoric, see M. COLISH, *The Stoic Tradition from antiquity to the early Middle Ages*, Leiden 1985, vol., I, 53-56; H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, vol., I, 45-46; J. PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, in *The Saint Augustine Lecture 1972*, Villanova 1976, 194-210.

[13] "Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens [Y]." (CC 29,124).

[14] *Conf.*, IV, xv, 24 (CC 27,52s.).

to an established and highly cultivated Syrian rhetor, Hierius. It was only natural that at the very beginnings of his career Augustine should have looked to this source for approval and certain philosophical and rhetorical ideas were indubitably introduced within the treatise to this end. Now according to Quintilian there are two levels of *aptum*, the one at a lower level, designating "quid expediat" and the other higher one which refers to "quid deceat". Even though both levels concern the rhetorical ideal of "dicere apte", the first is related to a form of utility, whereas the latter had the ethical *honestum* as its point of reference[15]. Even though *pulchrum* provides for a larger sense than *honestum*, this distinction of Quintilian between the two categories of aptum as short-term expediency and the supreme good of moral beauty enables us better to see how Augustine could employ the Ciceronian formula *honestum/utile* to introduce his own logic of distinction between *frui* and *uti* in his later work *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* q. 30.

This then allows us to defend a hypothesis concerning the unity of Augustine's thought in this respect from the time of the first elaboration of the *pulchrum/aptum* distinction down to his later view on the logic of frui/uti. This latter seeks to distinguish between the final fruition of the ultimate good and the process of knowing how constructively to use the penultimate means appropriate to that end. As we saw in the earlier formulation of *amare pulchrum*, beauty produces the effect of attraction and unity. In his *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* q. 30, the fruition of *honestas* in terms of the *intellegibilis pulchritudo*, that which we desire strongly "on account of" itself (cf. *quod propter se ipsum expetendum est*) is expounded as the possession of *uoluptas* (cf. *capere uoluptatem*). Later in the context of the *De doctrina christiana* I, Augustine provides a clearer explanation of *frui*, seen as a permanent adherence to God through love (cf. *inhaerere*) in the ultimate possession of the desired goal, which is the fruition of God's Trinitarian reality, leading to beatitude (cf. *facere beatos, efficere beatus*)[16].

For all that we cannot argue for an exact identity between *pulchrum* and *frui*, any more than for one between *aptum* and *uti*[17], yet the underlying unity of the logic of distinction in this respect cannot be denied. The mind has a logic of its own and here that of Augustine

[15] H. LAUSBERG, op. cit., I, 511.

[16] *De doct. christ.*, I, iv, 4 (CC 32,8); I, xxxiii, 37 (27).

[17] FONTANIER, *art. cit.*, 420; op. cit., 26.

can be seen to have operated with a marked degree of consistency. It is against this background that I now propose to end this communication with a couple of questions that may serve to invite further reflection.

III. Some open questions

All too often, we think of any kind of conversion as implying some form of change and it might be worthwhile briefly to consider Augustine's conversion in this respect. Despite his profound regret not to have been able to recognize God's Form in all that exists, it is yet interesting to note that the idea of *amare pulchrum* itself never changed. If we keep this in mind as a kind of Leitmotiv up until his oft-cited confession: "Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua" [18] and place side by side the young Augustine's initial question: "Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus?" with "Quid autem amo, cum te amo?" [19], then I wonder if it would not be better to qualify his conversion as a form of "adjustment", a realignment of the focal point of human existence, which might best be compared to the "tuning" process of our "inner melody". Augustine's experience was to witness the beauty of God in so powerful a manner as not to have been able to turn away and so, subjugated by his grace, he came both to see the inner form of the visible and to realize his proper place within the whole of creation. In this sense, his conversion was not a change from the love of corporeal forms to that of spiritual form, but rather a refocusing of the lens through which he came to see both the visible and the invisible in continuity.

Here we may glimpse some of Augustine's originality in introducing aptum as a means of describing the constant process of adjustment implied by conversion, as for instance in his account of M. Victorinus' conversion[20]. Yet this in turn invites us to ask the question as to whether a treatment of Augustine's aesthetic or rather pulchristic sensitivity should really be limited to this period of *De pulchro et apto* or whether it did not continue to provide a key element in his elabo-

[18] *Conf.*, X, xxvii, 38 (CC 27,175).

[19] *Ibid.*, X, vi, 8 (158s.); cf. D. DOUCET, "*L'ars memoriae* dans les *Confessions*", REA, 33 (1987), 49-69.

[20] *Conf.*, VIII, iv, 9 (119): "et uidebant uasa eius erepta mundari et aptari in honorem tuum et fieri utilia domino ad omne opus bonum." In the same line, Augustine prays for the harmonious adjustment of his soul: "Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga." (*Ibid.*, X, I, 1; 153). Cf. *De uer. rel.*, XXXIX, 72 (CC 32,234), where Augustine employs the notion of *conuenientia* of *homo interior*, going further in his elaboration of *aptum/aptari/coaptatio*.

ration of the *uti/frui* distinction, together with his sapiential aesthetics of *mensura*, *numerus* and *pondus*. At the same time, and to provide a more practical reflection by way of conclusion, it might be suggested that this idea of "amare pulchrum" could provide a real challenge for our understanding of the unity of Christian faith in diversity. It is when with Augustine we start to turn to God as beauty that we cannot but love, and it is in this context that both individuals and communities may come to fulfill their proper measure, number and weight.

Villanova University K.-Y. BURCHILL-LIMB

JULIAN OF AECLANUM'S "RATIONALIST" EXEGESIS

ALBERT BRUCKNER REVISITED[1]

It was only in the course of the twentieth century that Julian of Aeclanum was "discovered" as an exegete. In 1913 Germain Morin attributed to him a *Tractatus in Osee, Iohel, Amos*, previously thought to be a work of Rufinus of Aquileia.[2] In 1915 Alberto Vaccari repeated the feat with an *Expositio libri Iob*, until then held to be an errant version of the *Expositio libri Iob* of Philipp the Presbyter, disciple of Jerome.[3] Vaccari's attempt, a year later, to demonstrate that Julian was also the author of a commentary on the Psalms, discovered only recently in an Ambrosian MS (*C 301 inf.*), failed, but subsequent research showed that the commentary, and a related abridged version, the so called Epitome, were translations from Theodore of Mopsuestia's commentary on the Psalms, possibly by Julian himself, or at least influenced by him.[4]

[1] This article is the revised version of a paper given at the International Augustinian Study Day on 18 May 2002 at the Augustinian Historical Institute, Heverlee, Leuven. My sincere thanks go to the members of the Institute and its director, Fr. Bernard Bruning, for inviting me on that occasion, and to the participants of the study day, and in particular Prof. Mathijs Lamberigts and Prof. Lucas De Coninck, fellow students of Julian of Aeclanum, for many helpful remarks and suggestions.

[2] Cf. now J. LÖSSL, "Julian of Aeclanum's Tractatus in Osee, Iohel, Amos. Some Notes on the Current State of Research", in: Aug. (L) 51 (2001) 5-37. For a critical edition cf. L. DE CONINCK, M. J. D'HONT, EDS., *Iuliani Aeclanensis expositio libri Iob, tractatus prophetarum Osee, Iohel et Amos, accedunt operum deperditorum fragmenta post Albertum Bruckner denuo collecta aucta ordinata* (CCL 88; Turnhout: Brepols, 1977) vii-xii (on the life of Julian of Aeclanum), xvii-xxx (on the text), 113-15 (sigla), 115-329 (text). For an introduction to Julian of Aeclanum cf. also M. LAMBERIGTS, "Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum)", in: RAC 19 (2000) 483-505.

[3] For details and further references cf. LÖSSL (n. 2) 19 n. 27; for a critical edition DE CONINCK-D'HONT (n. 2) xii-xvii (introduction), 2 (sigla), 3-109 (text); for the history of the only extant MS (Cas. 371) cf. F. NEWTON, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino* (CSPC 7; Cambridge: Cambridge University Press, 1999) 197, 266, 274, 311, 318, 320, 325, 377-78; for the exegetical-historical context E. DASSMANN, "Hiob", in: *RAC* 15 (1991) 366-442, 379-91.

[4] For an introduction to, and a critical edition of, the Latin translation cf. L. DE CONINCK, M. J. D'HONDT, EDS., *Theodori Mopsuesteni Expositiones in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in Latinum versae quae supersunt* (CCL 88A; Turnhout: Brepols, 1977). A more recent introduction, in the context of a more general survey of Patristic commentaries on the Psalms, can be found in M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier* (iiie-ve siècles) I: *Les travaux des Pères Grecs et Latins sur le Psautier. Recherches et Bilan* (OrChristAn 219; Rome: Pontif. Instit. Stud. Orient., 1982) 175-88. For further literature cf. LÖSSL (n. 2) 18 n. 26; ID., *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung* (VigChrSuppl. 60; Leiden: Brill, 2001) 11-12.

Henry Barclay Swete's learned, though half hearted, guess, in 1880, that Julian could also have translated Theodore's commentary on the Minor Epistles of Saint Paul, meanwhile did not hold sway.[5] Swete himself in the end tentatively situated the translation in an African milieu. Around the same time Carl Paucker published a study in which he proposed Julian of Aeclanum as the author of the *Tractatus in Osee, Iohel and Amos*[6]. But he did not follow up his suggestion, and so, by the end of the nineteenth century, all that was known of Julian's Biblical exegesis was drawn from the fragments of his polemical writings against Augustine as preserved in the latter's and in Marius Mercator's works[7]. Apart from that only a few snippets of a commentary on the *Canticum* and a work *De bono constantiae* were known to be preserved in Bede's commentary on the *Canticum*[8].

In 1910 Albert Bruckner attempted a partial reconstruction of *Ad Turbantium* on the basis of the fragments preserved mainly in Augustine's *Contra Iulianum*[9]. This attempt was deemed fairly successful and was used as a basis for the current edition of De Coninck and D'Hont. Thirteen years earlier, in 1897, Bruckner had published a monograph on Julian's life and doctrine, which already contained an

[5] Cf. H. B. SWETE, ED., *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* I-II (Cambridge: Cambridge University Press, 1880.1882) I: lii-liii; LÖSSL (n. 4) 202.

[6] Cf. H. RÖNSCH, ED., Carl Paucker, *Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte. 3. Abt. II. De latinitate scriptorum quorundam seculi quarti et ineuntis quinti p. C. minorum Observationes, II. Orosius* (Berlin: Calvary, 1884) 53; fully cited in LÖSSL (n. 2) 15 n. 16.

[7] For the fragments of *Ad Turbantium*, the letters to Valerius, Zosimus, Rufus and the Romans, the commentary on the *Canticum*, and *De bono constantiae* cf. DE CONINCK-D'HONT (n. 2) xxxi-xxxiv (introduction), 335-402 (text); the notes by Y.-M. DUVAL, "Iulianus Aeclanensis restitutus. La première édition – incomplète – de l'œuvre de Julien d'Éclane," in: *RÉAug* 25 (1979) 162-72; the notes and additions by M. LAMBERIGTS, "Some remarks on the critical edition of the preserved fragments of Julian of Aeclanum," in: *RTAM* 54 (1987) 238-39; and M. STEIN, „Bemerkungen zu Iulianus von Aeclanum," in: *JAC* 43 (2000) 122-25; for the fragments of *Ad Florum* cf. M. ZELZER (POST ERNESTUM KALINKA), ED., *Sancti Aureli Augustini Contra Iulianum opus imperfectum libri* i-iii (CSEL 85/1; Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1974) (books 1-3); and TH. BLAMPIN ET AL. (MAURISTS), EDS., *S. Augustini opera omnia* vol. 11 (Paris 1700; reprint. by J.-P. Migne in PL 45, 1337-1608) (books 4-6); further references in LÖSSL (n. 4) 7-8.

[8] Now available in the critical edition by David Hurst, in: D. HURST ET AL., EDS., *Bedae Opera*. 2: *Opera exegetica* 2B (CCL 119B; Turnhout: Brepols, 1983) 167-375.

[9] Cf. A. BRUCKNER, ED., *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins* (NSGTK 8; Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1910).

extensive treatment of Julian's exegesis and Biblical hermeneutics[10]. Thus, even before the "discovery" of Julian as an exegete in the twentieth century something, indeed a lot, was to be said about his exegesis. Bruckner, helped by Heinrich Kihn's study of 1880[11], already related Julian's exegesis to Antiochene exegesis, and especially to that of Theodore of Mopsuestia. And his account was influential. It helped to confirm the new discoveries on theological grounds. In a sense, the very characteristics of Julian's exegesis which we find in his newly discovered writings are only familiar to us because we first saw them in his polemical writings against Augustine, as analysed by Bruckner. Thus we have a hermeneutic circle here, and the entry point is Bruckner's study.

And it is a problematic entry point; for Bruckner, despite the sympathy, which he undoubtedly has for Julian, is ultimately biased against him[12]. In his judgment Julian's approach to Scripture is deeply "rationalist" and, ultimately, "atheist".[13] More recently, Otto Wermelinger has expressed the view that the discovery of the exegetical writings has made such blanket verdicts less likely.[14] Yet he himself, while quoting Gisbert Bouwman's study on the *Tractatus Osee, Iohel, Amos* as a milestone after which Julian can no longer be "dismissed as a rationalist without faith"[15], has to concede that even Bouwman, still,

[10] A. BRUCKNER, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus* (TU 15/3a; Leipzig: Hinrichs, 1897) 101-125, but cf. also 125-77 for numerous references to Julian's exegesis in the discussion of his doctrinal positions.

[11] H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis* (Freiburg: Herder, 1880).

[12] Scholars have sometimes been confused by Bruckner's stance. The fact as such is interesting enough, i. e. that reading Bruckner we come to ask ourselves: Is he "for" or "against" Julian? And he appears inconsistent; e. g. he seems to concede that Julian's criticism of Augustine's doctrine of original sin is justified, but the basis on which he builds his arguments is not. For a telling example of different readings of Bruckner cf. M. LAMBERIGTS, "Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagels' Adam, Eve and the Serpent," in: Aug. (L) 39 (1989) 393-435, 434 n. 246. E. PAGELS, *Adam, Eve and the Serpent* (New York: Random House, 1988) 144 holds that on original sin Bruckner sides with Augustine. Lamberigts argues the opposite.

[13] Cf. BRUCKNER (n. 10) 176, citing from A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 3 (Tübingen: Mohr, ²1890) 183; for further discussion cf. below.

[14] Cf. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432* (PuP 7; Stuttgart: Hiersemann, 1975) 265 n. 262.

[15] Cf. above n. 14 and G. BOUWMAN, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (AnBib 9; Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1958) 23.

speaks of Julian as a "radical rationalist" and even a "nominalist", not considering that these two concepts actually exclude each other.[16] This increases the impression that it was not primarily lack of textual evidence which made Bruckner reach his conclusion, but a dogmatic preconception. And it is this preconception with which we have to engage in order to unravel Bruckner's treatment of Julian's exegesis, and access the latter, and the hermeneutic principles behind it.[17]

I will therefore begin with a few remarks about the theological background of Bruckner's judgment of Julian's way of interpreting Scripture as "rationalist" and "ultimately atheist" (1.). I shall then discuss the texts, on which Bruckner grounds his verdict (2.-9.). My aim is not to give a systematic account of Julian's Biblical hermeneutics, but to demonstrate that Julian, when interpreting Scripture, keeps well within the boundaries of Early Christian exegesis, and to a large extent even within the boundaries defined by Augustine, even when exclusively judged by his polemical works. And when we look at his exegetical practice, we shall see that his exegesis is, just as Augustine's, not driven by some "rationalist atheism", but by very

[16] On this point cf. LÖSSL (n. 4) 147 n. 4.

[17] Bruckner's talk of Julian's (and also Augustine's) "dogmatism" (cf. BRUCKNER (n. 10) 124) applies to himself. – To be sure, we are not here discussing a 110 year old, long fossilized, problem, but a current one. E. g. a recent article on the exegesis of Diodore, Theodore and Theodoret has argued that the historical-literal (and anti-allegorical) exegesis of these Antiochenes was dogmatically motivated (Anti-Origenist), narrow-minded, suppressing the spiritual dimension of Scripture, reductionist, and therefore, in the long run, "not successful", "rightly" (!) condemned and rendered obsolete; cf. for this J. J. O'KEEFE, "A Letter that Killeth': Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms," in: *JECS* 8 (2000) 83-104. While there is undoubtedly a close link between Antiochene dogmatic theology and exegesis, this does not say anything about the quality of either, whether they were, by their own, or by any other standard, more, or less, spiritual, orthodox, appropriate to the subject matter (God, Christ, creation, human being, and the relationships between them) than other dogmatic theologies and exegeses, e.g. the Alexandrian, whether it was right or wrong that they were condemned, or whether they would have been successful or not, had they not been condemned by one particular church tradition (not by the whole church, as O'Keefe suggests, and rendered obsolete through the destruction of their literary heritage. To introduce such value judgments as spiritual and theological appropriateness, or historical success, is to be in the same way dogmatic as the sources with which one is working. It does not result in a better understanding of the sources. One can, of course, explore the motives of those who issued the condemnations (Augustine and Leontius), and develop an understanding for their theological rationale. But to argue that Julian and Theodore were not successful because they were condemned, and that that proves that their theology was not up to the demands of their times, is absurd.

particular theological influences and concerns, pertaining to Christian tradition and spirituality (10.). Consequently, the main difference between the two lies less in their Biblical hermeneutics than in certain fundamental understandings of the Christian creed, which drive their hermeneutics.

1. Bruckner's verdict and its theologico-cultural background

Bruckner calls Julian's way of interpreting Scripture "ultimately godless"[18]. It is not immediately clear what he means by that; for he also calls Julian "pious and godfearing ... His faith in the just and holy God was real, true and genuine." It was "his religion, and his indefatigable struggle for it was his ethics." Yet, on the other hand, in Bruckner's view, all of Julian's "shrewd and penetrating dissertations and definitions reveal nothing of him but his reason. His heart and soul remain silent." Ultimately, he "is totally devoid of religious experience."[19]

Obviously, the key to the hermeneutic with which Bruckner approaches Julian, lies in his combined use of "ultimately godless" and "religious experience". Even someone of the highest intellectual and ethical calibre, an orthodox Christian who adheres to the Creed and to the catholic tradition, has to be held ultimately atheist, if he fails to display signs of religious experience as defined by the onlooker; thus Bruckner's implication. And not Augustine is the onlooker here. Augustine serves merely as a criterion against which Julian is measured. The onlooker is Bruckner; and the theological mind behind him is Adolph Harnack. "Ultimately godless" is a quotation from Harnack. "Religious experience" has the same provenance. Today it is usually associated with William James. Within a few years of the publication of Bruckner's study James would give his famous Gifford lectures on this topic[20]. But already in 1900 Harnack wrote in his famous „Das Wesen des Christentums", also a work which grew out of a series of lectures, that in religion only that which

[18] BRUCKNER (n. 10) 176; for what follows (Bruckner's inconsistency) cf. also above n. 12.

[19] BRUCKNER (n. 10) 174.

[20] Cf. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1985); first published in 1902.

has been experienced, "das Erlebte", "the inner", are of any value[21]. As a devoted student of Harnack Bruckner had almost certainly heard his professor express this, or a similar, thought in the mid 1890s, before, or while, he composed his thesis.

However, another professor of Bruckner's, Franz Overbeck, was not impressed by Harnack's emphasis on "religious experience". He called it "one of the flattest commonplaces in theology" [22], an excuse for the absorption of modern Christianity by bourgeois culture, and an obstacle for proper historical investigation. As far as he was concerned, the essence and truth of Early Christianity was not to be found in the assumed experiences, feelings, and motives of Early Christians, but in their external affairs and conduct. Similarly, Christianity was not going to be revived in the twentieth century, if it kept on rationalizing its collusion with the liberal world by styling itself an inner force. This was not a revival, but the last convulsions of a dead body[23]. Harnack reacted to this diagnosis of modern Christianity by alluding to it ironically in the opening sections of "Das Wesen des Christentums" [24].

Now in the foreword to his monograph Bruckner thanks both professors for the privilege to have been their student, but then dedicates the work to Harnack alone; and he adapts Harnack's view of Augustine as a champion of religious experience and a spiritual person, teacher, and theologian. In fact, at times his Augustine even strikes as a model of Harnack. Overbeck, in contrast, is introduced as a historical-critical exegete. Him Bruckner subliminally compares to

[21] Cf. A. v. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Gütersloh: Kaiser, 1999) 220: „ dass in der Religion nur das Erlebte und das Innerliche Wert hat." Ironically, Harnack uses this concept to contrast the ritualistic element in Greek orthodoxy with the monastic. The monastic movement, he argues, preserved the oh so important experiential dimension for an otherwise sterile, traditionalist and ritualistic religious tradition.

[22] Cf. now F. OVERBECK, *Werke und Nachlaß 4: Kirchenlexicon. Texte, Ausgewählte Artikel A-I* (Stuttgart/Weimar: Metzler, 1995), 213.

[23] As early as 1873 Overbeck had asked contemporary theology such fundamental questions in his „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie". In a postscript to the second edition of 1903 he responded to some criticisms, including Harnack's; cf. F. OVERBECK, *Werke und Nachlaß 1. Schriften bis 1873* (Stuttgart/Weimar: Metzler, 1994) 155-318.

[24] Cf. HARNACK (n. 21) 54: Some even go as far as to point to similarities between the thought of Friedrich Nietzsche and the Christian Gospel. – Today, the idea is taken slightly more seriously; cf. e. g. H. HÜBNER, *Nietzsche und das Neue Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

Theodore of Mopsuestia, the radical Antiochene exegete, and, by implication, to Julian of Aeclanum.[25]

These are merely a few general observations on contemporary influences upon Bruckner's work. But they may help us better to understand Bruckner's verdict, and to make a – hopefully – more balanced judgment today.

There is no doubt that Julian's interpretation of the Bible is rational. However, whether that makes it "ultimately godless", is a different matter. The fact is that it is far more in tune with traditional Early Christian interpretation of the Bible than Bruckner and others in his wake[26] admit.[27] *A fortiori* this renders it also far more in tune with Augustine's than Bruckner allows for, although Bruckner does admit that, when he develops the following argument: (1) Scripture, according to Julian, must be interpreted through Scripture in agreement with reason. (2) Julian thereby assumes Scripture to be a coherent and unified whole. (3) Augustine subscribes to the same "dogmatism" (Bruckner's expression). (4) Consequently both, Augustine and Julian "have sinned against the true sense of Scripture." Bruckner: „Es haben sich da beide in gleicher Weise gegen den wahren Schriftsinn versündigt."[28]

One is inclined to congratulate Bruckner for such a clear knowledge of the true sense of Scripture. But what about his verdict over Julian? If Julian and Augustine are so similar in their Biblical hermeneutics, is reason, or rationality (rationalism), really a suitable concept for defining the specific difference of Julian's exegetical approach? Is not Augustine's exegesis "rationalist" as well?[29] The differences are therefore subtler than Bruckner suggests. The clash is not one between a spiritual and a tendentially atheist, rationalist, worldview, but one

[25] Cf. e. g. BRUCKNER (n. 10) 157 n. 1; and also above n. 16. Compared to O'Keefe's opinion of Theodore, Bruckner's is rather positive, more positive in fact than his opinion of Julian.

[26] Cf. e. g. BOUWMAN (n. 15) 23 (above nn. 14 and 15).

[27] BRUCKNER (n. 10) 123-24 does in fact admit that Augustine's and Julian's hermeneutics are far more similar than his verdict suggests. He goes on, however, to dismiss both as "dogmatic" and intellectually dishonest. The ultimate reason why Bruckner prefers Augustine's is that he thinks it is more spiritual than Julian's "superficial naturalism", i. e. more based on religious experience of the kind he recognizes as such.

[28] BRUCKNER (n. 10) 122-24, 124.

[29] Cf. e. g. the seminal paper by C. STARNES, "Augustinian Biblical Exegesis and the Origins of Modern Science," in: J. C. SCHNAUBELT ET AL., EDS., *Collectanea Augustiniana. Augustine: Second Founder of the Faith* (New York: Lang, 1990) 345-55.

between different views on certain aspects of Biblical hermeneutics within a wider framework, common to both, namely that of the Early Christian exegetical tradition. The differences arise partly from specific exegetical influences (e. g. Antiochene exegesis upon Julian), but far more so from certain doctrinal convictions and interpretations of the Creed (e. g. concerning the nature of God and creation). Thus it is above all Julian's own theology that shapes his Biblical hermeneutics in its individual character. Though it is not without a context or tradition, it's tradition is different from Augustine's, and it is Augustine's that is to carry the day. It is mainly this set of circumstances, individual and collective, which explains why Julian's exegesis lay itself open to the charge of Pelagianism, and why, on the other hand, it could also be accepted and defended as orthodox (in the east, but also in large parts of the west).

2. Authority and reason – against the Manichees

One of Bruckner's foremost proof texts for demonstrating Julian's rationalism is the statement in *Ad Florum* 2.16 that if something had been proven on grounds of reason, it could not be overruled by an authority: *quod ratio arguit, non potest auctoritas uindicare*[30]. By authority Julian here means Scriptural authority, of the kind Augustine uses it to underpin his doctrine of original sin, or, as Julian prefers to call it, "natural sin" (*naturale peccatum*), namely Rom 5:12 informed by 1 Cor 15:22.[31] It had been one of Augustine's first charges against Julian that he denied the catholic doctrine (of original sin)

[30] Cf. IUL. *Flor.* 2.16 (CSEL 85/1, 173); cited by BRUCKNER (n. 10) 102 as one of Julian's two most radical („am schärfsten und bündigsten") professions of rationalism. – The other one is *Flor.* 4.136 (PL 45, 1430), discussed below under section 5. For a critical reading of this passage cf. already WERMELINGER (n. 14) 265 n. 265.

[31] Already S. LYONNET, "Rom 5:12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel," in: H. U. VON BALTHASAR ET AL. EDS., *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac* (Théologie 56; Paris: Aubier, 1963) 327-39 showed that Augustine drew his idea of all human beings having sinned (= died) "in Adam" not so much from Rom 5:12 as from 1 Cor 15:22. Augustine's transfer of the notion of humanity's death in Adam in 1 Cor 15:22 to sin "in Adam" as in Rom 5:12 in the course of the Pelagian controversy was indeed innovative and creative, but that was precisely why Julian was able to hold against it, on exegetical grounds (!). As G. BONNER, "Augustine on Romans 5:12," in: F. L. CROSS, ED., *Papers Presented to the Third International congress on New Testament studies held at Christ Church*, Oxford 1965 (TU 103; Studia Evangelica 5; Berlin: Akademie, 1968) 242-47 pointed out, Augustine was unable to tackle the discre-

based on these two verses.[32] But already in *Ad Turbantium* 2 Julian had responded that Augustine's "doctrine" could not be based on these two verses[33], on exegetical grounds: the biblical text, especially the Greek original, did not supply that kind of meaning. And since, to Julian's knowledge, this "doctrine" was not part of the creed either, there was no other possible ground for it but mere reason[34], i. e. Augustine's reason. It was, according to Julian, Augustine's mind in which this "doctrine", of "natural sin", had cropped up.[35] Augustine had retaliated in *Contra duas epistulas Pelagianorum* and *Contra Iulianum* 6[36], but each time he misrepresented Julian's position. That, at least, was what Julian felt, which is why he tried repeatedly to rectify the situation and put across his authentic position. *Flor.* 2.16 represented such an opportunity. All that Julian writes here is that already in *Ad Turbantium* he had argued that since the concept of *naturale peccatum* was not in the creed, and since it could not be extracted from the Bible, Augustine would have to defend it purely on rational grounds. But now, he, Julian, had already refuted it; for he had shown, in *Ad Turbantium*, "that nothing can be confirmed through Scripture, which is not covered by justice; for if the perfect form of justice resides in God's law, nothing, which is against it, i. e. any

pancy between his understanding of the verse and the traditional understanding, according to which in quo is a translation of ἐφ'ᾧ and must therefore be understood as quatenus; cf. also LAMBERIGTS (n. 12) 394-95; ID., "Augustine as translator of Greek texts," in: A. SCHOORS, P. VAN DEUN, EDS., *Philohistôr. Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii* (OrLAn 60; Leuven: Peeters, 1994) 151-61, 152; and below in section 10.

[32] Cf. AUG. *Nupt. et Conc.* 2.3, 8, 15, 20, 24, (CSEL 42,255.259.266.272.276. 291); also MAR. MERC. *Comm. in Iul.* = *Coll. Palat.* 3 (ACO I/V/1, 5-6). Note that, as BRUCKNER (n. 9) 5-6 points out, Julian, in *Ad Florum*, complains that in *Nupt. et Conc.* Augustine misrepresented his position. *Flor.* 2.16 must be read in this context. Julian here merely reiterates a point, which he had already made several times over.

[33] Cf. below under section 10.

[34] Cf. IUL. *Turb.* 2 (CCL 88, 363-72); LÖSSL (n. 4) 213-14 (for further references); and also ID., *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo* (VigChrSuppl 38; Leiden: Brill, 1997) 350-52.

[35] LYONNET (n. 31), though a tad more subtly, holds basically the same position.

[36] Cf. *c. duas epp. Pel.* 4.7, 19 (CSEL 60, 527-28, 542); c. Iul. 6.73, 75-78 (PL 44, 867-70).

injustice, is permitted to acquire through it any virtue; and therefore, that which reason has already proved, authority cannot overrule."[37]

Does this make Julian a rationalist? Formally, probably yes. He appeals to the principle of non-contradiction. Scripture does not contradict itself. It is subject to reason. But on this he agrees with Augustine, who, in *De ordine* 2.26, had himself maintained the priority of reason over authority.[38] In fact, it is possible that Julian, who was not exactly unfamiliar with Augustine's early works, deliberately chose to use the pair *auctoritas-ratio* in this context, to remind Augustine of a principle, which he himself embraced.[39] But does it also make Julian a rationalist in content? Does he put reason before faith, i. e. the faith in God as expressed in the tradition of the church, in reference to the creed and the Bible, God's law, as Julian calls it? Certainly not. In a deeper sense, his belief that the Bible does not contradict itself is the belief that its message is the truth, and that this truth is vouched for by God himself. Therefore, human reason must not be used to redefine the message of the Bible. But this precisely, Julian argues, is what Augustine is trying to do. He reads the concept of "natural sin" into a combination of biblical verses (Rom 5:12 and 1 Cor 15:22) in order to extract from them a doctrine which he cannot back up with any (authentic) authority from either Scripture or tradition. Usually, only the Manichees do that, as once Augustine himself had pointed out.[40] Is Augustine's argument for original sin, as

[37] IUL. *Flor.* 2.16.2 (CSEL 85/1, 173): *ostensum est ergo nihil posse per sanctas scripturas probari, quod iustitia non possit tueri, quia, si in lege dei est perfecta forma iustitiae, nihil per eam aduersaria eius id est iniustitia sinitur uirtutis acquirere; ac per hoc, quod ratio arguit, non potest auctoritas uindicare.*

[38] Cf. K.-H. LÜTCKE, "Auctoritas," in: *AugL* 1, fasc. 4 (1990) 498-510, 499-500. What is even more significant in this context is that Augustine developed his *auctoritas-ratio* philosophy against the pure rationalism of the Manichees; cf. on this now especially A. HOFFMANN, *Augustins Schrift De utilitate credendi* (MBT 58; Münster: Aschendorff, 1997) 171-420, especially 250-63, 310-22, 376-80, 407-418. Julian argued that Augustine's *peccatum-naturale*-doctrine was Manichean. In *Flor.* 2.16 he argues in addition that it was rationalist as well. It is, therefore, not Julian who outs himself as a rationalist in this passage. It is Augustine whom Julian wants to expose as one.

[39] For Julian's familiarity with Augustine's early – and especially Anti-Manichean – works cf. LÖSSL (n. 4) 55-56; for the significance cf. above n. 38.

[40] Cf. *util. cred.* 1.2 (CSEL 25/1, 4-6); *conf.* 6.6.7-8 (CCL 27, 78-79); HOFFMANN (n. 37) 179-83, 287-89; and E. TESELLE, "Faith," in: A. D. FITZGERALD, ED., *Augustine Through the Ages. An Encyclopedia* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999) 347-50, 348-49.

presented by Julian, therefore Manichean, not only in content, but also in structure? That is precisely what Julian is trying to suggest.

But, on the other hand, Julian is not saying that Augustine could not introduce a doctrine on grounds of reason, if it were in line with Scripture as interpreted by tradition. He is not a Biblical fundamentalist. For him, Christian doctrine does not depend on the letter of the Bible. And this, precisely, is also Augustine's view.[41]

Thus, in *Ad Florum* 2.16 Julian is not professing an unfettered rationalism, but a rather balanced view of how authority and reason should be jointly used within a given tradition to interpret Scripture, especially against a newly invented doctrine which in both method and content sounds alarmingly Manichean to him.

3. Resorting first to reason, then to Scripture – or: how to translate tradition

Another passage which Bruckner cites to depict Julian as a rabid rationalist can be found in *Ad Turbantium* frg. 313[42], where Julian states the (relative) priority of reason over the authority of Scripture. It is the conclusion of a sentence:

> *cum igitur liquido clareat hanc sanam et ueram esse sententiam, quam primo loco ratio, deinde scripturarum muniuit auctoritas...:*
> "...since it is crystal clear that that teaching is sane and true, which is first confirmed by reason, and second by the authority of Scripture."

However, it seems only reasonable for Julian to express his intention to support with arguments from Scripture only something which seems reasonable to him in the first place. Moreover, that "sane and true teaching" to which Julian refers, and which he has cited in the

[41] Cf. e. g. that "most controverted of Augustine's statements concerning the relative authority of Scripture and the church": 'I would not believe the Gospel unless the authority of the Catholic Church moved me;' " R. B. ENO, "Authority," in: FITZGERALD (n. 40) 80-82, 80; AUG. c. ep. Man. 5 (CSEL 25/1, 197): *ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae conmoueret auctoritas*; cf. *trin.* 1.11.22 (Scripture must be interpreted in line with the existing creeds); *doctr.* 3.2 (Scripture must be interpreted according to the regula fidei); also B. STUDER, „Zur Bedeutung der Heiligen Schrift in Augustins De Trinitate," in: *Aug.* 42 (2002) 127-47, 136, who argues that, for Augustine, a knowledge of the Bible as such is ultimately not necessary. Faith, hope and love are sufficient.

[42] IUL. *Turb.* 4.313 (CCL 88, 394.411-20); cf. BRUCKNER (n. 10) 101.

previous sentence, occurs in John Chrysostom[43], not in Scripture, as, Bruckner implies. The phrase *deinde scripturarum muniuit auctoritas* may therefore not just mean that that teaching (of Chrysostom) "accidentally happens to be confirmed by Scripture", but rather that in order really to be that sane and true teaching it is necessary for it to be confirmed by Scripture, beyond being merely reasonable and accepted by tradition.

Seen from this perspective *Turb.* 4.313 is a testimony of Julian's "Biblicism" rather than his rationalism. And this "Biblicism" is by no means isolated; for by citing a Patristic passage in support of his case, Julian actually outs himself as a believer in tradition rather than mere reason, or Scripture[44], although he insists, of course, that tradition must not contradict either, reason or Scripture. Thus, rather than showing himself to be a rationalist in this passage, Julian subscribes to a principle that relates reason, Scripture and tradition in a reasonable way.

It may also be worth looking at the content of the teaching in question. It says that infants are to be baptised despite the fact that they are not stained and made guilty by sin "together" (sc. with the rest of humanity): *cum non sint coinquinati peccato* (thus the text of the translation which Julian used). The reason why they should nevertheless be baptised, it continues, is because baptism adds a value to their lives, sanctity, justice etc. Julian now argues that this teaching, while being in agreement with reason and Scripture, contradicts Augustine's "doctrine" that infants are stained with original sin and therefore not innocent, but guilty, from the moment they are born, and that it is therefore "necessary" to baptise them lest they be condemned to eternal damnation.

In *Contra Iulianum* 1.22, our main source, also for Julian's passage, Augustine argues against Julian that Chrysostom's teaching does not contradict his doctrine, for Chrysostom only speaks of "sins committed" (sc. by adults!), i. e. the kind of sins of which infants cannot be guilty, because they have not been able to commit such kinds of sins (or any sins, in the normal sense of the word) in their lifetime:[45]

[43] IOH. CHRYS. *or. ad neophyt.* (SC 50, 153-54.170).

[44] For more on the relationship between reason, Scripture and tradition see below in this section.

[45] AUG. *c. Iul.* 1.22 (PL 44, 656A).

> "You surely see", he writes, "that it does not say that 'infants are not co-tainted by sin', or 'sins', but that 'they have [committed] no sins' ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα. Understand [sins here as] 'proper' [sins] and we have no argument."

Augustine makes a text- and translation-critical remark to support his case. In the original Greek [by which Augustine can only mean the particular MS version available to him at the time], he argues, Chrysostom speaks of infants "not having [committed] sins" (ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα). In other words, his point is that Chrysostom does not criticise the concept of original sin, as the version quoted by Julian suggests. The phrase "not being co-tainted by sin" (*coinquinati peccato*) in Julian's version sounds Augustinian, or indeed North-African. It speaks of sin in the singular and associates this sin with a notion of pollution (*inquinatus*). In addition, the prefix "co-"recalls Augustine's notion of humanity existing "together", as a *massa damnata*, in a collective complex of guilt and shame "in Adam", the "first" human being, in whose corrupt nature all human beings participate from birth (or conception).

The implication here is that in Julian's version of Chrysostom's text the phrase is used only to be subsequently rejected. Augustine, in his response to Julian, tries to suggest that it cannot have been Chrysostom himself who used it; for the Greek in his text does not speak of "sin" and being "co-tainted", but of (the plural) "sins" and "having [committed] them". Thus, and that is the implication of Augustine's argument, it must have been either Julian himself, or the author from whose Latin translation of Chrysostom's text Julian cites, who created, or invented, that particular understanding of Chrysostom's text by translating the Greek ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα as *coinquinati peccato*.

But things are not as simple as that. To begin with, it is quite certain that it was not Julian who procured the Latin translation. His text is independently ascertained in Anianus of Celeda's translation of a collection of homilies of Chrysostom.[46] Then was it Anianus who "created" the Augustinian, or rather anti-Augustinian, echos in the text? We cannot be sure. It is possible that he did, but he might just as well have had in front of him a Greek text which contained the expres-

[46] Cf. A. WENGER, ED., *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites* (SC 50; Paris: Cerf, 1958) 33 n. 2, and 32-33 for further literature; now also H. MARTI, "Anianus von Celeda," in: S. DÖPP, W. GEERLINGS, EDS., *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg: Herder, 2002) 37.

sion "co-tainted by sin", and expressed the anti-Augustinian position that infants are born innocent, and that they are therefore not baptised in order to be saved from eternal damnation (whether self-inflicted and well deserved on grounds of "proper sins" or "original sin in Adam", or not), but in order to increase the value of their lives. We cannot exclude that Chrysostom himself formulated such an idea. Augustine's Greek version, too, is by no means certain, as Wenger in his edition indicates.[47]

What seems fairly clear is that Julian did not tamper with that text, but that he quoted Anianus's translation correctly and in good faith to support his case. And indeed why should he have changed the text? Would not Augustine's version have suited him just as well, had he had it, or indeed even better, for would it not have proved that Chrysostom did not even think of original sin in the context of infant baptism? For Augustine's argument *e silentio* that Chrysostom held a doctrine of original sin like Augustine's, because he does not deny it here, is not convincing. Rather, if Chrysostom does not mention original sin, especially in a passage like this, it seems more likely that he held no such concept at all.

But now Anianus's version as cited by Julian implies that Chrysostom did have a concept of a common sin uniting all human beings in their sinfulness, from which baptism saves, and that he only did not implicate infants in that "common human sinfulness". Rather than cleansing these children from some common stain of sin, Chrysostom argues (according to the text version on which Anianus's translation is based), baptism adds sanctity etc. to the lives of infants; and that is also Julian's and, as it seems, Anianus's, position. Thus Chrysostom need not have formulated the phrase "co-tainted by sin" in a controversial context, i. e. as a polemic against an Augustinian, or any other, doctrine of original sin; nor is it necessary to assume that Anianus translated Chrysostom's text with such a purpose in mind; and even the way in which Julian cites Anianus's translation need not be interpreted exclusively in terms of his polemics, but the passage may well be a genuine reflection of his own theology of baptism.

Augustine's argument on the other hand merely serves as a bottom line for the defence. It is not designed for attack. If it applies at all, it only demonstrates that, at least in this case, Chrysostom does not directly contradict Augustine's teaching of original sin. What it does

[47] Cf. WENGER (n. 46) 154 (apparatus).

not prove is that Chrysostom ever held a doctrine of original sin, or that he contradicts Julian in that respect. All that Augustine argues here is that Julian uses the passage wrongly in support of his position.

Thus Augustine's charge against Julian here is not rationalism, but wrong use of an argument from tradition, a use which, according to Augustine, is caused by Julian's *a priori* refusal to accept that there exists in Christian tradition a doctrine of original sin, i. e. not just any doctrine of original sin, but a doctrine of original sin as taught by himself, Augustine. But Augustine's assumption that there exists precisely such a concept, too, is *a priori*. It is this rather narrow concept which the dispute is all about. There is no need to assume that Julian, like Chrysostom, and all of Christian tradition, did not hold some kind of doctrine of original sin. What he refused to accept was Augustine's interpretation of this doctrine. The fact that he cites Anianus's translation without quibbles may well indicate that he accepted, on the basis of Scripture and tradition, the notion of a common human sinfulness, but that he rejected, unlike Augustine, its application to infants.

Later evidence (from Julian's work *Ad Florum*) shows that Julian indeed held a concept of the sinful power of *prauitatis exempla* and *consuetudo uitiorum*[48], but he deduced that concept from the more basic concept of proper sins as free acts of individual human beings, not of some natural sin transmitted in procreation.[49]

4. Scriptural authority requires a broad traditional basis – and vice versa

In *Contra Iulianum* 3.20 (cf. *Ad Turbantium* 1 frg. 25) Augustine concedes that Julian argues not only by way of "syllogisms", but also from Scripture. But, in his view, these arguments are pathetic: *laboras inaniter*[50]. But are they not grounded in tradition? Bruckner rejects the view, first put forward by Klasen, that Augustine might here be referring to (or else that we might be able to illuminate this

[48] IUL. *Flor.* 1.94 (CSEL 85/1, 109.64-65).

[49] Cf. M. LAMBERIGTS, "Julian d'Éclane et Augustine d'Hippone. Deux conceptions d'Adam," in: *Aug.* (L) 40 (1990) 373-410, 381; and the discussion in LÖSSL (n. 34) 342.

[50] Cf. AUG. *c. Iul.* 3.20 (PL 44, 712); IUL. *Turb.* 1.25 (CCL 88, 346-47): *quod forsitan dicam, scripturarum non syllogismorum debere testimonio comprobari, filios de corporum commixtione nascentes, reputari diuino operi.*

passage by studying the Scriptural arguments in) a document which cannot with certainty, or exclusively, be attributed to Julian, but which nonetheless might display at least traces of his approach, namely the *libellus fidei*[51], a common statement issued by a group of bishops, perhaps those led by Julian in 418, against the condemnations of Pelagius and Caelestius[52]. But if Julian was neither the author of, nor a contributor to, the *libellus fidei*, the document might be evidence of an even wider opposition to the condemnations than the one in southern Italy led by Julian. (One proposal as to its location suggests Aquileia.) In any case, an analysis of the Scriptural arguments of the *libellus fidei* in comparison to Julian's would only increase the impression that Julian's exegesis was well integrated in the traditional ecclesiastical context of his time.

5. Faith does not eclipse reason

Julian, of course, argues a position that refuses to put Scripture above reason in the sense that it would advise us to act against reason, if Scripture were to say so. But that cannot be the point of Bruckner's criticism; for clearly, Bruckner would agree with that: Reason, as Julian argues, can, and should, be given priority, because, as a general law, Scripture cannot contradict reason, which is founded on God's law, i. e. the law upheld by God's justice and equity and proclaimed by Scripture. This is behind the famous passage *Ad Florum* 4.136:[53]

> *catholica uero fides neque iurgare aduersum se legem dei credit, neque ullam auctoritatem in exitium rationis admittit, nec cuiquam opinioni atque adulationi in maculam diuinae aequitatis auscultet; sed ut deum non solum credit, uerum etiam nouit omnium naturarum creatorem.*
>
> "The catholic faith, however, neither assumes that God's law would ever go to court against it, nor does it permit any authority ever to cut out reason, nor does it ever lend its ear to an opinion or insinuation which would question the notion of divine equity. Rather, it not only believes, it knows, God to be the creator of all individual beings."

[51] On the authorship and original context of the *libellus fidei*, with a discussion of more recent literature, cf. LÖSSL (n. 4) 12-13; also 277-78.

[52] Cf. F. KLASEN, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus* (Freiburg: Herder, 1882) 100.

[53] IUL. *Flor.* 4.136 (PL 45, 1430); cf. LÖSSL (n. 4) 132.

In Bruckner's view, this is the basis of Julian's Biblical hermeneutics: „Gehen wir am besten von der Beobachtung aus, daß Julian vollkommen davon überzeugt war, daß die Hl. Schrift in allen Stücken mit seiner Lehre von dem gerechten Gott übereinstimme."[54] Julian identifies the consistency of the Scriptural message, that Scripture does not contradict itself, with the consistency of God himself; i. e. God, in Julian's view, is to be called "just" in the very sense that he unswervingly keeps the law which he himself has laid down.[55] Bruckner concedes that this assumption is "unquestionably correct" „unbestreitbar richtig"; and he finds it epitomised in *Ad Florum* 1.4: "For if God's law is the source and mistress of God's justice, then God's equity can only be supported with its help, not impugned."[56] But what is his quibble? "This easily resulted", he points out, "in the misuse of individual Biblical teachings." He quotes *Ad Florum* 2.144 as a prime example. In that passage Julian argues that the main purpose of the Pauline writings is pedagogic: they teach us to believe in God as inviolably equitable, to defend his good and honest works, and, by applying his precepts, to practice moderation, prudence and justice. And the cause for them doing so is none other than the congruence of reason, piety, and faith in them.[57]

In Bruckner's view this statement proves that, for Julian, Scripture is of no value in itself. Rather, it derives its value from a superior instance of which it is the message and with which it is in fundamental and irrevocable agreement, a doctrine grounded in the solid foundations of Platonic-Aristotelian metaphysics. Nothing that is written contradicts the basic ideas of what is true, just, and reasonable. „Es kann demnach nichts in der Schrift stehen, was nicht gerecht und vernünftig ist."[58] Correct. This is indeed what Julian believes. But then, it is also what virtually every other Early Christian exegete

[54] BRUCKNER (n. 10) 102.

[55] For the implications cf. LÖSSL (n. 4) 135-38.

[56] IUL. *Flor.* 1.4 (CSEL 85/1, 7): *nam si lex dei fons est ac magistra iustitiae, auxiliis quoque eius dei aequitas adiuuari potest, impugnari non potest.*

[57] Cf. IUL. *Flor.* 2.144 (CSEL 85/1, 266-67): *sanctas quidem apostoli esse paginas confitemur non ob aliud nisi quia rationi pietati fidei congruentes erudiunt nos et deum credere inuiolabilis aequitatis et opera eius bona honestaque defendere et praeceptis eius moderationem prudentiam iustitiam uindicare.* Julian applies this principle also to other parts of Scripture and to Scripture as a whole, as in *Flor.* 3.60 (CSEL 85/1, 399), 4.21 (PL 45, 1348), 4.75 (PL 45, 1381) and others; cf. BRUCKNER (n. 10) 103 n. 1.

[58] BRUCKNER (n. 10) 103.

believes, including Augustine.[59] And Bruckner admits this. On passages like Dtn 24:14-18, 2 Kings 14:5-6, and Ez 18:1-30, he notes, Augustine puts forward forced explanations and Julian remains silent.[60] The last observation is not quite correct. Julian does respond to some of Augustine's "forced" exegeses.[61] But even if he had remained silent in these instances, Bruckner would still have to explain why this would render him more of a rationalist than Augustine, or indeed any other Early Christian exegete.

6. God's law does not contradict its maker

Ad Florum 1.4, too, causes Bruckner concern. In *Ad Florum* 1.2 Julian accuses Augustine of interpreting Scripture with Manichean preconceptions.[62] By his doing so, he argues, Augustine tries to avoid having to "prejudge it [Scripture] according to the perspicuous truth, and, as a consequence, having to understand it according to that which is firmly made manifest by the supremely unrestricted authorities of Sacred Scripture and insurmountable reason"[63]. Here it is quite obvious that Julian gives precedence to Scriptural authority, and in the strongest possible terms at that. The rational principle is merely maintained, which is not surprising given the fact that, again, his argument is ultimately directed against the Manichees. But where then, for that very purpose, is his appeal to tradition? It follows in *Ad Florum* 1.5. Here Julian also specifies that for him the argument – or "syllogism", as Bruckner prefers to call it – of *Ad Florum* 1.4 is not merely an abstract and rational formula, but a teaching intimately

[59] Cf. e. g. *trin.* 8.6.9; and STUDER (n. 41) 140. The argument is strikingly similar to Julian's in *Flor.* 2.144: Saint Paul, Augustine writes, is (to be) believed, because, as Scripture tells us, he is just. On this, basic, historical-literal, level the argument is circular. But one can additionally consider what humanity and justice mean in principle. On that level one stands on much firmer ground.

[60] BRUCKNER (n. 10) 103 n. 2.

[61] For an example cf. section 8.

[62] Cf. IUL. *Flor.* 1.2 (CSEL 85/1, 6): '*quae inuenta a Manichaeis Augustini contra nos fuerant ore prolata*' and, in the next paragraph, *quae ab inimicis nostris assumi solent.*

[63] IUL. *Flor.* 1.3 (CSEL 85/1, 7): *testimonia tamen scripturarum ab inimicis nostris assumi solent, nec ueritati praeiudicare perspicuae et secundum hoc esse intellegenda, quod absolutissimis scripturae sanctae auctoritatibus et insuperabili ratione firmatur.*

related to the Creed. His concern is not about some law, or about divine equity as an impersonal entity, but about God himself as a reliable person: *nihil ergo per legem dei agi potest contra deum legis auctorem*[64]. He does not dress his argument in a rhetoric of individual religious experience. Instead, he appeals to a common religious experience, made in a living tradition, expressed in a common creed, and, together with Scripture, interpreted accordingly. In fact it is the individual religious experience of Augustine, informed by outsiders (*inimici*), the Manichees, which Julian judges detrimental for the church.

7. Restoring the text of Scripture to its pristine condition – with fervour

In *Ad Florum* 1.5, Bruckner argues, Julian also suggests, rather "unrationally", that some passages, if they do not yield the right results, should be excluded from the Scriptural canon.[65] However, what Julian really suggests is

> "to cast, in order to teach that which we believe is the fulness of truth, the light of exposition also on those passages which keep the intellect in perplexity as to what is said [in them], that these passages are given back their original dignity, and not excised from the sacred stemma like textual bastardisations (*notha*) or corruptions (*degenerantia*)."

Clearly, Julian here refers to techniques of textual and literary criticism, which should be used for theological ends, to restore the original meaning of texts. He is far from wanting to remove certain passages from the Biblical canon, nor does he intend, as Bruckner mentioned earlier, to dodge certain issues and be silent about them. On the contrary, it is he who accuses Augustine of putting certain passages at risk of being cut out from the canon of Scripture by refusing to read them with a healthy, philological- and exegetical-critical, but also theologically right mind.

[64] Cf. IUL. *Flor.* 1.5 (CSEL 85/1, 8). Julian here opposes his concept of God as a giver of law to that which, in his view, is Augustine's, namely that of an arbitrary God who is so majestic that he rules without a constitution. For Julian, however, it is not only factually evident that God rules through his law, but to do so is also essential to God's nature. An arbitrary God would not be more, but less, divine than a God who absolutely keeps to the law which he himself constitutes; for a similar clash of concepts of God in Ambrose's time cf. V.-H., DRECOLL, „Neuplatonismus und Christentum bei Ambrosius *De Isaac et anima*," in: ZAC 5 (2001) 104-130, 129-30.

[65] BRUCKNER (n. 10) 104.

In this respect Julian's attitude resembles Jerome's, who in turn adapted it from Eusebius.[66] But again, Augustine, too, is not fundamentally different. And that is precisely the point. One cannot say that Julian is any more of a textual critic than Augustine, or that he tries to change the canon, or purge certain texts, charges that could be, and indeed are, levelled against many Early Christian exegetes. Rather, Julian neatly fits in to the Early Christian tradition and must therefore be judged by his distinctive contribution to this tradition, as part of it, not as an abnormality.

A second characteristic which Julian shares with Jerome is polemical skill. In the non-exegetical works at least – and only those were known to Bruckner – his exegesis is often couched in polemics. As in Jerome's case[67] this should not be mistaken for a weakness. It is a method. It casts light not only on the protagonists' theological background and ethical conduct, but also on their exegetical methods, and their reflections on them. A phrase like "Eradicated be therefore the whim of undisciplined exposition!"[68] may sound exaggerated. But its meaning, the call for more philological and logical discipline in biblical exegesis, is quite clear. "Either teach a doctrine which no reason or piety can sustain, namely that it is possible or just to ascribe to somebody a natural sin, or, once and for all, stop contaminating Sacred Scipture!"[69] Note that in *Ad Florum* 1.5 Julian defined *pietas* as *non agere contra deum*, and that his talk of "contaminating" Scripture reminds once more of his philological fervour. And a last example:

> "With the very best of reasons I could here avert my eyes from your glaringly frivolous exposition and pass it over in silence; for, in a sense, it is only muck that makes it so firmly stick together. But I am concerned it might be believed for its luridness rather than disbelieved for its lack of consistency."[70]

[66] On him cf. D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea* (London: Mowbray, 1960) 60: "His canon of textual criticism was this: the version which is most plainly messianic, with the least obscure additional material, is the best text."

[67] Cf. for his case the famous seminal study by I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften* (BKA NF 2/44; Heidelberg: Winter, 1973).

[68] IUL. *Flor.* 1.27 (CSEL 85/1, 22).

[69] IUL. *Flor.* 1.31 (CSEL 85/1, 24).

[70] IUL. *Flor.* 2.98 (CSEL 85/1, 229).

This passage is neither "entirely subjective", nor does it reveal an "unconscious inferiority complex" of Julian's towards Augustine.[71] Both charges are levelled by Bruckner. Rather, Julian expresses, polemically, but quite distinctly, his view that in the passage in question, *in hoc loco*, where Augustine puts forward a particular reading of Rom 5:15[72], he violates some fundamental rules of Scriptural exegesis. E. g. Julian reminds Augustine that there exists a hierarchy of passages in Scripture. Not every sentence, or letter, must be understood in strictly theological terms, i. e. as referring to God, Christ, the church or the eschaton.[73] Julian was certainly not the only Early Christian exegete who held this position[74], nor does the fact that he held it render his exegesis less theological.[75] The same applies to his polemical method. Like Jerome's, it is a literary and exegetical device rather than the sign of a weak character.[76]

On a personal level polemics is an emotional treatment of a sensitive issue. For Julian, the issue was indeed a sensitive one. What was at stake was the dignity of Scripture regarding the comprehensiveness and truth of its teaching, as expressed in *Ad Florum* 1.5, and its accessibility and acceptability in the church. One would like to dismiss Augustine's Pauline exegesis as ridiculous and absurd, Julian once argues, if it were not terrifying the ignorant.[77] Julian therefore aims his polemic at what he sees as the fundamental flaws in Augustine's approach to Scripture. In the process he does not hesitate "to show off"[78], as Bouwman once wrote, display his technical expertise, to argue for a complete and coherent explanation of Scripture.

[71] BRUCKNER (n. 10) 105 n. 1.

[72] See below under section 10.

[73] Cf. IUL. *Flor.* 1.27 (CSEL 85/1, 23);

[74] Cf. LÖSSL (n. 4) 147-64; ID., "A Shift in Patristic Exegesis: Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aeclanum and Theodore of Mopsuestia," in: *AugStud* 32 (2001) 157-75, 166-74.

[75] In the wake of Bruckner this was held by G. DE PLINVAL, "Julien d'Éclane devant la Bible," in: *RSR* 47 (1959) 345-66, 362; for a critique cf. LÖSSL (n. 2) 24-30, 29.

[76] Cf. above n. 67 and M. WISSEMANN, *Schimpfworte in der Bibelübersetzung des Hieronymus* (BKAW NF 2/86; Heidelberg: Winter, 1992), 1: „Bis in unsere Gegenwart haftete Hieronymus das Vorurteil an, ein stark emotional geprägter, unsachlicher Streiter zu sein. Erst in den 70er Jahren geriet diese communis opinio ins Wanken und begann der Anschauung Platz zu machen, daß die Polemik des Kirchenvaters eine exegetische Methode von wissenschaftlich-theologischem Rang darstellt, die sich in dialogischer Form, d. h. in der Auseinandersetzung realisiert."

[77] IUL. *Flor.* 1.107 (CSEL 85/1, 125).

[78] Thus BOUWMAN (n. 15) 71: Julian never missed an opportunity to show off his learnedness („mit seiner Gelehrsamkeit zu glänzen").

Therefore, when he speaks, in this context, of excising certain phrases from the biblical canon, or of rephrasing others, in order to make them fit with Augustine's doctrines, he does not seriously suggest that such a course be followed. Rather, he scathingly protests that, if Augustine is not stopped, it might indeed come to such an unprecedented, absurd, and ultimately catastrophic development.[79] The very fabric of Scripture would be torn to shreds, if such ineptitude and blasphemy were allowed to have their way.

8. *Scriptura sui ipsius interpres*

In positive terms then, Scripture is to be explained through Scripture itself, as Julian argues in *Ad Florum* 3.38-49 citing in full Ez 18:1-30 and interpreting it.[80] Bruckner concedes that this passage supports Julian's position, and yet he calls it a bizarre piece of evidence based on a single testimony.[81] In Bruckner's view the passage – he only cites Flor. 3.49 – does not prove that Julian attaches an equally high, let alone a higher, value to Scriptural arguments than to arguments based on mere reason. Bruckner's main mistake is that he does not consider the passage in its entirety, or notice the importance which Julian attaches to it, beginning from the lengthy citation.

Julian begins by recapitulating the historical setting of the biblical passage: The Israelites in exile tended to blame their forefathers for every ill they experienced; for it was they who had caused the exile through their wrongdoing. They dressed their complaint in a proverb: "The fathers ate sour grapes, and the children's teeth are set on edge." God, through the prophet, forbade the use of that proverb on the ground that every individual is God's, and therefore every individual is judged by his or her own merits: *omnes animae meae sunt. anima quae peccat ipsa morietur*. Julian also uses this statement to underpin creationism[82]: God creates every being, body and soul, as an individual. Therefore every being is also judged individually, accor-

[79] Cf. IUL. *Flor.* 2.184, 216 (CSEL 85/1, 301.326-27); against BRUCKNER (n. 10) 105 n. 3.

[80] IUL. *Flor.* 3.38-49 (CSEL 85/1, 377-89).

[81] BRUCKNER (n. 10) 105-106.

[82] Cf. on this M. LAMBERIGTS, "Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator," in: *Aug.* (L) 38 (1988) 5-24, 8-13; ID., "Julian and Augustine on the Origin of the Soul," in: *Aug.* (L) 44 (1996) 243-60, 244-49, especially on *Flor.* 3.44.

ding to his or her deeds. Julian formulates this belief not only in dogmatic, or philosophical terms, but also as a prophetic announcement in terms of a Scriptural hermeneutic. In Hebr 6:17-18, he points out, we read that in order to communicate to the heirs of the promise the immutability of his original decision God swore an oath. Thus, he concludes, we have two solid proofs for God's designs, his promise and his oath to fulfil the promise.[83]

In his response to the passage, Augustine points out that Hebrews speaks of the New Covenant (*Nouum Testamentum*). Julian's answer to this is not extant, but it can be reconstructed from what we know of his prophetic hermeneutics. He could answer that it is precisely this promise of God which creates the dynamic between the Old and the New Testament. For Julian, the prophetic meaning of the passage is still very much intact: What Ezekiel said is still true.[84] God himself guides us to interpret Scripture through Scripture. He condemns certain things and approves of others, he argues for certain things and against others, and he makes promises and thereby challenges, but also encourages us, to believe him.

This does, of course, not affect the underlying reasonableness of the Scriptural message. God explains Scripture through Scripture according to the fundamental law of reason laid down by himself. We participate in it with our intellect, through which we understand God's exposition. We can never credibly and intelligibly say that we only believe something on grounds of Scriptural authority without at the same time understanding it, at least to some degree, by the power of our reason; for if we can believe it in the sense that we can justify our belief in it on rational grounds, there must also be something about it that can be understood, something rational.[85] This is not excessive rationalism, but an approach shared by most Early Christian interpreters of the Bible.

[83] IUL. *Flor.* 3.40-41 (CSEL 85/1, 382).

[84] Here Julian reveals himself as a disciple of the Antiochenes, whose concept of θεωρία states precisely that if a deeper (typological, allegorical etc.) meaning is discovered for an Old Testament passage, it does not eclipse the more basic, historical meaning. The basic meaning remains intact; cf. F. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 161-85; LÖSSL (n. 4) 172-80; for a similar view in Augustine cf. *ciu.* 17.3; 13.21 (CCL 48, 554 and 404); discussed in STARNES (n. 29) 346-47.

[85] IUL. *Flor.* 6.16 (PL 45, 1535): *nescio sane utrum hic iam coactus inopia, tam ineptum, tam imbecillum aliquid moliaris, ut dicas, nullis te quidem rationibus docere posse Adam bonum a deo conditum, sed ad hoc credendum sola esse lectionis auctoritate contentum.*

The principle *scriptura sui ipsius interpres*, first heard in the second century[86], was adapted from pagan philology. Aristarch of Alexandria applied it to Homer, Galen to Hippocrates. The apologists argued for the rationality of faith, Irenaeus integrated it with a Biblical hermeneutic. The dynamics of prophecy was strongly emphasized by Early Christian interpreters. Only Origen tended to suppress it in favour of spiritual and allegorical exegesis. But already Eusebius, and then in his wake Jerome, but especially the Antiochenes, emphatically reasserted the role of prophecy. Again, naturally, Augustine, too, interpreted the Bible in this way. The point here is not to deny that, but to show that in this regard there is no difference between Julian and Augustine, and that Julian attacks Augustine using principles which Augustine himself, in Julian's view, should be more careful to heed.

9. Scripture does not exist without tradition

In a certain sense Julian does not distinguish between Scripture and tradition. He rather understands Scripture essentially as Scripture in tradition, and tradition as proclaiming the message of Scripture according to the principle that Scripture does not contradict reason. Bruckner argues that some polemical passages in *Ad Florum* where Julian reflects on this relationship might suggest that he does not particularly value tradition, e. g., when he writes that Augustine cites Ambrose – literally: "produces snippets (*dictiunculas*) of some bishop" – because he has no "proper" arguments from Scripture at hand.[87] But Julian here mocks Augustine's ineptitude in handling tradition rather than tradition itself; and even if Julian here mocked tradition itself, would that not show an increased reverence for Scripture on his part, which Bruckner had just denied him? So Bruckner is wrong here on at least two counts.

First he argues that Julian devalues Scripture by denying it a separate authority over against reason. Then he finds that Julian holds the same position with regard to tradition: "He puts reason before tradition, and values tradition only in so far as it does not contradict reason. He does not reflect in principle on the relationship of Scripture

[86] For this and the following (references) cf. B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe* (SBA 18; Basel: Reinhardt, 1987) 279.

[87] Cf. IUL. *Flor.* 4.107.108.111 (PL 45, 1403.1405).

and tradition."[88] Only once, in *Ad Florum* 4.111, does he make an ironic comment about Augustine's attitude: Augustine would undoubtedly have attacked him with a higher authority than Ambrose, he notes, had one been available. This suggests that Julian is well aware of the fact that Augustine holds the authority of Scripture superior to that of tradition. It does not say, however, that he shared that opinion in every respect, nor, as Bruckner argues, that he contradicts it. Rather, he approaches it from a slightly different angle.

In several passages Julian attributes a more or less equal authority to Scriptural and Patristic testimonies, mainly because he understands the Patristic tradition as an exegetical tradition, as Scripture mediated through tradition. Thus he can write about Rom 7:15.18 "that it has always been interpreted by the catholic writers in such a way that it does not refer to the infamy of nature but to the ill will of (bad) habit."[89] In *Ad Florum* 3.111 he lists in a single file the Prophets, the Evangelists, the Apostles, and the "thinkers sparkling with catholic sanity", in particular John Chrysostom, Basil of Caesarea, and Theodore of Mopsuestia; and in *Ad Florum* 4.113 he mentions the "catholic men", as if they were to be treated on the same level with the "Sacred Scriptures".

What Bruckner fails to consider is that Julian, while he may not systematically distinguish Canonical Scriptures and catholic authors, he does offer a (salvation-) historical model: He relates the Old Testament Prophets and the New Testament Evangelists in terms of promise and fulfilment and holds the Apostles, above all Paul, and the later Christians to be witnesses to that reality, which their opponents constantly try to obscure and corrupt. Bruckner is right, when he writes that Julian understands Scripture and tradition as realities that are entirely in agreement with themselves, with each other, and with reason. However, he is wrong in saying that Julian sees Scripture and tradition as subject to mere reason. For Julian the heights of reason are inaccessible except through the thorough and well intended study of Scripture and tradition. However, Scripture and tradition, in Julian's view, are not in competition with each other and with reason. Rather, they are complementing each other. Any contradictions found in parts of them can be amended, some admittedly less easily than others, by looking at other parts in the context of the whole.

[88] BRUCKNER (n. 10) 108.
[89] IUL. *Flor.* 3.178 (CSEL 85/1, 479).

Once more, this is not in fundamental disagreement with Augustine. The main reason why Augustine seems to emphasize Scripture *against* tradition, and Julian to put reason and tradition above Scripture is that Augustine prefers to rely solely on Scripture. He originally does not know Julian's way of arguing Scripture from tradition, but eventually allows himself to be "bullied" to it. His complaints about this, and Julian's polemical responses, clearly suggest that Augustine accepts that Julian's way of arguing Scripture is merely more broadly based than his, and not fundamentally different.

10. Julian's exegetical practice

To illustrate Julian's application of his exegetical principles Bruckner discusses his exegeses of Rom 4:13-6:19 in *Ad Florum* 2.151-236 and of 1 Cor 15:22 in *Ad Florum* 6.31[90]. He then discusses a number of criteria on which Julian relies in his exegetical practice. He sees, of course, Julian's rationalism confirmed, but he also begins to see Julian's rationalist exegesis in a wider context, particularly in that of Antiochene exegesis, and even more specifically that of Theodore of Mopsuestia. Yet he is reluctant to highlight the connections, though he concedes that there are links. For instance, he wonders why Julian does not choose a reading of Rom 5:12 based on the Greek ἐφῷ, which would favour his understanding of the verse over against that of Augustine. Could he not draw it from Theodore?[91] The answer is, indeed he could. As Augustine reports in *Contra Iulianum* 6.75, that version is available to Julian. But there is no need for him to use it for amending the reading *in quo*; for "in whom", locally speaking (in a metaphorical sense), as Augustine understands it, is not the only meaning attributable to this reading. It can, as Julian points out, and in this case it does, also mean "in regard to and because of whom", *propter quem*[92], favouring an ethical over a metaphysical reading of the phrase, Adam as *exemplum* rather than as the metaphysical principle, "in whom" every human being sins. Julian could well have read the verse in the same textual tradition as Theodore. He also may have known Theodore's exegesis of the verse and he could even have held

[90] BRUCKNER (n. 10) 112-17.
[91] BRUCKNER (n. 10) 113 n. 1.
[92] Cf. LÖSSL (n. 4) 213-14.

the opinion that *in quo*, understood as *in*, in the sense of *propter quem*, might be considered a fully acceptable rendering of ἐφῷ. However, all this is secondary to the fact that his own understanding of the passage is fully covered by the same text with which Augustine argues for *his* understanding, namely *in quo*.

The example suggests that Julian had a text to which he regarded as faithful, even authoritative, even in cases when it potentially favoured Augustine's exegesis. It could also go the other way. For Rom 5:15 Julian insisted – like the Vulgate, the Itala, Ambrosiaster and others – on the reading *in plures* in the sense of "grace abounded for even more" (than death, on account of sin), against Augustine, who for his version, *in multos*, referred to the Greek.[93] Julian's literalism and traditionalism is confirmed by his argument that even the order of words can suggest a certain exegesis, though he concedes that the context of a passage is important, too.[94] His faithfulness to his text has also been observed for the lemma of his commentaries, though Bruckner could not yet have known this.[95] This characteristic, too, Julian shares with the majority of Early Christian exegetes, but especially with the Antiochenes.[96]

Bruckner was aware of similarities between the exegeses of Julian and Theodore of Mopsuestia, e. g. for Rom 5:13. But, he emphasizes, there are also differences. Julian's ingenious idea to conceive Adam's sin parallel to the sin under the law, e. g., is not found in Theodore.[97] This is true. Theodore understands ἄχρι as "while, so long as"[98]. Julian understands usque as "until", in the sense of "up to the point in time after which". Here Julian sides with Augustine; for, not unlike Augustine, he sees, and accepts, rightly, that Paul makes a distinction between sin before and after the introduction of the law. Sin, he argues, as a way of evildoing, does exist before the

[93] IUL. *Flor.* 2.204-208 (CSEL 85/1, 315-18).

[94] IUL. *Flor.* 1.108 (CSEL 85/1, 127); 2.63 (CSEL 85/1, 209-210); BRUCKNER (n. 10) 118.

[95] Cf. BOUWMAN (n. 15) 71: „Er betrachtet seinen Schrifttext als ein fest Gegebenes, an dem er nicht rüttelt;" LÖSSL (n. 2) 18 n. 41.

[96] Cf. CH. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theoph. 23; Köln-Bonn: Hanstein, 1974); 123-38; R. BULTMANN, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia* (Stuttgart: Kohlhammer, 1984) 46.

[97] BRUCKNER (n. 10) 114 n. 1.

[98] Cf. U. WICKERT, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie* (BZNW 27; Berlin: Töpelmann, 1962) 124.

law, even though, at that stage, it cannot be identified as trespassing the law; for the law does not (yet) exist. Theodore, in contrast, seems to have assumed that somehow some law (natural or divine) always existed. Thus he "misses the point" (Wickert) which Paul wanted to make. But one must not conclude that Julian does not know, or not approve of, Theodore's exegesis and its tradition. Nothing would have prevented him from judging Theodore's exegesis in a particular case as wanting. It does not affect any of his central issues[99], and other Antiochenes did see Paul's point.[100] However, what is interesting here is that Julian amends his exegesis in order to make it more similar to Augustine's as well as more congenial to Paul's theology. Clearly, his intention is to take the best of Paul and Augustine without subscribing to what he sees as Augustine's problematic views.

On Rom 5:16 Bruckner observes that, unlike Theodore, Julian does not assume that grace "recapitulates" history thus saving humanity "retroactively" from sin.[101] But Bruckner does not consider that Julian does insist that grace works universally and simultaneously in history through Christ, Adam's future form (*forma futuri*), who frees human beings from every type of sin, whether before or under the law, and, "as the fullness of time approaches, the perfect norm of justice is reflected in Christ, and the one who was predicted as the

[99] Similarly, his treatment of Rom 4:13-32 in *Turb.* 1.54 (CCL 88, 352-53) and Flor. 2.153-62 (CSEL 85/1, 276-83) shows that he can accept Augustine's exegesis in part without subscribing to all of its premises; for he understands the logic of Paul's arguments as "rhetorical", i. e. "elliptic", in the sense that certain intermediate steps, which would be necessary for a full logical structure of the arguments, are missing and have to be supplemented by the exegete. In Flor. 2.158 he puts it as follows: "One has to understand the habit of Scripture that not everything is constantly denied which is not constantly mentioned. We must supplement with our intellect that which is not always made explicit in the text." (In Tertullian, by the way, we find the exact opposite principle; *monog.* 4.6 (CSEL 76, 50.28): negat scriptura, quod non notat.) Thus with regard to the law Julian argues that it is, of course, not identical with sin. It is holy (*Flor.* 6.40). Paul, he argues, implies that God did not introduce the law to increase sin, but to provide a structure for faith. It is an extension of the order of creation. Faith needs it as a frame of reference. But it is, and has always been, worthless without faith; it was never designed to function mechanically, whether in the case of circumcision (*Flor.* 2.159), or in the case of infant baptism (*Flor.* 2.161). It was, from the very outset, intended for rational beings, who can be held responsible for their acts.

[100] Like Diodore of Tarsus; cf. WICKERT (n. 98) 124 n. 38.

[101] BRUCKNER (n. 10) 114-15.

father of the future age is confirmed as the rewarder[102] of the saints preceeding as well as following him." [103] This may not amount to a fully developed doctrine of recapitulation, but it displays at least a few significant characteristics of such a doctrine, e. g. it is universal and dynamic. On the other hand the fact that Theodore uses the expression ἀνακεφαλίωσις πάντων from time to time does not mean that his theology is centred around the concept of recapitulation.[104] This concept is simply too loose to be applied here for the comparison of Theodore's and Julian's exegetical approaches. A much more detailed analysis is required reviewing Julian's and Theodore's exegeses case by case.

Similarly, Bruckner's observation that Julian, in his exegesis of Rom 5:17, understands death as eternal punishment, while Theodore speaks of it as the temporal, physical death.[105] The truth is that this is not generally the case. E. g. in his *Epistula ad Rufum* 18 Julian expresses the view that death may not always be evil in itself. On the other hand Theodore seems sometimes inclined to believe that death is not always indifferent.[106] This aspect of uncertainty in evaluating death in Julian and Theodore is important in contrast to Augustine, who has a clear notion of the evil nature of (spiritual *and* physical) death as a consequence of original sin. In fact, it is his doctrine of original sin that helps Augustine to grasp such a clear concept of death, while it may be precisely the absence of such a doctrine in Theodore and Julian which is responsible for their relative uncertainty about the nature of death.

[102] *Remunerator*, first attested to in TERT. apol. 36.3 (CCL 1, 147), who speaks of deus exactor et remunerator indifferentis benignitatis.

[103] IUL. *Flor.* 2.188 (CSEL 85/1, 306); cf. Gal 4:4 with its use in Flor. 4.49 (PL 45,1367): *ut nobis daret exemplum et sequeremur uestigia eius qui peccatum non fecit, nec inuentus est dolus in ore eius*, and Col 1:18 in *Flor.* 6.37 (PL 45, 1595): *deus et contineat cunctos, et compleat*. Julian conceives Christ from the point of view of the disciple, but also from an eschatological perspective similarly Theodore of Mopsuestia; cf. WICKERT (n. 98) 141.

[104] Cf. WICKERT (n. 98) 6. The expression is found in Eph 1:10 and variously employed by Early Christian writers, especially by Irenaeus; cf. U. HAMM, "Irenaeus von Lyon," in: DÖPP-GEERLINGS (n. 46) 351-55.

[105] BRUCKNER (n. 10) 115 n. 1.

[106] Cf. LÖSSL (n. 4) 214.218.276-77; WICKERT (n. 98) 91-91.101-120.133-34.

Bruckner also thinks that Julian has a rather more radical view of baptism than Theodore. In Julian's view, he argues, the baptised can in fact lead a life without sin, while according to Theodore the typus of baptism allows the baptised merely to imitate the just life without actually attaining it yet, in this, earthly, life.[107] This understanding of Theodore's concept of baptism and its effect upon life is closely linked to the way one conceives Theodore's concept of death; for if one finds that Theodore does not consistently speak of death in terms of physical death, one may also discover that when he speaks of the future life, he does not always mean the afterlife. The Christian life is not "merely", it is already, in this, earthly, life, the image („Abbild") of eternal life in heaven, in a true sense, as anticipation of, and participation in, eternal life in heaven.[108] As Theodore must not be mistaken for an otherworldly escapist, Julian must not be seen as a Stoic rationalist. His stress on the real possibility of a good life based on free-will decisions already here on earth is not intended to replace or to suppress the eschatological dimension of the Christian faith. On the contrary, Julian sees it as a necessary aspect of the reality of that dimension, already present here and now.[109]

Thus, although Bruckner saw the similarities between Julian's and Theodore's exegeses, he did not emphasize them. In fact, he rather tended to suppress or deny them. He rightly emphasized their rationalism[110], but he failed to put this in context, i. e. with the rationalism of Early Christian exegesis in general, including Augustine's, and with the traditions which lay behind the core issues of their theologies, their doctrines of God, creation, Christ, nature, free will, sin and grace. Bruckner's account remains the seminal treatment of Julian's exegesis and Biblical hermeneutics, in spite of its predating the discoveries of the twentieth century. But it must be used with caution, as it also frequently misrepresents some vital aspects of the exegetical dimension of the second Pelagian controversy.

Cardiff Josef LÖSSL

[107] BRUCKNER (n. 10) 115 n. 2.

[108] Cf. S. GERBER, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien* (VigChrSuppl 51; Leiden: Brill, 2000) 213-14.

[109] Cf. IUL. *Flor.* 2.226-27 (CSEL 85/1, 341-42).

[110] Cf. BRUCKNER (n. 10) 123 n. 3.

CARITAS, AMICITIA, AND THE IDEAL READER: Paulinus of Nola's Reception of Augustine's Early Works

Paulinus of Nola's reception of Augustine's early works stands as a watershed event in Augustine's career as a writer. Not only because Augustine recognized in Paulinus the kind of reader he would have for his works, but also because Paulinus would become instrumental in the dissemination of Augustine's works. How Paulinus came to play this role is the subject of what follows. The process is a relatively simple one. And it revolves around notions of caritas, the bond of Christian unity, and Paulinus's solicitations to be invited into Augustine's friendship. The early correspondence[1] between Paulinus of Nola and Augustine signal the emergence of Augustine into the wider world of Christian discourse, beyond the narrow confines of Roman Africa, with implications for Augustine's international stature, the expansion of his reading public, and his reputation. Paulinus wrote his Ep. 3 to Alypius (=Augustine, Ep. 24) after Paulinus had received a gift from Alypius containing five books written by Augustine. Several letters would soon follow. For the purposes of this essay, I will focus on Augustine, Ep. 24 (=Paulinus, Ep. 3, written to Alypius) and Epp. 25, 27, and 30 exchanged between Augustine and Paulinus.

I. Augustine the Writer

We have long become accustomed to Augustine's overwhelming presence in the late fourth and early fifth century that it is easy to overlook what a turn of events Paulinus of Nola's reception of Augustine's early works contributed to Augustine's career as a writer and the cultivation of Augustine's reading audience beyond Africa. True, Augustine had always had a group of readers for his works. This much can be said about the Cassiciacum dialogues: all of them, with the exception of the *Soliloquia*, were dedicated to specific individuals: *Contra Academicos* to Romanianus, *De beata vita* to Manlius Theodorus, and *De ordine* to Zenobius (the recipient also of Augustine's Ep. 2).

[1] For Augustine's letters I refer throughout to CSEL 34^1 and 34^2. I have adopted the following translation. *St. Augustine: Letters*, trans. Sister Wilfrid Parsons, The Fathers of the Church, vol. 12 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1951). Henceforth FC 12.

The works began or completed in the immediate post-baptismal period (*De moribus ecclesiae catholicae*, *De libero arbitrio* I, *De quantitate animae*) do not contain any dedicatory epistles like *Contra Academicos*, *De ordine*, and *De beata vita*. By the time Augustine returned to Tagaste and settled into his retirement, he had identified the Manichaeans, his former co-religionists, as the primary focus of his work. So in addition to his own studies he wrote to persuade those who were Manichees or were sympathetic to Manichaean teaching. His *De Genesi contra Manichaeos* (389) gives indication of an emerging circle of friendly readers who also inspired him to write. The audience for the most part is local. Augustine completed his *De vera religione* in 390 to fulfil a promise made to his friend Romanianus. There are no indications that Augustine's works had received any circulation beyond the provincial confines of Roman Africa.

Augustine's forced ordination at Hippo-Regius in 391 suggested the emergence of a wider audience, in so far as he had become a public figure. But Hippo was not the place he would have expected to make his reputation in the Catholic world, if that had been part of his calculation when he returned to Africa. The people of Hippo seemed acutely aware of this, construing his tears at their vote by acclamation as a sign of his displeasure at being chosen for a lowly community as theirs.[2]

Beyond both Hippo and Tagaste, there was Carthage, and that group of devout souls who gathered around Aurelius the bishop. Here is where Augustine's wider audience begins to emerge. Through his own efforts Augustine would have the center of gravity of the African church perched on an axis between Hippo and Carthage. The ecclesiastical council held at Hippo in 393 under the auspices of Aurelius of Carthage was in part an acknowledgment of Augustine's influence even at this early stage in his ecclesiastical career. He had all but called the council (see Augustine, Ep. 22.4). When he wrote his *Expositio quarundum propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* in 394 he claims to have been putting together the fruits of conversations he had had with some of the brothers in Carthage (*Retractationes* 1.22.1). The request from the brothers that he put into writing the answers he had provided to their questions after they had read the Epistle to the Romans together shows the emergence of part of Augustine's reading public. In a manner similar to the encouragement he received to write his *De Genesi contra Manichaeos*, Augustine's resourcefulness was now taken for granted. He had become a *doctor*, a

[2] Augustine mentions this in *Sermo* 355.

teaching authority for the Catholic communities of Carthage, Hippo, Tagaste and those cities affiliated in some way with the circle of Aurelius of Carthage.

Augustine's circle of readers also included those whom Augustine himself cultivated. This undoubtedly broadened the boundaries of his readership, and may be noted in the efforts he made to send his writings to one Caelestinus. Caelestinus may or may not have solicited them. He had received the works, it appears, because either he had promised or Augustine expected him to be a critical reader. The overwhelming impression one gets is that Augustine sought from Caelestinus comment and criticism. In Letter 18, Augustine demanded that his books be returned as soon as possible. Although Augustine began the letter by expressing his sense of longing for Caelestinus, "Oh how I wish I could speak with you at length," Augustine soon turned to demand his books:

> I have written to you and had no answer. I sent you my books against the Manichaeans – the ones I had finished and corrected – but I have not had any indication of your impression of them or your criticism of them. So, now, I must ask them back and you must send them back. I ask you to do so at once, with your comments, for I especially want to know what you make of my writings, and what you think is needed as a weapon for overthrowing that fallacious belief.[3]

What are the books Augustine has in mind here? Certainly the first work against the Manichaeans was the *De moribus ecclesiae catholicae* that he began soon after his baptism in 387. He would not finish its companion piece, the *De moribus Manichaeorum* until 389, after his return to Africa. To speak of "books against the Manicheans" means that Augustine had in mind at least the *De moribus ecclesiae catholicae* and either the *De Genesi contra Manichaeos* or the *De moribus Manichaeorum* or both. The *De vera religione* was not, strictly speaking, against the Manichees.

Prior to Paulinus's overtures, Augustine's output can be tracked along a line mostly shaped by the exigencies of his African location. Between his forced ordination in 391 and his retreat at Tagaste until Easter 392 (Ep. 21.4) Augustine did not compose any new works. *De utilitate credendi*, he most certainly wrote after Easter 392, when he returned to Hippo to resume his position as priest. Later that year, on 28th August, he participated in a public disputation with Fortunatus, the Manichee. The following year found him speaking at the Council

[3] Augustine, Ep 18.1 (CSEL 34[1], 45). FC 12, 43.

of Hippo (*De fide et symbolo*), and in 394 he would write his studies on both Paul's Epistle to the Galatians and to the Romans. The interests and concerns of the local communities prevailed. Augustine was reading Paul alone and in the company of other brothers at Hippo and Carthage.

Significantly, there are no indications of any previous ecclesiastical contacts beyond those of Roman Africa. Paulinus surprised him. It is also noteworthy that there are no indications of any epistolary contacts between Augustine and Ambrose or Simplicianus and the first letter he received from Paulinus of Nola. This makes Paulinus's gesture all the more remarkable for the prospects it intimated. Interestingly, Augustine would initiate his own contacts with Jerome about the same time that Paulinus came to his attention. Jerome probably did not know Augustine existed. When Jerome compiled his list of famous men in his *De viris illustribus*, from the time of Christ's passion to the 14th year of the reign of Theodosius, Jerome began with the apostle Peter and concluded with himself. Augustine was not among the "famous men". This means that as late as 392/393[4] Jerome knew next to nothing about Augustine or his writings. Jerome's words in his preface could easily put off those like Augustine who had been left out of this "who's who". In a mildly cantankerous mood, Jerome defended his choices and omissions. He did not believe he had to be held accountable for obscure writers he knew nothing about. He had tried to be comprehensive. Those who remained hidden should not blame him for their obscurity.

> If, however, some of those who down to the present continue to write have been passed over by me in the present volume, they should blame themselves rather than me. For from what I have not read I could not know the ones who are hiding their own writings, and what as perhaps known to others remained unknown to me in this corner of the earth. Certainly, when they become illustrious by their writings they will not heave any deep sighs because of any losses through silence.[5]

[4] J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies* (London: Duckworth, 1975), 174.

[5] *Saint Jerome: On Ilustrious Men*, trans. Thomas P. Halton. The Fathers of the Church, vol 100 (Washington, DC.: The Catholic University of America Press, 1991), 1-2.

Jerome had not read anything from Augustine, and in any case, Augustine was not among those who concerned him. This would soon change. Augustine's Ep. 28, which Jerome never received, even as it circulated in Africa, gives some indication of Augustine's own entry into this wider world. Augustine writes in Ep. 28 that he owes his knowledge of Jerome's physical appearance to Alypius, "now a blessed bishop, but even then worthy of the episcopate."[6] Alypius had been to Palestine and had had the opportunity to see Jerome. The importance of Alypius's visit to Jerome has largely been overlooked,[7] though it is critical for assessing how Augustine came to enter this wider world of Christian interaction and the emerging debates and controversies surrounding Jerome and his critics.

The reasons why Alypius went to Palestine are not given by Augustine in Ep. 28. Alypius's visit undoubtedly brought him into contact with aspects of Christian culture in the East that he could only have imagined prior to his pilgrimage. We can surmise that Alypius had wanted to see Jerusalem, learn of Jerome's work as biblical scholar, perhaps bring back some books, see Eastern monasticism for himself, etc.

Alypius returned home before Julianus Paulinus of Nola's emissary visited Carthage. When Paulinus wrote his first letter to Alypius, Alypius was already a bishop. Dennis Trout writes that Paulinus initiated contact with Jerome in spring or early summer 394.[8] The letter from Paulinus to Jerome is not extant, but Jerome's reply, Ep. 53, is. Jerome invited Paulinus to come to Bethlehem, and offered advise on the sort of life Paulinus should desire to live and what kinds of studies would aid that life. It appears from Jerome's response that Paulinus had asked for guidance in interpreting scripture and direction in organizing his studies. Paulinus would write a second letter that elicited a reply in Jerome's Ep. 58. By then Paulinus had made his dramatic renunciation and had subsequently being ordained. Whether or not this had anything to do with the advice he received in Jerome's first letter is not clear. What is clear is that his choice was not exactly Jerome's recommendation. He professed the life of a monk, and yet had also accepted ordination into the priesthood. In one sense, Paulinus had compromised his vocation as a monk, as far as Jerome was concerned, though the monk of Bethlehem went out of his way to

[6] Augustine, Ep. 28.1 (CSEL 34[1], 104). FC 12, 93.

[7] Cf. Mark Vessey, "Conference and Confession," 213.

[8] Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems* (Berkeley: University of California Press, 1999), 92.

commend Paulinus's manner of life.[9] Jerome certainly had had more years living the life of a monk in Bethlehem. But it was Paulinus's renunciation, not Jerome's, that was making the rumor mills of the Roman aristocracy.

Vigilantius, Paulinus's courier to the East arrived in Palestine in spring 395. He would become embroiled in the Origenist controversy, making Paulinus's relationship with Jerome and the Eastern churches somewhat terpid. Is this what urged Paulinus to look elsewhere for fraternity? And why Aurelius, Alypius and Augustine? What did Paulinus see that others in Italy had not seen? Or did Paulinus simply cast his net wide? Trout suggests that after his initial exchanges with Jerome, Paulinus desired others of less strident and stringent views.[10] There may be something to this, though it seems doubtful. While Jerome does not hide his preferences in his two letters to Paulinus, he is at his most solicitious and deferential. The biting wit that Jerome unleashes on others is nowhere to be found in his first two letters to Paulinus. Jerome too was impressed by what Paulinus had done, only he wished Paulinus to be more thorough in the disbursment of his property.[11]

In any case, it was Paulinus who initiated the contacts. Paulinus's intentions may have varied considerably between what he expected from Jerome who was already well established and what he sought in Aurelius, Alypius, and Augustine. Paulinus did not know any of these provincials. His references to the monastic communities at Tagaste, Hippo-Regius, and Carthage give indication of the introductory nature of his knowledge of Augustine's world. But as Paulinus entered Augustine's world he would play an important role in bridging the distance that separated Augustine from the Italy Augustine had abandoned a few years before. Paulinus would not only become one of the few people outside the narrow confines of Roman Africa to come into the possession of Augustine's early works, he would become the conduit through which Augustine's literary output flowed outward toward Italy and beyond.

[9] Jerome, Ep. 53.11.

[10] Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola*, 203, 227.

[11] J. N. D. Kelly, *Jerome*, 192-194, suggests more cunning and calculation in Jerome's rhetoric in his two letters to Paulinus than seems warranted.

II. Paulinus of Nola and the Africans

Before Paulinus's overture to Alypius it does not appear that Augustine had formed any notion of him. There are indications that Augustine may have heard of Paulinus during the Milanese period which came to an abrupt end when Augustine was converted in August 386. Alypius hints in one of his letters that he had heard of Paulinus's name at Milan, but his words also imply that he did not know him in person. When Paulinus emerged in the mid 390s he did so as a witness of a most astonishing event. Trout begins his most recent work on Paulinus thus:

> In the year 394, probably at Barcelona sometime in the late summer or autumn, the Christian senator and noted poet Meropius Pontius Paulinus renounced his secular past and his extensive properties to live for Christ rather than for the world. Paulinus, then in his early forties, had been preparing for the moment for some time. Some five years earlier he had moved away from his estates and friends in Aquitaine and retired with his Spanish-born wife, Therasia, to their properties south of the Pyrenees. Although increasingly attracted to ascetic ideals and already engaged in the formulation of a new Christian poetics, in Spain Paulinus continued at first to live the life of a respectable aristocratic retreat, or *otium liberale*, that he had known in Aquitaine. In late 394, however, yielded to the forces that had been pushing him toward rapture with his social and intellectual past. The spiritual, emotional, and artistic journey of the Spanish years culminated in a *geste spectaculaire*, a sensational rejection of the world in favor of a monastic calling still nascent in the empire's western provinces.[12]

I have cited this extended opening paragraph in Trout's study for the way in which it paints in broad strokes the apparent originality of Paulinus's renunciation. As word of the event spread, Trout argues, different personalities in the world of the late fourth century sought to claim Paulinus' story as an *exemplum* for their own purposes, among them Ambrose, Jerome, and Augustine.[13] In Augustine's case the unfolding of the reception can be tracked with remarkable accuracy, given the letters exchanged between Paulinus and the circle of Augustine.

The extant letters only give as a portion of what actually must have been exchanged, given all the allusions to other letters that we do not possess. It is not necessary, however, to follow Pierre Courcelle's

[12] Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola*, 1.
[13] Ibid., 2-10.

elaborate conjectures in order to gain some sense of how and what Augustine made of Paulinus and vice-versa.[14] It should also be noted that Paulinus may well have seen this interaction in a much wider context, as involving a circle of devout souls in Roman Africa who were gathered around Aurelius the bishop of Carthage. There are enough references to Aurelius in Paulinus's letters to suggest that he too was part of this new circle to which Paulinus had endeared himself or sought to belong.

Who initiated the correspondence depends on the view one takes on how Paulinus participated in the dissemination of the story about his renunciation. It is safe to say that not long after the event happened there were rumors of it, from what we gather from one of Augustine's letters (Ep. 31), which was not the first or even the earliest in the correspondence. Augustine did not have to depend on those rumors. Paulinus initiated the contacts, sending letters seeking instruction and advice. He sent couriers bearing letters of introduction to monastic centers in the East and to bishops in North Africa.

Julianus, the courier Paulinus sent to Carthage, would eventually meet Alypius.[15] Julianus returned to Paulinus with a letter from Alypius. Paulinus's Ep. 3 (=Augustine, Ep. 24) followed upon Julianus's visit. Paulinus described Alypius's letter as "filled with the light of your sanctity that we seemed not so much to learn as to recognize your love for us, since doubtless that love flows from Him who chose us in Him before the foundation of the world, in whom we were made before we were born, because He made us and not we ourselves, who made also what is to be."[16]

Paulinus continued, in language of almost classic predestinarian theology: "Formed therefore by His foreknowledge and power to a likeness of will and a unity of faith or a faith of unity, we are joined by a love which has preceded acquaintance, so that, before actually meeting, we have known each other by the revealing force of the Spirit."[17] This pastiche of biblical passages continues.

> We give thanks, therefore, and we rejoice in the Lord, because, being one and the same, He produces His love in His own, everywhere on the earth, by the operation of the Holy Spirit, whom He pours out on all flesh by the stream of the river, making joyful His city, among

[14] Pierre Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité* (Paris: Études Augustiniennes, 1963), 559-607.

[15] Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola*, 101.

[16] Augustine, Ep. 24.1 (CSEL 34[1], 73). FC 12, 66.

[17] Augustine, Ep. 24.1 (CSEL 34[1], 73-74). FC 12, 66.

> whose citizens He has set you on the apostolic seat, as a leader, with the princes of His people, and has lifted us up also who were cast down, and has raised the needy from the earth, and deigned to enroll them in your band.[18]

At Carthage Julianus had been privileged to meet Aurelius the bishop. Already Paulinus perceived Carthage, Tagaste and Hippo as the three centers of a confraternity or collegium of clerics. He was anxious to be included. Alypius had requested a copy of a work by Eusebius that he described as dealing with recent or contemporary events (*historia temporibus*). This gives the appearance that there was already some contact between Alypius and Paulinus prior to Paulinus's first letter to Alypius. Paulinus claims not to have been able to comply with the request made of him by Alypius because he did not have the volume with him. However "at your suggestion, I looked for it at Rome and found it with our relative, Domnio, that holy man, who doubtless obliged me the more readily because I said it was for you."[19]

Did Domnio already know Alypius or had he come to know of Alypius only after Paulinus received Julianus back from Carthage? It seems that Alypius was relying on his previous contacts in Rome, and had apparently given a description of two people in Rome to whom Paulinus could turn for help in having the work copied. Alypius had, after all, being in Rome prior to Augustine's arrival there in 383, and had served in capacity in which he could have books copied at less expense if he had wanted to (*Confessions* 6.10.16). Alypius had made the request for Eusebius's work at the same time that he gave Julianus a collection of Augustine's books. Alypius suggested to Julianus that the work could possibly be obtained in Rome, probably because Alypius already knew that it was in circulation there. Paulinus acknowledges following through on Alypius's suggestion. He found a copy of the work in the possession of one of his relatives. Paulinus went so far as to have the work brought to Carthage for Alypius.

> As you had told me where you would be, I wrote, as you advised, to that venerable member of your circle, our father Aurelius, and asked him, if you should be staying at Hippo Regius, to be so kind as to send our letters to you there, and also the manuscript copied at Carthage. We asked those holy men, Exodius and Comes, whom we recognized by their own kindness and your description, to do the copying personally, so that our relative Domnio would not have to be without his

[18] Augustine, Ep. 24.1 (CSEL 34[1], 74). FC 12, 66-67.
[19] Augustine, Ep. 24.3 (CSEL 34[1], 75). FC 12, 68.

volume too long, and you could keep the one sent you, without the necessity of returning it.[20]

This exchange of books had of course been initiated by Alypius who, in the manner of a disseminator of Augustine's works, had sent five books of Augustine's to Paulinus with Julianus. Paulinus had gotten more than he could have imagined. "We have received, as a special sign of your love (*dilectionis*) and regard (*sollicitudinis*), the work, complete in five books, of that holy man perfected in the Lord Christ, our brother Augustine, and we so admire and look up to it that we believe it was divinely inspired (*ut dictata diuinitus*)." Emboldened, Paulinus "ventured to write to him, taking for granted that you will make excuses for our inexperience and recommend us to his love, as also to all the saints."[21] Julianus had not encountered Augustine. Paulinus would not wait long to introduce himself to Augustine (Augustine, Ep 25), now that he had in his possession the works of Augustine that Alypius had sent along. Paulinus was equally anxious to know about Alypius and the circumstances surrounding his conversion, and sought other stories of worldly renunciation. The reasons may be difficult to discern, but a surmise can be made. Paulinus wanted to compare stories, it seemed. He sought others of like mind and vocation who could be companions along the "narrow path" of renunciation he had chosen.

In one of his letters to his longtime friend Sulpicius Severus (c. 363-420), Paulinus explained the manner of his life to Severus in unmistakable terms, at a time when it appears that Severus was having trouble explaining himself to others who found their renunciations troubling. "You write that you are taking pains to explain my course and your own," Paulinus observed.[22] "But what will you do if you fail to persuade the men who argue with you about God's work, not for their instruction but for your destruction? First you will blush, and then you will grow pale, as though you are defending a worse cause. Dislodged from your position, you will stumble on the way of the Lord, and slip back from heaven and earth, once you destroy what you have built."[23]

[20] Augustine, Ep. 24.3 (CSEL 34[1], 75). FC 12, 68.

[21] Augustine, Ep. 24.2 (CSEL 34[1], 74). FC 12, 67.

[22] Paulinus, Ep. 1.4 (CSEL 29, 4). *The Letters of St. Paulinus of Nola*, translated and annotated by P. G. Walsh, Ancient Christian Writers, vol. 1 (Westminster, MD.: The Newman Press, 1966), 31. Henceforth ACW 1.

[23] Paulinus, Ep. 1.4 (CSEL 29, 4). ACW 1, 31-32.

Severus was to have no doubts about what was at stake. Those who pretended to care so deeply about him as to wonder about his renunciation of the world were to be tolerated like an enemy within one's household.

> The identity of the inquirers to whom you must render an account greatly affects the issue. If a man comes in eagerness to learn and admits his ignorance, sprinkle upon him the seed of the faith, reveal God's commandment. If he embraces the word, thou has gained a brother for the Church and a sheep for Christ. But the bud which sprouts from the good seed may be imperfect. If the enemy of our heavenly Master has oversown cockle by night amongst the wheat, the pernicious blade and the barren crop will have to be separated from the good produce at the time of the harvest... If your inquirer is such, avoid him and keep him away from your conversation and your sight, so that if he cannot be healed by your faith, he may not wound you by his lack of it.[24]

Paulinus advises Severus "to realize what you are longing for when you seek to render an account to men such as these unbelievers."[25] It should not be surprising, then, what importance Paulinus attached to those who were bishops in the church. He commended Alypius in his office as an overseer over the Lord's pasture "as a watchful shepherd keeping unsleeping guard."[26] Paulinus wanted to know more though, and avered that "by your renunciation of the world (*abdicatione saeculi*) and repudiation (*repulsa*) of flesh and blood you have made to yourself a desert (*desertum*), where you are separated from the many, but called among the few."[27] Paulinus may not have known much about Alypius's past, but he seemed to guess from what had been related to him by Julianus and from Alypius's letter to him some sense of what Alypius's circumstances as a priest were. He presses for more details, adding a proviso that seemed to raise the importance of Alypius's own life to the level of the general history of the church itself. In return for the gift of Eusebius's *Chronicle* (*de cunctis temporibus historiam*) he was having copied for Alypius, he expected to be offered a history of Alypius: a *Vita Alypii* (*tuae sanctitatis historiam*) in return for the *historia temporum.*

> I ask one thing of you, since you have filled me with such great love of you, unworthy as I am and not daring to hope for so great honor,

[24] Paulinus, Ep. 1.4 (CSEL 29, 4). ACW 1, 32.
[25] Paulinus, Ep. 1.6 (CSEL 29, 5). ACW 1, 33.
[26] Augustine, Ep. 24.2 (CSEL 34¹.75). FC 12, 67.
[27] Augustine, Ep. 24.2 (CSEL 34¹.75). FC 12, 67-68.

> that, in return for this general history, you would give me the details of your own history, such as: 'Of what race are you? from what home? and called by so great a lord, set apart by what impulses from your mother's womb, did you go over to the mother of the sons of God, rejoicing in her offspring, by renouncing flesh and blood, and how were you admitted to the royal and sacerdotal race?' [28]

Paulinus does not hide that fact that these questions reveal him at his most curious and perhaps even intrusive, though he implies that this is somewhat consonant with Alypius's own desire to establish what sort of life Paulinus may have had at Milan prior to Alypius's own arrival there. Paulinus too now wants to know if Alypius was converted under Ambrose: "I admit that I am somewhat curious to learn what you hinted at finding out about the name of our lowliness at Milan when you first went there, for indeed, I should like to know you wholly, and I should think it is a matter of personal joy if you were received into the faith by our worthy father Ambrose, or even consecrated to the priesthood by him, for then we should seem to have the same father in God." [29] As Paulinus would go on to claim, he traced his own priestly lineage to Ambrose, not because he had been converted under Ambrose or made priest by him, but because "I have been nourished in the faith by my constant love of Ambrose and now I am supported by him in the priesthood." [30] Paulinus points out that he was baptized by Delphinus at Bordeaux "and ordained priest, suddenly, by the pressure of popular demand, at Barcelona by Lampius." [31] And although he lives in various places, Paulinus claims that Ambrose counts him among his priests (*ipsius presbyter censear*).

How soon Alypius came to know of Paulinus's story after his forced ordination in Barcelona on 25th December 394[32] is not clear from any of the extant letters. Paulinus assumed Alypius knew almost nothing, hence the mini biography about where he was baptized and ordained. Paulinus's first letter was sent when Paulinus was no longer in Barcelona, where he had been made a priest. The letter originates from his country estates in Campania, near enough to Rome for Paulinus to be able to look for Eusebius's work among his friends and relatives.[33]

[28] Augustine, Ep. 24.4 (CSEL 34[1], 76). FC 12, 68-69.
[29] Augustine, Ep. 24.4 (CSEL 34[1], 76). FC 12, 69.
[30] Augustine, Ep. 24.4 (CSEL 34[1], 76). FC 12, 69.
[31] Augustine, Ep. 24.4 (CSEL 34[1], 76). FC 12, 69.
[32] Trout, *Paulinus of Nola*, 94.
[33] Cf. Ibid., 116.

Now in Campania, Paulinus reclaims his links to Ambrose. For all of Ambrose sense of ecclesiastical politics, it is curious how little he recognized in Augustine what the young professor of rhetoric would become. Ambrose advertised Paulinus's conversion and renunciation.[34] There is no evidence that Ambrose saw such drama in Augustine's conversion in August 386 and his baptism at Easter 387. Augustine had received his baptism under Ambrose alright. But there is hardly a word from Ambrose to suggest that Augustine stood out from among those who came to Ambrose for direction.[35] So perhaps Augustine was simply one of the many. Once Augustine left Milan that world was apparently lost on him as well. Paulinus had cast his net wide in his attempt to enter into the friendship and fraternity of the Africans. For Augustine, who had turned his back on so much that beckoned in the aristocratic circles in Milan, Paulinus's overture could not have been more surprising. And for a writer still trying to find a critical readership Paulinus's overture could not have been more timely.

With a penchant for biblical allusion and symbolism, Paulinus quickly drew the boundaries of fraternal charity. Using the language of the bonds of love, Paulinus claimed a community of brothers and friends bonded by Christ's love (*caritas*), though he had laid no eyes on Alypius or any members of the circle of Aurelius of Carthage. Paulinus could assume all this because, as he put it, the love which binds us "flows from Him who chose us before the foundation of the world, in whom we were made before we were born, because He made us and not we ourselves, who made also what is to be."[36] Paulinus's citation of Ephesians 1.4-5 and Psalm 99.3 here almost anticipate the theme with which Augustine would later begin his *Confessions*. Paulinus also approached Alypius in the guise of a new and untested member of the royal race of Christ's priests. That recognition allowed Paulinus to underscore his own unworthiness as a neophyte compared to Alypius: Alypius is the saint, Paulinus the toiler who seeks his help.

> That you may know everything about me, you must know that I am a long-standing sinner, not so long ago brought out from darkness and the shadow of death, that I have breathed the spirit of his life-giving

[34] Ambrose, Ep. 58.1-3 (CSEL 82, 180-181). Trout, *Paulinus of Nola*, 3.

[35] Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley: University of California Press, 1994), 66-68, on Ambrose's claims about those who came from Africa to be consecrated by him.

[36] Augustine, Ep. 24.1 (CSEL 34[1], 73). FC 12, 68.

> air, that I have not so long ago put my hand to the plow and taken up the cross of the Lord, and I hope to be helped by your prayers to persevere to the end.[37]

"Visit us by your letters (*uisita litteris tuas*)," he writes, "and lead us forth into the light in which you live ..."[38] Paulinus goes on to conclude his letter by mentioning his affection for the brothers gathered in the monastic communities at Carthage, Tagaste, Hippo Regius, and "in all your parishes." How much of these sites were merely place names to Paulinus is not clear, if in fact Julianus had only visited Carthage. Paulinus did not want to leave anyone out: So not just those monks or parishes mentioned but "in fact, in all the places known to you throughout Africa, where they serve the Lord as Catholics."[39] Paulinus attempts to create a sense of Catholic community: "Let us know you." "Visit us through your letters," etc. The letters would duly come.

III. Paulinus and Augustine: Caritas and Amicitia

Paulinus's Ep. 4 to Augustine (=Augustine, Ep. 25) would follow soon after, in late 395, most likely before winter 395/396.[40] After the salutation, Paulinus's letter began with two important words: *Caritas Christi*. There would be no mistaking what motivated Paulinus's desire for friendship. Paulinus proceeded on the same point that his previous letter to Alypius had begun: on the bonds of fraternal charity which existed between the unknown correspondents because they were united by the love of Christ in the unity of a shared faith. This, Paulinus claims, "lends us confidence to set aside awe of you to write to you."[41] Paulinus emphasized again his own lowliness as a newly ordained cleric. Paulinus now possessed the five books written by Augustine that Alypius had sent to him through Julianus. Paulinus would proceed to speak of being bound to Augustine all the more for that reason. For the love of Christ "binds you also to me in my innermost fibers, especially through those works of yours which I now have in five books."[42] The accolades begin. Paulinus describes Augus-

[37] Augustine, Ep. 24.5 (CSEL 34[1], 76-77). FC 12, 69.

[38] Augustine, Ep. 24.5 (CSEL 34[1], 77). FC 12, 69.

[39] Augustine, Ep. 24.6 (CSEL 34[1], 77). FC 12, 70.

[40] Joseph T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Köln-Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1977), 189.

[41] Augustine, Ep. 25.1 (CSEL 34[1], 78). FC 12, 70.

[42] Augustine, Ep. 25.1 (CSEL 34[1], 78). FC 12, 70-71.

tine's books as "overflowing with scholarly authority and sweet with heavenly honeycomb-medicine and nourishment for my soul."[43] The gift from Alypius is not only instruction for Paulinus, but "for the profit of the Church in many cities."[44] Without even being asked, Paulinus had indicated his desire to spread the "word according to Augustine." As if to suggest that he saw Augustine as his master, tutor, and guide, Paulinus wrote that "these, then, are the books I now have to read (*nunc libros lectioni habeo*), in these I find my pleasure, from them I take food, not that which perishes, but that which produces the substance of everlasting life ..."[45] Paulinus would go on to speak in a catena of biblical citations and allusions, all meant to portray Augustine as an uncommon gift to the church universal:

> O true salt of the earth, whereby our hearts are preserved against the wickedness of the world! O light worthily placed upon the candlestick of the Church, fed with the oil of gladness from the seven-fold lamp, giving forth light to Catholic cities far and near, how you dispel the dense darkness of heretics and by the force of your brilliant language free the light of truth from the clouds of darkness![46]

After praising Augustine as the light of the church expelling by his brilliance the darkness of heresy, Paulinus goes on to speak about how much he already thinks he knows Augustine because of the reading of his books:

> You see, beloved brother, esteemed and looked up to in Christ our Lord, how intimately I know you, with what respect I admire you, with what great love I embrace you, as I daily rejoice in the converse of your books and feed on the breath of your mouth. Rightly do I call your mouth a pipe of living water, and the source of an unending fount, because Christ has become in you a fountain of water springing up into life everlasting.[47]

Paulinus writes about his soul thirsting as parched ground, desiring to be inebriated (*inebriari*) by the spring which preceeds from Augustine (*tui fluminis*).[48] Paulinus calls the five books sent by Alypius Augustine's "Pentateuch against the Manichaeans." And he considers them the necessary weapons he needs against the enemies of

[43] Augustine, Ep. 25.1 (CSEL 34[1], 78). FC 12, 71.
[44] Augustine, Ep. 25.1 (CSEL 34[1], 78). FC 12, 71.
[45] Augustine, Ep. 25.1 (CSEL 34[1], 78). FC 12, 71.
[46] Augustine, Ep. 25.1 (CSEL 34[1], 79). FC 12, 71.
[47] Augustine, Ep. 25.2 (CSEL 34[1], 79). FC 12, 71.
[48] Augustine, Ep. 25.2 (CSEL 34[1], 79). FC 12, 71-72.

the church. "You have armed me well against the Manichaeans."[49] He asks for more: "if you have prepared other weapons against other enemies of the Catholic faith, I beg you to supply me with them from your armory, and not to refuse me the armament of justice, for our enemy, who has a thousand harmful arts, must be attacked with as many kinds of weapons as he uses snares against us."[50] For a controversialist, these are encouraging words. For any writer of Augustine's sensibilities, Paulinus's interest in Augustine's writings provided added motivation.

Augustine's audience is about to move beyond the provincial confines of Roman Africa back to the Italian mainland that he had deserted in 388. The almost seven years between Augustine's return to Africa and Paulinus's letter to him had seen Augustine through many changes. He had abandoned Italy and a successful career in Milan, the seat of the empire. Now his writings were being solicited by a man whose renunciations were causing a stir.[51] Augustine had heard the rumblings. He would now embrace Paulinus in the manner of an admirer who could well imagine what it must have felt for Paulinus to embark on the path that he was now on.

If, at this early stage in their correspondence Paulinus stood every much the admirer, it would not be for long. No amount of Paulinus's self-deprecation could conceal the remarkable nature of his renuncation and the extent to which Augustine could read in those very words Paulinus chose to speak of himself the patterns of Christian practice Augustine had come to admire. Paulinus's recognition and acknowledgment of his prevailing difficulties only endeared him to Augustine. While some of Paulinus's rhetoric seems formulaic, the style in which he presented it could not be discounted so easily, if one knew something of the life he had abandoned and the new life he had embraced. Again, Paulinus emphasized the newness of his renunciations and ordination, the very things he had mentioned in his letter to Alypius. Once again, he speaks about needing guidance, teaching, and prayers. And again he speaks of their common vocation.

> If you consider the office we both hold (*officium commune*), you are my brother, but in maturity of mind and experience, you are my father, although in years you are younger than I, because hoary-haired prudence has advanced you in your youth to the maturity of one who has served in the ranks of the elders. Warn me, then, and strengthen me in

[49] Augustine, Ep. 25.2 (CSEL 34[1], 79). FC 12, 72.
[50] Augustine, Ep. 25.2 (CSEL 34[1], 79). FC 12, 72.
[51] Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola*, 3-4.

> sacred letters and spiritual studies, new-born as I am, as I have said, and inexperienced, by reason of long dangers and frequent shipwrecks; you who have long since taken up your stand on solid earth, receive me with open arms, that we may, if you will allow, sail together into the harbor of salvation.[52]

Notice how similar these sentiments are to those expressed by Augustine only eight years before in 386, soon after his conversion, in the epistolary introduction to his *De beata vita*, written at Cassiciacum in the Milanese countryside. To Manlius Theodorus Augustine had presented himself in a similar persona. Not as a cleric writing to another cleric, but as a philosophical dilettante writing to a seasoned philosophical mind, with the expectation that Theodorus would become Augustine's *magister*. Augustine too had appropriated the language of sailing into harbor, when describing his conversion, and had assured Theodorus that while he knew his destination, there were still obstacles to contend with.

Augustine gives no indication that Manlius Theodorus accepted the solicitation. So notwithstanding the praise he heaped on him in the *De ordine* the desire to find in him the master who would guide Augustine's studies seemed to have remained unfilled. Augustine had assumed that given their joint interests and their mutual attraction to Ambrose's preaching Manlius Theodorus was the right person to provide encouragement and friendly criticism of Augustine's philosophical studies at Cassiciacum. That nothing seems to have come of it, suggests that, for all of Augustine's hopes, Theodorus may have thought differently.

Augustine may have misjudged the Milanese. In any case, once Augustine retired his professorship and returned to Africa, the Italian years quickly receded into his past. He had abandoned Italy, and with it, virtually all the connections he had made in those years, except for those he had brought with him from and to Africa. His teaching in Milan had been one of the obstacles towards *otium*. He returned to Africa unburdened. Augustine could least expect a life of acclaim. He adopted the self-designation of a "servus Dei," intent possibly on a life of relative obscurity. Augustine could not have guessed that within a few years of his return he would be an ordained priest. Still less could he have imagined that a decade after his conversion in Milan he would become a bishop in a place like Hippo, with considerable influence among the Catholics in Africa.

[52] Augustine, Ep. 25.3 (CSEL 34[1], 81). FC 12, 73.

The philosophical leisure he had sought after his conversion and retirement, would be anything but that. Peter Brown's evocative description of Augustine's "lost future" touch on these issues.[53] But did Augustine think of his life in these terms? After all, when he called himself a "servus Dei," Augustine was signaling a particular way of life. Could he possibly have lived this life apart from the turbulent world of the Catholic communities around him? Could a *servus Dei* conceive of an *otium philosophiae* that was not deeply tinged with a peculiarly Christian interpretation of true philosophy (*vera philosophia*)? Had Augustine not indicated this much in his epistolary introduction to Manlius Theodorus in *De beata vita* when he spoke about the religious nature of the philosophy in which he now walked (*De beata vita* 1.5)? And how much this had lightened his load?

As we saw earlier, Paulinus also spoke of being unburdened in this introductory letter to Augustine, picking up the theme of shipwreck, as he continued in the language of a sea expedition. "I have tried to lighten myself of baggage (*sarcinis*) and burdensome garments (*uestimentis onerantibus*), that by the command and help of Christ, free of fleshly entanglements and anxiety for the morrow, I may swim out of the stormy sea of the present life, where our sins, like howling monsters, try to cut us off from God."[54] As years before Augustine spoke discretely about feminine problems in *De beata vita*, Paulinus now speaks tactfully about burdensome garments and fleshly entanglements. Augustine understood Paulinus almost instinctively. Paulinus writes about so much that Augustine knew so well: "Not that I boast of having achieved this, although if I could glory, I should glory in the Lord, who must accomplish what is present to us to will; but my soul still covets to long for the accomplishing the will of God, I who still desire to desire!"[55]

Paulinus juxtaposes language about longing for perfection with thoughts about the God who makes such willing and desiring possible. In characteristic fashion, Paulinus continues in a chain of biblical citations, allusions, and inferences, building up a portrait of himself as a neophyte in the company of Augustine and Alypius, who are seasoned masters not only as baptized believers but also as members of the privileged "race" of "princes" (*princeps*) of God's people. Paulinus would like to believe that he is not being presumptuous on

[53] Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley: University of California Press, 1967), 146-157.

[54] Augustine, Ep. 25.4 (CSEL 34[1], 81). FC 12, 73.

[55] Augustine, Ep. 25.4 (CSEL 34[1], 81-82). FC 12, 73-74.

his part in attempting to enter into Augustine's friendship. For Paulinus, it is partly a matter of necessity, because he has been called into this fraternity by the Lord. And he is certain that as wise as Augustine is, he would not mind to "consent to the humble." Alypius's personal example had served as a foretaste. Paulinus expected no less from Augustine. "He certainly has given you a personal example of loving us before he knew us, beyond our deserving, because he was able to see us by loving, and to reach out to us by conversing, even when we were unknown to him, and separated by the remoteness of our country or the intervening sea, and this he did by the spirit of true affection which speaks and is poured abroad everywhere."[56]

Paulinus turns to Alypius's effort in engendering love for Augustine, again reiterating the kind of affection that can be cultivated in someone who is not known and the manner in which such love extends itself. Alypius, he observes, "gave us the first proofs of his affection (*prima affectus sui*), and the pledges of your love (*documenta caritatis tuae*)" by the books he sent along. He did more. "He made a great effort to have us love your Holiness in no ordinary way, not only because of his words, but through our own fuller knowledge of your eloquence and faith, and we believe that he has been equally intent on having you love us in return, in imitation of him."[57]

With great tact, Paulinus asked to be included into Augustine's friendship. If Augustine had any hesitation about entering into Paulinus's friendship he would have to take his cues from Alypius. Not only because of what Alypius had said to Julianus and written to Paulinus about Augustine, but also because Paulinus now stood before Augustine as a reader, student, and knowing listener of Augustine's own words. Because of the love Alypius had already demonstrated in inviting Paulinus into his friendship, Augustine was already a part of Paulinus's world. And so Paulinus sent a loaf of bread "as a token of our unity and our love." For Augustine to ignore or overlook Paulinus's gesture would be to discount what already was obtained between Paulinus and Alypius, to say nothing of what impact Augustine's books had had on Paulinus.

To have known anything of Paulinus' story would have been fascinating enough for Augustine. After all, Augustine had been celebrating in his own life a pattern of renunciation which had begun when he was himself at the center of the Roman world. In Paulinus, a

[56] Augustine, Ep. 25.5 (CSEL 34[1], 82). FC 12, 74-75.
[57] Augustine, Ep. 25.5 (CSEL 34[1], 83). FC 12, 75.

patrician among patricians, as it were, Augustine now had a correspondent, student, and admirer who not only sought Augustine's friendship but was inviting Augustine back into that company he had left years before, this time under terms in which Augustine would not find regrettable. Augustine did not miss the opportunity, though for a moment it appeared to Paulinus that Augustine might have been dragging his feet. Before Augustine's response could reach him, Paulinus wrote again: Ep 6 (=Augustine Ep. 30). Augustine would write Ep 31 in reply, even as he hoped that Paulinus would have by then received his previous Ep. 27.

How anxious Paulinus must have been for this contact with Augustine is evident in Paulinus's personal dissatisfaction with the delay in hearing from Augustine. The courier who bore the first letter to Augustine had not returned. A second missive to Augustine, therefore, became necessary. Augustine could not miss the simple fact that he was being sought after with the utmost sincerity.

> Some time ago, my dearly beloved brother in Christ the Lord, although I realized that you were unacquainted with me, and that you were absent and engaged in your holy and pious labors, I made haste to approach you by letter, embracing you with my whole heart in a brotherly and intimate conversation. And I believe that, by the favor of the Lord, my words were delivered into your hands; but as the messenger whom I had sent before the winter set in to deliver greetings to you and others, equally dear to God, has not yet returned, I can no longer delay this duty or restrain my very ardent longing for a word from you. Therefore, I am now writing a second time, if my former letter deserved to reach you, or a first time, if it did not have the good fortune of being put into your hands.[58]

Paulinus did not want Augustine to judge his affirmations of love as a matter of duty or courtesy: "do not weigh our love for you by duty alone (*officiis solo*) or by the time of the arrival of letters."[59] Paulinus did everything to endear himself to Augustine.

> "From the first time I knew you in your works against the Manichaeans, through the kindness of the venerable bishops, Aurelius and Alypius, the love for you was so deeply rooted in me that I seemed not so much to take on a new friendship as to renew a long-standing affection. Now at length I write to you, unskilled in word, perhaps, but not in love, and recognize you mutually in spirit through the interior man."[60]

[58] Augustine, Ep. 30.1 (CSEL 34[1], 123). FC 12, 109.
[59] Augustine, Ep. 30.2 (CSEL 34[1], 123). FC 12, 109.
[60] Augustine, Ep. 30.2 (CSEL 34[1], 123-124). FC 12, 109.

This stands in some contrast to what Paulinus could say about his former teacher Ausonius. Ausonius sought to question the nature of Paulinus's new manner of life.[61] The exchanges between Paulinus and Ausonius seem to have soothed over their differences, even though a gap remained.[62] It was not too long after the exchange of letters and poems between Paulinus and Ausonius over the nature of their friendship and the role of the Muses in their respective lives that Paulinus entered into his interaction with Augustine. Paulinus had to justify himself to Ausonius. To Augustine there was no such need. The contrast is palpable.

In Augustine Paulinus believed he had found someone who could foster the very sensibilities that he found in himself. Paulinus's overtures were far from perfunctory. They were not simply conducted along the protocols of classical notions of amicitia. Paulinus rarely used the word *amicitia* in the aftermath of his renunciations, except to qualify it as human friendship (*humana amicitia*) in contradistinction to another kind of friendship, true friendship inspired by the love of Christ (*caritas Christi*).[63] Paulinus took liberties, liberties he believed warranted by the bond of unity that already existed between himself and Augustine as members of the same body: the body of Christ. "It is not strange, then, that we should be together, though apart, unacquainted yet well known to each other, since we are members of one body, we have one head, we are refreshed by one grace, we live by one bread, we walk by one road, we live in the same house."[64] Paulinus pressed the unity of faith and the bonds of Christian fraternity. On the basis of these, he could implore and plead to be invited into Augustine's company and friendship. As he had stated in his previous letter to Alypius, he was the toiler who sought the help of the expert. But he was a toiler who also believed that he was tilling in the same soil that Augustine was laboring: "in everything that we are, we strive for the future by the full hope and faith which sustains us in the present; we are equally one in the spirit and in the body of the Lord, and we should become nothing if we fell away from the One."[65]

[61] Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola*, 78-89.

[62] Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 33-36.

[63] Joseph T. Lienhard, "Friendship in Paulinus of Nola and Augustine," *Augustiniana* (1991): 279-296; reference is to pp. 285-289.

[64] Augustine, Ep. 30.2 (CSEL 34[1], 124). FC 12, 109-110.

[65] Augustine, Ep. 30.2 (CSEL 34[1], 124). FC 12, 110.

The fact of being absent and yet claiming to be present was a prospect that both Augustine and Paulinus appreciated. As literate men and consumate letter writers, they understood what this meant. Better yet, they could cherish putting themselves into other people's hearts in a way that mere letters as inscriptions on parchment or wax tablets could not communicate. Just about this time Augustine himself had noted in his Ep. 28 to Jerome (which never reached Jerome) that he had formed a physical impression of the monk in Bethlehem because of Alypius's description of him, "for after he had seen you and I had seen him at his return, I confess that you were made almost present to me by his description." Augustine adds that even before Alypius returned from Palestine, "while he was still seeing you, I saw you, too, through his eyes."[66] As far as Augustine was concerned, Alypius always carried a part of Augustine with him. "Anyone who knows us will say that we are two in body but one in mind, at least so far as perfect agreement goes and faithful intimacy; not in merit, however, in which he excels."[67] A trusted and dear friend like Alypius could make Augustine present to Jerome, as well as bring back impressions of Jerome as if Augustine himself had beheld him.

Failing the presence of a trusted friend, a beloved courier was not such a terrible second best. Paulinus of Nola believed he had just such emissaries in his "beloved sons" Romanus and Agilis who were dispatched with his second letter to Augustine. Through them he hoped for some personal impressions of Augustine in the absence of a personal visit. "What insignificant thing does bodily presence deprive us of, except that satisfaction which feeds the eyes, always looking of temporal rewards?"[68] Paulinus asked. He had no intention of discounting the longing for another's presence, because bodiliness is among the gifts of the resurrection life promised to believers. And for this very reason, he wished "the grace of God might allow us this benefit, so we might see your face even in the flesh."[69] In the event that Augustine could not come – which Paulinus seemed to take for granted – he expected Romanus and Agilis, "our other self," to return with tokens of Augustine. Paulinus hoped the two would be able to "feel the effects" (*affectu*) of Augustine's love (*tuae caritatis*) and communicate something of that to Paulinus. At the least, Paulinus

[66] Augustine, Ep. 28.1 (CSEL 34[1], 104). FC 12, 93-94.
[67] Augustine, Ep. 28.1 (CSEL 34[1], 104). FC 12, 94.
[68] Augustine, Ep. 30.3 (CSEL 34[1], 124). FC 12, 110.
[69] Augustine, Ep. 30.3 (CSEL 34[1], 125). FC 12, 110.

expected a letter in return: "If you wish to make use of them to enrich me with the gift of grace which is entrusted to you, you can do so safely. For I should like you to know that they are one heart and one soul in the Lord with us."[70]

Could Augustine resist Paulinus's overtures? Hardly. Paulinus's two letters would have been impossible to ignore, even if Augustine had any intentions of resisting this invitation to friendship from so notable a figure as Paulinus. Augustine's first response, which Paulinus had not received before he penned his second letter to Augustine, rendered any anxieties Paulinus may have had about the delay inconsequential. Augustine would reply to Paulinus's second letter all the same.

Augustine's first response revealed a good deal. He had in all likelihood read Paulinus's letter to Alypius. For he mentions reading "your letters," most certainly the two (Augustine, Ep. 24 & 25) written to Alypius and Augustine, respectively. Augustine also mentions that the brothers have read them and "rejoice unceasingly and exceedingly over the rich and excellent gifts of God which are yours."[71] That Paulinus was being received not only by Alypius and Augustine but into the fraternity of those gathered around them shows how Paulinus had entered the imagination of those servants of God (*servi Dei*). Augustine draws attention to the profound impression Paulinus had made on the brothers through his letters.

> As often as they read them they carry them away, because they are carried away when they read. The sweet odor of Christ which they distil, their fragrance, is something beyond telling. When those letters present you to us so that you are almost seen, how they arouse us to seek you! For they make you clearly visible and desirable, and the more they show your presence among us, in some sort, the more they make it impossible for us to bear your absence. In them all love you and wish to be loved by you, while God is praised and blessed because by His grace you are such as you are.[72]

Paulinus's story had within it the very elements of the exceptionable. Among a circle of men who had also come to recognize in Alypius and Augustine's renunciations models worth imitating, Paulinus's self-portrait in his letters engendered the dearest of affections. The brothers remained impressed. Augustine himself could not conceal his good pleasure.

[70] Augustine, Ep. 30.3 (CSEL 34[1], 125). FC 12, 110.
[71] Augustine, Ep. 27.2 (CSEL 34[1], 97). FC 12, 88.
[72] Augustine, Ep. 27.2 (CSEL 34[1], 97). FC 12, 88.

Augustine began his letter as if writing to an acquaintance whose friendship he had long sought. Augustine's opening, while bordering on the normal courtesies expected in such literary and ecclesiastical exchanges, still manages to reveal Augustine's fascination. Paulinus had breached a divide that could not be gainsaid. Augustine took note. That Paulinus was asking to be included into the circle of Augustine's intimate friendship was more than Augustine could have elicited from his station at Hippo. Augustine was well on his way back to Italy. Not in person, and no longer as an ambitious young rhetorician, but in an epistolary and literary persona that would be hard to ignore, all the same.

IV. The Ideal Reader: An Instant Friendship

Augustine begins Ep. 27 by addressing Paulinus as "good sir" (*bone uir*), as if somewhat mindful of Paulinus's pedigree. "O good sir and good brother, you have been hiding from my heart. And I tell it to endure your still hiding from my sight, but it scarcely obeys me; in fact, it does not obey me at all."[73] Augustine speaks of an unbearable feeling in his heart, a torment in his innermost being. His opening sounds overly effusive, but the sentiments are no less true on that account. Augustine found a way to speak of both his longing and his suffering as engendering something good in him because, like the expectation for the heavenly Jerusalem "the more impatiently we wait for it, the more patiently we bear all things on account of it."[74] So he suffers because he has not laid eyes on Paulinus but his suffering consoles him: "In this state of mind, my grief consoles me not be being assuaged, but by being embraced."[75] Grief for one who is not known might appear overstated. But not for Augustine who, like Paulinus, believed he had some intimation of the other's inner self through his letters: "Do not reprove me, I beg of you, from the height of that holier gravity in which you excel, by saying that I cannot properly grieve because I do not know you, when you have laid open to my gaze your soul, your very innermost self."[76]

In much the same way that Paulinus had praised Alypius's letter and Augustine's books Augustine speaks about the sweetness of Paulinus's letters. It was Augustine's turn to say Paulinus's letters "overflowed with milk and honey" (*lac et mel*). Augustine also drew

[73] Augustine, Ep. 27.1 (CSEL 34[1], 95). FC 12, 87.
[74] Augustine, Ep. 27.1 (CSEL 34[1], 96). FC 12, 87.
[75] Augustine, Ep. 27.1 (CSEL 34[1], 96). FC 12, 87.
[76] Augustine, Ep. 27.1 (CSEL 34[1], 96). FC 12, 87-88.

attention to Paulinus's "simplicity of heart" (*simplicitatem cordis tui*).[77] If Paulinus's simplicity elicited awe and deference, his chaste union with his wife Therasia, turned Augustine toward the allegorical. "There, the cedars of Libanus are laid on the ground, there they are joined by the thongs of love to be the material of the Ark, and are incorruptibly floated on the waters of this world; there glory is despised that it may be acquired, and the world given up that it may be held; there, the little ones or even the growing children of Babylon are dashed against a stone; that is, the vices of disorder and worldly pride."[78]

Augustine continued to comment on Paulinus's letters: "those letters, letters of unfeigned faith, letters of high hope, letters of pure charity." Augustine is here recalling one of his favorite passages from the pastoral epistle 1 Timothy 1.5 as a gloss for the treble invocation of faith, hope, and love found in 1 Corinthians 13.13. Augustine refers to 1 Timothy 1.5 frequently because it represented for him the simplicity of true Christian devotion and the goal of Christian instruction and learning: love from a pure heart and a good conscience and a sincere faith.[79] He credited all these qualities to Paulinus. Augustine asks rhetorically whether Paulinus's letters are alluring (*blandiores*) or full of fervor (*ardentiores*)? enlightening (*luminosiores*) or fruitful (*fecundiores*)?[80] "It is amazing," he writes, "that they should bring us, so to speak, both abundant showers and fair weather. I ask how this can be, or how I can repay you for those letters, except by being wholly yours in Him to whom you wholly belong?"[81]

Augustine finds himself confronting a familiar problem, an old nemisis: how to respond to praise from others. In his Ep. 22 to Aurelius of Carthage in between his forced ordination and his resumption of his duties as priest in Hippo, Augustine spoke of the difficulties that attend human praise: "it is a great thing not to rejoice in the honors and praises of men," he notes at one point.[82] He openly admitted to Aurelius that he constantly had to wage this battle because "I cannot always put away my pleasure in praise when it is offered."[83]

[77] Joseph T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Asceticism*, 128-151 underscores the simplicity of Paulinus's theology and spirituality.

[78] Augustine, Ep. 27.2 (CSEL 34¹, 98). FC 12, 89.

[79] See, for example, *De doctrina christiana* 1.40.44.

[80] Augustine, Ep. 27.3 (CSEL 34¹, 98).

[81] Augustine, Ep. 27.2 (CSEL 34¹, 98). FC 12, 89

[82] Augustine, Ep. 22.8 (CSEL 34¹, 60). FC 12, 56.

[83] Augustine, Ep. 22,8 (CSEL 34¹, 61). FC 12, 57

On the threshold of an episcopal vocation Augustine felt this danger intensely. The sense of unease and anxiety always impelled Augustine towards the desire to unburden himself even further. He wished he could reveal himself to Aurelius over the many things about his past and present dealings with others over which he claims to have wept much. This yearning for confession of some sort was predicated on Augustine's concern that "if we are praised because of God," as far as possible, "we be such before God as they believe us to be, and that the praise be referred to God, since all that is praiseworthy is His gift."[84] If, on the other hand, the praise is undeserved "either because they believe us to be what we are not, or credit us with a good that comes from God, or extol qualities which we possess or even abound in, but which are not praiseworthy,"[85] then we need to correct those who offer such praise.

Augustine could no more question Paulinus's good will than he could discount everything that Paulinus had written about him and the works Alypius had sent to Paulinus. Attempting to be "wholly yours in Him to whom you wholly belong" was Augustine's way of coming to terms with the praise offered by Paulinus in his letters to Alypius and Augustine. "I must not think too of myself when I pray myself back to you, for fear of being proved to disbelieve you."[86] Augustine steers a middle course: "I will not believe myself to be such as you think, because I do not know, but I will believe myself to be loved by you, and that I fully understand and experience. In that way I shall not be bold in my own regard, nor ungrateful to you."[87] This allows Augustine to receive Paulinus's adulation while also keeping himself in check, lest he thinks too highly of himself. In return, Augustine offers himself wholly to Paulinus. If that proves to be otherwise than Paulinus expects, then Paulinus should be inspired to pray that Augustine will became as Paulinus thinks him to be. Then Augustine might "deserve to be such as you think he is."[88]

As Augustine proceeds, he offers a well developed theory of the burdens of friendship and the bonds of love which create the conditions not only for the beginnings of friendship but for the sustenance of true friendship, which among other things includes criticism and correction. Augustine also mentions the expectation that

[84] Augustine, Ep. 22. 8 (CSEL 34[1], 61). FC 12, 56-57.
[85] Augustine, Ep. 22. 8 (CSEL 34[1], 60). FC 12, 56.
[86] Augustine, Ep. 27.3 (CSEL 34[1], 98). FC 12, 89.
[87] Augustine, Ep. 27.3 (CSEL 34[1], 99). FC 12, 89.
[88] Augustine, Ep. 27.3 (CSEL 34[1], 99). FC 12, 90.

those who are invited into one's friendship might become, for love's sake, what one wishes them to be. If Paulinus is in any way disappointed in what he receives in return, he would at least be moved by his love of Augustine to wish and pray that his new friend would become what he loves in him.

Paulinus's solicitations of friendship and fraternity opened a new possibility. Here was a patrician turned renunciate who had read the so-called Pentateuch against the Manichaeans with charity, enthusiasm, and profit, when they came into his hands. Not only was he enthusiastic, he also seemed to embody a simplicity of faith at once alluring and fruitful. When Paulinus indicated in his letter to Augustine that he had read Augustine's books with pleasure, Augustine could easily imagine Paulinus as his ideal reader. Augustine proceeded to supply all of his available works to Paulinus.

The timing was nearly perfect. Romanianus, Augustine's former patron, was on his way to Rome. He would be both courier and librarian. "The one who brings this letter to your Excellency and your excelling Charity is one who is exceedingly dear to me, and one of my most intimate friends from my early youth. His name is in the book *On Religion*, which your Holiness has read with pleasure, as you have said in your letters."[89] Augustine digresses for a moment to dwell on the likely praise that Romanianus would offer of him when he meets Paulinus. The warning is in keeping with Augustine's desire to keep the accolades within their appropriate bounds. And so Augustine writes: "I should like you not to believe this intimate friend of mine, if he happens to say anything in praise of me." He continues:

> I have noticed that he is often mistaken in his judgment, not from any propensity toward lying, but through the bias of his affection, and because he thinks I have received gifts, which I merely yearn to receive from the Lord with the open mouth of my heart. And if he does this to my face, you could imagine how much more likely he is, in his enthusiasm, to make statements in my absence that are more flattering than true.[90]

Augustine asks Paulinus to overlook Romanianus's high estimation of him and instead recognize that so much of Romanianus's praise of Augustine is nothing more than great affection that tends towards the inordinate. The drift into self-depreciation is unmistakable though slight, since Augustine has already acknowledged Paulinus's

[89] Augustine, Ep. 27.4 (CSEL 34[1], 99). FC 12. 90.
[90] Augustine, Ep. 27.4 (CSEL 34[1], 99). FC 12, 90.

praise without necessarily discounting what truth might be entailed in it.

It was serendipitous that Romanianus was a relative of Alypius. So not only would he be welcome because of Augustine's recommendation as "the one who has sent him to you, even such a one as I."[91] But also, as Augustine would add later, because Paulinus's love of Alypius should make Romanianus even more beloved in Paulinus's eyes.[92] Augustine goes on to describe the library that Romanianus has of his works, his offer of that stock to Paulinus, his expectations of Paulinus, and his hopes for an ongoing dialogue about what is contained in those books.

Given Paulinus's charitable spirit, Augustine wished he would become a critical reader of his works. And as Augustine entrusted both Romanianus and his son to Paulinus, it remained for Augustine to entrust himself and his books to Paulinus's critical reading.

> [Romanianus] will make a store of my books available to your estimable zeal, for he has everything I have written, either to those outside the Church of God or to the brethren. But, when you read, my holy Paulinus, let not the words which truth speaks through my weakness so carry you away that you pay less attention to what I say of myself; for, while you eagerly drink in the good and true things which are granted me to say as agent, you may neglect to pray for the mistakes and sins which I commit. In those parts, then, of my writings, which rightly displease you, I am to be seen; but in those other parts, which rightly please you because they are the gift of the Spirit, which you have also received, He is to be loved, He is to be praised, with whom is the fountain of life, and in whose light we shall see light, without obscurity, and face to face, but we see in a dark manner. In the things, then, which I have uttered of the old leaven I judge myself with sorrow as I read and recognize them; but in those which I have spoken by the gift of God, of the unleavened bread of sincerity and truth, I tremble with joy. What, then, have we that we have not received?[93]

That the heart may not be at variance with the tongue: this is Augustine's prayer as he winds down this long passage. He wants to be praised, if praise be given, for that which is truly from God.

Previously, Augustine had mentioned that for those parts of his writings which might be displeasing to Paulinus Augustine took all the

[91] Augustine, Ep. 27.4 (CSEL 341, 99). FC 12, 90.
[92] Augustine, Ep. 27.5 (CSEL 341, 100-101).
[93] Augustine, Ep. 27.4 (CSEL 341, 99-100). FC 12, 90-91.

blame. Whenever Paulinus approved, he was to see whatever Augustine was able to do as merely the result of God's doing. He asked for friendly criticism: "As you are going to read many of my writings, your affection will be more precious to me if you will correct those points which displease you and as a just man reprove me in mercy, for I do not fear to have the oil of such a one as you fatten my head."[94]

It is not as if Augustine sought to discount his own standing by elevating Paulinus's status as a Christian thinker. The more important concern was to hear what others who could be trusted for their sincerity and judgment had to say about his works. The much earlier Ep. 18 to Caelestinus entailed something of this sort. Augustine was so disappointed in not hearing from Caelestinus that he demanded that his books be returned. If Caelestinus would not read the books and offer criticism there was no point having them.

Ep. 18 makes it clear that in cultivating an audience Augustine sought critical readers who would offer the sort of criticism without which a writer cannot gauge the quality of his or her work. Augustine extended this privilege to Paulinus in recognition of Paulinus's stated enthusiasm and awe for what Paulinus had already found in the so-called Pentateuch against the Manichaeans that Alypius had sent along. Moreover, as I have suggested previously, Paulinus's desire to be included in Augustine's friendship broke the mold of Augustine's provincialism. Augustine's world was now expanding again to include the Italy he had abandoned when he renounced the world. The friendly criticism of Paulinus would alert Augustine to how relevant and perspicuous his works were to a wider world, beyond the boundaries of Roman Africa. Augustine himself may have known how relevant his writings were to current concerns. Paulinus's words would be added proof.[95]

Paulinus's desire for Augustine's friendship and his reception of Augustine's works lay the groundwork for the re-emergence of Augustine into the wider Christian world beyond Roman Africa. Sending the major works he had written up till that time to Paulinus

[94] Augustine, Ep. 27.6 (CSEL 34[1], 102). FC 12, 93.

[95] François Decret, "De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum Livre II – De Moribus Manichaeorum," in *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. De quantitate animae di Agostino d'Ippona* (Palermo: Edizioni "Augustinus", 1991), 59-119. Decret suggests that *De moribus Manichaeorum* was written with an eye towards Manichaean auditors. Augustine seems to have a larger audience in view, not least other Catholics who might be tempted by the pretenses of Manichaean teaching.

(minus the ones Paulinus had already received from Alypius) began a process of transmission and wider dissemination of Augustine's works. While Jerome was proving difficult, Augustine found in Paulinus a most receptive audience.

Before receiving Augustine's Ep. 27, however, Paulinus, as we noted earlier had sent a second letter (Paulinus, Ep. 6 = Augustine, Ep. 30). In responding to Ep. 30 Augustine revealed so much of what he had come to make of Paulinus's story and to what extent he found in Paulinus a model of Christian perfection he had long sought to cultivate in himself and engender in those around him. It is in Ep. 31 that Augustine's most revealing statements about Paulinus's renunciation of the world can be found.

When Romanus and Agilis arrived at Hippo as emissaries bearing Paulinus's second letter to Augustine, they stood before Augustine as two people who could make Paulinus known to Augustine in a way that a letter could not. For, as Augustine himself would acknowledge, the two carried Paulinus in their hearts, and revealed him to the brothers gathered around Augustine by what they said and related about Paulinus's manner of life. Rumor and hearsay could be set aside. The two trusted friends bore witness to something stupendous. Augustine was in awe. "We received with great joy in the Lord the holy brothers Romanus and Agilis, as if they were another letter of yours, but one hearing and repeating your words, and a most sweet part of your presence, such as to make us long more eagerly to see you."[96]

Augustine wondered just how it could have been possible to learn all that they had learned from Romanus and Agilis from letters. "For, they had so much joy in the telling – something that could be found in no written page – that we read with indescribable joy, from their faces and eyes as they spoke, how deeply you were imprinted in their hearts."[97] And of this fact of being imprinted in the hearts of our fellow human beings, Augustine would have much to say about the advantages it confers over the written word.

> There was also this further advantage, that any given page, whatever good things may be written on it, does not gain thereby, although it may be unrolled for the benefit of others; but this letter of yours, namely, this fraternal soul, were read in their conversation, so that, the more fruitfully it was inscribed by you, the more blessed it appeared

[96] Augustine, Ep. 31.2 (CSEL 34², 2). FC 12, 111.
[97] Augustine, Ep. 31.2 (CSEL 34², 2). FC 12, 111.

> to us. Therefore, by carefully gathering up all the details about you, we have copied that letter into our hearts in imitation of their good fortune.[98]

It is difficult then to read Peter Brown's assertion that "Paulinus was a cold and lonely man. He was content to recreate among his new Christian correspondents a form of 'instant' friendship that was free of the labour (and the dangers) of long acquaintances, an intimacy of like souls that bye-passed the embarrassment of self-revelation, and emphasis on the spirit, that rather poignantly denied the yearning of the body for the physical presence of his friends."[99] On any reading of Paulinus's overtures to Alypius and Augustine, Brown's description seems out of place. Certainly Paulinus's first two letters to Alypius and Augustine, respectively, assumed that a friendship could be established with little difficulty. The basis of that assumption, however, rested on a clearly understood notion of the bonds of love that united Christians and bound them to each other. If Paulinus could not assume this, then perhaps there was little to be said of the claims of fraternity and love which the Christian religion spoke of.

Paulinus not only initiated these highly epistolary friendships, but he pursued them by sending couriers and personal emissaries to affirm the bonds which had been assumed and established by the exchange of letters. If there was any attempt by Paulinus to keep these friendships on a literary level, it was lost on Alypius, Augustine, and those gathered around them. Augustine offers an interesting description of how he and his confreres would not let Romanus and Agilis leave so quickly. For the more they wanted to leave, because seeking to fulfil the charge Paulinus had given them, the more "vividly they portrayed you to us." And in doing so "they showed how dear you are to them."[100]

Both Paulinus and Augustine assumed that such an "instant" friendship could be entered into, if we are to use Brown's phrase. Augustine cited words from Paulinus's second letter to Augustine to make the point: "we are members of one body, we have one head, we live by one bread, we walk by one road, we live in the same house. Why, then, should we not use the same words?" Augustine then went on to say: "I suppose you recognize that these words are from your letter. But, why should they be your words rather than mine, since they are certainly true, and they proceed from our union with the same

[98] Augustine, Ep. 31.2 (CSEL 34², 2). FC 12, 112.
[99] Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 160-161.
[100] Augustine, Ep. 31.3 (CSEL 34², 3). FC 12, 112.

head?"[101] To the incredulous Augustine has only this to this: "who could doubt that we are strengthened by one spirit, except he who does not feel (*nisi qui non sentit*) the love which binds us together (*nobis dilectione uinciamur*)?"[102]

No doubt an epistolary friendship has the advantage of an ideal that is far from the case when people know each other in person. But the friendship Paulinus and Augustine entered into did not remain epistolary. For they both believed that in the hearts of their friends and the couriers who represented them to each other they came to know each other as well. If Paulinus's epistolary contact with Augustine achieved nothing else, it brought Augustine out of the provincialism that threatened to engulf him when he retired his chair in rhetoric and abandoned Milan for his native Tagaste in Roman Africa. After welcoming the patrician Paulinus into his friendship, Augustine would no longer remain the provincial. Paulinus would not only become one of Augustine's most prominent readers but the link between Augustine's works and a wider world. When we take into account what "luck" Augustine was having with his writings to people like Caelestinus (Ep. 18. c. 390) we can appreciate what Paulinus's comments about devouring Augustine's books meant to Augustine.[103] Paulinus, in many ways, fit Augustine's expectations of what a good or ideal reader should be.[104]

Villanova F. B. A. ASIEDU

[101] Augustine, Ep. 31.3 (CSEL 34², 3). FC 12, 112.

[102] Augustine, Ep. 31.3 (CSEL 34², 3). FC 12, 113. (slightly emended)

[103] My view differs somewhat from Mark Vessey, "Conference and Confession: Literary Pragmatics in Augustine's 'Apologia Contra Hieronymum'," *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993): 175-213.

[104] See Augustine, *De utilitate credendi* 4.10-5.11.

UNE CITATION SCRIPTURAIRE AMBIGÜE DANS LES *CONFESSIONS* D'AUGUSTIN I, 5, 6: «*NON IUDICIO CONTENDO TECUM*», ALLUSION À *JOB* 9,3 OU À *JÉRÉMIE* 2, 29?

Dans la plupart des éditions des *Confessions*, l'expression «*non iudicio contendo tecum*» (I, 5, 6) est le plus souvent accompagnée en note d'une référence au livre de *Job* 9, 3, habituellement précédée du sigle *cf*, signifiant une approximation ou un doute. Mais à partir de l'édition italienne de la Nuova Bibliotheca Agostiniana (Rome 1965) et dans les éditions ultérieures, à la précédente référence est souvent adjointe une autre, soit *Jérémie* 2, 29, tout aussi hypothétique puisque précédée elle aussi du sigle *cf*. Ce dédoublement de référence scripturaire pour une même expression nous a quelque peu intrigué, d'une part vu l'incertitude des éditeurs, mais aussi au constat de l'omission ou de l'exclusion du passage des *Confessions* parmi les textes patristiques témoins du verset *Jérémie* 2, 29 dans les fichiers de la *Vetus Latina* de Beuron[1]. Nous nous proposons de montrer dans cet article que ces mots «*non iudicio contendo tecum*» des *Confessions* font plutôt référence au verset de *Jérémie* qu'à celui de *Job*.

Présentons tout d'abord l'expression augustinienne dans son contexte : *Confessions* I, 5, 6, l. 18 sv. (éd. Verheijen, CChr. 27, p. 3), soit Skutella (Bibl. Teub., Leipzig 1934, p. 5, 5) :

– « Domine, tu scis. Nonne tibi prolocutus sum *aduersum me delicta mea*, deus meus, *et tu demisisti impietatem cordis mei* (Ps. 31, 5)? **Non iudicio contendo tecum**, qui ueritas est; et ego nolo fallere me ipsum, *ne mentiatur iniquitas mea sibi* (Ps. 26, 12). **Non ergo iudicio contendo tecum**, *quia, si iniquitates obseruaueris, domine, domine, quis sustinebit* (Ps. 129, 3) ».

C'est assez tardivement que les éditeurs des *Confessions* ont soupçonné dans l'expression «*non iudicio tecum*» un emprunt à l'Écriture, puisque l'édition Gaume (Paris 1836, t. 1, col. 136, l. 38) est la première à annexer aux mots «*non iudicio contendo tecum qui ueritas es*», imprimés en caractères romains et non en italiques, un renvoi à *Job* 9, 2, 3. Ce renvoi est repris plus brièvement *Job* 9, 3 par les éditeurs suivants, tels que Migne (PL 32, col. 795), Parker (Oxford

[1] Nous tenons à exprimer nos vifs remerciements au Professeur Walter Thiel, du *Vetus Latina* Institut de Beuron, et au Père Jose Guirau, Bibliothécaire de l'Augustinianum de Rome, pour l'obligeance avec laquelle ils nous ont communiqué les références patristiques de la *Vetus Latina* relatives aux versets Job 9, 3 et Jérémie 2, 29.

1838, p. 3), et Knöll (CSEL 33, en 1896, p. 5, 10), où il est précédé du sigle *cf*, Gibb-Montgomery (Cambridge 1908, p. 7, 3) renvoie à trois versets *cf. Job* 9, 3, 32 et 22, 4. Dans l'édition de Pierre de Labriolle (Paris 1925, p. 6, 10) l'expression figure en caractères espacés, mais accidentellement sans référence en note. M. Skutella (Leipzig 1934, p. 5, 5) fait sienne cette référence : *cf. Job* 9, 3. Curieusement A.-M. La Bonnardière dans son inventaire des citations de Job chez Augustin (*Biblia Augustiniana*, A. T. *Livres historiques*, Le livre de Job, Paris 1960), ne fait pas état de ce passage des *Confessions* à propos de ce verset (p. 137) malgré son signalement chez plusieurs éditeurs précédents. Par contre Michele Pellegrino, qui a assuré les annotations dans l'édition avec traduction italienne des *Confessions*, Rome 1965, à la p. 8, n. 5, est le premier à ajouter à la référence *cf. Job* 9, 3 un second renvoi à *Jérémie* 2, 29. Et les plus récentes éditions de Verheijen, 1981 (CChr. SL 27, p. 3) et de Simonetti, 1992 (vol. I, p. 12, 20) reprennent généralement la double référence. Nous pensons qu'il est possible de préciser auquel des deux Livres scripturaires, *Job* ou *Jérémie*, cette expression «*non iudicio contendo tecum*» fait plus précisément référence, en examinant la tradition patristique de ces versets.

A – **Job 9, 3** (Septuaginta, XI, 4, éd. Ziegler, p. 248) ἐάν γὰρ βούληται κριθῆναι αὐτῷ [μετ' ἀυτου Alex.] οὐ μὴ ὑποκούσῃ αὐτῷ, ἵυα μὴ ἀντείπῃ πρὸς ἕνα λόγον αὐτοῦ ἐκ χιλίων.

Ce verset de la recension hexaplaire est rendu par Jérôme dans sa première version faite en 387 à partir du texte grec comme suit : «Si enim uelit iudicio contendere cum eo, non respondebit ei unum de mille» (sans variante dans les manuscrits[2] γ – ed. Caspari, p. 62 –, et βμ – éd. Lagarde, p. 202; *Vetus latina*, Sabatier I, 847 ; PL 29, 74B reprise de l'édition réalisée par Jean Martianay d'après le manuscrit de Tours et publiée à Paris en 1693 au vol. 1 des *Opera sancti Hieronymi*). Mais dans la seconde version réalisée par Jérôme sur l'hébreu vers 403 on lit (Biblia sacra, Roma 1951, vol. IX, p. 116 ; ed. Weber, Stuttgart 1969, p. 739) : «Si uoluerit contendere cum eo non

[2] Cette version hiéronymienne est conservée en trois manuscrits :-γ) Saint Gal, n. 11, du 8e s., fol. 271-397, edité par C. P. CASPARI, *Das Buch Hiob (1,1 – 38,16) in Hieronymus' Übersetzung aus der alexandrinischen Version, nach einer St. Gallenener Handschrift saec.* VIII. Christiana, 1893 ; -β) Bodléienne Auct. E. infra 2 Nr. 2426, 2me moitié du 12e s., fol. 292v-303 ; -μ) Tours, Bibl. mun. n. 18, (Marmoutier 3), du 11e s., fol. 1v-56 – ces deux derniers manuscrits ont été édités par Paul DE LAGARDE, *Des Hieronymus Übertragung der griechischen Übersetzung des Iob*, in *Mittheilungen von Paul Lagarde*, Goettingen, vol. 2, 1887, n. 11, p. 189-237.

poterit ei respondere unum pro mille», avec omission de la leçon *iudicio*.

Si l'on examine la transmission de ce verset chez les Pères, on constate que mis à part Ambroise, tous les autres auteurs, dont Augustin, enregistrés par la *Vetus Latina* de Beuron, le citent en omettant également la leçon *iudicio*, si l'on exclut le passage des *Confessions* I, 5, 6, passage retenu à tort comme nous le préciserons, et que Sabatier ne mentionnait d'ailleurs pas.

– Ambroise, *De interpellatione Iob et David*, I, 4, 10 (CSEL 32, 2, p. 216, 23): «Si enim uoluerit iudicio contendere cum eo, non audiet illum, ut non ad unum uerbum eius mille sermonibus contradicat».

– Augustin dans *Adnot. in Job* 9, 3 (CSEL 28, 2, p. 527, 2) ne cite que la finale «non respondebunt ei unum de mille». Par contre dans le *De peccatorum meritis*... II, 10, 14 (CSEL 60, p. 85, 8 et 86, 11), il cite explicitement à deux reprises les versets 2 et 3 du chapitre 9 de Job, avec omission de la leçon *iudicio*: «Iob autem post tam magnum de illo iustitiae testimonium Dei quid dicat ipse uideamus: 'In ueritae, inquit, scio quia ita est. Quemadmodum enim iustus erit ante Dominum? Si autem/enim uelit contendere cum eo, non poterit oboedire ei'». Ces mêmes versets sont littéralement repris vingt-six lignes plus loin: «quemadmodum enim iustus... oboedire ei».

Donatien de Bruyne avait fait une intéressante remarque à propos de la citation de Job en ce passage du *De peccatorum*... (*Saint Augustin réviseur de la Bible*, dans *Miscellanea agostiniana*, vol. II, p. 521-606, p. 593), précisant qu'Augustin corrigeait ici, avec l'omission du mot *iudicio*, la première version hiéronymienne de *Job* 9,3 où le verbe κριθῆναι de la Septante est rendu par *iudicio contendere*. Notons en passant la traduction propre à Augustin 'non poterit oboedire ei' des mots grecs οὐ μὴ ὑποκούσῃ αὐτῷ, traduction personnelle ou leçon prise à une *Vetus latina* ancienne, nous n'avons pu éclairer ce point. La finale du verset 3 est omise de part et d'autre.

On retrouve de même le verset de Job 9,3, toujours avec omission de *iudicio*, chez des auteurs plus tardifs, qui se réfèrent probablement à Augustin. – Philippus presbyter (†455/6), *Expositio libri Iob* (PL 26, col. 638A) : «Si uoluerit contendere cum eo, non poterit respondere ei unum de mille». – Julien d'Éclane, *Expositio libri Iob* (vers 488-89), cap. IX, v. 3-4, lin. 14-15 (CCh. SL 88, p. 26) : «Si uoluerit contendere cum eo, corde est, fortis robore». – Grégoire le Grand (†604), *Moralium libri siue Expositio in librum Iob* IX, 3, 3 (CCh. SL 143, p. 457, ou PL 75, p. 859 C -860 B): «Si uoluerit contendere cum eo, non poterit respondere ei unum pro mille». –

Lathcen (†664), *Egloga... de moralibus in Iob* IX, 3,3 (CChr. SL 145, p. 84,12), emprunt à Grégoire le Grand: «Si uoluerit contendere cum eo... pro mille». – Pseudo Meliton (11e s.), *Clauis*, XII, De numeris 1,5, (Spicilegium Solesmense, III, p. 282,9): «Initium bene uiuendi 'Si uoluerit homo contendere cum Deo, non poterit respondere ei unum pro mille'».

Examinons maintenant la tradition de la seconde référence proposée par les éditeurs.

B – Jérémie 2, 29 (Septuaginta, vol. 15, éd. Ziegler, p. 158): "Ινα τί λαλεῖτε πρός με; πάντες ὑμεῖς ἠσεβήσατε καὶ πάντες ὑμεῖς ἠνομήσατε εἰς ἐμέ, λέγει κύριος. Vulgate ou version hiéronymienne datée des années 389-392 (Biblia sacra, Rome 1972, vol. 15, p. 58): «Quid uultis mecum iudicio contendere? omnes dereliquistis me, dicit Dominus».

Dans la tradition patristique, compte tenu des textes donnés par Sabatier, *Vetus latina*, II p. 647, et des textes enregistrés par la *Vetus Latina* de Beuron, où la référence à Confessions I, 5, 6 est de part et d'autre omise, on constate que mis à part la version propre à Lucifer de Cagliari (vers 356-360), *De non conueniendo cum haeriticis* 8 (CChr. SL 8, cap. 8, 33, p. 177; ed. Antonio Piras, Roma 1992, p. 76): «Vt quid loquimini ad me? Omnes uos impie egistis, et omnes uos deliquistis in me, dicit dominus», ce verset est cité partout ailleurs en des termes très proches de ceux de Jérôme dans la Vulgate, avec la leçon *iudicio contendere*.

Jérôme, *In Hieremiam prophetam* I, 39 (CSEL 59, p. 34,12): «Quid uultis mecum iudicio contendere? omnes dereliquistis me, dicit Dominus», avec cette précision (l. 18-19) «quodque sequitur 'et omnes inique egistis in me'... a Septuaginta additum est».

Augustin cite ce verset de *Jérémie* 2,29, plus ou moins explicitement, mais toujours avec la leçon *iudicio contendere*, en cinq passages que nous donnons dans leur ordre chronologique, le sixième serait celui de *Confessions* I, 5, 6 :

a)- *En. in Ps.* 42, 7, 35-49 (date 403) (CChr SL 38, p. 480): «Quid times de peccatis, quia non potes omnia deuitare? (*Ps.* 42,7) 'Spera in Dominum, quoniam confitebor illi'. Quaedam sanat praesens allocutio, reliqua purgat fidelis confessio. Plane time, si iustum te dicis ; si non habes illam uocem ex alio psalmo (*Ps* 142,2): 'Ne intres in iudicium cum seruo tuo'. Quare: 'Ne intres in iudicium cum seruo tuo?' Misericordia tua mihi opus est. Nam si iudicium exhibueris sine misericordia, quo ibo? (*Ps.* 129,3) 'Si iniquitates obseruaueris Domine, Domine, quis sustinebit?... Nam ex alio propheta arrogantes et superbos identidem sic obiurgat (*Jer.* 2, 29):

'Vtquid uultis mecum iudicio contendere? Omnes dereliquistis me, dicit Dominus'. Noli ergo iudicio contendere ; da operam esse iustus; et quantumcumque fueris, confitere te peccatorem; semper spera misericordiam; et in ista humili confessione securus alloquere turbantem te... 'Spera, inquit, in Dominum, quoniam confitebor illi'. Quid illi confiteberis? 'Salutare uultus mei, Deus meus'. Tu es salutare uultus mei, tu sanabis me. Aeger ad te loquor; agnosco medicum, non me iacto sanum... Quod in alio psalmo (40,5) dicitur: 'Ego dixi: Domine, miserere mei, sana animam meam, quoniam peccaui tibi'». – Comme on le voit pour commenter le verset du *Ps.* 42,7 exprimant la confiance totale en la miséricorde de Dieu par la confession, Augustin s'appuie ici sur quatre autres textes scripturaires: Ps. 142,2: «Ne intres in iudicium cum seruo tuo»; Ps. 12,3 «Si iniquitates... quis sustibebit»; *Jérémie* 2,29 « Vtquid uultis mecum iudicio contendere...», et *Ps.* 40,5 «Ego dixi: Domine miserere mei...», orchestration scripturaire que l'on va retrouver sous sa plume.

b)- En 411-412, *De peccatorum meritis* II, 10,14 (CSEL 60, p. 86,10), Augustin cite les versets *Job* 9,2-3: «quemadmodum enim iustus erit ante Dominum? si enim uelit contendere cum eo, non poterit oboedire ei» – passage où est omis le mot iudicio, et six lignes plus loin il en explicite le sens en citant *Jérémie* 2,29, où le même terme *iudicio* est introduit en complément à *contendere*: «Vnde quosdam increpat dicens: 'Quid uultis mecum iudicio contendere?' quod ille praecauens: 'ne, inquit, intres in iudicium cum seruo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens' (Ps. 142,2)», verset déjà repris dans le texte précédent.

c)- *En. in ps.* 128, 9,36, daté de 412 par Zarb, de 406-47 par La Bonnardière (CChr SL 40, p. 1887; CSEL 95/3, p. 244): «sic te erigis, et non elidis oculos ad terram, et tundis pectus, et dicis: 'Domine propitius esto mihi peccatori' (*Luc* 18, 13); sed iactas te de meritis tuis, et 'uis mecum, inquit Deus, iudicio contendere' (*Jer.* 2,29), intrare mecum in iudicio (ad iudicium *in* CC); cum debeas in reatu tuo satisfacere Deo, et clamare ad illum, quod clamatur in alio psalmo: 'Si iniquitates obseruaueris, Domine, Domine, quis sustinebit?' (129,3) clamare ad illum, quod clamatur in alio psalmo (40,5) : 'Ego dixi: Domine, miserere mei, sana animam meam, quoniam (quia *in* CC) peccaui tibi'». Se retrouvent dans ce passage cités trois versets qui se font écho: *Jér.* 2,29, *Ps.* 129,3 et *Ps.* 40,5.

d)- *En. in ps.* 142, 6,7, date 414-415 (CChr. SL 40, p. 2064): «Denique superbis talibus loquitur propheta (*Jer.* 2, 29): 'Quid uultis mecum iudicio contendere? Omnes dereliquistis me, dicit Dominus'.

Quid uultis mecum in iudicium intrare, et uestras iustitias commemorare?»; et Augustin rapproche ici ce verset de *Jérémie* 2, 29, du verset Ps. 142,2: «Ne intres in iudicium cum seruo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens», comme il l'avait fait dans son commentaire de l'*En. in Ps.* 42,7 cité ci-dessus.

e)- Et dans l'*Epist.* 167, 6,20 (CSEL 44, p. 607) qu'Augustin adresse à Jérôme en 415 (cf. Hier., *Epist.* 132,20 (CSEL 56/1, p. 239, 26 – 240,4) reviennent une fois de plus conjointement les deux versets *Ps.* 142,2 et *Jérémie* 2,29 comme se faisant écho: «Propter quod ei (Deo) dicitur (*Ps.* 100,1): 'Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine'; nam quisquis uelut nimium iustus iudicium sine misericordia quasi securus exspectat, iram iustissimam prouocat, quam timens ille dicit (*Ps.* 142,2) : 'Ne intres in iudicium cum seruo tuo'. Vnde dicitur populo contumaci (*Jer.* 2,29): 'Quid uultis mecum iudicio contendere?'».

Ce verset de *Jérémie* 2,29, avec l'insertion du mot *iudicio* en complément à *contendere*, est repris postérieurement par plusieurs auteurs ecclésiastiques: – Verecundus (c. 551/3), *Commentarii super Cantica ecclesiastica* 9,8 (CChr. SL 93, p. 113): «Vt quid mecum uultis iudicio contendere? Omnes dereliquistis me, dicit Dominus». – Gildas Sapiens (6e s.), *De excidio et conquestu Britanniae* 47 (MGH, Auct. Ant. 13, 54,16): «Quid uultis mecum iudicio contendere?... Dominus». – Pseudo Isidore (8e s.), *De uariis quaestionibus aduersus Iudaeos* 15, 5 (ed. P. A. C. Vega-A. E. Anspach, Scriptores ecclesiastici Hispano-Latini veteris et medii aeui, 6-9, p. 42): «Quos Dominus per Ieremiam prophetam redarguens ait: 'Quid uultis mecum iudicio contendere?' ... Dominus». – *Breuiarium gothicum* (PL 86, 481 A): «Quid uultis mecum iudicio contendere? Omnes dereliquistis me, dicit Dominus». – Pseudo-Meliton (11e s.), *Clauis*, Recensio primitiua (ed. Pitra, Analecta Sacra, 2, VIII, 5,34 (p. 61,24): «Iudicium, falsa quorumdam praesumptio et de propria se extollens iustitia, de quibus Dominus per Hieremiam respondit dicens: 'Quid uultis mecum iudicio contendere? Omnes dereliquistis me'»; – Recensio uulgata, *Clauis* XI, De Ciuitate 85,4 (ed. Pitra, Spicilegium Solesmense, 3, XI, 85,4 (p. 242,4): «Iudicium... Praesumptio de iustitia propria: 'Quid uultis mecum iudicio contendere? omnes dereliquistis me'». – Pseudo-Grégoire = Héribert évêque de Reggio Emilia (11e s.), (cf. Dict. Spiritualité 7, 279; CPPM, II, 2126), *Expositio in 7 psalmos poenitentiales* 2 (PL 79,643 D): «An uultis mecum iudicio contendere? Quasi enim iudicio contendebant, qui dicebant: 'Quare ieiunauimus, et non aspexisti?' (Isaïe 58,3)».

Si mention est faite du passage des *Confessions* I, 5,6 «*iudicio*

contendere tecum» dans le fichier des citations patristiques de la *Vetus Latina* de Beuron, à propos du verset *Job* 9,3, comme nous l'avons signalé, on est étonné de ne pas trouver mention de ce même passage à propos du verset *Jérémie* 2,29, alors que les éditeurs des *Confessions*, depuis celle de Rome de 1965, font état de la double référence. Nous pensons que cette omission est probablement due à un défaut de mise à jour de ces précieux fichiers, plutôt qu'à un rejet de la seconde référence. Plus étonnant nous apparaît l'omission de cette référence de la part de A.-M. La Bonnardière, dans son relevé des citations de Jérémie chez Augustin (*Biblia Augustiniana*, A. T. Le Livre de Jérémie, Paris 1972, p. 85), où l'on ne trouve mentionné que les cinq passages recensés plus haut, sans allusion même en note au texte des *Confessions* pourtant signalé sept ans plus tôt par Michele Pellegrino. Car à notre jugement, la présentation que nous avons donnée des deux dossiers, nous amène à conclure que c'est au verset de *Jérémie* 2,29, et à lui seul, qu'Augustin fait directement référence.

Le premier critère est que dans le plus grand nombre des citations patristiques susceptibles de recourir au verset de Job 9, 3, le verbe κριθῆναι de la Septante est rendu seulement par *contendere* avec omission de *iudicio* par tous les auteurs, mis à part Ambroise, comme nous l'avons vu. Et Augustin, en reprenant ce verset dans son *De peccatorum meritis* II, 10, 14, seul passage où il cite explicitement Job 9, 3, a soin de corriger le texte hiéronymien de ce verset en éliminant le mot *iudicio*, comme l'avait noté Donatien de Bruyne, voir supra. Il est donc difficile de rattacher la leçon *iudicio contendere* figurant dans le passage des *Confessions* I, 5, 6, au verset de *Job* 9, 3. Par contre cette expression *iudicio contendere* rendant le grec λαλεῖτε du verset de Jérémie 2, 29 de la Septante, se retrouve, sauf chez Lucifer de Cagliari, dans toutes les citations des auteurs ecclésiastiques relevées de Jérémie 2, 29, y compris chez Augustin en cinq passages, celui des *Confessions* ne pouvant qu'enrichir le dossier.

De plus dans les *Confessions* I, 5,6 Augustin conforte son commentaire de '*iudicio contendo tecum*' par une référence à un verset du Ps. 129,3:«non ergo iudicio contendo tecum, quia 'si iniquitates obseruaueris, Domine, Domine quis sustinebit?'». Or nous retrouvons ce même verset cité en complément à *Jérémie* 2,29 en deux autres passages d'Augustin cités ci-dessus: *En in ps.* 42,7,39: «'Ne intres in iudicium cum seruo tuo'. Quare: 'Ne intres in iudicium cum seruo tuo?' Misericordia tua mihi opus est. Nam si iudicium exhibueris sine misericordia, quo ibo? 'Si iniquitates obseruaueris Domine, Domine, quis sustinebit?' (*Ps.* 129,3)... Nam ex alio

propheta arrogantes et superbos identidem sic obiurgat (*Jer.* 2,29) : 'Vtquid uultis mecum iudicio contendere ? Omnes dereliquistis me, dicit Dominus'. Noli ergo iudicio contendere»; – second passage *En. in ps.* 128,9,38: «sed iactas te de meritis tuis, et 'uis mecum, inquit Deus, iudicio contendere'(*Jer.* 2,29), intrare mecum ad iudicium ; cum debeas in reatu tuo satisfacere Deo, et clamare ad illum, quod clamatur in alio psalmo (*Ps.* 129,3): 'Si iniquitates obseruaueris, Domine, Domine, quis sustinebit?'». Cette double orchestration des versets *Jér.* 2,29 et *Ps.* 129,3, nous détermine à penser que ce sont ces mêmes versets, qu'Augustin reprend conjointement, plus ou moins explicitement, dans le passage des *Confessions* I,5,6 : «Non ergo iudicio contendo tecum (cf. *Jer.* 2,29), quia 'si iniquitates obseruaueris, Domine, Domine, quis sustinebit' (Ps. 129,3)». La référence à *Jérémie* 2,29 nous paraît ici des plus évidente, contrairement à ce que nous avons affirmé dans un article précédent[3]; et la référence à *Job* 9,3 introduite par certains éditeurs serait donc à éliminer.

Paris G. FOLLIET

[3] *Le Livre de Job et les Confessions*, dans *Le Confessioni di Agostino* (402-2002), *bilancio e prospettive*, XXXI Incontro di Studiosi all'Antichità Cristiana, Augustinianum, 2002, p.XXX-XXX.

PELAGIUS AS THE BOGEYMAN OF CATHOLICS AND PROTESTANTS IN THE SEVENTEENTH CENTURY

Romans 9:18, "[God] has mercy upon whomever he wills, and he hardens the heart of whomever he wills", is a piece of Scripture, referring to the hardening of Pharao's heart in Ex.10:1, that has caused generations of Christians to ask whether if God predestines someone to be evil, that person can still be held responsible. In his *Exposition of some propositions from the Epistle to the Romans*, Augustine solves the problem as follows: "[Pharao] could not be blamed for the fact that he did not obey at that time, since with a hardened heart he could not obey, but he had become liable to punishment because his heart had been hardened by his earlier unbelief". Jansenius, the staunch defender of strict Augustinianism against scholastics and Jesuits, describes how this quote is used against Augustine, "because he (Pharao) was hardened and deprived of sufficient grace".[1]

To understand this, we must take a look at the medieval dissecting table on which the relationship between God and human beings was cut into neatly arranged pieces. Modern theologians need solid guides like F. Diekamp to obtain a map of this labyrinth.[2] Metaphysics and psychology were combined and applied to the analysis of inner human changes that occur in the context of conversion and sanctification. This led to a far reaching differentiation of the operations of grace that aimed to specify the biblical and patristic language about humanity's new creation. The road to salvation was thought of as winding along a chain of operations of grace, interacting with human actions.[3]

One important distinction here was that between actual grace and habitual grace. The former is incidental, the latter is permanent. In the Pelagian controversy, Augustine was mainly preoccupied with what was later to be called actual grace. Therefore his opinions about actual grace chiefly interest the historian of his heritage in Jansenism. Indeed Jansenius has nothing much to say on the subject of habitual grace.[4] One aspect of actual grace is the pair sufficient grace and

[1] C. JANSENIUS, *Augustinus*, Rothomagi 1643, III p.148.

[2] F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas* II, Münster 1939, p.400-418.

[3] TRE 13, „Gnade IV", p.486.

[4] N. ABERCROMBIE, *The Origins of Jansenism*, Oxford 1936, p.31.

efficacious grace. The former grants to a human being the capacity of being saved, the latter makes that capacity effective.

Now in his chapter on Pharao's hardened heart, Jansenius begins by showing that certain people who are seeking to undermine Augustine's authority use the quote from his *Exposition of some propositions from the Epistle to the Romans* to demonstrate a supposed lack of logic on the part of the great church father: he seems to argue, they say, that the sins of those who are hardened, that is the sins of those who are deprived of sufficient grace, are not the kind of sins that can be considered as causing guilt. This could only be the case, they say, if these people lack the power to avoid these sins and consequently are not free. But it is absurd that people who are hardened and blinded should be unfree and not guilty in the evil acts they commit, because they cannot be blamed. It is absurd to think that they should be deprived of sufficient grace. So one should not follow Augustine here, they conclude.

One person who interpreted and dismissed Augustine in this way, Jansenius says, was the Jesuit Gabriel Vázquez.[5] Other people like Bellarminus were not so far off the mark and in any case they were concerned that Augustine should not seem to be teaching something absurd. But the words of this passage mean something else than they appear to say, Jansenius says. First of all, the hardened do indeed have a complete lack of sufficient grace. But that does not mean that their evil deeds are not sins and that they cannot be held responsible. In Augustine's teaching it is unheard of, says Jansenius, that anyone should act badly without sinning. In another work, *On the Profit of Believing*, Augustine clearly states this: "Every deed that is not done right, is a sin".[6] People who are hardened because of their infidelity and impiety, thereby begin to earn punishment and continue to act badly by that punishment. In fact in his *Exposition of some propositions from the Epistle to the Romans*, quoted in his *Revisions*[7], Augustine already emphasised God's role in the process: those who are chosen by God receive the gift of faith and those who are damned by God develop infidelity and impiety. But this is Augustine's earlier position: Impiety earns punishment through its unbelief, and hardening completes this by acting badly. Infidelity earns a first

[5] Cf.E. ISERLOH, J. GLAZIK, H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte* IV, Freiburg 1985, p. 567.

[6] nam omne factum, si recte factum non est peccatum est, CSEL 25,1, ch. 12, par. 27, p. 35, line 1.

[7] I, 22,3, CSEL 36, p.109, line 17f.

punishment and hardening another. In several books Augustine stressed that the hardened and blinded truly earned punishment, Jansenius says.

In his *On Nature and Grace*, to name just one other work, Augustine gives an example that is comparable to that of Pharao. Jansenius says: "After this book (= *On the Profit of Believing*), Augustine frequently stated explicitly that the hardened and the blinded do really and properly sin. For in the book *On Nature and Grace*, when he had said that the person who is blind because the light of truth has deserted him, 'falls more than is necessary',[8] which is nothing else than what he had said about Pharao, 'that he could not obey' [9], he immediately adds, 'and yet by this very punishment – that is, by their blindness of heart, which supervenes on the withdrawal of the light of wisdom – they fell into more grievous sins still" [10]. After several more quotations, Jansenius concludes: "Thus there should be no doubt at all that Augustine regarded those deeds to which persons who are deprived of God's grace are condemned, as a rightful punishment for their hardening and blindness, as genuine sins.

He who wants to understand this passage properly, Jansenius says, must be reminded of certain principles. The first, taught constantly by Augustine, is that Adam was created with the highest freedom of will and indifference towards good and evil. In that state he could remain good with the help of sufficient grace, without which he could do nothing. And this grace was available to him at a mere wink of his will. Since his will was not yet attacked by concupiscence, his "velle" implied his "posse". But after the Fall, we do not have that experience any more, Jansenius says. And he refers to his own first book on the state of the first man and of the angels (the first book of the *Augustinus*), for further explanation.

Jansenius' second point is that Augustine, as he admits himself in *On the Predestination of the Saints*, had been in error concerning the doctrine of grace.[11] This was the case when he wrote the disputed

[8] plus necesse est cadat; the quotation is imprecise. The context reads: materiam peccati dicit esse vindictam, si ad hoc peccator infirmatus est, ut plura peccaret, nec cogitat praevaricatorem legis quam digne lux deserat veritatis; qua desertus utique caecus et **plus necesse est offendat et cadendo** vexetur vexatus que non surgat, ut ideo tantum audiat vocem legis, quo ammoneatur implorare gratiam salvatoris. Cap. 22, par. 24, CSEL 60, p. 249, line 11.

[9] Cf. Augustine's *Exposition of some propositions from the Epistle to the Romans* par. 54, CSEL 84, p. 37, line 25.

[10] Idem note 8, p. 249.

[11] Chapters 3 and 4 = 7-8.

passage in his *Exposition of some propositions from the Epistle to the Romans*: like the later Semi-Pelagians he thought that faith was not so much a gift of grace as a human achievement that needed the mere assistance of divine grace to take effect. These two points are indispensable for a correct interpretation of the passage. In the same work Augustine says: "Free will was in the first man in a perfect way, but before grace there is no free will in us not to sin, but only to want not to sin."[12] The will itself is inefficacious. Humans more or less have the "velle", but they need grace to attain to the "posse". So we have the freedom to want and to believe, but not to implement. Here the words of Romans 9:16 are relevant: "It does not depend on the one who wills or who runs, but on God who has mercy". Some people think that Paul professes the complete removal of free will here. That is not so, Augustine says: the will only needs the assistance of grace. The example of Pharao presents an adverse example of this. For that man's heart was hardened so that he did not, and indeed could not, obey the commandments of God. However this was not the result of [an act of] his free will, but it was a punishment for his preceding will as an unbeliever, which was rewarded by the incapacity to obey in the same way as the will to believe [is rewarded] by the power to act. The choice between faith and unbelief is the key issue at the outset.

But as I said, Jansenius continues, Augustine was in error here. He reduces the whole range of good works to one thing that he regards as a merit of our free will, namely faith, and he reduces the range of evil works to unbelief. He regards those good and evil works as gifts and punishments of God respectively, as consequences of grace or hardening, but not as deeds of our own.

Now let us look at the disputed passage again, Jansenius says. The argument runs like this: "[Pharao] could not be blamed for the fact that he did not obey at that time, since with a hardened heart he could not obey, but he had become liable to punishment because his heart had been hardened by his earlier unbelief". His sin was not the disobedience, but the fact that he had made himself unfree to want the good. This is what it means, says Jansenius, but Augustine revised this earlier opinion later, when he held that after the Fall, the human will is equally unfree to believe as to act, and that he needs to receive both the motivation and the power to act from the Spirit of faith and love. Both the previous unbelief and the hardening are now seen as

[12] Liberum.... arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium, ut non peccemus, sed tantum ut peccare nolimus, CSEL 84, p. 8, line 18.

consequences of original sin. And it seems clear that Jansenius regards the later Augustine as the true and orthodox Augustine.

In this chapter, Jansenius sets out to defend Augustine's authority over against Jesuit theologians like Vázquez, who do not want the great father to be the sole authority in faith and especially morals. Other names which are frequently mentioned are Molina, Lessius and Suarez.[13] Jansenius lists several possible links between them and the Pelagians. Thus Suarez is said to "hallucinate gravely" about Pelagianism on the one hand[14], and to smell of Semi-Pelagianism himself.[15] Molina turns the chief principles of Augustine's doctrine against the Pelagians upside down.[16] Vázquez rejects Augustine's teaching on human nature and the propagation of original sin and he behaves like a Pelagian.[17] On the subject of grace, Lessius hallucinates more enormously than the Semi-Pelagians ever did.[18]

The 223 pages of the first part of the *Augustinus* are devoted to an historical study of the Pelagian heresy, in fact of Pelagianism and the doctrine of the Massilienses or Semi-Pelagians, two schools of thought that are not connected historically but which both object to a number of Augustine's convictions. In the practice of systematic theology both currents were more or less treated as one, as the name "Semi-Pelagians" indicates. This name is first found in the Formula of Concord of 1577. Pelagianism and Semi-Pelagianism are related to each other as follows:

9] 2. We reject also the error of the gross Pelagians, who taught that man by his own powers, without the grace of the Holy Ghost, can turn himself to God, believe the Gospel, be obedient from the heart to God's Law, and thus merit the forgiveness of sins and eternal life.

10] 3. We reject also the error of the Semi-Pelagians, who teach that man by his own powers can make a beginning of his conversion, but without the grace of the Holy Ghost cannot complete it.

It is curious that this term of Lutheran origin should have been adopted in the catholic camp as well. This happened in the early 1580s.[19] It obviously was a useful expression.

[13] Cf. II, 72.
[14] I,128,130.
[15] I,208.
[16] II,34
[17] II, 15, 77, 85, 91-93.
[18] III, 88.
[19] M. JACQUIN, "A quelle date apparait le terme 'Semipélagien'?", RSPhTh 1, 1907, p. 506-508.

Now we return to Pharao's hardened heart. We find at least two works that are attributed to Pelagius that occupy themselves with the question, namely *On the hardening of Pharao's heart* and his *Commentary on Romans*. Jansenius did not discuss the first work because it was only published in 1947. But he was one of the first scholars to identify the pauline commentary as Pelagian.[20] The first work, *On the hardening of Pharao's heart*, is now no longer ascribed to Pelagius. So we turn to the *Commentary on Romans*. Here we read:

17 For concerning Pharao the Scripture says: I have raised you up for this very purpose, to show my power in you, and to proclaim my name in the whole earth.' This passage... is explained by different interpreters in two ways. Either: Since each one will be punished when the measure and limit of his sins is complete, as in the case of the inhabitants of Sodom and Gomorrah (cf. Gen. 19:24-5). Pharao accordingly had already exceeded his limit and God wished to make an example of him for the others, as of one already doomed to die, so that the people of God might come to know God's justice and power, and neither dare to sin nor fear their enemies. The same sort of thing that happened to Pharao happens when a doctor, seeking the causes of sickness, discovers a remedy in the course of torturing someone already condemned to death for many crimes; or when a judge, though he could punish a guilty man immediately, afflicts him with various torments to rouse the fear of all. Or: He was hardened by God's patience, for after a plague from God ended Pharao became harder, and although God knew that Pharao had not repented, he wished nevertheless to show his forbearance even towards him.

We note that there is no question of predestination by God, only of his foreknowledge. Of these two interpretations, the first one goes back to Ambrosiaster[21] and the second one to Origen[22] whom Pelagius had read well. If we agree that the passage about Pharao in Romans is in fact about a kind of predestination, Origen managed to turn the interpretation around to foreknowledge. Greeks disliked predestination. So did Pelagius. Indeed, according to Jansenius, Origen is the origin of Pelagianism.[23] This conviction is worked out in several chapters. First, Jansenius expounds Origen's opinion on free will and

[20] A. SOUTER, Texts and Studies IX, 1, Cambridge 1931, p. 10

[21] CSEL LXXXI, p. 325, 8-19

[22] C. P. HAMMOND BAMMEL, *Der Römerbriefkommentar des Origenes, Buch* 7-10, Freiburg 1998, p. 624,116-131; cf. W. J. P. BOYD, "Origen on Pharao's hardened heart", *Texte und Untersuchungen* 92, *Studia Patristica* VII,1, Berlin 1966, p. 434-442.

[23] I, 45,46,48,63,75,83 (Origenes totius erroris fons), 84, 91.

its "natural possibility". I quote Jansenius[24]: ".....among all those who preceded Pelagius I found no abler architect of the whole Pelagian heresy than Origen, who was of much use to the ancient interpreters of the holy Scriptures and defenders of the faith not because of his productive genius, but because of his unbridled freedom of reasoning severely damaged the purity of the doctrine of the Church."

For through his writings, especially *peri archôn*, Origen was the origin of several heresies that infested the Church a few centuries after his death. Thus he could indeed be called a cesspit of errors. But there is none that he did not only sketch, but also shape and express more exactly in nearly all drafts and colours, than the Pelagian heresy. You will not find it at all easy to find a single dogma which Pelagius and Julian hurled at the Church (with one exception), no single interpretation of Scripture which supports this heresy, or Origen has given it its initial shape, so much so that they sometimes use the same words to prejudice the truth. Because this seems incredible to many people and to understand the secrets of this error it is of great importance and worth while to dwell on this a bit longer. In order not to spend too much time on the collisions between individual points of Pelagian and Origenist doctrine, we have reduced all this to five chapters, Jansenius says: 1. the free will and its natural possibility; 2. the law of nature and that of Moses; 3. On grace and merit; 4. On predestination; [5. On the corruption of Scripture].

A key concept in the first chapter is "freedom". Origen often addresses this quality and shows himself an admirer of the philosophical concept of freedom. Jansenius illustrates this with quotations from *peri archôn* and his commentary on Romans and concludes that the Pelagians have their opinions on this matter from Origen. A passage from the third chapter is revealing: "But no error is more deadly and killing for grace, than that it is given to human [acts] which precede.. In the books Peri Archon Origen ventilates the merits of human action over against grace, and all gifts of God depend on free will". Only those who are worthy, those who have earned it, receive the sanctifying grace of the Holy Spirit.

But where did Origen get his ideas from? From pagan philosophy. "Although we ought to weigh the Pelagian error by its own weight, and to reduce it to the first source from which it springs, you will understand that it has been concocted from nothing else than from the doctrines of the pagan philosophers. And the outfit of the whole heresy is nothing else but pure and clear pythagorean, stoic and

[24] I,149 etc.

aristotelian philosophy, as Tertullian once said about heretics generally and one can say about no people more truly, with Jerome, than about the Pelagians: 'the philosophers are the patriarchs of the heretics'. It is not difficult to demonstrate this from the individual hinges of the Pelagian error. The first doctrinal opinion that Pelagius preached by which he began to disturb the Church..... was that about reaching perfect justification, including sinlessness and *apatheia*...."[25] Jansenius traces this back to pythagorean and stoic philosophy.

The second point is that they want to attain to all virtues by the sole possibility and indifference of the free will. This stems from the philosophers too: Cicero and Seneca are quoted. The latter says: "There is one good thing, which is the cause and support of a happy life: to believe in oneself". "This statement summarizes the whole venom of Pelagian impiety", says Jansenius. "For on this philosophical basis the whole hulk directed against Christ's grace has been constructed". Naturally, Jansenius follows Augustine here, who in his epistle 186 wrote: "That they do not stumble over the stumbling stone, for example by defending nature and free will with much rhetoric, just like the philosophers of this world, who tried hard to be considered or to consider themselves to effectuate a happy life for themselves by their own will."[26]

The third point is original sin. Here Pelagius bases himself on Aristotle. There is no question of the transmission of sin from parents to offspring, for Pelagius and Julian wanted to liberate little children from all guilt and punishment.

The fourth point is that of pure nature, *pura natura*. This concept was invented in the sixteenth century to answer the question: in how far is the sinful human being still able to do what is morally good without the help of grace? The term "pure nature" indicates a fictitious state of humanity before the Fall, in which human beings were created without original righteousness or participation in divine nature. Jansenius sees the Pelagians as the originators of this concept.[27] The Louvain theologian Ruard Tapper[28] and in his trail Jan-

[25] I,154 etc.

[26] ..... ne offendant in lapidem offensionis uelut argute defendendo naturam et liberum arbitrium quem ad modum philosophi huius mundi, qui uehementer egerunt, ut putarentur uel putarent sibi beatam uitam uirtute propriae uoluntatis efficere, CSEL 57, par. 11, p. 77, line 1.

[27] I,147-148.

[28] Cf. M. SCHRAMA, "Ruard Tapper und die Möglichkeit gute Werke zu verrichten, 'non omnia opera hominis mala'", in: M. LAMBERIGTS, *L'Augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain*, Leuven 1994, p. 63-98, esp. p. 82-83.

senius[29] explain it as follows: it means "that the state in which human beings are now born is no different from the state of pure nature than someone who has been stripped differs from someone who is naked; the latter is obviously without the clothes he never had, the former had them, but he lost them. For if you only substract sin, whereas [in fact] the integrity of the first and supernatural make up was lost, you get the state of pure nature instead of the state in which we are actually born."[30] Pure nature is a state in which there is "a natural possibility or freedom of choice between good and bad."[31]

Jansenius sees a direct connection between the doctrine of pure nature and the positive view, especially of Julian, on desire or concupiscence as if it were a natural good.[32] According to J. H. Walgrave, he himself regards the *libido* which accompanies seminal emissions as a sign of the corruption of human nature.[33] The word *concupiscentia* stems from Romans 6:12 and 7:7 and the Epistle of James 1:14; the term *libido* stems from Cicero, and Hortensius as quoted by Augustine. Other terms are *cupiditas*, *voluptas*, *delectatio*.[34] Concupiscence can be subdivided in: desire of the flesh, desire of the eyes and pride.[35] In any case, Jansenius derives the concept of natura pura from the influence of pagan philosophy also. Modern research tends to think that both Augustine and Pelagius make use of philosophy: the former of neoplatonic dualism and the latter of a stoic concept of freedom.[36]

What sources did Jansenius use for his description of Pelagianism? No doubt his main source was his own reading of the works of Augustine. But the issue of Pelagianism had of course been continually alive in the Augustinian tradition. Jansenius mentions little secondary literature; e.g. Bellarminus is one of a few authors only. And certainly no Protestants. Yet a major work written during the Arminian controversy by Gerardus Johannes Vossius, for which that author himself got into trouble, appeared in 1618 (a revised edition was published posthumously in 1655): *Historiae de controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt, libri septem*, Lugduni

[29] I,148 E.1.

[30] Idem. Cf. J. WALGRAVE, "*L'Augustinus de Jansénius*", in: J. VAN BAVEL et M. SCHRAMA, *Jansénius et le jansénisme dans les Pays-Bas. Mélanges Lucien Ceyssens*, Leuven 1982, p. 27-38, esp. p. 31.

[31] I,97 B2

[32] I,154 E2

[33] Cf. WALGRAVE p. 34.

[34] II, 129-130.

[35] II,132.

[36] G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972, p. 230f.

Batavorum: excudit Joannes Patius, 1618.[37] The year before, a more modestly sized book entitled *De Pelagianis et Semi-Pelagianis* had appeared. The author was one Joannes Latius or Jan de Laet, who is regarded as the first scholar who attempted to gather together the fragments of Pelagius' work.[38] Latius' book was published Hardervici: ex off. Th. Henrici imp. J. Jansonii, 1617. It is worth investigating whether Jansenius had read these books, especially Vossius, whose is the more thorough work. In his own work, he writes rather scathingly about Calvin and the Calvinists. If they happen to agree with Augustine, it should be accepted as the truth; if they disagree, their error ought to be corrected.[39]

In a first chapter, Latius gives a bio-bibliography of Pelagianism. Secondly, he discusses five scriptural arguments of the Pelagians against original sin and, as in all his chapters, Augustine's replies to them. Thirdly he gives fourteen arguments of the Pelagians based on reason. Fourth come six successive points of "the perverted teaching of the Pelagians against original sin". Fifth are the opinions of the Pelagians on free will. Sixth, five arguments of the Pelagians for free will. Seventh, three opinions of the Pelagians on grace. Eight, three arguments of the Pelagians in favour of their opinion. Nine, four points on human perfection during this life [as taught by the Pelagians]. Ten, some more arguments of the Pelagians. This concludes Book One; Book Two is about the Semi-Pelagians and followed by some essays on Pelagianism. Latius strikes us as someone very methodical, who is concerned to give a brief systematic exposition of the Pelagian vis-à-vis the strict Augustinian position especially on grace and nature, on predestination and original sin. It seems likely that he wrote this book in connection with the religious dispute in the Netherlands in those days

Vossius' book is much larger, but still not by far as comprehensive as Jansenius' *Augustinus*. What strikes us immediately, is that Vossius quotes a much wider variety of, Greek and Latin, church fathers than Jansenius, who only quotes Augustine and every now and then another Latin father. Vossius' dossier is indeed very rich. Unlike Jansenius, Vossius e.g. discusses the fact that in the matter of predestination, it was the older Augustine who departed from the standard Greek tradition. But Vossius sides unconditionally with Augustine and his definitions of the warring parties are still

[37] Cp. J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum*, Leiden 2001, p. 2ff
[38] Cp. J. LÖSSL, Op.cit., p.2.
[39] III,255.

formulated very much from an Augustinian perspective. This is how Vossius describes the Pelagian conflict: "The controversy was properly this, whether anyone by his natural powers can fulfill the Law, be justified and obtain salvation, as Pelagius held, or whether he only comes to believe by his own powers and begins to do good works, as Julian [of Aeclanum] thought, or finally, whether through his natural power, by the beginnings of faith and imperfect desire of the good, he disposes himself for the first [bit of] grace, as Cassian and the Semi-Pelagians believed".[40] Elsewhere, he categorizes the different parties as follows: there are those who deny an absolute predestination, but recognize prevenient grace. Then we have the Semi-Pelagians, who deny prevenient grace, but preach that we need grace as such. Then the Pelagians, who think that grace is not necessary, but nevertheless useful. "For the Pelagians were not Pelagians because they denied the absolute decree and prevenient grace, but because they denied the necessity of grace... The Semi-Pelagians are called that, not because they resist an absolute predestination, but because they do not recognize prevenient grace".[41] In their own day, the Pelagians were proscribed by imperial authority, but the Semi-Pelagians were regarded as catholics and were permitted to teach the people.

Finally, how do Jansenius and Vossius compare? Jansenius does not seem to acknowledge any help from Vossius' book. He had his own dossier of quotations, mostly from Augustine, but hardly from other church fathers – certainly not of Greek fathers. Moreover, he is somewhat scathing about the efforts of the Calvinists to understand Pelagius. Remarkably however, Jansenius uses a much wider variety of patristic quotations in his controversy with Voetius[42] and in his own commentaries on Scripture.[43] This raises the question whether after all the Augustinus is not rather a work of controversy about the Doctor's doctrine of grace than a work of positive theology.[44]

[40] Vossius p. 627.

[41] Idem, p. 646-647.

[42] Cp. M. Lamberigts, "Voetius versus Jansenius", in: J. VAN OORT etc., *De onbekende Voetius*, Kampen 1989, p. 148-167.

[43] Cp. e.g. *Tetrateuchus sive commentarius in sancta Jesu Christi Evangelia*, editio ultima, Bruxellis 1755; the preface to the commentary on Matthew alone refers to passages in Papias (in Eusebius), Irenaeus, Athanasius, Cyril of Jerusalem, Augustine, Jerome, Epiphanius, Theophylactus, John Chrysostom – which seems to show that Jansenius must have had an extensive knowledge of both the Greek and Latin fathers.

[44] The thesis that the *Augustinus* was a work of positive theology has been defended by e. g. L. Ceyssens.

Jean Orcibal in his *Jansénius d' Ypres* (1585-1638) says: "Rien n'indique qu'il ait connu les pages de l'arminien Gérard I. Vossius..."[45] And what was Vossius' motivation to write his book on Pelagius and his followers? In his "Letter to the reader", written in 1618, he speaks of the "sad schism"[46] and the "controversies about predestination which have sprung up in the Netherlands".[47] Accusations of Pelagianism and Semi-Pelagianism were hurled from pulpits and lecterns.[48] Vossius' book is an attempt to clearly define the differrent positions and then to demonstrate that he and his companions were neither Pelagians nor Semi-Pelagians.[49]

Two seventeenth century key studies on Pelagianism were written by Dutchmen. One, Gerardus Vossius, a protestant of Arminian conviction, wrote to demonstrate that he was not a Pelagian or a Semi-Pelagian. The other, Cornelis Jansenius, a roman catholic, wrote to demonstrate that his mainly Jesuit opponents were (Semi-Pelagians. Neither of them read the other man's work (unless Jansenius did read Vossius and neither admits it nor uses the work). Yet both were condemned for their books by the highest authorities of their churches.

Hilversum Martien PARMENTIER

[45] Paris 1989, p. 17 note 12.
[46] *Epistola ad lectorem* [11]
[47] Idem [12]
[48] Idem [15]
[49] Idem [16]

DIE ZWEI-EINE KIRCHE AUS JUDEN UND HEIDEN

Die Ekklesiologie des hl. Bernward im Licht der lateinischen Patristik

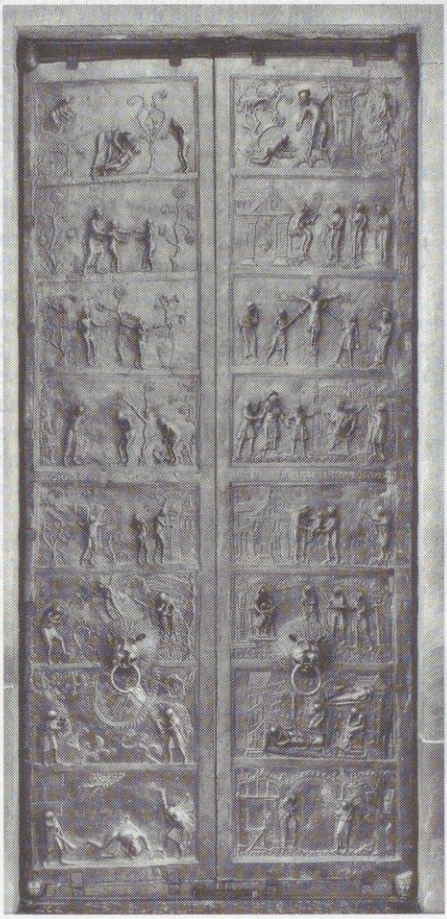


Abb. 1
Die Bernwardstür

Bernward, der dem sächsischen Hochadel angehörte, wurde um 960 geboren. Er erhielt seine Ausbildung an der Domschule in Hildesheim und wurde in Mainz durch Erzbischof Willigis zum Priester geweiht. Schon in jungen Jahren war er an den Hof Kaiser Ottos II. gekommen, wo er als Notar und als Hofkaplan wirkte. Nach dem frühen Tod des Kaisers wurde er von der Kaiserin Theophanu zum Erzieher Ottos III. bestellt, der seinem Lehrer zeitlebens eng verbunden blieb. Als Bischof von Hildesheim (993-1022) gehörte er nicht nur zu den führenden Reichsbischöfen seiner Zeit, sondern war er auch ein großer Förderer der Künste. Unter den zahlreichen mit seinem Namen verbundenen Bau- und Kunstwerken ragen die Michaeliskirche in Hildesheim und die für sie geschaffenen, später in den Hildesheimer Dom gelangten monumentalen Bronzegüsse, die Bernwardstür und Bernwardssäule, hervor, die zum Weltkulturerbe gehören. Nicht zuletzt seinen Kunstwerken verdankt Bernward seine Heiligsprechung im Jahre 1192. Über sein Leben berichtet sein Lehrer Thangmar. Theologische Schriften hat Bernward nicht hinterlassen. Von seiner Theologie künden seine Kunstwerke.

Abb. 2
Die Bernwardssäule

Die Tür (*Abb. 1*) und die Säule (*Abb. 2*) gehören in ikonographischer und theologischer Hinsicht so eng zusammen, dass sie trotz ihrer relativen Eigenständigkeit als ein einziges Kunstwerk zu betrachten sind. Auf der Säule wird das öffentliche Wirken Jesu von seiner Taufe bis zu seinem feierlichen Einzug in Jerusalem in epischer Breite dargestellt, das auf der Tür bewusst ausgespart ist. Das Bildprogramm der Tür dagegen gibt einen auf das Wesentliche beschränkten theologischen Überblick über die gesamte Menschheitsgeschichte, die sich in der absteigenden Bildfolge des linken Türflügels von der Erschaffung des Menschen bis zum Brudermord als eine vom Menschen verschuldete Geschichte des Unheils erweist, die ihre entscheidende Wende in der Menschwerdung des Sohnes Gottes erfährt. Dementsprechend wird auf dem rechten Türflügel in aufsteigender Bildfolge das Leben des Erlösers vor Augen geführt, wobei sich die Darstellung auf die Kindheit und Passion Jesu beschränkt und auf diese Weise unübersehbar auf das ergänzende Bildprogramm der Säule verweist.

INHALT

Einleitung
Grundzüge bernwardinischer Ekklesiologie 164

Erstes Kapitel
Die Ekklesiologie der lateinischen Kirchenväter
1. Die Kirche und das Paradies 168
2. Die Kirche in der Zeit zwischen Vertreibung u. Erlösung 171
3. Die von Jesus Christus gestiftete eine Kirche aus Juden und Heiden 182

Zweites Kapitel
Das Begriffspaar Juden und Heiden als Interpretament patristischer Exegese
1. Die eine Kirche Jesu Christi als Kirche der Juden und Kirche der Heiden u. ihre Abgrenzung von der jüd. Synagoge 194
2. Biblische Frauengestalten als Typen der Kirche und der Synagoge 197
a) Weibliche Einzelpersonen als Typen der einen Kirche 197
b) Frauenpaare als Typen der Juden- und der Heidenkirche 198
c) Weibliche Einzelpersonen als Typen der Heidenkirche 200
d) Frauenpaare als Typen der Kirche und der Synagoge 206
3. Biblische Männergestalten als Typen der Völker 213
a) Männerpaare als Typen der Juden und der Heiden in der einen Kirche 213
b) Männliche Einzelpersonen als Typen der Heiden oder der Juden 216
c) Männerpaare als Typen der voneinander getrennten Juden und Heiden 218
4. Biblische Realitäten als Metaphern und Zeichen für Juden und Heiden in und außerhalb der Kirche 225
a) Sachen und Sachverhalte 225
b) Tiere 238
c) Wort- und Satzdubletten 246

Ergebnis 247

Quellenverzeichnis 252

Abbildungen 3 – 8 261

(Bildnachweis: Dom-Museum Hildesheim)

Einleitung
Grundzüge bernwardinischer Ekklesiologie

In seinen weltberühmten Bronzekunstwerken, der Tür und der Säule, hat der weit über die Grenzen seines Bistums hinaus bekannte Hildesheimer Bischof Bernward zu Beginn des zweiten Jahrtausends eine bemerkenswerte Ekklesiologie zur Darstellung gebracht, die die ganze Menschheitsgeschichte umfasst und deren Leitmotiv die Einheit der Kirche ist[1]. Sie verbirgt sich im Hintergrund der einzelnen Reliefs in Bildmotiven, die bei vordergründiger Betrachtung lediglich „schmückendes Beiwerk" zu sein scheinen, dem keinerlei theologische Bedeutung zukommt. In Wirklichkeit jedoch dienen diese Bildmotive dazu, den Ort zu benennen, an dem sich das dargestellte Geschehen abspielt. Dieser Ort aber ist durchgängig die Kirche, die im weitesten Sinn als Kirchenraum (in Form eines Gartens, eines Gebäudes oder wie auch immer abgegrenzten Bezirks) dargestellt wird, in dem oder vor dem sich die Handlung vollzieht. So hat jedes Bild seinen ekklesiologischen Ort. Das ist umso erstaunlicher, als die Bildfolge der Bernwardstür im wahrsten Sinn des Wortes bei Adam und Eva beginnt. Welche Beziehung haben die Stammeltern zur Kirche? Gab es die Kirche schon im Paradies?

Eine eingehende, theologisch fundierte Analyse der einzelnen Bilder im Gesamtkontext des einen Kunstwerks kommt zu dem Ergebnis, dass Bernward seiner Ekklesiologie die zentrale Aussage zugrunde legt, die im Epheserbrief über Christus und die Kirche zu lesen ist und die lautet: „Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile und riss in seinem Fleisch [d. h. durch sein Sterben] die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet. Er kam und verkündete den Frieden: euch, den Fernen, und uns, den Nahen. Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater..." (Eph 2,14-18).

Der Verfasser des Epheserbriefs richtet diese Worte an Heidenchristen, Menschen also, die, bevor sie sich zu Christus bekannten, nicht zu dem von Gott auserwählten Volk Israel, den Nahen, sondern zu den übrigen Völkern, den Fernen, gehörten, die nicht aus dem

[1] Vgl. B. BRUNS, Die Bernwardstür – Tür zur Kirche, Hildesheim 1992, und Die Bernwardssäule – Lebensbaum und Siegessäule, Hildesheim 1995.

Judentum, sondern aus dem Heidentum zur Kirche kamen. Durch seinen Kreuzestod, „durch sein eigenes Blut" (Apg 20,28; vgl. Eph 2,13) hat Christus die trennende Wand der Feindschaft, die durch das alttestamentliche Gesetz zwischen Juden und Heiden errichtet worden war, niedergerissen und die beiden Teile der Menschheit vereinigt. Durch das Kreuz versöhnte er sie mit Gott in einem einzigen Leib. Dieser Leib ist sein eigener Leib, der Leib des gekreuzigten und auferstandenen Herrn, der durch das Wirken seines Geistes sich ausweitet zum „Leib Christi", zur Kirche, dessen Haupt der zur Rechten Gottes erhöhte Herr selbst ist (Kol 1,18). In der Kirche Jesu Christi, die sein Leib ist, in seiner Person, in ihm selbst, gibt es nicht mehr Ferne und Nahe, „nicht mehr Juden und Griechen" (Gal 3,28). In ihm, in Christus, in ihr, in der Kirche, haben alle Menschen in dem einen Geist Zugang zum Vater.

Der Gedankengang, den Bernward an diese Aussagen knüpft und dessen Ergebnis sich in seiner Ekklesiologie widerspiegelt, scheint folgender zu sein: Die Vereinigung der Menschheit mit Gott und untereinander durch den gekreuzigten und auferstandenen Herrn hat ihre frühere Trennung von Gott und voneinander zur Voraussetzung. Die Trennung aber ist Folge der Sünde. Am Anfang war nicht Trennung, sondern Einheit. Der doppelte Friede, von dem in Eph 2 die Rede ist, der Friede der Menschen untereinander und der Friede mit Gott, war schon einmal verwirklicht: am Morgen der Menschheitsgeschichte im Paradies. Die Vereinigung der Menschheit durch den Erlöser ist also die Wiederherstellung eines Zustandes, den es schon einmal gab, die Wiederherstellung einer ursprünglich gegebenen, später aber verloren gegangenen Einheit. Mit anderen Worten: Sie ist Wiedervereinigung. Wenn nun die Wiedervereinigung der Menschheit in der einen Kirche geschieht, so ist davon auszugehen, dass auch ihre erste Vereinigung in der einen Kirche erfolgte. Der Ort der ersten Vereinigung aber war das Paradies. Im Paradies war demnach schon einmal die eine Kirche verwirklicht, die zur Unterscheidung von der Kirche des Neuen Bundes als Kirche des Paradieses bezeichnet werden kann. Die beiden Teile der einen Menschheit wurden in der Kirche des Paradieses von den beiden Stammeltern repräsentiert, die Heidenvölker durch Adam, den Stammvater aller Menschen, und das später aus allen Völkern auserwählte Volk der Juden durch die aus der Rippe Adams erschaffene jüngere Eva. Durch den Sündenfall im Paradies zerbrach die ursprüngliche Einheit der Menschheit und mit ihr die Einheit der Kirche. Die Menschen wurden aus der Kirche des Paradieses vertrieben. An die Stelle der einen Kirche, die die ganze Menschheit umfasste, traten außerhalb des Paradieses zwei

voneinander getrennte Kirchen, für den einen Teil der Menschheit die Kirche der Heiden, für den anderen die Kirche der Juden. Zur Kirche der Heiden gehörte in der zweiten Generation Kain, zur Kirche der Juden sein jüngerer Bruder Abel. Durch das Heilswerk des Erlösers wurde die Trennung überwunden und die vom Schöpfer gestiftete ursprüngliche Einheit der Kirche wiederhergestellt. In der Kreuzigungsszene der Bernwardstür wird dies dadurch zum Ausdruck gebracht, dass in den beiden römischen Soldaten Stephatos und Longinus die Heiden und in Maria und Johannes die Juden miteinander unter dem Kreuz versammelt sind und gläubig „auf den schauen, den sie durchbohrt haben" und aus dessen Seitenwunde Blut und Wasser geflossen ist (Joh 19,34.37).

In der einen Kirche und nur in ihr, am Anfang der Schöpfung in der Kirche des Paradieses und jetzt in der Endzeit in der Kirche des Neuen Bundes, haben alle Menschen, haben Juden und Heiden, „Zugang zum Vater" (Eph 2,18). In der Zwischenzeit war den Menschen der Zugang zum Himmel verschlossen. Die Gerechten der damaligen Zeit kamen nach ihrem Tod noch nicht in den Himmel, sondern in die Vorhölle (*limbus patrum*), aus der Christus sie nach seinem Kreuzestod befreit hat.[2] Nur die eine Kirche ist mit dem Himmel verbunden, die getrennten Kirchen waren es nicht. Deshalb ist die Paradieskirche auf dem Gerichtsbild der Bernwardstür (*Abb. 7*), also nach dem Sündenfall, so dargestellt, dass der ursprüngliche Zugang zum Himmel durch ein hohes Rankengewächs am linken Bildrand versperrt ist[3]. Derselbe Sachverhalt wird noch deutlicher auf dem Widmungsbild des Kostbaren Bernward-Evangeliars (*Abb. 6*) durch die für immer fest verriegelte Himmelstür veranschaulicht, durch die einst die Kirche des Paradieses mit dem Himmel verbunden war. Ihr korrespondiert auf der anderen Seite desselben Bildes die nicht verriegelte Himmelstür, die mit dem bereit stehenden Kreuzstab jederzeit geöffnet werden kann und die der Kirche des Neuen Bundes zugeordnet ist, in der Bernward sein Evangeliar auf den Altar legt[4].

Auf weitere Aspekte des bernwardinischen Kirchenverständnisses, auf die sichtbare, unsichtbare und sichtbar-unsichtbare oder im weitesten Sinn sakramentale Dimension der Kirche braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Uns soll hier die Frage beschäftigen,

[2] Vgl. dazu PL 41/681.

[3] Vgl. BRUNS, Bernwardstür, S. 53.

[4] Vgl. B. BRUNS, Das Widmungsbild im Kostbaren Evangeliar des hl. Bernward, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 65 (1997), S. 29-55, hier S. 47f.

ob Bernward die von ihm in der Sprache der bildenden Kunst zur Darstellung gebrachte Ekklesiologie in der ihm bekannten Theologie, und das heißt im wesentlichen in den Schriften der lateinischen Kirchenväter, vorgefunden hat oder ob es sich hierbei um seine eigene originäre Schöpfung handelt. Was sagen die Kirchenväter über das Verhältnis von Paradies und Kirche? Welche Bedeutung hat für sie die im Neuen Testament bezeugte Wahrheit, dass die Kirche Jesu Christi aus Juden und Heiden besteht? Kennen sie neben der bekannten, am Gegensatz von Altem und Neuem Testament, Gesetz und Gnade orientierten Einteilung der Geschichte in eine Zeit *ante legem*, *sub lege* und *sub gratia* die damit nicht deckungsgleiche ekklesiologische Einteilung in die Ursprungszeit der vom Schöpfer gestifteten einen Kirche des Paradieses, die Zwischenzeit zweier getrennter Kirchen als Folge der Sünde und die Endzeit der vom Erlöser wiederhergestellten einen Kirche des Neuen Bundes? Sind ihnen die Ausdrücke Kirche der Juden und Kirche der Heiden geläufig und verwenden sie diese Ausdrücke in demselben Sinn zur Bezeichnung der getrennten Kirchen, wie sie den bernwardinischen Kunstwerken zugrunde liegen, oder welchen Sinn verbinden sie damit?

Erstes Kapitel

Die Ekklesiologie der lateinischen Kirchenväter[5]

1. Die Kirche und das Paradies

In der Auffassung, dass die Menschheit von Anfang an auf die Kirche hingeordnet war, unterscheidet sich Bernward nicht von den Kirchenvätern, die wie er eine enge Beziehung zwischen der Kirche und dem Paradies herstellen, obwohl sich dafür im Neuen Testament kein Hinweis findet.[6] Zwar kann „die gegenwärtige Kirche", d. h. die von Jesus Christus gegründete Kirche des Neuen Bundes, nicht einfach mit dem Paradies gleichgesetzt werden. Die Vertreibung aus dem Paradies ist endgültig, es gibt keinen Weg zurück. Paradiesische Verhältnisse wird es auf dieser Erde nie wieder geben, auch nach der Erlösung nicht. Und doch ist die Kirche in mehrfacher Hinsicht mit dem Paradies vergleichbar, so dass dieses sinnbildlich auf sie verweist. Beide gehen auf denselben Stifter zurück, auf Christus, den Ursprung aller Dinge, den Schöpfer und den Erlöser.[7] Auch die Kirche kann mit Recht ein „Garten der Wonne" genannt werden wegen der geistlichen Freuden, die uns durch sie zuteil werden.[8] Das Paradies ist das Land des ersten, die Kirche das Land des zweiten Adam.[9] Der

[5] Wegen des umfangreichen Quellenmaterials werden die patristischen Belegstellen, die selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben können, in den Fußnoten ohne Angabe des Verfassers und Titels nur nach dem Fundort in der von Migne herausgegebenen **Patrologia Latina** zitiert. Eine Auflistung des Quellenmaterials mit den vollständigen bibliographischen Angaben findet sich im Quellenverzeichnis.

[6] Im Neuen Testament wird das Paradies nicht als Metapher für die Kirche, sondern für den Himmel, das himmlische Paradies, verwendet (Lk 23,43; 2 Kor 12,4; Offb 2,7), ein Sprachgebrauch, der auch den Kirchenvätern geläufig ist (PL 100/755.1103; 106/95.1491; 107/476f.; 110/33.136; 112/1022; 114/175; 115/128. 145.610; 120/737). – Das in Lk 2,7 für „Herberge" verwendete Wort *diversorium* wird erklärt als *domus inter duos muros*, die zwei Türen hat. Das *diversorium* sei ein Bild für die Kirche „zwischen Paradies und Welt", also zwischen Himmel und Erde (PL 114/896).

[7] Wenn es in der Vulgata heißt: *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio* (Gen 2,8), so verweist *principium* nach patristischem Verständnis auf Christus als Ursprung aller Dinge, der sich selbst in Joh 8,25 Vg (vgl. Kol 1,18; Offb 3,14)) *principium* nennt (PL 34/222; 50/907; 82/265; 83/209.216; 91/13. 190.208; 93/226; 96/1115.1148; 107/479; 111/334; 116/538). Daneben wird *a principio* auch im temporalen Sinn von „im Anfang" verstanden (PL 91/13; 82/265; 116/538).

[8] PL 131/61.

[9] PL 83/940.

Lebensbaum in der Mitte des Paradieses versinnbildet Christus inmitten seiner Kirche, und zwar den am Kreuz gestorbenen und zu neuem Leben auferstandenen Christus, so dass dem Baum des Lebens im Paradies der Baum des lebenspendenden Kreuzes auf Golgota entspricht.[10] Vom Baum des Lebens essen, der im Paradies Gottes steht (Offb 2,7), heißt die Frucht des Kreuzes genießen (das in der Kirche steht).[11] Wie die vier Paradiesflüsse, die aus einer einzigen Quelle hervorgehen, das Paradies bewässern, so bewässern die vier Evangelisten, die ihre Quelle in Christus, dem menschgewordenen Wort Gottes haben, die Kirche.[12] Ebenso wie das Paradies ist auch die Kirche „ein verschlossener Garten" (HL 4,12), der gehegt und gepflegt werden muss (Gen 2,15), damit der Teufel nicht in ihn eindringen kann.[13] Denn es ist wahr: „Noch immer flüstert die Schlange und schweigt nicht. Sie versucht, durch irgendein Versprechen von Wissen [den Menschen] aus dem Paradies der Kirche zu vertreiben, dem sie nicht gestattet, in jenes Paradies zurückzukehren, aus dem der erste Mensch vertrieben wurde... Was in jenem Paradies geschah, das geschieht in der Kirche. Niemand soll uns aus diesem Paradies entfernen."[14] Dem Teufel im Paradies gleicht der Häretiker in der Kirche.[15] Nach dem Vorbild der Stammeltern, die nach dem Sündenfall aus dem Paradies vertrieben wurden, werden die öffentlichen Sünder aus der Kirche ausgeschlossen.[16] Augustinus kann die Analogie zwischen Kirche und Paradies auch als dogmatisches Argument verwenden, das für die Gültigkeit der Ketzertaufe spricht. Wie die Wasser der Paradiesflüsse auch außerhalb des Paradieses reichlich strömten, so können die Menschen auch außerhalb der Kirche das Wasser der Taufe empfangen. Wie es das Glück aber nur innerhalb, nicht außerhalb des Paradieses gab, so kann auch das Heil

[10] PL 17/778; 35/2421; 41/395; 68/805; 91/208.952; 109/931; 111/334; 117/412f.; 120/1285.1295; 131/61.152. Vgl. dazu die typologische Gegenüberstellung des Lebensbaumes im Paradies und des Kreuzes von Golgota auf den beiden nebeneinanderstehenden Reliefs der Bernwardstür, auf denen der Sündenfall und die Kreuzigung dargestellt sind, die sich in der Kirche des Paradieses bzw. in der Kirche des Neuen Bundes ereignen.

[11] PL 35/2421; 117/968.

[12] PL 17/812; 50/907; 57/561; 83/216; 91/208; 93/226; 106/1265f.; 107/210.479; 111/334; 113/1301; 114/861; 115/130; 117/1010; 120/736.

[13] PL 14/326; 34/207; 50/907; 107/479.

[14] PL 39/1496.

[15] PL 96/993.

[16] PL 25/870; 34/451; 117/50; 120/1295.

nur innerhalb der Kirche gefunden werden.[17] Die an Christus Glaubenden befinden sich „gleichsam im Paradies der Kirche".[18]

„Das Paradies bezeichnet also die Kirche", sagen die Kirchenväter, es kann als Kirche verstanden und gedeutet werden, es weist auf die Kirche voraus, es ist prophetisches Vorausbild der künftigen Kirche, und in diesem Sinn, im typologischen Sinn, kann es auch heißen: „Das Paradies ist die Kirche".[19] Die Kirche hat paradiesischen Charakter, sie kann als eine Art Paradies oder als Ersatz für das Paradies bezeichnet werden. „Was damals das Paradies war, das ist jetzt die Kirche", sagt Augustinus.[20] In ihr ist etwas vom Paradies aufbewahrt, in ihr existiert gewissermaßen das Paradies weiter. Aber auch umgekehrt gilt: Schon das Paradies hatte ekklesialen Charakter, es war eine Art Kirche und kann zutreffend als solche beschrieben werden. So bemerkt Tertullian im Anschluss an Gen 2,8, dass Adam, als er nach seiner Erschaffung in den von Gott angelegten Paradiesgarten hinein versetzt wurde, „schon damals aus der Welt in die Kirche" hinein versetzt wurde.[21] Mehr als dies sonst bei heilsgeschichtlichen Typen der Fall ist, gehen Bild und Sache ineinander über. Das Paradies ist irgendwie schon Kirche und die gegenwärtige Kirche ist die Gestalt des Paradieses nach dem Sündenfall. Dabei überwiegt bei den Kirchenvätern zweifellos die metaphorisch-allegorische Deutung.

Auch Bernwards Gegenüberstellung von Paradies und Kirche auf dem linken und rechten Flügel seiner Bronzetür könnte ganz in diesem Sinn verstanden werden. Der entscheidende Unterschied zwischen seinem Kirchenverständnis und dem der Väter besteht darin, dass er in der weiteren Entwicklung der Kirche von einem fundamentalen Bruch ausgeht als Folge des Sündenfalls.[22] Nach der

[17] PL 43/153-155; vgl. 476. – Cyprian und Firmilian ziehen aus dem Vergleich zwischen dem Paradies und der Kirche, die nach HL 4,12 ein „verschlossener" Garten ist, die gegenteilige Schlussfolgerung: PL 3/1136.1139.1167f.

[18] PL 57/562.

[19] PL 17/778; 34/442.478.482; 35/2421; 41/395; 45/1089; 50/907; 57/561; 68/805.815; 83/216; 91/208; 93/226; 95/1324; 96/993.1148; 107/476.479; 111/334; 112/1022; 113/1301; 115/128; 117/968; 120/1295; 131/61.

[20] PL 43/267.

[21] PL 2/288.

[22] Mir sind nur wenige Stellen aus der lateinischen Literatur des ersten Jahrtausends bekannt, die der bernwardinischen Sicht nahe kommen. So spricht Bruno von der „in Adam verunstalteten" Kirche (PL 152/1143) und Strabo vom „Wiederaufbau der Kirche" durch die Gnade Jesu Christi nach der Gefangenschaft der Unterdrückung durch den Teufel (PL 113/1229). Die Kirche als der neue Tempel Gottes wird nach Prosper von Aquitanien erbaut „aus der alten Ruine, die auf Adam zurückgeht" (PL

Vertreibung aus dem Paradies gibt es für ihn zunächst nicht mehr die eine Kirche, sondern zwei getrennte Kirchen: die Kirche der Heiden und die Kirche der Juden. Vorher, also im Paradies gab es die vom Schöpfer gestiftete eine Kirche aus Heiden und Juden, wie sie im Neuen Bund durch den Erlöser wiederhergestellt wird. Das Paradies ist also nicht nur prophetisch-metaphorisches Vorausbild, sondern reales Urbild der einen Kirche des Neuen Bundes. Auf die ursprüngliche und künftige Einheit der Kirche verweisen sogar noch die getrennten Kirchen, die in der architektonischen Ergänzungsbedürftigkeit und in zahlensymbolischen Details des Kirchengebäudes bezeugen, dass sie nicht die ganze, sondern nur halbe Kirchen sind (*Abb. 3 und 8*). Bernward sprengt also das metaphorische Schema. In Paradies und Kirche stehen sich nicht Bild und Sache, sondern zwei gleichartige Realitäten gegenüber, die zwar nicht einfach miteinander identisch, aber doch unlösbar miteinander verbunden sind: die Realität der am Anfang vom Schöpfer gestifteten und die Realität der in der Endzeit vom Erlöser wiederhergestellten einen Kirche, die beide Male die ganze Menschheit, Heiden und Juden, in sich vereint.

Im Unterschied zur bernwardinischen Ekklesiologie erscheinen Adam und Eva in der lateinischen Patristik nie als Repräsentanten der Heiden und der Juden, sondern immer als typologische Gestalten, die nach Eph 5,31f. auf Christus und die Kirche verweisen.

2. Die Kirche in der Zeit zwischen Vertreibung und Erlösung

Die Menschheit ist auch nach dem Sündenfall der Stammeltern, der die Vertreibung aus dem Paradies zur Folge hatte, von Gott nicht verlassen und gänzlich verstoßen. Gott will, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2,4). An der Universalität des Heils, an der Möglichkeit, dass alle Menschen aller Orte und aller Zeiten das Heil erlangen können, haben die Kirchenväter nie einen Zweifel gelassen. Das Heil aber, das steht für sie ebenso unverrückbar fest, gründet einzig und allein im Erlösungswerk des menschgewordenen Wortes Gottes. Es gibt nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen: den Menschen Christus Jesus (1 Tim 2,5). In keinem anderen ist das Heil zu finden

51/323). Hieronymus sieht in Serubbabel (Hag 1) ein Vorausbild des Erlösers, „der in Wahrheit den zerstörten Tempel, d. h. die Kirche aufgebaut hat", und zwar „aus alten und neuen Steinen..., aus dem Rest des jüdischen Volkes und der Menge der Heidenvölker" (PL 25/1391; vgl. 1401).

(Apg 4,12). Er allein hat uns von der Sünde und vom Tod befreit zum ewigen Leben. „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden" (1 Kor 15,22; vgl. Röm 5,18f.). Die christologische Vermittlung des Heils gilt ausnahmslos für alle Menschen, auch für jene, die vor der Zeitenwende gelebt haben.[23] „Niemand also", sagt Augustinus, „wirklich niemand ist daher befreit worden oder wird befreit oder in Zukunft befreit werden außer durch die Gnade des Erlösers."[24] Wenn es schon vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes Gerechte, d. h. Heilige gab, wie die Bibel bezeugt, dann nur deshalb, weil den betreffenden Personen schon dieselbe Gnade Jesu Christi, des gekreuzigten und auferstandenen Herrn, zuteil wurde, durch die auch wir gerettet werden.[25]

Der allein gerecht machenden Gnade des göttlichen Erlösers korrespondiert auf Seiten des Menschen der Glaube. Wer an Christus glaubt, wird gerettet. „Ohne Glauben aber ist es unmöglich, Gott zu gefallen" (Hebr 11,6). Glauben hatten auch schon die Gerechten vor und während der Zeit des Alten Bundes (vgl. Hebr 11), und zwar im wesentlichen denselben Glauben wie wir. Denn auch sie glaubten an Christus und an den einen Gott, den er verkündet hat.[26] Deshalb können sie zu Recht als „unsere Brüder"[27], als Christen[28] bezeichnet werden. Das Volk der Christen ist also älter als das Volk der Juden – so wie die Gnade früher ist als das jüdische Gesetz, der Glaube früher als der Buchstabe des Alten Testaments. Sinnbild dafür ist die Geburt

[23] PL 33/680.769.858f.; 114/435; 125/456. – In PL 153/555 wird im Hinblick auf Hebr 11,39f. festgestellt: *Si enim sine incarnato Christo acciperent illi aeternam beatitudinem, Christus non incarnaretur, quia frustra, cum alio modo salus existeret, et sic priores sancti salvarentur sine nobis.* Durch ihren unauflöslichen Bezug zu Christus, der allein der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6), kann in abgeleiteter Form auch die christliche Religion als der universale Weg bezeichnet werden, auf dem allein die Menschen aller Völker, aller Zeiten und Orte das Heil erlangen können (41/313-315).

[24] PL 44/402; vgl. 41/315; 45/1107f.

[25] PL 30/132; 35/2122; 40/287.621; 44/272.400; 45/1107.1127; 116/113f. – Mit allem Nachdruck weist Augustinus die Ansicht der Pelagianer zurück, wonach es in der Geschichte der Menschheit drei verschiedene Wege zum Heil gegeben habe: das natürliche Sittengesetz (*natura*) und das geoffenbarte Gesetz (*lex*) für die Menschen vor und während der Zeit des Alten Bundes, Christus und seine Gnade (*gratia*) für die Menschen nach der Zeitenwende. „Damit schließen sie die alten Gerechten von der Gnade des Mittlers aus, behaupten sie, dass für die Menschen vor und unter dem Gesetz das Blut Christi nicht notwendig war" (PL 44/400; vgl. 44/569; 45/1223).

[26] PL 33/374.680.770.845.858f.; 35/2219; 38/133f.; 40/621; 41/302; 44/272.398f. 400f.569.595; 104/694; 111/1387; 115/349; 116/113.119; 121/1075; 134/798.

[27] PL 108/1099.

[28] PL 17/137; 35/2219; 37/1395f.; 38/1377; 44/595; 104/170.173.

der Zwillinge **Perez und Serach**, die Tamar geboren hat (Gen 38,27-30). Serach, der zwar erst nach Perez geboren wurde, aber als erster die Hand aus dem Mutterschoß herausstreckte, die mit einem roten Faden gekennzeichnet wurde, verkörpert das vom Blut Christi gezeichnete Volk der Christen, das zwar erst nach dem Volk der Juden geboren wurde, aber in den Gerechten der Vorzeit, die ohne das Gesetz aus Glauben lebten, gleichsam schon seine Hand vorausgeschickt hatte.[29]

Der Glaube dieser Gerechten unterschied sich von dem unsrigen nur in zeitlicher Hinsicht: Für sie stand das Christusereignis noch bevor, während es für uns bereits geschehen ist und insofern der Vergangenheit angehört. Außerdem war ihr Glaube auf verhüllende Zeichen angewiesen, in denen sich die erst in neubundlicher Zeit enthüllte Wahrheit noch verbarg. Augustinus erklärt: „Alle diejenigen, die seit Beginn des Menschengeschlechts an ihn [Christus] geglaubt und ihn auf welche Weise auch immer erkannt und nach seinen Geboten fromm und gerecht gelebt haben, wann und wo auch immer sie gelebt haben mögen, sind zweifellos durch ihn gerettet worden. So wie wir nämlich an ihn glauben als den, der beim Vater bleibend schon im Fleisch *gekommen ist*, so glaubten die Alten an ihn als den, der beim Vater bleibend im Fleisch *kommen wird*. Nicht weil wegen der Verschiedenheit der Zeiten jetzt als bereits geschehen verkündet wird, was damals als noch zukünftig vorausverkündigt wurde, ist der Glaube als solcher ein anderer oder das Heil selbst verschieden."[30] Die Zeiten haben sich geändert, nicht der Glaube. Die Zeichen (*sacramenta = sacra signa*) haben sich geändert, nicht die Heilsrealität, auf die sie verweisen.[31] Das Christentum ist keine neue Religion, sondern so alt wie die Menschheit selbst.[32]

[29] PL 15/1597; 120/59f.

[30] PL 33/374; vgl. 92/953; 125/467f. – Augustinus verweist in diesem Zusammenhang auf die Grammatik: „Er wird kommen" und „er ist gekommen" sind Verbformen, die sich im Tempus voneinander unterscheiden, aber beide dasselbe Subjekt haben: Christus (39/1553; vgl. 35/1722; 36/385). Wir glauben in der Zeitform des Präteritums, die Gerechten vor Christi Geburt glaubten in der Zeitform des Futurs an Christus (PL 32/808; 33/845.858f.; 36/596; 39/1553; 40/313.332.621; 41/315; 44/399. 450.595; 76/967.985; 91/1083f.; 92/953; 104/173; 121/1123). Deshalb wurde ihnen Christus vorherverkündet (*praenuntiatus*), während er uns verkündet (*annuntiatus*) wird (PL 33/374.528.681; 41/610; 42/53.356; 45/1127f; 111/1387).

[31] PL 33/527.681; 35/1612.1722f.; 38/133; 42/53.356; 44/179.403; 45/1127; 76/515f.; 94/123; 125/458.

[32] PL 104/174.

Zwei Ereignisse aus der Heilsgeschichte sind es, die zur typologischen Veranschaulichung dieses Sachverhalts herangezogen werden. In Num 13,23 wird berichtet, wie jeweils zwei von den **Kundschaftern**, die Mose in das verheißene Land Kanaan geschickt hatte, mit einer Weintraube zurückkehrten, die sie an einer Stange trugen. Bei ihrem gemeinsamen Tun unterschieden sie sich lediglich dadurch voneinander, dass der eine vor und der andere hinter der Weintraube ging. Die Weintraube an der Stange, so erklären die Kirchenväter, ist Christus am Kreuz, der von den ihm vorausgehenden Vätern des Alten Testaments als jemand vorausgesagt wird, der nach ihnen kommt, den sie also gleichsam unsichtbar hinter sich im Rücken haben, während er von den Glaubenszeugen des Neuen Testaments als schon gekommener verkündet wird, den sie unmittelbar vor Augen haben.[33]

Das zweite Ereignis steht im Zusammenhang mit dem **Einzug Jesu in Jerusalem**. Dort werden die an Christus Glaubenden, die vor und nach seiner Menschwerdung gelebt haben, durch die Volksscharen symbolisiert, „die vor ihm hergingen und die ihm folgten" und in Hosanna-Rufen einmütig ihren Glauben an ihn bekundeten (Mt 21,9 par).[34]

Auch die **zwei Säulen** an der Vorhalle des salomonischen Tempels (1 Kön 7,21) können in diesem Zusammenhang genannt werden. Die rechte Säule steht für die Propheten, die das Kommen Christi verheißen haben, die andere für die Verkünder des Evangeliums, die bezeugen, dass Christus gekommen ist und die Welt erlöst hat.[35]

Der Glaube ist nach biblischem Verständnis die Antwort des Menschen auf das Wort des sich offenbarenden Gottes. Er ist also immer re-actio des Menschen auf eine vorgängige actio Gottes. Das gilt auch für die Gerechten der Vorzeit und der Zeit des Alten Bundes. Auch sie konnten nur deshalb an Christus glauben, weil ihnen sein Geheimnis, wenn auch in verhüllter Weise, von Gott, und zwar von Christus selbst, dem ewigen Wort Gottes, durch wen oder wodurch auch immer verkündet worden war.[36] „Von Anfang an ist nämlich der

[33] PL 104/173; 144/757.

[34] PL 26/148; 76/985f.; 94/123; 104/173; 110/30; 118/357; 120/704; 125/456.818; 155/1833.

[35] PL 109/438; 115/442; vgl. 125/818.

[36] PL 33/716 (*ab initio generis humani ... ipse utique non in carne, sed in spiritu veniebat*); 35/2123 (*per angelos ... agente in eis Spiritu sancto, et ipso Verbo veritatis, nondum incarnato*); 39/1674 (*non cessavit se Christus prophetare*); 41/302 (*neque enim eis praedicator Deus vel Angeli defuerunt*); 104/174 (*eodem Christo doctore et institutore); 118/566 (Christum audierunt*); vgl. 41/610; 122/338.

kommende Erlöser verheißen worden."[37] Augustinus verdeutlicht dies an dem Wunder, das Jesus auf der Hochzeit in Kana gewirkt hat. Die **sechs Wasserkrüge** symbolisieren die sechs Weltzeitalter, denen es nicht an göttlicher Verheißung (prophetia) fehlte. „Die Verheißungen sind erfüllt, die Wasserkrüge sind voll. Damit aber das Wasser in Wein verwandelt wird, muss in der ganzen Prophetie Christus erkannt werden"[38].

Das Geheimnis Christi ist unlösbar verbunden mit dem Geheimnis der Kirche. An Christus glauben heißt nämlich an den ganzen Christus glauben, der aus dem Haupt und dem Leib besteht. Sein Leib ist die Kirche. Wer an Christus glaubt, ist Glied am Leib Christi, gehört zur Kirche, außerhalb derer es kein Heil gibt. Deshalb gehören auch jene Gerechten, die schon vor der Zeitenwende gelebt haben, zur Kirche. „Denn wenn auch viele Heilige dem Fleisch Christi [d. h. seiner Menschwerdung] zeitlich vorausgegangen sind, so würden sie doch niemals gerettet werden, wenn sie nicht durch den Glauben Glieder des Hauptes Christi wären."[39] So ist es ein und dieselbe Kirche, die als Prototypen des Glaubens zunächst Abel, dann Mose und die Propheten, schließlich die Apostel gebar.[40]

Wie aber kann jemand zum Leib Christi gehören, der vor der Menschwerdung des Erlösers gelebt hat, zu einer Zeit also, als das göttliche Wort noch gar keinen menschlichen Leib angenommen hatte? Diese Frage beantworten die Kirchenväter mit dem Hinweis auf die **Geburt Jakobs**. Wie Jakob – als Fersenhalter seines Zwillingsbruders Esau (vgl. Gen 25,26) – bei seiner Geburt zuerst die Hand herausstreckte und erst dann den Kopf folgen ließ, so hat Christus in den Gerechten aller Völker, besonders aber in den Patriarchen und Propheten des Alten Bundes, einen Teil seines Leibes vorausgeschickt, bevor er selbst als Haupt auf die Welt kam, mit dem der Leib und seine Glieder eine unzertrennliche Einheit bilden.[41]

„Seit Heilige berufen werden, gibt es die Kirche auf Erden."[42] Heilige aber gibt es seit Beginn des Menschengeschlechts. Die Kirche

[37] PL 35/2219; vgl. 38/1377; 44/401; 45/1129.

[38] PL 35/1459-1461; vgl. 39/1920.

[39] PL 153/379; vgl. 26/799; 38/784f.; 39/1499f.; 40/334f.; 43/392; 44/400f.; 104/171f.; 131/893.

[40] PL 43/123.

[41] PL 36/731; 40/313f.335; 50/981; 152/803.

[42] PL 37/1689; vgl. 38/39; 43/396 (*in his igitur omnibus quaerenda est Ecclesia*); 52/871; 116/471 (*qui autem commutati sunt de Adam in Christum, sunt de Ecclesia*).

ist eine *ecclesia ab Abel*, des ersten Gerechten.[43] Sie ist Gottes Eigentum „von Anfang an" (Ps 74,2 Vg).[44] Das ihr in den Mund gelegte Wort des Psalmisten: „Einst war ich jung, nun bin ich alt" (Ps 37,25) bezeugt ebenfalls, dass sie bis zum Ursprung der Menschheit zurückreicht, als sie zahlenmäßig noch ganz klein war.[45] In der zweiten Vision des Hermas erscheint die Kirche als alte Frau, „weil sie als erste von allem geschaffen und ihretwegen die Welt erschaffen wurde". Dieselbe Kirche begegnet ihm in einer anderen Vision als „geschmückte Jungfrau, die gleichsam aus dem Brautgemach hervorkommt".[46] Die Brautsymbolik wird von den Kirchenvätern mit der Paradiessymbolik verbunden. Grundlage dafür ist HL 4,12: „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut." Ambrosius verwendet die Brautsymbolik, um die Kontinuität der Kirche von der Erschaffung der Menschheit bis zu ihrer Erlösung darzustellen. Nachdem die Kirche schon am Anfang der Welt im Paradies (mit Christus) verlobt worden war, so erklärt er, hat sie lange auf die Ankunft ihres Geliebten warten müssen (um mit ihm die Ehe einzugehen). Als weitere markante Stationen in der Geschichte der Kirche nennt er die Sintflut, die mosaische Gesetzgebung und die Zeit der Propheten, ohne allerdings dabei auf die Brautsymbolik Bezug zu nehmen.[47]

So wurde die Kirche, „die erbaut wird vom ersten bis zum letzten Gerechten"[48], „aus allen Zeitaltern" gesammelt. „Es gab nämlich Gerechte vor dem Gesetz, es gab sie unter dem Gesetz, es gab sie zu Zeiten der Propheten..."[49] Im Anschluss an das *Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg* (Mt 20,1-16), von denen die einen schon

[43] PL 37/1159.1589; 39/1499.1854; 41/614; 70/890; 76/966.1154; 91/750; 100/631; 102/102; 107/1026; 113/1208; 114/150.610; 115/562; 116/538.617.627; 131/337.

[44] PL 116/443.

[45] PL 36/385; 70/265; 131/337; 142/159; 152/789.

[46] Hermae Pastor, visio II c. 4,1 und visio IV c. 2,1 (Opera patrum apostolicorum, ed. F.X. Funk, Tübingen 1887, Bd. 1, S. 351 und 381). Der darin zum Ausdruck kommende Gedanke einer präexistierenden Kirche trat später, vielleicht „aus Sorge um die Sicherstellung der Sichtbarkeit der Kirche", in den Hintergrund zugunsten des von Augustinus verwendeten Theologumenons von der *ecclesia ab Abel*. Vgl. dazu J. BEUMER, Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung, in: Wissenschaft und Weisheit 9 (1942), S. 13-22 (Zitat S. 18) und Y. CONGAR, Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche, FS K. Adam, hrsg. v. M. Reding, Düsseldorf 1952, S. 79-108.

[47] PL 15/1201; vgl. 39/1918; 79/478.

[48] PL 109/133; 113/1208; 115/404.

[49] PL 91/417; 108/152.

früh am Morgen, die andern in der dritten, wieder andere in der sechsten, neunten und elften Stunde in den Weinberg, d. h. in die Kirche gerufen wurden, kann die Geschichte der Kirche in fünf Perioden eingeteilt werden: von Adam bis Noach, von Noach bis Abraham, von Abraham bis Mose, von Mose bis Christus, von Christus bis zum Ende der Welt.[50] Zu keiner Zeit hat der Herr aufgehört, Arbeiter zu schicken. Sie alle sind zu der Hochzeit eingeladen, die Christus mit seiner Kirche feiert, auch wenn nicht alle im Glauben kommen wollen.[51]

Kennzeichnend für die Kirche, die aus der Seitenwunde des gekreuzigten und auferstandenen Herrn hervorgegangen ist, ist das Leiden ihrer Glieder, das von Anfang an, seit dem unschuldig vergossenen Blut des gerechten Abel, zu ihr gehört. Wenn der Seher von Patmos sagt, dass das Lamm geschlachtet wurde seit Erschaffung der Welt (Offb 13,8)[52], dann ist damit genau diese Wirklichkeit gemeint. Denn „in sich selbst", in der Person des menschgewordenen Erlösers, wurde das Lamm erst am Kreuz von Golgota geschlachtet, „in seinen Gliedern", in den Gliedern seines Leibes, der Kirche, jedoch schon seit der Ermordung des ersten Gerechten.[53] Für sie alle gilt, was Augustinus über die Makkabäer sagt: Sie sind „Märtyrer Christi", die für Christus, und zwar „den im Evangelium geoffenbarten Christus" gestorben sind.[54] So kann die Kirche von sich sagen: „Sie haben mich oft bedrängt von Jugend auf..., doch sie konnten mich nicht bezwingen" (Ps 129,1f.).[55] Es ist die Kirche, die nach Röm 8,22 als Gottes Schöpfung in Geburtswehen liegt vom ersten Gerechten an bis heute.[56]

So gibt es nur die eine Kirche des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, zu der alle Gerechten gehören, unabhängig davon, ob sie vor oder nach seiner Menschwerdung an ihn geglaubt und um seinetwillen gelitten haben. Die Kirche ist die eine Herde, die eine Braut, die eine Taube (vgl. HL 6,9), der eine Leib, zusammen mit dem

[50] PL 76/1154; 92/87f.; 107/1026; 111/187; 114/150; 118/156; 120/674f. (*omnes simul qui vocantur ad vineam una Ecclesia sunt*). Mit anderer Zeiteinteilung: PL 22/393; 23/329; 26/141; 30/556; 38/533; 114/884.

[51] PL 76/1154; 120/743.

[52] Wie die Vulgata beziehen die Kirchenväter den Ausdruck „seit Erschaffung der Welt" nicht auf das Eingetragensein im Buch des Lebens, sondern auf das Geschlachtetsein des Lammes.

[53] PL 117/1097; vgl. 17/885; 36/731; 39/1854; 41/614; 75/616; 76/966; 109/114; 115/311.588; 125/456.

[54] PL 38/1379.

[55] PL 37/1689f.; 100/631.

[56] PL 153/73.

Haupt eine einzige Person.[57] Diese Einheit bezieht sich auch auf die Identität der Kirche in der Geschichte der Menschheit, „weil sie nicht eine andere vor dem Gesetz, eine andere unter dem Gesetz, eine andere unter der Gnade ist".[58]

Die Kirchenväter betonen die Kontinuität der Kirche, einen Bruch in der Entwicklung der Kirche, wie Bernward ihn in seinen Kunstwerken zur Darstellung bringt, scheinen sie nicht zu kennen.[59] Wenn sie von der Kirche sprechen, haben sie gewöhnlich die eine Kirche im Blick, „von der ein Teil der Ankunft Christi vorausgegangen ist, der andere ihr folgt".[60] Schon in der Zeit vor der Erlösung gab es die eine Kirche auf Erden, die allerdings eine reine Gemeinschaft der Heiligen war, weil zu ihr nur die Gerechten gehörten. Für die Kirchenzugehörigkeit gab es keine äußeren Merkmale, sie richtete sich allein nach dem persönlichen Verhältnis zu Christus. Als empirische, sichtbare Gemeinschaft war die Kirche noch nicht in Erscheinung getreten. Das geschah erst nach der Erlösung, weil seitdem der Christusglaube in expliziter Weise verkündet und bekannt wird. Vorher gab es den Glauben nur im Verborgenen, da das Geheimnis Christi und der Kirche nur verhältnismäßig wenigen Menschen, und auch diesen nur in verhüllter Form geoffenbart worden war.[61] Daran hatte sich auch in der Zeit des Alten Bundes nichts grundlegend geändert. Auch in Israel waren keineswegs alle, die das Wort Gottes annahmen und nach seinen Geboten ihr Leben ausrichteten, Christusgläubige, sondern nur die, die im Wissen um den Zeichencharakter ihrer religiösen Überlieferung hinter dem vordergründigen Sinn der göttlichen Verheißungen, Gebote und Anordnungen den eigentlich gemeinten geistlichen Sinn erkannten, der sich immer in irgendeiner Weise auf Christus und die Kirche bezieht, und die infolgedessen ihre Hoffnung nicht auf die irdischen, sondern auf die himmlischen Güter gesetzt und wie Abraham (Joh 8,56) oder der greise Simeon (Lk 2,25f.) sehnsüchtig auf den Erlöser gewartet haben.[62] Als auserwähltes

[57] PL 108/1099 (*unus grex*); 35/1430f.; 91/1182 (*una columba*); 79/478; 120/741 (*una sponsa*); 115/562 (*una persona*).

[58] PL 91/1182.

[59] Vgl. aber Anm. 22.

[60] PL 114/681. – In PL 76/966 heißt es: *una est Ecclesia electorum praecedentium atque sequentium* (vgl. PL 76/986; 117/351).

[61] PL 17/137; 33/376.769.845; 35/1462f.; 38/1377; 42/271.356; 44/400.591f. – Der Glaube der alten Gerechten vollzog sich in *sola conscientia et figuris futurorum*, unser Glaube dagegen *etiam in publica professione, votis et annuntiatione praeteritarum rerum cum significatione tractabilium sacramentorum* (PL 104/173). Ein Zeichen der Verhüllung war der Vorhang vor dem Allerheiligsten des jüdischen Tempels, der beim Tode Jesu mitten entzweiriss (PL 44/400).

Volk Gottes weist Israel allerdings schon schattenhaft voraus auf das neue Volk Gottes, das wahre Israel, die alle Völker umfassende Kirche Jesu Christi in ihrer sichtbaren Gestalt, weil es in seinen Personen, Schriften und Institutionen Christus und die Kirche vorausverkündet.[63] Daher können die Kirchenväter gelegentlich von der „Kirche des Alten Testaments" sprechen und sie der „Kirche des Neuen Testaments" gegenüberstellen, während sonst stattdessen der Begriff Synagoge verwendet wird.[64] Beide Bezeichnungen kommen schon im Alten Testament für die Gemeinde Israel vor: *ecclesia* als Übersetzung des hebräischen qāhāl und *synagoga* für ʻēdā. Trotzdem muss die mitunter anzutreffende Feststellung für die Patristik als untypisch bezeichnet werden, dass es die Kirche „vor der Ankunft Christi nur innerhalb der engen Grenzen Judäas" gab.[65] Gewöhnlich beziehen sich Aussagen dieser Art, wie wir noch sehen werden, nicht auf die Zeit *ante*, sondern *post adventum Christi*, nämlich auf die Anfangszeit der einen Kirche des Neuen Bundes, die faktisch zunächst eine „Kirche der Juden" war, weil sie in Judäa ihren Ausgang nahm und am Anfang nur aus Judenchristen bestand, ehe sie sich auch auf die anderen Völker ausdehnte und ihrem äußeren Erscheinungsbild nach immer mehr zu einer „Kirche der Heiden" wurde.[66] Jedenfalls trifft die zitierte Aus-

[62] PL 33/540; 35/2145; 36/914.917f.; 37/1557; 38/39.42; 39/1552f.1658; 40/334f.; 41/302; 44/225.401.569.595; 100/661; 107/878; 125/458; 131/524; 155/1340.2044. – Der Satz: *Ad Vetus Testamentum pertinent dilectores temporalium, dilectores saeculi: ad Novum Testamentum dilectores vitae aeternae* (PL 35/1479) gilt für die Menschen zur Zeit des Alten Bundes ebenso wie für die Zeit des Neuen Bundes. Auch damals gab es schon die *dilectores vitae aeternae*, die damit schon zum Neuen Bund gehören, wie es umgekehrt unter den heutigen Christen noch die *dilectores temporalium* gibt, die als solche dem Alten Bund zuzurechnen sind. *Sub signo enim servit qui operatur aut veneratur aliquam rem significantem, nesciens quid significet: qui vero aut operatur, aut veneratur utile signum divinitus institutum, cujus vim significationemque intelligit, non hoc veneratur quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt. Talis autem homo spiritualis et liber est, etiam tempore servitutis...* (PL 34/70; vgl. 43/122; 44/328.593-597; 108/685f.).

[63] Augustinus sagt: *In eo plane populo multo evidentius futura Ecclesia figurata est. Erat enim ibi multitudo carnalis, quae propter visibilia beneficia colebat Deum. Erant ibi autem pauci futuram requiem cogitantes et coelestem patriam requirentes, quibus prophetando revelabatur humilitas Dei, regis et Domini nostri Jesu Christi, ut per eam fidem ab omni superbia et tumore sanarentur* (PL 40/334; vgl. 35/1479; 41/314). Es gab also schon im Volk Israel wie später in der einen Kirche des Neuen Bundes, die durch Rebekka versinnbildet wird, sowohl *carnales* als auch *spirituales*, viele weltliche und wenige geistliche Gottesverehrer, die ihr Vorbild in Esau bzw. Jakob haben.

[64] PL 91/310.320.359; 102/295; 108/602.

[65] PL 91/1206; 100/661; 115/623.

[66] PL 116/999; 118/339; 122/338; 131/297.

sage auf die eine Kirche nicht zu, die zu keiner Zeit auf ein einziges Volk beschränkt war. Dass es auch außerhalb des auserwählten Volkes gerechte Menschen gab, die als Glieder des Leibes Christi der Kirche angehörten, zeigt das Beispiel des gerechten Ijob, das angeführt werden kann, um die Universalität des Heils auch zur Zeit des Alten Bundes zu dokumentieren.[67]

Öffentlich und ausdrücklich verkündet wird das Geheimnis Christi nach seinem Tod und seiner Auferstehung in der von ihm gestifteten Kirche, die aus Juden und Heiden besteht. Das formelle Bekenntnis zu Christus ist jetzt das sichtbare Zeichen der Zugehörigkeit zu ihm und zu seiner Kirche. Das äußere Glaubensbekenntnis muss freilich nicht Ausdruck des inneren und gelebten Glaubens sein, so dass der Fall eintreten kann, dass jemand in der Kirche zu sein scheint, weil er ihr äußerlich angehört, es in Wahrheit aber nicht ist.[68] Petrus Damiani unterscheidet zwischen der (sichtbaren) Gemeinschaft der Kirche und der (unsichtbaren) Einheit des kirchlichen Leibes.[69] Die sichtbare Kirche ist mit einem Netz zu vergleichen, in dem gute und schlechte Fische sind, mit einem Ackerfeld, auf dem neben dem Weizen auch das Unkraut wächst, mit einer Tenne, auf der Weizen und Spreu noch miteinander vermischt sind, mit der Arche, in der es reine und unreine Tiere gab. In ihr ist nach Augustinus der Gottesstaat mit dem Weltstaat vermischt. Die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche ist zu unterscheiden von der Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche „ohne Flecken und Falten" (Eph 5,27), die vor der Erlösung die einzige Weise der Zugehörigkeit zur einen Kirche Jesu Christi darstellte.

Gewöhnlich verwenden die Kirchenväter den Begriff Kirche in dem dargelegten universalen Sinn. Die Kirche ist die eine Kirche Jesu Christi und als solche der Leib Christi, zu dem alle gehören, die den Geist Christi haben (Röm 8,9), die an ihn glauben und nach diesem Glauben ihr Leben ausrichten, wann und wo immer sie gelebt haben mögen. Vor der Menschwerdung existierte der Leib Christi nur in einzelnen Gliedern und noch nicht in dem sichtbaren Gefüge eines Organismus, da das Haupt noch fehlte. Dazu ist nach Augustinus das

[67] PL 34/872.886; 44/161.315.399; 75/519.770.772; 91/744; 115/256; 116/113; 133/168. – Das biblische Zeugnis für den gerechten Ijob, der aus Edom stammte und dort starb, rechtfertigt nach Augustinus die Annahme, dass es auch in anderen Heidenvölkern Menschen gab, die gottgefällig gelebt haben und deshalb zum himmlischen Jerusalem (zum Gottesstaat, zur Kirche) gehören (PL 41/609f.).

[68] PL 34/82; 35/1367; 39/1563f.; 43/156.

[69] PL 144/910: *neque omnes qui habent Ecclesiae societatem, ad ecclesiastici corporis pertinent veraciter unitatem.*

Wort Fleisch geworden, „um das Haupt der Kirche zu werden. Das Wort an sich ist nämlich nicht Teil der Kirche; aber um das Haupt der Kirche zu werden, nahm es Fleisch an".[70]

Neben diesem universalen ist bei den Kirchenvätern aber auch ein partikularer Sprachgebrauch von Kirche anzutreffen. So können sie, wie schon erwähnt, von der „Kirche des Alten Testaments" sprechen, mit Kirche also biblischem Sprachgebrauch folgend auch das auserwählte Volk Gottes, die Gemeinde Israels bezeichnen, wofür gewöhnlich der Terminus Synagoge verwendet wird. Charakteristisch für eine solche äquivoke Verwendung des Begriffs Kirche ist die oben teilweise schon zitierte Stelle bei Augustinus, die vollständig lautet: „Seit Heilige berufen werden, gibt es die Kirche auf Erden. Einst war die Kirche nur in Abel... nur in Henoch... nur im Hause Noach... nur in Abraham... nur in Lot und in seinem Haus. Es begann die Kirche auch im Volk Israel zu sein. Es begann auch in der Kirche selbst, d. h. im Volke Israel, eine Anzahl Heiliger zu geben: Mose und die übrigen Heiligen..."[71] Der Aussage, dass die Kirche wie in den großen Glaubensgestalten der Vorzeit auch in Israels Heiligen anwesend war, liegt ein universaler, dem folgenden Satz jedoch ein partikularer Kirchenbegriff zugrunde. Denn darin wird gesagt, dass keineswegs alle, wie dies bei den Angehörigen der unsichtbaren universalen Kirche der Fall wäre, sondern nur „eine Anzahl", also ein mehr oder weniger großer Teil in der „Kirche" des Volkes Israel Heilige waren.

Ähnlich wie der Ausdruck Kirche des Alten Testaments kann auch der Ausdruck Kirche der Heiden in einem partikularen Sinn verwendet werden. Gewöhnlich bezieht sich dieser Terminus, wie wir noch sehen werden, auf die Zeit des Neuen Bundes, wo der Kirche der Heiden komplementär die Kirche der Juden gegenübersteht. Beide zusammen bilden die eine Kirche aus Juden und Heiden. Es gibt aber in der patristischen Literatur genügend Beispiele, die belegen, dass von der Kirche der Heiden auch schon vor der Menschwerdung die Rede sein kann, so wenn ihr z. B. Ijob zugeordnet wird[72] oder wenn

[70] PL 37/1942.

[71] PL 37/1689f. – Eine ähnlich differenzierte Aussage, die Augustinus in diesem Zusammenhang über das auserwählte Volk Gottes macht, besagt, dass Israel eine doppelte Beziehung zum Gottesstaat und damit auch zur universalen Kirche hatte: In seinen Heiligen war der auf Erden pilgernde Gottesstaat (unsichtbar) schon realisiert, in allen Angehörigen dieses Volkes aber warf er zeichenhaft seine Schatten voraus, kündigte er sich also im Verborgenen schon als die künftige sichtbare Kirche des Neuen Bundes an: *in quo (sc. populo) Dei civitas et in sanctis peregrinata est, et in omnibus sacramento adumbrata* (PL 41/481). In PL 34/70 spricht Augustinus von den *ecclesiae* ***sanctorum*** *Israelitarum*.

[72] PL 115/256.

von der Zeit gesprochen wird, als sie noch nicht zum Christusglauben gefunden hatte, sondern noch dem Götzendienst verhaftet war[73], ein Sprachgebrauch, der der Bernwardinischen Ekklesiologie sehr nahe kommt, ohne dass ihm explizit die Vorstellung getrennter Kirchen zugrunde liegt.

3. Die von Jesus Christus gestiftete eine Kirche aus Juden und Heiden

Die Kirche des Neuen Bundes unterscheidet sich von der Kirche des Alten Bundes, der Synagoge, die schattenhaft auf sie vorausweist, schon rein äußerlich durch ihre alle Völker umfassende Universalität. Zu ihr gehören nicht mehr nur die Juden, sondern auch die Heiden. Jesus selbst, der sich in seinem irdischen Leben nur „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" gesandt wusste (Mt 10,6; 15,24), bezeugt im Johannesevangelium: „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall sind; auch sie muss ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören; dann wird es nur eine Herde geben und einen Hirten" (Joh 10,16).[74] Diese Verheißung hat sich erfüllt in seinem Tod am Kreuz, wie er es selbst vorausgesagt hat: „Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen" (Joh 12,32).[75] Am Kreuz hat er Frieden gestiftet durch sein Blut (Kol 1,20).[76]

Die am Kreuz besiegelte Einheit von Juden und Heiden, von der hier indirekt die Rede ist, wird ausdrücklich thematisiert und ausführlich beschrieben in Eph 2,11-22. Viermal erscheint dort das Wort **Friede** zur Kennzeichnung dessen, was Jesus Christus in Erfüllung messianischer Verheißungen des Alten Testaments (Jes 57,19; Mi 5,4; Sach 9,10) durch seinen Erlösungstod für die Menschheit als ganze bewirkt hat. Der jüdische Verfasser richtet dort an Heidenchristen die Worte: „Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile und riss in seinem Fleisch die trennende Wand der Feindschaft nieder... Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib... Er kam und verkündete Frieden euch, den Fernen, und Frieden uns, den Nahen" (Eph 2,14-17).

[73] PL 15/1067; 70/1101; 83/371; 95/1274f.1324.1520; 104/736; 108/16.1204; 111/1063; 114/67; 115/255; 118/264.739; 131/127; 152/1236f.

[74] PL 35/1641; 38/42.486f.; 76/1129; 102/287; 109/650.883; 111/1501; 144/507.

[75] PL 111/1032.

[76] PL 153/380.

Diese Darlegungen nehmen einige Kirchenväter zum Anlass, auch andere Friedensaussagen der Bibel, wie sie z. B. im Segensspruch „Frieden über Israel" (Ps 125,5)[77], in der Botschaft der Engel bei der Geburt Jesu (Lk 2,14)[78], im Loblied des greisen Simeon (Lk 2,29)[79] oder im Vermächtnis Jesu (Joh 14,27)[80] enthalten sind, auf das Verhältnis von Juden und Heiden zu beziehen. So weist auch der Friede, der unter Samuel zwischen Israel und den Amoritern geschlossen wurde (1 Sam 7,14), auf den Frieden voraus, den Christus der ganzen aus Juden und Heiden bestehenden Menschheit gebracht hat.[81] Mose, der in Ägypten zwischen zwei miteinander streitenden Angehörigen seines Volkes vermitteln und Frieden stiften wollte (Ex 2,13; Apg 7,26), gilt als Sinnbild für Christus, der die Uneinigkeit zwischen den beiden Völkern beseitigen wollte.[82] Nicht zuletzt regt auch die Etymologie des Namens Salomo, der *pacificus*, Friedensstifter bedeutet, dazu an, das Einheit stiftende Friedenswerk des wahren Salomo Jesus Christus hervorzuheben.[83]

Christus ist der Friedensstifter, weil er der **Mittler** ist. "*Mediator autem unius non est*", stellt Paulus in Gal 3,20 fest. Mittlerschaft setzt immer zwei Parteien voraus. Christus wird mit Recht Mittler genannt, weil er zu den beiden miteinander zerstrittenen Völkern als Schiedsrichter kam und die Ursachen der Feindschaft beseitigte, bei den Heiden den Götzendienst, bei den Juden die Werke des Gesetzes. Wer, wie die Galater, die Heidenchristen zur Beobachtung des jüdischen Gesetzes verpflichten will, macht das Friedenswerk des Mittlers Jesus Christus zunichte. Er will aus den zwei Völkern ein einziges Volk machen, das keinen Mittler nötig hat.[84]

[77] PL 26/1210; 142/470. Zu Jes 57,19 vgl. PL 83/501; 116/1017.
[78] PL 38/1026; 87/594f.
[79] PL 89/1297.
[80] PL 35/1834; 36/901; 92/832.
[81] PL 91/544.
[82] PL 108/17; 113/190; vgl. 91/291; 123/41.
[83] PL 36/901; 37/1668; 39/2171f.; 53/993; 70/927; 79/505; 83/414; 93/862; 114/67.854; 115/395f.555; 116/640; 144/737; 152/989. – Die fundamentale Friedensaussage von Eph 2,14-18 steht allerdings in einer nicht zu übersehenden Spannung zu anderen neutestamentlichen Aussagen, wonach erst durch die Glaubensverweigerung der Juden und ihre Verstoßung durch Gott das Heil zu den Heiden kam (vgl. Mt 21,43; Apg 13,46; Röm 11,11). So kann man auch in patristischen Texten lesen: *Repulsis ergo Judaeis, convocat [sc. Deus] gentes ea misericordia et gratia, qua vocare dignatus est et Abraham* (PL 35/2243) oder *In illorum delicto salus gentibus est procurata, quia nisi Judaei perissent, nequaquam gentes salvarentur* (PL 117/460).
[84] PL 17/357; 153/298.

Von weit größerer Bedeutung für die uns hier interessierende Thematik ist jedoch ein anderes Wort geworden, das ebenfalls im zweiten Kapitel des Epheserbriefs von Christus ausgesagt wird: das Bildwort vom **Eckstein**. Es wird in Eph 2,20 in seinem ursprünglichen architektonischen Sinn verwendet und auf den Bau der Kirche bezogen, die aus den Steinen der an Christus Glaubenden (1 Petr 2,5) auf dem Fundament der Apostel und Propheten errichtet ist und durch Christus als den obersten Eckstein (Vg: *summus angularis lapis*) zusammengehalten wird. Dabei ist von einer die Juden und Heiden verbindenden Funktion dieses Ecksteins nicht ausdrücklich die Rede. Doch gerade diese Funktion ist es, die in der patristischen Interpretation der christologischen Ecksteinsymbolik beherrschend im Vordergrund steht. Die Kirchenväter und Theologen des ersten Jahrtausends bringen diese Symbolik stets in direkten Zusammenhang mit Eph 2,14, und zwar besonders mit dem ersten Teil dieses Satzes, in dem von Christus gesagt wird: „Er ist unser Friede, der beides (*utraque*) vereinigt hat". Die Kirchenväter verwenden deshalb gern das Nomen *pax* oder ein davon abgeleitetes Verb oder Adjektiv zur Kennzeichnung dessen, was der Eckstein Jesus Christus bewirkt hat[85] und beziehen das unbestimmt gelassene Neutrum *utraque* auf die Wände eines Bauwerks. Ein Eckstein oder Winkelstein (*lapis angularis*), so argumentieren sie, ist nicht denkbar ohne das Vorhandensein zweier Wände.[86] Er hat ja geradezu die Aufgabe, zwei aus verschiedenen Richtungen kommende Wände[87] miteinander zu verbinden. In dem einen Eckstein laufen die zwei Wände zusammen, kommen sie einander so nahe, dass sie aneinander stoßen, aneinander hängen, sich gleichsam den Friedenskuss geben.[88] Genau dies ist aber mit den beiden ehemals verfeindeten Völkern der Juden und Heiden durch

[85] PL 11/1022; 35/1466.1520; 38/557.582.1038.1195.1476; 42/267.504; 91/627; 113/190; 155/1492.

[86] PL 11/1022; 37/1102.1121.1222; 38/42f.545.

[87] Die Standardformulierung des Vergleichs lautet: *tamquam parietes de diverso venientes.* Strabo konkretisiert: *de diverso angulo* (PL 114/592), Augustinus bemerkt: *Veniant ad angulum... de diverso veniant, sed in adversum non veniant* (PL 36/712; vgl. 39/1669), und in einer Beda zugeschriebenen Schrift heißt es: *ex diverso venientes, sed non diversa sentientes* (PL 93/1051).

[88] PL 35/1466.1520.1766; 36/535.712; 37/1102.1222.1304; 38/557.858.1031. 1035f.1037.1173f.1195; 39/2007; 42/60; 114/592; 152/1254. – Auf diesen Zusammenhang bezieht Augustinus das Psalmwort: *Misericordia et veritas occurrerunt sibi* (Ps 85,11). Nach Röm 15,8f. verweist die göttliche Barmherzigkeit auf die Heiden, die Wahrhaftigkeit oder Treue Gottes auf die Juden, die beide einander in Christus begegnen, indem sie sich ihm als ihrem Eckstein anpassen und sich mit ihm verbinden (PL 37/1078.1121; vgl. 153/116).

Christus geschehen. Indem er sie mit sich vereinigt hat, hat er sie auch miteinander vereinigt und mit Gott versöhnt, hat er Frieden gestiftet zwischen ihnen und „die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen" gemacht (Eph 2,15). Wie er der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (1 Tim 2,5), so hat auch ein Eckstein vermittelnde Funktion, befindet er sich gleichsam in der Mitte zwischen den beiden Wänden.[89] Deshalb kann Augustinus sagen: Einst waren die Juden und die Heiden so weit voneinander entfernt, wie sie von ihrem Eckstein Jesus Christus entfernt waren. Je mehr sie sich aber ihm näherten, umso mehr näherten sie sich auch einander, bis sie durch ihn und in ihm miteinander zu einer Einheit verbunden wurden.[90]

Die Vereinigung der beiden Wände geschieht zum Aufbau der einen Kirche, die es ohne Christus als Eckstein und ohne die Juden und die Heiden als Wände nicht gäbe.[91] In dem Gebäude der Kirche sind auch die Apostel Ecksteine.[92] Der wichtigste Eckstein aber ist Christus. Dieser Eckstein ist von so unvergleichlicher, einzigartiger Gestalt, dass er gegensätzliche Eigenschaften in sich vereinigt. Er ist ganz unten und ganz oben, Fundament- und Schlussstein, in dem das Kirchengebäude gegründet und vollendet ist.[93] Dass Christus kein gewöhnlicher Eckstein ist, zeigt auch die Wortwahl in Ps 118,22, wo er nicht als *lapis angularis*, sondern als *caput anguli*, als Haupt-, Anfangs- oder Grundstein der Ecke oder des Winkels bezeichnet wird. Er, der das *caput ecclesiae*, das Haupt der Kirche ist, ist auch das *caput anguli*, das Haupt des Winkels. Daraus zieht Augustinus die Schlussfolgerung, dass die Kirche ein Winkel ist. Winkel aber ist sie

[89] PL 65/733 (*positus est in medio lapis angularis*); vgl. 153/1492 (*mediator*).

[90] PL 35/1520; 36/712; 37/1222; 38/1476; 39/1669; vgl. 118/279.

[91] Augustinus sagt: *In angulo concordant parietes. Si non concordaverunt, non est aedificium, sed ruina* (PL 38/582). Oder positiv formuliert: *Sed qui venerunt de Judaeis, ipsi in bono pariete numerantur: nam qui venerunt, in ruina non remanserunt* (PL 39/1669). Das vollständige Gebäude ist die eine Kirche, die auch mit den Metaphern Haus, Stadt, Tempel u.ä. umschrieben werden kann (*una ecclesia, domus, civitas, unum templum*): PL 17/380; 25/1439; 30/829; 36/534.712; 37/1668; 39/2007; 53/993; 76/458f.; 79/617; 82/267; 91/627; 92/10.95.251f.577; 93/48; 94/374; 95/1255; 96/975; 106/1438; 107/1052; 110/444; 111/20; 113/1160; 116/852.881; 118/246; 120/733; 131/600; 152/1415. Die Wand der Juden und die Wand der Heiden sind also „die zwei Wände [im Bauwerk] der Kirche" (PL 93/862; 152/1203.1254).

[92] PL 117/274. – Der Apostel Paulus, der als *Jude* mit der *Heiden*mission beauftragt war, ist der Gesandte des Ecksteins Jesus Christus par excellence (PL 35/2089; 134/128).

[93] PL 9/1042; 30/829; 37/1102f.; 91/627; 93/945; 103/200; 114/592; 131/600.

deshalb, weil Christus in ihr die beiden Wände der Juden und der Heiden zu einer unzertrennlichen Einheit zusammengefügt hat.[94]

Durch die Verknüpfung der Ecksteinmetapher von Eph 2,20 mit dem ersten Teil des Satzes von Eph 2,14 hat sich das ursprüngliche Bild grundlegend verändert. Eph 2,14 liegt die Vorstellung von einem Raum oder Bezirk zugrunde, der durch eine als Abtrennung fungierende Mittelwand in zwei separate Räume oder Bereiche geteilt worden war, bis Christus beide Teile dadurch miteinander vereinigte, dass er „in seinem Fleisch [d. h. durch sein Sterben] die trennende Wand der Feindschaft" zwischen Juden und Heiden beseitigte.[95] Die Kirchenväter dagegen beziehen, wie schon erwähnt, das unbestimmte Neutrum *utraque* gewöhnlich nicht auf die zwei Teile eines Raumes oder Bezirkes[96], sondern auf die zwei in einem Winkel zusammenlaufenden Wände, die der Eckstein Jesus Christus zur Errichtung der einen, aus Juden und Heiden bestehenden Kirche zusammengefügt hat. Die Ecksteinmetapher, die auf die Vereinigung der beiden ehemals getrennt voneinander existierenden Wände der Juden und Heiden hinzielt, und das Bild vom Entfernen der Trennwand, die (durch das mosaische Gesetz) zwischen Juden und Heiden errichtet worden war, passen nicht zusammen. Trotzdem ist davon auszugehen, dass das Bildwort von der Wand (*paries*) bei der patristischen Entfaltung der Ecksteinmetapher auf das Bildwort von der trennenden Mittelwand (*medius paries*) in Eph 2,14 zurückgeht.[97]

Die auf Christus bezogene Ecksteinmetapher kommt im Neuen Testament noch an anderen Stellen vor, denen die messianisch gedeuteten Verheißungen von Jes 28,16 und Ps 118,22 zugrunde liegen. Anders als in Eph 2,20 wird der Eckstein dort aber nie in seiner architektonischen Funktion als Verbindungselement, sondern als Stein des Anstoßes gedeutet, an dem sich Glaube und Unglaube entscheiden. Diese Interpretation beruht auf einer Kombination zweier Jesaja-Stellen. In Jes 28,16 (Vg) verkündet Gott, der Herr: „Seht her, ich lege in Zions Fundamenten einen Stein, einen bewährten, kostbaren Eck-

[94] PL 38/557; vgl. 152/1254.

[95] Nach Ambrosius wird die Mittelwand in Eph 2,14 als *maceria* oder *seps* bezeichnet, weil sie nicht für immer Bestand haben, sondern durch Christus wieder entfernt werden sollte (PL 17/379).

[96] Wie in den Metaphern vom Schafstall (vgl. dazu die in Anm. 112 aufgeführten Belegstellen).

[97] In einem Beda zugeschriebenen Psalmenkommentar wird allerdings versucht, beide Bilder miteinander zu verbinden: die Beseitigung der Mittelwand, die als *medium obstaculum* bezeichnet wird, und das Zusammenfügen der beiden Wände der Kirche (PL 93/862).

stein (*lapis angularis*), der im Fundament fest angelegt ist. Wer glaubt, der soll nicht eilen." Der Verfasser des 1. Petrusbriefes zitiert dieses Wort und fügt daran unter Hinzuziehung von Ps 118,22 und Jes 8,14 die Feststellung an: „Euch, die ihr glaubt, gilt diese Ehre. Für jene aber, die nicht glauben, ist dieser 'Stein, den die Bauleute verworfen haben, zum Eckstein (*caput anguli*) geworden', 'zum Stein, an den man anstößt, und zum Felsen, an dem man zu Fall kommt' " (1 Petr 2,6-8.). In ähnlicher Weise wird die Psalmstelle, die in Apg 4,11 als Verheißung des Todes und der Auferstehung Jesu verstanden wird, auch von den Synoptikern verwendet, und zwar im Anschluss an das Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,10f. par), wobei Matthäus diese Deutung ausdrücklich auf das Verhältnis von Juden und Heiden bezieht, wenn er Jesus zu den Juden sagen lässt: „Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das die erwarteten Früchte bringt" (Mt 21,42-44).

Auch die Kirchenväter sind sich bewusst, dass der Stein, der zum Eckstein wurde, von der Mehrheit der Juden verworfen wurde. Das ändert aber nichts an der entscheidenden Tatsache, dass Christus Juden und Heiden für immer im Glauben miteinander verbunden und vereint hat, auch wenn nach Röm 11,12.25f. die volle numerische Einheit erst am Ende der Tage verwirklicht sein wird, wenn die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben werden und sich ganz Israel bekehrt haben wird.[98] Die Applikation der Ecksteinmetapher auf das Christusereignis ist ja nach patristischer Auffassung gerade darin begründet, dass der Eckstein Christus nur für beide Wände zusammen, für Juden und Heiden, und nicht nur für eine Wand allein, für eines der beiden Völker, bestimmt ist.[99] Ausführlich werden die verschiedenen Gesichtspunkte in einem Text zur Sprache gebracht, der sich ganz im Rahmen des architektonischen Bildes bewegt, wenn es darin heißt: „Beim Bau gelangten sie [die Juden] zu dem Eckstein, der zwei Wände umfassen sollte (*amplecteretur*)... Und weil sie selbst in einer einzigen Wand stehen bleiben wollten, verwarfen sie den Stein, der nicht zu einer einzigen Wand, sondern nur zu zwei Wänden passte... Die Glaubenden aber bauen auf diesem Fundament, das, in

[98] In diesem Sinn ist der Satz des Benektinermönchs Candidus von Fulda zu verstehen, wonach die Vereinigung von Juden und Heiden noch aussteht: *Postquam enim crediderit populus ille Judaicus, tunc ex duobus fiet unum ovile et unus pastor* (PL 106/96).

[99] Dieses ständig wiederkehrende Argument hat Orientius in den Hexameter gefasst: *Cúr Lapis ángularís? populúm quia néctit utrúmque* (PL 61/1003; vgl. 38/1195; 113/716; 134/556; 142/426).

Form eines Ecksteins auf den Grund der Ecke gelegt, beide Teile verbindet und zusammenhält...".[100] Der Einheit stiftende Charakter des Ecksteins Jesus Christus ist für die Kirchenväter so selbstverständlich, dass sie darauf auch im Zusammenhang mit dem Gleichnis von den bösen Winzern zu sprechen kommen können.[101]

Wenn nach Eph 2,14-16 Jesus „in seinem Fleisch", d. h. durch sein Sterben, „durch das Kreuz", zwischen Juden und Heiden Frieden gestiftet und die beiden mit Gott versöhnt hat, ist er erst durch seinen Kreuzestod zum Eckstein geworden, der die beiden Völker miteinander vereint hat. Was am Ende seines Lebens am Kreuz geschah, kündigt sich aber nach Auffassung der Kirchenväter schon bei seiner Geburt an.[102] So erweist sich schon das Kind im Stall von Bethlehem, wo **Ochs und Esel** an seiner Krippe stehen, als der Eckstein, der die von den beiden Tieren repräsentierten Juden und Heiden in seiner Person zusammenführen wird.[103]

Auch die Tatsache, dass die Geburt des Erlösers durch die Botschaft des Engels den **Hirten** in der umliegenden Gegend, d. h. den Juden, die ganz in seiner Nähe sind, und durch den Stern am Himmel den von weit her kommenden **Sterndeutern** als den Repräsentanten der fernen Heiden verkündet wird, die sich beide auf den Weg zum verheißenen Messias machen, wird auf seine künftige Ecksteinfunktion gedeutet.[104]

Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch der **Einzug in Jerusalem** zu nennen. Bei den Synoptikern tritt Jesus hier inmitten der Volksscharen, „die vor ihm hergingen und die ihm folgten" (Mt 21,9 par), als Eckstein in Erscheinung. Wie dieser die eine Wand vor sich und die andere hinter sich hat, so hatte auch Jesus eine Gruppe von Leuten vor und die andere hinter sich.[105] Nach dem Johannesevangelium waren es die zum Paschafest gekommenen Juden und

[100] PL 53/506; 92/952f. – Weitere Eckstein-Stellen: PL 12/1028; 16/766; 24/183; 25/1531; 26/158.476.1186; 36/711.914.980.1011.1021f.; 37/1225.1239; 38/757; 40/341; 41/584; 42/461; 51/323; 93/597; 95/1276; 102/273; 104/174; 110/170; 111/401.1102.1501; 114/332; 116/599f.998; 117/231.610.712; 131/563.694.731; 152/1415; 153/329; 155/2041.

[101] PL 9/1042; 26/158; 120/733.

[102] In klassischer Kürze formuliert Augustinus: *quod natus ostendit, passus implevit* (PL 38/1030).

[103] PL 38/1037f.; 39/1998.

[104] PL 38/1026.1030.1031.1033.1035f.1037f.; 39/1663f.1998.2007; 65/733; 118/109; 134/555; 144/507; 155/1731. – Die Hirten und die Sterndeuter bilden den Anfang der beiden Wände (PL 38/1035).

[105] PL 35/1766; 38/1195; 92/788f.; 94/124.

Heiden, die in ihrem gemeinsamen Interesse für Jesus die im Eckstein zusammenlaufenden Wände darstellten: Die (jüdische) Volksmenge begrüßte ihn mit Hosanna-Rufen, und auch die anwesenden Griechen wollten ihn sehen (Joh 12,12f.20f.).[106]

Auch andere Personen, Dinge und Ereignisse können typologisch auf den Eckstein Jesus Christus verweisen. Einen Eckstein kann man je nach Standpunkt als *terminus ad quem* oder als *terminus a quo* betrachten. In ihm laufen zwei Wände zusammen, von ihm gehen zwei Wände aus. Deshalb kann die christologische Ecksteinmetapher auch in Verbindung mit **Josef** erwähnt werden, dem Vater der beiden Stämme Efraim und Manasse, die das Volk der Heiden und das Volk der Juden repräsentieren.[107]

Im Stammbaum Jesu nach Matthäus muss **Jojachin**, worauf Augustinus hinweist, zweimal gezählt werden, und zwar sowohl vor als auch nach der Babylonischen Gefangenschaft am Ende der zweiten und zu Beginn der dritten Geschlechterreihe, damit sich auch für diese Reihen 14 Generationen ergeben (Mt 1,11f.17). Er kann deshalb als Sinnbild für den Eckstein Christus gelten, da auch ein Eckstein zweimal gezählt werden kann, als letzter Stein der einen und erster Stein der anderen Wand. Wie König Jojachin nicht über die Juden herrschen durfte, sondern nach Babylon kam, so wurde Christus von den Juden verworfen, damit das Evangelium zu den Heiden gelangte.[108]

Die Verheißung des Propheten Jeremia, dass die Stadt Jerusalem für den Herrn wieder aufgebaut werde „vom Turm Hananels bis zum **Eckturm**" (Jer 31,38; vgl. Sach 14,10), hat sich in der Kirche des Neuen Bundes erfüllt, die von der Höhe der göttlichen Gnade ihren Ausgang nimmt und sich bis zum Eckturm, bis zum Eingang der beiden Völker, des jüdischen und des heidnischen, erstreckt.[109]

Im Gleichnis vom barmherzigen Vater symbolisiert das **Mastkalb**, das für das Festmahl geschlachtet wird, an dem neben dem verlorenen jüngeren Sohn auf Bitten des Vaters auch der ältere Sohn teilnimmt (Lk 15,23-32), den Eckstein Christus, der in seinem Tod die beiden Wände der Heiden und der Juden zusammenführt.[110]

Amalar von Metz verwendet die Ecksteinsymbolik zur Deutung einer liturgischen Handlung: Wenn der Bischof zu Beginn der Mess-

[106] PL 114/402; 118/386.
[107] PL 108/594; 113/383.
[108] PL 38/341; vgl. 76/459; 92/10.
[109] PL 111/1048; vgl. 117/274.
[110] PL 36/535.

feier den zwei Priestern zu seiner Rechten und Linken den **Friedenskuss** gibt, versinnbildet er Christus als den Eckstein, „der die zwei aus verschiedenen Richtungen kommenden Wände zu einer einzigen Wand verbunden und Frieden geschenkt hat den Fernen und den Nahen".[111]

Eckstein ist Jesus auch als der gute **Hirt** (Joh 10,11), der aus den zwei einst voneinander getrennten, aus verschiedenen Richtungen gesammelten Herden der Juden und der Heiden eine einzige Herde gemacht und sie „nach Beseitigung der Mittelwand" in ein und denselben Pferch (*caulae*) oder Stall (*ovile*) geführt hat.[112]

Wie der Eckstein verbindet auch das **Joch Christi** (Mt 11,29f.), d. h. sein Evangelium, Juden und Heiden miteinander in dem einen Glauben.[113]

Die Ecksteinmetapher ist den lateinischen Kirchenvätern und Theologen des ersten Jahrtausends so geläufig, dass sie im Zusammenhang mit der durch Christus bewirkten Einheit von Juden und Heiden mitunter bloß stichwortartig auf den Eckstein und / oder die beiden Wände verweisen, ohne diese Metaphern weiter erläutern zu müssen. Auch Bernward ist diese Metapher vertraut, wie das Bildmaterial seiner Tür zeigt, in dem ausdrücklich oder andeutungsweise auf sie Bezug genommen wird. In direkter Weise, sozusagen im wörtlichen Sinn wird die Ecksteinmetapher bei der Darstellung des Opfers von Kain und Abel (*Abb. 4*) verwendet. Dort befindet sich über Abel ein großer Quaderstein, der wie schwerelos in der Luft schwebt und sich dadurch sowie durch die Pflanze, die aus ihm hervorwächst, als ein lebendiger Stein erweist. Seine Eigenschaft als Eckstein aber wird dadurch angedeutet, dass er – im Unterschied zu den Quadersteinen, die im Reliefbild darunter auf dem Brudermörder Kain lasten – an den zwei Ecken einer Seite abgeschrägt ist.[114] Bei der ekklesiologischen Entfaltung der Ecksteinsymbolik erweitert Bernward das aus der Architektur genommene Bild: Als Eckstein hat Jesus in seinem Kreuzestod nicht nur zwei Wände, sondern zwei komplette Gebäudeteile miteinander vereinigt: die Kirche der Juden und die Kirche der Heiden, die seit der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies getrennt voneinander existiert haben, aufgrund ihrer architektonischen Unvollständigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit

[111] PL 105/1317f.

[112] PL 22/681; 25/1177.1415f.; 35/1735; 37/1476; 38/42f.757; 39/1763; 76/1129; 92/768; 109/127.650; 110/188; 113/1161; 114/909; 115/398; 117/710; 131/720.728.

[113] PL 114/123; vgl. 107/917.

[114] Vgl. BRUNS, Bernwardstür (wie Anm. 1), S. 91.

jedoch nie aufgehört haben, gleichsam als halbe Kirchen auf die jeweils andere Hälfte und damit auf das Ganze der einen Kirche zu verweisen (*Abb. 3 und 8*).[115]

Auch bei den Kirchenvätern finden sich im Zusammenhang mit der Ecksteinmetapher Aussagen, die dem bernwardinischen Verständnis sehr nahe kommen. Es sind dies solche Formulierungen, die erkennen lassen, dass die durch den Eckstein verbundenen beiden Wände nicht wie gewöhnlich ganz allgemein auf die Juden und Heiden oder das Volk der Juden und das Volk der Heiden, sondern auf die Kirche der Juden und die Kirche der Heiden bezogen werden, „die früher gänzlich voneinander getrennt waren".[116] So kann man schon bei Augustinus lesen: „Die zwei Völker, die gleichsam aus verschiedenen Richtungen kommen, werden auch durch zwei Wände symbolisiert. Es kam nämlich die Kirche der Juden aus der Beschneidung, es kam die Kirche der Heiden aus der Vorhaut: Aus verschiedenen Richtungen kommend wurden sie im Herrn[117] miteinander verbunden. Deshalb wurde der Herr Eckstein genannt...".[118]

Außer der schon erwähnten direkten Ecksteindarstellung gibt es auf der Bernwardstür noch weitere Bezugnahmen auf die Ecksteinsymbolik. Zwei Beispiele dafür seien noch genannt. Das erste Beispiel betrifft das Bild von der Geburt Jesu (*Abb. 5*). Dort befindet sich die Steinkrippe mit dem Kind nicht (wie Marias Ruhelager) unten auf dem Erdboden, sondern oben in der Höhe, sie schwebt also, wie der Eckstein über Abel im gegenüberliegenden Reliefbild, aus eigener Kraft in der Luft, wobei an einen der vier durch Längs- und Querwände gebildeten Winkel der Krippe der Ochse und der Esel ihre Köpfe gelegt haben, jene beiden Tiere also, die nach den Kirchenvätern die Juden und die Heiden repräsentieren.[119]

[115] Vgl. ebd., S. 66 sowie B. BRUNS, Das Epiphaniebild im Kostbaren Evangeliar des hl. Bernward, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 61 (1993), S. 11-19, hier S. 15.

[116] PL 152/1254.

[117] Statt *in domo* muss es wohl *in Domino* heißen.

[118] PL 38/42; vgl. 38/1195; 152/1254. – Wie in der Augustinus vorliegenden Lesart in Ps 48,3 von dem einen Berg Zion, dem Sinnbild der einen Kirche, im Plural gesprochen werden kann (*montes Sion*), weil zu ihm, weil zur Kirche nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden gehören, so kann aus demselben Grund auch von einem und von zwei Häusern die Rede sein: *Una domus, et duae domus: duae propter ex diverso venientes, una propter lapidem angularem, in quo sibi ambae copulantur.* Deshalb heißt es in Vers 4 desselben Psalms: „Gott ist in ihren Häusern bekannt", womit die zwei-eine Kirche gemeint ist (PL 36/534f.).

[119] Vgl. BRUNS, Bernwardstür (wie Anm. 1), S. 96.

Auch die Kreuzesdarstellung ist im Kontext der Bernwardstür deutlich von der Ecksteinsymbolik bestimmt, auf die ganz signifikant der Umstand hinweist, dass der Leichnam Jesu nicht angenagelt oder auf andere Weise befestigt ist, sondern sich aus eigener Kraft vor dem Kreuz in der Luft hält – wie der Eckstein über Abel und die Steinkrippe in der Geburtsszene. Auf beiden Seiten des Kreuzes aber stehen jeweils zwei Personen, eine jüdische und eine heidnische, Maria und der römische Soldat Longinus auf der einen sowie Johannes und der römische Soldat Stephatos auf der anderen Seite, die im gläubigen Aufblicken zum gekreuzigten Erlöser miteinander zu einer Einheit verbunden sind. Das Kreuz aber befindet sich in der einen Kirche des Neuen Bundes, wie auf dem gegenüberliegenden Reliefbild der Baum des Lebens in der Kirche des Paradieses steht.[120]

[120] Vgl. ebd. S. 46-48.

Zweites Kapitel

Das Begriffspaar Juden und Heiden als Interpretament patristischer Exegese

In der geistlichen, christusbezogenen Schriftauslegung der Kirchenväter mit Hilfe der allegorischen Methode ist neben der *Totus-Christus-Lehre*, wonach Christus als Haupt und die Kirche als sein Leib zusammen der ganze Christus sind, das Geheimnis Christi also unlösbar verbunden ist mit dem Geheimnis der Kirche,[121] das Begriffspaar Juden und Heiden ein weiterer wichtiger Schlüssel zum Verstehen biblischer Texte. Das kann auch nicht verwundern, steht doch dieses Begriffspaar in engstem Zusammenhang mit der Ekklesiologie, insofern zum Leib Christi, zur Kirche, Juden und Heiden gehören. Ähnlich wie es die Zweieinheit von Haupt und Leib in dem ganzen Christus gibt, gibt es die Zweieinheit von Juden und Heiden in seinem Leib, der einen Kirche.[122] Die Zusammengehörigkeit von Juden und Heiden erweist sich somit als Bestandteil der *Totus-Christus-Lehre*, wobei entsprechend der faktischen Entwicklung der Kirche von den Kirchenvätern die heidnische Komponente stärker betont wird als die jüdische.

Das Verhältnis von Juden und Heiden ist aber nicht nur komplementärer Art, sondern hat auch gegensätzlichen Charakter. Das gilt nicht nur für die Zeit vor, sondern auch nach der Erlösung, weil nur ein kleiner Teil des jüdischen Volkes das Evangelium angenommen hat. Das Judentum in seiner Gesamtheit gehört nicht der Kirche, sondern der Synagoge an, die jetzt als ungläubige Synagoge der Widerpart zur gläubigen Kirche ist. So können sowohl komplementäre als auch konträre Beziehungen, die zwischen Personen, Tieren oder Sachen bestehen, mit dem Begriffspaar Juden und Heiden gedeutet werden, was eine vielfältige Anwendung dieses Begriffspaars erlaubt.

[121] So erklärt Augustinus: *Neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia quae in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus, et futura praesignaretur Ecclesia, id est, populus Dei per omnes gentes, quod est corpus ejus* (PL 40/313). *Totus Christus caput et corpus est. Caput unigenitus Dei Filius et corpus eius Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una* (PL 43/395).

[122] Trotz dieser Ähnlichkeit darf natürlich der grundsätzliche Unterschied nicht übersehen werden: Für die Einheit von Juden und Heiden in der einen Kirche gilt nicht wie für die Einheit von Haupt und Leib in Christus das „unvermischt und ungetrennt" des christologischen Dogmas von Chalkedon. Denn in der Kirche, die aus Juden und Heiden berufen und gesammelt wurde, gibt es gerade nicht mehr Juden oder Griechen, Beschnittene oder Unbeschnittene (vgl. Gal 3,28; Kol 3,11). Diese Unterscheidungen dienen nur noch zur Bezeichnung der Herkunft.

1. Die eine Kirche Jesu Christi als Kirche der Juden und Kirche der Heiden und ihre Abgrenzung von der jüdischen Synagoge

In Röm 9,24 sagt Paulus, dass Gott die Christen berufen hat „nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden". Die Judenchristen werden im Neuen Testament als die bezeichnet, „die *aus* der Beschneidung sind" (Apg 11,2; Gal 2,12; Kol 4,11; Tit 1,10), als „die Gläubigen aus der Beschneidung" (Apg 10,45), und die Heidenchristen als die, „die *aus* den Heiden sich zu Gott bekehren" (Apg 15,19), „die *aus* den Heiden zum Glauben gekommen sind" (Apg 21,25), als „Brüder *aus* den Heiden" (Apg 15,23). Gott selbst, so berichtet die Apostelgeschichte, hat durch die Apostel große Zeichen und Wunder unter den Heiden getan, „um *aus* den Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen" (Apg 15,14). Nach Eph 2,11 (vgl. Kol 3,11; Phil 3,3) werden die Heiden *Vorhaut*, die Juden *Beschneidung* genannt. Diese Terminologie des griechischen und lateinischen Textes übernehmen die Kirchenväter und wenden sie zur Kennzeichnung der Kirche an. Sie sprechen seltener von einer *ecclesia Judaeorum* oder *ecclesia gentium*, sondern meistens von einer *ecclesia ex / de Judaeis / circumcisione* bzw. einer *ecclesia ex / de gentibus / praeputio*, um die betreffende Kirche als juden- oder heidenchristliche zu charakterisieren. Der Präpositionalausdruck dient der Herkunftsbezeichnung. Als elliptischer Ausdruck ist er durch ein Verb des Kommens, Gerufen- oder Gesammeltwerdens zu ergänzen, so dass er vollständig lautet: *ecclesia ex / de Judaeis / circumcisione seu ex / de gentibus / praeputio veniens, vocata, evocata, convocata, electa, collecta, conversa, congregata, assumpta...*, d. h. die Kirche, die aus dem Juden- bzw. Heidentum kommt, (von Gott) berufen, auserwählt, gesammelt, erworben worden ist.

Für diese sich an biblischen Formulierungen orientierenden vollständigen Bezeichnungen für die Kirche ist das theologische Passiv charakteristisch, das besagt, dass die Menschen, ob Juden oder Heiden, die an Christus glauben, ihre kirchliche Existenz dem Ruf Gottes, seiner Erwählung und Sammlung verdanken. Diese fundamentale Wirklichkeit ist immer mitgemeint, wenn die Kirchenväter in abkürzender Redeweise von der *ecclesia Judaeorum* oder *ecclesia gentium*, von der Juden- oder Heidenkirche sprechen.

Die Kirche der Juden und die Kirche der Heiden sind nicht zwei gegensätzliche Kirchen, sondern Ausprägungen der einen Kirche des Neuen Bundes, die eine Kirche aus Juden u n d Heiden ist. Die Urkirche, die *ecclesia primitiva*, bestand nur aus Juden. Die Kirche der

Juden war es also, „die als erste an Christus glaubte".[123] In der Folgezeit wurde die Kirche, rein soziologisch betrachtet, immer mehr und schließlich so gut wie ganz zu einer Kirche der Heiden[124], so dass die Verwirklichung ihrer numerischen Einheit noch aussteht. Sie wird nach Röm 11,25f. erst dann erfolgen, wenn sich nach der Bekehrung der Gesamtheit der Heiden auch ganz Israel bekehren wird.[125] Wie die

[123] PL 26/330; vgl. 15/1916f.; 22/657; 23/1051; 35/1645; 102/68; 153/23.31.85.

[124] In diesem Sinn bemerkt Augustinus: *Cum enim in universa terra Novi Testamenti sit praedicatio; tam raro et difficile Judaeus fidelis invenitur, ut omnes Ecclesiae Novi Testamenti, gentium nominentur* (PL 35/2243).

[125] K. HRUBY, Juden und Judentum bei den Kirchenvätern, Zürich 1971 (Schriften zur Judentumskunde 2) dagegen meint, dass nicht alle Kirchenväter in späterer Zeit „an der Idee der '*Ecclesia ex Judaeis et Graecis* [sic!]' festhalten" (S. 61), sondern dass seit Tertullian (S. 58) und Origenes (S. 76) für die meisten von ihnen die Kirche „ausschließlich eine Kirche aus Heiden" ist (S. 76), eine *ecclesia ex Gentibus*. Der patristische Parallelausdruck *ecclesia ex Judaeis* wird von ihm seltsamerweise überhaupt nicht erwähnt! In der seiner Ansicht nach unterschiedlichen Ekklesiologie der Kirchenväter ist deren, wie er meint, unterschiedliche Einstellung zur endzeitlichen Bekehrung des Volkes Israel nach Röm 11,25f. begründet. Er erklärt: „Diese Vision der Heilsgeschichte hängt eng mit dem Kirchenbegriff zusammen, wie er sich damals mehr und mehr herausbildete. Wenn man nämlich die Kirche nur als eine '*Ecclesia ex Gentibus*' betrachtet, wie es diese kirchlichen Schriftsteller tun, dann müssen die Juden notwendigerweise irgendwie in diese Kirche eingegliedert werden. So wird ihre Bekehrung zum wunderbaren Ereignis, das mit der Parusie zusammenfällt und damit herausgehoben erscheint aus dem Rahmen der Geschichte" (S. 62f.). Wenn man dagegen davon ausgeht, „daß die Heilsgemeinde aus den Erlösten beider Völker besteht, ist es auch nicht mehr unbedingt notwendig, eine eschatologische Bekehrung Israels anzunehmen, da sie ja schon stattgefunden hat" (S. 73). Beide Thesen sind unzutreffend. Dass die Urkirche eine *ecclesia ex Judaeis* war, ist eine geschichtliche Tatsache, die von keinem Kirchenvater übersehen oder gar geleugnet wird. Durch Hinzufügung der Heiden wurde sie soziologisch betrachtet (was sie theologisch immer ist!) zu einer *ecclesia ex Judaeis et Gentibus*. Ein Teil von Israel ist also schon der Gnade des Erlösers teilhaftig geworden und zum Glauben gekommen. Damit ist allerdings die Frage nach der endzeitlichen Rettung von ganz Israel keineswegs obsolet geworden. Denn es geht nicht darum, ob eine solche Bekehrung noch „unbedingt notwendig" ist, wenn sich ein Teil dieses Volkes schon bekehrt hat, sondern ob sie von Gott verheißen ist, was nach Röm 11,25f. nicht zweifelhaft sein kann. Die von Hruby zitierten patristischen Texte sprechen in unterschiedlichen Akzentuierungen von dem Glauben eines Teils des jüdischen Volkes, der von Anfang an zur Kirche gehörte oder im Laufe der Zeit sich ihr anschloss, und dem Unglauben des jüdischen Volkes im ganzen sowie von dessen Bekehrung am Ende der Tage. Einen Widerspruch in den verschiedenen Aussagen kann nur der feststellen, der nicht beachtet, worauf sich die betreffenden Aussagen jeweils beziehen, auf einen Teil des jüdischen Volkes oder auf das Volk in seiner Gesamtheit, und von welcher geschichtlichen Situation die Rede ist. Mit einem unterschiedlichen theologischen Verständnis von *ecclesia ex Gentibus* und *ecclesia ex Judaeis et Gentibus* haben sie nicht das Geringste zu tun. Augustinus sagt: „Es wird eine Zeit kommen, es wird das Ende der Welt kommen, und *ganz* Israel wird zum Glauben gelangen: nicht jene, die jetzt leben, sondern deren Nachkommen, die dann leben werden" (PL 38/683).

Einheit der Kirche nicht durch ihre Präsenz an vielen Orten beeinträchtigt wird, so dass sie nach dem Ort benannt werden kann, an dem die Menschen leben, die zu ihr gehören, z. B. „die Kirche Gottes, die in Korinth ist" (1 Kor 1,2) oder „die Kirche der Thessalonicher" (1 Thess 1,1), so kann sie auch nach einem der beiden Völker benannt werden, aus denen sie besteht, unbeschadet der Tatsache, dass sie ihrem Wesen nach immer nur die eine Kirche aus allen Völkern ist. Und wie aufgrund der Vielzahl von Orten, an denen die Kirche präsent ist, es viele Kirchen gibt (z. B. die Kirchen in Galatien oder in Judäa: Gal 1,2.22), so gibt es auch eine Vielzahl von Juden- und Heidenkirchen, die nichts anderes sind als nach Ort und Herkunft variierende Erscheinungsformen der einen Kirche. In diesem Sinn sagt Ambrosius: „Von der einen Kirche werden nämlich mehrere Kirchen abgeleitet."[126] Nach Fulgentius von Ruspe ist die Kirche „in der Weise eine einzige, in der Weise auch Kirche, dass in ihr von mehreren Kirchen die Rede ist".[127] Und im Hinblick auf die Zweieinheit der Kirche belehrt Augustinus seine Hörer: „Wenn ihr die Schrift betrachtet, werdet ihr an vielen Stellen finden, dass [durch allegorische Bilder und Umschreibungen] zwei Kirchen bezeichnet werden, bei denen es sich nicht um zwei, sondern um eine einzige Kirche handelt."[128] Immer wird von den Kirchenvätern der Ausdruck *ecclesia Judaeorum / ex Judaeis / ex circumcisione* für die Kirche, niemals für die Synagoge verwendet, so dass Künstles Deutung, die *ecclesia ex circumcisione* im Eingangsmosaik von S. Sabina in Rom (um 430) stelle die Synagoge dar[129], dem patristischen Befund eindeutig widerspricht. Das Gegensatzpaar *ecclesia* und *synagoga* wird bezeichnenderweise nur als Genusbegriff im Singular verwendet, während das komplementär zu verstehende Begriffspaar *ecclesia Judaeorum / ex circumcisione* und *ecclesia gentium / ex praeputio* auch im Plural stehen kann.

[126] PL 15/1636.

[127] PL 65/398. – Zu Gal 1,22, wo Paulus „die Kirchen von Judäa" (*ecclesiae Judaeae*) erwähnt, bemerkt Haimo von Halberstadt: „Nicht deshalb spricht er im Plural von Kirchen, weil Juden und Heiden vermischt wären; vielmehr war die Menge der gläubigen Juden so groß, dass sie mehrere Kirchen bildeten" (PL 117/674; vgl. 35/2111).

[128] PL 38/757; vgl. 34/1166. – Hrabanus Maurus vergleicht die eine Kirche mit einem einzigen Haus, in dem sich verschiedene Wohnungen befinden. „Deshalb schreibt auch Johannes in seiner Offenbarung an die sieben Kirchen" (PL 109/344).

[129] K. KÜNSTLE, Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 1, Freiburg 1928, S. 82. – Es sind also immer Juden- und Heiden*christen*, die zur Kirche der Juden bzw. zur Kirche der Heiden gehören. Das kommt in der expliziten Formulierung *ecclesia* ***credentium*** *de gentibus* zum Ausdruck (PL 121/307), eine Präzisierung, die ebenso für die *ecclesia (credentium) de Judaeis* gilt.

Die Kirchenväter sind in den Schriften des Alten und Neuen Testaments auf eine Fülle von Personen, Sachen und Sachverhalten gestoßen, die ihrer Meinung nach als Typen und Metaphern auf die Kirche der Heiden und die Kirche der Juden oder die eine Kirche aus Juden und Heiden, aber auch auf die Synagoge verweisen. Das weibliche Genus von *ecclesia* und *synagoga* und die dazu passende Ehesymbolik, mit der deren Verhältnis zu Christus gedeutet wird, haben zur Folge, dass es in aller Regel *Frauen* sind, die die *Kirche* in ihren verschiedenen Dimensionen bzw. die Synagoge repräsentieren, während es aufgrund des männlichen Genus von *populus* in aller Regel *Männer* sind, die das *Volk* der Juden bzw. der Heiden verkörpern. Bei dem Versuch einer systematischen Auflistung der Beispiele ist zu berücksichtigen, dass die Vergleichspunkte bei den verschiedenen und sogar bei denselben Autoren variieren können[130] und dass in der mitunter wenig präzisen Formulierung sprachlich nicht immer streng zwischen Kirche und Volk differenziert wird.

2. Biblische Frauengestalten als Typen der Kirche und der Synagoge

a) Weibliche Einzelpersonen als Typen der einen Kirche

Hieronymus sieht in **Eva** als der „Mutter *aller* Lebendigen" (Gen 3,20) ein Sinnbild für die Einheit der Kirche, wobei er diesen Vergleich nicht näher entfaltet und nicht ausdrücklich auf Juden und Heiden bezieht.[131]

In Jos 2 und 6 wird berichtet, dass die Dirne **Rahab** die beiden Kundschafter, die Josua nach Jericho geschickt hatte, in ihrem Haus aufnahm und vor dem König von Jericho in Sicherheit brachte. Zum Lohn dafür durfte sie beim Untergang der Stadt zusammen mit allen Verwandten, die in ihrem Haus waren, am Leben bleiben. Rahab, die auch in Ps 87,4 (Vg) erwähnt wird, verkörpert an sich die Kirche der Heiden. Sie kann aber auch mehr den Aspekt der Einheit der Kirche

[130] Vgl. dazu die grundsätzlichen Ausführungen von Augustinus in PL 41/473, wonach die allegorische Exegese biblischer Schriftstellen offen ist für die unterschiedlichsten Deutungen, die alle ihre Berechtigung haben, sofern sie nicht dem katholischen Glauben widersprechen.

[131] PL 22/1053. – Außerhalb des Paradieses kann Eva nach Beda auch die Synagoge verkörpern. Wie sie nämlich Gott dankt für ihren Sohn Kain (vgl. Gen 4,1), so dankt die Synagoge Gott für das jüdische Volk (PL 91/217).

verdeutlichen, wenn nämlich die beiden von ihr beherbergten Kundschafter mit den Aposteln Petrus und Paulus verglichen werden, von denen der eine von Jesus zu den Juden, der andere zu den Heiden gesandt wurde.[132]

Frauen, die zwei Söhne haben, wie **Tamar**, die Schwiegertochter des Juda (Gen 38,27-30)[133], oder Josefs Frau **Asenat** (Gen 41,50-52)[134] oder **Zippora**, die Frau des Mose (Ex 18,2f.)[135], oder **die Witwe, die zwei Söhne hatte** (2 Kön 4,1-7)[136], können die eine Kirche als Mutter der Juden und Heiden versinnbilden.

Die gekrümmte Frau, die Jesus am Sabbat von den Fesseln des Satans befreite, verkörpert als Einzelperson ebenfalls die aus den beiden Völkern zur Einheit des Glaubens gesammelte eine Kirche. Im geistlichen Sinn ist es nämlich dasselbe, wie Jesus durch seinen anschließenden Vergleich verdeutlicht, Ochs und Esel von der Krippe loszubinden und zur Tränke zu führen oder die Tochter Abrahams von der Fessel des Gekrümmtseins zu befreien und aufzurichten (Lk 13,10-17). Beide Male geht es um die Kirche des Neuen Bundes, die durch das Wasser der Taufe von den Fesseln der Sünde befreit und zur himmlischen Hoffnung aufgerichtet wird, wobei das eine Mal die (sinnbildlich sich in den beiden Tieren manifestierende) Zweiheit der aus Juden und Heiden bestehenden Kirche, das andere Mal die (durch die Frau verkörperte) Einheit der Kirche im Vordergrund steht.[137]

b) Frauenpaare als Typen der Juden- und der Heidenkirche

Lamech und seine beiden Frauen **Ada und Zilla** (Gen 4,19) weisen voraus auf Christus und seine beiden Kirchen.[138]

Sara und Hagar, die an sich den Gegensatz zwischen der Kirche der Heiden und der jüdischen Synagoge versinnbilden, können in mancher Beziehung (allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen der

[132] PL 26/1081f.; 68/770; 117/912.

[133] PL 144/643: *Quod autem gemini apparuerunt in utero, duo sunt populi in Ecclesiae gremio per sancti Spiritus gratiam generati.*

[134] PL 50/1023; 83/274; 91/269. – Als Ausländerin, die nicht wie Josef dem Volk Israel angehörte, verkörpert Asenat die Kirche der Heiden (PL 14/658).

[135] PL 91/297f.; 108/18. – Weil sie als Ausländerin nicht dem Volk Israel angehörte oder weil sie nach Gen 4,25 ihrem Sohn mit einem scharfen Stein die Vorhaut abschnitt, verkörpert Zippora die Kirche der Heiden, die mit der Lehre des Heiligen Geistes das Volk der Heiden von jeglicher Verunreinigung des Fleisches und des Geistes reinigt (PL 123/41 bzw. 108/26f.; 113/197).

[136] PL 76/808; 104/773f.; 109/228; 113/613; 115/500.

[137] PL 92/506; 94/317; 118/700f; 114/304.

[138] PL 91/219f.

Volkszugehörigkeit!) auch auf die Kirche der Juden und die Kirche der Heiden bezogen werden. So deutet Beda das Wort des Abraham, dass Hagar in Saras Hand ist (Gen 16,6), auf die Kirche der Heiden, die in der Hand der gläubigen Juden, nämlich der Apostel (also der jüdischen Urkirche), ist. Hagars Flucht vor Sara bezieht er auf die Feindschaft, die die Urkirche von Seiten der Synagoge erfahren musste, und die Aufforderung des Engels, Hagar solle zu ihrer Herrin zurückkehren (Gen 16,9), auf den Frieden, den Christus zwischen Heiden und Juden gestiftet hat, indem er die beiden Teile der Menschheit miteinander vereinte. Mit den Worten des Engels an Hagar: „Ordne dich ihr unter!" (Gen 16,9 Vg) lehrt Christus die Kirche der Heiden, sich trotz der Menge ihrer Gläubigen demütig der (jüdischen) Urkirche unterzuordnen.[139]

Lea und Rahel, die beiden Frauen des Patriarchen Jakob, die dieser aus dem Haus ihres Vaters Laban entführte (Gen 31), weisen auf die Kirche der Juden und die Kirche der Heiden voraus, die Christus aus dem Haus ihres Vaters, des Teufels, entführt hat. Sowohl Jakob als auch Christus kann das Psalmwort in den Mund gelegt werden, das an jede der beiden Frauen bzw. Kirchen gerichtet ist: „Vergiss dein Volk und dein Vaterhaus!" (Ps 45,11).[140]

Auch David hatte zeitweise zwei Frauen, die aus Jesreel stammende **Ahinoam und Abigajil**, eine Ausländerin, die er nach dem Tode ihres Mannes Nabal, dessen Name „Tor" bedeutet, geheiratet hatte (1 Sam 25,40-43). Durch die zweite Ehe wird das Geheimnis der zum Glauben kommenden Kirche der Heiden dargestellt, die nach dem Tode ihres früheren Mannes, des Teufels, mit Christus die Ehe einging. Die beiden Frauen symbolisieren die beiden Völker oder genauer die beiden Kirchen, deren beider Ehemann Christus ist. Wenn in 2 Sam 2,2 berichtet wird, dass David mit diesen beiden Frauen nach Hebron zog, so kommt darin die durch Christus bewirkte Hinwendung der beiden Völker zur Kirche zum Ausdruck: „Hebron" bedeutet nämlich „eheliche Verbindung" (*coniugium*) und weist in dieser Bedeutung auf die Kirche als Braut Christi hin.[141]

[139] PL 91/236. – Beda verwendet das ungewöhnliche Begriffspaar *Ecclesia synagogae*, die durch Sara, und *Ecclesia mundialis ex gentibus*, die durch ihre ägyptische Magd repräsentiert werde. Für Sedulius Scottus ist Sara mit ihrem Sohn das Sinnbild für die Kirche schlechthin, „welche die Mutter der gläubigen Heiden ebenso wie der gläubigen Juden ist" (PL 103/190f.).

[140] PL 38/757; 39/1763f.; 76/563f.; 91/258; 115/217f.

[141] PL 16/1066f.; 109/74; 113/564; 115/335.

Gerühmt wird in der Bibel die Treue der Moabiterin **Rut** zu ihrer jüdischen Schwiegermutter **Noomi**, um derentwillen sie ihre Heimat verließ. Rut verkörpert die Kirche der Heiden, Noomi die Kirche der Juden. Dieselben Worte, mit denen Rut begründet, warum sie immer bei Noomi bleiben wird, richtet die Heidenkirche in aller Bescheidenheit an die Kirche der Juden: „Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott" (Rut 1,16). Sie bekennt damit, dass Christus unser Friede ist, der die beiden Teile der Menschheit miteinander vereinigt hat.[142]

Die **kanaanäische Frau**, die Jesus bat, **ihre Tochter** zu heilen (Mt 15,21-28 par), gilt gewöhnlich als Sinnbild für die Kirche der Heiden. Sie kann aber auch mit der Kirche der Juden und ihre von einem Dämon gequälte Tochter mit der früher vom Götzendienst verunstalteten Kirche der Heiden verglichen werden.[143]

Maria Magdalena und die andere Maria, die gemeinsam das Grab Jesu aufsuchten (Mt 28,1), verkörpern ebenfalls die beiden Kirchen der Heiden und der Juden, die aber eigentlich nicht zwei, sondern eine einzige Kirche sind, was dadurch zum Ausdruck kommt, dass beide Frauen denselben Namen tragen und das Prädikat des Satzes nicht im Plural, sondern im Singular steht (Vg: *venit*).[144]

c) Weibliche Einzelpersonen als Typen der Heidenkirche

Rebekka, die auf einem Kamel in ein südlicher gelegenes wärmeres Land zu Isaak kam, um seine Frau zu werden (Gen 24,61-65), verkörpert die Kirche der Heiden, die nach der Kälte des Unglaubens von Glaubensglut entbrannt zu ihrem Bräutigam Christus eilte. Das Kamel versinnbildet als gewundenes, mit einem Höcker belastetes Tier das durch Irrtum verdrehte und belastete Heidentum. Beim Anblick Isaaks stieg Rebekka vom Kamel ab – ein Zeichen dafür, dass sich die Heidenkirche, nachdem sie Christus erkannt hatte, wegen ihrer früheren Irrtümer in Demut erniedrigt hat.[145]

[142] PL 106/1270; 108/1204.1208.1215; 113/534.538; 120/62.

[143] PL 30/553; 114/881f.; vgl. 108/1208. – In PL 30/611 wird die kanaanäische Frau mit dem *Volk* der Heiden, in PL 9/1004f. mit den Proselyten, also mit den zum Judentum übergetretenen Heiden und ihre Tochter mit der *Kirche* der Heiden verglichen.

[144] PL 52/412.414f.; 102/198; 120/978; vgl. 110/137f.; 114/177.

[145] PL 50/978; 75/536; 76/770f.; 83/252; 115/204; 131/98f.; 133/112.

Leas Tochter **Dina** wurde von ihrem Vater Jakob und ihren Brüdern aus der Gewalt des Sichem (Gen 34), die Kirche der Heiden von Christus und den Aposteln aus der Gewalt des Teufels befreit.[146]

Die kinderlos verwitwete **Tamar**, die, als Dirne verkleidet, sich von ihrem Schwiegervater Juda Nachkommen verschaffte (Gen 38), gilt nicht nur ihrer Zwillinge wegen als Sinnbild für die eine Kirche, sondern auch und vor allem als Sinnbild für die Kirche der Heiden. Ihr Name kann sowohl „die Verändernde, Vertauschende" (*commutans*) als auch „Bitterkeit" (*amaritudo*) bedeuten. Wenn von Juda berichtet wird, dass er Tamar sah (Gen 38,15), so weist dies darauf hin, dass Christus sich der Kirche der Heiden erbarmte, die in der Bitternis des Götzendienstes lebte. Dass Christus sie nicht erkannte, so wie Juda Tamar nicht erkannte, entspricht dem Wort des Psalmisten: „Ein Volk, das ich nicht kannte, wurde mir untertan. Sobald es mich nur hörte, gehorchte es mir" (Ps 18,44f. Vg; vgl. Jes 55,5). Wie Tamar ihre Witwenkleider gegen die Kleider einer Dirne vertauschte und mit ihrem Gewand ihr Aussehen und ihren Namen veränderte, so wurde aus der Synagoge die Kirche. Auf die Kirche trifft der Name „Bitternis" noch immer zu. Durch Buße nämlich ist sie fruchtbar geworden in allen Völkern. Das Gewand der Dirne weist ebenfalls hin auf das Bekenntnis der Sünden.[147]

Auch die Dirne **Rahab**, die bei der Eroberung der Stadt Jericho mit ihren Angehörigen am Leben blieb (Jos 6,22f.), ist ein Sinnbild für die Kirche der Heiden, die früher Unzucht mit den Götzen getrieben hatte. Nachdem Jesus zwei Kundschafter zu ihr geschickt hatte, nämlich das Alte und das Neue Testament oder das Doppelgebot der Liebe, legte sie den Götzendienst ab und nahm den Glauben an. So wurde und wird sie davor bewahrt, zusammen mit den Ungläubigen zugrunde zu gehen. Der Name Rahab, der seinem Wortsinn nach „die Verbreitete" (*dilatata*) bedeutet, weist darauf hin, dass die Kirche als Kirche der Heiden über den ganzen Erdkreis verstreut ist.[148]

[146] PL 91/261.

[147] PL 11/436-439; 42/457; 50/1018; 83/270; 108/1220; 111/49; 113/167.538; 120/58; 123/40; 131/116; 144/642; 145/858.1008f.; 152/1096. – Nach Beda scheint Tamar, insofern sie der Unzucht bezichtigt wurde (Gen 38,24f.), die Kirche der Juden zu versinnbilden, die beschuldigt wurde, dem Gesetz des Mose untreu geworden zu sein, die aber ähnlich wie Tamar einen Stab als Beweismittel benutzte, um die Anklage zurückzuweisen: den Stab des Kreuzes (PL 91/267).

[148] PL 15/1598.1776; 17/698; 22/530; 23/243; 37/1106; 68/776; 70/619; 83/111. 371; 103/268; 105/488; 106/1269; 108/1010; 111/54; 114/66; 117/912; 120/61f.; 134/810. – In PL 65/544 wird *das Haus* der Rahab, „das beim Untergang Jerichos als einziges auf Befehl Josuas mit all seinen Bewohnern unversehrt erhalten blieb", mit der unzerstörbaren Kirche der Heiden verglichen.

Die prophetischen Worte der Richterin Debora, dass der Herr den feindlichen Heerführer Sisera der Hand einer Frau ausliefern werde (Ri 4,9), treffen nicht nur auf **Jael**, die nicht aus Israel stammende Frau des Keniters Heber, sondern auch auf die aus den Heidenvölkern gesammelte Kirche zu. Auch in ihre Hand ist der Sieg gelegt, und zwar über den Teufel, auch von ihr kann gesagt werden: „Gepriesen werde Jael in ihrem Zelt" (Ri 5,24 Vg), d. h. in der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten einen katholischen Kirche, in der der Glaube der Heidenvölker gerühmt wird.[149]

Wie die Moabiterin **Rut** ihr Vaterland verlassen und vergessen und den Juden Boas geheiratet hat, so hat die Kirche der Heiden den Götzendienst hinter sich gelassen, um mit Christus die Ehe einzugehen.[150]

Tamar, **Rahab** und **Rut** sowie **Batseba**, die Frau des Hetiters Urija werden im Stammbaum Jesu von Matthäus namentlich erwähnt (Mt 1,3.5f.), der damit bezeugt, dass Christus der Erlöser nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden ist, so dass diese Frauen auch hier die Kirche der Heiden verkörpern.[151]

Simson, der bei Timna einen ihm brüllend entgegenkommenden Löwen tötete, als er sich **eine Frau von den Philistern** holen wollte (Ri 14,5-7), ist ein prophetisches Vorausbild für Christus, der die Kirche der Heiden berufen hat mit den Worten: „Habt Mut, ich habe die Welt besiegt" (Joh 16,33). Der brüllende Löwe symbolisiert die nach Ps 2,1 brüllenden oder tobenden Heidenvölker oder den Teufel.[152]

Wie Simson seiner Geliebten **Delila**, deren Name „die Arme" (*pauper*) bedeutet (Ri 16,4-22), so hat Christus der Kirche der Heiden, die in Wahrheit arm und bedürftig ist, alle Geheimnisse seines Herzens anvertraut (vgl. Joh 13,23-26).[153]

David, der Urija töten ließ, um dessen Frau **Batseba** heiraten zu können (2 Sam 11), weist auf Christus hin, der sich nach seinem Sieg über den Teufel mit der Kirche der Heiden in unauflöslicher Ehe verbunden hat.[154] Seine vielen Frauen versinnbilden die vielen Völker

[149] PL 42/271; 83/111.381; 108/1136f.1150.

[150] PL 15/1601; 83/112.390f.; 108/1219.1221; 113/535; 114/67; 120/62; vgl. 123/42.

[151] PL 92/9; 95/1520; 107/733; 110/458; 120/67.

[152] PL 37/1039; 42/271; 93/922; 108/1198; 113/531.980.

[153] PL 26/454. – Weil sie Simson das Haupt kahl scheren ließ (de*calva*vit) und ihn so seiner Kraft beraubte (Ri 16,19), wird Delila auch als Sinnbild der Synagoge gedeutet, die Christus auf dem *Kalva*rienberg kreuzigen ließ (PL 111/57).

[154] PL 42/458f.; 70/358; 106/1270; 115/362; 120/66f.

oder Kirchen der Heiden, die durch den Glauben mit Christus ehelich verbunden sind, seine Nebenfrauen aber die Kirchen der Häretiker, die sich zu Unrecht rühmen, zu Christus zu gehören.[155]

Auch die mit Salomo verheiratete **Tochter des Pharao** (1 Kön 3,1; 7,8; 11,1) kann die Kirche der Heiden bezeichnen.[156]

In der Person der **Königin von Saba**, die von weither mit kostbaren Geschenken zu Salomo kam, um sich von seiner Weisheit zu überzeugen (1 Kön 10,1-10; Mt 12,42 par), kam die Kirche der Heiden von den Enden der Erde oder nach vielen Jahrhunderten zu ihrem Lehrer Christus und brachte als Geschenk den Glauben mit. Die Kamele symbolisieren die Heidenvölker.[157]

Die **Witwe von Sarepta**, die auf göttliche Weisung hin den Propheten Elija versorgte, der sie und ihren Sohn vor dem Hungertod bewahrte (1 Kön 17,8-16), verkörpert die Kirche der Heiden, die von ihrem Schöpfer lange Zeit hindurch verlassen war und ihr Volk, das den wahren Glauben nicht kannte, wie die Witwe ihren Sohn mit ihrer eigenen Lehre so gut es ging ernährte, bis das prophetische Wort eintraf, das bei den Juden Schiffbruch erlitt, im Glauben der Heiden aber Nahrung fand und diese zugleich im Glauben ernährte.[158]

Wie **die kinderlose Schunemiterin** (2 Kön 4,8—37) auf das Gebet des Propheten Elischa hin einen Sohn bekam, so brachte die bis dahin unfruchtbare Kirche das Volk der Christen hervor, als Christus zu ihr kam. Und wie der Sohn der Schunemiterin während der Abwesenheit des Propheten starb, so war auch der Sohn der Kirche, das Volk der Heiden, infolge seiner Sünden tot, bis Christus vom Himmel herabstieg und das Volk der Heiden auferweckte, wie Elischa vom Berg Karmel herabstieg und dem Sohn der Schunemiterin das Leben zurückgab.[159]

Das in Gefangenschaft geratene junge **Mädchen** im Haus **des aussätzigen Syrers Naaman**, der durch sie auf den Propheten Elischa

[155] PL 109/82.342. – Ähnliches könnte man von den vielen ausländischen Frauen seines Sohnes Salomo (1 Kön 11,1-8) sagen, „wenn jene Frauen um Salomos willen ihre Götter verlassen und seinen Gott verehrt hätten" und nicht das genaue Gegenteil eingetreten wäre (PL 42/459; 109/199.482).

[156] PL 115/397.

[157] PL 15/1724; 39/2171f.; 96/719; 102/251; 104/736; 109/192.472; 110/158; 111/59; 113/678; 115/464; 117/208; 120/477.

[158] PL 17/835; 38/98; 39/1824; 109/206f.; 113/606f.; 114/255; 115/478; 118/264. – Die Witwe von Sarepta kann auch die jüdische Synagoge und ihr todkranker, von Elija wieder gesund gemachter Sohn das von Christus befreite gläubige Volk der Juden symbolisieren (PL 113/606f.; 115/479).

[159] PL 39/1829f.

aufmerksam gemacht wurde (2 Kön 5,1-3; Lk 4,27), ist ein Sinnbild für die Kirche der Heiden, die früher in der Gefangenschaft der Sünde lebte und durch deren Rat das Volk der Heiden auf das prophetische Wort hörte, an dem es früher lange gezweifelt hatte.[160]

Die Dirne **Gomer**, die sich der Prophet Hosea zur Frau nahm (Hos 1,2f.), verkörpert die Kirche der Heiden, die einst der Unzucht des Götzendienstes verfallen war, von Christus aber in die Gemeinschaft seines Leibes aufgenommen wurde.[161]

Wenn sich die Jünger darüber wunderten, dass Jesus am Jakobsbrunnen mit der **Samariterin**, also mit einer nichtjüdischen Frau, sprach (Joh 4,27), so ist das ein Zeichen dafür, dass ihnen damals das Geheimnis der künftigen Kirche der Heiden noch verborgen war, die in der Person der Samariterin zur Darstellung kommt.[162] Wie diese fünf Männer hatte und der jetzige nicht ihr Mann ist, so hat die Kirche der Heiden sich nach fünftausend Jahren im sechstausendsten Jahr der Unzucht mit den Götzen hingegeben. Als aber der Brunnen Christus kam, aus dem sie das Wasser der Wahrheit schöpfte, hat sie sich von ihrer Schande gereinigt und die Ankunft Christi auf dem ganzen Erdkreis verkündet, wobei sie ihren früheren Lebenslauf, wie die Samariterin ihren leeren Eimer, zurückließ. Die fünf Männer können auch die fünf Sinne bedeuten, denen die Kirche der Heiden vor der Ankunft Christi ausgeliefert war, als sie noch ohne Vernunft, d. h. ohne das Licht des Glaubens ein geistloses Leben führte.[163]

Die **Ehebrecherin**, die von den Pharisäern zu Jesus in den Tempel gebracht wurde (Joh 8,2-11), kann die Kirche der Heiden (oder die Synagoge) symbolisieren, die den wahren Gott treulos verlassen und mit den Götzen Ehebruch getrieben hatte. Nachdem Jesus die Frau im Frieden entlassen hatte, verließ er selbst den Tempel, d. h. das Volk der Juden, um sich den Heiden zuzuwenden.[164]

[160] PL 16/394.

[161] PL 42/461; 70/358; 111/68. – Nach PL 117/13 symbolisiert Gomer das jüdische Volk, das den wahren Gott verlassen und Götzen verehrt hat.

[162] PL 114/374; 122/339. – Die Verwunderung der Jünger darüber, dass Jesus am Jakobsbrunnen mit einer Nichtjüdin spricht, bringt auf der Bernwardssäule der auf die Berufungsszene zurückblickende Petrus zum Ausdruck, der sich der Worte Jesu in Mt 10,5 erinnert: „Geht nicht zu den Heiden, und betretet keine Stadt der Samariter...!" (vgl. Bruns, Bernwardssäule, wie Anm. 1, S. 63f.).

[163] PL 35/1514; 57/480f.; 95/1274f.; 102/142f.; 106/1516; 122/333. – Die Samariterin kann auch Sinnbild für die Synagoge sein, die fünf Männern, nämlich den buchstäblich verstandenen fünf Büchern des Mose unterworfen war, vom Herrn aber aufgefordert wurde, lebendiges Wasser zu schöpfen, d. h. die Gnade der Taufe und den verborgenen Sinn des alttestamentlichen Gesetzes anzunehmen (PL 83/128; 111/82; 114/906).

[164] PL 30/581; 83/128; 111/82; 114/389.394.907f.

In der Person der **kanaanäischen Frau**, die Jesus bat, er möge ihre von einem Dämon gequälte Tochter heilen (Mt 15,21-28 par), bittet die Kirche der Heiden den Herrn um Heilung ihres von den Götzen gequälten Volkes. Sie weiß um die Vorrangstellung der Kirche der Juden, der die Apostel angehören und die früher als sie zum Glauben kam. So vergleicht sie sich in aller Bescheidenheit mit einem Hund, der sich zufrieden gibt mit den Brotresten, die vom Tisch ihres Herrn fallen.[165]

Die Frau des Pilatus, die im Traum um Jesu willen gelitten hatte und ihn vor den Ungläubigen bekannte, indem sie seine Verurteilung zu verhindern suchte (Mt 27,19), versinnbildet die Kirche der Heiden, die nicht mehr die Gattin des durch Pilatus symbolisierten Teufels ist, sondern Christus gehört, mit dem sie aufgrund ihres Glaubens ehelich verbunden ist.[166]

Maria Magdalena, die Sünderin, die Jesus mit ihren Tränen die Füße wusch (Lk 7,36-50 par) und ihn nach seiner Auferstehung nicht berühren sollte, weil er noch nicht zum Vater hinaufgegangen war (Joh 20,11-18), verkörpert die Kirche der Heiden, die früher ebenfalls eine große Sünderin war und erst nach der Himmelfahrt Christi zum Glauben an ihn kam. Auch auf sie trifft das Wort Jesu zu: „Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie [mir] so viel Liebe gezeigt hat" (Lk 7,47).[167]

In der Reaktion des Verräters Judas auf die Salbung Jesu durch **Maria in Betanien** (Joh 12,4f.) spiegelt sich das Verhalten des jüdischen Volkes, das sich darüber empört, „dass die Kirche der Heiden Gott mit ihrem Glauben und Vertrauen salbt".[168]

Auch **die arme Witwe** (Lk 21,2) wird mit der Kirche der Heiden identifiziert,[169] ebenso **die Frau des Gleichnisses**, die Sauerteig unter einen großen Trog Mehl mischte, bis das Ganze durchsäuert war (Mt 13,33 par).[170]

[165] PL 35/2096; 57/745-748; 83/118; 92/75.202; 94/103; 102/132; 106/1390f.; 107/978; 108/1208; 111/75; 114/206; 118/227; 120/540; 155/1800.

[166] PL 120/938.

[167] PL 22/683.1044; 35/1957; 36/171; 38/58; 39/1907; 52/468; 92/429.920; 102/259; 109/128; 110/162; 114/272.899; 115/398. – Zur Problematik einer solchen Typologie erklärt Hieronymus: *Quod autem adulterae et meretrices, Synagoga et Ecclesia dicantur in Scripturis, nulla dubitatio est... Prudens quaerat auditor, quomodo meretrix sit Ecclesia, „quae non habet maculam, neque rugam"? Non dicimus Ecclesiam permansisse meretricem, sed fuisse* (PL 22/683; vgl. 109/127f.).

[168] PL 106/62.

[169] PL 114/334.

[170] PL 17/630; 26/91; 57/514; 92/68; 107/949; 118/227; 120/499.

Von der Regel, dass entsprechend dem Genus von *ecclesia* bzw. *populus* Frauen die *Kirche* und Männer das *Volk* der Juden oder der Heiden verkörpern, gibt es verschwindend wenige Ausnahmen, die mit mangelnder Präzision in der Formulierung zu erklären sind. So wird von Hrabanus Maurus Jakobs ältester Sohn **Ruben** genannt, der als Erstgeborener die Urkirche in Jerusalem, also die Kirche der Juden, symbolisiert, während **Simeon** dem Wortsinn seines Namens entsprechend, der „Hörer" bedeutet, auf die Kirche der Heiden verweist gemäß dem Wort des Psalmisten: „Ein Volk, das ich nicht kannte, wurde mir untertan; sobald es mich nur hörte, gehorchte es mir" (Ps 18,44f. Vg).[171]

Von einem anderen Sohn Jakobs heißt es im Deboralied: „**Sebulon** ist ein Volk, das sein Leben dem Tode preisgibt" (Ri 5,18). Auch die Kirche der Heiden ist überaus stark im Erdulden des Leidens.[172]

d) Frauenpaare als Typen der Kirche und der Synagoge

Frauenpaare können, wie wir gesehen haben, komplementär die Zweieinheit der Kirche als Kirche der Juden und Kirche der Heiden symbolisieren, sie können aber auch antithetisch den Gegensatz von ungläubiger Synagoge und gläubiger Kirche darstellen. Da die Kirche faktisch immer mehr zu einer Heidenkirche wurde, kann unter Einbeziehung des Aspekts der volksmäßigen Zugehörigkeit die Synagoge *der Juden* der Kirche *der Heiden* gegenübergestellt werden, wobei Kirche der Heiden in diesem Gegensatzpaar die eine Kirche, „die Kirche der Christen"[173], „unsere Kirche"[174] meint, zu der auch die an Christus glaubenden Juden gehören.

So verkörpert **Sara**, die nach langer Unfruchtbarkeit noch in hohem Alter aufgrund göttlicher Verheißung Abraham einen Sohn gebar, die Kirche der Heiden, die lange Zeit vom Heiligen Geist verlassen, dann aber überaus fruchtbar war, ihre Magd **Hagar** dagegen die unfreie, dem Gesetz unterworfene Synagoge, die wie Hagar vertrieben wurde (Gen 16,1-6; 21,9-12; Gal 4,21-31).[175] Die Söhne der beiden Frauen, Isaak und Ismael, symbolisieren das Volk der Christen und das Volk der Juden[176], können mitunter aber auch im uneigent-

[171] PL 108/592f.
[172] PL 108/1144.
[173] PL 8/1185; 14/1017.
[174] PL 5/230.
[175] PL 8/1185.1186f.; 14/491.1115; 15/1601; 26/390; 50/969f.; 91/189.242; 102/149; 103/267; 104/888; 111/37; 112/331.
[176] Vgl. Anm. 250.

lichen Sinn mit der Kirche und der Synagoge verglichen werden, wie Marius Victorinus dies tut unter Verwendung der ungewöhnlichen Terminologie Kirche der Juden (statt Synagoge) und Kirche der Christen.[177]

Wenn von Isaak berichtet wird, dass er **Rebekka** in das Zelt seiner verstorbenen Mutter **Sara** führte und sie zur Frau nahm (Gen 24,67), so bedeutet dies im typologischen Sinn, dass Christus die Kirche an die Stelle der Synagoge gesetzt hat, die als seine leibliche Mutter gelten kann. Saras Tod bezeichnet den Unglauben der Synagoge.[178]

In dem Verhalten Isaaks (Gen 24) und später auch seines Sohnes Jakob (Gen 28), die nicht aus dem Land Kanaan, in dem sie wohnten, sondern aus dem fernen Land ihrer Vorfahren ihre Frauen **Rebekka** bzw. **Lea und Rahel** bekamen, kündigt sich das Geheimnis Christi an, der nicht mit der jüdischen Synagoge, sondern mit der Kirche der Heiden die Ehe einging.[179]

Jakob war mit zwei Schwestern verheiratet. Die ältere von ihnen, **Lea**, die ihm als erste Nachkommen schenkte, aber schwache Augen hatte, verkörpert die Synagoge, die als erste Gott ein Volk hervorbrachte, aber blind war für den wahren Glauben. Die jüngere **Rahel**, die ein schönes Gesicht hatte und erst spät Kinder bekam, ist Sinnbild für die Kirche der Heiden, die ebenfalls lange Zeit unfruchtbar war, aber mit klarem Blick das Geheimnis Christi erkannte. Ehe Jakob die von ihm geliebte Rahel bekam, musste er Lea zur Frau nehmen. So erging es auch Christus, der erst mit der Synagoge die Ehe einging, bevor er die Kirche bekam. Lea wurde am Abend (Gen 29,23), Rahel am Tag mit Jakob verheiratet, so wie die Synagoge in der Dunkelheit des verhüllenden Alten Testaments und die Kirche der Heiden am hellen Tag der unverhüllten neutestamentlichen Offenbarung mit Christus verheiratet wurde.[180]

[177] PL 8/1185; vgl. 25/251.

[178] PL 39/1754; 131/100. – Beda deutet den Satz, dass Isaak Rebekka in das Zelt seiner Mutter Sara führte, in dem Sinn, dass Christus die Kirche des Neuen Testaments, d. h. die Kirche der Heiden, in die Kirche der Apostel, in die jüdische Urkirche, führte (PL 91/247).

[179] PL 39/1754.1761.

[180] PL 4/688f.; 5/230; 14/1014; 15/1476f.; 22/1055; 23/237; 42/1139; 57/799; 83/105.264; 91/257; 113/156; 115/215f. – Ambrosius deutet die Jakobsgeschichte mit Röm 5,20: Wie Jakob hat auch Christus zwei Frauen, das Gesetz (*lex*), das wie Lea „daneben hereingekommen ist", und die „übergroß gewordene" Gnade (*gratia*), die von der zuerst geliebten und von Anfang an zur Ehefrau bestimmten Rahel verkörpert wird (PL 14/624).

Die Regelung des Erstgeburtsrechts in Dtn 21,15-17 für den Fall, dass ein Mann zwei Frauen hat, **eine, die er liebt, und eine, die er hasst**, trifft auch auf das Verhältnis zu, das Christus zu der Kirche der Heiden und zur jüdischen Synagoge hat. Die Kirche der Heiden ist die von ihm geliebte, die Synagoge die von ihm gehasste Frau. Gleichwohl gebührt dem erstgeborenen Sohn der Synagoge, nämlich den Aposteln und den anderen Judenchristen, der Vorrang vor den später geborenen Söhnen der Heidenkirche, so dass auch der von der Synagoge abstammenden jüdischen Urkirche der Vorrang vor der später hinzukommenden Kirche der Heiden gebührt.[181]

Die Tochter des Pharao, die den im Säuglingsalter von seiner **Mutter** ausgesetzten Mose am Flussufer fand, weist voraus auf die Kirche der Heiden, die im Sakrament der Taufe Christus fand, der von der Synagoge wie ein kleines Kind verstoßen worden war, weil diese in ihm nur den Menschen sah.[182]

Die **Kuschiterin**, die Mose sich zur Frau nahm, versinnbildet die mit Christus verheiratete Kirche der Heiden, und seine Schwester **Mirjam**, die sich gegen diese Heirat auflehnte, weil sie das darin verborgene göttliche Geheimnis nicht erkannte, die Synagoge. Ihr Ausschluss aus dem Lager weist darauf hin, dass auch die Synagoge so lange aus der Kirche ausgeschlossen bleibt, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben (Num 12,1-16; vgl. Röm 11,25f.).[183]

Auch die beiden Frauen des Elkana, **Hanna und Peninna** (1 Sam 1,1-8), deren Namen „Gnade" (*gratia*) bzw. „Wendung" (*conversio*) bedeuten, versinnbilden die Kirche der Heiden und die Synagoge. Wie die kinderreiche Peninna die kinderlose Hanna kränkte und demütigte, so verachtete auch die Synagoge, die durch die Verkündigung des Gesetzes Gott geistliche Kinder geboren hatte, die Kirche der Heiden, die wegen ihres Götzendienstes unfruchtbar war. Weil sie sich aber vom Glauben der Patriarchen und Propheten zum Unglauben „hinwendete", blieb die Synagoge gemäß 1 Sam 2,5 später für immer unfruchtbar, während die Kirche der Heiden wie Hanna „Gnade" bei Gott fand und das gläubige Volk der Heiden hervorbrachte, das durch Samuel verkörpert wird.[184]

[181] PL 91/389; 108/917; 113/474.

[182] PL 17/824; 39/1776f.; 83/109.288; 91/289f.; 108/16; 111/52. – Beda sieht in der Mutter des Mose ein Sinnbild für die jüdische Urkirche. Wenn von der Tochter des Pharao gesagt wird, sie habe Mose an Kindes Statt angenommen, also nur adoptiert, so wird damit in typologischer Hinsicht die Kirche der Juden vor der Kirche der Heiden ausgezeichnet. Denn nicht diese, sondern die Synagoge (aus der die Kirche der Juden hervorgegangen ist) hat Christus zur Welt gebracht (PL 91/291).

[183] PL 16/1203f.; 17/24; 22/709; 39/1777; 83/109; 111/53.

Ganz allgemein verkörpert **die einsame, unfruchtbare Frau**, die Mutter wurde und sogar mehr Kinder bekam als **die Vermählte** (vgl. Ps 113,9; Jes 54,1 = Gal 4,27), die Kirche der Heiden oder die eine Kirche aus Juden und Heiden in Gegenüberstellung zur Synagoge.[185]

Von den beiden Töchtern Sauls verkörpert die ältere Tochter **Merab**, die David versprochen war, aber einem anderen zur Frau gegeben wurde, die aus der Mehrheit des jüdischen Volkes bestehende Synagoge, die lieber auf die Pharisäer und Schriftgelehrten als auf Jesus hören wollte, die jüngere **Michal** aber, die David liebte, die Kirche, die in Liebe auf Christus hörte, der aber nur ein geringer Teil der Juden als kleine Herde angehörte (1 Sam 14,49; 18,17-20). Auch die etymologische Bedeutung ihrer Namen lässt erkennen, dass Merab die „aus der Menge" des jüdischen Volkes gebildete Synagoge, Michal aber die „aus allen" Völkern bestehende Kirche vertritt.[186]

Dass die Hochzeit mit Michal aufgeschoben wurde und David zuvor als Brautpreis für sie dem König die Vorhäute von hundert Philistern bringen musste (1 Sam 18,20-27), weist darauf hin, dass Christus die Synagoge nicht eher zur Frau bekommen wird, als bis er sich die Heidenvölker ruhmreich unterworfen hat. Denn erst wenn die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben, wird ganz Israel gerettet werden (Röm 11,25f.). Wenn David statt der geforderten hundert Vorhäute doppelt so viele herbeischafft, um Sauls Schwiegersohn zu werden, so geschieht das zum Zeichen dafür, dass die Kirche aus Juden und Heiden besteht oder weil die Zahl der Heiden größer ist als die der Juden.[187]

Die Krone, mit der König Salomo am Tag seiner Hochzeit von seiner **Mutter** gekrönt wurde (HL 3,11), ist die Dornenkrone, die Christus von der Synagoge aufs Haupt gesetzt wurde, als er am Kreuz erhöht alle an sich zog und so mit der alle Völker umfassenden Kirche die Ehe einging.[188]

Wie **die Braut des Hohenliedes** von ihrem Bräutigam unter dem Apfelbaum geweckt wurde (HL 8,5), so wurde die Kirche unter dem Kreuz von Christus zum Leben gerufen. Weil aber der Unglaube der Synagoge Christus gekreuzigt hat, kann dieser zur Kirche sagen:

[184] PL 4/689; 22/1055; 79/27.90; 83/112; 111/57f.; 113/539; 115/253-255; 116/699.

[185] PL 24/516; 26/1173; 30/818; 103/191; 114/581f.; 116/993.

[186] PL 91/593.630f.

[187] PL 91/632f.; 104/672; 109/54f.; 115/315.

[188] PL 67/976; 117/314.

„Dort wurde deine **Mutter** verdorben (*corrupta*)", d. h. dort hat sich die Synagoge durch gottloses Verbrechen schwer versündigt.[189] Kirche und Synagoge können aber auch als **zwei Schwestern** betrachtet werden. „Wir haben eine kleine Schwester, noch ohne Brüste" (HL 8,8) sagt Christus zur Synagoge und meint damit die Kirche der Heiden, die am Anfang noch ganz klein war und noch keine gelehrten Verkünder des Glaubens hatte.[190] Die von der Synagoge gestellte Frage: „Wer ist sie, die aus der Steppe heraufsteigt, auf ihren Geliebten gestützt?" (HL 8,5; vgl. 3,6) bezieht sich auf die künftige Kirche der Heiden.[191] Die Heidenkirche ist es, die von sich sagt: „Schwarz bin ich, doch schön" (HL 1,5 Vg), schwarz durch die Sünde, schön durch die Gnade. Dieses Bekenntnis trifft auch auf die Kirche der Juden zu, deren Gläubige von den ungläubigen Juden verachtet und verfolgt wurden, weil sie sich den Heiden zugewandt hätten.[192] „**Die Söhne meiner Mutter** haben mich bekämpft" (HL 1,6 Vg) sagt die jüdische Urkirche von den ungläubigen Juden, die ebenso wie sie selbst die Synagoge zur Mutter haben.[193]

Die zwei Dirnen, die vor Salomo erschienen und um das Kind stritten, das von den beiden Kindern, die sie geboren hatten, am Leben geblieben war (1 Kön 3,16-27), symbolisieren die Synagoge und die Kirche. Dass es gerade *zwei* Frauen waren, die in *einem* Haus wohnten, und dass beide Dirnen waren, weist darauf hin, dass es in dieser Welt nur zwei Religionen gibt, die jüdische und die heidnische, und dass Juden und Heiden gleichermaßen gesündigt haben (vgl. Röm 3,23). Die Synagoge hat ihren leiblichen Sohn Jesus Christus im Schlaf getötet, d. h. sie hat ihn nicht als das Licht des Lebens erkannt, sondern verfolgt. Die Kirche der Heiden dagegen hat sich gemäß Mt 12,50 par als seine geistliche Mutter erwiesen. „Ich habe bei ihr im Schlafzimmer geboren", sagt die Kirche der Heiden im Hinblick auf die Synagoge, in deren Haus sie Christus geboren hat, weil sie ihr das Alte Testament verdankt.[194]

Mit der jüdischen Synagoge, „die unseren König verachtet und gekreuzigt und dadurch ihre Ehre und Würde verloren hat", und der Kirche der Heiden verhält es sich ähnlich wie mit **Waschti**, die wegen ihrer Verfehlung von König Artaxerxes verstoßen wurde, und **Ester**,

[189] PL 67/990; 79/541; 115/624; 117/353.
[190] PL 23/1132; 25/1066; 67/991; 70/1103; 91/1214f.; 100/662; 115/625; 117/354.
[191] PL 100/662; 115/624; 117/352. – Zu HL 3,6 vgl. PL 115/603; 117/310f.
[192] PL 15/1862; 79/487; 115/572f.
[193] PL 67/965; 115/572f.; 117/297.
[194] PL 22/683; 38/92; 83/416f.; 109/128; 113/582; 115/398f.

die an ihrer Stelle Königin wurde, weil sie würdiger war (Est 1-2). Wie Ester nach dem Tod ihres Vaters und ihrer Mutter dem Juden Mordechai an Kindes Statt übergeben wurde, so wurde die Kirche der Heiden nach ihrer Befreiung von Irrtum und Unglauben dem Apostel Paulus anvertraut, der wie Mordechai dem Stamm Benjamin angehörte und nach 1 Kor 4,15 für die von ihm bekehrten Heiden zum Vater wurde.[195]

Bevor Jesus die im Alter von zwölf Jahren verstorbene **Tochter des Jaïrus** auf Bitten ihres Vaters ins Leben zurückrief, heilte er die seit zwölf Jahren **an Blutungen leidende Frau**, die von hinten an ihn herangetreten war und zum Zeichen ihres Glaubens sein Gewand berührt hatte (Mt 9,18-26 par). Die Tochter des Jaïrus symbolisiert die Synagoge, die an Blutungen leidende Frau die Kirche der Heiden. Es ist bezeichnend, dass die Frau zu der Zeit erkrankte, als das Mädchen geboren wurde. Denn ungefähr zu der Zeit, als die Synagoge geboren, d. h. die Juden von Gott zu seinem Volk auserwählt wurden, erkrankte auch die Kirche der Heiden am Blutfluss des Götzendienstes. Doch trotz der Bitten der Patriarchen wurde die Kirche der Heiden früher geheilt als die Synagoge, die erst gerettet werden wird, wenn die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben (Röm 11,25f.). Wenn die an Blutungen leidende Frau von hinten an Jesus herantrat, so ist das ein Zeichen dafür, dass die Kirche der Heiden noch nicht während des irdischen Lebens Jesu, sondern erst nach seiner Himmelfahrt zum Glauben an ihn kam.[196]

Auf der Geburtstagsfeier des Herodes (Mt 14,3-12 par) verkörpert **Herodias** die Synagoge und die tanzende **Salome** die vor den Götzenbildern tanzenden Heidenvölker. Das Haupt des Johannes auf der Schüssel wurde dem Mädchen gebracht, der Leib Christi auf dem Altar der Kirche der Heiden anvertraut. Dass Salome das Haupt ihrer Mutter brachte, ist ein Hinweis auf die Bekehrung der Synagoge am Ende der Zeit.[197]

[195] PL 109/646-650.

[196] PL 15/1632f.; 25/1439; 35/1641.2037; 38/486.491; 83/119; 92/48f.180.441f.; 94/308-310; 106/1338-1340; 107/879-881; 110/313; 111/76; 114/198f.; 118/738-741; 120/381-384.387. – Für sich allein betrachtet kann die an Blutungen leidende Frau auch ein Sinnbild für die Synagoge sein, die lange Zeit am Blut der Beschneidung ihrer Söhne gelitten und vergeblich die Schriftgelehrten und Pharisäer als Ärzte konsultiert hatte, bis sie (als Kirche der Juden) zum Glauben übertrat und von Christus geheilt wurde (PL 57/813).

[197] PL 30/553.608; 114/881; 120/513.

Das in Mt 10,35 par überlieferte Jesuswort, wonach er gekommen sei, „die **Tochter** mit ihrer **Mutter** und die **Schwiegertochter** mit ihrer **Schwiegermutter**" zu entzweien, lässt sich auf die Trennung von Synagoge und Kirche anwenden: Die Mutter bzw. Schwiegermutter ist die Synagoge, die Tochter die Kirche der Juden und die Schwiegertochter die Kirche der Heiden, weil deren Bräutigam Christus der Sohn der Synagoge ist.[198]

Ähnliches gilt für **die zwei Frauen, die an einer Mühle mahlen** (Mt 24,41): Die Frau, die (zur ewigen Heimat) mitgenommen wird, verkörpert die Kirche (der Heiden), die dem Herrn die Speise ihrer Heiligkeit gemahlen hat, während die bei der Mühle zurückgelassene Frau die Synagoge ist, die sich ständig im Kreis ihrer Treulosigkeit dreht, so dass all ihre Mühe vergeblich ist.[199]

Die an Fieber erkrankte **Schwiegermutter des Petrus** (Mt 8,14 par) symbolisiert die in weltlichen Begierden entbrannte Synagoge und **deren Tochter** jenen Teil der gläubigen Juden, der (als Kirche der Juden) Petrus anvertraut ist.[200]

Im uneigentlichen Sinn werden mitunter auch *Männer* (vielleicht nicht zufällig Priester und Apostel!) zur Verdeutlichung des Gegensatzes von Synagoge und Kirche herangezogen. So begegneten sich in den **Sterndeutern**, die nach Jerusalem kamen, um nach dem neugeborenen König der Juden zu fragen, und den **Hohenpriestern und Schriftgelehrten**, die ihnen Auskunft aus den Schriften des Alten Testaments gaben (Mt 2,1-6), die Kirche der Heiden und die jüdische Synagoge.[201]

In Joh 20,1-8 wird berichtet, wie **Petrus und Johannes** zum Grab Jesu liefen. Obwohl Johannes schneller war, ging Petrus als Erster in das leere Grab hinein. Auch die Synagoge kam früher zum Grab als die Kirche der Heiden, weil sie von Gott das Gesetz und die messianischen Weissagungen erhalten hatte, ging aber nicht hinein, weil sie nicht an den Gekreuzigten glaubte. Sie wird sich aber am Ende der Tage zum Glauben bekehren, so wie Johannes später auch in das Grab hineinging. Zu Recht verkörpert der jüngere Johannes die Synagoge und der ältere Petrus die Kirche der Heiden. Denn wenn

[198] PL 35/1365; 36/501; 83/125; 92/55.501; 107/904f.; 111/80; 112/1057; 131/379.

[199] PL 14/332; 15/1781; 17/630; 26/182.184.1006; 57/514; 61/193; 106/1460f.; vgl. 26/184.1006. – Walafrid Strabo bezieht die beiden Frauen auf die beiden Kirchen der Juden und der Heiden (PL 114/902), Paschasius auf die gläubigen und ungläubigen Juden, von denen die einen in die Kirche aufgenommen, die anderen zurückgelassen werden (PL 120/830f.).

[200] PL 83/118; 107/861; 111/75; 118/576; 120/355.

[201] PL 102/72.

auch die Synagoge insofern älter ist als die Kirche der Heiden, weil sie früher als jene an den einen Gott geglaubt hat, so ist sie doch ihrer weltlichen Existenz nach jünger als die Heidenvölker, bezeugt doch Paulus in 1 Kor 15,46: „Zuerst kommt das Irdische, dann das Überirdische."[202]

3. Biblische Männergestalten als Typen der Völker

Wie Frauenpaare Sinnbilder für die Zweieinheit der Kirche oder die Gegensätzlichkeit von Kirche und Synagoge sein können, so können Männerpaare die dazugehörigen Völker der Juden und der Heiden symbolisieren, die dementsprechend in komplementärer oder konträrer Beziehung zueinander stehen.

a) Männerpaare als Typen der Juden und der Heiden in der einen Kirche

Sem und Jafet, die gemeinsam die Blöße ihres betrunken in seinem Zelt liegenden Vaters Noach mit einem Tuch verhüllten, wobei sie sich ihm rückwärts näherten, um seine Blöße nicht zu sehen (Gen 9,18-23), verweisen auf die gläubigen Juden und Heiden. Diese verehren nämlich Christus, der am Kreuz entblößt wurde, nachdem er den Kelch des Leidens getrunken hatte, im verhüllenden Zeichen des Altarssakraments, weil sie wissen, wem sie als ihrem Vater ihre Wiedergeburt verdanken. Sie schauen seine Blöße nicht an, weil sie in seinen Tod nicht eingewilligt haben wie die ungläubigen Juden, die ihr Vorausbild in *Ham*, Noachs zweiten Sohn, haben, der nach Gen 9,25-27 der Knecht seiner Brüder ist.[203]

Wie aus Josef zwei Stämme hervorgingen, **Manasse und Efraim** (Gen 41,50-52), so wurde Christus zum Vater und Eckstein zweier Völker, der Juden und der Heiden. Wenn Mose in seinem Segen über Josef prophezeit, dass er über „die Zehntausende aus

[202] PL 30/587f.; 76/1175; 102/275; 110/172f.; 111/87; 114/422; 118/486. – Nach PL 114/914 bezeichnen Petrus und Johannes ihrem männlichen Geschlecht entsprechend die *Völker* der Heiden und der Juden.

[203] PL 41/477f.; 42/266; 50/935; 83/235f.; 91/111-113.121.228; 111/34; 113/112; 123/32f.; 131/78f. – Mitunter werden nur Ham und Jafet einander gegenübergestellt, von denen der eine das Volk der ungläubigen Juden, der andere das Volk der gläubigen Heiden bezeichnet (PL 9/1033f.; 23/176; 26/1058; 83/103).

Efraim und über die Tausende aus Manasse" herrschen wird (Dtn 33,17), so ist darin die Verheißung enthalten, dass Christus über Heiden und Juden herrschen und sich aus beiden Völkern die universale Kirche erwerben wird.[204]

Die beiden Söhne des Mose, **Gerschom und Elieser**, weisen durch die etymologische Bedeutung ihrer Namen „Fremdling" (*advena*) bzw. „Gottes Hilfe" (*Dei adiutorium*) (Ex 18,2-4) auf die Heiden und Juden im gläubigen Volk der Christen hin.[205]

Nach Hos 2,2 werden sich **die Söhne Judas**, d. h. die Juden, und **die Söhne Israels**, die Heiden, im Eckstein Jesus Christus zu der einen Kirche zusammenschließen.[206]

In der parallelen Verwendung der Namen **Israel und Josef** (Ps 81,5f.) wie auch in dem Ausdruck **die Söhne Jakobs und Josefs** (Ps 77,16) wird Israel bzw. Jakob auf die Juden und Josef, der unter dem Heidenvolk Ägyptens gelebt hat und dessen Name „der Hinzukommende" (*accrescens*) bedeutet, auf die Heiden bezogen, die der zunächst nur aus Juden bestehenden Urkirche hinzugefügt wurden.[207]

Die **zwei Männer**, die sich verabredet haben, den gleichen Weg zu gehen (Am 3,3), sind die beiden Völker, die gemeinsam auf dem Weg gehen, der Christus ist.[208]

Der Herr ist es, der den **Mittellosen**, d. h. das jüdische Volk, das weder durch seinen freien Willen noch durch die äußere Befolgung des Gesetzes gerettet werden konnte, von der Erde, von seinen irdischen Begierden emporhob, und den **Armen**, das Volk der Heiden, das verarmt war an Tugenden, durch den Glauben aus dem Schmutz des Götzendienstes erhöhte (Ps 113,7).[209]

Christus ist für beide Völker gestorben. Deshalb heißt es in Jes 53,9 (Vg): „Er wird **den Gottlosen** für sein Grab **und den Reichen** für seinen Tod geben." Mit dem Gottlosen sind die dem Götzendienst verfallenen Heiden, mit dem Reichen die das göttliche Gesetz besitzenden Juden gemeint, die der Erlöser durch seinen Tod zum Leben erweckt und seinem Vater zurückgegeben hat.[210]

Die Kirche kann von sich sagen: „Auge war ich für den **Blinden** und Fuß für den **Lahmen**" (Ijob 29,15), d. h. für das Volk der

[204] PL 14/658.691; 108/594; 113/383; vgl. 91/269.
[205] PL 91/297f.; 108/18; 111/52.
[206] PL 41/584; 42/461; 117/16.
[207] PL 36/980; 93/915; 116/455; 131/544.568; 142/289; 152/1028.1068.1070.
[208] PL 117/111.
[209] PL 93/1040; 131/719.
[210] PL 145/627.

Heiden und das Volk der Juden, von denen das eine blind war, da es ohne das Gesetz nicht sah, wohin es gehen sollte, das andere aber lahm, weil es zwar das Gesetz kannte, seinen Schritt aber nicht auf das rechte Werk lenkte.[211]

Bei der Berufung von Brüderpaaren zu den ersten Jüngern Jesu (Mt 4,18-22 par) repräsentieren, auch aufgrund der etymologischen Bedeutung ihrer Namen, die jeweils älteren Brüder **Simon Petrus** und **Jakobus** die Juden, die jeweils jüngeren **Andreas** und **Johannes** die Heiden.[212]

Weitere Männerpaare aus dem Neuen Testament, die die Einheit von Juden und Heiden verkörpern, sind die **zwei Jünger des Johannes**, die Jesus fragen sollten, ob er der verheißene Messias sei (Lk 7,18f.)[213], die **zwei Besessenen**, die er von den Dämonen befreite (Mt 8,28-34)[214], die **zwei Blinden**, die durch ihn wieder sehen konnten (Mt 9,27-31; 20,29-34)[215], die **zwei Emmausjünger**, zu denen sich der Auferstandene gesellte (Mk 16,12; Lk 24,13-35)[216], sowie die **zwei Schuldner** des Gleichnisses, die einem Geldverleiher fünfhundert bzw. fünfzig Denare schuldig waren und beide ihre Schuld erlassen bekamen (Lk 7,41-43)[217]: Sie alle verweisen auf die beiden Völker, die, nachdem sie von Jesus belehrt, geheilt und von ihrer Schuld befreit wurden, zu seiner Kirche gehören.

Nicht zuletzt spiegelt sich in dem Verhältnis zwischen **Herodes und Pilatus**, die im Verlauf der Passion Jesu aus Feinden zu Freunden wurden (Lk 23,12), das Verhältnis der ehemals verfeindeten, durch das Erlösungswerk Christi aber miteinander versöhnten Völker der Juden und der Heiden.[218]

Selbst **die zwei Verbrecher** zur Rechten und Linken des gekreuzigten Herrn (Lk 23,39-43), die gewöhnlich als Sinnbilder für das gläubige Volk der Heiden und das ungläubige Volk der Juden gelten, können auf die beiden Völker in der einen Kirche bezogen werden, die beide Sünder waren, bevor sie in der Taufe mit Christus gekreuzigt wurden. In ihrem Verhalten spiegelt sich die unterschied-

[211] PL 76/123f.; 133/339.
[212] PL 92/22; 95/1460; 102/511; 107/791; 118/755.
[213] PL 15/1662.
[214] PL 107/867.
[215] PL 15/1790; 26/59.145; 30/556; 35/1328.1361; 38/43.544.757; 83/119; 92/89.237; 106/1341; 107/885.1033; 111/76; 114/884; 118/177; 120/693.696.
[216] PL 52/432.
[217] PL 15/1674; 83/123; 92/427; 111/79; 114/899.
[218] PL 15/1829; 30/577; 83/129; 111/83; 114/345.904.

liche Einstellung unter den Christen. Denn auch unter den Gläubigen gibt es das Ärgernis des Kreuzes.[219]

Beim Einzug in Jerusalem wurde Jesus von vielen Leuten begleitet (Mt 21,9 par). Diejenigen, **die vor ihm hergingen**, repräsentierten das gläubige Volk der Juden, **die ihm folgten**, das gläubige Volk der Heiden.[220]

Im Gleichnis vom anvertrauten Gut (Mt 25,14-30) repräsentiert der **Diener**, der **fünf Talente** erhalten und weitere fünf dazugewonnen hat, die zum Glauben gekommenen Juden, die nach Annahme des Evangeliums die fünf Bücher Mose nicht nur im buchstäblichen, sondern auch im geistlichen Sinn verstehen und so gleichsam verdoppeln, und der Diener, der die ihm anvertrauten **zwei Talente** um weitere zwei vermehrt hat, die gläubigen Heiden, die mit dem Herzen glauben und mit dem Mund Christus als Gott und Mensch bekennen. Der Diener aber, der das **eine Talent**, das er bekommen hat, in der Erde vergräbt, verkörpert das ungläubige Volk der Juden, das sich mit dem äußeren Buchstaben des Gesetzes begnügt, ohne sich zu bemühen, dessen geistlichen Sinn zu verstehen.[221]

Die beiden **Gelähmten** in Jerusalem und in Lystra, von denen der eine von Petrus und Johannes ganz in der Nähe des Tempels und der andere von Paulus fernab vom Tempel geheilt wurde (Apg 3,1-10; 14,8-10), sind ein Sinnbild für die nahen Juden und die fernen Heiden, die beide das Heil erlangen.[222]

b) Männliche Einzelpersonen als Typen der Heiden oder der Juden

Männliche Einzelpersonen repräsentieren in der Regel das gläubige Volk der Heiden, wie z. B. Jakobs Söhne **Simeon**, dessen Name von „hören" kommt (Gen 29,33)[223], **Issachar**, der im Jakobssegen als „starker Esel" (Gen 49,14 Vg) bezeichnet wird[224], **Josef**, dessen Name „der Hinzukommende" oder „Vermehrung" (*accrescens,*

[219] PL 15/1834.

[220] PL 102/515; 107/1039; 114/221.884; 118/357.

[221] PL 9/1061f.; 120/850f. – Zu dem parallelen Gleichnis in Lk 19,11-27 vgl. 114/327f.

[222] PL 92/951.975.

[223] PL 91/257.

[224] PL 35/2204; 108/1145; 111/43f.; 115/237; 131/129. – Der Esel ist ein Sinnbild für die Heiden. Auch in seiner etymologischen Bedeutung von „Kaufpreis" weist Issachar auf das Volk der Heiden hin, das Christus um den Preis seines Blutes erkauft hat (PL 23/1314; 111/212).

augmentatio) bedeutet (Gen 30,24)[225] und **Benjamin**, der aus einem „Unheilskind" zu einem „Glückskind" wurde (Gen 35,18)[226]; ferner **Abinadab**, in dessen Haus man die Bundeslade brachte (1 Sam 7,1)[227], **Matthäus** (Mt 9,9 par)[228] und **Zachäus** (Lk 19,2)[229], die als Zöllner für die Römer Steuern einzogen, der **Besessene von Gerasa**, den Jesus von vielen Dämonen befreite (Mk 5,1-20 par)[230], **der Blinde** am Weg (Mk 10,46 par)[231], **Simon der Aussätzige** (Mt 26,6 par)[232], **Simon aus Zyrene** (Mt 27,32 par)[233], **der Hauptmann von Kafarnaum** (Mt 8,5-13 par)[234] und **der Hauptmann unter dem Kreuz** (Mt 27,54)[235] sowie **der Taubstumme** (Mk 7,32-35), der auch das ganze aus Juden und Heiden bestehende Menschengeschlecht symbolisieren kann[236]. Wenn Jesus am Kreuz seine Mutter dem jüngsten **Apostel Johannes** anvertraut (Joh 19,26f.), so verbirgt sich darin das Geheimnis der Kirche, die früher scheinbar mit dem älteren Volk (der Juden) verbunden war, nach der Erlösung aber dem göttlichen Willen entsprechend die Gemeinschaft mit dem jüngeren Volk (der Heidenchristen) gewählt hat.[237]

Das Volk der Juden wird von Jakobs erstgeborenem Sohn **Ruben** repräsentiert[238] und ebenso von **Saul**, weil es wie dieser (1 Sam 16,14) bei der Ankunft des Erlösers wegen seines Unglaubens von Gott und seinem Heiligen Geist verlassen wurde.[239] Davids Freund

[225] PL 116/475; vgl. 111/47; 115/240.

[226] PL 108/596.

[227] PL 115/287.

[228] PL 120/376.

[229] PL 83/127; 92/559; 111/82; 114/325f. – Nach PL 114/902 versinnbildet Zachäus das Volk der Juden.

[230] PL 111/76; 114/197.899.

[231] PL 83/127; 92/237; 114/327. – In Verbindung mit Mt 20,30 kann der Blinde in Mk 10,46 par auch das Volk der Juden bezeichnen: Die Tatsache, dass Jesus, als er in die Nähe von Jericho kam, nur einen, nach dem Verlassen der Stadt aber zwei Blinde sehend gemacht hat, deutet darauf hin, dass er vor seinem Leiden nur dem jüdischen Volk seine Botschaft verkündet, nach seiner Auferstehung aber durch die Apostel Juden und Heiden das Geheimnis seiner Person geoffenbart hat (PL 35/1361; 92/237).

[232] PL 111/82.

[233] PL 83/129; 111/83f.; 114/346; 118/375; 120/943.

[234] PL 95/1194; 107/857; 118/184; 120/349.

[235] PL 118/379; 120/968.

[236] PL 110/441; 111/76; 118/665.

[237] PL 15/1838.

[238] PL 20/717; 21/314f.; 23/1311; 35/2203; 50/1009; 83/267.277; 91/257; 108/990.1099; 111/43; 113/495; 115/235; 131/112.125.

[239] PL 115/309.

Jonatan (1 Sam 20,16f.) ist Sinnbild für die Judenchristen, die sich für die Nachfolge Christi entschieden haben.[240]

In einer Person verweist **Abraham** auf beide Völker, deren Samen er in sich trägt. Weil er schon vor der Beschneidung ein Glaubender war, ist er der Vater der Heiden; durch das Zeichen der Beschneidung ist er der Vater der Juden (vgl. Röm 4,11f). *Abram* („erhabener Vater") heißt er als Vater der Juden, *Abraham* („Vater der Menge") als Vater der Heiden. Indem Abraham, noch bevor er beschnitten wurde, der göttlichen Verheißung glaubte, aber erst nach der Beschneidung den verheißenen Sohn Isaak bekam (Gen 15;17;21), bezeugt er in seiner Person, dass zwei Völker zum Glauben an Christus kommen werden, das Volk der beschnittenen Juden und das Volk der unbeschnittenen Heiden. Seit Abraham beginnt man von zwei Völkern zu sprechen.[241]

Ebenso kommt in der synonymen Verwendung der Namen **Jakob und Israel** (Ps 14,7; 78,5.21.71; 81,5; 147,19; Jes Sir 24,8) die Zweieinheit der Kirche besonders deutlich zum Ausdruck. Wie eine einzige Person Träger dieser beiden Namen ist (Gen 35,10), so bezeichnen diese Namen die zwei Völker der einen Kirche. Dabei bezieht sich der ältere Name Jakob auf die Juden, der jüngere Name Israel auf die Heiden.[242] In der Auslegung von Jes 9,7 werden die beiden Namen antithetisch auf die ungläubigen Juden und die gläubigen Heiden bezogen.[243]

c) Männerpaare als Typen der voneinander getrennten Juden und Heiden

Auch wenn der Vergleichspunkt der volksbezogenen Typologisierung nicht die Zusammengehörigkeit, sondern den Gegensatz von Juden und Heiden betrifft, geht es nie um deren Verhältnis vor, sondern immer um ihr Verhältnis nach der Erlösung, so dass das Begriffspaar Juden – Heiden in diesem Zusammenhang sachlich identisch ist mit dem Begriffspaar Juden – Christen oder mit dem weniger gebräuchlichen Begriffspaar Volk der Synagoge – Volk der

[240] PL 109/54.

[241] PL 11/348; 20/1172; 41/498; 118/39.505; 123/33; 134/167; 144/748.

[242] PL 70/1041; 75/584; 109/927; 113/1208; 114/779; 142/524. Mit umgekehrter Zuordnung vgl. PL 131/561; 142/308. – In Ps 14,7 ist nach PL 142/83 mit Jakob das gläubige Volk der Juden und der Heiden und mit Israel die universale Kirche gemeint.

[243] PL 24/130; 116/771f.

Kirche.[244] Dabei gehören zu den Christen als Volk der einen Kirche auch die an Christus glaubenden Juden, so wie auch die Kirche der Heiden im Gegensatzpaar Synagoge – Kirche immer die eine Kirche meint, die zwar vorrangig aus Heiden besteht, ihrem Wesen nach aber auch die gläubigen Juden umfasst.

So sind, im Einklang mit dem Jesuswort, dass die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein werden (Mt 20,16 par)[245], die Brüderpaare **Kain und Abel**, **Ismael und Isaak**, **Esau und Jakob**, **Manasse und Efraim**, von denen der jeweils jüngere Bruder den Vorzug vor dem älteren erhalten hat, Sinnbilder für die älteren Juden und die jüngeren Heiden bzw. Christen[246], im uneigentlichen Sinn für die Synagoge und die Kirche.[247] Dabei ist – gerade im Hinblick auf die bernwardinische Ekklesiologie – zu beachten, dass nicht die Heiden als solche, sondern die überwiegend aus Heiden bestehenden Christen jünger sind als die Juden, denen Gott sich zuerst geoffenbart und die er zuerst zu seinem Volk erwählt hat.

Für das erste Brüderpaar gibt es außer dieser[248] eine weitere, leicht modifizierte christologische Deutung, wonach **Kain** das ältere Volk der Juden, der Hirte **Abel** jedoch Christus als Hirte und Haupt des jüngeren Volkes der Christen symbolisiert, der wie Abel von seinen jüdischen Brüdern „auf dem Feld" (Gen 4,8), d. h. außerhalb der Stadt Jerusalem auf dem Kalvarienberg getötet wurde. Die Erde, die Abels Blut aufgenommen hat, ist die Kirche, die das Blut Christi zum ewigen Heil in sich aufnimmt.[249]

Ismael, der Sohn der Sklavin, verkörpert die Juden, die „Sklaven der Sünde" sind, **Isaak**, der von Gott verheißene Sohn der Freien, die zur Freiheit berufenen Heiden „oder diejenigen Juden, die an Christus glauben", also die Christen schlechthin.[250]

Für die Zwillinge **Esau und Jakob** gibt die Bibel selbst eine volksbezogene allegorische Deutung. Noch ehe sie geboren wurden,

[244] PL 39/1800; 70/689; 83/255; 111/38.47; 113/146.

[245] PL 36/989f.; 37/1584; 113/538; 131/549; 144/643; vgl. 43/419; 92/88; 107/1029; 109/304; 114/883; 120/673.683.

[246] PL 22/998f.; 24/25f.; 25/251; 111/1488; 131/549.735. – In diesem Zusammenhang werden auch **Jafet und Sem** (Gen 10,2.21: PL 91/115), **Onan und Schela** (Gen 38,6-11: PL 11/436), **David und Saul** (PL 131/735), **David und seine älteren Brüder** (1 Sam 16,10f.: PL 36/990; 131/549), **Adonija und Salomo** (1 Kön 1: PL 113/581) genannt.

[247] PL 14/318; 36/1015.

[248] PL 2/607; 14/318; 36/463; 57/793; 113/98; 123/26.

[249] PL 17/813; 41/445; 42/259; 50/918f.; 83/100.224; 91/69-71.217; 111/32; 113/98f.; 131/69f.

[250] PL 8/1185; 14/432f.620; 83/104; 112/328; 153/306.

erhielt Rebekka die göttliche Weissagung: „Zwei Völker sind in deinem Leib, zwei Stämme trennen sich schon in deinem Schoß. Ein Stamm ist dem andern überlegen, der ältere muss dem jüngeren dienen" (Gen 25,23). Im vordergründigen historischen Sinn hat sich diese Weissagung erfüllt, als Israel zur Zeit Davids über das von Esau abstammende Volk der Edomiter herrschte[251], im typologischen Sinn aber bezieht sie sich auf die Zeit, in der die auf der ganzen Welt verstreuten Juden den Christen dienten, nicht nur als Untergebene, sondern vor allem auch deshalb, weil sie das Gesetz und die Propheten zum Nutzen der Heiden aufbewahrten. So wie Jakob für irdische Dinge Esau das Erstgeburtsrecht abkaufte (Gen 25,27-34) und sich den Erstgeburtssegen des Vaters erschlich (Gen 27,1-40), hat die Kirche der Heiden die Verheißungen des früheren Gottesvolkes an sich gerissen und für irdische Dinge die himmlischen erworben.[252]

Josefs Söhne **Manasse und Efraim** können sowohl die Einheit von Juden und Heiden in der einen Kirche[253] als auch die Trennung zwischen Juden und Christen symbolisieren. Als nämlich Jakob seine Enkel segnete, kreuzte er ganz bewusst seine Arme, so dass er die rechte Hand auf dem links vor ihm stehenden Efraim legte, obwohl dieser jünger war, und die linke Hand auf dem rechts von ihm stehenden Manasse (Gen 48,13-21). Wie Gott Efraim über seinen älteren Bruder Manasse, so hat er die Christen über die älteren Juden gesetzt. Die etymologische Bedeutung der Namen weist ebenfalls auf den Vorrang der Christen gegenüber den Juden hin. Manasse bedeutet „Vergessen" (*oblivio*), Efraim „fruchttragend" (*frugifer*) oder „Fruchtbarkeit" (*fecunditas*). Das im Unglauben verharrende jüdische Volk hat seinen Schöpfer vergessen, das Volk der Heiden aber ist fruchtbar im Glauben und in guten Werken.[254]

Bei den Zwillingen, die Juda mit seiner Schwiegertochter Tamar gezeugt hat, ist es die Besonderheit ihrer Geburt (Gen 38,27-30), die sie geheimnisvoll vorausweisen lässt auf das Volk der Juden

[251] PL 34/567; 41/514; 50/980f.; 113/146; 115/206; 131/101; 134/221.

[252] PL 2/597f.; 4/688; 14/618; 15/1385.1485; 17/818; 22/460; 36/463; 37/1035. 1476f.1584.1771; 38/42.55; 39/1759; 41/513f.; 53/634; 62/115; 70/689; 83/105.255; 96/604.634; 103/267f.; 109/1018; 111/38f.; 113/146.149f.; 116/355; 121/1100; 123/39; 131/101.616; 134/221.806; 152/713.839; 153/553. – Die aus Rebekkas Schoß als Zwillinge hervorgegangenen Söhne Jakob und Esau können auch die Gläubigen und die Ungläubigen, die es in beiden Völkern gibt (PL 17/134; 121/1100; 134/220. 225), oder die Guten und die Bösen im Schoß der einen Kirche bezeichnen (PL 35/1480; 37/1771f.; 38/40.42; 39/1758f.; 83/255; 120/636).

[253] Vgl. Anm. 204.

[254] PL 14/674f.; 24/875; 36/990; 41/520f.; 50/1037; 57/794; 83/107.276f.; 91/273; 111/49.1033f.; 114/45; 131/124.549; 134/806; 144/604.

und das Volk der Heiden bzw. Christen. Gemäß dem Wort Jesu: „So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten" verkörpert **Serach**, der als erster die Hand aus dem Mutterschoß herausstreckte, aber als letzter geboren wurde, die Juden, die als erste ihre Hand ausstreckten, um die Werke der Gerechtigkeit zu tun, und sein Bruder **Perez** die Heiden. Der rote Faden, mit dem Serach gekennzeichnet wurde, weist hin auf die Schuld der Juden am Blut des Erlösers.[255]

Die zur Erkundung des verheißenen Landes von Mose ausgesandten **Kundschafter**, von denen jeweils zwei eine an einer Stange befestigte Weintraube trugen (Num 13,23), sind nicht nur ein Bild für die Einheit des christlichen Volkes vor und nach der Menschwerdung des Erlösers[256] oder des einmütigen Glaubens der Juden- und Heidenchristen[257], sondern können auch den Gegensatz zwischen Juden und Christen verdeutlichen: Die Weintraube an der Stange ist Christus am Kreuz. Der vorausgehende Träger, der nicht sieht, was er trägt, sondern die Weintraube im Rücken hat, ist das dem christlichen Volk vorausgehende ältere Volk der Juden, das Christus zwar in seinem Gesetz trägt, ihn aber nicht kennt, sondern ihm verächtlich den Rücken kehrt. Der hinter der Traube gehende Träger ist das Volk der Christen, das seinen Erlöser stets vor Augen hat und ihm gläubig nachfolgt.[258]

Naaman, der durch den Propheten Elischa von seinem Aussatz geheilt wurde, verkörpert das Volk der Heiden, der Diener des Propheten **Gehasi**, der wegen seines Vergehens mit Aussatz bestraft wurde (2 Kön 5,19-27), das Volk der Juden, das zur selben Zeit mit dem Aussatz der Sünde bestraft wurde, als das Volk der Heiden durch Christus davon befreit wurde.[259]

Von den **zwei Kindern, die David von Batseba bekam**, symbolisiert das erste, das aus dem Ehebruch stammte und starb, das Volk

[255] PL 22/1055; 25/1177; 36/990; 83/271; 91/267; 106/1269; 108/1220; 111/50; 113/538; 131/117; 144/643. – Auch die entgegengesetzte Zuordnung kommt vor: Der ältere Bruder Perez symbolisiert das jüdische Volk und der jüngere Serach das Volk der Heiden, das mit dem Kreuz gekennzeichnet ist, weil es durch das Blut Christi erlöst wurde (PL 14/856; 83/108).

[256] Vgl. Anm. 33.

[257] PL 112/876.1073.

[258] PL 20/1175; 57/423f.; 68/850; 83/110f.346f.; 91/364; 110/466; 111/54; 144/757.786; 145/1036. – Über das vorangehende jüdische Volk, das in seinem Gesetz zwar Christus trägt, sich aber von der Gnade abgewandt hat, die darin in verhüllter Weise verkündet wird, beklagt sich der Herr in Jer 2,27 mit den Worten: „Sie kehren mir den Rücken zu und nicht das Gesicht" (PL 39/1800).

[259] PL 39/1832f.; 111/67; 115/503-506.

der Juden, das nicht zum ewigen Leben gelangen konnte, und das zweite, das aus rechtmäßiger Ehe hervorging und Salomo hieß, das Volk der Christen (2 Sam 11,27; 12,14.24).[260]

Der zu David gesandte Prophet Natan beginnt seine Gleichniserzählung mit dem Satz: „In einer Stadt lebten einst zwei Männer; der eine war **reich**, der andere **arm**" (2 Sam 12,1). Der reiche Mann weist auf das Volk der Juden hin, das reich ist, weil ihm in den heiligen Schriften die Weisungen und Verheißungen Gottes anvertraut wurden. Der arme Mann dagegen versinnbildet das Volk der Christen, auf das die Verheißung der Bergpredigt zutrifft: „Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich" (Mt 5,3).[261]

Auch in dem von Jesus erzählten Beispiel verkörpern **der reiche Mann und der arme Lazarus** das Volk der Juden und das Volk der Heiden (Lk 16,19-31).[262]

Das Wort Jesu: „Dann wird von **zwei Männern, die auf dem Feld arbeiten**, einer mitgenommen und einer zurückgelassen" (Mt 24,40) bezieht sich auf die Erwählung der Heiden oder Christen (der Kirche) und auf die Verwerfung des jüdischen Volkes (der Synagoge).[263]

In ähnlicher Weise wird die Beispielerzählung vom **Pharisäer und Zöllner** (Lk 18,9-14) interpretiert. Der Pharisäer weist schon in seinem Namen, der „Abgesonderter" (*divisus*) bedeutet, auf das Volk der Juden hin, das sich durch den Ritus der Beschneidung und die Zeremonialgesetze von den übrigen Völkern absonderte; der Zöllner (*publicanus*) versinnbildet das Volk der Heiden, das wegen fehlender Gotteserkenntnis sich nicht schämte, „öffentlich" (*publice*) zu sündigen, später aber seine Sünden bekannte. Wie der Pharisäer wurde auch das jüdische Volk, das auf eigene Verdienste vertraute, verworfen, während das Volk der Heiden, das wie der Zöllner Reue und Umkehr zeigte, Verzeihung seiner Sünden erlangte.[264]

Von den **zwei Verbrechern**, die zusammen mit Jesus gekreuzigt wurden und ihn zunächst beide verspotteten (Lk 23,39-43), ver-

[260] PL 14/901f.

[261] PL 14/910.

[262] PL 76/1302; 92/506; 102/352; 111/81; 114/901f.; 118/597; 133/399. – Auch mit den Armen, denen Jesus nach Lk 4,18 das Evangelium verkünden sollte, sind die Heiden gemeint (PL 114/254).

[263] PL 26/182.184.1006; 61/193; 106/1460.

[264] PL 36/954; 57/816; 83/127; 94/290; 95/1378f.; 102/436; 111/81; 118/663f.; 131/301. – Dasselbe gilt für **die Pharisäer und den Zöllner Levi** (Lk 5, 27-31: PL 114/258) sowie für **den Pharisäer und die Sünderin** (Lk 7,36-50: PL 92/425).

körpert der eine, der im Unglauben verharrte, die Juden, der andere, der sich bekehrte, die Heiden.[265]

Ähnlich verhält es sich mit den **zwei ungleichen Söhnen**, die von ihrem Vater, d. h. von Christus, aufgefordert wurden, zur Arbeit in den Weinberg zu gehen (Mt 21,28-30). Der eine von ihnen, der sagte: „Ja, Herr!", aber nicht ging, repräsentiert die Juden, der andere, der antwortete: „Ich will nicht", später aber doch ging, die Heiden.[266]

Auch das Gleichnis von den **zwei Söhnen des barmherzigen Vaters** (Lk 15,11-32) lässt sich in vielen Einzelheiten auf das Verhältnis von Juden und Heiden anwenden. Der ältere Sohn, der immer beim Vater geblieben ist, symbolisiert das Volk der Juden, das nie aufgehört hat, den einen Gott zu verehren, und der jüngere Sohn, der in die Fremde gegangen, aber reuevoll zu seinem Vater zurückgekehrt ist, das Volk der Heiden, das zu Gott umkehrte, nachdem es sich lange Zeit von ihm entfernt hatte. Wie der ältere Sohn seinem Bruder, so missgönnt auch das jüdische Volk dem Volk der Heiden die Wohltaten des väterlichen Segens. Es wird aber am Ende der Zeit dem Ruf Gottes folgen und den Weg in die Kirche finden, so wie der ältere Sohn auf Bitten seines Vaters schließlich doch am Festmahl teilnimmt.[267]

Im Kampf zwischen Israel und Amalek stützten **Aaron und Hur** Mose die Arme, weil Israel stärker war, solange Mose seine Hände erhob (Ex 17,11f.). In diesem Bild wird anschaulich, worin der Gegensatz zwischen den beiden Völkern besteht: Das Volk der Heiden (oder besser das Volk der aus Juden und Heiden bestehenden Christen) geht als Sieger hervor, weil es im Unterschied zu dem im Unglauben verharrenden jüdischen Volk die Hände des Mose zum Himmel emporhebt, d. h. sich nicht mit dem wörtlichen Verständnis der mosaischen Schriften begnügt, sondern deren wahre geistliche Bedeutung erkennt und zu würdigen weiß.[268]

Die Zeit des Auftretens Johannes des Täufers wird von Lukas nach einem einzigen **König der Heiden**, dem römischen Kaiser

[265] PL 26/211; 83/130; 102/191; 107/1140; 111/83; 114/175.914.

[266] PL 30/557; 83/122; 106/1436; 107/1048; 111/78; 114/884f.; 118/237f.; 120/721.

[267] PL 15/1763; 22/380; 30/574; 35/1344-1348; 37/1786; 52/197; 57/825; 68/811; 83/126; 94/375-378; 95/1257-1262; 111/81; 114/313f.717.901; 118/247.251f.; 120/682. – Nach Tertullian kann der dem Vater treu gebliebene ältere Sohn nur das christliche Volk bezeichnen, so dass der verlorene Sohn auf das Volk der Juden zu beziehen ist. Dem Gleichnis zufolge soll der Christ sich freuen und nicht traurig sein über die endzeitliche Bekehrung Israels (PL 2/995f.).

[268] PL 113/243.

Tiberius, und mehreren **Machthabern, die über die Juden herrschten**, bestimmt (Lk 3,1), weil Johannes den ankündigte, der Heiden und Juden erlösen sollte. Die Beschreibung der damaligen Herrschaftszustände sagt auch etwas über die künftige Heilsgeschichte aus. Wie in Rom nur einer herrschte, so sollte das Heidentum (unter einem Haupt in die eine Kirche) gesammelt werden. Wie es dagegen für die Juden vier verschiedene Regenten gab, so sollten die Juden zerstreut werden gemäß dem Wort Jesu: „Jedes Reich, das in sich gespalten ist, wird veröden" (Lk 11,17).[269]

Die Mutter Jesu und seine Brüder, die vor dem Haus stehen blieben, in dem er war, und ihn heraus rufen ließen, verkörpern das Volk der Juden, aus dem Christus dem Fleisch nach stammt und das draußen steht, weil es nur den Literalsinn der Schrift kennt, **die Menge** im Haus aber, die um ihn herum saß (Mk 3,31f. par), repräsentiert die Heiden, die den geistlichen Sinn der Schrift erkannt haben.[270]

Die Kinder, die man zu Jesus brachte, um sie von ihm segnen zu lassen (Mk 10,13f. par), versinnbilden die Heiden, **die Jünger**, die das verhindern wollten, die Juden.[271]

Der eine Sünder, der umkehrt, ist das Volk der Heiden, **die neunundneunzig Gerechten** (Lk 15,7) sind die Juden, die nicht die Zahl hundert erreichen, weil keiner durch das Gesetz vollkommen wird.[272]

Im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-10 par) sind **die ursprünglich geladenen Gäste**, die trotz nochmaliger Aufforderung nicht kommen wollten, die Juden, die sich des ewigen Lebens als unwürdig erwiesen haben. Die schließlich von den Dienern **von den Straßen geholten Gäste** dagegen repräsentieren die Heiden, die auf allen möglichen, nur nicht auf Gottes Wegen gingen, von den Aposteln aber in die Kirche geholt wurden.[273]

[269] PL 76/1160.
[270] PL 36/501; 107/937; 114/193.
[271] PL 30/564.
[272] PL 17/878.
[273] PL 35/1329; 102/489; 107/1055; 118/606f.722; 120/746; 155/2096.

4. Biblische Realitäten als Metaphern und Zeichen für Juden und Heiden in und außerhalb der Kirche

Nicht nur Personen, sondern auch Sachen unterschiedlichster Art und Tiere, besonders wenn sie paarweise auftreten, sowie Wort- und Satzdubletten werden in der Bibelauslegung der Kirchenväter auf das komplementäre oder gegensätzliche Verhältnis von Juden und Heiden bezogen, die als Christen innerhalb der Kirche den einen Leib Christi bilden bzw. als Nichtchristen in der Synagoge und als Christen in der Kirche getrennt voneinander leben.

a) Sachen und Sachverhalte

Das **Bundeszelt**, das Mose durch die Israeliten anfertigen ließ (Ex 36,8), versinnbildet die jüdische Synagoge, der **Tempe**l, den Salomo auch mit Hilfe von nichtjüdischen Handwerkern erbaute (1 Kön 5,15-31), die universale Kirche, zu deren Errichtung Christus nicht nur jüdische, sondern auch Bauleute aus dem Volk der Heiden auswählte.[274]

Die auf dem Libanon gefällten **Bäume**, die der König von Tyrus Salomo für den Tempelbau schickte (1 Kön 5,24), versinnbilden jene angesehenen Männer aus dem Volk der Heiden, die dem Herrn zum Bau seiner Kirche bereit gestellt wurden, nachdem sie durch die christliche Ermahnung ihren Hochmut hatten fallen lassen.[275]

Viele paarweise aufeinander bezogene Bestandteile und Einrichtungsgegenstände des Tempels verweisen auf die beiden Völker innerhalb der einen Kirche. So symbolisieren **die beiden Wände** des Allerheiligsten, die von den ausgespannten Flügeln der Kerubim berührt wurden (1 Kön 6,27), die Gläubigen aus dem jüdischen und dem heidnischen Volk, deren Glückseligkeit im Himmel nicht denkbar ist ohne die brüderliche Gemeinschaft untereinander und mit den Engeln.[276]

Die beiden Türflügel am Eingang des Allerheiligsten (1 Kön 6,31f.; Ez 41,23f.) bezeugen, dass den Gläubigen beider Völker dieselbe Tür zum Leben offen steht.[277]

[274] PL 91/739f.744; 94/434; 104/726.731; 109/134.135.419.422; 111/393; 115/406.412.

[275] PL 115/406.

[276] PL 91/765f.; 109/431; 115/427; vgl. 111/401 (die Wände des *Tempels*).

[277] PL 91/770; 109/159; 115/430. – Diese Symbolik dürfte auch Bernward mit seiner Doppeltür verbunden haben, so dass der linke Türflügel mit den Szenen aus dem Alten Testament die Juden und der rechte Türflügel mit den neutestamentlichen Darstellungen die Heiden repräsentiert.

Die zweimal fünf Leuchter, die rechts und links vor dem Allerheiligsten standen (1 Kön 7,49), symbolisieren die fünf Bücher Mose und das ganze Alte Testament, das fünf Zeitalter umfasst. Die Verdoppelung der Fünfzahl bringt u. a. zum Ausdruck, dass nach der Menschwerdung Christi das Alte Testament beiden Völkern, den Juden und den Heiden, anvertraut ist.[278]

Die zwei Säulen an der Vorhalle des Tempels (1 Kön 7,15.21) werden im Anschluss an Gal 2,9 als Sinnbilder der Apostel und Lehrer des Glaubens verstanden, die sowohl die Juden als auch die Heiden in die Kirche hineinführten. Die rechte Säule symbolisiert jene Lehrer, die die jüdische Urkirche in Jerusalem im Glauben unterwiesen haben, die linke diejenigen, die berufen sind, den Heiden das Evangelium zu verkünden.[279]

Wie das eherne Meer, das von zwölf Rindern getragen wurde, die Einheit der Taufe bezeugt, die von den zwölf Aposteln auf dem ganzen Erdkreis verkündet werden musste, so weisen die zu beiden Seiten des Tempels, also **in zwei Reihen aufgestellten bronzenen Kessel** darauf hin, dass beiden Völkern die Gnade der Taufe offensteht (1 Kön 7,37-39).[280]

Wie die Arche außer dem unteren noch ein **zweites und drittes Stockwerk** hatte (Gen 6,16), so hat die alle Völker umfassende Kirche eine zwei- und dreiteilige Anzahl von Christen, weil die Menschheit aus den zwei Völkern der Juden und der Heiden besteht bzw. nach der Sintflut die drei Söhne Noachs zu ihren Stammvätern hat.[281]

Jakob, der einstmals nur mit einem Stab den Jordan überschritten hatte und der mit **zwei Lagern** in seine Heimat zurückkehrte (Gen 32,8-11), verweist auf Christus, der mit dem Kreuzstab die Welt besiegt hat und mit den zwei Völkern im Triumph zum Vater heimgekehrt ist.[282]

Der Altar wurde an **zwei Stangen** getragen (Ex 27,6f.), weil beiden Völkern das Wort Gottes verkündet werden sollte.[283]

Von den **zwei Steinen** an den Schulterstücken des priesterlichen Efod, die den Herrn an die Israeliten erinnern sollten (Ex 28,9-12;

[278] PL 109/448.

[279] PL 91/779f.786; 109/166f.438; 110/968; 111/404; 115/438.442.

[280] PL 115/445.

[281] PL 41/473; 91/91; 113/106; 123/30. – Die Arche ist ein Bild für die eine Kirche. Wie die Menschen außerhalb der Arche zugrunde gingen, so werden sie auch außerhalb der Kirche zugrunde gehen (PL 41/472; 102/264).

[282] PL 39/1764.

[283] PL 108/183f.

39,6f.), symbolisiert der rechte die Heiden, der linke die Juden, die einst auf der rechten Seite waren.[284]

Nach Lev 23,17 sollen zum Wochenfest **zwei Erstlingsbrote** von den neuen Früchten dem Herrn dargebracht werden, ein Zeichen dafür, dass die eine Kirche Menschen aus beiden Völkern sammelt, die sie zur neuen Familie ihres Erlösers weiht.[285]

Die **zwei Körbe**, die der Herr den Propheten Jeremia schauen ließ, von denen der eine mit guten, der andere mit schlechten Feigen gefüllt war (Jer 24), versinnbilden den Gegensatz von Evangelium und Gesetz, Kirche und Synagoge, Volk der Christen und Volk der Juden.[286]

Von den **zwei Ruten**, die der Prophet Sacharja nacheinander zerbrach zum Zeichen dafür, dass Gott sowohl den Bund, den er mit allen Völkern geschlossen hatte, als auch den Bruderbund zwischen Juda und Israel auflöste (Sach 11,7-14), symbolisiert die erste das Volk der Heiden, dem das Naturgesetz ins Herz geschrieben war und das früher berufen wurde als das durch die zweite Rute symbolisierte Volk der Juden, das Gott erst nach dem Abfall der Heiden zu seinem Erbteil erwählte.[287]

Die **zwei Teile**, die nach Sach 13,8 im ganzen Land umkommen werden, sind die ungläubigen Juden und Heiden, **der eine Teil**, der übrig bleibt, diejenigen aus den beiden Völkern, die gemeinsam an Christus glauben.[288]

Die Alten im Volk Israel, die wegen ihres Ungehorsams in der Wüste sterben mussten, symbolisieren das ältere Volk der Juden, **die Jugend**, die das verheißene Land in Besitz nehmen durfte (Num 14,26-32), das jüngere Volk der Heiden(christen).[289]

Die **zwei Ölbäume** und die **zwei Leuchter**, die vor dem Herrn der Erde stehen (Sach 4,3.11-14), sind nach Offb 11,3 die **zwei Zeugen** des Herrn, womit die eine Kirche gemeint ist, die zwei Testamente, zwei Völker, zwei Liebesgebote und zwei Arten des Martyriums hat.[290]

Die **zwei Füße** des Engels, die zu einer einzigen Säule wurden (andere Lesart von Offb 10,1), symbolisieren die zwei Völker, aus

[284] PL 83/319; 91/329; 108/196.
[285] PL 94/195.
[286] PL 24/831.
[287] PL 22/683; 24/518; 107/1048; 109/128; 115/398; 116/996; 117/259.
[288] PL 117/268f.
[289] PL 39/1801.1814.
[290] PL 68/867; 100/1147; 117/1070; vgl. 17/871.

denen die eine Kirche Gottes erbaut wird. Sie können auch die beiden Testamente bezeichnen, von denen das Alte den Juden, das Neue den Heiden übergeben ist.[291]

Der Engel, der wie ein Mensch aussah, trug um die **Brustwarzen** (*mamillae*) einen goldenen Gürtel (Offb 1,13) zum Zeichen dafür, dass die aus zwei Völkern bestehende Kirche in Christus durch das Band der Liebe geeint wird.[292]

Wie die Braut des Hohen Liedes die Kirche verkörpert, so symbolisieren ihre mit **zwei Kitzlein** verglichenen **zwei Brüste** (*ubera*) die zwei Völker in der Kirche, die sich gegenseitig im Glauben stärken, oder die Lehrer der Kirche, die den Kindern, d. h. den Neugetauften der beiden Völker aus dem Alten und Neuen Testament die Milch des Wortes Gottes reichen (HL 4,5; 7,4; vgl. 1 Kor 3,2).[293]

Auch die miteinander verbundenen **Hüften** der Braut (HL 7,2: *iunctura femorum*) versinnbilden die beiden Völker der Kirche, die durch das Band des Glaubens miteinander vereint sind.[294]

Die sechs mit Wasser gefüllten Krüge auf der Hochzeit in Kana fassten **zwei oder drei Metreten** (Joh 2,6), ein Hinweis darauf, dass die Prophezeiungen, mit denen die sechs Weltzeitalter angefüllt sind, für die ganze Menschheit gelten, die aus den zwei Völkern der Juden und Heiden besteht und auf die drei Söhne Noachs zurückgeht.[295]

Die **zwei Schiffe**, die am reichen Fischfang beteiligt waren (Lk 5,1-11), symbolisieren die zwei Völker der Juden und der Heiden, die zu der einen Kirche gehören. Sie gleichen den zwei Wänden, die aus verschiedenen Richtungen kommen und deren Eckstein Christus ist (vgl. Eph 2,14). Wenn von Jesus gesagt wird, er habe die beiden Schiffe am Ufer liegen sehen, so wird damit angedeutet, dass er im voraus wusste, wer aus den beiden Völkern an ihn glauben würde. Gewöhnlich wird das Schiff des Simon aufgrund von Gal 2,7 mit der jüdischen Urkirche und das andere Schiff, das nach dem Fischfang ebenfalls bis zum Rand mit Fischen gefüllt wurde, mit der Kirche der Heiden identifiziert. Manchmal werden die beiden Schiffe aber auch auf die Synagoge und die Kirche bezogen: Wie das eine Schiff zunächst untätig und leer am Ufer zurückbleibt, während das andere auf den See hinausfährt und mit Fischen gefüllt wird, so bleibt die

[291] PL 17/863.

[292] PL 100/1098; 117/955.

[293] PL 67/977; 79/509.534; 91/1133f.1191f.; 100/651; 111/161; 113/1148; 115/608.621; 117/343; 145/1147.

[294] PL 67/986f.; 79/534; 91/1188f.; 115/620; 117/342.

[295] PL 35/1466.

Synagoge gewissermaßen leer am Ufer zurück, weil es in den Weissagungen der Propheten Christus nicht erkannt hat, und wird die Kirche auf hoher See beladen, weil sie mit der Lehre der Apostel den Herrn aufgenommen hat. Wenn aber die Heiden in voller Zahl das Heil erreicht haben, ihr Schiff also gefüllt ist, werden auch die noch im Unglauben verharrenden Juden, die Angehörigen der Synagoge, zu ihnen stoßen und das Heil erlangen.[296]

Dieselbe allegorische Bedeutung, die bei Lukas die zwei Schiffe haben, hat in der johanneischen Version des reichen Fischfangs die Entfernung zwischen dem Ufer und dem Boot der Jünger auf dem See: Sie betrug 200, also **2 x 100 Ellen** (Joh 21,8). Auch darin wird ein Hinweis auf die Erwählten beider Völker (in der durch das Schiff symbolisierten Kirche) gesehen. Petrus Chrysologus sagt: „Wegen der Juden und der Heiden verdoppelt er die Hundertzahl – er, der das Leben und das Heil der zwei Völker miteinander verbindet."[297]

In den Überschriften der Psalmen 8, 81 und 84 bezeichnet das Wort *torcular* für Weinkelter die Kirche. Das Wort steht im Plural "***pro torcularibus***" wegen der beiden Kirchen, der Kirche der Juden und der Kirche der Heiden.[298]

Bei der Speisung der Fünftausend (Mt 14,13-21 par) weisen die **zwölf Körbe** auf das Volk der Juden hin, das die zwölf Apostel zu seiner Belehrung hatte, bei der Speisung der Viertausend (Mt 15,32-39 par) die **sieben Körbe** auf die Kirche der Heiden, die durch die siebenfache Gnade des Heiligen Geistes geleitet und gestärkt wird und in alle vier Himmelsrichtungen verbreitet ist.[299] Die Menschen, die **von weither** gekommen waren (Mk 8,3), sind die Heiden, die **aus der näheren Umgebung** die Juden (vgl. Eph 2,13).

Wenn Gott dem Abraham verheißt, dass seine Nachkommenschaft so zahlreich sein wird wie die **Sterne** am Himmel und der **Sand** am Meeresstrand (Gen 22,16f.), so bedeutet dies, dass zu seinen Nachkommen sowohl die vom Glaubenslicht erfüllten Christen als auch die unfruchtbaren Juden gehören werden.[301]

[296] PL 15/1635; 17/677; 30/570; 35/1963; 38/43.757.1173; 57/721; 65/905; 110/344f.; 114/898; 118/625f.628; 155/1990.1992. – Auch bei der Berufung der ersten Jünger (Mt 4,18-22 par) symbolisieren die beiden Schiffe die Kirche der Juden und die Kirche der Heiden (PL 92/22; 107/791).

[297] PL 52/422; vgl. 35/1963; 92/925.

[298] PL 152/664.1068.

[299] PL 118/639; vgl. 83/120f.; 111/77.

[300] PL 92/206; 118/636.

[301] PL 113/1226; 121/437.

Als Mose auf Weisung des Herrn seine Hand in den Gewandbausch legte und wieder herauszog, war sie mit Aussatz befallen, als er sie noch einmal hineinlegte und wieder herauszog, war sie gesund (Ex 4,6f.). **Die aussätzige Hand** ist ein Bild für die ungläubige Synagoge, **die gesunde** ein Bild für die Kirche, die wie eine Hand zu jedem guten Werk geeignet ist.[302]

Die Wolken- und die Feuersäule, in denen Gott den Zug der Israeliten durch die Wüste begleitete (Ex 13,21; Ps 78,14; 99,7), sind ein Sinnbild für die beiden Kirchen des Alten und des Neuen Testaments, in denen Gott zu den Menschen spricht.[303]

Die **Nacht**, in der die Fischer nichts gefangen hatten, bedeutet die Synagoge, der **Tag**, an dem sie eine so große Menge Fische fingen, dass ihre Netze zu reißen drohten (Lk 5,5f.), die Kirche.[304]

Christus hat alles vereint, „was im **Himmel** und auf **Erden** ist" (Eph 1,10), die Kirche der Juden und die Kirche der Heiden. Die Juden sind dadurch gekennzeichnet, dass sie himmlische Gebote erhalten hatten, während der Sinn der Heiden auf das Irdische gerichtet war.[305]

Das **Meer**, auf das der Engel nach Offb 10,2 seinen rechten Fuß setzte, bezeichnet das Volk der Heiden, das einst in der Tiefe der Unwissenheit und des Irrtums lebte, das **Land**, auf das er seinen linken Fuß setzte, die Juden, die durch das Gesetz kultiviert wurden und darin dem Land vergleichbar sind, das bebaut wird, damit es Früchte hervorbringt.[306] Auch in Ps 69,35 symbolisiert das Land die Kirche der Juden und das Meer die Kirche der Heiden: Wie nämlich die Erde von allen Seiten vom Meer umgeben ist, so ist das kleine Land Judäa überall von Heidenvölkern umgeben.[307]

Mit den **Inseln**, von denen in Ps 97,1; Jes 42,10; 49,1 die Rede ist, sind die Kirchen der Heiden gemeint, die wie Inseln im Meer auf der ganzen Welt verstreut und den Nachstellungen ihrer Verfolger ausgesetzt sind wie Inseln den Meeresfluten.[308]

[302] PL 39/1778.
[303] PL 91/310.
[304] PL 16/299.
[305] PL 35/2422; 117/704.
[306] PL 17/864.
[307] PL 152/979. – Deshalb bezeichnet auch der Ausdruck *civitas circumstantiae* (andere Lesart für *civitas munita* in Ps 31,22 und 60,11 Vg) die Heiden (PL 36/253.722).
[308] PL 24/447.464; 116/962f. 925f.; 142/353.

Auch in der Wendung „vom **Aufgang der Sonne** bis zu ihrem **Untergang**" (Ps 50,1; 107,3; 113,3) kommen die beiden Völker vor. Wo die Sonne aufgeht, lebten die Juden, die durch das Gesetz und die Propheten das Licht der wahren Sonne erhalten hatten, während der Lebensraum der Heiden dort war, wo die Sonne untergeht, weil sie an Stelle des Schöpfers das Geschöpf anbeteten.[309]

Ebenso wird die **Südseite** des Bundeszeltes und des Tempels auf die Juden bezogen, die von alters her durch das Gesetz mit der Sonne der Gerechtigkeit vertrauten Umgang pflegten, und die **Nordseite** auf die Heiden, die in der Blindheit ihres Herzens lange Zeit Sklaven Luzifers waren, der gesagt hat: „Ich will mich niederlassen... im Norden" (Jes 14,13 Vg).[310]

Die Mauern um den von Ezechiel geschauten neuen Tempel hatten an drei Seiten Tore (Ez 40,5-36): Das **Nordtor** verweist auf die Heiden, das **Südtor** auf die Juden und das Osttor auf Christus selbst.[311]

Das große und das kleine Haus, von denen der Prophet Amos spricht (Am 6,11), sind das jüdische Volk, das groß genannt wird, weil es die Väter, das Gesetz und die Propheten hat, und die Kirche der Heiden. Wie das jüdische Volk in Trümmer geschlagen wurde, so wird auch die Kirche, wenn sie sündigt, durch häretische Abspaltungen in Stücke geschlagen.[312]

In ähnlicher Weise werden **das Haus Israel und das Haus Juda** in Jer 31,31 = Hebr 8,8 auf die an Christus glaubenden Heiden und Juden[313] und das ganze Haus, in dem nach Hebr 3,1-6 Jesus getreuer Sachwalter seines göttlichen Vaters war, auf die aus Juden und Heiden bestehende universale Kirche gedeutet.[314]

Unter **Berg und Tal** in Jes 40,4 und Lk 3,5 sind Juden und Heiden zu verstehen. Die Heiden waren die Täler, weil sie sich wegen ihres früheren Götzendienstes ihrer Niedrigkeit bewusst waren, die Juden dagegen die Berge und Hügel, weil sie wegen der ihnen geschenkten Gotteserkenntnis dem Hochmut verfielen. Bei der Ankunft

[309] PL 93/741.1023.1040; 131/696.

[310] PL 91/447; 108/170.176; 115/449.

[311] PL 110/960. – In Ez 40,5-27 wird das Osttor vor dem Nord- und Südtor genannt, weil Christus seiner Gottheit nach vor aller Zeit war, noch bevor es Heiden und Juden gab. In Ez 40,28-37 dagegen wird es zwischen dem Süd- und dem Nordtor erwähnt, weil die Menschwerdung Christi sich zwischen Judentum und (zum Glauben gekommenen) Heidentum ereignete, d. h. am Ende der Synagoge und vor dem Beginn der Kirche, die er vor allem aus den Heiden berufen hat (PL 76/1035.1063f.).

[312] PL 25/1066; 117/118.

[313] PL 117/876.

[314] PL 114/648; 153/503.

des Erlösers sind die Täler aufgefüllt und die Berge abgetragen worden, weil das Volk der Heiden in Demut das Geschenk der Gnade annahm, während das jüdische Volk es stolz von sich wies.[315]

Nach Jes 7,15 wird der Messias **Butter und Honig** essen, d. h. er wird ernährt werden mit den Früchten, die von der Kirche der Juden und von der Kirche der Heiden kommen. Die Juden standen früher unter dem Gesetz wie die Kuh unter dem Joch, die Heiden brachten durch ihren Glauben und ihre guten Werke süße Frucht hervor.[316]

Mit dem **geknickten Rohr**, das der Messias nicht zerbrechen wird, sind die Juden, mit dem **glimmenden Docht**, den er nicht auslöschen wird (Jes 42,3 = Mt 12,20), die Heiden gemeint.[317]

Die Verheißung des Herrn, er werde über das Haus Israel und über das Haus Juda eine Saat von **Menschen** und eine Saat von **Vieh** säen (Jer 31,27; vgl. Ps 36,7), hat sich in der einen Kirche Jesu Christi erfüllt, zu der die im göttlichen Gesetz unterrichteten Juden sowie die Heiden gehören, die früher nach Art der vernunftlosen Tiere gelebt haben.[318]

Das doppelte Wunder, das der Herr auf Bitten des Richters Gideon an der **Wolle** wirkte, die dieser auf die **Tenne** gelegt hatte (Ri 6,36-40), ist ein Vorausbild für das Schicksal der beiden Völker. Wie der nächtliche Tau zuerst auf die Wolle fiel und die Tenne davon unberührt blieb, beim zweiten Mal dagegen die Wolle allein trocken blieb und die Tenne voller Tau war, so war zunächst das Volk Israel vom Geheimnis der göttlichen Gnade erfüllt, die alle anderen Völker entbehrten. Nachdem aber Christus erschienen ist, verhält es sich genau umgekehrt: Die Heiden haben Anteil am göttlichen Segen bekommen, den die Juden verloren haben.[319]

Die Umkehrung der Verhältnisse zwischen Juden und Heiden verdeutlicht auch das Wort in Ps 107,33-35: „Er machte **Ströme** zur dürren Wüste... Er machte die **Wüste** zum Wasserteich..." Einst waren die Juden die Wasserströme, weil sie das Gesetz und die Propheten hatten, und die Heiden die Wüste, weil sie des himmlischen Segens entbehrten. Nach der Erlösung dagegen trifft das Bildwort von der unfruchtbaren Wüste auf die Juden und das vom fruchtbringenden Wasserteich auf die Heiden zu, die durch das Wasser der Taufe und die

[315] PL 94/331; 131/881.
[316] PL 83/468f.
[317] PL 107/925; 110/455.
[318] PL 111/1040.
[319] PL 39/1817f.; 42/271; 44/400; 83/382f.; 93/864; 115/978; 116/435; 121/497; 152/993.

Gaben des Heiligen Geistes zu neuem Leben erblüht sind und die Frucht guter Werke hervorgebracht haben.[320]

Bei seiner Passion wurde Jesus seiner **Kleider**, d. h. der Juden beraubt und mit **Purpur** bekleidet (Mt 27,28 par), mit der Kirche der Heiden, die (wie die Purpurschnecken) von den Klippen des Meeres gesammelt wurden.[321]

Mit dem **wilden Ölbaum**, der in den **edlen Ölbaum** eingepfropft wurde, bezeichnet Paulus in Röm 11,17 die Kirche der Heiden, die durch den Glauben mit der jüdischen Urkirche vereinigt wurde.[322]

Der **unfruchtbare Feigenbaum**, der am Weg stand und von Jesus verflucht wurde (Mt 21,19), stellt die jüdische Synagoge dar, die nicht an Christus, den Weg, geglaubt hat und deshalb von ihm verworfen wurde.[323] Der Feigenbaum, der jetzt nicht blüht (Hab 3,17), wird dereinst wieder blühen[324], „am Feigenbaum reifen die ersten Früchte" (HL 2,13),[325] d. h. die Synagoge wird am Ende der Zeit die an Christus Glaubenden hervorbringen, so dass ganz Israel gerettet wird (Röm 11,25f.).

Die **Jakobsleiter**, an der die Engel auf- und niederstiegen (Gen 28,12), ist das Kreuz des Erlösers. Es sind die Juden, die daran hinab-, und die Heiden, die hinaufsteigen.[326]

Der **Libanonwald**, nach dem das von Salomo aus Zedernsäulen errichtete Haus benannt wurde (1 Kön 7,2), symbolisiert die einst hochmütige Kirche der Heiden, die passend in das Haus Gottes (die eine Kirche) integriert wurde.[327]

Entsprechend ihrer Wortbedeutung bezeichnen die Berge **Tabor** (*veniens lumen*) und **Hermon** (*anathema, anathematizatio*) in Ps 89,13 die Juden, zu denen zuerst das Licht kam, das Christus ist, und die Heiden, die den Teufel oder sich selbst als Götzendiener verfluchten, nachdem sie Christus kennengelernt hatten.[328]

Wenn in Ps 133,3 gesagt wird, dass der Tau des **Hermon** auf den Berg **Zion** niederfällt, so kann dies bedeuten, dass die Gnade des

[320] PL 131/700; 142/395f.

[321] PL 30/637. – Das Meer ist ein Sinnbild für die Heiden (vgl. Anm. 306f.).

[322] PL 134/241.

[323] PL 26/153; 30/556.564.622; 38/554; 106/1434; 107/1044; 114/228.884; 120/714; 131/868f. – Auch der Feigenbaum in Lk 13,6 (PL 52/495f.; 94/315f.; 111/80) und Mt 24,32 (PL 120/823f.) ist ein Sinnbild der Synagoge.

[324] PL 112/926; 117/195; 142/544.

[325] PL 67/972.

[326] PL 26/1104.

[327] PL 109/195; 113/602; 115/467.

[328] PL 116/498; 131/612.

Erlösers zuerst der jüdischen Urkirche und von dort aus auch der Kirche der Heiden zuteil wurde, so dass Juden und Heiden in der einen Kirche wie Brüder miteinander in Eintracht wohnen (Ps 133,1). Man kann es aber auch so verstehen, dass die ursprünglich den Juden verliehene Gnade, nachdem diese sich „fluchend" von Christus getrennt hatten, auf die Kirche der Heiden überging, die im Geiste „Ausschau hält" nach Gott, worauf die Wortbedeutung von Zion hinweist.[329]

Der Herr hat sich über **Zion**, d. h. über die Kirche erbarmt (Ps 102,14), als er durch die Apostel einen Teil der Juden und die Heiden zum Glauben bekehrte.[330] So ist sein Wort an Zion: „Blick auf und schau umher: Alle versammeln sich und kommen zu dir" (Jes 49,18; 60,4) in der jüdischen Urkirche Wirklichkeit geworden, die erleben durfte, wie Juden aus der Diaspora und die Menge der Heiden zu ihr kamen.[331] Die Urkirche ist es, die sagt: „Mir ist der Platz hier zu eng", nämlich in den Synagogen, „schaff mir Raum, dass ich wohnen kann" (Jes 49,20 Vg) unter allen Völkern auf der ganzen Welt. Sie ist gemeint mit der in Trümmern liegenden Stadt Jerusalem, die wiederaufgebaut wird, aufgebaut zusammen mit den Heiden, die an Christus glauben. Gott tröstet sein Volk, die gläubigen Juden und Heiden, und erlöst Jerusalem, d. h. die eine Kirche, die er mit dem Blut seines Sohnes erlöst hat (Jes 52,9).[332]

Der Berg **Zion** in Ps 48,3 (Vg) steht für das jüdische Volk, die **Nordseite** für die Heidenvölker, beide zusammen gehören zu der Stadt des großen Königs, d. h. zur universalen Kirche Jesu Christi.[333]

In den Psalmen 48,12 und 97,8 ist mit dem Berg **Zion** die Kirche der Juden und sind mit **Judas Töchtern** die durch die Judenchristen zum Glauben gekommenen Heiden gemeint, die sich zu Christus bekennen, der dem Stamm Juda angehört.[334]

In Ps 51,20 betet der Psalmist für **Zion**, d. h. für die (jüdische) Urkirche, die das Irdische verachten und nach dem himmlischen „Ausschau halten" (*speculatio*) wird, und für **Jerusalem**, d. h. für die aus beiden Völkern bestehende Kirche, die den ewigen „Frieden schauen" (*visio pacis*) wird, worauf der etymologische Wortsinn der beiden Namen hinweist.[335]

[329] PL 131/791; 142/483; 152/1345.
[330] PL 79/617; 142/364; 152/1166.
[331] PL 24/589; 102/68; 116/968.1033; 155/1727.
[332] PL 116/969.985.
[333] PL142/194; 152/842.
[334] PL 116/525; 152/844.
[335] PL 152/867f. – Nach Haymo bezeichnen **Zion und Jerusalem** in Jes 2,3 die jü-

Die Verheißung, dass die Erlösten vom **Berg Zion** den **Berg Esau** verteidigen werden, damit der Herr über ihn herrsche (Obd 21 LXX), hat sich erfüllt, als die Apostel und andere Judenchristen die Heiden der Gewalt der Finsternis entrissen und so die Heidenkirche verteidigt haben.[336]

Sach 9,1 enthält eine Weissagung über die Gründung der einen Kirche, die das Haus des Herrn ist, das **aus dem Land Hadrach und aus Damaskus**, d. h. aus Juden und Heiden erbaut wird.[337]

Die heidnischen Städte **Tyrus und Sidon** repräsentieren das Volk der Heiden, die **Dekapolis** das Volk der Juden, das zu seiner Unterweisung den Dekalog erhalten hatte (vgl. Mk 7,31). Dass Jesus keine der zehn Städte betrat, ist ein Hinweis darauf, dass die Seinen ihn nicht aufnahmen, als er in die Welt kam. Eine andere allegorische Auslegung der Bibelstelle lautet: Jesus kam aus dem Gebiet von Tyrus über Sidon, deren Namen „Enge" (*angustia*) und „Jagd"(*venatio*) bedeuten, zu dem im Gebiet der Dekapolis liegenden Meer von Galiläa, als er wegen des Unglaubens der Juden die Enge Judäas verließ und durch die Jagd der Verkündigung auf dem Weg des Dekalogs zu dem Meer der Heiden kam.[338]

Wie Jesus von seinen Eltern aus seiner Heimatstadt **Nazaret** zum Tempel in **Jerusalem** gebracht wurde (Lk 2,22), so haben die Apostel das Heilswerk des Erlösers von den Juden zu den Heiden gebracht. In Jerusalem, im Jerusalemer Tempel, d. h. in der einen Kirche wurde der von den Aposteln dargebrachte Christus von den Heiden angenommen. Die Kirche, die aus Heiden und Juden besteht, wird mit Recht Jerusalem genannt, d. h. „Vision des Friedens" (*visio pacis*).[339]

Nach der Auferweckung des Lazarus bewegte sich Jesus **nicht mehr öffentlich unter den Juden**, sondern zog sich nach **Efraim** nahe der Einöde (*desertum*) zurück (Joh 11,54), um anzudeuten, dass er von dem ehemals auserwählten jüdischen Volk weg- und zu den Heiden hingehen werde, die einst von Gott verlassen (*desertae*) worden waren. Das „Frucht tragende" Efraim bezeichnet die Heiden-

dische Urkirche, von der die *Weisung* des geistlich verstandenen Alten Testaments und das *Wort* des Evangliums zu allen Völkern kam, oder die universale Kirche, von der täglich die Weisung und Lehre des Evangeliums ausgeht (PL 116/730). Derselbe Autor bezieht in Jes 30,19 und 31,9 Zion auf die irdische und Jerusalem auf die himmlische Kirche.

[336] PL 41/588.

[337] PL 117/248.

[338] PL 118/665; 155/2038f.

[339] PL 65/840; 89/1294f.

kirche, die einst unfruchtbar war, durch Annahme des Glaubens aber in geistlicher Hinsicht überreiche Frucht brachte.[340]

Ebenso ließ Jesus nach der Tempelreinigung **die Hohenpriester und die Schriftgelehrten** stehen und ging nach **Betanien** (Mt 21,15-17) zum Zeichen dafür, dass er die Synagoge verlassen und zur Kirche der Heiden gehen werde, dem wahren „Haus des Gehorsams" (*domus oboedientiae*), was Betanien dem Wortsinn nach bedeutet.[341]

Als Jesus hörte, dass man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, zog er sich nach **Galiläa** zurück (Mt 4,12), d. h. er trennte sich von den Juden und ging zu den Heiden, verließ die Synagoge mit ihrem Gesetz und errichtete die Kirche und das Evangelium. In gleicher Weise verhielt er sich nach seiner Auferstehung, als er den Jüngern nach Galiläa vorausging (Mt 28,7).[342]

Die Stadt **Kirjat-Jearim**, in die die Bundeslade von den Philistern zurückgebracht wurde (1 Sam 7,2-4), symbolisiert die Kirche, die aus den Heidenvölkern gesammelt wurde, nachdem diese die Götzenbilder verworfen und das Wort Gottes angenommen hatten.[343]

Die Stadt **Ninive**, die auf die Predigt des Propheten Jona hin Buße tat (Jona 3), ist ebenfalls Sinnbild für die Kirche der Heiden, die durch ihre von Christus bewirkte Umkehr von Grund auf erneuert wurde, so dass sie nicht mehr ist, was sie einmal war.[344]

Betfage, ein Dorf, das auf der Seite eines Berges (des Ölbergs) liegt (Mt 21,1 par), bezeichnet die (noch kleine) Urkirche, die wie jede Kirche auf dem Berg steht, der Christus ist, und ihre Existenz der geöffneten Seite ihres gekreuzigten Herrn verdankt.[345]

Auf der Bernwardstür wird mehrmals, besonders deutlich in der Szene der Geburt Jesu (*Abb. 5*) das Symbolpaar **Steine und Nichts** verwendet zur Kennzeichnung der Juden und der Heiden. Das Nichts wird dabei auf dem betreffenden Relief durch einen leeren, von Bildmotiven freien Randstreifen angedeutet, durch ein Bildfeld also, auf dem nichts zu sehen ist. Dieses in der bernwardinischen Bildsprache verwendete Begriffspaar kommt weder in der Bibel noch in der biblischen Theologie der Kirchenväter als solches vor. Wohl aber

[340] PL 95/1324.
[341] PL 95/1222.
[342] PL 30/542; 114/870.887.
[343] PL 115/288.
[344] PL 25/1370; 41/605.
[345] PL 118/354.

sind in der patristischen Literatur die beiden einzelnen Bestandteile dieses Begriffspaars anzutreffen, die dort ebenso wie in der bernwardinischen Kunst als Symbole für die Juden und die Heiden verstanden werden. Dabei wird das Nichts immer auf die Heiden bezogen, während Steine ein Sinnbild sowohl für die Heiden als auch für die Juden sein können.

Nach Jes 40,17 sind alle Völker vor Gott wie ein Nichts (*quasi nihilum*). Wenn es daher in Ijob 26,7 von Gott heißt: *„Er hängt die Erde auf am Nichts"*, so bedeutet dies, dass der Herr die Kirche auf die Heidenvölker gegründet hat.[346]

Aber auch die Steinmetapher beziehen die Kirchenväter in dem hier zu untersuchenden Zusammenhang gewöhnlich auf die Heiden, die *Steine als Götter verehrt* haben (vgl. Ez 20,32).[347] So hat Johannes der Täufer die Heiden im Blick, als er zu den Juden, die darauf pochten, Abraham zum Vater zu haben, sagte: *„Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen"* (Mt 3,9 par).[348] Auch Jesus selbst hat die Metapher einmal in diesem Sinn verwendet. Als nämlich die Pharisäer Anstoß daran nahmen, dass bei seinem Einzug in Jerusalem die Jünger voll Freude Gott lobten, und zu ihm sagten: „Meister, bring deine Jünger zum Schweigen!", erwiderte er: „Ich sage euch: *Wenn sie schweigen, werden die Steine schreien*" (Lk 19,37-40). Er hat damit vorhergesagt, dass nach dem Verstummen der Juden die Heiden mit lauter Stimme Gott loben werden.[349] In ähnlicher Weise ist das Wort des Predigers Kohelet, wonach es *„eine Zeit zum Steinewerfen und eine Zeit zum Steinesammeln"* gibt (Koh 3,5), von der Zerstreuung und Sammlung der Heiden zu verstehen.[350]

Wenn nach Ex 20,24f. ein Altar aus **Erde** oder aus **Steinen** errichtet werden konnte, so weist der Altar aus Erde auf die Kirche des Alten, der Steinaltar auf die Kirche des Neuen Bundes voraus, weil die Juden ein Herz aus Fleisch, die Heiden ein Herz aus Stein hatten.[351]

Der Kommentar zu Ijob 19,23f. lautet: Was mühelos auf eine **Bleitafel** geschrieben wird, hat keinen Bestand. Was dagegen mühsam in einen **Fels** gehauen wird, bleibt für immer. Die Bleitafel symbolisiert das Judentum, das die Gebote Gottes mühelos angenommen, aber ebenso schnell wieder vergessen hat, und der Fels das Heiden-

[346] PL 76/26; 133/314; vgl. 76/166.
[347] PL 35/1465; 36/530; 38/679; 76/509.1164; 107/771; 121/20; 133/447; 144/644.
[348] PL 4/377; 26/29.352; 35/1465f.1702; 36/165; 39/1921; 53/578f.999f.; 76/509.1164; 92/16; 107/771.781; 112/981; 114/80; 120/159; 121/20; 144/644.
[349] PL 30/576; 38/679; 92/570.
[350] PL 53/999f.; 100/680.
[351] PL 91/320.

tum, das Gottes Wort nur langsam angenommen, aber in unerschütterlicher Treue daran festgehalten hat.[352]

Steine können aber auch zur Kennzeichnung der Juden dienen.[353] So wurden *die Zehn Gebote* auf Steintafeln geschrieben (Ex 24,12) wegen des Unglaubens der Juden, die ein *Herz wie Stein* hatten.[354] Auch das schon erwähnte Wort des Täufers kann auf die Juden bezogen werden, aus deren Mitte Gott wahre *Söhne Abrahams* erweckt hat, nämlich die Apostel.[355] Steine können also sowohl die Juden als auch die Heiden bezeichnen. Ein Beispiel, wo beide Aspekte zusammen auftreten, ist das Grab Jesu, das in einen **Felsen** gehauen war und vor das ein **Stein** gewälzt wurde (Mt 27,60 par). Das Felsengrab versinnbildet die Kirche, die aus dem harten Material der Heidenvölker gehauen wurde, der Stein symbolisiert die Herzenshärte der Juden.[356]

In Ps 102,15 sind die Steine des Zion ein Bild für die Christen, die durch göttliche Kraft stark geworden sind.[357]

b) Tiere

Schon bei seiner Geburt hat Christus sich zeichenhaft als Erlöser der ganzen aus Juden und Heiden bestehenden Menschheit geoffenbart. Er wurde nämlich in eine Krippe gelegt (Lk 2,7), damit sich das Wort des Propheten Jesaja erfüllte: „Der **Ochse** kennt seinen Besitzer und der **Esel** die Krippe seines Herrn" (Jes 1,3). Der Ochse, der zu den reinen Tieren zählt, ein Joch trägt und Hörner hat, symbolisiert die Judenchristen, die dem Volk entstammen, das sich unter dem Joch des Gesetzes lange Zeit rein bewahren konnte, später jedoch dem Erlöser die Hörner des Kreuzes bereitet hat. Der Esel, das unreine Lasttier mit den langen Ohren, ist das Sinnbild für die Heidenchristen, die aus jenem anderen Volk kommen, das sich durch Götzendienst verunreinigt und die schwere Last der Sünden zu tragen hatte, von dem der Herr aber sagt: „Ein Volk, das ich nicht kannte, wurde mir untertan. Sobald es mich nur hörte, gehorchte es mir" (Ps 18,44f. Vg). Jesus in der Futterkrippe, an der Ochs und Esel stehen, ist Christus auf

[352] PL 75/1071; 113/810; 131/269f.
[353] PL 91/253.
[354] PL 83/303; 91/320.
[355] PL 53/578f.
[356] PL 30/560.
[357] PL 70/713; 142/365.

dem Altar, der als das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist, Juden und Heiden zur Speise wird.[358]

Mitunter wird auch das Wort des Propheten Habakuk: *„Inmitten zweier Lebewesen wirst du erkannt werden"* (Hab 3,2 LXX) mit oder ohne ausdrückliche Erwähnung der Krippe auf Christus und die an ihn glaubenden Juden und Heiden in der einen Kirche bezogen.[359]

Eine ähnliche Deutung wie Jes 1,3 erfährt die rhetorische Frage des leidgeprüften Ijob: *„Wird denn der Wildesel schreien, wenn er Gras hat? Oder wird der Ochse brüllen, wenn er vor der vollen Krippe steht?"* (Ijob 6,5 Vg). Die Frage lässt sich auf die Situation der Propheten und Gerechten beziehen, die sehnsüchtig auf die Ankunft des Erlösers gewartet haben (vgl. Mt 13,17), nicht nur aus dem Volk der Juden wie zuletzt der greise Simeon, sondern auch aus dem Volk der Heiden, wofür der gerechte Ijob selbst ein leuchtendes Beispiel ist. Wie der Wildesel schrien die Heiden vor Hunger, solange die Gnade des Erlösers sie noch nicht stärkte, und wie der Ochse brüllten die Juden, solange sie vor der leeren Krippe des seines geistlichen Sinnes entleerten Gesetzes standen. Durch die Inkarnation, die „Fleischwerdung", aber ist Christus selbst zum Heu geworden gemäß dem Wort des Propheten: „Alles Fleisch ist Heu" (Jes 40,6 Vg), damit unser Fleisch nicht auf ewig wertloses Heu blieb. Was das Gras für den auf freier Wildbahn lebenden Wildesel und das Heu für den Ochsen an der Krippe ist, das ist die Gnade des menschgewordenen Erlösers für Heiden und Juden, deren Hunger und Sehnsucht durch sie gestillt wurden.[360]

Dem Vorwurf seiner Gegner, dass es nicht erlaubt sei, am Sabbat einen Menschen zu heilen und von seinem Leiden zu erlösen, begegnet Jesus in Lk 13,15 und 14,5 mit dem Argument: *„Bindet nicht jeder von euch am Sabbat seinen Ochsen oder Esel von der Krippe los und führt ihn zur Tränke?"* bzw. *„Wer von euch wird sei-*

[358] PL 26/246; 30/569; 37/1675; 38/1006.1008.1037.1327; 39/1668.1998.2007; 52/619; 94/337; 114/896. – Zu Jes 1,2 vgl. PL 24/27; 75/538; 76/771; 111/208; 112/79; 114/303f.; 116/718f. Anderen Autoren zufolge symbolisieren an dieser Stelle beide Tiere die Heiden (PL 20/914f.; 112/867.876). – Zu Jes 32,20 vgl. PL 116/882.

[359] PL 25/1309; 65/95; 112/1113. – In PL 42/1124; 95/1472 werden Hab 3,2 und Jes 1,3 nebeneinander zitiert, wobei allerdings bei der Deutung der zwei Lebewesen (die zwei Testamente, die zwei Verbrecher am Kreuz, Mose und Elija auf dem Berg der Verklärung) der Hinweis auf die zwei Völker fehlt.

[360] PL 75/770f.; 112/876.1012; 115/256; 133/167. – Augustinus bemerkt im Zusammenhang mit Ijob 6,5: „Dem Esel wird die Nahrung durch die Arbeit des Ochsen zubereitet wie den Heiden durch die Arbeit der Propheten und Apostel, die bekanntlich Juden waren" (PL 34/830).

nen Esel (Vg) *oder seinen Ochsen, der in den Brunnen fällt, nicht sofort herausziehen, auch am Sabbat?"* Jesus hat ganz bewusst gerade den Ochsen und den Esel als Beispiel angeführt, weil er über den vordergründigen Sinn seiner Aussage hinaus deutlich machen wollte, dass er gekommen ist, um Juden und Heiden von den Fesseln ihrer Sünden und aus der Tiefe ihrer Schuld zu befreien und ihren Durst mit dem Wasser zu stillen, das er selbst ihnen gibt.[361]

In Dtn 22,1-3 (Vg) heißt es: *„Wenn du den Ochsen oder das Schaf deines Bruders herumirren siehst, sollst du nicht vorübergehen, sondern sie deinem Bruder zurückbringen. Und wenn dein Bruder nicht in der Nähe wohnt oder wenn du ihn nicht kennst, sollst du das Tier in dein Haus führen... Ebenso sollst du es mit einem Esel... halten."* Auch in diesem Zusammenhang werden die Tiere auf Juden und Heiden innerhalb und außerhalb der Kirche bezogen. Der Ochse symbolisiert den Juden, das Schaf einen einfältigen Christen, der durch Häretiker in Irrtum geführt wurde, der Esel den Heiden: Sie alle sollen in die Kirche geführt bzw. zurückgeführt werden und dort bleiben, bis unser Bruder Christus zum Gericht erscheint.[362]

Das Verbot, nicht Ochse und Esel zusammen vor den Pflug zu spannen (Dtn 22,10), bedeutet im übertragenen Sinn, dass das Evangelium ohne die jüdischen Zeremonialgesetze anzunehmen ist. Der Ochse bezeichnet hier das Volk der Beschneidung, das noch unter dem Joch des Gesetzes steht, also die ungläubigen Juden, während der Esel das sich zum Evangelium bekennende Volk der Heidenchristen symbolisiert.[363]

Die Metapher von Ochs und Esel kann auch mit dem Wort Jesu in Verbindung gebracht werden: *„Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt... Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir... Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht"* (Mt 11,28-30). Die verheißungsvolle Einladung gilt allen Menschen, Juden und Heiden. Die Juden plagen sich wie der Ochse unter dem Joch des Gesetzes, die Heiden haben wie der Esel die schwere Last ihrer Sünden zu tragen.[364]

Nach den Berichten aller vier Evangelisten hat Jesus vor seiner Passion in Erfüllung der Weissagung von Sach 9,9 auf einem Esel (Joh 12,14 Vg), einem Fohlen (Mk 11,2-7; Lk 19,30-35), feierlichen *Einzug in Jerusalem* gehalten. Matthäus nennt als einziger in wort-

[361] PL 15/1745; 94/317; 95/1426; 114/307.
[362] PL 108/922.
[363] PL 24/27; 83/361; 91/390; 108/925.
[364] PL 120/453.

wörtlicher Ausgestaltung des Schriftbeweises zwei Tiere: „eine Eselin und ein Fohlen bei ihr" (Mt 21,2.7). Die Kirchenväter identifizieren die Eselin mit dem Volk der Juden, das unter der Last des Gesetzes lebte und durch seinen Glauben die Mutter der Heiden(christen) wurde, das Fohlen aber, „auf dem noch nie ein Mensch gesessen hat" (Mk 11,2 par), mit dem Volk der Heiden, das ohne die Last des Gesetzes ein zügelloses Leben führte. Dass beide Tiere angebunden waren, wird als Zeichen dafür gedeutet, dass beide Völker durch die Fesseln ihrer Sünden gebunden waren, von denen Jesus sie befreit hat (vgl. Röm 3,9f.23). Die beiden Jünger, denen Jesus den Auftrag erteilte, die Tiere loszubinden und zu ihm zu bringen, versinnbilden die Verkünder des Evangeliums, die wie Petrus die Juden und wie Paulus die Heiden von den Fesseln des Unglaubens befreien und zu Jesus bringen sollten. Wie die Jünger ihre Kleider auf die Tiere legten, bevor sie Jesus aufsitzen ließen, so beladen und schmücken die Apostel die beiden Völker mit den Lehren des Evangeliums, bevor der Herr in ihren Herzen Platz nimmt, um sie ins himmlische Jerusalem zu geleiten.[365]

Die Berechtigung, ja Notwendigkeit der allegorischen Deutung ist bei Matthäus mit Händen zu greifen. Denn wörtlich genommen kann Jesus gar nicht auf zwei Tieren gleichzeitig sitzen. Sinnvoll kann davon nur die Rede sein, weil der Evangelist zum Ausdruck bringen will, dass Jesus den beiden Völkern vorsitzt oder in ihren Herzen wohnt.[366] Wenn nur Matthäus von zwei Eseln berichtet, einer Eselin und ihrem Fohlen, während die anderen Evangelisten nur einen einzigen Esel, das Fohlen, erwähnen, so hängt dies mit den Adressaten zusammen, für die die Evangelien bestimmt sind: Nur Matthäus schreibt auch für die Juden, die anderen Evangelisten dagegen nur für die Heiden.[367]

[365] PL 14/342; 25/1415.1484; 26/147; 30/621; 35/1765; 37/1675; 39/1810; 42/276; 57/817; 92/90f.240.567; 94/121f.318f; 107/1036-1038; 108/1055f.; 110/29; 112/1033; 114/221.329.402; 116/869; 117/251; 118/12f.354.386; 120/699f.; 144/544; 155/1832.

[366] PL 92/91; 114/152; 118/16.356; 120/702.

[367] PL 92/237.567; 94/122; 106/1431; 114/152. – Eine originelle, nur kurz angedeutete und darum schwer verständliche Erklärung der Matthäusstelle gibt Ambrosius in seinem Kommentar zu Lk 19,30. In den beiden bei Matthäus genannten Tieren, der weiblichen Eselin (*asina*) und dem männlichen Fohlen (*pullus*), so sagt er, werden die beiden Geschlechter (ins Paradies) zurückgerufen, die in den beiden ersten Menschen (aus dem Paradies) vertrieben worden waren. Die Eselin als Mutter des Fohlens sei ein Bild für Eva, das Fohlen für die Heiden (PL 15/1794).

Häufig wird das Wort des Propheten Sacharja, das sich beim Einzug in Jerusalem erfüllt hat, mit dem Jakobssegen über Juda kombiniert, in dem es heißt: *„Er bindet am Weinberg sein Fohlen fest und am Weinstock seine Eselin"* (Gen 49,11 Vg). Der Weinberg (*vinea*) ist nach Ps 80,9 das Volk Israel, der Weinstock (*vitis*) nach Joh 15,1 Jesus selbst. Das Fohlen der Eselin, auf dem Jesus sitzt, ist das Volk der Heiden, das er an den Weinberg der das Evangelium verkündenden Apostel bindet, die Juden sind, und die Eselin ist die Kirche der Heiden (oder die Synagoge), die er (am Ende der Tage) mit Banden der Liebe an sich selbst, den wahren Weinstock, bindet.[368]

Der auf dem Esel oder dem Fohlen (und der Eselin) reitende Christus hat sein Vorausbild in *Isaak*, der ebenfalls auf einem Esel oder einer Eselin (LXX) zur Opferstätte geführt wurde (vgl. Gen 22,3.5). Die Eselin ist nach Ambrosius ein Sinnbild für das zum Glauben kommende Volk der Heiden.[369] Von anderen wird das Tier, das nicht wusste, was es trug, auf die Juden oder die Synagoge bezogen, die ohne es zu wissen, in ihren prophetischen Büchern Christus trugen.[370]

Auch Num 22,20-35 kann in diesem Zusammenhang genannt werden: Wie die Eselin (Vg) von *Bileam* geschlagen wurde und seinem Willen gehorchen musste, so wurde das Volk der Heiden vom Teufel heimgesucht und von Götzendienern dorthin geführt, wohin sie wollten. Wie aber die Eselin den Engel des Herrn sah, der sich Bileam in den Weg stellte, und wie ihr der Mund geöffnet wurde, so dass sie sprechen konnte, so hat das Volk der Heiden den menschgewordenen Erlöser erkannt und seine Stimme zum Bekenntnis des Glaubens erhoben.[371]

In Ps 104,11 bezeichnen die (dem Menschen bei der Bearbeitung des Ackers behilflichen) *Tiere des Feldes* die durch das Gesetz gezähmten Juden, die das aus den Quellen der göttlichen Offenbarung hervorströmende lebenspendende Wasser trinken, und die *Wildesel* die

[368] PL 20/722; 23/1006.1309.1313; 35/2201.2204; 42/276; 91/275.279; 115/233f. 237; 120/703; 131/127. – In der Rufinus vorliegenden Bibelübersetzung ist auch im zweiten Halbvers von Gen 49,11 von einem Fohlen die Rede, und zwar vom „Fohlen seiner Eselin". Rufinus erklärt die Stelle folgendermaßen: „Sein Fohlen" ist das Volk der Heiden, „seine Eselin" das Volk der Juden. Die Eselin, das im Unglauben verharrende jüdische Volk, wurde verstoßen, das von ihr geborene Fohlen aber, das aus dem alten hervorgegangene neue Volk Israel, wurde erwählt und mit dem anderen Fohlen, dem Volk der Heiden, vereinigt (PL 21/304).

[369] PL 14/446f.

[370] PL 39/1750; 91/245; 110/247f.; 113/138; 131/96; 145/1003.

[371] PL 39/1810; 91/370.

Heiden, die sich, wie der Vulgatatext besagt, in ihrem Durst nach dem Wasser sehnen, das Christus ihnen zu trinken gibt.[372]

Zu den Aufgaben des Esels (*asinus*) gehört es, den *Mühlstein* (*mola asinaria*: Mt 18,6 par) zu drehen. Auch darin ist er ein Sinnbild für das Volk der Heiden, das mit verbundenen Augen, ohne den Mühlstein seiner Unwissenheit zu sehen und das Antlitz seines Geistes zu Gott zu erheben, sich immer im Kreis seines Irrtums drehte.[373]

Wie Jesus selbst in Mt 15,26 bezeugt, werden die Heiden auch als **Hunde** bezeichnet. Wie nämlich die Hunde zu dem zurückkehren, was sie erbrochen haben (Spr 26,11), so störten sich die Heiden nicht an der Unreinheit ihres Götzendienstes.[374]

Das in Koh 9,4 überlieferte Sprichwort: *„Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe"* trifft auch auf das Verhältnis zwischen dem gläubigen Volk der Heiden und dem von Gott verlassenen Volk der ungläubigen Juden zu.[375]

Augustinus erklärt in seiner allegorischen Auslegung der *Beispielerzählung vom reichen Mann und armen Lazarus*, dass die dort erwähnten Hunde (Lk 16,21) ebenfalls die Heiden symbolisieren: „Die Geschwüre sind die Leiden des Herrn... Die Hunde, die daran leckten, sind die Heiden, die die Juden zwar Sünder und Unreine nannten, die gleichwohl aber an den Leiden des Herrn in den Sakramenten seines Leibes und Blutes auf dem ganzen Erdkreis in treuester Hingabe lecken."[376] Nach anderen Autoren sind die Hunde, die das Leiden des armen Lazarus lindern, die Verkünder des Evangeliums, die das Volk der Heiden von seinen Sünden geheilt haben.[377]

Das **Kamel**, ein unförmiges, mit einem Höcker belastetes Tier, begegnete uns als Sinnbild für die einst dem Laster und dem Irrtum verfallenen Heiden schon in Verbindung mit *Rebekka*, die auf dem Rücken eines Kamels zu Isaak kam.[378]

[372] PL 112/1012; 131/676; 152/1178f. – Nach PL 116/545f.; 142/372f. dagegen sind die Tiere des Feldes die Heiden, die das Wasser trinken, das Christus ihnen gibt, und die Wildesel die Juden, die in ihrem Durst noch immer auf dieses Wasser warten, d. h. das Löschen ihres Durstes aufschieben bis zum Ende der Welt, wenn sie sich zu Christus bekehren.

[373] PL 15/1784; 57/448-450; 120/607.

[374] PL 38/487.544.679; 94/103; 107/980; 111/224; 112/883; 114/206.881; 118/229; 134/128. – Auch in Ps 59,15 sind mit den Hunden die Heiden (PL 36/711), in Ps 22,17.21 dagegen die Juden und in Dtn 23,19 und Phil 3,2 die Häretiker gemeint (PL 111/224; 112/883; 116/266f.; 118/230.597; 142/109f.; 152/723).

[375] PL 53/1006; 100/703.

[376] PL 35/1352.

[377] PL 112/883; 118/598.

[378] Vg. Anm. 145.

Auch die Kamele, mit denen die *Königin von Saba* Salomo aufsuchte (1 Kön 10,2), symbolisieren die Völker der Heiden, mit denen die Kirche zu Christus kommt.[379]

Ijobs Viehbestand in seiner von Gott gesegneten späteren Lebenszeit, als er doppelt so viel Schafe und Kamele, Ochsen und Esel als vorher besaß (Ijob 1,3; 42,12), spiegelt den Bestand der Kirche wider, die nach großen Einbußen in der Endzeit mehr Juden und Heiden in sich vereinigt haben wird als je zuvor (vgl. Röm 11,25f.).[380]

Johannes der Täufer, der ein *Gewand aus Kamelhaaren* trug (Mt 3,4 par), symbolisiert Christus, der mit der Kirche aus den Heiden bekleidet ist.[381]

Auch das Wort Jesu: „*Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr*, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt" (Mt 19,24 par) gehört in diesen Zusammenhang. Mit dem Reichen, der nur schwer in das Himmelreich kommen wird, sind die Juden, mit dem Kamel die Heiden gemeint, die auf schmalem Weg das Ziel erreichen werden.[382]

Die am Versöhnungstag für das Sündopfer der Gemeinde vorgeschriebenen **zwei Ziegenböcke** (Lev 16,5) versinnbilden die zwei Völker der Juden und der Heiden, die beide mit der Erbsünde behaftet sind.[383]

Die beiden Ziegenböcke, deren Felle Jakobs Hände bedeckten, als sein Vater ihn segnete (Gen 27,16), sind die beiden Völker, die zusammen das von Jakob verkörperte eine Volk der Christen bilden.[384]

Die Weissagung des Propheten Jesaja: „An jenem Tag wird ein Mann sich eine **Kuh** und zwei **Schafe** halten" (Jes 7,21 Vg) hat sich erfüllt, als die beiden Völker unter die Herrschaft Christi gerufen wurden. Die Kuh (*vacca boum*) symbolisiert das jüdische Volk, das aus dem Samen der Patriarchen stammt, die Schafe versinnbilden die Kirche der Heiden. Wenn von zwei Schafen, aber nur von einer Kuh die Rede ist, so weist dies darauf hin, dass es mehr Gläubige in der Kirche der Heiden als in der Kirche der Juden gibt.[385]

Auch die Tiere, die Abraham beim Bundesschluss in zwei Hälften zerteilen sollte (Gen 15,9f.), verweisen auf die beiden Völker. Die **Kuh** symbolisiert die Juden, die unter dem Joch des Gesetzes

[379] PL 39/2171f.; 96/719.
[380] PL 76/772; 133/509f.
[381] PL 30/539; 92/16; 120/154; 131/883.
[382] PL 15/1787; 107/1022; 111/77; 114/324.883.
[383] PL 83/334; 111/203.
[384] PL 38/42f.
[385] PL 83/505.

stehen, die **Ziege** die verleumderische Menge der Heiden und der **Widder** die Führer der Heiden.[386]

In Koh 12,5 (Vg) symbolisiert die **Heuschrecke** die Heiden. Der Vers wird auf die Menschwerdung Christi und ihre Bedeutung für die beiden Völker bezogen. „Der Mandelbaum wird blühen", d. h. Christus wird geboren werden und durch seine Wundertaten leuchten; „die Heuschrecke wird fett werden", d. h. das Volk der Heiden wird zum Glauben kommen und mit geistlichen Gütern erfüllt werden; „die Kaper wird zerstört werden", d. h. das jüdische Volk wird wegen seines Unglaubens zugrunde gehen.[387]

Mit den **Einhörnern** in Ps 22,22 (Vg) sind die Juden gemeint, weil sie nur ein einziges, das Alte Testament haben und nur auf die irdischen, nicht auf die himmlischen Verheißungen vertrauen.[388]

Wie *Noach* einen **Raben**, den schwärzesten Vogel, aus der Arche fortgeschickt hat (Gen 8,6f. Vg), so hat Christus das wegen seines Unglaubens finstere Volk der Juden aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen.[389]

Wie aber Raben dem Propheten *Elias* in der Wüste Nahrung gebracht haben (1 Kön 17,6), so ernähren die Heiden Christus in der Wüste dieser Welt mit ihrem Glauben.[390]

In *Ijob* 38,41 kann der Rabe, dem seine Nahrung bereitet wird, wenn seine Jungen zu Gott schreien, das wegen seines Unglaubens bzw. seiner Sünde schwarze Volk der Juden oder Heiden bezeichnen, das durch das Bittgebet seiner Kinder, d. h. der juden- bzw. heidenchristlichen Verkünder, mit dem Glauben genährt wird.[391]

Der **Pfau**, der Salomo aus fernen Ländern gebracht wurde (1 Kön 10,22 Vg), ist ein Sinnbild für das Volk der Heiden, das aus fernen Erdteilen zu Christus kommt. Mit seinem bunten Gefieder kündet er davon, dass dieses Volk durch die Gnade Christi im Schmuck vieler Tugenden erstrahlt.[392]

Im Tierkreis folgt auf das Sternbild des Wassermanns das **Sternbild der Fische**. Der im Strom des Heils fließende Wassermann ist Christus, dem in einem einzigen Zeichen zwei Fische folgen, die zwei Völker der Juden und Heiden, die mit ein und demselben Zei-

[386] PL 37/1362; 115/177.
[387] PL 53/1009f.
[388] PL 93/596; 116/267; 152/723f.
[389] PL 17/815.
[390] PL 39/1824.
[391] PL 133/454f.
[392] PL 111/247f.

chen der lebenspendenden Taufe gekennzeichnet sind als solche, die zu dem einen Volk Christi gehören.[393]

c) Wort- und Satzdubletten

Jesus beginnt das Gebet, das er vor seinem Leiden an seinen himmlischen Vater richtet, ganz bewusst mit der tautologischen Anrede in aramäischer und griechischer Sprache: **abba, pater** (Mk 14,36), um anzudeuten, dass zu seiner Kirche Juden und Griechen gehören, die ein und denselben Glauben haben, so wie die beiden Wörter *abba* und *pater* ein und dasselbe bedeuten. Auch Paulus verwendet in Röm 8,15 und Gal 4,6 die doppelte Vateranrede „wegen des Ecksteins" Jesus Christus, der die beiden Völker in der einen Kirche in der Weise zusammengeführt hat, dass jeder in seiner eigenen Sprache den einen Gott verherrlicht.[394] Zusammen mit der meist üblichen einfachen Anrede *pater* bezeugt die Verdoppelung *abba, pater* die Zweieinheit der Kirche, die die eine Kirche aus Juden und Heiden ist.[395]

In ähnlicher Weise wird **das doppelte Amen** (*fiat*) in den Doxologien am Schluss der Psalmenbücher (Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48 Vg) und **das doppelte Alleluja** in Ps 107,1 (andere Lesart, vgl. Vg) gedeutet. Es drückt sich darin der Wunsch und die Bitte aus, dass es geschehen möge und der Herr gepriesen werde sowohl in der Kirche der Juden als auch in der Kirche der Heiden.[396]

Zweimal ermahnt der Bräutigam des Hohenlieds die Töchter Jerusalems: **„Weckt nicht, lasst nicht aufwachen die Geliebte...!"**(HL 2,7; 3,5 Vg). Das erste Mal bezieht sich die Aussage auf die jüdische Urkirche, das zweite Mal auf die Kirche der Heiden, die beide zusammen die eine Braut Christi sind, der in gleicher Weise um sie besorgt ist, wenn er auch die Kirche der Heiden mehr liebt.[397]

„**Geschlecht und Geschlecht** wird deine Werke rühmen und deine Macht verkünden", heißt es in Ps 145,4 (Vg). Mit den Geschlechtern sind die beiden Völker in der einen Kirche gemeint, die Gottes Wohltaten empfangen haben und im Lobpreis seine Macht verkünden.[398]

[393] PL 11/496.

[394] PL 30/633; 35/2127; 36/1012; 37/1419; 38/858; 44/236; 93/1023; 103/74; 107/1113f.;114/496.579; 118/402f.; 131/563.694; 134/202; 153/72.303.

[395] PL 34/1166.

[396] PL 70/766; 93/1022.1023; 131/116.693.694; 152/812.998.1118.1203.

[397] PL 70/1068; 115/603; 117/310.

[398] PL 70/1024; 142/515.

Der Ausdruck *„von Geschlecht zu Geschlecht"* (Ps 33,11; 89,2; 119,90; 146,10) bezeichnet die gläubigen Juden des alten und die Heidenchristen des neuen Bundes, denen der Herr seine Wahrheit verkündet hat und deren König er ist.[399]

„Das andere Geschlecht", das nach Ps 78,6 (Vg) das Gesetz Israels erkennen soll, sind die Heiden.[400]

„Ein Geschlecht geht, ein Geschlecht kommt" sagt der Prediger in Koh 1,4 (Vg) und deutet damit an, dass das ungläubige Geschlecht der Juden zugrunde gehen und das Geschlecht der Heiden folgen wird, das durch den Glauben an Christus gerettet wird.[401]

In Jes 58,12 (Vg) wird verheißen, dass die Kirche auf den "*fundamenta generationis et generationis*", d. h. auf den Fundamenten der beiden Völker errichtet wird.[402]

Ergebnis

Die Kirchenväter und Theologen des ersten Jahrtausends sind wie Bernward durchdrungen vom Gedanken der Einheit der Kirche, die unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden kann, nach Eph 2,11-18 aber zuallererst auf die von Jesus Christus bewirkte Wiedervereinigung der ganzen aus Juden und Heiden bestehenden Menschheit zu beziehen ist. Bei einem Vergleich der bernwardinischen mit der patristischen Ekklesiologie kann man sowohl Übereinstimmungen als auch Differenzen feststellen:

1. Wie Bernward verwenden auch die lateinischen Kirchenväter einen Kirchenbegriff, der so weit gespannt ist, dass er die ganze Menschheitsgeschichte umfasst. Schon **das Paradies** wird in enger typologischer Beziehung zur Kirche gesehen, allerdings nicht wie bei Bernward geradezu als die schon vom Schöpfer gestiftete eine Kirche definiert, die durch den Sündenfall ihre Einheit verlor und erst vom Erlöser in ihrer Einheit wiederhergestellt wurde. Infolgedessen sprechen die Kirchenväter auch nie explizit von zwei getrennten Kirchen, wie sie Bernward in seinen Kunstwerken für die Zeit zwischen Sündenfall und Erlösung zur Darstellung bringt. Die Kirchenväter scheinen nur die eine Kirche Jesu Christi zu kennen, zu der die Gerechten

[399] PL 15/1367; 93/1071; 112/944; 116/617; 142/327.444.520.
[400] PL 116/457f.; 142/291; 152/1032.
[401] PL 23/1015; 53/994; 120/825.
[402] PL 24/572; 116/1023.

aller Zeiten gehören, angefangen vom gerechten Abel. Sie alle sind Glieder am Leib Christi, dessen Haupt der menschgewordene Sohn Gottes selbst ist. Die Geburt der Kirche lässt sich mit der Geburt Jakobs vergleichen, bei der einzelne Glieder ebenfalls dem Haupt vorangegangen sind. Da die Kirche in vorchristlicher Zeit nur in einzelnen Gerechten verwirklicht war, gab es sie damals nur in Form der unsichtbaren Kirche, war sie also noch nicht in der soziologisch-geschichtlichen Dimension der sichtbaren Kirche empirisch in Erscheinung getreten. Erst durch die Menschwerdung des Erlösers wurde die sichtbare Kirche gegründet, in der es nicht nur Gerechte, sondern auch Sünder gibt.

2. Das in komplementärem oder gegensätzlichem Sinn verwendete Begriffspaar **Juden und Heiden** ist den Kirchenvätern zur Deutung ekklesiologischer Zusammenhänge so geläufig, dass sie es vor allem in ihrer allegorischen Bibelauslegung auf vielerlei Weise verwenden gemäß dem Grundsatz, dass sich nicht nur das Neue, sondern auch das Alte Testament in seinem verborgenen geistlichen Sinn auf Christus und die Kirche bezieht. Wenn Bernward für die ekklesiologische Thematik seiner monumentalen Bronzekunstwerke durchgängig dieses Begriffspaar verwendet, greift er auf ein bekanntes typologisches Deutungsmuster zurück.

3. Nach Bernward hat der Sündenfall in ekklesiologischer Hinsicht zur Folge, dass die ursprünglich eine, die ganze Menschheit umfassende Kirche des Paradieses gespalten und geteilt wurde in zwei getrennte Kirchen, die jeweils nur einem Teil der Menschheit zugeordnet sind und die man deshalb als **Kirche der Heiden** und **Kirche der Juden** bezeichnen kann. Auch die Kirchenväter sprechen von der Kirche der Heiden und der Kirche der Juden, und zwar sowohl im Singular als auch im Plural, verstehen darunter aber immer Erscheinungsformen der einen Kirche des Neuen Bundes, die grundsätzlich Heiden und Juden umfasst, so dass diese ekklesiologischen Bezeichnungen mehr soziologischer als theologischer Natur sind.

Mitunter beziehen die Kirchenväter den Ausdruck Kirche der Heiden unreflektiert aber auch auf die Zeit vor der Menschwerdung Christi und damit auf den Zustand vor ihrer Vereinigung mit dem jüdischen Pendant. Sie kommen damit der bernwardinischen Konzeption getrennter Kirchen sehr nahe, so wenn sie sagen, dass die Kirche der Heiden früher als Dirne mit den Götzen Unzucht trieb und ohne ihren Bräutigam Christus unfruchtbar war, so dass sie keine Kinder für Gott hervorbrachte, bis sie nach vielen Jahrhunderten des

Irrtums die Wahrheit annahm.[403] Als Gegenbegriff für die jüdische Komponente verwenden sie für diese Zeit nicht den Ausdruck Kirche der Juden, sondern den Begriff „Synagoge" oder seltener den Ausdruck „Kirche des Alten Testaments".[404]

4. Für die Zeit des Alten und des Neuen Bundes ist die Frage, **wer Jude und wer Heide ist**, leicht zu beantworten. Wie aber verhält es sich mit den Gestalten der Urgeschichte, mit Adam und Eva, Kain und Abel, die auf dem linken Flügel der Bernwardstür dargestellt sind? Hier kann eine Zuordnung zu einer der beiden Menschheitsgruppen nur allegorisch erfolgen. Als Kriterium bietet sich dabei das Alter an: Adam als der zuerst erschaffene Mensch repräsentiert die Heidenvölker und die aus seiner Rippe erschaffene Eva das aus allen Völkern auserwählte Volk der Juden. Analog dazu symbolisiert Kain als der Erstgeborene die Heiden und sein jüngerer Bruder Abel die Juden.

Auch die Kirchenväter kennen allegorische Deutungen von Brüderpaaren in ekklesiologischen Zusammenhängen, auch sie verwenden dabei das Alter als Kriterium der Zuordnung. Die biblische Grundlage dafür ist Gen 25,23 und Gen 48,8-21. Bedingt durch diese Bibelstellen, in denen von einer Über- und Unterordnung die Rede ist, beziehen sie den Vergleich aber nicht wie Bernward auf das Nebeneinander von Juden und Heiden innerhalb oder außerhalb der einen Kirche, sondern auf das Nacheinander von Juden und (Heiden-) Christen, Synagoge und Kirche, altem und neuem Volk Gottes. So kommt es, dass in der patristischen Literatur der ältere Bruder oder der ältere Sohn die im Unglauben verharrenden Juden repräsentiert und der jüngere die gläubigen Christen, die nahezu ausschließlich Heidenchristen sind, also Christen, die selbst oder deren Vorfahren einst Heiden im Sinne von Nichtjuden waren.

[403] PL 22/683; 100/1112; 103/191; 104/888; 106/1269f.; 107/733; 108/1211.1215; 109/128; 110/458; 113/539; 114/581; 116/993; 117/689.912; 131/98; 134/810. Vgl. auch Anm. 73.

[404] Hieronymus sagt: *Quod autem adulterae et meretrices, Synagoga et Ecclesia dicantur in Scripturis, nulla dubitatio est... animadvertemus Christum idcirco venisse, ut meretrices donaret matrimonio, et de duobus gregibus unum ovile faceret, medioque pariete destructo, in easdem caulas oves prius morbidas congregaret* (PL 22/683). Neben solchen und ähnlichen Aussagen, aus denen implizit hervorgeht, dass es vor der Menschwerdung Christi nicht nur die (jüdische) Synagoge, sondern auch die Kirche (der Heiden) gab, finden sich auch Aussagen mit einer klaren zeitlichen Abgrenzung. So bemerkt z. B. Ambrosius: *Utique temporibus David prophetae Synagoga erat, Ecclesia ex gentibus non erat* (PL 14/1007).

Adam und Eva werden von den Kirchenvätern immer nur auf Christus und die Kirche, nie jedoch auf die beiden Völker der Heiden und der Juden bezogen, wie dies auf dem linken Flügel der Bernwardstür der Fall ist.

5. In der ekklesiologischen Allegorie der Kirchenväter sind es vorwiegend **Personen**, und zwar so gut wie ausschließlich Frauen, die die Kirche oder die Synagoge verkörpern. In Bernwards Kunstwerken dagegen wird die Kirche in ihren verschiedenen Erscheinungsformen immer durch ein **Bauwerk** oder einen auf andere Weise abgegrenzten Raum oder Bezirk dargestellt, während Personen, Männer wie Frauen, die Juden oder die Heiden repräsentieren.

6. Wie in der patristischen Literatur kommen auch in der bernwardinischen Kunst **Tiere** als Symbole für Juden und Heiden vor. Auf den Bildern der Bernwardstür und der Bernwardssäule repräsentieren (wie bei den Kirchenvätern!) der Esel an der Krippe und der Esel beim Einzug in Jerusalem sowie die Hunde beim armen Lazarus die Heiden und der Ochse an der Krippe die Juden (*Abb. 5*).

Auch die Metaphern **Steine und Nichts**, von Bernward als Bildpaar benutzt (*Abb. 5*), verwenden die Kirchenväter zur Kennzeichnung der Juden und der Heiden, allerdings nicht als Begriffspaar, sondern einzeln, wobei in der Regel beide Metaphern auf die Heiden bezogen werden, Steine aber auch wie bei Bernward die Juden symbolisieren können.

8. Um die ekklesiologische Bedeutung der Erlösung zu beschreiben, greifen die Kirchenväter mit Vorliebe auf die **Ecksteinmetapher** von Eph 2,20 zurück, die sie im Licht von Eph 2,14-18 deuten: Christus hat zwischen Juden und Heiden Frieden gestiftet durch sein Kreuz und ist so zum Eckstein geworden, der die ehemals getrennten Wände der Juden und Heiden in der einen Kirche, die sein Leib ist, miteinander vereinigt hat. Die Frage, wann und wodurch es zu der unseligen Trennung der aus Heiden und Juden bestehenden Menschheit kam und ob die Einheit der Menschheit schon einmal verwirklicht war, stellt sich den Kirchenvätern nicht. Dieser Frage aber ist Bernward nachgegangen und hat sie in der Weise beantwortet, dass die eine, ungeteilte Menschheit, damals bestehend aus Adam und Eva, schon einmal Wirklichkeit war im Paradies, dass diese ursprüngliche vom Schöpfer gestiftete Einheit aber durch den Sündenfall zerbrach und erst vom Erlöser am Kreuz wiederhergestellt wurde. Die Christus zu verdankende Vereinigung von Juden und Heiden ist nach

Bernward also Wiedervereinigung, Herstellung eines Zustandes, den es am Anfang der Schöpfung im Paradies schon einmal gegeben hat.

Auch Bernward verwendet auf seiner Tür die Eckstein-metapher, wie oben bereits ausgeführt wurde.[405]

Die Ekklesiologie des hl. Bernward, wie sie auf der von ihm geschaffenen Tür und Säule entfaltet wird, so lautet das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung, hat keine unmittelbare Grundlage und Parallele in der (lateinischen) Patristik, so dass davon auszugehen ist, dass es sich hierbei um eine originäre Leistung Bernwards und / oder seiner theologischen Berater handelt. Für die einzelnen Bausteine dieser Ekklesiologie aber gibt es eine Fülle von patristischen Belegstellen, vor allem was die Universalität des Kirchenbegriffs in seiner Anwendung auch auf die Zeit vor der Menschwerdung des Erlösers und die konsequente Verwendung des Begriffspaars Juden und Heiden zur Beschreibung ekklesiologischer Zusammenhänge betrifft, die eine sachgerechte theologische Deutung dieser Kunstwerke ermöglichen oder bestätigen können.

[405] S. 190f.

Quellenverzeichnis

PL 2: 288 *(**Tertullianus**, Adv. Marcionem II 4);* 597f. 607 *(Adv. Jud. 1.5);* 995f. *(De pud. 8).*
PL 3: 1136 *(**Cyprianus**, ep. ad Pompeium 11);* 1139 *(ep. ad Magnum 2);* 1167f. *(**Firmilianus**, ep. ad Cyprianum 15).*
PL 4: 377 *(**Cyprianus**, ep. 63 ad Caecilium 4);* 688f. *(Adv. Jud. I 20).*
PL 5: 230 *(**Commodianus**, Adv. gent. deos 39).*
PL 8: 1185.1186f. *(**Marius Victorinus**, in ep. ad Gal. II 22f.27).*
PL 9: 1004f.1033f.1042.1061f. *(**Hilarius**, in Matth. 15,3f.; 20,13; 22,2; 27,7).*
PL 11: 348.436-439.496 *(**Zeno**, Tract. I 13,4; II 14,3f.; 43,2);* 1022 *(**Optatus**, De schism. Donatist. III 10).*
PL 12: 1028 *(**Firmicus Maternus**, De errore profan. relig. 21).*
PL 14: 318.326.332.342 *(**Ambrosius**, De Cain et Abel I 2,5; 5,19; 8,30; II 3,11);* 446f. *(De Abraham I 8,71);* 624 *(De Jacob et vita beata II 5,25);* 658 *(De Joseph Patr. 7,40);* 674f.691 *(De benedict. Patr. 1,3-5; 11,56);* 856 *(Apol. Proph. David 3,11);* 901f.910 *(Apol. alt. 7,38; 11,57);* 1007 *(in ps. 36,79).*
PL 15: 1201.1367 *(**Ambrosius**, in ps. 118 s.1,4; s.12,19);* 1597.1598. 1601 *(in Luc. 3,21.23f.29.30);* 1635.1636.1662.1674 *(in Luc. 4,77.78; 5,96; 6,24);* 1724.1745.1763 *(in Luc. 7,96.175.239);* 1776.1784.1787. 1790 *(in Luc. 8,40.63.71.80);* 1794.1829.1834.1838 *(in Luc. 9,4; 10,103.123.134);* 1862 *(in Cant. cant. e scr. S. Ambrosii 1,24).*
PL 16: 299 *(**Ambrosius**, De instit. virg. 19,124);* 394 *(De myst. 3,18);* 766 *(De spir. s. II 10,110);* 1066f.1203f. *(ep. 31,5-7; 63,57).*
PL 17: 24 *(**Ambrosius**, De XLII mans. 14);* 134.137 *(in ep. ad Rom. 9,10.17);* 357 *(in ep. ad Gal. 3,20);* 379.380 *(in ep. ad Eph. 2,14.21f.);* 630.677.698 *(s. 13,5; 37,3f.; 46,15);* 778.812.813 *(in Apoc. 2,7; 6,1);* 815.818.824.835 *(in Apoc. 6,3f.7);* 863.864.871.878.885 *(in Apoc. 10,1.2; 11,9-12; 12,10; 13,9).*
PL 20: 717.722 *(**Paulinus Diaconus**, De benedict. Patr. 1,6; 3,6);* 914f. *(**Gaudentius**, s. 10);* 1172.1175 *(**Evagrius**, Altercat. int. Theoph. Christ. et Simon. Jud.).*
PL 21: 304.314f. *(**Rufinus**, De benedict. Patr. I 4. II 2).*
PL 22: 393.681.683 *(**Hieronymus**, ep. 21,40; 73,9; 74,2f.);* 998f. 1044.1053.1055 *(ep. 120,10; 122,3; 123,12.13).*
PL 23: 176 *(**Hieronymus**, Adv. Luciferianos 22);* 237.243.329 *(Adv. Jovinianum I 19. 23; II 32);* 1006 *(in Gen. 49,11);* 1015.1051 *(in Eccl. 1. 4);* 1132 *(in Cant. cant. hom. 2);* 1309.1311.1313.1314 *(De benedict. Jacob).*

PL 24: 25f. 27.130.183 (***Hieronymus**, in Is. I 1,2.3; IV 9,7; V 19,13);* 447.464.516.518 *(in Is. XIII 45,19ff.; 49,1; XV 54,1.4);* 572.589 *(in Is. XVI 58,12; XVII 60,4);* 831.875 *(in Jer. V 24; VI 31,9).*
PL 25: 251 (***Hieronymus**, in Ez. VIII 27,9);* 870 *(in Os. II 6,7);* 1177 *(in Mich. I 2,12);* 1066 *(in Am. III 6,12);* 1309 *(in Ab. II 3,1);* 1370 *(in Soph. II 2,13);* 1391.1401.1415f. *(in Agg. 1,1.14; 2,22);* 1439.1484. 1531 *(in Zach. I 4,9; II 9,9; III 14,10).*
PL 26: 29.59.91.141.145 (***Hieronymus**, in Matth. I 3,9; 10,27; II 13,33; III 20,1ff.19ff.);* 147.148.153.158 *(in Matth. III 21,4f.9.19.42);* 182.184.211 *(in Matth. IV 24,41; 25,1ff.; 27,44);* 246 *(in Luc. hom. 13);* 330.352.390 *(in ep. ad Gal. I 1,19; 3,7; II 4,25);* 454.476 *(in ep. ad Eph. I 1,10; 2,20);* 799 *(in Job 42);* 1006.1058.1081f.1104 *(in ps. 65. 80. 86. 91);* 1173.1186.1210 *(in ps. 112. 117. 124).*
PL 30: 132 (***Ps.-Hieronymus**, ep. 9,9f.);* 539.542.553.556.557.560 *(in Matth.);* 564 *(in Marc.);* 569.570.574.576.577 *(in Luc.);* 581.587f. *(in Joan.);* 608.611.621.622.633.637 *(in Marc. 6. 7. 11. 14. 15);* 818 *(in ep. ad Gal. 5);* 829 *(in ep. ad Eph. 2).*
PL 32: 808 (***Augustinus**, Conf. X 43).*
PL 33: 374.376.527.528 (***Augustinus**, ep. 102,12.15; 138,1,7.8);* 540. 680f. *(ep. 140,2,5; 157,3,11-14);* 716.769.770 *(ep. 164,6,17; 177,12.15);* 845.858f. *(ep. 187,11,34; 190,2,6).*
PL 34: 70.82 (***Augustinus**, De doctr. christ. III 8,12; 9,13; 32,45);* 207 *(De Gen. c. Manich. II 14,20);* 222 *(De Gen. ad litt. lib. imp. 3,6);* 442.451.478.482 *(De Gen. ad litt. XI 25,32; 40,54; XII 28,56; 34,65);* 567 *(Quaest. in Hept. I 73);* 830.872.886 *(Annot. in Job [6. 38. 39]);* 1166 *(De cons. ev. III 4,14).*
PL 35: 1328.1329.1344-1348.1352.1361 (***Augustinus**, Quaest. ev. I 28. 31. II 33. 38. 48);* 1365.1367 *(Quaest. in. Matth. 3. 11);* 1430f. 1459-1461.1462f. *(in Joan. VI 12. IX 3-6. 9);* 1465f.1479.1480 *(in Joan. X 16. 17. XI 8. 10);* 1514.1520.1612.1641.1645 *(in Joan. XV 10. 26. XXVI 12. XXXI 11. XXXII 7);* 1702.1722f.1735.1765.1766 *(in Joan. XLII 5. XLV 9. XLVII 5. LI 5. 8);* 1834.1957.1963 *(in Joan. LXXVII 3. CXXI 3. CXXII 7);* 2037 *(in ep. Joan. VIII 2);* 2089.2096 *(in ep. ad Rom. 1. 13);* 2111.2122.2123.2127.2145 *(in ep. ad Gal. 9. 24. 31. 58);* 2201.2203.2204 (***Ps.-Augustinus**, De benedict. Jacob);* 2219.2243 *(Quaest. vet. et nov. test. 3. 44);* 2421.2422 *(in Apoc. hom. 2. 3).*
PL 36: 165.171.253.385 (***Augustinus**, in ps. 20,9; 21 en.2,2; 30 s.3,9; 36 s.3,4);* 463.501.530.534f.535 *(in ps. 40,14; 44,12; 46,11; 47,3f.4.5);* 596.711.712.722.731 *(in ps. 50,17; 58 s.2,7.10; 59,12; 61,4);* 901.914.917f.954.980 *(in ps. 71,1; 72,2.6; 74,12; 76,17);* 989f.1011.1012.1015.1021f. *(in ps. 77,9; 78,3.10; 79,2f.).*

PL 37: 1035.1039.1078.1102f.1106.1121 (***Augustinus***, *in ps. 80,3.11; 84,12; 86,3.6; 88 s.1,3);* 1159.1222.1225.1239 *(in ps. 90 s.2,1; 94,8.12; 96,2);* 1304.1362.1395f.1419 *(in ps. 101 s.1,16; 103 s.3,5; 104,10; 106,1);* 1476f.1557.1584.1589 *(in ps. 113 s.1,2; 118 s.20,1; s.28,4; s.29,9);* 1668.1675.1689f. *(in ps. 126,2.11; 128,2);* 1771f. 1786.1942 *(in ps. 136,18; 138,5; 148,8).*

PL 38: 39.40.42.43 (***Augustinus***, *s. 4,11f.12.18);* 55.58.92.98 *(s. 5,4.6; 10,2; 11,2);* 133f.341.486f.487.491 *(s. 19,3; 51,15; 57,8.10; 80,2);* 533.544f.554.557.582 *(s. 87,5; 88,10; 89,1.4; 95,4);* 679. 683.757.784f.858 (*s. 121,3; 122,5; 137,6; 143,1; 156,15);* 1006. 1008.1026.1030 *(s. 189,4; 190,3; 199,1; 200,4);* 1031.1033.1035f. 1037f.1038 *(s. 201,1; 202,1; 203,1; 204,2.3);* 1173f.1195.1327 *(s. 252,3; 258,1; 292,8);* 1377.1379.1476 *(s. 300,1f.5f.; 337,1).*

PL 39: 1496.1499f.1552f.1563f. *(**Augustinus**, s. 341,5f.11; 352,3; 354,2);* 1658.1663f.1668.1669.1674 *(s. 370,3; 373,1; 375; 379);* 1750.1754.1758f.1761.1763f.1764 *(**Ps.-Augustinus**, s. 6,3; 8,3.5; 10,2-4; 12,1.2-4.6);* 1776f.1777.1778.1800.1801 *(s. 18,1.2.6; 28,3; 29,1);* 1810.1814.1817f.1824f. *(s. 33,2; 35,4; 36,4.6; 40,1.2-4);* 1829f.1832f.1854 *(s. 42,6f.; 44,1-3; 58,1);* 1907.1918.1920.1921 *(s. 83,2; 90,2; 91,1.7);* 1998.2007.2171f. *(s. 128,2; 131,5; 132,1; 231,2).*

PL 40: 287 (***Augustinus***, *Enchir. 118,31);* 313f.332.334f.341 *(De cat. rud. 3,6; 17,28; 19,33; 23,43);* 621 (*De pat. 21,18).*

PL 41: 302.313-315 (***Augustinus***, *De civ. Dei X 25; 32,1f.);* 395.445. 472.473 *(De civ. Dei XIII 21; XV 7,2; 26,1.2);* 477f.481.498.513f. 520f. *(De civ. Dei XVI 2,1; 3,2; 18; 35; 42);* 584.588.605.609f. 614.681 *(De civ. Dei XVIII 28. 31. 44. 47. 51. XX 15).*

PL 42: 53.60 (***Augustinus***, *Adv. Jud. 3,4; 8,11);* 259.266.267.271.276 *(C. Faust. XII 9f. 23. 24. 32. 42);* 356.458f.459.461.504 *(C. Faust. XIX 14. 16. XXII 87. 88. 89. XXXII 13);* 1139 (***Ps.-Augustinus***, *De altercat. Eccl. et Synag.);* 1124 *(s. c. Jud. 13).*

PL 43: 122.123.153-155.156 (***Augustinus***, *De bapt. I 15,23f.; 16,25; IV 1,1; 3,4);* 267 *(C. litt. Petil. II 13,30);* 392.395.396.419 *(De unit. eccl. 2,2; 4,7; 15,37);* 476 *(C. Cresc. II 13,16).*

PL 44: 161.179 (***Augustinus***, *De pecc. mer. et rem. II 11,16; 29,47);* 225.236 *(De spir. et litt. 24,41; 32,56);* 272 *(De nat. et grat. 44,51);* 315 *(De perfect. 19,42);* 328 *(De gest. Pelag. 5,14);* 398f.399.400f. *(De pecc. orig.* 24,28; 25,29; 26,31*);* 402.403 *(De pecc. orig. 29,34; 32,37);* 450 *(De nupt. et concup. II 11,24);* 569.591f.593-597.595 *(C. duas ep. Pelag. I 21,39; III 4,6.8-13.11).*

PL 45: 1089.1107.1127f.1223 (***Augustinus***, *Op. imp. c. Julian. I 67. 88. 124. II 188).*

PL 50: 907.918f.935 *(**Ps.-Eucherius**, in Gen. I [2,10ff.] [4,15]; II [9,22f.]);* 969f.978.980f.981 *(in Gen. II [21,14ff.] [24,62] [25,21ff. 24ff.]);* 1009.1018.1023.1037 *(in Gen. III [35,22] [38,12ff.] [41,45] [48,7]).*
PL 51: 323 *(**Prosper Aquitanus**, in ps. 91).*
PL 52: 197.412.414f.422 *(**Petrus Chrysologus**, s. 5. 75. 76. 78);* 432. 468.495f.619 *(s. 82. 95. 106. 159);* 871 *(**Nicetas Aquileiensis**, Expl. symb. 10).*
PL 53: 506 *(**Arnobius**, in ps. 117);* 578f. *(Annotat. ad quaed. ev. loca, ex Luc. 2);* 634 *(**Anonymus autor**, Praedestinatus III 2);* 993.994. 999f.1006.1009f *(**Salonius**, in Eccl.).*
PL 57: 423f.448-450.480f.514 *(**Maximus Taurinensis**, hom. 79. 85. 98. 111);* 561.562.721.745-748 *(s. 14. 94. 108);* 793.794.799 *(Tract. V c. Jud.);* 813.816.817.825 *(Exp. de capit. ev. 6 [in Matth. 9,20]; 8 [in Luc. 18,10]; 9 [in Matth. 21,1]; 18 [in Luc. 15,12-32]).*
PL 61: 193 *(**Paulinus Nolanus**, ep. 11,5f.);* 1003 *(**Orientius**, Commonit. II 147).*
PL 62: 115 *(**Vigilius Tapsensis**, C. Eutychetum III 7).*
PL 65: 95 *(**Eleutherius**, s. de Natali Dom.);* 398 *(**Fulgentius Ruspensis**, ep. 14,7);* 544 *(De rem. pecc. I 21);* 733.840 *(s. 4,2; s. ined. 2,6);* 905 *(**Ps.-Fulgentius**, s. 41).*
PL 67: 965.972.976.977.986f.990.991 *(**Justus Urgellensis**, in Cant. cant. 1,10; 2,45; 3,69; 4,79; 7,150; 8,181.188).*
PL 68: 770 *(**Primasius**, in ep. ad Hebr. 11);* 805.811.815.850.867 *(in Apoc. I 2. 3. 4. II 7. III 11).*
PL 70: 265.358.619.689.713 *(**Cassiodorus**, in ps. 36,26; 50; 86,4; 97,4; 101,15);* 766.890.927.1024.1041 *(in ps. 105,47; 118,152; 126; 144,7; 147,8);* 1068.1101.1103 *(**Ps.-Cassiodorus**, in Cant. cant. 3,5; 8,5.8).*
PL 75: 519 *(**Gregorius**, Moral. praef. 2,5);* 536.538.584.616 *(Moral. I 15,21; 16,23; II 35,57; III 17,32);* 770f.772.1071 *(Moral. VII 7,7; 10,11; XIV 53,62).*
PL 76: 26.123f.166.458f. *(**Gregorius**, Moral. XVII 25,35; XIX 23,40; XX 22,48; XXVIII 8,19);* 509.515f.563f. *(Moral. XXIX 29,56; 31,69; XXX 25,72);* 770f.771.772 *(Moral. XXXV 16,38.39.41);* 808.966f. 985f.1035.1063f. *(in Ezech. I 3,6; II 3,16; 5,2; 8,13; 10,11);* 1129. 1154.1160.1164 *(in ev. I 14,4; 19,1; 20,1.9);* 1175.1302 *(in ev. II 22,2f.; 40,2).*
PL 79: 27.90 *(**Gregorius**, in I. Reg. I 1,8; II 2,1);* 478.487.505 *(in Cant. cant. 1,1.21; 3,9);* 509.534.541 *(in Cant. cant. 4,7; 7,3.6; 8,5);* 617 *(in ps. poenit. 5,22).*

PL 82: 265.267 (***Isidorus Hispalensis***, *Etymolog. VII 2,17.39).*
PL 83: 100.103.104.105.107 (***Isidorus***, *Alleg. 6. 14f. 23. 25f. 28f. 47f.);* 108.109.110f.111.112 *(Alleg. 50. 58. 71. 73f. 77. 82. 84);* 118. 119.120f.122.123 *(Alleg. 154. 155. 160f. 169f. 183. 192);* 125.126. 127.128.129.130 *(Alleg. 211. 216. 223-226. 236. 245f. 247);* 209.216. 224.235f.252 *(Quaest. in Gen. 1,2; 3,2f.; 6,5-8; 8,3-11; 19,5);* 255. 264.267.270.271 *(in Gen. 23,1.2; 25,30f.; 28,7; 29,15f.20);* 274. 276f.277 *(in Gen. 30,21; 31,1-4.5);* 288.303.319 *(in Ex. 5,2; 31,1; 49,6);* 334.346f.361.371 *(in Lev. 15,3*; *Num. 15,9*; *Deut. 6,1*; *Jos. 2,2)*; 381.382f.390f. (*in Jud. 2,4; 4,3f.; 9,1f.);* 414.416f. *(in III. Reg. 1,2; 4,1f.);* 468f.501.505 *(De fide cath. c. Jud. I 10,4; II 1,8; 3,1);* 940 *(De ord. creat. 10,7).*
PL 87: 594f. (***Eligius Noviomensis***, *hom. 1).*
PL 89: 1294f.1297 (***Ambrosius Autpertus***, *s. de lect. ev.).*
PL 91: 13.69-71.91.111-113.115.121.189 (***Beda Venerabilis***, *Hexaem. I-IV);* 190.208.217.219f.228 *(in Gen. 1. 2. 4. 9);* 236.242.245.247.253 *(in Gen. 16. 21. 22. 24. 28);* 257.258.261.267 *(in Gen. 30. 31. 33. 40);* 269.273.275.279 *(in Gen. 41. 48-50);* 289f.291.297f.310.320.329 *(in Ex. 2. 5. 13. 20. 28-31);* 359.364.370 *(in Num. 2. 13. 22);* 389.390 *(in Deut. 21. 22);* 417.447 *(De tabern. I 8. II 8);* 544.593.627.630f.632f. *(in Sam. I 12. II 10. III 3.4);* 739f.744.750 *(De templo Salom. 1f. 4. 6);* 765f.770.779f.786 *(De templo Salom. 13. 15. 18);* 952 *(Sup. parabol. Salom. I 3);* 1083f.1133f.1182 *(in Cant. cant. II [praef.]*; *IV 4,14; V 6,25);* 1188f.1191f.1214f. *(in Cant. cant. V 7,30; VI 8,36f.).*
PL 92: 9.10.16.22 (***Beda Venerabilis***, *in Matth. I 1. 3. 4);* 48f.55.68 *(in Matth. II 9. 10. 13);* 75.87f.88.89.90f.91.95 *(in Matth. III 15. 20. 21);* 180.202.206.237.240.251f. *(in Marc. II 5. 7. 8. III 10. 11. 12);* 425.427.429.441f. *(in Luc. III 7. 8);* 501.506 *(in Luc. IV 12. 13);* 559.567.570.577 *(in Luc. V 19. 20);* 768.788f.832.920.925 *(in Joan. 10. 12. 14. 20. 21);* 951.952f.975 *(in Act. apost. 3. 4. 14).*
PL 93: 48 (***Beda Venerabilis***, *in I. ep. Petri 2)*; 226 (***Ps.-Beda***, *De sex dier. creat.);* 596.597.741.862.864 *(in ps. 21. 49. 71);* 915.922.945 *(in ps. 79. 80. 86);* 1022.1023.1040.1051.1071 *(in ps. 105. 106. 112. 117. 118).*
PL 94: 103.121-124 (***Beda venerabilis***, *hom. I 19. 23);* 195 *(hom. II 11);* 290.308-310.315f.317.318f. (***Ps.-Beda***, *hom. III 10. 20. 23. 24);* 331.337.374.375-378.434 *(hom. III 29. 31. 47. 48. 65).*
PL 95: 1194.1222.1255.1257-1262 (***Paulus Diaconus***, *hom. de temp. 54. 74. 86. 87);* 1274f.1276.1324.1378f.1426 *(hom. 95. 110. 171. 181);* 1460.1472.1520 *(hom. de sanct. 4. 12. 52).*
PL 96: 604.634 (***Julianus Toletanus***, *Antikeimenon I 19. 86);* 719 *(in*

Nah. 25); 975.993 *(**Heterius**, Ad Elipandum ep. I 130. II 28);* 1115. 1148 *(**Wigbodus**, Quaest. sup. libr. Gen.).*
PL 100: 631 *(**Alcuinus**, in ps. 128,1);* 651.661.662 *(in Cant. cant. 4,6; 8,1.5.8);* 680.703 *(in Eccl. 3,5; 9,5);* 755 *(in Joan. 2,28);* 1098. 1103.1112.1147 *(in Apoc. I 1,12; II 2,7; 3,12; V 11,3).*
PL 102: 68.72.102.132.142f. *(**Smaragdus**, Collect. in Is. 60; Matth. 2. 20. 15; Joan. 4);* 149.191.198.251.259 *(in ep. ad Gal 4; in Matth 26 par.; Act. apost. 8; Ioan. 20);* 264.273.275.287.295 *(in I. ep. Petr. 3. 2; Joan. 20. 10; ep. Jac. 1);* 352.436.489.511.515 *(in Luc. 16. 18; Matth. 22. 4. 21).*
PL 103: 74.190f.200.267f. *(**Sedulius Scotus**, Collect. in ep. ad Rom. 8; ad Gal. 4; ad Eph. 2; ad Hebr. 11).*
PL 104: 170.171f.173.174 *(**Agobardus**, Adv. Fredegisum 18. 20. 21. 22);* 672.694.726.731.736.773f. *(**Claudius Taurinensis**, in Reg. I 18. II 6. III 5. 10. IV 4);* 888 *(in ep. ad Gal. 4).*
PL 105: 488 *(**Dungalus Reclusus**, Adv. Claudium Taurin.);* 1317f. *(**Amalarius Metensis**, Eclogae de off. missae).*
PL 106: 62.95.96 *(**Candidus**, De pass. Dom. 2. 17. 18);* 1265.1269f. 1338-1340.1341.1390 *(**Christianus Druthmarus**, in Matth. 1. 23. 24. 35);* 1431.1434.1436.1438.1460f.1491 *(in Matth. 47. 48. 50. 51. 56);* 1516 *(in Joan.).*
PL 107: 210 *(**Rabanus Maurus**, De laud. cruc. I 15);* 476f.479 *(in Gen. 12);* 733.771.781.791 *(in Matth. I 1. 3. 4. II 4);* 857.861.867. 878.879-881.885.904f. *(in Matth. III 8. 9. 10);* 917.925.937.949. 978.980 *(in Matth. IV 11. 12. 13. V 15);* 1022.1026.1029.1033 *(in Matth. VI 19. 20);* 1036-1038.1039.1044.1048.1052 *(in Matth. VI 21);* 1055.1113f.1140 *(in Matth. VI 22. VIII 26. 27).*
PL 108: 16.17.18.26f. *(**Rabanus Maurus**, in Ex. I 3. 4. 5. 8);* 152. 170.176.183f.196 *(in Ex. III 12. 14. 15. 16. IV 5);* 592f.594.596. 602.685f. *(in Num. I 1. 3. II 19);* 917.922.925.990 *(in Deut. II 26. 28. III 2. IV 3);* 1010.1055f.1099 *(in Jos. I 3. II 5. III 14);* 1136f.1144. 1145.1150.1198 *(in Jud. I 12. 13. II 20);* 1204.1208.1211.1215. 1219.1220.1221 *(in Ruth 3. 7. 9. 11. 14. 15).*
PL 109: 54f.74.82.114 *(**Rabanus Maurus**, in IV. Reg. I 18. II 2. 4. 22);* 127f.133.134.135.159.166f. *(in IV. Reg. III 3. 4. 5. 6. 7);* 192.195. 199.206f.228 *(in IV. Reg. III 10. 11. 17. IV 4);* 304.342.344.419.422 *(in Paralip. I 4. 14. 15. III 2);* 431.438.448.472.482 *(in Paralip. III 3. 4. 9);* 646-650 *(in Esth. 3f.);* 883.927.931.942.1018 *(in Eccl. IV 7. V 13. 14. VI 2. VIII 7).*
PL 110: 29.30.33 *(**Rabanus Maurus**, hom. de fest. 14. 16);* 136.137f. 158.162.170 *(hom. in ev. et ep. 1. 2. 11. 12. 15);* 172f.188.247f.313.

344f. *(hom. 16. 23. 53. 87. 106);* 441.444.455.458.466 *(hom. 154. 156. 161. 163);* 960.968 *(in Ezech. XVI 40).*

PL 111: 20.32.34.37.38f.43f.47.49.50 *(**Rabanus Maurus**, De univ. I 2. II 1. 2);* 52.53.54.57f.59.67.68 *(De univ. III 1. 2);* 75.76.77.78.79. 80.81.82.83f.87 *(De univ. IV 1);* 161.187.203.208.212.224.247f. *(De univ. VI 1. VII 2. 8. VIII 1. 6);* 334.393.401.404 *(De univ. XII 3. XIV 21. 23);* 1032.1033f.1040.1048.1063.1102 *(in Jer. XI 31. XII 31. XIII 33. XIV 46);* 1387.1488.1501 *(in ep. ad Rom. III 5. V 9).*

PL 112: 79.328.331 *(**Rabanus Maurus**, in I. ep. ad Cor. 9; in ep. ad Gal. 4);* 867.876.883.926.944.981.1012.1022.1033.1057.1073 *(Alleg.);* 1113 *(in cant. Hab.).*

PL 113: 98f.106.112.138 *(**Walafridus Strabo**, in Gen. 4,1.8f.; 6,16; 9,22; 22,3);* 146.149f.156.167 *(in Gen. 25,23.25; 27,2; 29,16; 38,13);* 190.197.243 *(in Ex. 2,13; 4,25; 17,10);* 383.474.495 *(in Num. 1,10; Deut. 21,15; 33,6);* 531.534.535.538 *(in Jud. 14,5; Ruth 1,16; 2,10; 4,12.15);* 539.564 *(in I. Reg.1,1; II. Reg. 2,1);* 581.582.602.606f.613 *(in III. Reg. 1,5; 3,17; 10,17; 17,10; IV. Reg. 4,1);* 678.716.810 *(in II. Paralip. 9,1; Esdr. 3,19; Iob 19,22);* 980.1148.1160.1161 *(in ps. 80,8; Cant. cant. 4,5; 6,12; 7,3);* 1208.1226.1229.1301 *(in Eccl. 24,13.15; 44,22; 49,14; Is. 58,11).*

PL 114: 45.66.67.80 *(**Walafridus Strabo**, in Jer. 31,9; Matth.1,5; 3,9);* 150.152.175.177 *(in Matth. 20,1; 21,1-5; 27,44f.; 28,1);* 193.197. 198f. *(in Marc. 3,31; 5,2.9.23-36);* 206.221.228 *(in Marc. 7,25.27; 11,4.9; 13,28);* 254.255.258.272.303f. *(in Luc. 4,18.26; 5,27; 8,2; 13,15f.);* 307.313f.324.325f.327f.329 *(in Luc. 14,5; 15,25-30; 18,25; 19,1-7.16-20.30-35);* 332.334.345.346 *(in Luc. 20,17; 21,5; 23,12. 26);* 374.389.394.402.422 *(in Joan. 4,27; 8,3.59; 12,15.23; 20,4);* 435.496.579.581f. *(in Act. apost. 3,25; in ep.ad Rom. 8,15; ad Gal. 4,6.27);* 592.610.648.681.717 *(in ep. ad Eph. 2,14.20; ad Col. 1,18; ad Hebr. 3,2; in I. ep. Petr. 1,12; in Apoc. 3,12);* 779.854.861 *(in ps. 13,7; hom. in Matth. 1,6; Exp. quatt. ev.);* 870.881f.883.884f.887 *(in Matth.);* 896.897f.899.901f.904 *(in Luc.);* 906.907f.909.914 *(in Joan.).*

PL 115: 128.130.145.177 *(**Angelomus**, in Gen. 2,8.14; 3,24; 15,8f.);* 204.206.215f.217f. *(in Gen. 24,64; 25,6f.; 29,20);* 233f.235.237.240 *(in Gen. 49,11-13.27);* 253-255.256.287.288 *(in I. Reg. 1. 7);* 309. 311.315 *(in I. Reg. 16. 17. 18);* 335.349.362 *(in II. Reg. 2. 6. 11);* 395f.397.398f.404.406 *(in III. Reg. 2. 3. 5);* 412.427.430.438.442. 445.449 *(in III. Reg. 6. 7);* 464.467.478.479. *(in III. Reg. 10. 17);* 500.503-506 *(in IV. Reg. 4. 5);* 555.562.572f.588.603 *(in Cant. cant. [praef.]. 1. 2. 3);* 608.610.620.621.623.624.625 *(in Cant. cant. 4. 7. 8);* 978 *(**Prudentius Trecensis**, ep. ad Hincmarum 4).*

PL 116: 113f.119 (***Amulo***, *De praedest. 1,19; 2,23);* 266f.355.435. 443.455.457f. (***Haymo***, *in ps. 21. 45. 71. 73. 76. 77);* 471.475.498. 525.538 *(in ps. 79. 80. 88. 96. 101);* 545f.599f.617.627.640 *(in ps. 103. 117. 118. 126);* 699 *(in cant. Annae);* 718f.730.771f.852.866. 869.875 *(in Is. I 1. 2. 9. II 28. 30. 31);* 881.882.925f.962f.968.969.985 *(in Is. II 32. 42. 49. 52);* 993.995.996.998.999 *(in Is. III 54);* 1017. 1023.1033 *(in Is. III 57. 58. 60).*
PL 117: 13.16.50 (***Haymo***, *in Os. 1. 6);* 111.118 *(in Am. 3. 6);* 195.208 *(in Hab. 3; Soph. 3);* 231.248.251.259.268f.274 *(in Zach. 3. 9. 11. 13. 14);* 297.310f.314.342.343.351-354 *(in Cant. cant. 1. 3. 7. 8);* 412f. 460 *(in ep. ad Rom. 6. 11);* 610 *(in II. ep. ad Cor. 1);* 674.689.704. 710.712 *(in ep. ad Gal. 1. 4; ad Eph 1. 2);* 876.912 *(in ep. ad Hebr. 8. 11);* 955.968.1010.1070.1097 *(in Apoc. I 1. 2. II 4. III 11. IV 13).*
PL 118: 12f.16.39.109.156 (***Haymo***, *hom. de temp. 1. 5. 15. 21);* 177. 184.227.229.230.237f. *(hom. 23. 25. 35. 37);* 246.247.251f.264.279 *(hom. 40. 41. 43. 47);* 339.354.356.357.375.379 *(hom. 57. 63. 64);* 386.402f.486.505.566 *(hom. 65. 66. 79. 88. 102);* 576.597.598.606f. 625f.628.636.639 *(hom. 107. 110. 112. 117. 119);* 663f.665.700f.722. 738-741 *(hom. 123. 124. 132. 135. 139);* 755 *(hom. de sanct. 1).*
PL 120: 58.59f.61f.66f.154.159 (***Paschasius Radbertus***, *in Matth. I 1. II 3);* 349.355.376.381-384.387.453.477 *(in Matth. V 8. 9. VI 12);* 499.513.540.607.636 *(in Matth. VII 13. 14. 15. VIII 18);* 673.674f. 682.683.693.696 *(in Matth. IX 20);* 699f.702.703.704.714.721.733 *(in Matth. IX 21);* 736f.741.743.746 *(in Matth. X [prol.]. 22);* 823f. 825.830f.850f. *(in Matth. XI 24. 25);* 938.943.968.978 *(in Matth. XII 27. 28);* 1285.1295 *(De corp. et sang. Dom. 7,2; 9,3).*
PL 121: 20 (***Ratramnus***, *De praedest. Dei I);* 307 *(C. Graec. opposita IV 2);* 437.497 (***Alvarus Cordubensis***, *ep. 4,17; 18,5);* 1075.1100. 1123 (***Remigius Lugdunensis***, *De gen. per Adam damnat.; De ten. script. verit. 7. 14).*
PL 122: 333.338f. *(Joannes Scotus, in Joan. 4 [fragm. II]).*
PL 123: 26.30.32f. *(Ado, Chron. I. II);* 33.39.40.41.42 *(Chron. III).*
PL 125: 456.458.467f. (***Hincmarus Rhemensis***, *De praedest. dissert. post. 6);* 818 *(Expl. in ferc. Salom.).*
PL 131: 61.69f.78f. (***Remigius Antissiodorensis***, *in Gen. 2,12; 4,8.11; 9,18.21);* 96.98f.100.101 *(in Gen. 22,13; 24,13.62.64.67; 25,23);* 112.116.117.124 *(in Gen. 35,22; 38,23.30; 48,14);* 125.127.129 *(in Gen. 49,3.10.14);* 152.297.301.337.379 *(in ps. 1. 30. 31. 36. 44);* 524.544. 549.561.563 *(in ps. 73. 76. 77. 78);* 568.600.612.616.676.693 *(in ps. 79. 86. 88. 103. 105);* 694.696.700.719.720 *(in ps. 106. 112. 113);* 728.731.735.791 *(in ps. 117. 118. 132);* 868f.881.883.893 *(hom. 1. 3. 5).*

PL 133: 112.167.168.269f.314 *(Odo Cluniacensis, in Job I 1,3; VII 6,5.7; XIV 19,23f.; XVII 26,7);* 339.447.455.509f. *(in Job XIX 29,15; XXIX 38,30; XXX 38,41; XXXV 42,13).*
PL 134: 128.167.202.220.221.225.241 *(**Atto Vercellensis**, in ep. ad Rom. [arg.]. 4. 8. 9. 11);* 555.556 *(in ep. ad Eph. 2);* 743.798.806.810 *(in ep. ad Hebr. 3. 11).*
PL 142: 83.109f.159.194.289 *(**Bruno Herbipolensis**, in ps. 13,11; 21,17.21; 36,26; 47,2; 76,14);* 291.308.327.353.364f. *(in ps. 77,7; 80,4; 88,2; 96,1; 101,14f.);* 372f.395f.426.444.470 *(in ps.103,12; 106.33-35; 117,21; 118,90; 124,5);* 483.515.520.524 *(in ps. 132,3; 144,4; 145,9; 147,8);* 544 *(in cant. Hab. 3,27).*
PL 144: 507.544.604.642-644.737 *(**Petrus Damianus**, s. 1. 7. 18. 25. 44);* 748.757.786.910 *(s. 46. 50. 72).*
PL 145: 627 *(**Petrus Damianus**, De var. sacr. quaest. 8);* 858 *(in Gen. 30);* 1003.1008f.1036.1147 *(Collect. in Gen. 25. 30; in Num. 4; in Cant. cant. 11).*
PL 152: 664.713.723f.789.803 *(**Bruno Carthusiensis**, in ps. 8. 19. 21. 36. 39);* 812.839.842.844.867f.979 *(in ps. 40. 46. 47. 50. 68);* 989. 993.998.1028.1032 *(in ps. 71. 76. 77);* 1068.1070.1096.1118.1143 *(in ps. 80. 86. 88. 94);* 1166.1178f.1203 *(in ps. 101. 103. 105. 106);* 1236f.1254.1345.1415 *(in ps. 112. 117. 132. 148).*
PL 153: 23.31.72.73.85.116 *(**Bruno**, in ep. ad Rom. 1. 2. 8. 9. 15);* 298.303.306 *(in ep. ad Gal. 3. 4);* 329.379.380 *(in ep. ad Eph. 2; ad Col. 1);* 503.553.555 *(in ep. ad Hebr. 3. 11).*
PL 155: 1340.1492 *(**Radulphus Ardens**, hom. de temp. 11; hom. de sanct. 1);* 1727.1731.1800.1832.1833 *(hom. in ep. et ev. I 16. 17. 38. 46);* 1990.1992.2038f.2041.2044.2096 *(hom. in ep. et ev. II 13. 27. 28. 29. 43).*

Abb. 3
Die Vertreibung aus dem Paradies

Adam und Eva haben die (durch vegetative Architekturelemente gekennzeichnete) Kirche des Paradieses verlassen, in der sich nur noch der Engel befindet. Adam steht bereits vor der Tür „seiner" Kirche, der Kirche der Heiden, die als ein unvollständiges, auf Erweiterung hin angelegtes Bauwerk dargestellt ist und dadurch schon eine große Verheißung in sich birgt. Dieses Kirchengebäude wird nicht für immer ein Torso bleiben, sondern in der Fülle der Zeit seine endgültige Gestalt finden, wenn die in Heiden und Juden zerstrittene Menschheit durch den Erlöser versöhnt und wieder vereint wird. Dann wird in der Anordnung der Fensterreihen das Zeichen der Erlösung, das Kreuz zu erkennen sein, das die eine Kirche des Neuen Bundes wie der Baum des Lebens die eine Kirche des Paradieses in zwei Teile gliedert, in einen heidnischen und einen jüdischen Teil.

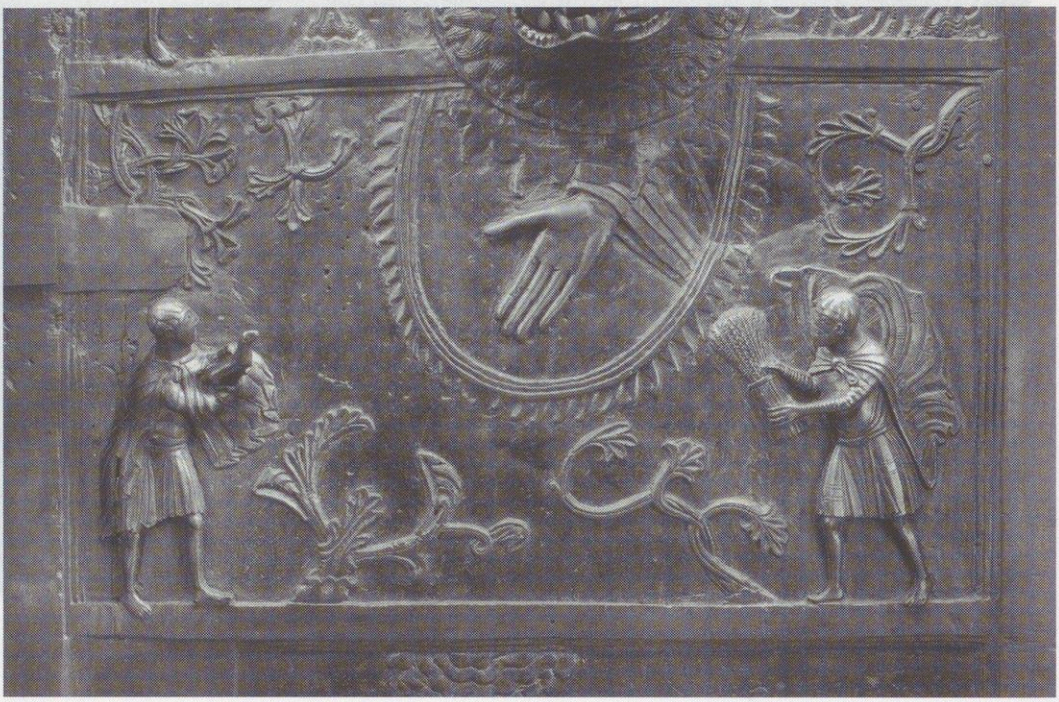


Abb. 4

Das Opfer von Kain und Abel

Jeder der beiden Brüder bringt in seiner eigenen (wieder durch vegetative Architekturelemente gekennzeichneten) Kirche sein Opfer dar: Abel in der Kirche der Juden, Kain in der Kirche der Heiden. Über Abel befindet sich ein Stein, der drei Merkmale aufweist: Er schwebt aus eigener Kraft in der Luft, bringt Pflanzen hervor und ist an zwei Ecken abgeschrägt. Damit weist er voraus auf den lebendigen Eckstein Jesus Christus, der Juden und Heiden miteinander versöhnen und die Einheit der getrennten Kirchen wiederherstellen wird.

Abb. 5
Die Geburt Jesu

Die Geburt Jesu ereignet sich in der einen Kirche des Neuen Bundes, die deutlich in zwei Teile gegliedert ist: den spartanisch einfachen jüdischen und den kunstvoll gestalteten, mit vielen Eckverbindungen versehenen heidnischen Teil. Die Steinkrippe schwebt wie im gegenüberliegenden Reliefbild der Eckstein über Abel frei in der Luft. An einen ihrer vier Winkel (*angulus*) haben die außerhalb des Gebäudes stehenden Tiere, der Ochse und der Esel, als Repräsentanten der Juden und der Heiden durch eine Öffnung hindurch ihre Köpfe gelegt. So offenbart sich schon das Kind in der Krippe als der künftige *lapis angularis*, der Juden und Heiden in seiner Person wieder zusammenführen und vereinigen wird. Das Gebäude ist auf der einen Seite vom leeren Randstreifen des Nichts, auf der anderen von zwei aufeinander geschichteten Steinen umgeben wie die Kirche des Neuen Bundes von den ungläubigen Heiden und Juden, für die das Kreuz nach 1 Kor 1,23 eine Torheit, ein Nichts, bzw. ein Ärgernis, Stein des Anstoßes ist.

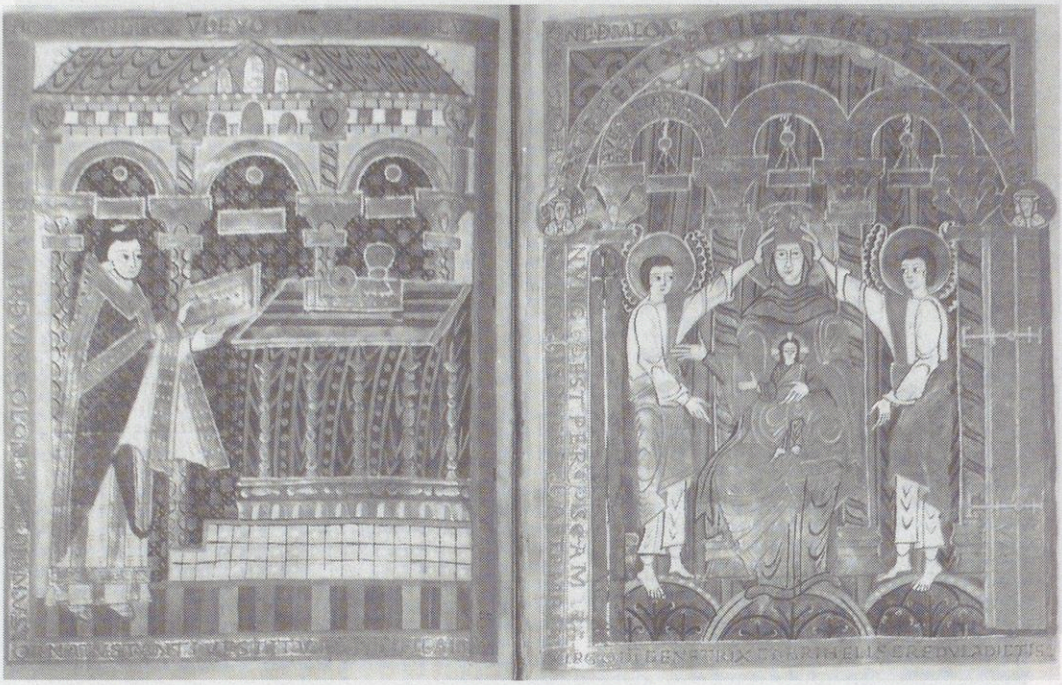


Abb. 6

Das Widmungsbild im Kostbaren Bernward-Evangeliar

Bernward steht in der Kirche des Neuen Bundes, die in ihrem (nicht dargestellten) unsichtbaren Teil mit der Kirche des Himmels verbunden ist. Dort thront Maria mit ihrem Sohn und weist den Engel zu ihrer Rechten an, mit dem bereit stehenden Kreuzstab die Tür zu öffnen. Die gegenüberliegende Tür zu ihrer Linken dagegen lässt sich nicht mehr öffnen, sie ist mit Riegeln für immer fest verschlossen. Einst befand sich dort der Zugang zum Himmel, der von der Kirche des Paradieses aus zu erreichen war.

Abb. 7

Das Gericht im Paradies

Mit diesem Bild der Bernwardstür kann das Doppelbild der Widmung des Kostbaren Evangeliars zu einem Triptychon ergänzt werden, auf dessen Flügelbildern der Kirche des Neuen Bundes, in der Bernward das Buch auf den Altar legt, die Kirche des Paradieses korrespondiert, in der das göttliche Strafurteil über Adam und Eva verkündet wird. Die verriegelte Tür in der Kirche des Himmels befindet sich dann unmittelbar neben dem Rankengewächs, das in der Kirche des Paradieses nach dem Sündenfall den Zugang zum Himmel für immer versperrt.

Abb. 8

Die Auferweckung des Lazarus

Die zweiteilige Bildsequenz wird von zwei Gebäuden eingerahmt: der Kirche der Juden, vor der sich die Begegnung Jesu mit den Schwestern des Lazarus ereignet, und der Kirche der Heiden, in die einer der anwesenden Zeugen gehen will, um den Heiden die Nachricht von der Auferweckung des Lazarus zu bringen. Beide Kirchen wird der einer jeden von ihnen zugewandte Erlöser Jesus Christus schon in Kürze, wenn er sein Erlösungswerk vollbracht hat, miteinander vereinen und sich so im Sinne von Eph 2 als der Juden und Heiden verbindende Eckstein erweisen. Wie die Kirche der Heiden bei der Vertreibung aus dem Paradies (*Abb. 3*) ist hier die Kirche der Juden (die mit nur einem Flügel der geplanten zweiflügeligen Rundbogentür ausgestattet ist!) als die eine Hälfte eines Bauwerkes dargestellt, dessen Vollendung noch aussteht.

Bildnachweis: Dom-Museum Hildesheim

THE INSEPARABLE CONNECTION OF KNOWLEDGE AND LOVE: GILES OF ROME AND THE PRACTICE OF THEOLOGY[1]

The austin friar Giles of Rome (c.1245-1316) must be counted amongst the classical representatives of 13th century scholasticism[2]. Initially his work was almost as frequently quoted as that of Thomas Aquinas. But after one and a half centuries his fame became increasingly limited to the Augustinian Order alone. However, within the Order, where it was defended by representatives of the Schola Augustiniana, Giles' conception of the status of theology maintained its ground.[3]

In this contribution we wish to elucidate how Giles of Rome occupied a middle ground between his teacher Thomas and the Augustinians[4] with regard to the integration of knowledge and love in theology. Whereas in Thomas this integration leaves room for a decided emphasis on knowledge and the Augustinians put a distinct emphasis on love, Giles wishes to make this integration an explicit theme.

An investigation of Giles' view demands more than an exposition of what he himself has to say about it.[5] It cannot do without the views of his contemporaries and predecessors – by means of compa-

[1] We wish to thank Dr. Harm Goris for his critical comments and valuable suggestions.

[2] E. SAAK, *Aegidius Romanus*, in *Augustine through the ages. An encyclopedia*, ed. A. FITZGERALD. Grand Rapids-Cambridge, 1999, p.14-15. E. SAAK, *High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation*, 1292-1524 (Studies in Medieval and Reformation Thougt 89). Leiden, 2002. J. EASTMAN, *Das Leben des Augustiner-Eremiten Aegidius Romanus*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100 (1989) 318-339. J. EASTMAN, *Die Werke des Aegidius Romanus*, in *Augustiniana* 44 (1994) 209-231.

[3] M. SCHRAMA, *Blondel en de traditie van het ingeschapen verlangen naar God*, in *Bijdragen* 55 (1994) 414-417 and 427-428. M. SCHRAMA, *Theologia affectiva. Traces of monastic theology in the theological prolegomena of Giles of Rome*, in *Bijdragen* 57(1996) 381-404. A. ZUMKELLER, *Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophische-theologische Lehre*, in *Analecta Augustiniana* 27 (1964) 167-262. A. ZUMKELLER, *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters*, Würzburg 1984.

[4] Here, by 'Augustinians' we understand theologians of the Augustinian-Franciscan school as well as theologians from the school of St. Victor.

[5] P. PRASSEL, *Das Theologieverständnis des Ägidius Romanus OESA (1243/47-1316)*, Frankfurt 1983. E. PANELLA (ed), *Il 'De subjecto theologie' (1297-1299) di Remigio de Girolami OP*, Milano 1982. P. NASH, *Giles of Rome and the Subject of Theology*, in *Medieval Studies* 18 (1956) 61-92.

rison. This is why we will at first pay some attention to Bonaventure's († 1274), Albert the Great's († 1280) and Henry of Ghent's († 1293) thoughts on this subject-matter. Because from 1269 until 1272, Giles was Thomas Aquinas' student, during the latter's second stay in Paris, his view will only truly receive color when we explicitly contrast his thoughts to those of Thomas.[6] Furthermore, our research will draw upon the thoughts of medieval Augustinians. Their position will mainly serve to cast as a light on Giles' view, Thomas' position will serve as a contrast.

This contribution, then, investigates the relation between love and knowledge in Giles and Thomas. In doing so we would also like to address the question of the status of theology. After all, in the 13th century conceptions of theology, the relation between love and knowledge is explicitly addressed.

The question as to whether theology is a theoretical or practical science, could also arise on the basis of Aristotle's distinction between *theoria* and *praxis*. In it speculative knowledge is distinguished from practical knowledge. Practical knowledge requires *phronesis*, that is to say, prudent rational reflection, and not so much the speculative *intellectus*. When there is talk of a practical science in the 13th century, the emphasis is placed on the unity of thought and action. Whereas speculative science seeks the essence of a thing, practical science is occupied with the question of the significance of knowledge for action. It asks: does this knowledge lead to greater profundity of our spirituality? Do we become more saintly because of it? Does it bring us closer to God? To think in such a manner keeps spiritual life and the study of theology together.[7]

To us, the Augustinians seem to be characterized by a position in which love and knowledge are linked. To be true, love and knowledge are also inextricably linked in Thomas, yet for him the stress is placed on knowledge, whereas the process of knowing culminates in love for the Augustinians. The Augustinian position has three characteristics: the priority they give to theology as a practical science

[6] J.BEUMER, *Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus*, in *Scholastik* 32 (1957) 542-560. See also A. ZUMKELLER, *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung*, p.14-17.

[7] In particular the theologians of the Franciscan school developed these thoughts. The austin friars feared that emphasis on action would be at the expense of God's initiative.They prefered to speak about an affective theology, in which affect was understood as an emotion. In affective theology the initiative for human action lies in the hands of God. He touches mankind; His grace works through affection, and by it mankind is lead to act.

rather than to theology as a speculative science; the use made of the creation as a sign indicating God's presence, instead of using argumentation based on statements of analogy. Entailed in the signs as a starting point is a loving invitation, whereas the application of analogy primarily aims at conceptual insight. And third, their Christocentrism: upholding Christ as the example to be imitated, here too permits talk of an inviting love, in which pride keeps mankind away from love, and humility enables mankind to enter into a relationship with God through Christ.

First (1), concerning the integration of knowledge and love in theology, we will with a few strokes outline the opinions of Bonaventure, Albert the Great, and Henry of Ghent. There we shall focus on the question how the term 'affect' is addressed in the relation between the practical and the speculative side of theology.

Subsequently (2) in order to be able to determine Giles' position, we will elaborate Thomas' position more thematically while contrasting it to that of the Augustinians. In so doing we shall be led by the distinction between the sign value of the creature on the one hand, and the rationality based on analogy on the other.

Finally (3) we will test Giles' and Thomas' idea on the connection of knowledge and love one more time, by means of their doctrine of the Trinitarian mission; based on the assumption that in their doctrine of mission the two theologians will freely demonstrate to which extent they are serious about the integration of love and knowledge in theology.

1. Some 13th century theologians on the status of theology

In the 13th century a speculative as well as a practical side of the *intellectus* was posited. William of Auxerre (†1231/37) was the first, who, following this line, distinguished a practical and speculative aspect of theology as a science[8]. In order to be able to answer the question how faith could be the foundation of a science, he mainly emphasized the speculative aspect of *intellectus* in faith. Through William's emphasis on the *intellectus speculativus*, the psychological interest for the affective moment of faith disappeared into the background. Willem of Auvergne (†1249) also linked faith with the *intellectus speculativus*. Faith was a sacrifice of the intellect (*sacrificium*

[8] E. GÖSSMANN, *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter* (Handbuch der Dogmengeschichte I, 2b). Freiburg 1971, p.56-58.

intellectus). In order to finally be enlightened, the intellect first had to make a sacrifice, namely to believe.[9]

In contrast, the Summa Halensis observed an affective and a speculative aspect in the intellect. Faith is situated in the *intellectus affectivus*. Hereby the desiring, affective moment of faith is emphasized. Affects are further defined more precisely as a rejection of evil and a desire for the good. Genuine theology stimulates these affects. Theology was *secundum affectum pietatis per divinam traditionem*; science was *secundum comprehensionem veritatis per humanam rationem*. According to the Summa Halensis the inspiration took place in the *intellectus affectivus*. It made things savory (*sapere*) by destroying the distance between subject and object, and it was in this sense that there was talk of *sapientia*. *Ratiocinatio* took place in the *intellectus speculativus*; it permitted insight, precisely through taking a distance. In this respect the Summa Halensis was influenced by Hugh of Saint Victor, who posited a distinction between knowledge as the *causa materialis* of faith, situated in the *intellectus speculativus*, and the *affectio* as the *causa formalis* of faith, situated in the *intellectus practicus*. In the tradition of Hugh of Saint Victor (†1141), the insight of faith was understood as an affective knowledge of the truth of faith and its meaningfulness for mankind. What matters was not the speculative knowledge of truth in itself, but the meaningfulness of that knowledge for mankind.[10]

Bonaventure

All three of the above mentioned characteristics of the theology of the Augustinians apply to Bonaventure: Theology as practical science, an in depth elaboration of exemplarism, and a Christ centered directedness. We shall restrict ourselves primarily to the first characteristic.

Theology has a two-fold goal: it directs mankind to contemplation, but primarily to the resolution to become a good human being.[11] In order to emphasize the moment of faith in theology, Bonavenure

[9] *Ibidem*, p.59-62.

[10] *Ibidem*, p.65-72.

[11] *Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativam et practicam, qui complectitur utrumque ... unde hic est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus*, cited in U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974, p.203.

quotes the Letter to the Hebrews: *Sine fide impossibile est placere Deo* (11:6). Faith stimulates understanding because it is suitable to move the affects. Thus the statement "Christ died for us on the cross" moves us to love.

In the context of the *causa finalis* of theology Bonaventure asks whether theology has a practical or speculative character.[12] Scripture and theology are not so much aimed at knowledge, but wish to achieve that we become good human beings and, moreover, blessed. The sole goal of Scripture is love. Divine love is aimed at the affect in the will, and not at the intellect. Bonaventure has the tendency to have a higher estimation of the will than of the intellect. The higher one ascends the ladder of spiritual life, the more evidently does the preponderance of the moment of knowledge vanish in favor of the powers of the heart.[13]

Some of his contemporaries assert that 'practical' is said with regard to our own activities, and that theological knowledge is not dependent on the acts of mankind, which is why some call theology speculative.[14] Bonaventure reacts to this opinion by listing three ways in which the perfection of our intellect is increased by scientific knowledge. First, knowledge may remain within itself and aim at nothing else; then it is a *scientia speculativa*. Second, knowledge may have a positive influence on affects; then it is wisdom. The term 'wisdom' bears the connotation of 'knowledge' as well as of 'affect'. Third, knowledge may lead to works; then it is a *scientia practica sive moralis*.

Albert the Great

In his Commentary on the Sentences Albert offers resistance to the opinion that theology coincides with morality. After all, action is not the final aim of Scripture and theology. Theological truth, as truth according to the measure of piety (*veritas secundum pietatem*), cannot

[12] M. SCHRAMA, *Dertiende eeuwse problematiek inzake het statuut van de theologie*, in *Bijdragen* 60 (1999) 249-278.

[13] H. HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt 1958, p.218-219. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain-Gembloux 1948, II, p.203-210.

[14] III Sent d.23, art.1, q.2. J. FRIEDERICHS, *Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin*, Bonn 1940. E. DREYER, *Affectus in Saint Bonaventure's description of the journey of the soul to God*, Milwaukee 1983. F. SIROVIC, *Der Begriff 'Affectus' und die Willenslehre beim heiligen Bonaventura. Eine analytisch-synthetische Untersuchung*, Mödling bei Wien 1965.

be separated from the good. After all it is not only received by the intellect, but also by the affective capacity. And therefore one may call theology a *scientia affectiva*.[15]

In his Summa, however, Albert speaks about theological knowledge as practical knowledge, because that knowledge is warranted by the works of mankind. It is here that he raises the question as to the practical or speculative character of theology, but he does so in a discussion of the *causa materialis*. Therefore he makes the character of theology dependent on its object, and not on its aim. Most of the other theologians of his time deal with this question in the context of the *causa finalis*.

Albert bases his opinions on the practical character of theological knowledge on the assertion that theology is knowledge of the truth rooted in piety (Tit. 1,1). He enforces this word of Scripture with a text from the letter of James (1,25). Theological knowledge, after all, is a truth that appeals to the affects in mankind. And by this piety is nourished. At the same time it is a truth that incites good works. Even though some are of the opinion that theology is concerned with speculative knowledge, because Holy Scripture is also about God and divine works, and because mankind does not search the Scriptures for its own work but for truth as the work of God, Albert defends the opinion that theology does not seek truth as truth, but as what saves the soul. And affect (piety) and action (morality) are always involved in the way of salvation.

Ultimately Albert considers theology to be a practical science. It is concerned with the works of the virtues, cardinal as well as theological. For whatever reason the truth is sought – whether it is for utility or for enjoyment – love, as an affect, is always involved. In faith, however, one enjoys the highest truth by means of the *intellectus affectivus*. The *intellectus affectivus* plays a role here on earth, in the hope of salvation, as well as in heaven, where man has attained the actual state of salvation. It is only by means of the affect of love that the highest good can be enjoyed.

The *intellectus affectivus* is aimed at the work towards the external. Albert situates the act of faith in this faculty. Faith is a light that does not take distance from truth but leads to it. Faith does not borrow its certainty from the principles of rationality, but from the light of faith itself, which, being equivalent to the first truth, opens the eyes to that first truth. To hear the content of faith is the work of man-

[15] KÖPF, *Die Anfänge*, p.197-204. Ista scientia proprie est affectiva, id est veritatis, quae non sequestratur a ratione boni, *ibidem*, p.201.

kind, to assent to it is the work of the Holy Spirit. The truth of faith cannot be proven by means of demonstration, for there is no room for demonstration in faith. Every demonstration, every proof, after all, compels assent, whereas faith demands a voluntary surrender. This is correlated to Albert's opinion that theology must be accessible for all of mankind, because it is necessary for salvation. And this is why demonstrations and proofs must not be predominant in theology. It can, however, have proofs at its disposal so as to convince heretics that they are in the wrong.[16] It is worthy of note, that for his model of knowledge Albert makes use of the Aristotelian doctrine of abstraction, but that he uses the Neo-platonic doctrine of illumination for his model of faith.[17]

Henry of Ghent

Henry was the first to make a clear distinction between what Aristotle said himself and what was asserted by the commentaries of Avicenna and Averroes.[18] At the same time, however, this constituted an attack on the so-called high-scholastic synthesis of *fides* and *ratio*. Doubt concerning the possibility of a successful synthesis between theology and the Aristotelian doctrine of science grew among theologians. In many points of their theological doctrine of the sciences Henry and Giles of Rome already anticipated the theologians of the 14th century. Henry, like Giles, addressed the status of theology in great detail, doing so in his treatment of the *causa finalis*.

A science demands a unity of goals. This is why it may have only one qualification. Some regard theology as a practical science, because it has as its aim that men become good men. Henry considers theology to be partially of a practical, partially of a speculative nature, because it intends the *bonitas morum* as well as the *veritas fidei*. But there may only be one primary goal under which all other goals are subsumed and according to which they are ordered. Henry subsumes the practical aim to the speculative one, just as in general the vita

[16] ... ut quasi exemplariter rusticam instrueret contionem, KÖPF, *Die Anfänge*, p.168. M. GRABMANN, *De theologia et scientia argumentativa secundum S.Albertum et S.Thomam*, in *Angelicum* 14 (1937) 39-60.

[17] GÖSSMANN, *Glaube und Gotteserkenntnis*, p.88-95.

[18] E. DWYER, *Die Wissenschaftslehre Heinrichs von Gent*, Würzburg 1933. J. BROWN, *Sensation in Henry of Ghent. A late medieval aristotelian-augustinian synthesis*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 53 (1971) 238-266. G. DANNEELS, *La foi dans la doctrine d'Henri de Gand*, Roma 1961.

activa is situated below the *vita contemplativa*. Knowledge of the truth in itself is better than the bringing about of the good by works. After all, one is only in a position to do the good once the eye has been cleansed.[19]

In spite of Henry's predilection for the speculative content of theology, the will still takes precedence above the intellect. The *quaestiones quodlibetales*[20] of the period bear witness to the fact that the question of precedence of the faculties was much debated. In Henry the dynamism of the will gains new momentum. True spontaneity lies in the will.[21] The starting point is no longer the object of the will, but the willing self. Only the active will is truly free; the intellect, which is in fact dependent on the object of knowledge, is not. Some say that the intellect is the highest faculty of man. They take recourse to Augustine: "Undoubtedly in acts the contemplation, which resides in the intellect, gives guidance to the will." [22] As a counter-argument Henry brings forward, that the will not only moves another, but also itself. To be true, the contemplative life is guided by speculative reason that is higher than practical reason (by which the active life is guided) – but both forms of life are ultimately guided by the will, which stands above both.

Henry evaluates the primacy of the faculties according to the fruits they bear. These are *habitus* and act. The object upon which an act is directed also plays a role. If these three enjoy primacy, the faculty from which they arise also enjoys primacy. In the case of the *habitus*: the *habitus* of love is a *habitus* of the will which stands above the *habitus* of wisdom which is a *habitus* of the intellect: 'Though I speak with the tongues of men and of angels, and have not charity …' (1 Cor 13,1). The act too, namely the willing or the loving, stands above knowing. It is the will that orders reason to think and to reason whenever and about whatever it so wishes.

The will attains perfection in the thing loved, the intellect, in contrast, in that which is understood. The will moves to that which is desired, the intellect draws what is understood towards itself. It is much more perfect to be transformed into the good as it is in itself,

[19] KÖPF, *Die Anfänge*, p.94, 215-217.

[20] P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Paris 1925, p.97-349.

[21] F. RUELLO, *Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe OESA*, Disputatio prima de Quolibet, q. VII (1293), in *Augustiniana* 24 (1974) 283-347 and 25 (1975) 114-142.

[22] *Contra Faustum* 22 (PL 42,412ss.).

than to become like the true to the extent that the true is understood. On top of that the object of the will – the good in itself – has the status of the ultimate goal. Whereas the object of understanding – the true to the extent that it has been understood – has the status of a relative good. It is, after all, a good to the extent that the intellect is able to grasp it. Hence the intellect is placed below the will.[23]

2. Knowledge in the service of love

From the above it has become clear that in the 13th century some theologians looked for some form of integration of knowledge and love in theology, whereby Henry of Ghent's attempt is chronologically closest to that of Giles. We shall now direct our attention to the difference between Thomas and the Augustinians with regard to the status of theology, so as to be able to determine Giles' position more closely.

The concept of theology of the Augustinians[24], as inspired by Augustine, is developed with the strong awareness that the human being is a *viator*, a man on the road, mainly concerned with covering the way and the attainment of his goal. Their concept of theology has two characteristics. First, their theology is designated as a *scientia practica*: thinking is immediately connected with experience and action, with piety and ethics. Second, the sign is of importance in theology. All created things are considered to be signs referring to the divine.

Thomas, on the contrary, perceives of theology as a *scientia speculativa*[25]. He is the first to shift the emphasis to *intellectus affectivus*, *pietas*, and *sapientia*. He sees theology as *sapienta* but then in the Aristotelian sense of the term: knowledge of the highest causes. In contrast to the theologians who preceded him, he sees the content of faith mainly as *verum*. This *verum* is the object of the *intellectus speculativus*, and not of the *intellectus practicus* or *affectivus*.[26] With his theology Thomas wishes to obtain the contents of knowledge, and

[23] Quodlibet I, q.14. R. MACKEN, *Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit*, in *Franziskanische Studien* 59 (1977) 125-182.

[24] See above, footnote 4.

[25] M.GRABMANN, *De quaestione Utrum theologia sit scientia speculativa an practica, a B.Alberto et S.Thoma pertracta*, in *Atti della Settimana Albertina*. Roma,1931, p.107-126.

[26] GÖSSMANN, *Glaube und Gotteserkenntnis*, p.96-108.

he primarily attaches importance to the unfolding of the contents of the knowledge of faith.[27] In Thomas' theology analogy, instead of the sign, will become a significant factor.

Analogy[28]

An example of analogy is provided in the proposition: 'God is wise and the creature is wise'. Here wisdom is attributed both to God and the creature. There is a unity of terms. But what kind of unity is at play here? Certainly not univocity (*univocitas*) because then, the same term, attributed to different things, has the same conceptual content. Because of the difference between God and creature, however, this cannot be the case. Neither are we dealing with complete equivocity (*aequivocitas*), because then the same term does not refer to the same conceptual content when denominating things that are different from one another, on the contrary, in spite of the use of the same term the conceptual contents are completely different. However, there also exists a unity of terms in which mutually different things are referred to with the same term, without there being talk of univocity or pure equivocity: analogy. Analogy is a way of speaking in which a displacement of the content of the meaning takes place, while an affinity of meaning remains preserved. In this way we may speak of 'healthy food', 'a healthy man' and 'healthy urine'. In each case the same word 'healthy' is used in a different way.

If we say of God that He is wise, according to Thomas, this applies in a first instance (*per prius*) to God and only in a second instance (*per posterius*) to the creatures, because God is the origin of the perfection that we ascribe to Him, with words borrowed from creatures, on the basis of our observation of creatures. God's wisdom is the *analogans*, the wisdom of the creatures the *analogatum*.[29] Because we assign names to God on the basis of perfection as we

[27] According to Thomas the act of faith is an 'actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam', Summa Theologiae IIaIIae, q.2, art.9. M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1948. J. BEUMER, *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*, in *Scholastik* 30 (1955) 195-214.

[28] S. PARK, *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin, mit besonderer Berücksichtigung der Analogie*, Leiden 1999, chapter 5.

[29] J. WISSINK, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie*, Zoetermeer 1998, p.82-83. H. RIKHOF, *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae*, Delft 1988.

encounter it in creation, we have to be aware of the fact that the difference is always greater than the similitude.[30] And that we know better what He is not, than what He is indeed.

In Thomas we read: "If, for example, the word 'wise' is said of a human being, we mean a perfection that differs from the essence of that human being and from its power and its being and all of those matters. But if we use this word for God, we do not want to indicate anything that is different from his essence, power or being. Therefore, if we use the word 'wise' for a human being, it circumscribes and encapsulates in one or other manner the thing indicated. But this is not the case when it is used for God, then the word leaves the indicated thing behind as something that is not understood, and that goes beyond the meaning of the word."[31]

Analogy is thus concerned with likeness, not equality. Because if God and creature would differ from one another in all respects, the human being would never be able to attain any knowledge of God. An utter difference would never permit any relation between God and creature. For the believer there exists a communal something, a similarity, even a similarity in imitation, a *similitudo imitationis*, between God and creature. While similitude plays an important role in the normal process of knowledge since the knower becomes similar to the known via the likeness of the known, in the knowledge of God, the knower only becomes like God in a certain sense. Because here is the difference always greater than any likeness.

Hence there is a moment of negative theology in Thomas, even if he situates this negative moment differently from Pseudo Dionysius the Areopagite.[32] God is not merely called good because He is the origin of created goodness, such as is the case in Pseudo-Dionysius , but He is called good because He is good, and that in an eminent way. The goal Thomas wants to achieve by the concept of *analogia*, is primarily to draw attention to the limits of human language, such as to thereby escape from the danger of wrong interpretations.[33]

[30] Summa Theologiae, I, q.13, art.5. Vgl. Conc. Lat. IV: ... quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda, Denzinger (1963), p.262, nr.806.

[31] Summa Theologiae, I, q.13, art.5 (RIKHOF, *Over God spreken*, p.69).

[32] W. HOYE, *Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, in *Miscellanea Mediaevalia* 19 (Berlin 1988), p.117-139.

[33] Das Ziel, das er mit dem Begriff *analogia* ... erreichen will, ist vor allem auf die Grenze der menschlichen Sprache aufmerksam zu machen und den Gefahren zu entgehen, die durch unzuverlässige Verwendungen oder Interpretationen der göttlichen Attribute entstehen können, PARK, *Die Rezeption*, p.451.

In Thomas there are three steps in the process of the knowledge of God. 1. It starts from the perfections in creation, the *via causalitatis*. 2. But because imperfections are implied in the perfections of the creatures, Thomas points out that these imperfections must be eliminated from our talk about God, the *via negationis*. 3. Finally the *via eminentiae* is applied: All the perfections a creature possesses as distinct parts, God possesses in unity. Not only does God posses perfections to the highest degree, beyond that, He possesses them in unity. Therefore, in Him, righteousness, goodness and wisdom are not actually distinguished.

Whereas the Augustinians simply took their starting point in the visible as a sign for the invisible, Thomas distinguishes signs. There are words that refer to material matters, and words that refer to non-material things. Words of the first category, such as rock, cloud, etc., undoubtedly have a referential function in the language of the Scriptures. Words of the second category, such as righteousness, wisdom etc., are suitable, more than those of the first, to reveal something about God. One gets the impression that, in order to be able to come to know God more methodically and pointedly, Thomas uses analogy so as to curb the unchecked growth invoked by the interpretation of metaphors.

The Augustinians on *ratio* and *intellectus*

Whereas knowledge in theology is of importance in Thomas, the great preoccupation of the Augustinians with love as the goal of theology causes them to consider theological knowledge in and by itself to be of no decisive import for Christians. They were impressed by the fact that it was ultimately not knowledge but love that disclosed the way to salvation. Theological knowledge was only considered valuable in so far as it was of service to love, as in Augustine's adage: No one becomes known to you, except through friendship.[34]

To be true, in their theology the Augustinians also had an interest in truth, but according to them it was theology's ultimate task to cast light on this truth from the perspective of the good. For mankind is on the way, with the good as its goal and love as its engine. The function of knowledge is to point love along the right path. Therefore the Augustinians described their concept of theology as a *scientia*

[34] Nemo cognoscitur nisi per amicitiam, De diversis quaestionibus 83, q.71,5.

practica, since for them piety and ethics were more important than the results of speculative thought.[35]

Thomas defends the thought that words, borrowed from the created order, can be applied to a more eminent order, that of the uncreated, by means of analogy. But the application of analogy on that point was not at all evident for the Augustinians. Did they then deny that lesser things could teach men something about higher things? In as much as they considered such a process to be at all possible, they were of the opinion that there one had to pursue another path, and not that of analogy.

According to them, the material things, ascertained by men in their presence and quiddity by means of the senses, can never constitute an adequate source of knowledge of the spiritual. After all the spirit transcends matter. Formally there is no bridge between them. This is why analogy cannot play a part in Augustinian theology. However, herewith is not claimed that the material and visible is completely banned from their theology. The material and visible was examined by *ratio*, whereas *intellectus* concerned itself with spiritual values as laid down in Scripture and decrees of faith. Formally, therefore, the *ratio* could not contribute to the insights of the *intellectus*. It was the *intellectus* which uncovered spiritual values, assisted by the special, internally experienced, light of the Holy Spirit. This did not take away from the fact that because of its knowledge of the creature, the ratio did play an important role in the theology of the Augustinians, namely as a stimulus of the proper function of the *intellectus*. Because to the extent spiritual values were expressed in the visible, it was the *ratio* that with its knowledge offered the material for the awakening of the knowledge of the *intellectus*. To the extent that the visible was a sign of the invisible, the visible also had a high significance in the theology of the Augustinians.

Therefore, in spite of the fundamental difference between *intellectus* and *ratio* that existed for them, the Augustinians were also able to assign a place to the material and visible in their theological thought. One may describe their concept of theology as being a science of man on the way to God, in service of love, in the light of the Holy Spirit, constituted by revelation and nourished by the perception of the creature as a sign and image of the Creator; whereas theology as a science is in the service of love, not as *scientia speculativa* but as *scientia practica*.

[35] SCHRAMA, *Dertiende eeuwse problematiek*, p. 267-268.

In the last quarter of the 13th century, as the faculties of will and intellect come to be more strictly distinguished, a sharper distinction between the functions of the will and the intellect is also developed. Science is then perceived as a function of the intellect. For 'science' to be 'in service of the will' from then on, means that a function of the intellect enters into a relation with a function of the will. The term 'relation' already implies that both functions exist separate from one another. According to this view, a science that out of itself integrates love, has become less self-evident. The functions of the intellect stand, after all, apart from the complex of functions of the will.

Because for the Augustinians theology was a science which ought to be at service of love, theological science also had to be linked to love in an integral fashion, such that both could exercise the same function together: something is after all only truly known by means of love. For the Augustinians, the central moment of theological knowledge as knowledge of spiritual values, was then the moment in which spiritual values were recognized lovingly. This idea is typical for Augustine and the Augustinians. Knowledge, according to them, had to pass through the heart to be truly knowledge. If known things had not been tasted and recognized, then they were not truly known. Consequently, something was only truly known by wisdom, for to recognize something meant to savor its quality: to taste it, value it, enjoy it.[36] We can then describe the concept of theology of the Augustinians that we have just formulated more poignantly in view of the integration of knowledge and love: To be serviceable to love may be elucidated by the term 'integration'.[37]

In the framework of this concept of theology, the term *scientia practica*, was then used to indicate the knowledge proper to theology. However, at the end of the 13th century a number of theologians appear to have difficulty with this term. The theologians of the Augustinian Order, for example, opt for the term *scientia affectiva*. Even though they were not the first to introduce this term into theological discourse – Albert the Great and others had already used the term, and it even occurs in the Summa Halensis – they preferred to make use of it, and did so for principal reasons. It was their answer to the problem of how the will functioned. This problem arose under the influence of the condemnation of the heterodox Aristotelianism by Etienne Tempier in

[36] M. SCHRAMA, *Sint Bonaventura over de zeven geestesgaven*, in *Communio* 18 (1993) 359-372.

[37] Theology then, is the science of man on the way to God, in which love is *integrated*, in the light of the Holy Spirit, constituted by revelation and nourished by the perception of the creature as a sign and image of the Creator.

1277. According to the austin friar James of Viterbo (†1308), for example, the will was capable of more than mere choice amongst the objects presented to it. In its striving the will was assisted by an affective faculty that belonged to the will and on the basis of which the will was moved by itself. This contradicted the Aristotelian position that everything could only be moved by something other to itself.[38]

In Augustine the will is identified with love and its capacity, apart from choice, also consisted of desire and of being affected. Heimsoeth has provided a sketch of the development of the thought on will and intellect in the West. In antiquity with the Greeks, intellect is the choosing and deliberating faculty. The attainment of intellectual insight is therefore the highest goal of the human being. Separate attention for the divine will arises out of the theological contention concerning the dynamism and energy of God. It is Augustine who finds a new expression for this altered attention for intellect and will. He determines the human will on the basis of the problem of evil. Conversion is a matter of the will. Everything that I do as a person, even my spontaneous behavior, is in essence an activity of the will. The dynamism of the will is alive in affects in particular. Also knowledge on all levels is dependent on the will. Rather than to love what one knows well, one seeks to know well what one lovingly leans towards.

Continuing this line the Victorines looked for a new way. To love is more original than to understand. To want eternal salvation is a desire that is exalted far above any mundane love.[39] Thomas, however, returns to Aristotle. Concerning the question which of the two faculties is the higher, Thomas mostly decides in favor of the intellect. The intellect is to be understood as the principle of spiritual life because it stands aloof from what is merely temporal. The intellect is

[38] RUELLO, *Les fondements*, 24 (1974) 318-347 and 25 (1975) 138-142. LOTTIN, *Psychologie et morale*, I, p.11-389.

When we compare the anthropological triad *memoria*, *intellectus* and *voluntas* in Augustine with the triad understanding, will and emotion as it became current in modernity, than it appears that *voluntas* has split in two into will and emotion. It would be worth the effort to investigate to which extent the reception of Aristotle on the capacities of the soul has influenced the 13th century doctrine of virtues; and whether there exists any connection between the predilection of medieval austin friars for the *theologica affectiva* and the mentioned splitting in two, see B. KENT, *Virtues of the will. The transformation of ethics in the late thirteenth century*. Washington, 1995.

[39] J. TAYLOR, *The Didascalicon of Hugh of St.Victor*, New York 1961 (reprint 1991), p.34-36.

able to impose a higher purpose on the will. The will is *appetitus intellectivus*. Even in the affect, Thomas puts the moment of the understanding of good or evil, into the foreground as a trait of knowledge. The intellect is the proper ground of human freedom. The intellect moves the will: *intellectus altior et prior voluntate*. In this manner truth comes to stand above the good. Only through participation in truth is the good a good.[40]

Thomas on *ratio* and *intellectus*

Giles of Rome is indeed a student of Thomas, but in the case of the status of theology their opinions for a large part do not run parallel to one another. Thomas has distanced himself from the opinions of the Augustinians. Thomas' theology is characterized by two matters: First, in his theological thought the *ratio* has received its very own function.[41] Second, by virtue of being knowledge, Thomas ascribes to theological knowledge an unconditional goodness.

Concerning the first characteristic, Thomas does not distinguish *intellectus* and *ratio* according to the object of knowledge, but according to the process of knowing. The *ratio* is discursive, reasons, moves, it is what begins and ends with *intellectus* as insight. According to Thomas the *ratio* can make an essential contribution to the *intellectus* that intuits spiritual reality. This process of knowing had been rejected by the Augustinians because of their spiritually determined epistemology, based on the special mode of working of the intellectus. Because the lower could never formally cause the higher to know something, Thomas' vision would never have found acceptance among Augustinians.

Thomas bases his view on the insight that in analogy the *praedicare eminenter* does not exclude the *praedicare formaliter*. According to Thomas it is not the case that the *via negationis* and the *via eminentiae* render all our propositions about God false, they merely indicate that these propositions are imperfect.[42] Because with the help

[40] HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen*, p.210-216.

[41] Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate, In Boethii De Trinitate q.6, art.1, sol.3. M. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1957, p.91.

[42] ... sed hoc quod in modo significandi importetur aliqua imperfectio, quae Deo non competit, non facit praedicationem esse falsam vel impropriam, sed imperfectam, I Sent., d.22, q.1, a.2 ad 4. Intellectus noster deficit a cognitione divinae majestatis, similiter etiam et enuntiatio deficit a significatione perfecta; nihilominus tamen est veritas, I Sent., d.4, q.2, a.1 ad 1.

of the *via negationis*, Thomas points out, that, even if any concept taken from what has been created is applied to God, this concept remains inseparably linked to the imperfections of the created. Whereas they do indeed qualify the concept when it is said of God, neither the *via negationis* nor the *via eminentiae* elevate the concept. After all, with help from Aristotle, Thomas makes a distinction between the *forma* and the existence (*forma dat esse*) of the creature.

Because of the restrictions attached to the coming into being of a thing, Thomas will not simply transfer the concepts borrowed from a created thing to transcendent reality, but he is obliged to assign these concepts to transcendent reality under the precondition of the *eminenter*. Because *forma* remains itself, this assignation is at the same time *formaliter*. This insight that the *praedicare eminenter* of concepts borrowed from the visible world, does not exclude the *praedicare formaliter*, creates space for *ratio* to play a very particular function in theological thinking.

In Thomas the *ratio* receives the task to cooperate in penetrating into theological data, and this in an immediate way, namely by investigating visible things as to their *forma*. When, according to the Augustinians, the *ratio* had the task to evoke, on behalf of the *intellectus*, the visible creature in its being-image-and-sign of transcendental reality, without immediately and formally serving the insight of the *intellectus*; in Thomas, the *ratio* serves to investigate the creature as to its *forma* and thereby to contribute immediately and formally to the knowledge of spiritual realities. The recognition of the inestimable significance of the formal, allows theological knowledge to contribute to a powerful intellectual construction, in which all the knowable, all of realty, all of creation and the economy of salvation is united in one whole.

Theological knowledge as unconditional goodness

Concerning the second characteristic, we claimed that according to Thomas theological knowledge is already part of unconditional goodness in and of itself. This entails that theological knowledge does not merely have value to the extent that it is in the service of love – the starting point of the Augustinians – but, furthermore, that it represents a value in and of itself. Theological knowledge in itself contributes to the goodness of humankind, because the perfection of humankind lies in knowledge. Tracing the development of this perspective will also explain it.

If we direct our gaze to Bonaventure, it appears that he too – even if probably as a concession to the spirit of the times – assigns its own goodness to theological knowledge, but under the condition that it remain connected to love.[43] To the extent that love that knows, is already an imperfect realization of the later perfect state of man, it entails a two-fold recognition: on the one hand man is still on the road, on the other hand, he is however already in the vicinity of his fatherland. Herewith Bonaventure strikes a note, which had hitherto not been heard in theology.

Thomas adopts Bonaventure's view concerning this 'now and later' but links it to his own concept of theology – to be true he does not link it with Bonaventure's concept of theology in which knowledge and love now already constitute the later to be attained final state, albeit in a so far imperfect manner. Thomas then, links Bonaventure's idea of the present and the herafter to his own concept of theology. He comes to the conclusion that the intellectual possession of the world-order signifies participation – already now – in what men will later know to the full, namely God's creative wisdom. And it is in this manner that, as an advance on eternal happiness, goodness is assigned to theological knowledge in itself. When the intellectual reconstruction of the world-order – albeit piecemeal – grants us God's wisdom as a spiritual possession, the goodness of theological knowledge exists, in fact, without any precondition and is not dependent on anything. Such knowledge is sufficient to realize goodness in and out of itself. Thus, having its own dynamism and its own completion, theological knowledge threatens to become separated from love. Theological knowledge becomes a magnitude in and of itself. Therefore Thomas also does not find it necessary that theological statements are verified by ethics.[44]

Herewith theology has become the spiritual possession of the world-order that is to be seized intellectually. As *scientia speculativa* it is mainly a structure of knowledge, and as such, in itself an unconditional good, although it can enter into a relationship with love and thereby become *scientia practica*, but such a bond is not at all self-evident. In a discussion of the *missiones* we will see that Thomas does, however, presuppose it.

[43] According to Albert, theology, like the other sciences, knows a distinction between the true and the good. But it is distinguished from the other sciences by furthermore knowing a truth that cannot be separated from the good. This truth is not only received by understanding but also by the affect, KÖPF, *Die Anfänge*, p.201.

[44] ... es ist auffällig, dass Thomas hier wie in anderem Zusammenhang ... nicht zu der von den Franziskanern so ausführlich vorgetragenen Beschreibung der Verifikationsweisen Stellung nimmt, KÖPF, *Die Anfänge*, p.207.

Giles' middle ground

Thomas' view thus completely breaks through the traditional opinions of the Augustinians. The intellective structure of Thomas' theology stands in sharp contrast to the affective-voluntative tendency of the theology of the Augustinians. Thomas investigates reality *simpliciter sub ratione formali*, the Augustinians investigate it *sub ratione boni et finis*. The visible has a formal significance in theological thought according to Thomas, for the Augustinians the visible has significance as image and symbol. Thomas' theology delivers knowledge as a value in and of itself that entails goodness per se. The theology of the Augustinians permits a knowledge that only has value within love. In their work knowledge and love are explicitly integrated into a whole.[45]

Giles' opinions occupy a middle ground between the theology of the Augustinians and Thomas'. Even though Thomas' thought has not been without influence on him, in its most essential inspiration his theology builds upon the tradition of the Augustinians. Undoubtedly this may be called astonishing, since Thomas' thought singed Giles' feet, as it were. After all, in Paris he was his disciple for a number of years. In view of Giles' independent and personal treatment of theological subjects only one explanation can be forwarded for his stance: on the basis of his own starting point he only wished to adopt Thomas' opinions after some adjustment.[46]

Because Giles judged the concept of theology of the Augustinians to be the most correct, in light of Thomas' contrasting view, he had to reflect on the Augustinian standpoint very consciously. His reflections had a double effect. Because of Giles' thoughts, the Augustinian position gained in focus, because the scientific character of theology, as defended by Thomas, received more attention. Giles followed the positions of the Augustinians very consciously and thoughtfully, without dismissing the value of Thomas' view. Herein consisted his significance for later theologians.[47]

We may conclude provisionally that the difference between Giles' and Thomas' approaches is mainly a difference in attention. To

[45] HUGH OF ST.VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, Prol. (PL 176,183v).

[46] Die allgemeine Wissenschaftslehre betreffend sind Aristoteles bzw. Thomas von Aquin die Autoritäten für Ägidius. Geht es aber um das 'Theologische' der Theologie, folgt Ägidius eher Augustinus und in dessen Gefolgschaft Hugo von Sankt Viktor und Bonaventura, PRASSEL, *Das Theologieverständnis*, p.113.

[47] Ibidem, p.36-37, 135.

be true Thomas presupposes the integration of knowledge and love, but because his discussion with the Aristotelian concept of science forced upon him by his time, this presupposition is not clearly expressed at the beginning of the Summa Theologiae. Instead of paying more attention to the image and sign character of creation, analogy comes to play its part; instead of the split between *ratio* and *intellect* Thomas postulates a close cooperation between them; instead of looking at the world and all the things in it as a poem about God, Thomas precisely wants to make a distinction between metaphorical and literal God-talk, and investigate all the logical implications of the latter. Thomas makes it clear how talking about God demands its own precision. While Giles will not deny that precision, he moreover has the express intention to emphasize the integration of knowledge and love in his theology. For this purpose he intentionally chooses to allow himself to be inspired by the tradition of the Augustinians. And therefore he occupies his own position between Thomas and the Augustinians.

3. The *missiones*

Giles perceives the human being as an integral living being, to the extent that it consciously seeks and strives after perfection. The life of men on earth is a dynamic life directed toward God. If this dynamism is retarded, men are dead alive. According to Giles theology too belongs to this dynamism. Hence his opinion that theologizing is a conscious desire and striving for God as the highest good of man. With this he adopts the essential characteristics of the theology of the Augustinians, in which knowledge was always integrally interwoven with love. When Giles describes the aim of theology as *cognoscere Deum intendimus ut nostrum restauratorem et glorificatorem ... prout est salus nostra et finis nostrae glorificationis*[48] this Augustinian inspiration raises the strong suspicion that the *cognoscere Deum* for him has to do with life itself, and hence presupposes the indissoluble connection between love and knowledge.

In order to clarify this indissoluble connection we must pay closer consideration to Giles' thoughts on the *missiones invisibiles*, the invisible mission of the Son and of the Holy Spirit. In his thinking about the place of the practice of theology in spiritual life Giles

[48] I Sent., Prol., q.1, art.3; II Sent., d.21, q.1, art.1, dub.2.

appears to be led by the experience of the deep mystery that the life of man's spirit is a reflection of the life of the trinity.[49]

In his Commentary on the Sentences Giles speaks of knowing and willing in the spiritual life of the pious, and contrasts it to the willing and knowing in the life of the impious.[50] These reflections do not deal with the willing and knowing of man in general, but about the particular situation of the knowing and willing of the believing and pious man. It is this knowing and willing which, according to Giles, lies at the basis of the practice of theology.[51] The pious – in this case not only specialized theologians – are those who lead a spiritual life. Their willing and thinking, their desire and reflection are in fact a form of theology.

God is the life of the soul.[52] He calls man to his divine life. Not only does He call man, He also effects man's answer to this call. It is the triune God Who calls and moves to answer. In the one God Giles always perceives the trinitarian character: it is the triune God Who effects the salvation of mankind. The Father, the Son and the Holy Spirit are each involved in effecting salvation without any detriment to God's unity. Being as God one and three, however, externally (*ad extra*), the three divine persons work inseparably from one another. And therefore they also work inseparably in the spirit of the human being.[53]

Giles comes to address the external works of the Trinity explicitly when he deals with the missiones. In dist. 15 of his Commentary on the Liber I Sententiarum of Peter Lombard he discusses the *missiones invisibiles* of the Holy Spirit, and in dist. 16 the *missiones visibiles*.[54] For our purposes a reflection on dist. 15 will suffice. It

[49] M. SCHMAUS, *Zur Geistlehre des Aegidus Romanus*, in *Scientia Augustiniana*, Festschrift A. Zumkeller. Würzburg 1975, p.200-213.

[50] Quia videmus aliquos illuminatos secundum intellectum, depravatos secundum voluntatem, et aliquos bonos et devotos non industres, nec habentes donum scientiae, I Sent., d.15, pars 2, q.1, art.2. C. LUNA, *Theologie und menschliche Wissenschaften in den principia des Aegidius Romanus*, in *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin 1994, II, p.528-547.

[51] Nam sicut est in vita politica, sic suo modo in spirituali ... sic etiam suo modo est et in vita spirituali. Nam licet mali homines ..., I Sent., d.15, pars 2, q.1, art 2; see below, footnote 55.

[52] F. STAMMKÖTTER, *Der Konflikt zwischen aristotelischer und augustinischer Ethik bei Ägidius von Rom und Gregor von Rimini*, in *Analecta Augustiniana* 59 (1996) 300-301.

[53] C. LUNA, *Théologie trinitaire et prédication dans les sermons de Gilles de Rome*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 58 (1991) 99-195.

[54] The *missio visibilis* of the Son is discussed in III Sent. that deals with the incarnation.

consists of two parts. In the first part questions are asked concerning the sending of the Holy Spirit in general: Is there a mission in God; does it belong to the divine essence or to the divine relations; is it property of all three persons in the Trinity to be sent or to send; does one divine person send itself; does the Holy Spirit send the Son? In the second part the emphasis lies on the sending of the Son: is it a property of the Son to be sent; can the sending of the Son be separated from the sending of the Holy Spirit; can the sending of the Son be called 'eternal', is the Son also sent to non-rational creatures; after the incarnation, is the sending of the Son fuller and more intensive; can the soul become separated from the human body due to the sending of one of the divine persons?

If God calls the human being to divine life, and therefore to divine knowledge and divine love, then the life of the human being is divine to the extent that it consists in God. This implies that the knowledge in question is not effected by the powers proper to the human being, but that it has to be effected by the Son; the same applies for the love of the Holy Spirit. This is precisely why Son and Spirit were sent to man; so that the knowledge and love of the good human being that ascends to God may find its ground and existence in the sending of the Son and the Holy Spirit.[55] But just as, on account of the divine persons indwelling in one another, the Son is inseparably linked with the Holy Spirit, likewise knowledge and love, as fruits and end-terms of the divine missions, are inseparably linked with one another in the human being, blessed by this two-fold mission.[56]

This originally divine knowledge and love may occur in the human being in two states. For the human being may still be on the road, or may already have arrived in the fatherland. If the human

[55] Nam licet mali homines aliquam cognitionem astrorum vel aliorum habere possint, cognitionem tamen illam, secundum quam mittitur Filius, habere non valent. Est enim ista cognitio, ut Deum tamquam finem ultimum cognoscamus. Sed ille apprehendit aliquid ut finem, in quo finem suum constituit, et ratione cuius alia operatur. Et quia mali homines finem suum ponunt in creatura, non in Deo – propter quod fruuntur utendis et utuntur fruendis, in quo est tota perversitas – ignorantes dici debent, et cognitione, secundum quam mittitur Filius, sunt privati, I Sent., d.15, pars 2, q.1, art.2.

[56] Et sicut missio Filii nunquam est sine missione Spiritus Sancti, sic nec econverso. Nam licet boni homines in cognitione astrorum et in aliis curiositatibus non sint docti, in cognitione tamen Dei sub ratione finis, secundum quem omnia agunt, docti sunt. Nam qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, et quia secundum talem cognitionem Dei, secundum quam ipsum constituimus ut finem nostrorum agendorum, mittitur Filius, quam cognitionem habent quantumcunque simplices, si sunt boni, cum constituunt sibi Deum ut finem omnium agendorum, nunquam est missio Spiritus absque missione Filii, nec econverso, I Sent., d.15, pars 2, q.1, art.2.

being already dwells in the heavenly fatherland, then its knowledge and love go out to God as the property of the human being. If the human being is still on the way to God as a pilgrim on earth, then knowledge and love go out to God as the aim of the human being. The activity of mission is adapted according to the state of the human being. In the fatherland the missions of the Son and the Holy Spirit cause man to behold and enjoy God, whereas during our earthly exile the missions are granted in order to lead man to God in a well-directed fashion.

The knowledge of God and the love of God therefore exist on the basis of the mission of the Son and that of the Holy Spirit. And just as the missions themselves are intrinsically linked to one another, their end-terms, the knowledge of God and the love of God as the goal of man, are inseparably linked in the pious. In Giles we read that knowledge of God as the final good – knowledge on the basis of the mission of the Son – cannot exist without the love of God – infused on the basis of the mission of the Holy Spirit – because the mission of the Son is never separated from the mission of the Holy Spirit.[57] However, it is not the case that both missions totally coincide on the basis of their inseparability. They remain distinct. This difference arises on the basis of the difference in their emanation from the Trinity. The emanation of the Son is called birth, that of the Holy Spirit gift.[58]

We may now give more content to Giles' expression *cognoscere Deum*. It is a knowledge that is intrinsically linked with love[59], hence a

[57] Non igitur potest esse missio Filii absque missio Spiritus Sancti, quia practice loquendo, ut hic loquimur, non est cognitio Dei ut est finale bonum, propter quod alia operamur, secundum quam cognitionem mittitur Filius absque dilectione eius secundum quam mittitur Spiritus Sanctus. Licet ergo aliqua cognitio speculativa de ipso haberi possit absque amore, non tamen separatur missio Filii a missione Spiritus Sancti, quia secundum illam missionem Filii non habetur; et sicut missio Filii nunquam est sine missione Spiritus Sancti, sic nec econverso, I Sent., d.15, pars 2, q.1, art.2.

[58] Advertendum tamen quod licet huiusmodi missiones sint inseparabiles, sunt tamen distinctae et differentes; nam, ut habitum est, non est missio in divinis nisi quia una persona per aliam operatur; operari unam personam per aliam non dicimus, nisi ex eo quod una ab alia procedit. Radicalis ergo ratio in missionibus ex processionibus oritur, et quia Filius procedit ut natus, Spiritus Sanctus ut donum vel ut datus, missio Filii est distincta a missione Spiritus Sancti, I Sent., d.15, pars 2, q.1, art.2.

[59] Quia sapientia illa, secundum quam mittitur Filius, quae est in eo quod deum cognoscimus ut finem, in quo quemdam saporem et quamdam dulcedinem constituimus, non datur malis hominibus, ad quos non mittitur Spiritus Sanctus ... Ex quo habetur, quod missio Spiritus non est absque missione Filii qui mittitur secundum dona perficientia intellectum. Et quia hae missiones inseparabiliter coniunguntur, unus effectus, ut sanctificatio creaturae, utrique missioni tribuitur, I Sent., d.15, pars 2, q.1, art.2.

knowledge in love, or as Augustine already called it: *cum amore notitia*[60]. If we remind ourselves how Giles described the content of theology as *cognoscere Deum ut nostrum restauratorem et glorificatorem* then we can understand how theology is for him a life-fulfillment: it is the very conscious life onto God as its ultimate goal and highest good. The desire to consciously and in a loving manner live towards God in the practice of theology is the greatest motivation in Giles' practice of theology: For the practitioner of theology it is spiritual life, in short, life itself.

Thomas on the *missiones*

Thomas has also occupied himself with the topic of the *missiones*. He also writes about it in the Summa.[61] In virtue of His creation God is present in all creatures, but by virtue of His sanctification He is present in His rational creatures in a special way. He is present in them in a new manner which Scripture calls 'indwelling'. God's indwelling initiates the renewal of the human being. In this the three divine *personae* as well as their gifts of grace are involved. The activities of the divine *personae* and the special character of their gifts is attuned to the two faculties of the human being, the ability to know and the ability to love. In his treatment of the divine missions, however, Thomas mentions the pair 'knowing and loving' only in passing.[62] The missions of the Holy Spirit and of the Son are attuned to these fundamental faculties of the human being. In order to raise knowing and loving onto a higher plane, a special divine presence is required. God desires, namely, to be present as be-known in the knower and as beloved in the lover. Through the missions of the Holy Spirit and of the Son the soul becomes conform to God[63] and is permitted to participate in divine love and knowledge.

Even though the Father also dwells in the soul, He is not sent. Yet He too, permits the human being to participate in His divine life in his own manner. This is the case because being sent is a form of

[60] AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX,10 (PL 42,968s.).

[61] Summa Theologiae I, q.43. H. RIKHOF, *Trinity in Thomas. Reading the Summa Theologiae against the background of modern problems*, in *Jaarboek* 1999, Thomas Instituut te Utrecht. Utrecht, 19 (2000) 83-100.

[62] Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo, Summa Theologiae, I, q.43, art.3.

[63] ... conformatur Deo, Summa Theologiae, IaIIae, q.110, 1c and 4c.

giving. And if 'giving' is understood as the benevolent communication of something to someone then one may say that the Father gives Himself to the extent that He communicates Himself benevolently to the rational creature as enjoyment, as the Creator, of Whom the creature, the human being, receives the possibility to rejoice in Him.[64]

There is a necessary connection between mission and grace. Through salvific grace (*gratia gratum faciens*) the human being itself is intimately connected with God. This grace is the gift of God by which the human being can receive God and through which indwelling becomes possible. Only rational creatures may be connected to God in this fashion. They alone may enjoy God, and they alone may use the divine gifts (*gratia gratis data*). By means of the divine gifts, and itself already intimately linked to God, the human being is enabled to equally bring other human beings closer to God.

Thomas first speaks about the Spirit and its gift of love, and then about the Son and His gift of knowledge. And more importantly, in Thomas' talk of two forms of conformity effected by the Spirit and the Son respectively, he explicitly links the mission of the Son to that of the Holy Spirit. Through the gift of love the soul comes to conform to the Holy Spirit. But it is not the case that by the gift of knowledge the soul simply comes to conform to the Son without any further ado. The word of the Son is not simply a word, it is the word that breathes love and speaks of love.[65]

But, Thomas asks, is it not typically the work of the Holy Spirit to fill a human being with grace through its mission? And is it therefore necessary that, apart from the invisible mission of the Spirit yet another invisible mission takes place? Thomas affirms that indeed, all gifts are in their entirety linked to the mission of the Spirit, yet amongst these gifts there are some special gifts that are proper to the mission of the Son, namely all the gifts that affect the intellect.[66] Thomas' answer is a continuation of his previous reflections on the gifts in q.43, art.3. There he spoke, to be true not exclusively but at

[64] ... communicat creaturae ad fruendum, Summa Theologiae, I, q.43, art.4 ad 1.

[65] Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius sed secundum talem institutionem vel instructionem intellectus qua prorumpat in affectum amoris, Summa Theologiae, I, q.43, art.5 ad 2. AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX,10 (PL 42,968s.).

[66] ... aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa, quae pertinent ad intellectum, Summa Theologiae, I, q.43, art.5 ad 1.

least primarily about the Spirit. Spirit as well as Son are therefore sent in an invisible fashion.[67]

Giles' and Thomas' position compared

When we compare Giles' standpoint on the missions to that of Thomas we may note several agreements but also some differences. Both deal with the same topics; not in the same order, to be true, since in the Summa Theologiae Thomas is at liberty to diverge from the sequence followed in the Libri Sententiarum, to which Giles in his commentary on the Sentences is bound. Giles and Thomas both speak about the invisible as well as the visible missions, and both address the invisible ones in greater detail. For that matter, both deal with the visible sending of the Son separately when speaking of the incarnation. Just like Thomas Giles asks whether it is fitting for a divine person to be sent, and whether it is proper to every divine person to be sent (passive). But beyond this Giles also dedicates a separate article to the sending (active), and in another he investigates in which area of Trinitarian theology the discussion of the mission is best at home: where the divine essence is dealt with, or there where the divine relations are discussed. Both theologians agree in asking the question whether the Holy Spirit also sends the Son. Just as Thomas Giles discusses the eternal character of the mission. He does indeed limit his discussion to the Son, just as he has primarily attention for the Son in his treatment of the mission in general. This in contrast to Thomas, who, as Rikhof remarked, lets all his reflections tend primarily toward the Spirit.

And there are also a number of differences. Thomas' attention for salvific grace – by means of which every mission becomes fruitful – appears to mainly come to the fore in the context of his discussion of the missions in general. In Giles this is quite different: only when he speaks of the invisible mission of the Spirit does he come to address grace.[68] However, here the sequence in the order of the Libri Sententiarum may have played a role.

[67] Similarly: Quod utraque missio ordinatur ad finem unum ultimum, scilicet coniungere Deo; sed effectus utriusque missionis differt secundum duo quae inveniuntur in rationali creatura, quibus Deo coniungitur, scilicet intellectus et affectus, et ita neutra superfluit, I Sent., d.15, q.4, art.2 ad 5.

[68] Indeed, one time Aegidius does refer to grace in passing, but not with the intention to speak explicitly about the role of saving grace: Quia, ut dictum est, non propter quaelibet opera dicitur mitti Filius, sed propter opera gratuita, sed nunquam sunt talia opera sine missione Spiritus Sancti, ergo non est missio Filii absque missione Spiritus, I Sent., d.15, pars 2, q.1, art 2.

The most important difference in both of their approaches appears to be the moment in which their attention is focused on the Holy Spirit. Thomas' attention for the Spirit is predominant during his treatment of the missions in general, whereas Giles reserves a number of separate distinctions for his attention to the Spirit. The mission of the Spirit, the visible as well as the invisible, is dealt with by him in dist. 16, 17 and 18, the mission in general he deals with in dist. 15.

When Giles emphasizes the inseparability of the missions of Son and Spirit, he seems to wish to do equal justice to both missions. It is evident that the Spirit as such is here not the starting point of his reflections. Furthermore, the title of this article explicitly investigates the inseparability. Thomas, however, only mentions this inseparability in passing. While he is occupied with emphasizing the presence of the Holy Spirit as love, he mentions in passing that without love, the word as pure knowledge, would not be suitable to link the soul to God.[69] From the context it is clear that Thomas' attention is mainly directed to the position of the Holy Spirit.

It is in an entirely different place – namely there where Thomas defends that it is also proper for the Son to be sent in an invisible way – that he explains why the two missions are so closely linked: "If, concerning the 'mission' we place the emphasis on the origin, then the missions of Son and Spirit are different, just as in their generation and procession. If we place the emphasis on the effects of grace, then both missions indeed agree in the grace in which they are rooted, but are different in the effects of the grace, namely the illumination of the intellect and the conflagration of the affect. The one mission cannot exist without the other, since neither of them takes place without salvific grace, and the one person cannot be separated from the other."[70]

In fact, in his argumentation Thomas wants to emphasize the presence of the Holy Spirit. In this manner, within the context of speaking about missions, the Son becomes a special case of talking about the Spirit for Thomas. Giles' attention, however, is directed towards the Son, and only after the inseparability of the mission he will talk about the Spirit. In the framework of their reflections on the

[69] ... quod una non potest esse sine alia ..., see below, footnote 70.

[70] Si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia, Summa Theologiae, I, q.43, art.5 ad 3.

missions, the Spirit is important for Thomas, whereas in Giles it is primarily the Son who determines his discussion.

If we direct our attention towards the anthropological aspect of their reflections, then Thomas appears to list the two distinct human faculties of knowing and loving next two each other, and to immediately link the conclusion to their mention, that therefore there are also two missions. God, after all, wishes to dwell as be-known in the knower and as beloved in the lover. For this indwelling the factor of salvific grace is important. Salvific grace, furthermore, acts as the indispensable glue that keeps the two missions together.

In Thomas the Holy Spirit determines all knowledge of God. Knowledge is a gift of the Holy Spirit – with a special status because of the Son. This has everything to do with Thomas' attention for the divine indwelling which is made possible by the gift, the mission. Also when mentioning the *sine alia* Thomas remains focused on indwelling and grace. The question remains, whether, when he speaks of the fruits of grace, he deals with them merely as a list or as being integrated. In any case, this does not become clear from his statement "*sed distinguitur in effectibus gratiae qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus*".

In this context Giles neither speaks about indwelling and grace, nor about salvific grace as the glue that holds everything together. For him there is no extra factor necessary to keep the missions together: they are integrated in and through themselves. His starting point is the Son as the Word that is sent. The Word is sent together with the Holy Spirit, such that they indeed do not coincide, since they are distinct, but neither in such a way that they can be separated. He wishes to emphasize the integration of love and knowledge. The entire art.2 makes it clear, that Giles is concerned with the inseparability of the missions. In taking the Son as the starting point of his discussion of the missions in general, it is evident that Giles' treatment is christocentric.

Conclusion

Regarding the integration of knowledge and love in theology we intended to make plausible that Giles of Rome occupies a middle ground between his teacher Thomas and the Augustinians. Whereas in Thomas the integration leaves room for a certain emphasis on knowledge, and the Augustinians place a certain emphasis on love, Giles wishes to ask attention for the integration of both more explicitly than the others.

One would expect that in the discussion of the mission in Thomas the emphasis would fall on the Word of God and in Giles on the Love of God. However, we could establish that the reverse is the case. In his discussion of the missions Thomas places emphasis on the Holy Spirit, Giles on the Son. Is this where the Augustinian Christocentrism has left its visible mark on Aegidius? If so, it would concern a Christ that leads to knowledge of God, and at the same time invites to loving imitation. It is because of Giles' thorough insight into the connection between knowledge and love, and the significance thereof for the practice of theology that one has called him in his time, not without reason *doctor fundatissimus*.

Utrecht M. SCHRAMA
Utrecht B. BLANS

THE BEGINNING OF EREMITICAL ARCHITECTURE IN TUSCANY

In the late tenth and eleventh centuries the rise of industry and trade as well as demographic changes created intensive communication between Rome and the rest of continental Europe. Religious, political, social and artistic ideas traveled along established routes and left lasting traces on the areas they passed through. Among these ideas the easiest to recognize are the stylistic variations in taste, best shown in art and architecture.*

The first task is to determine those routes along which ideas travelled and the origins of the ideas. Next, one needs to examine the extent that stylistic trends were transmitted with subsequent influence on local traditions. The topic, as treated here, is necessarily limited in scope by considerations of space. We are here concerned with a particular aspect of changes in the forms and currents which influenced the styles of the architecture of rural churches dating from the ninth, tenth, and eleventh centuries in Tuscany.

One may note that, in general, the origin of rural ecclesiastical architecture in Italy is still largely a *terra incognita*. By way of contrast, some later architectural styles of monastic orders are well-documented. For example, we know much about the architectural styles of the Franciscan, the Cistercian, the Dominican and other orders at least starting from the thirteenth century on. But no such information is available about the earlier style in architecture of those hermitages that coalesced to become the Augustinian Order in its present form, first in Tuscany in 1244 and then more widely in Italy and elsewhere in 1256.

The Routes of Communication

The most important artery which connected Italy with South and Central Europe was the *Via Francigena* or *Ruga Francigena*, now the *Via Cassia* (also called *Romea* from the pilgrims bound for Rome called *Romei*). It was once one of the principal routes linking Rome and Northern Europe through the Alpine passes. It may have been part of an Etrusco-Roman road which once led through Rosia, Poggio del

* I am grateful to the Reverend Karl A. Gersbach, OSA, Director of the Augustinian Historical Institute at Villanova University, for his helpful suggestions in composing this article.

Luco, Savignano and Pieve Scuola continuing in the Valdelsa. (See Illustration 1) The ruined Roman bridge of Ponte della Pia near Rosia, immortalized by Dante, was once part of this road.[1] With its diverging roads, such as the *Via Piedmontana* bypassing the Pontine marshes and the *Apia Traiana* (Via delle Gravine) through which the *Tiburtina Valeria* could be reached, the *Francigena* was an artery at times far more important than the *Via Appia*.

The *Francigena* route came from the North through Alpine passes, the Val d'Aosta, Val d'Adige and the Valle del Taro, which is connected to the Valle Padana. The road continued past Luni, Lucca and Chianti. In the Valdelsa area, where much of this study is concentrated, it eventually passed San Gimignano, Borgo d'Elsa, Siena, and Chianti through its southeasterly course.[2] One branch of the *Francigena*, the *Volterrana* following the river Elsa, passed Castel-Fiorentino and Poggibonsi, following the same lines as the once existing *Cassia Seriore* and the *Cassia Adriana* eventually joining the *Strada Maremanna*.

Somewhat less important, but also serving as a means to pass along ideas and ideals, were the sea-routes from Marseille through the Ligurian Sea to Genoa and a southern route from Sicily via the Tiber to the *Ripa Romea*. The pilgrims, the *Romei ad limina Beati Petri*, arrived to the former imperial wharf on the right bank of the Tiber, the *Ripa Romea*, from where the towering silhouette of the Old Saint Peter's was already visible – a familiar and welcome landmark. The Port of Ostia was already silted up and eventually abandonned. The only road remaining was the *Via Campana* (later *Via Portuense*) which connected the *Porto* and the Eternal City to the sea. In the seventh century the importance of the *Porto* was already diminished. It no longer functioned in full capacity while river ports assumed new importance.

Pilgrims from the North and from local areas were clogging these roads during the economic *rinascimento* beginning with the eighth century. Before the turn of the millennium and the great urban expansion, a great network of assistance consisting of large and small pilgrimage churches, hospitals, hospices, abbeys and monasteries had

[1] *Purgatorio*, Canto V, 133-136; A. LISINI, G. Bianchi BANDINELLI, *La Pia Dantesca* (Siena, 1939); G. BOETTI, *Suavis Locus ille Sovicille* (Siena, 1981), 160, n.73.

[2] A. Venerosi PESCIOLINI, "Tracce della strada Francigena sulle pendici orientali del Monte Maggio," *Bolletino Senense di Storia Patria* 1 (1930) 437; A. TRACCHI, "Di alcune antiche strade dell'Etruria settentrionale," *L'inverso: Rivista dell Instituto Geografico Militare* 51 (1930) 2.

been set up for the pilgrims on the way to Rome. Many establishments offered spiritual assistance; some exercised economic and political influence, such as fortresses, fortified settlements and castles, while hospices and hospitals offered corporeal assistance. Around this time some of the mushrooming eremitical communities of Tuscany and Umbria joined in the services offered by traditional establishments and delivered wide ranging assistance to pilgrims.

Architectural Influences

Along the pilgrimage routes, many architectural influences proliferated, which, at least, in rural areas, modern research has so far left undetected. Even today many of Italy's enjoyable secrets are hidden in small tawny-stoned villages tucked between the hills along Rome and Florence. Frequently, smaller but ambitious features of well-known monuments from far away areas were translated into local idioms and reflected in rural ecclesiastical architecture on a modest scale. Churches and hermitages in the Valdelsa and Siena area were focal points along the pilgrimage routes and became, with others, a medley of various architectural styles.

For the last quarter of a century, intensive research coupled with the results of archaeological excavations has shed light on some of these influences on ecclesiastical buildings, especially those of the eremitical establishments in Tuscany by relating the historical records to the physical remains.[3] As a result of the research, it is possible to

[3] G. RADAN, "Gli eremi nell'area senese: una prospettiva archaeologica," in C. ALESSI, C. BRANDI et al., *Lecceto e gli eremi Agostiniani in terra di Siena* (Milan, 1990), 73-95; [cited hereafter as *Lecceto e gli eremi*]; G. RADAN and A. VALERI, "L'Eremo di S. Lucia: Solitudine secondo Agostino," *Archaeologia Viva* 3 (1984) 36-40; G. RADAN, "Out of the Cave. Excavations at San Leonardo al Lago, Tuscany," *Proceedings of the PMR Conference* 5 (1980) 82-105; IDEM, "Archaeological Excavations at San Leonardo al Lago and Santa Lucia di Rosia," *Analecta Augustiniana* 60 (1997) 142-72; IDEM, "The Medieval Water Engineering at the Hermitage of SS. Lucy and Anthony of Rosia," *Bulletin of Mediterranean Archaeology* [cited hereafter as BMA] 2 (1977-78) 17-25; G. RADAN and A. LENGYEL, "The Hermitage of SS. Lucy and Anthony of Rosia: Historical Documentation of an Augustinian Hermitage," *The Church and the Human Society*; Villanova University Symposium VI (1983) 237-55; G. RADAN, "The Eremo of S. Lucia di Rosia: Archaeological Documentation of an Augustinian Hermitage," *Etruscans* 3 (1974) 5-33; IDEM, "Preliminary Report of the Excavations in Santa Lucia di Rosia, Siena, Summer 1972-73," *Acta Toscana* 1 (1974),15-26; I. LENGYEL, "Analysis of Human Skeletal Fragments from the Eremo di Santa Lucia di Rosia," *Etruscans* 3 (1974) 40-44; M. B. HACKETT, "Cinque eremi agostiniani se nei dintorni di Siena," *Lecceto e gli eremi*, 45-72; M. B. HACKETTT and G. RADAN: "Significato degli affreschi nel chiostro e nel portico di Lecceto," *ibid.*, 97-113.

decipher the original appearance of many previously unsuspected structures. The picture which emerges is unusual. It appears that in the late ninth and early tenth centuries, some rural areas developed architectural productions influenced by Lombard, Byzantine, Near Eastern, Moslem and even paleo-Christian styles. These styles run parallel with those of abbeys, parish churches, oratories, and chapels in the proto-Romanesque period. While the exact process of transition of various styles into the rural variety must remain conjectural, it can safely be assumed on the base of analysis that the cumulative example of comparative monuments has been effectively translated into the bricks and stones of the rural buildings.

Monk and Friar Architects

But many *lacunae* still remain in the investigation of the transmission of the architectural features. Names of architects, who apparently received their inspiration by visiting well-known monuments in urban centers in Europe and the Near East and/or through discussions with pilgrims, remain mostly unknown. Along with stone masons, monastic architects, such as Andrea di Piperino, Ratger (who was probably a *sapiens* architect instead of an *operaio*), and Baugulf, brought inspiration from places far from those rural areas which we are treating.[4] Magister Martinus emerges as *magister operis lapidum* at Rosia and leaves his name on a stone plaque presently in the lobby of the Biblioteca Comunale in Siena.[5] As far back as the ninth century Winihardus was the architect of Saint Gaul in 835, and all the workers were monks.[6] Likewise in the ninth century, the deacon Pacifico, who died in 847, actively designed ecclesiastical buildings.[7] By the fourteenth century the active participation of clerics in architecture in Cremona or Lodi was no longer unusual.[8] The presence of Cistercian *conversi* from San Galgano among the advisors during the building of the cathedral of Siena is well-documented.[9] According to Enlart, San

[4] G. SABAZIO, "Artisti Agostiniani d'Italia," *Bolletino Storico Agostiniano* 9 (1933) 26; R. KRAUTHEIMER, "The Carolingian Revival of Early Christian Architecture," *The Art Bulletin* 24 (1942) n. 65.

[5] G. RADAN, *Lecceto e gli eremi*, 80.

[6] K. PORTER, *Lombard Architecture* (Yale, 1917), vol. 1, 18.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] C. ENLART, "L'Abbaye de San Galgano près Sienne au Treizième Siècle," *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 11 (1891) 201.

Galgano, so very important in the influence of Cistercian architecture in Italy, had some 80 monks who labored on the completion of the church.

While the distinction between *architectus* in the Vitruvian sense and a medieval lay craftsman was clear after the fifteenth century, it was somewhat blurred before this time. It is certain, however, that monastics played an important part in the building of ecclesiastical structures earlier than the Cistercian contribution in Italy, and religious with names of Ceccano, Ferentino, Sermoneta, Andrea de Piperno and others may have been students of monastic master builders.[10]

Topography of Architectural Influences

Among the various architectural influences in rural areas in Tuscany, the frequent Near Eastern features are of special interest. By proto-Romanesque times rural churches in the Val di Taro and Valdelsa area were adapting such influences into styles of their own. These influences on rural churches, however, did not always arrive directly from the Near East but for the most part came through Rome. As a result of the flux of refugees from Palestine, many relics, customs, and styles were imported, and the skyline of Rome began to demonstrate an oriental flavor.[11] The time that Near Eastern influences started to have an impact on ecclesiastical architecture in Rome is uncertain. Could it be as early as the middle of the fourth century when Athanasius, accompanied two Egyptian monks, visited Rome in 339?

Under the Syrian pope Sergius I (678-701) and the Greek pope John VI (701-705) some parts of Rome must had similarities to Jerusalem or Baghdad. The *solea* in the earlier churches changed to *schola cantorum* with trabeated colonnades.[12] It is not unlikely that

[10] ID., *Origines françaises de l'architecture Gothique en Italie* (Paris, 1894), 11; H. ROTT, *Quellen und Forschungen zur Südwestdeutschen Kunstgeschichte* (Stuttgart, 1933-38), 302; Sabazio, "Artisti Agostiniani," passim. A considerable number of friars had artistic talents and employed it in the interest of their monasteries. A famous case was at Parma where many *fratres laborarii* were recorded working on the Baptistery of Parma. Master builders, all of whom were clerics, signed their names in the transept of the Cathedral of Cremona. See PORTER, op. cit., 18.

[11] R. KRAUTHEIMER, *op. cit.*, 90. Greek and oriental liturgical practices became more common under the Sicilian, Greek and Syrian popes. The center of Greek settlements at that time were around the Forum Boarium at the Santa Maria in Cosmedin. See: F. KEMPF, M. G. BECK et al., *The Church in the Age of Feudalism* (Freiburg/Montreal, 1969), 4-5.

[12] C. WARDS, *A history of the Early Church* to *A.D.* 500 (London, 1937 and 2000), 197; also KRAUTHEIMER, *op. cit.* 9.

some prototypes from Syria and *martyria* from Antioch and Apamea were used in Rome as models. The Near Eastern influence in ecclesiastical architecture vanished in Rome with the end of the Syrian, Dalmatian and Greek popes and the coming of Hadrian I in the ninth century, introducing the time of the *renovatio*, an attempt to renew Rome's past. This period was marked by a return to the earlier protobasilica types.

Various influences also on the architecture of eremitical establishments can be observed although the characteristics of eremitical communities in Tuscany can only be expressed in generalities. Huts, caves, and other primitive buildings were standard in the evolution of such communities. Location played a major role in their foundation such as picturesque and inspiring rocky heights on mountain tops overlooking valleys, plateaus and promontories sometimes dominated by primordial forests and streams. At this early stage the eremitical establishments were less influenced by architectural monastic reforms and imperial patronage and more by the imagination and travel experiences of local masons and members of the communities. In this sense emotion dominated the formal expressions of such religious groups.

Later on, the influence from the North, the "Latin sense of order," which eventually created new directions, obliterated memories and imposed occidental programming on monastic establishments in most places. In the case of hermitages of Tuscany, however, the architectural characteristics of the earlier styles persisted even when the newer architectural influences both in Rome and in major ecclesiastical centers north of the Alps came into vogue. The underlying motive was the desire to reflect the poverty and simplicity of the eremitical past. This desire for greater poverty and simplicity is seen also in the monastic reforms of Saints Romuald, Peter Damian, and John Gualbert.

The ground plans of some rural churches in the Valdelsa area show that the earlier Eastern tradition vanished more slowly. Some rural churches still were subject to such influences long after the fashion ceased in Rome. For instance, a group of rural churches originating in the ninth and tenth centuries had pastophories such as Sant' Appiano and Sant' Agnese in Chianti. Some have galleries above the aisles like San Giovanni Battista at Castello. While these influences are frequent in the ninth century, they already appeared in the Val di Taro area in the eighth century. Another local variation of the Near Eastern type, choir with flanking side rooms (not unlike the eastern-

influenced San Giovanni a Porta Latina in Rome), is found in the Pieve di Appiano, one of the oldest proto-Romanesque churches in the Valdelsa area, possibly dating from the late eighth century.[13]

Our interest centers around the development of the architecture in the period before the individual hermitages were organized in the thirteenth century to form the Augustinian Order in its present form. Several decades ago Professor Elm suggested that if there was any connection between fifth and seventh-century Augustinian monasticism and the thirteenth-century eremitical communities, the connecting links point to the hermitages of Aquaviva, Centumcellae and Lecceto.[14] It was the early period of those communities which supplied in many cases the inspiration and the basis for the forthcoming architecture of the emerging Order.

By the time the Grand Union came in 1256 most of the presently existing hermitages had already undergone an adaptation to the Cistercian style with its fastidious proportioning expressed in terms of rural simplicity. In some cases at least such changes did not entirely obliterate the earlier architecture. The Cistercian style was undoubtedly attractive to these thirteenth-century communities and captured the imagination of many monastic settlements. Much later the buildings underwent other changes when the Baroque came along.

At the time the legends relating to the origin of the Augustinian Order were composed, the authors must have also been inspired not only by traditional oral sources but also by the still visible and not yet obliterated earlier foundations under the thirteenth-century churches.[15] The desire to establish links with the past by identifying with early monastic foundations of Africa augmented interest in the far remote past. None of these foundations display technical expertise or show signs of experimental processes, but rather they were primitive and ruggedly conceived. Thus earlier foundations were not destroyed but incorporated in the later buildings. Unfortunately, paleographic materials, such as inscriptions, which would fortify dates are extremely scanty. The influence of the various renaissances is more easily detected in rural churches and hermitages, where tradition endured

[13] M. SALMI, *Architettura Romanica in Toscana* (Rome, 1927), 21, 53, nos. 9, 58.

[14] K. ELM, „Italienische Eremiten Gemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts," *L'eremitismo occidente nei secoli XI e XII* (Milano, 1962), 549: "The Augustinian Friars, keeping in line with their eremitical vocation, never wholly lost touch with their hermitages, where a few groups continued to live" (translation, mine). See also: C. H. LAWRENCE, *Medieval Monasticism* (Harlow, 1953), 274.

[15] RADAN, "Lecceto e gli eremi," 73-95; also "Out of the Cave," 82-105.

and adherence to such forms lasted longer than in urban centers. Tuscany and Umbria, however, must not be considered areas with slavish imitations, lands without creativity of their own, but capable of absorbing diverse stimuli. The manifold nature of early medieval architecture defies summary treatment. A salient example of this is San Leonardo al Lago where such foundations were left almost intact and served for the later building. (See Illustration 2) The eremitical ideals enjoyed a renaissance at the turn of the tenth century, and the architectural remains from the early stages must have been visual reminders. The visual remains served legends, which were presented as proof to show that the Order originated earlier than the thirteenth century.[16]

The Archaeological and Visual Evidence

Historical analysis of annals and hagiographical writings is an important source of information, but one that often needs to be verified by recourse to other evidence such as that which archaeology supplies. One has only to think of the great leaps forward in biblical studies that resulted from archaeological discoveries. Again, by supplying tangible evidence, archaeology can fill the lacunae left by lost or undiscovered historical documents.

The center of most eremitical foundations, where the loosely united members of communities met, were found, generally speaking, in the so-called box-churches. (See Illustration 3.) Recent excavations demonstrated their existence. The origin of these box-churches may lie in the so-called *consignatoria*, that is, the cemetery chapels in Egypt. In Italy they go back to the centuries after the decline of the Roman Empire, to the time when barbarian kingdoms were on the rise and conditions were hostile to monumental undertakings. During the ensuing centuries these rectangular box-churches were commonly used throughout Europe, but especially in Tuscany from the fourth century on and survived in rural areas into the tenth century.

Besides the excavated foundations of the various *eremi* in Tuscany, the *Thebaid* fresco cycles of the late *Trecento* and early *Quattrocento* show how architectural traditions survived through the

[16] R. ARBESMANN, "Henry of Friemar's <<Treatise on the Origin and Development of the Order of the Hermit Friars and its True and Real Title>>", *Augustiniana* 6 (1956) 37-145; ID., "Jordanus of Saxony's Vita S. Augustini: the Source of John Capgrave's Life of St. Augustine," *Traditio* 1 (1943) 345 ff.

centuries. The *Thebaid* subject matters are particularly salient examples. Almost all of them originated in the late *Trecento* and early *Quattrocento* and indicate old and powerful traditions. The subjects nostalgically recall Egyptian and Palestinian solitaries as well as scenes of cenobitic life. Although most of them are thematic variations of imaginary vistas, they refer to the earliest eremitical establishments and show caves and numerous box-churches and sanctuaries. Some are based on accurate observation and on traditions of few generations before. The most monumental one, after the one at Lecceto, is the large panel in the Galleria dei Uffizi in Florence. This work is attributed to Gherardo Starnina, a student of Agnolo Gaddi (but lately thought to have followed Fra Angelico), and is probably inspired by Byzantine "Dormition" themes and the *Lives of the Desert Fathers*. Visual observation played a part in the depiction of some simple architectural details. Pietro Lorenzetti's *Thebaid*, which may have been inspired by the one in the *chiostro* of Lecceto, is presently in the Pinacoteca in Siena but once decorated the altar of the Carmine in Siena.[17]

All *Thebaid* paintings show early box-churches. To judge from the ruined but still extant early Augustinian hermitages, as evidenced by archaeological excavations, wall analysis, and ceramic evidence, the paintings have an affinity with hermitages such as San Leonardo al Lago Verano,[18] Santa Lucia and Antonio di Valle Rosia,[19] Sant' Agos-

[17] 17. G. RADAN, "The Lecceto Frescoes: The Augustinian Cycle," in J. SCHNAUBELT, F. VAN FLETEREN, G. RADAN, *Augustine in Iconography*, (New York, 1999), 431-65; M. B. HACKETT and G. RADAN, "Significato degli affreschi nel chiostro e nel portico di Lecceto," *Lecceto e gli eremi*, 97-113; C. ALESSI, "I cicli monocromi di Lecceto: nuove proposte per vecchi problemi," *Lecceto e gli eremi*, 211-46. See also E. CARLI, *Guide to the Pinacoteca of Siena* (Milan, 1972), 35-36; E. CALLMAN, "Thebaid Studies," *Antichità Viva* 14 (1975) 8-12.

[18] While the founder of the hermitage was identified as a certain "Benedetto priest and monk" according to a decree of Raniero II, bishop of Siena (1166-1170), the data obtained from the archaeological excavations point to an earlier, more humble beginning. The dig revealed a subterranean rock-chapel where the ceramic evidence indicate a ninth century beginning and another small chapel built above it shows a tenth century origin. The original church, mentioned above by Raniero, was still standing by 1168. The decree legitimizing the *eremo* was registered by Brigitte SZABO-BECHSTEIN in *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* 55/56 (1976) 159-99. See also: RADAN, "Out of the Cave," n. 2. According to M. B. HACKETT, the foundation of San Leonardo can be the "early years" of the eleventh century, maybe about 1050. Hackett feels that the date of 1119 for the foundation of the eremo is not realistic; see his "Cinque eremi" in *Lecceto e gli eremi*, 45-46.

[19] The antiquity of Rosia was stated by B. VAN LUIJK, who placed the foundation at 952. See his "Gli eremiti neri nel Dugento con particolare riguardo al territorio Pi-

tino di Montespecchio,[20] San Salvatore di Lecceto,[21] and Sant' Agostino de Monticiano.[22] These hermitages trace their origin to early box-church ancestors. (See Illustrations 4 and 5)

In addition to the hermitages listed, some such buildings, which witness their ninth and tenth century origins, exist in the Valdelsa area; namely, San Jacopo, San Bartolo and San Pietro, both at San Galgano, Santa Maria at Radi, and San Donato at Gavignano. All of these buildings appear to have a box-church type of origin strikingly similar to the oratories on the *Thebaid* paintings.[23] The Portiuncola, originally

sano e Toscano," *Biblioteca del Bollettino storico pisano, origine, sviluppo ed unione*, Colana storia 7 (1968) 44-46. The several years of excavations found traces of an ancient campo santo under the earliest foundation long before the year 1000. The ancient foundation was incorporated into the later box-church. See G. RADAN and A. LENGYEL, "The Eremo di S. Lucia," *Etruscans* 3 (1974) 5-33. M. B. Hackett describes the earliest stages of the hermitage as follows: "nel 1200 ... avesse avuto 60 anni [the founder Bonacorso], e fosse nato, perciò, nel 1140; ... ammetiamo, infine, che avesse avuto circa 30 anni quando decise di vivere nella Valle di Rosia, allora, l'anno della fondazione del l'eremo sarebbe il 1170." Somewhat further he adds in "Cinque eremi," 49: "infatti, nel 1200 venero construiti una piccolo chiesa e degli allogi primitive, come capanne o grotte, che circondavano la dimora rudimentale del fondatore." The fact is that while the above mentioned little church was incorporated in the Gothic phase of the church, ceramic evidence shows that the small chapel under the first church was completed before the turn of the millennium. See: RADAN, "Gli eremi," 92-93.

[20] We do not have any archaeological evidence regarding the foundation of Montespecchio. Literary evidence points to 1189 or 1190. Some claims were made regarding the church, namely, that it was consecrated in 1016 and that a provincial chapter was held there at the time. A. LANDUCCI, *Sacra Leccetana Selva, cioè origine e progressi del'antico e venerabile eremo e congregatione di Lecceto in Toscana del'ordine erem. del padre Sant Agostino* (Rome, 1657); cf. M. B. HACKETT, "Cinque eremi," 53.

[21] The first literary evidence for the existence of Lecceto is from 1119; see M. B. HACKETT, "The Medieval Archives of Lecceto," *Analecta Augustiniana* 40 (1977) n. 3. However, Landucci in *Selva* states that the hermitage was established in 1084. In fact, Giacomo Piccolomini died at Lecceto in 1074: see HACKETT, "Cinque eremi," nos. 87, 88. No archaeological evidence through excavations could be obtained at Lecceto since the Sovrintendenza refused permission for a dig. There are sources which place the beginnings of Lecceto as early as the eighth or ninth centuries. See A. KUNZELMANN, *Geschichte der Deutschen Augustiner-Eremiten*: Teil 1, in the series *Cassiciacum* 26 (1969) 24, n. 46; K. ELM, „Neue Beiträge zur Geschichte der Augustiner-Eremitenorders im 13. und 14. Jahrhundert," *Archiv für Kulturgeschichte* 42 (1971) 360 ff.

[22] The foundation date is not known. The present form of the church is fourteenth-century – late Gothic and it may have been built on an earlier foundation of unknown date. See M. B. HACKETT, "Cinque eremi," 68.

[23] I. MORETTI and R. STOPANI, *Chiese Romaniche in Valdelsa* (Florence, 1968), 130 and passim. The word "oratory" was used in various archaeological re-

dedicated to Santa Maria di Giosafat and later given to St. Francis of Assisi by the Benedictine monks of Subiaco, was a building of this type. So was the Vittorino near Gubbio and San Damiano where the Christ on the crucifix spoke to the same saint.[24]

Several Augustinian hermitages with such simple foundations, upon which single nave churches were erected, also adhered to this tradition even when they were converted into *canoniche rurale*, and later when during the Renaissance and the Baroque periods more elaborate changes were made. Written evidence is insufficient to ascertain the earliest foundations of these hermitages. For instance, sources, which mention a certain Benedictine named Benedetto at San Leonardo al Lago, place us far before the times when hermits were centered around a building erected above a grotto. Archaeological evidence points however to a "proto-historical" period and foundation before 1050.[25] In the cave chapel under the hermitage the discovery of ceramic remains of so-called "Forum Ware," which has a *terminus ante quem* in the ninth century and which remained in use till about the eleventh century, points to a primitive religious center which existed well before the millenium.

ports related to San Leonardo al Lago. In the case of San Leonardo, it preceded and became part of the later Gothic structure. For the medieval meaning of the word see A. H. FELDHAUS, Oratories, in Catholic University of America: Canon Law Series, 42 (Washington D. C., 1927), passim.

An unexplained, almost perfect illustration of the development from an unknown eremitical community to cave sanctuary and then to a box-church and finally into a quasi Gothic style of church is a panel attributed to Paolo Uccello in the Galleria della Accademia in Florence. See J. Pope HENNESY, *Paolo Uccello* (London, 1969), 172. The painting has not been sufficiently researched to establish the identity of the locality illustrated, but it is likely that it represents San Leonardo al Lago; the only place where the transition and tripartite elevation of an eremitical building was still known when this late *Trecento* or early *Quattrocento* painting was completed. The painting also shows on the second level of the elevation what may be a "confessio," a place for relics of saints. If indeed it is, then it is the only one in Tuscany with such an architectural feature. The idea of the "confessio" received its first impetus when Pope Paul I distributed relics from the catacombs of Rome in 765. See: J. HUBERT, J. PROCHES et al., *The Carolingian Renaissance* (New York, 1972), 53. Although the painting is associated with the *Thebaid* subject matter, it is a unique variant of it. It is not influenced and has no association with those manuscripts which came from monasteries interested in hermits and which may have had some influence on the subject matter such as Valombrosa, Monte Oliveto and Camaldoli. See E. CALMAN, "Thebaid Studies," *Antichita Viva* 14 (1975) 11.

[24] MORETTI and STOPANI, *Chiese Romaniche*, 30 (n. 26).

[25] D. WHITEHOUSE, "Forum Ware: a Distinctive Type of Early Medieval Glazed Pottery in the Roman Campagna," *Medieval Archaeology*, 9 (1965) 55-63 and RADAN "Gli eremi," 81.

At Santa Lucia di Rosia, we have a salient case where written documents are supplemented by archaeological evidence. For instance, M. B. Hackett states: "Non vi sono prove che l'eremo sia stato edificato prima del 952 come casa colonica dell'abbazia di San Bartolomeo di Sestinga, dato che non troviamo riferimenti a Sestinga, fino all'anno 1025."[26] Some tangible evidence, however, does exist to fill the lacuna of written documents in a coin of Henry II (the Lame) that was found under the terrazzo floor of the second church in the NE section of the presbytery at Santa Lucia.[27] This represents a *terminus ante quem* for the foundation of the church since Henry was born in 962 and was crowned as king in 1004. This early date is not surprising if one accepts the data supplied by B. van Luijk who dates the existence of Santa Lucia da Rosia prior to 952.[28]

Further documentation may be mentioned here in reference to the two ossuaries attached to the foundation of the church of Santa Lucia. Extensive research conducted by one scientist of the Hungarian Academy of Sciences proved that the age of the bones preceded the first building. This bone material constituted the lowest (first) level of the ossuaries under the porch and under the west side of the church. The bones were first collected from an ancient *campo santo* on the promontory where the hermitage stands today and were reburied in the ossuaries. Was the *campo santo* a Christian burial place? One has to remember that the proximity of cemeteries of early religious communities to paleo-Christian places was not unusual. For example, the excavations at Farfa discovered tegulated graves, originating from the first Christian settlement under Lawrence of Syria (552-563).[29]

Such discoveries pertaining to the "prehistoric" period of the Augustinian Order are connected with several early eremitical foundations. For instance, although there is a firm date for the foundation of the hermitage of Montespecchio in 1189 (hypothetically the construction may be dated to around 1200), there is a legendary date of

[26] M. B. HACKETT, "Cinque eremi," 49.

[27] RADAN and LENGYEL, "The Eremo di S.Lucia di Rosia," *Etruscans* 3 (1974), 10, n.16.

[28] B. VAN LUIJK, *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini, Periodus Formationis 1187-1256*, in the series *Cassiciacum* 18 (Würzburg, 1964), 16, n. 14. For a somewhat different opinion and a complete bibliography on the subject, see: K. ELM, "Gli eremiti neri nel Dugento: Ein neuer Beitrag zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens," *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* 50 (1970), 58-79.

[29] C. B. McCLENDON, *The Imperial Abbey of Farfa: Architectural Currents of the Early Middle Ages* [cited hereafter as *Farfa*] (New Haven, 1987), 16.

April 16, 1015.[30] In addition, one sketch from the nineteenth century in the Biblioteca Comunale (MS A.VIII.53, fol. 286r) clearly attests to the box-church origin of this hermitage. (See Illustration 5)

Another characteristic, namely a squared presbytery, still existed at Lecceto at the time when the "new church" was consecrated by Bishop Bonfilius of Siena on 16 April 1228.[31] Its traces were left intact when the fourteenth-century church, which was an extension of the thirteenth-century structure, was completed between 1317 and 1345. The description of the altar by Landucci provides important documentation of the survival of the squared presbytery so typical of early eremitical churches: "E dretto al altar' maggiore vi è il choro a volta, di braccia 12 lungo e largo braccia 10."[32] These are the measurements of the squared presbytery at Santa Lucia di Rosia measured from the main altar to the back to the choir! With one Florentine braccia equal to 46 cm, the measurements are 9m 66cm x 4m 60cm with a difference of only 15 cm of length. At Santa Lucia the length is only 9m 51cm. Such close relationships may point towards, if not one architect, at least a common model or a local tradition.

As to a *terminus ante quem*, a trial trench in front of the portico at Lecceto, which probably once served as atrium, would yield important data since it surely would show early burials like those at San Leonardo al Lago and Santa Lucia di Rosia. The custom of using the church steps or portico for reburials may have arisen from the fact that *atria* had been popular sites for burials, as is seen, for example, in the courtyard of Old St. Peter's, which was used for tombs, beginning with early times and lasting into the Middle Ages.[33]

[30] LANDUCCI, *op. cit.*, 55. I am grateful to M. B. Hackett for this information. See also note 20.

[31] F. SCHNEIDER, *Regestum Senese* (Rome, 1911), 337, n. 757; RADAN, "The Eremo di S. Lucia," 5-6; IDEM: "Archaeological Excavations," 154; HACKETT "Cinque eremi," 49, nos 37, 38; L. FRANCHINA, op. cit., tav. 1, 174.

[32] LANDUCCI, *Sacra Ilicetana Sylva*, 20-21. The measurements in this article differ somewhat from those described by M. B. HACKETT in his "Lecceto, the Monastery and its Economy by 1650," *Analecta Augustiniana* 52 (1989), where one Tuscan *braccio* is equaled to 0.583626 of a meter.

The tradition and desire to recreate a bygone Arcadian memory remained so vivid that centuries later, long out of fashion, such a monastic "village" was built at Gross-Burlo. See K. ELM, „Ein Plan des Klosters Gross-Burlo aus dem Jahre 1728," *Westfallen* 54 (1976) 101-3. For similar continuing tradition in the fifteenth century, see: F. CARDINI and G. VANINNI, "San Vivaldo in Valdelsa. Problemi topografici e interpretazioni simboliche di une 'Gerusalemme' Cinquecentesca in Toscana," *Religiosità e Società in Valdelsa nel basso Medioevo*, Atti del Convegno di S. Vivaldo, 29 Settembre 1979, passim.

[33] McClendon, *Farfa*, 69.

Frequently the squared presbyteries were over crypts. Such crypts, at the beginning, resulted from various geographical and topographical conditions and, in the case of the eremitical past, the evolution of communities into functioning and regulated groups.[34] It is not known how much the architecture was influenced at the time by various liturgies practiced during the period. Long before the famous ninth century Badia di Sant'Antimo (c. 890) near Monte Amiata in Umbria, simple crypts, almost never annular ones, seem to have been developed in the Valdelsa area. These crypts were reminiscent of the great French prototypes.[35]

In the development of crypts, there is likely to have been an influence in the Carolingian period from the north, from churches such as St. Nazarius at Lorsch (c. 774) and St. George at Reichenau-Oberzell (c. 888), that is, during the period when the earliest eremitical establishments are thought to have begun in Italy, but long before the Cistercian innovations took root in Umbria and Tuscany. Thus the Cistercian wave of architectural innovations in the twelfth and thirteenth centuries contained certain features which must have seemed familiar to the innovators.

In addition to the eremitical churches, similar characteristics, such as timber roofing and raised squared presbyteries, are found in other early box-churches, for example, San Ruffiniano at Monsanto and Santa Maria at Colle in the Valdelsa area. Other notable squared endings are still in existence at San Michele a Rencine and San Donato a Lucardo.[36] Another remaining example is the Canonica di Monteriggioni although it dates from a somewhat later date. Again, such squared presbyteries are not uncommon north of the Alps during Merovingian and Carolingian periods as is seen in two important examples, St. Nazarius at Lorsch and St. George at Reichenau-Oberzell. Thus squared presbyteries became a standard feature in the development of the early eremitical box-churches long before the Cistercian influence was felt in Italy at Fossanova.[37]

[34] RADAN, *Analecta Augustiniana* 40 (1997) 154; L. FRANCHINA, "Il convento di Lecceto: crescita di un organismo," *Lecceto e gli eremi*, tav.1, 174.

[35] The half vaults imitate the prototypes of Southern France with ambulatories, such as at Conques and Limoges, as well as urban examples in Italy, such as San Pietro in Vincoli at Pisa. See also: G. MARTELLI, "Le più antiche crypte dell'Umbria" *Atti del 3e Convegno di Studi Umbri*, (Gubbio, 1965), 33, 53 and passim.

[36] These type of plans are also common in the Val di Cecina area. See I. Moretti and R. Stoppani: *Chiese Romaniche in Val di Cecina* (Florence, 1970), 67-69, 75-82.

[37] F. OSWALD, L. SCHAEFER, et al., *Vorromanische Kirchenbauten* (Munich, 1966-67) 179-81.

Some authors even maintain that the development of the architecture of the eremitical orders remained independent of the Cistercian influence even once the Cistercian style became dominant. Thus Renzo Pardi writes: "Ritengo che gli organismi degli ordini eremitici, quali ad esempio i Camaldolesi, si siano sviluppati independentemente da eventuali condizionamenti cistercensi e siano anzi i diretti precusori delle architetture degli ordini mendicanti."[38]

On the other hand, one has to take in consideration here those box-churches which were erected hundreds of years later as a result of the tendency to simplification found in the Cistercian style. Such structures, however, are different and distinguishable from the ones which were erected at the turn of the millennium or earlier. Their masonry is far more sophisticated, finished with chisel, instead of hacked out with stone ax. Consequently in the later box-churches arch voussoirs, where they exist, are already wedge-shaped instead of distorted in an effort to create the curve of the arch. The arches supporting the vaults of their crypts have well-developed diagonal and transverse ribs. This is the case, for instance, with Sant' Antimo di Petroro near Todi in Umbria.

In architectural development, moreover, one must not discount the impact of changing liturgy and the influence of clerics, especially abbots. At the end of the seventh century, Benedictine abbots experimented with lay-outs of monasteries adapted to the Rule so that everything essential for communal living should be contained within the monastery walls.[39] The Benedictine conference at Aachen (817) discussed the relationship of the plan to the Rule and liturgical lay-outs. Some abbots, such as the one those from the Imperial Abbey of Farfa, are known to have traveled extensively and brought back well-established ideas from the great abbeys of the Carolingian realm north of the Alps. Important clerical architects were men like Bishop Bernward, or Abbot Suger, or the architect-abbot Ratgar (who was removed from his post by Louis the Pious), or Abbot Sichardus at Farfa.[40]

[38] R. PARDI, *Richerce di architettura religiosa medioevale in Umbria* (Perugia, no date), 80.

[39] 39. W. BRAUNFELS, *Monasteries of Western Europe* (Princeton, 1972), 10. Specifically the sixty-sixth chapter of the *Regula Sancti Benedicti* calls for monasteries functionally laid out to serve the community. St. Benedict's Rule places the abbot in charge of much activity around the monastery, ibid., 11; also MCCLENDON, *Farfa*, 64-69.

[40] *Farfa*, 116. Others are named as well who were instrumental in the architectural development at Farfa, namely Alanus of Aquitane, Probatus and Ragambaldus.

Clearly less famous but still important architectural innovators existed in the history of the Augustinian Order also. One of the first with a mission of building and restoration appears to have been Rinero/Rainerio, who was one of the *beati* at Rosia and who is credited with the restoration of the church there in 1276.[41] Extensive building activity at Lecceto between 1317 and 1345 is connected to the names of the priors Giovanni Battista Benincasa da Siena and Giovanni di Gucci Molli da Siena. Again, Cristofano, alias Christoforo di Giovanni Landucci, a lay brother at the end of the fourteenth century, became the designer and architect of the tower at that monastery, still a landmark today after almost six centuries. In another still later case, we may see the hand and imagination of Mariano da Genazzano, prior of Lecceto in 1489, in the design of the new refectory, dormitory and loggia. He was the vicar general of the Lecceto congregation in 1483.[42]

The kaleidoscopic variety of stylistic influences which this article attempts to group chronologically, comes to an end in the thirteenth century when the practical forms and new aspects of the French Gothic style with its serene simplicity, directness, and lack of adornment started to penetrate Corneto Tarquinia in the southern confines of the Maremma and eventually Central Italy. However, when the characteristics of all vaulted Cistercian buildings were adapted by local builders, it is reasonable to assume that they looked upon squared presbyteries sympathetically and with familiarity since to them it was already a *déjà vu*.

Conclusion

This analysis has spanned almost half a millennium of architectural influences in rural areas of Tuscany with special regard to little known eremitical establishments. These influences preceded those still standing Gothic architectural remains, which are distinguishable under the Baroque disguise of some Augustinian establishments. The convergence of stylistic and archaeological facts allow us to extrapolate little known phases of the development, influences, life, function, and taste of eremitical establishments in the dimly-lit earlier centuries. Because of the lack of historical documents, uncertainty reigns as far as so-called "Augustinian Prehistory" is concerned. It is

[41] LANDUCCI, 121; cf. Hackett, "Cinque eremi," 61.
[42] HACKETT, ibid., n. 51.

there that archaeology may shed light on that particularly obscure yet important period when a specific type of architecture developed.

During this time a fascinating melee of influences derived from the Near East – the survival of eremitical movements flowing from the south mostly through Rome – along with those influences coming from northern Merovingian and Carolingian features was translated into local idioms by local masons, many of whom were members of monastic communities. Thus the architecture of the hermitages at that time became crossroads for various movements. The architectural revival of the eighth and ninth centuries created profound changes in church architecture which conformed to the ecclesiastical *renovatio* of the papal court. These periods were critical for the development of early eremitical structures.

The stylistic influences on eremitical churches range from rigid conservative adherence to eremitical ideals and rural simplicity to surprisingly delicate refinements. These different strands are interwoven into a fabric so complex that it is difficult to determine a representative sampling that conveys its flavor and variety. Thus the influences are detectable not only in local rural developments but in the constructions of hermitages as well. While examining these strains, one must get accustomed to opposing views and accept a many-sided approach to the phenomenon with the result that unrelated explanations are accepted side by side.

Some features were common in the early structures. These features are still visually distinguishable today in the ruins or in the buildings, where they were incorporated into the construction. All of them, before they became syntheses of different architectural currents, show that they originated from simple box-churches: single navata, no side aisles or chapels, squared endings (some with and some without crypts), and probably of timber origin before gradually being converted into stone. What is characteristic of these early sanctuaries is that there was a scarcity of decoration on the facades and in the interiors. Most of the masonry is roughly hewn instead of the finely chiseled stonework of the later phases. In the eremitical churches no traces are yet detectable of the battle that developed within a century between plasticism and chromatics in church decoration. The few primitive, or should we say, humble decorations were limited to some stoops, lesenes, crest tiles and mouchettes (some of which may have already belonged to the Gothic phase). Reused, however, in the next phases of building periods were some remarkably preserved purlins and struts in the interiors.

Nonetheless, the convergence of hypothetically synchronized factors – archaeological, historical, and stylistic – reveals architectural inspirations from various sources. The rural churches are sometimes unpretentious copies of little known monuments in Rome and other places. The ground plans reveal inspirations from far away places – an interesting crossroad of architectural influences. Since, however, most hermitages were associated with caves, the exact process of transmission of these influences must remain largely conjectural. The austere, picturesque, dense forests and almost inaccessible rocky heights rising above the mountain gorges played a role in selecting sites and defining the holy man's relationship to God. These were places where the search for and positive attraction of natural beauty and idyllically sheltered solitude dominated. These were sanctuaries where the spirit of Christianity gradually superseded ancient beliefs in the supernatural and where solitude inspired deep religious feelings. The cliffs, forests and wild rivers offered the opportunity for a remarkable union of nature and architecture with many different levels of contrasting textures. Thus the picturesque, essential to good architecture in later centuries, was pioneered by eremitical architecture and kindled the burning desire to sustain continuous communion with God.

Villanova G. T. RADAN

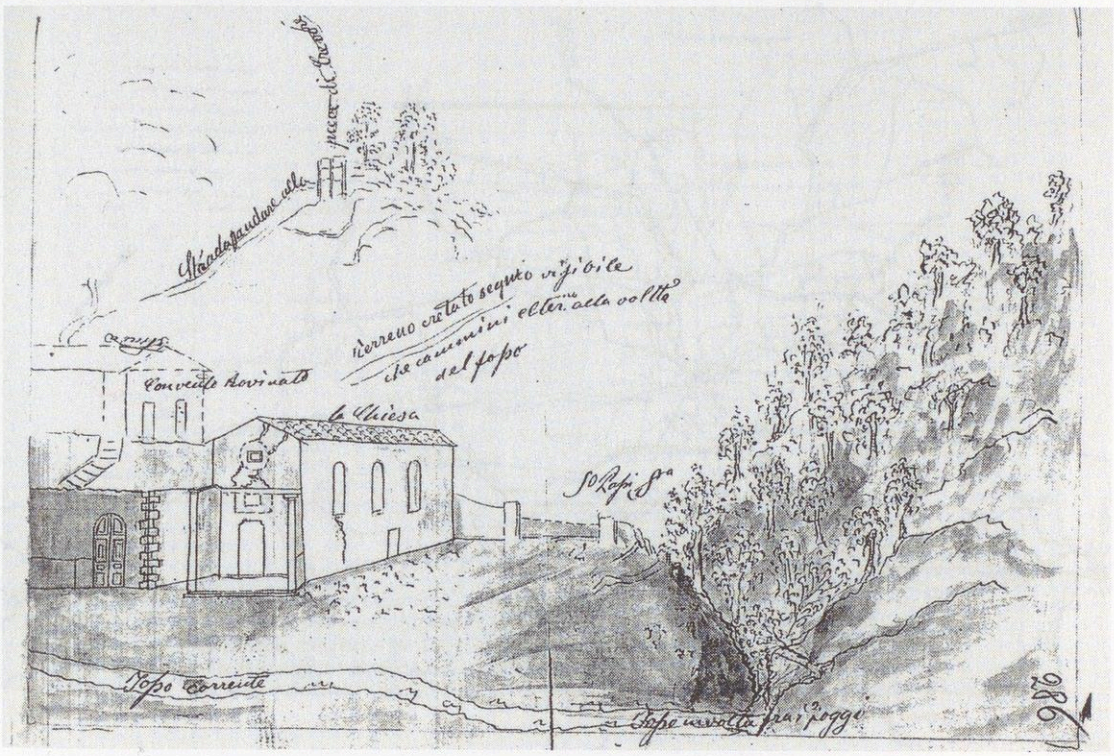
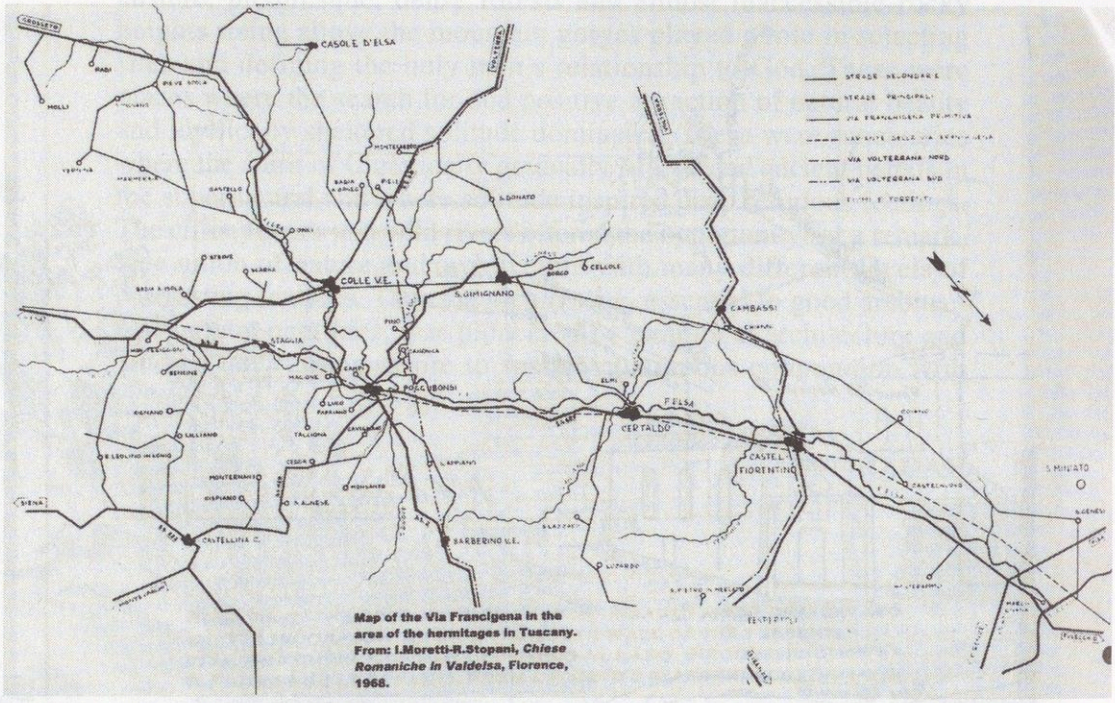
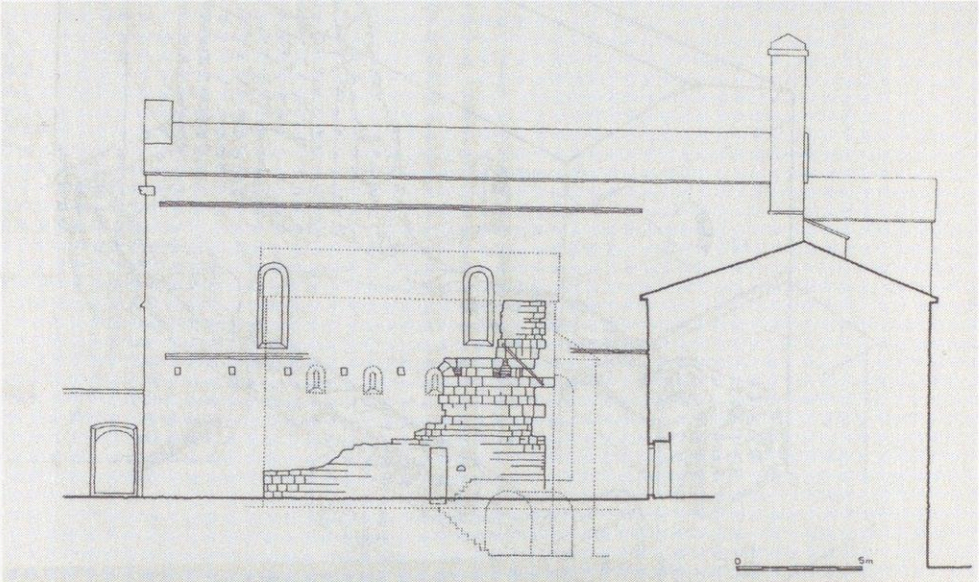


Abbildung 1



Map of the Via Francigena in the area of the hermitages in Tuscany. From: I.Moretti-R.Stopani, *Chiese Romaniche in Valdelsa*, Florence, 1968.

Abbildung 2



REMAINS OF THE ORIGINAL "BOX CHURCH" (SHADED AREA), ORATORY AND GROTTO INCORPORATED INTO THE SOUTH WALL OF THE PRESENTLY STANDING CHURCH OF SAN LEONARDO AL LAGO. (RECONSTRUCTION BY G.RADAN AND I.KOPPANY). FROM *LECCETO E GLI EREMI AGOSTINIANI IN TERRA DI SIENA*,P.85

Abbildung 3

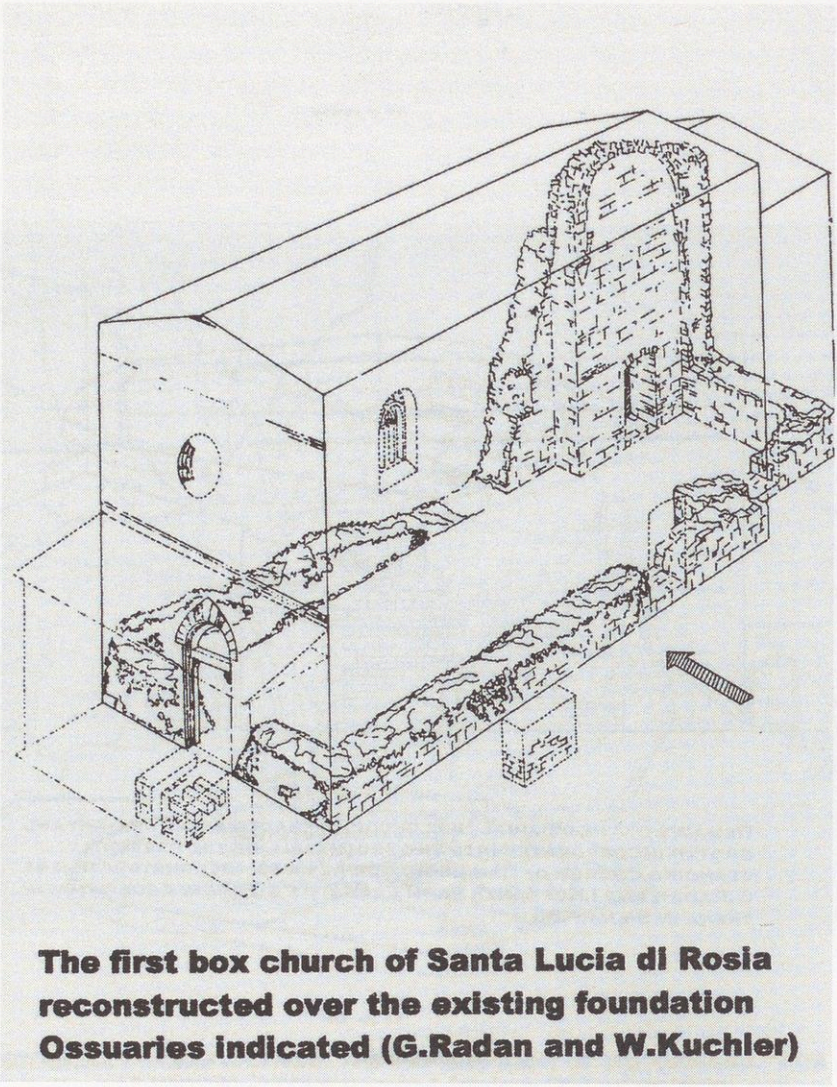
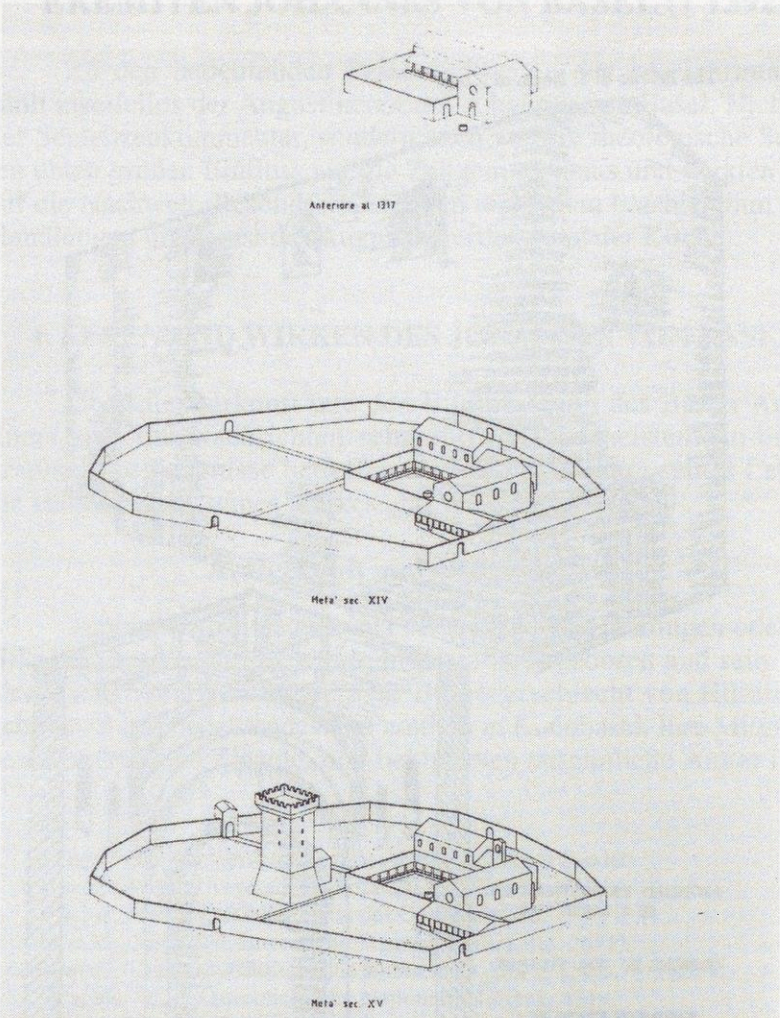

The first box church of Santa Lucia di Rosia
reconstructed over the existing foundation
Ossuaries indicated (G.Radan and W.Kuchler)

Abbildung 4



HISTORICAL PHASES SHOWING THE DEVELOPMENT OF THE ORIGINAL "BOX CHURCH" OF LECCETO BETWEEN THE 14TH AND 15TH CENTURIES. RECONSTRUCTION BY L.LETIZI FRANCHINA FROM "IL CONVENTO DI LECCETO; CRESCITA DI UN ORGANISMO" IN *LECCETO E GLI EREMI AGOSTINIANI IN TERRA DI SIENA, P.174*

Abbildung 5

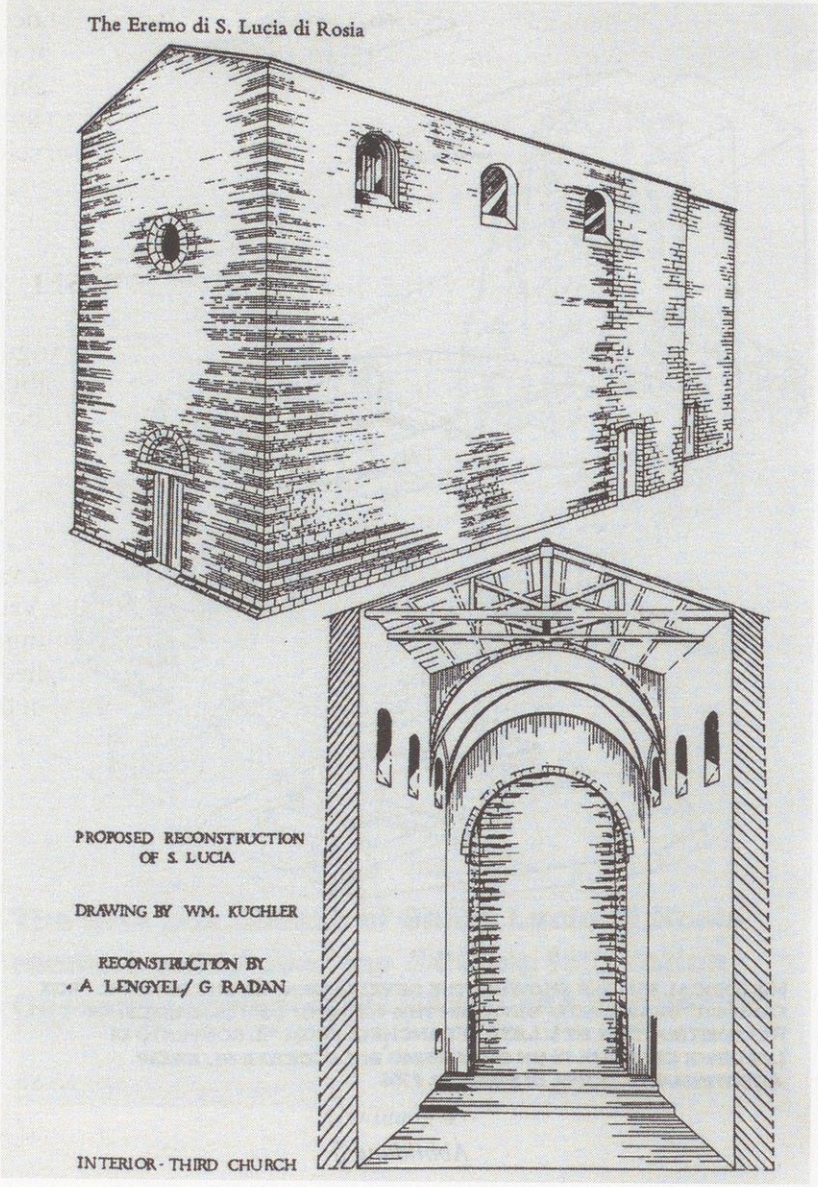

The Eremo di S. Lucia di Rosia
PROPOSED RECONSTRUCTION
OF S. LUCIA
DRAWING BY WM. KUCHLER
RECONSTRUCTION BY
A. LENGYEL/ G RADAN
INTERIOR - THIRD CHURCH

Abbildung 6

LEBEN UND SCHRIFTTUM DES AUGUSTINER-EREMITEN JOHANNES VON BASEL († 1392)

Zu den bedeutenden Persönlichkeiten des 14. Jahrhunderts zählt zweifellos der Augustinereremit Johannes von Basel. Nicht nur der Sentenzenkommentar, sondern auch weitere theologische Schriften übten großen Einfluss auf die Zeitgenossen aus und wirkten stark auf die Nachwelt. Besonderes Ansehen und Ruhm brachten ihm seine Handlungen im Dienst des Augustinerordens und der Kirche[1].

I. LEBEN UND WIRKEN DES JOHANNES VON BASEL

Über die Herkunft und den Bildungsgang des Basler Augustiners sind die Nachrichten sehr dürftig. Die meisten bio-bibliographischen Zeugnisse betreffen die letzten 25 Jahre seines Lebens, die Hauptperiode seines Werkes und Wirkens.

A. Herkunft und Ordenseintritt

Johannes wird, nach seiner Herkunft, von Hiltalingen oder von Hiltelingen genannt[2]. Er wurde in Kleinbasel geboren und sein Vater hieß Klaus von Hiltalingen[3]. Das Bürgergeschlecht von Hiltalingen gehörte zu den bedeutendesten Familien in Kleinbasel. Ihre Mitglieder besaßen dort eine Ziegelei und bekleideten ansehnliche Ämter in der

[1] In den Fußnoten werden folgende Abkürzungen verwendet:
B = Ms. Basel, Universitätsbibliothek, F II 9.
F = Ms. Fribourg, Bibliothèque des Cordeliers, 26.
M = Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 26711.
T = Ms. Toulouse, Bibliothèque Municipale, 248 (I 158).
W = Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 4319.
AA = Analecta Augustiniana.
CIC = Corpus Iuris Canonici.
CUP = Chartularium Universitatis Parisiensis
OSA = Ordo Sancti Augustini.
A. Höhn, Chronologia = Antonius Höhn, Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae Ordinis Eremitarum S. P. Augustini, Erfordiae 1744.
A. Kunzelmann, Geschichte = Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, Bd. 2, Würzburg 1970.

[2] Der Familienname taucht vor allem in den mit dem Großen Schisma zusammenhängenden Quellen auf.

[3] Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt, Augustiner Urk. Nr. 38. Vgl. R. Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, II/2, Basel 1916, 679.

Stadt, wie die des Schultheiß und des Oberzunftmeisters[4]. Der Familienname stammt vom Ort Hiltelingen, einem Dorf mit eigener Gemarkung westlich von Haltingen am Rhein (bei Lörrach), das im Dreißigjährigen Krieg teilweise und im Orleansskrieg 1702 völlig niedergebrannt und zerstört wurde.[5]

Während Kleinbasel als Geburtsort feststeht, kann das Geburtsdatum nur annähernd ermittelt werden. Gestützt auf die Nachricht, dass der Hiltalinger Student im Generalstudium in Avignon 1358[6] war, kann man die Geburt um 1330 ansetzen. Nach dem Beschluss des Generalkapitels von 1324 in Montpellier musste der Kandidat für den Besuch des Generalstudiums an der Kurie Priester sein[7]. Für die Priesterweihe forderte der Augustinerorden seit 1287 die Vollendung des 24. Lebensjahres[8], seit 1343 aber nur noch das 22. Jahr[9]. Demnach wurde Johannes, da er sicher vor 1358 mit dem Studium in Avignon begann, zwischen 1330 und 1335 geboren. Träfe die Behauptung der älteren Ordenshistoriker zu, Johannes sei im Alter von 70 Jahren gestorben[10], dann ergäbe sich eine Datierung der Geburt in das dritte Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts.

Nach dem Ordensnamen, heißt der Hiltalinger einfach Johannes von Basel. Über den Zeitpunkt des Eintritts in den Augustinerorden und über die ersten Klosterjahre ist nichts überliefert. Es ist anzunehmen, dass Johannes wohl in jungen Jahren in das Kloster der Augustiner zu Basel gemäß den geltenden Ordenssatzungen[11] auf-

[4] Vgl. J. Kindler von Knobloch, Oberbadisches Geschlechterbuch, II, Heidelberg 1905, 63. – C. Roth, Hiltalingen, von, in: Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz, IV, Neuenburg 1927, 222b. – B. Harms, Die Münz- und Geldpolitik der Stadt Basel im Mittelalter, Tübingen 1907, 44 und 46.

[5] A. Poinsignon, Oedungen und Wüstungen im Breisgau, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins NF 2 (1887) 356-357. – J. Trouillat, Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle, IV, Porrentruy 1861, n. 127, 280. – A. Krieger, Topographisches Wörterbuch des Großherzogstums Baden, I, Heidelberg 21904, 973-974.

[6] Gregorius Ariminensis, Registrum Generalatus, ed. A. de Meijer, Romae 1976, n. 539, 293.

[7] Antiquiores quae extant definitiones XVI, in: AA 4 (1911-1912) 471.

[8] Antiquiores quae extant definitiones III, in: AA 2 (1907-1908) 277.

[9] Antiquiores quae extant definitiones XXIII, in: AA 4 (1911-1912) 233.

[10] Siehe unten Anm. 238.

[11] Damals galten die Constitutiones, die im Generalkapitel von 1290 in Regensburg verabschiedet worden waren. Sie wurden durch die Additiones ergänzt und modifiziert, die der Ordensgeneral Thomas von Straßburg nach der Bestimmung des Generalkapitels von 1345 in Paris zusammenstellte und das Generalkapitel von 1348 in Pavia bestätigte. Die Constitutiones von 1290 und die Additiones von 1348 wurden 1508 in Venedig gedruckt: Constitutiones fratrum heremitarum Sancti Augustini. Ad-

genommen wurde. Zunächst sahen die Konstitutionen von 1290 ein Mindestalter von 14 Jahren für den Eintritt in das Noviziat vor[12]. Offensichtlich hat man sich an diese Bestimmung nicht immer gehalten und sogar Knaben unter 11 Jahren aufgenommen. Diese mildere Praxis wurde nun gegen Mitte des 14. Jahrhunderts rechtlich bestätigt. Denn die Additiones des Ordensgenerals Thomas von Straßburg forderten als Mindestalter das elfte Lebensjahr und verboten ausdrücklich die Aufnahme von jüngeren Knaben[13].

Der junge Mensch muss es als besondere Ehre empfunden haben, in die hoch angesehene Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Die Basler Augustiner waren unter der Bevölkerung wegen ihres asketischen Lebens und der Seelsorge sehr geschätzt. Sie pflegten gute Beziehungen zum Stadtrat, der im Kloster seine Sitzungen und Feiern abhielt. Sie genossen die Gunst der kirchlichen Obrigkeit. Weil die Zahl der Brüder wuchs und die Menge der Gläubigen zu den Predigten der Augustiner zusammenströmte, wurde die Erweiterung des Klosters und der Kirche notwendig. Der Bischof von Basel, Johann Senn von Münsingen, ermöglichte die Vergrößerung, indem er mit der Zustimmung des Domstifts den Augustinern einen Teil des nach Süden angrenzenden Grundstücks, das heißt den nördlichen Teil des 'Schürhof'-Areals, im Jahre 1340 schenkte[14]. Somit erreichte die Klosteranlage den endgültigen Umfang[15].

Während des Probejahres wurde der Novize von einem erfahrenen Ordensmann in den Geist der Regel und der Konstitutionen eingeführt, ferner in Chorgebet und -gesang unterrichtet[16]. Seinerseits sollte der Novize nicht nur auf die Worte des Meisters hören, sondern selbst die Texte lesen und sich insbesondere mit der heiligen Schrift

ditiones thomae de argentina generalis, Venetiis 1508. Obwohl die Additiones die Beschlüsse der früheren Generalkapitel zusammenfassten, bleibt der Rückgriff auf die Akten der Generalkapitel aufschlussreich. Diese wurden von E. Esteban in der Zeitschrift Analecta Augustiniana (= AA) herausgegeben: Antiquiores quae extant definitiones capitulorum generalium Ordinis.

[12] Constitutiones c. 16 (f° 22r).

[13] Additiones c. 16 (f° 41r).

[14] Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt, Augustiner Urk. Nr. 30. Vgl. J. Trouillat, Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle, III, Porrentruy 1858, n. 320, 526-528. – C. H. Baer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, III, Basel 1941, 172-174 Anm. 5. Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, Würzburg 1970, 103 Anm. 328.

[15] Zur Geschichte des Augustinerklosters zu Basel: C.H. Baer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, III, Basel 1941, 163-195.

[16] Constitutiones c. 15, (f° 22r). Additiones c. 18 (f° 41r).

befassen[17]. Dem einjährigen Noviziat folgte damals sofort die Zulassung zur ewigen Profess[18]. Danach wurde der junge Ordensmann einem älteren Mitbruder empfohlen, der ihm bis zum seinem 21. Lebensjahr beratend zur Seite stand[19].

B. Studiengang

Nach der Profess begann der eigentliche Bildungsgang. Der Verlauf der Studien kann anhand zweier biographischer Nachrichten und aufgrund der im Augustinerorden damals geltenden Regelungen nur in groben Umrissen geschildert werden[20].

1. Grammatikstudium

Beim Ordenseintritt musste der Knabe bereits lesen und singen können oder mindestens die Lernfähigkeit hierfür zeigen[21]. Jeder Prior war angehalten, die jungen Brüder während des Sommers in Gesang unterrichten zu lassen[22]. Nur wer gut lesen und einigermaßen singen konnte, durfte auf die schola grammaticalis geschickt werden[23]. Man unterschied die scholae grammaticales in inferiores und superiores[24].

[17] Constitutiones c. 17 (f° 22v): ... *seorsum ab aliis et pluries in anno ... sacram scripturam avide legat, devote audiat et ardenter addiscat.* Vgl. D. Gutiérrez, Los estudios en la Orden agustiniana, in: AA 33 (1970) 82.

[18] Constitutiones c. 16 (f° 22v).

[19] Das Generalkapitel von 1287 bestimmte die Zeit bis zum 16. Lebensjahr: Antiquiores quae extant definitiones III, in: AA 2 (1907-1908) 276. Der Ordensgeneral Wilhelm von Cremona dehnte im Jahre 1326 die Zeit bis zum 21. Lebensjahr aus: Litterae prioris generalis Fr. Guillelmi de Cremona I, in: AA 4 (1911-1912) 31. Die Additiones übernahmen diese Bestimmung: Additiones c. 18 (f° 41r).

[20] Neben dem Kapitel 36 der Constitutiones und der Additiones erweist sich als wichtige Quelle die Studienordnung, die der Ordensgeneral Thomas von Straßburg zwischen 1351 und 1354 für das Pariser Studium aus früheren Bestimmungen der Generalkapitel und seiner Vorgänger zusammenstellte. Die so genannte Statutensammlung 'Mare Magnum' wurde von Eelcko Ypma veröffentlicht: Le 'Mare Magnum'. Un code médiéval du couvent augustinien de Paris, in: Augustiniana 6 (1956) 275-321.

[21] Constitutiones c. 16 (f° 22r). Das Kapitel der römischen Provinz im Jahre 1327 forderte nur *aliqualiter legere* und schwieg über das Singen: Capitula antiqua provinciae Romanae, in: AA 4 (1911-1912) 36.

[22] Constitutiones c. 36 (f° 33r).

[23] Constitutiones c. 36 (f° 33r). Das Generalkapitel von 1332 in Venedig erneuerte diese Bestimmung: Antiquiores quae extant definitiones XIX, in: AA 4 (1911-1912) 110: *Item, diffinimus quod nullus frater mittatur ad studium gramaticale, nec ad aliquod aliud studium, nisi sciat bene legere ac etiam officium convenienter cantare.*

[24] Diese Bezeichnung kommt ausdrücklich zum Beispiel in einer Bestimmung des Kapitels der römischen Provinz von 1326 vor: Capitula antiqua provinciae Romanae,

In den ersten wurden offensichtlich die Grundkenntnisse in der lateinischen Sprache vermittelt, die zum Lesen und Verstehen eines Textes befähigten. In den höheren Grammatikschulen machte man sich mit den Grammatikregeln des Donatus oder Priscianus vertraut und lernte Latein gut zu schreiben und zu sprechen[25]. Nach der Verordnung des Generalkapitels von 1315 sollte jede Provinz zwei studia gramaticalia betreiben, in denen die Schüler ein ganzes Jahr wohnten und ihre rudimentären Lateinkenntnisse erweiterten[26]. Ziel der höheren Grammatikschulen war in erster Linie, eine solide Grundlage für das eigentliche Studium zu vermitteln. Nur wer die Lateingrammatik beherrschte und Latein deutlich sprechen konnte, durfte nach dem Beschluss des Generalkapitels von 1332 in Venedig zu höheren Studien bestimmt werden[27].

Offensichtlich errichtete die rheinisch-schwäbische Provinz mehrere Grammatikschulen. Das Kloster Breisach beherbergte wohl bereits 1343 eine solche Studienanstalt[28]; sie wurde dann im Jahre 1384 nach Alzey und Esslingen verlegt[29]. Nachweislich wurde auch in

in: AA 4 (1911-1912) 34. Vgl. D. Gutiérrez, Los estudios en la Orden agustiniana, in: AA 33 (1970) 82-83.

[25] E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern ²1954, 52-53: *Die mittelalterlichen Lateinschüler sollten dazu gebracht werden, die Sprache Roms nicht nur zu lesen, sondern auch im mündlichen und schriftlichen Gebrauch zu meistern. Der Grammatikunterricht musste also viel eindringlicher sein als auf einem deutschen Gymnasium des 19. Jahrhunderts. Der Anfänger hatte die 'ars minor' des Donatus auswendig zu lernen. Sie vermittelt in Frage und Antwort Kenntnis der acht Redeteile und umfasst im Druck zehn Seiten. Man stieg dann zur 'ars maior' desselben Verfassers und zur Priscians 'Institutio grammatica' auf.* Vgl. V. A. Law, Grammar, in: Medieval Latin: A Introduction and Bibliographical Guide, ed. F. A. C. Mantello und A. G. Rigg, Washington 1996, 288-295.

[26] Antiquiores quae extant definitiones XIII, in: AA 3 (1909-1910) 177: *Item diffinimus et ordinamus quod quelibet provincia habeat duo studia grammaticalia, in quibus studentes per totum annum morentur et eorum magistri per totum annum legere teneantur.*

[27] Antiquiores quae extant definitiones XIX, in: AA 4 (1911-1912) 110: *Item, diffinimus quod nullus mittatur ad studium loycale vel generale, nisi sciat bene grammaticam, et distincte loqui latine.*

[28] A. Höhn, Chronologia, 58: *Vixit hoc tempore Fr. Jacobus de Colmaria Lector praeclarus ac multum laudabilis anno 1343 Brisaci, de quo multa Manuscripta et antiquos libros habet Bibliotheca nostra Colmariensis.* Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 8 Anm. 15.

[29] A. Höhn, Chronologia, 70: *Eodem Conradus Provincialis Primam Patrum Convocationem peregit Spirae, et in ea Studium Grammatices, quod ante Sexennium fuerat Brisaci, demandavit Alzeiam et Eslingen.* In Esslingen war Konrad von Gummeringen 1391 Lektor: A. Höhn, Chronologia, 72. Er bekleidete dort das Amt des Priors 1362 und 1368: Urkundenbuch der Stadt Esslingen, II, Stuttgart 1905, n. 1187, 20-21 und n. 1319, 86.

Hagenau[30] und Speyer[31] Grammatik unterrichtet. In Betracht kommen weitere Konvente, in denen Lektoren tätig waren, nämlich Colmar[32], Rappolsweiler[33], Weil (der Stadt)[34] und Worms[35].

Man kann nur vermuten, dass der Hiltalinger die ersten rudimentären Lateinkenntnisse vor dem Ordenseintritt erwarb. Das einjährige Grammatikstudium absolvierte er vielleicht in Breisach, wo die Augustiner damals eine Grammatikschule unterhielten, oder in Basel, wo sich später ein Studium befand[36].

2. Logik- und Philosophiestudium

Der nächste Schritt im Bildungsgang war der Besuch einer Ordenschule für Logik und Philosophie. Gemäß dem Beschluss des Generalkapitels von 1326 in Florenz hatte jede Provinz für die Ertei-

[30] A. Höhn, Chronologia, 79. Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 23 Anm. 67. Es dürfte nicht zutreffen, was die Chronik des Freiburger Klosters berichtet, Hagenau sei um 1377 ein Generalstudium: Protocollum conventus Friburgensis Brisgoiae (Generallandesarchiv Karlsruhe, 65/11221, 18).

[31] Bartholomaeus Venetus, Registrum Generalatus, ed. A. Hartmann, Romae 1998, II, n. 780, 245: *Remisimus misericorditer fratri Johanni de Hertswege ... Et fecimus eum studentem in studio grammaticali in Spira provincie Reni supposito quod ita sit, ut ipse nos informavit.* Im Jahre 1372 hatte Fr. Birlinus das Amt des Lesemeisters inne: A. Höhn, Chronologia, 71.

[32] Gründungsurkunde vom 19. März 1316: J. Trouillat, Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle, III, n. 133, 231: ... *et fratrem Baroh lectorem, magistrum dictorum fratrum eremitarum petitum...* Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 191 Anm. 652. Im Jahre 1396 war Nikolaus Romani Lektor und Prior in Colmar: A. Höhn, Chronologia, 73.

[33] Dort war Heinrich von Andlau im Jahre 1396 als Lektor tätig: A. Höhn, Chronologia, 73.

[34] Konrad von Gummaringen bekleidete das Amt eines Lektors nachweislich 1382 in Weil (der Stadt): A. Höhn, Chronologia, 69.

[35] Hugo von Straßburg taucht als Lektor in Worms 1391 auf: A. Höhn, Chronologia, 72.

[36] Siehe unten Anm. 43-44.

[37] Antiquiores quae extant definitiones XVII, in: AA 4 (1911-1912) 6: *Item volentes utilitati ordinis diligenter intendere quantum possumus quoad studia, diffinimus et mandamus quod in qualibet provincia nostri ordinis ordinentur duo loca, si ad hoc sint ibi duo apta, in quorum uno sit studium naturalis philosophie et in alio studium loyce, ita ut lector qui leget philosophiam teneatur infra triennium naturalem philosophiam perficere; lector vero qui leget loycam similiter teneatur per triennium perficere totam loycam. Studentes vero qui ordinati fuerint per provincias ibidem studeant per triennium; post triennium possint mitti ad studia generalia, interim vero nullatenus possint mitti. Si vero aliqua sit provincia in qua non sint duo loca que ad huiusmodi studia sint apta, saltem ordinetur ibi unus locus ubi sint duo lectores quorum unus per triennium legat naturalem philosophiam, alter vero loycam sicut superius est dictum.*

lung von dreijährigen Kursen in Logik und in Naturphilosohie zu sorgen[37]: An einem geeigneten Ort sollte ein Lesemeister die ganze Logik, das heißt sowohl die logica vetus als die logica nova[38], während drei Jahren erklären, an einem anderem sollte ebenso Naturphilosophie unterrichtet werden; wenn sich nicht zwei geeignete Orte finden ließen, dann genügte ein Studienhaus, wo zwei Lesemeister die gleichen Aufgaben zu erfüllen hatten. Für die Fortsetzung der Studien wurde damals nur ein Triennium in einem Provinzstudium, das heißt der dreijährige Kurs in Logik oder Naturphilosophie, gefordert[39]. Seit dem Generalkapitel von 1338 in Siena wurde der Nachdruck auf die Logik gelegt, indem man nur die dreijährige Unterweisung in Logik als unbedingbare Voraussetzung für den Besuch eines Generalstudiums verlangte[40]. Die Additiones übernahmen diese Bestimmungen und forderten einerseits in jeder Provinz mindestens ein Studium für den dreijährigen Logikkurs, erlaubten andererseits den kleineren Provinzen, die nicht über geeignte Orte und genügende Studentenzahl verfügten, von der Errichtung eines Studiums für Philosophie abzu-

[38] Zur Unterscheidung zwischen logica vetus et logica nova: H. Schepers, Logica vetus / Logica nova, Logica antiqua / Logica modernorum, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, V, Darmstadt 1980, 355-357. Zur 'Logica vetus' zählte man die Schriften Praedicamenta und De interpretatione des Aristoteles, Isagoge des Porphyrius, zunächst auch die logischen Traktate des Boethius und bei einigen Autoren, wie zum Beispiel Ägidius Romanus, als Ergänzung zu den Praedicamenta den pseudoaristotelischen 'Liber sex principiorum'. Die 'Logica nova' umfasste die erst seit dem 13. Jahrhundert bekannten aristotelischen Schriften; Analytica priora, Analytica posteriora, Topica und De sophysticis elenchis.

[39] Antiquiores quae extant definitiones XVII, in: AA 4 (1911-1912) 13: *Item, diffinimus et presenti diffinitione mandamus quod studentes qui non steterint per triennium in studio provinciali non mittantur ad studia generalia.*

[40] Antiquiores quae extant definitiones XXI, in: AA 4 (1911-1912) 178: *Item, cum ex eo quod fratres iuvenes indocti penitus et ignari ad studia generalia destinantur, studia ipsa dehonestentur, et Lectores ab exercitio debito retardentur, diffinimus et ordinamus quod nullus deinceps, sive pro provincia sive per literam patris nostri generalis, ad aliquod studium generale mictatur, nisi prius steterit in studio provinciali tribus annis continuis et in eo saltim in loyca profecerit competenter; et ut presens ordinatio congruentius valeat observari, volumus quod quelibet provincia nostri ordinis saltim unum studium provinciale teneat in quo unus lector sufficiens per provinciale capitulum deputetur, qui bene continuet lectiones, et stet per triennium studio in eodem. Infra quod triennium idem lector tractatus cum tota loyca nova et veteri perficere teneatur.* Dieser Beschluss wurde auf dem Generalkapitel von 1341 in Toulouse erneuert: Antiquiores quae extant definitiones XXIII, in: AA 4 (1911-1912) 208.

sehen[41]. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts war also nur der Logikkurs unbedingt erforderlich[42].

Es lässt sich nicht eindeutig feststellen, wo und wie viele Logik- und Philosophieschulen und wo sie die rheinisch-schwäbische Provinz errichtete. In den Urkunden und anderen historischen Quellen werden verschiedene Klöster als Studienstätten erwähnt, aber es geht meistens nicht daraus hervor, um welche Kategorie oder Art von Studienanstalten es sich handelt. Unter den Konventen, in denen Lektoren nachweislich tätig waren, ragen einige durch die Zahl der graduierten Mitglieder heraus und kommen als Provinzstudien in Betracht.

Zu den bedeutenden Ordensschulen zählte sicher Basel. Dort waren Lektoren nachweislich im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts tätig[43] und es ist anzunehmen, dass sich dort das Studium bereits früher befunden hat. Es war wohl ein Provinzstudium und zunächst vielleicht sogar nur eine Grammatikschule. Dem widerspricht keineswegs die Chronik des Freiburger Klosters, die missverständlich von einem Generalstudium in Basel um 1377 berichtet[44].

Eine weitere wichtige Ordensschule war im Kloster Mainz untergebracht, das sogar zeitweilig das Generalstudium der Provinz beherbergte[45]. Die meiste Zeit war es wohl ein Provinzstudium. Mit

[41] Additiones c. 36 (f° 43r): *Statuimus quoque quod in qualibet provincia ordinetur saltem unum studium provinciale in quo lector sufficiens per triennium cum suis studentibus perseveraturus deputetur; qui totam loicam cum tractatibus infra idem triennium perficiat, continuando lectiones et alia introductoria exercitia per totum annum ... Praeterea dictum studium volumus quod in provinciis in quibus loca ad hoc sunt apta et studentium copia fuerit, ordinetur unum aliud studium vel plura secundum possibilitatem provinciae, in quo vel in quibus legatur philosophia per unum vel duos lectores secundum conventuum facultates.*

[42] Addtiones c. 36 (f° 43r): *Inhibemus ne quis studens possit mitti ad studium generale qui non prius per triennium steterit in aliquo studio provinciali et in loica profecerit competenter.*

[43] Nach A. Höhn, Chronologia, 65 war Conradus Tuchscherer von Breisach dort im Jahre 1375 Lektor. Im Jahre 1396 war Nikolaus von Brumat in Basel Lektor (Höhn, 73), der 1401 als lector primarius in Straßburg tätig war (Höhn, 76).

[44] Protocollum conventus Friburgensis Brisgoiae (Generallandesarchiv Karlsruhe, 65/11221, 18). Es ist einfach überzogen, was A. Kunzelmann, Geschichte, II, 106 schreibt: *Die Bedeutung des Konvents in Basel ergibt sich auch aus der Tatsache, dass dort gegen Ende des 14. Jahrhunderts sich ein 'studium generale' befand. Damit stimmt die Tatsache überein, dass unter den Konventsmitgliedern verhältnismäßig viele Graduierte waren.* Näher bekannt sind nur die Klosterschulen der Franziskaner und Dominikaner in Basel: Vgl. R. Wackernagel, Die Geschichte der Stadt Basel, II/2, Basel 1916, 535.

[45] Siehe unten Anm. 92-94.

der Gründung der Universität 1477 gewannen die Studien im Augustinerkloster Mainz sicher an Bedeutung[46].

Auch wenn die genannte Chronik in der Bemerkung über die Studien das Kloster zu Freiburg im Breisgau nicht aufführt, bestand dort im Spätmittelalter eine Ordensschule. In einer Urkunde vom 31. Oktober 1342 ist ein Bruder namens Conrad als Lesemeister des Klosters bezeugt[47]. Im Jahre 1353 übte Günther Zimmerer dieses Amt dort aus[48]. Es gibt jedoch keine eindeutigen Beweise für ein Provinzstudium im eigentlichen Sinn[49]. Das Kloster gewann jedenfalls erst an Bedeutung für die Studien im 15. Jahrhundert, vor allem als die Universität Freiburg 1460 gegründet wurde[50].

Nachweislich befand sich das Provinzstudium bzw. das Philosophiestudium der rheinisch-schwäbischen Provinz Mitte des 15. Jahrhunderts in Heidelberg. Das Provinzkapitel von 1456 in Landau beschloss, dass Straßburg das Generalstudium für immer beherbergen und das Philosophiestudium in Heidelberg bleiben soll[51]. Offensichtlich bestand eine solche Studienstätte dort seit langer Zeit. Im Jahre 1397 wird Nikolaus Heydelberger als Lektor und Prior in Heidelberg bezeugt[52]. Im vierten Buch seiner Lectura liefert Johannes von Basel den Grund für die Annahme, dass die Ordensschule in Heidelberg bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein Provinzstudium war und er dort den dreijährigen Philosophiekurs absolvierte[53]:

[46] A. Kunzelmann, Geschichte, II, 54: *Die Liste der Prioren enthält allerdings nur wenige Namen mit theologischen Graden. Auch sonst ist in den beiden Jahrhunderten kaum ein Lesemeister genannt. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts gewannen die Studien im Augustinerkloster Mainz sicher an Bedeutung mit der Gründung der dortigen Universität.*

[47] A. Poinsignon, Die Urkunden des Heiliggeistspitals zu Freiburg im Breisgau, Freiburg 1890, n. 281, 124. Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 75 Anm. 237.

[48] Urkunde vom 4. August 1353: K. Glatz, Urkundenlese aus dem Archiv der Reichsstadt Rottweil für Baden, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 30 (1878) 182, n. 27. – Urkundenbuch der Stadt Rottweil, I, Stuttgart 1896, n. 259, 112. Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 80-81 Anm. 256.

[49] Daher ist mindestens missverständlich, was M. Zimmermann, Aus vergangenen Tagen, in: St. Augustin, 430-1930. Zur Jahrhundertfeier, Würzburg 1930, 210b schreibt: *Hier in Freiburg war ein höheres Ordensstudium.*

[50] Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 64.

[51] A. Höhn, Chronologia, 100-101: *Conclusum fuit ibidem, ut Studium Generale Provinciae nostrae Rheno-Suevicae conformiter ad Decretum Synodi Generalis Avenione anno 1455 celebratae sit perpetuo et immutabiliter in Conventu Argentinensi, Philosophicum autem (potius Provinciale) in Heydelbergensi Coenobio conservetur.*

[52] A. Höhn, Chronologia, 74. Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 29 Anm. 60.

[53] Iohannes de Basilea, Lectura 4 d. 3 q. 2 (M, f° 329va-b).

[Contra primam conclusionem]: ... Septimo, si est sacramentum, igitur requiritur intentio conferentis. Pono tunc, quod ancilla Iudaei sic puerum baptizaret: Baptizo te, si patri tuo placeat, et ante consensum patris requisitum moriatur puer, an puer sit baptizatus ... Ad septimum dicendum quod illa ancilla non baptizat: Primo, quia, antequam pater consentiat, possibile est ipsum extra sinum et forum ecclesiae esse. Secundo, quod conditio adiectiva repugnat sanctificationi sacramenti, nam primo dicit: baptizo, et postea: si patri placeat. Tertio, quia, si patri displiceret, puerum salvatus damnaretur; quod non est dicendum. Secunda ratio magis convincit, quia in prima datur instantia de absolutione excommunicatorum, in secunda, sive patri placeret sive displiceret, puer posset baptizari. Vero hic cadit casus tempore meo de Heydelberg. Es ging offenbar um die Magd eines Juden, die einen Knaben unter der Bedingung taufte, dass der Vater einverstanden sei. Der Fall dürfte sich also vor der ersten Vertreibung der Juden aus Heidelberg Ende 1348 ereignet haben[54]. Wenn der Basler Augustiner damals in Heidelberg weilte, dann besuchte er das dortige Provinzstudium zwischen 1345-1350. Sicher nahm das Heidelberger Studium der Augustiner im 14. Jahrhundert keine wissenschaftliche Sonderstellung ein und spielte auch keine Rolle bei der Gründung der Universität 1386[55], aber dort erwarben wohl die Kandidaten der rheinisch-schwäbischen Provinz die für eine höhere Ausbildung erforderlichen Logik- und Philosophiekenntnisse.

Nach dem Abschluss des dreijährigen Kurses kehrte der Hiltalinger in sein Heimatkloster Basel zurück. Zusammen mit seinem Leibbruder Thomas, der auch dem Augustinerorden angehörte, erhielt

[54] A. Haverkamp, Die Judenverfolgung zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte, in: Zur Geschichte der Juden im Deutschland des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. von A. Haverkamp, Stuttgart 1981, 36. Vgl. Mathias de Nuwenburg, Chronica, ed. A. Hofmeister, Berolini 1940, 425,10-17. – Heidelberg im Mittelalter. Ein Projekt der Lehrerselbsthilfe päd.-aktiv e. V., Heidelberg 1987, 80. – M. Otruba, Verbrannt und vergessen? Hexen in Heidelberg und der Kurpfalz, in: Die Vergangenheit ist die Schwester der Zukunft. 800 Jahre Frauengeschichte in Heidelberg, Ubstadt-Weiher 1996, 42a.

[55] R. Sillib, Zur Geschichte des Augustinerklosters in Heidelberg, in: Neues Archiv für die Geschichte der Stadt Heidelberg und der rheinischen Pfalz 4 (1901) 10: *Ob das Kloster schon in seiner früheren Zeit irgend welche Beziehungen zur Universität hatte, ist nicht zu ermitteln; jedenfalls erfolgte die Gründung der Universität nicht im Anschluss an die 'schola fratrum Augustinensium'. Sie blieb wenigstens für lange Zeit einfache Klosterschule und hat wohl niemals größere Bedeutung gewonnen ... durch wissenschaftliche Bestrebungen scheint unser Kloster nicht ausgezeichnet zu sein.*

er dort am 15. Juni 1353 ein Leibgeding[56]. In dieser Zeit erwarb er die theologischen Grundkenntnisse, die für das Priesteramt erforderlich waren, und empfing die Priesterweihe. Nach den Konstitutionen musste der Priesterkandidat im Augustinerorden auf seine Fähigkeit, zu predigen und das Bußsakrament zu verwalten, geprüft werden[57]. Das Generalkapitel von 1351 milderte die Vorschriften und erlaubte die Priesterweihe von Kandidaten, die nicht Latein sprechen konnten[58]. Im Allgemeinen bestanden die Mindestforderungen für die Priesterkandidaten in einer gewissen Fertigkeit im Lesen und Singen und in der Benutzung der Bibel und der liturgischen Texte[59].

Johannes dürfte «das wohl wichtigste Ereignis des 14. Jahrhunderts für das Augustinerkloster in Basel»[60] miterlebt haben. Im Jahre 1351 versammelte sich dort das Generalkapitel unter der Leitung des Generalpriors Thomas von Straßburg. Die Chronik des Mathias von Neuenburg berichtet, dass 19 Theologiemagistri daran teilnahmen, dass der Papst den Teilnehmern den gleichen Ablass, der ein Jahr vorher durch den Besuch der Stadt Rom anlässlich des allgemeinen Jubeljahres 1350 zu erlangen war, gewährte und dass der Papst, die Bischöfe von Basel und Straßburg sowie andere Spender für eine glänzende Bewirtung sorgten[61]. Eines der Hauptprobleme, die das Kapitel zu lösen hatte, war der Brüder- und Priestermangel in zahlreichen Klöstern. Die unmittelbar vorausgehende Pestepidemie hatte in ganz Europa gewütet und mehrere Tausend Augustiner dahingerafft. Die Versammlung beriet über Maßnahmen zur Behebung der Schäden und erließ schließlich eine Reihe von Verordnungen, die manche bisher geltenden Vorschriften aus der Sorge heraus, die erlittenen Verluste ausgleichen zu müssen, milderten[62]. Einen besonderen

[56] Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt, Augustiner Urk. Nr. 38. Vgl. R. Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, II/2, 679.– C. H. Baer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, III/1, 167.

[57] Constitutiones c. 8 und 36 (f° 19v und 33r).

[58] Antiquiores quae extant definitiones XXVI, in: AA 4 (1911-1912) 277.

[59] Vgl. F. W. Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter, Leiden 1953, 46-57. – D. Gutiérrez, Geschichte des Augustinerordens, I/1, Würzburg 1981, 169-176.

[60] A. Kunzelmann, Geschichte, II, 104.

[61] Mathias de Nuwenburg, Chronica, ed. A. Hofmeister, Berolini 1940, 453,1-9: *<Anno 1351> Eodem anno, in festo penthecostes, fuit capitulum generale Augustinensium Basylee, ubi fuerant XIX magistri theologie. Papa quoque omnibus fratribus ibidem venientibus dedit eam graciam, quam in iubilaeo habuissent in Urbe. Quibus fuit per papam, Argentinensem et Basiliensem episcopos aliosque contribuentes egregie ministratum, et concordavit capitulum in magistrum Thomam de Strasburg priori anno generalem electum, vita et sciencia excellentem.*

[62] Antiquiores quae extant definitiones XXVI, in: AA 4 (1911-1912) 276-278.

Platz nahmen auch die Beratungen über die im Orden noch andauernden Spannungen ein, die durch die Kämpfe zwischen dem Papst und Ludwig von Bayern entstanden waren. Der Augustinerorden als Ganzes stand treu auf der Seite des heiligen Stuhles, aber einzelne Augustiner, vor allem in Deutschland und vornehmlich in Bayern, traten für die Gegenpartei ein[63].

3. Theologiestudium in Avignon

Festen Anhaltspunkt für eine Datierung bietet die Verfügung des Ordensgenerals Gregor von Rimini vom 5. August 1358, in der Johannes als Student am Generalstudium der Augustiner bei der Kurie in Avignon bezeichnet wird[64]. Im Unterschied zu einem studium generale provinciae, das nur Studenten der betreffenden Provinz aufnahm, zeichnete sich ein studium generale totius ordinis in der Regel durch seinen internationalen Charakter und meistens auch durch ein höheres Niveau der Veranstaltungen aus[65]. Das Generalstudium in Avignon nahm wegen der Nähe zum päpstlichen Hof einen besonderen Platz ein. Es wurde im Jahre 1324 gegründet und jede Provinz konnte einen geeigneten Studenten, der bereits die Priesterweihe empfangen hatte, dorthin schicken[66]. Um einen guten Eindruck bei den Kardinälen zu gewährleisten und die Ehre des Ordens zu wahren, war es seit 1326 dem Generalprior vorbehalten, über die Auswahl der Studenten zu entscheiden; diese sollten Priester sein, die durch frommes Leben und intellektuelle Fähigkeiten auffielen[67].

[63] Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 105 und 162-182.

[64] Gregorius Ariminensis, Registrum generalatus, ed. A. de Meijer, Romae 1976, n. 539, 293: *Arimini, 5. aug. 1358. Mandavimus sub pena inobedientie nostre fratri Martino de Argumari, provinciali priori provincie Yspanie seu regenti eandem, quatenus infra duos menses a notitia presentis mandati procuratori ordinis et fratri Iohanni de Basilea, studenti in curia de provincia Reni, procuratoribus in hac parte fratris Augustini sepedicti, quinque florenos et duos grossos ad Romanam curiam sine defectu aliquo studeat destinare.*

[65] Vgl. E. Ypma, La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354, Paris 1968, 59-60.

[66] Antiquiores quae extant definitiones XVI, in: AA 3 (1909-1910) 471: *Item diffinimus quod studium generale totius ordinis sit in Curia, ad quod studium quelibet provincia unum studentem ydoneum sacerdotem possit transmittere.*

[67] Antiquiores quae extant definitiones XVII, in: AA 4 (1911-1912) 10: *Item quia in loco nostro de Curia non nisi viri maturi in moribus et conscientia debent pro studentibus collocari, qui in facie dominorum Cardinalium possint cum honore ordinis presentari, diffinimus et ordinamus quod ad studium nostrum de Curia non possit studentem mittere aliqua provincia nostri ordinis, sed deinceps pater noster generalis disponat tam de futuro quam etiam de studentibus qui nunc actualiter ibi sunt, ponendo et removendo sicut sue discretioni videbitur expedire.*

Johannes begann den fünfjährigen Theologiekurs frühestens im Schuljahr 1353-1354. Vorschriftsgemäß wurde der Kandidat bald nach seiner Ankunft darüber geprüft, ob er angemessen Latein sprechen konnte und die Grundsätze der Logik und der Philosophie beherrschte[68]. Das Studienprogramm in Avignon umfasste, wie in den übrigen Generalstudien, Vorlesungen über die Schriftbücher, über die Sentenzen des Petrus Lombardus und zusätzliche Kurse in Logik und Philosophie, wenn die Lektoren es für nützlich oder nötig hielten[69]. Außerdem mussten die Studenten Disputationen besuchen und sich an der Diskussion beteiligen. Es gab die wöchentlichen Dispute, die in der Regel am Samstag stattfanden und denen auch die Lektoren beiwohnten, und die täglichen Dispute, die von den Studenten an jedem Schultag nach dem Mittagessen veranstaltet wurden. Dem Studentenmeister (magister studentium) oblag es, die verschiedenen Rollen, insbesondere des arguens und des respondens, unter den Studenten nach der Reihenfolge der Zimmer zu verteilen und aufzupassen, dass jeder die ihm zugewiesene Aufgabe erledigte und alle an den Übungen teilnahmen[70]. Jeder Student war gehalten, mindestens einmal die Samstagsfrage zu beantworten[71]. Während für die Lesung der Schriftbücher keine nähere Vorschriften erlassen wurden, sollten die Sentenzenbücher alle zwei Jahre ganz behandelt werden[72].

C. Lektorat

Als Johannes von Basel zur Lektorpromotion zugelassen wurde, hatte die Prüfungsordnung bereits ihre endgültige Gestalt

[68] Vgl. Mare Magnum 6,8 (ed. Ypma, 311): *De examinandis: primo in grammaticalibus, an congrue loquatur latinum non a casu et usu sed secundum regulas grammatice. 2° an principia logice et philosophie sciat et competenter intelligat.*

[69] Additiones c. 36 (f° 43r).

[70] Vgl. Mare Magnum 6,7 (ed. Ypma, 309-310): *Item ad eius officium pertinet distribuere disputationes et ipsas regere et tenere; quas singulis diebus sabbatinis vel alia die septimane magis commoda fieri volumus ... Item ad eius officium pertinet omnes studentes cogere et exortari ut singulis diebus post prandium veniant ad disputandum in aula vel alibi, et vadat ordo inter studentes respondentes vel arguentes secundum ordinem cellarum.*

[71] Vgl. Mare Magnum 6,9 (ed. Ypma, 311): *Item mandamus per obedientiam salutarem omnibus et singulis studentibus parisiensibus, quatenus quilibet sua vice respondeat de quaestione sabbatina.* Dies war Vorbedingung für die Zulassung zur Lektorprüfung: Vgl. Mare Magnum 6,10 (ed. Ypma, 312).

[72] Additiones c. 36 (f° 43r).

erreicht, die sich in den Additiones niederschlug und bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts gültig blieb[73].

1. Voraussetzungen für die Zulassung zur Prüfung

Vor der Prüfungskommission musste der Lektorand beeiden, dass er die Aufnahmeprüfung in das Studium bestanden, den fünfjährigen Theologiekurs besucht, ein Unterrichtspraktikum in Philosophie gemacht, eine Predigt an die Geistlichkeit gehalten und einmal an einem wöchentlichen Disput als Respondens mitgewirkt hatte[74]. Die Forderung der Predigt und der Responsio bestand ausdrücklich seit dem Generalkapitel von 1345 in Paris[75]. Das Unterrichtspraktikum wurde schon zu Anfang des 14. Jahrhunderts eingeführt und dauerte nach der Bestimmung des Generalkapitels von 1315 in Padua mindestens ein Jahr[76]. Diese Praktikanten hießen im Augustinerorden cursores. Im Unterschied zu den cursores an der theologischen Fakultät, die Kurse über die Schrift während zweier Jahre durchführten, lehrten die cursores in den Studienhäusern der Augustiner als Vorbedingung für die Erlangung des Lektorgrades und für den Besuch des Pariser Studiums Logik und Philosophie[77]. Es bestand offensichtlich die Freiheit, das Buch der Logik und das Buch der Philosophie, die man kommentieren wollte, selbst zu wählen, mit der Einschränkung, dass die vetus logica und die parva naturalia nur als ein Buch zähl-

[73] Vgl. E. Ypma, La promotion au lectorat chez les Augustins et le 'De lectorie gradu' d'Ambroise de Cora, in: Augustiniana 13 (1963) 391-417.

[74] Vgl. Mare Magnum 6,10 (ed. Ypma, 312).

[75] Antiquiores quae extant definitiones XXIV, in: AA 4 (1911-1912) 256: *Volumus insuper ut nullus deinceps studens lector fiat qui, quantum in se fuerit, alias saltem sermonem seu collationem ad clerum non fecerit et ad unam questionem ante non respondiderit.* Die Bestimmung wurde in den Additiones übernommen (c. 36, f° 43r): *Volumus etiam ut nullus studens deinceps lector fiat, qui quantum in se fuerit unum sermonem ad clerum non fecerit et ad unam ante non responderit quaestionem.* Die Predigtforderung wurde im Generalkapitel von 1365 in Siena noch erweitert; demnach musste der Kandidat 10 Mal in der Volkssprache gepredigt haben: Antiquiores quae extant definitiones XXXI, in: AA 4 (1911-1912) 450.

[76] Antiquiores quae extant definitiones XIII, in: AA 3 (1909-1910) 176-177: *In primis diffinimus et ordinamus quod nullus studens de aliquo studio generali examinetur nec pro lectore licentiatur nisi ante ipsius examinationem philosophiam legerit saltem per annum.* Von der einjährigen Kursdauer ist auch die Rede in einem Beschluss des Kapitels der französischen Provinz 1324 in Montpellier: Definitiones antiquorum capitulorum Provinciae Franciae, in: AA 3 (1909-1910) 321-322.

[77] Zur Bezeichung und Aufgabe der cursores nach der Studienordnung der Augustiner: Vgl. E. Ypma, Les 'cursores' chez les Augustins, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 26 (1959) 137-144.

ten[78]. Nach Abschluss des fünfjährigen Theologiestudiums bestimmte in der Regel die Provinzleitung, wo der Student seinen Probekurs zu absolvieren hatte[79]. Das Unterrichtspraktikum diente als Vorübung zur Lehrtätigkeit, zielte hauptsächlich aber als Probekurs auf die Feststellung ab, ob die Kandidaten für das Lektorat die notwendige Lehrbegabung besaßen.

Es bleibt ungewiss, in welchem Studienhaus Johannes von Basel seine Logik- und Philosophiekurse gab. Vermutlich geschah es in einem Studium der rheinisch-schwäbischen Provinz. Darauf deutet die Feststellung hin, dass die Register der Generalprioren Gregor von Rimini (1357-1358) und Matthaeus von Asculo (1358-1368), die von der Nominierung vieler cursores durch die Gnadengunst des Generalpriors berichten[80], diesbezüglich den Basler Augustiner nicht erwähnen.

2. Erlangung des Lektorgrades

Das Examen fand in der Regel in einem Generalstudium vor einer Kommission unter dem Vorsitz des Studiumsleiters statt und das Verfahren dauerte etwa eine Woche[81]: Gegenstand des Examens waren

[78] Additiones c. 36 (f° 43r): *Nullus autem studens diffiniri possit ad parisiense studium vel licentiari pro lectore citra Parisius nisi prius in aliquo studio vel loco sibi per suam provinciam deputato legerit saltem unum librum novae loicae, quod si veterem loicam legere voluerit totam artem veterem legat pro uno libro, et unum in philosophia exceptis parvis naturalibus, nisi omnia parva naturalia legat pro uno libro.* Das Generalkapitel von 1362 in Wien bekräftigte diese Bestimmung: Antiquiores quae extant definitiones XXX, in: AA (1911-1912) 428: *Item, diffinimus et ordinamus quod cursores in nostro ordine nulla gratia speciali sint exempti, licet adstringuntur in legendum cursibus suis iuxta formam et numerum lectionum in ordinationibus patris nostri generalis taxatarum. Quibus rite completis teneantur lectorie subire examen et reddere se ydoneos ad eundum Parisius, si sue provincie subpetat facultas mittendi.* Zu den parva naturalia zählten folgende Schriften: De sensu et sensato; De memoria et reminiscentia; De somno et vigilia; De longitudine et brevitate; De iuventute et senectute; De expiratione et respiratione; De morte et vita. Vgl. A. Grabmann, Aristoteles im zwölften Jahrhundert, in: Medieval Studies 12 (1950) 124 und 135.

[79] Antiquiores quae extant definitiones XXI, in: AA 4 (1911-1912) 178-179: ... *sed completo quinquennio studens ad suam provinciam revertatur, et si inveniatur ydoneus et videatur sue provincie ipsum Parisius destinandum, non diffiniatur ad eundum Parisius ad expensas provincie, nec etiam vadat de gratia patris nostri generalis, nisi prius in aliquo studio vel loco sibi per suam provinciam deputando, legerit saltim unum librum in loyca et alium in philosophya ... Per predictum autem probationis cursum non sit necessaria consequentia...* Nach der Bestimmung des Generalkapitels von 1365 in Siena durften die Studenten sogar an den Universitätsstudien lesen: Antiquiores quae extant definitiones XXXI, in: AA 4 (1911-1912) 450.

[80] Vgl. E. Ypma, Les 'cursores' chez les Augustins, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 26 (1959) 137-144. Allerdings ist das Register des Matthaeus wegen Wasserschäden kaum zu lesen.

[81] Additiones c. 36 (f° 43r): *Insuper districtius inhibemus ne quis studens licentie-*

die Kenntnisse in Logik, Philosophie und Theologie. Der Prüfungsvorsitzende hatte den Prüfungsstoff frei von fremden Einflüssen und Gefälligkeiten auszusuchen und dem Prüfling seine Entscheidung so mitzuteilen, dass dieser über die vorgeschriebene Vorbereitungszeit, nämlich einen Tag für Logik, einen Tag für Philosophie und drei Tage für Theologie wegen der zu erörterenden Frage, verfügen konnte. Zur Prüfungskommission gehörten die im Studium anwesenden Magistri, Bakkalaurei und alle Lektoren, die ihr Urteil über die intellektuellen Fähigkeiten und den Sittenwandel des Prüflings nach bestem Wissen und Gewissen aussprechen sollten. Der Prüfungsvorsitzende konnte sich nun an das Mehrheitsvotum halten.

Die eigentliche Verleihung der Lektorwürde fand im Anschluss an die Theologieprüfung statt. Über die Zeremonien schweigen die Additiones und die Bestimmungen der Generalkapitel, aber mindestens seit Mitte des 14. Jahrhunderts handelte man nach einem mehr oder weniger amtlichen Brauch, dem die Verleihung des Doktorgrades an der Universität mutatis mutandis entsprach. Was man lange zu tun pflegte, aber vielleicht zeitweilig vernachlässigt wurde, beschrieb näher der Generalprior Julianus von Salemi in den Statuten, die er 1447 für das Pariser Studium erließ[82]: Nach Abschluss der Quästio verließ der Lektorand den Raum, damit die Prüfungskommission über seine Leistungen und Eignung für das Lektoramt urteilte. Wenn das Votum positiv ausfiel, wurde er wieder hereingelassen. Am für den Promotionsakt vorbereiteten Platz hielt der Vorsitzende nun eine Rede zum Lob des Lektoranden, die mit den Formeln zur Kreierung des neuen Lektors und zur Übergabe der dazugehörigen Insignien, nämlich ein Buch, ein Ohrenbirett und ein Siegel, endete.

Es ist nicht überliefert, wann und wo der Hiltalinger die Lektorwürde erlangte. Der Zeitpunkt kann ungefähr ermittelt werden, es dürfte um 1360 gewesen sein. Straßburg als Ort zu vermuten, liegt nahe. Dort befand sich das Generalstudium der rheinisch-schwä-

tur ad officium lectoriae nisi sit vitae laudabilis et sufficientiae litteraturae in loica philosophia et theologia. Mandantes illis ad quos pro illo tempore exspectaverit examinare et licentiare lectores quatenus sine omni dolo et fraude ipsi examinando assignet lectiones in loica philosophia et theologia, ita quod pro qualibet lectione habeat nisi unum diem praeter quam pro tertia, ad quam pro ratione quaestionis disputandae dare sibi poterit tres dies, cui siquidem examini intersint magistri, bacellarii et omnes lectores praesentes in loco et super conscientiis suis deponant singuli de sufficientia scientiae et honestate vitae examinati; quorum omnium vel maioris partis eorum depositioni ipse debens licentiare se poterit conformare. Addentes quod si talis debens licentiare contra scriptam formam assignando lectiones dolum vel fraudem commiserit sit ipso facto excommunicationis vinculo innodatus.

[82] Vgl. E. Ypma, La promotion au lectorat, 410-412.

bischen Provinz. Vielleicht war der Lektor und Magister Dyelmann der Vorsitzende bei der Verleihung der Lektortitels in Straßburg und nicht bei der Doktorpromotion in Paris, wie A. Höhn behauptet[83]. Jedenfalls sprechen die bekannten biographischen Nachrichten Dyelmanns für Straßburg, wo er 1352 und 1369 als Prior urkündlich bezeugt ist[84].

3. Lehrtätigkeit als Lektor

Nach der Erlangung des Lektorgrades dürfte bald die entsprechende Lehrtätigkeit gefolgt sein. Als Wirkungsstätte wird allgemein das Generalstudium der Augustiner in Straßburg behauptet, weil man davon ausgeht, dass Johannes von Basel derjenige ist, dem Jordan von Quedlinburg sein Werk 'Vitasfratrum' widmete[85]: *Spiritualis pulchritudinis vere amatori, in Christo alteri sibi fratri, Johanni Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini, lectori in Argentina, frater Jordanus, inter eiusdem Ordinis lectores minimus.* Die Herausgeber der Schrift Jordans versuchten die ältere Annahme[86] zu bekräftigen, indem sie einen Zusammenhang zwischen dem Liber Vitasfratrum und der Responsio 3 des Hiltalingers bezüglich der Armutsfrage im Augustinerorden herstellten[87]. Die bisherige Identifizierung muss aber angesichts einiger Tatsachen zumindest in Frage gestellt werden. Erstens war Johannes von Basel 1357 bzw. 1358 noch nicht Lektor, wie inzwischen feststeht. Zweitens lehrte damals in Straßburg ein anderer Augustiner mit demselben Vornamen. Urkundlich ist Johannes von Schaftholzheim am 31. Oktober 1356 als Lektor am Straßburger Studium der Augustiner bezeugt[88]. Dieser spielte eine bedeutende Rolle in der oberrheinischen Mystik und stand dem Kreis der

[83] A. Höhn, Chronologia, 65: *Sacro-Sanctae Theologiae Magister Parisiis creatus anno 1371 sub praesidio Lectoris sive Magistri Tillmanni, qui aliquando Gamundiae et Argentinae Prior extitit (Acta Capit.).*

[84] Urkundenbuch der Stadt Straßburg, VII, n. 672, 197 (Urkunde vom 23. März 1352); n. 1375, 400 (Urkunde vom 16. Juli 1369).

[85] Jordanus de Saxonia, Liber Vitasfratrum, Epistula ad Johannem Lectorem in Argentina, ed. R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943, 3.

[86] Vgl. A. Höhn, Chronologia, 65.

[87] R. Arbesmann und W. Hümpfner, Introduction, in: Jordanus de Saxonia, Liber Vitasfratrum, New York 1943, LIII-LIV.

[88] Urkundenbuch der Stadt Straßburg, V, n. 391, 337: ... *item a fratre Johanne de Schaftoltzheym (Scheffolsheim) et a fratre Rudolfo de Friburgo lectoribus o. her. s. Aug. pro conventu fratrum eiusdem Ordinis domus e.m.A...* Die beiden Augustiner waren neben vielen anderen zugegen bei dem Aufhebungsakt von der Exkommunikation, in welche die Stadt Straßburg wegen Erlass eines die kirchliche Freiheit verletzenden Statuts verfallen war.

'Gottesfreunde' um den Laien Rulman Merswin nahe[89]. Zu einer solchen geistigen Haltung passen eher die Worte des Widmungsbriefes, insbesondere die Bezeichung 'Spiritualis pulchritudinis vere amator'. Auch wenn Johannes von Basel als der Adressat Jordans ausscheidet, wird seine Lektortätigkeit in Straßburg nicht ausgeschlossen.

Straßburg gehörte zu den vier außeritalienischen Konventen, die 1306 ein studium generale totius ordinis erhielten[90]; es blieb auch dort mit vorübergehenden Unterbrechungen bis ins 16. Jahrhundert.

Offensichtlich hatte die rheinisch-schwäbische Provinz durchweg nur ein Generalstudium, zumindest fehlen zuverlässige Quellen, die eine Mehrzahl begründen könnten. Die Chronik des Klosters zu Freiburg im Breisgau, die Pater Nikolaus Benning im 17. Jahrhundert zusammenstellte, berichtet zwar von Generalstudien in Basel, Hagenau und Straßburg um das Jahr 1377[91], aber Zweifel an der Richtigkeit der Aussage sind angebracht. Denn zum einen werden die Studien für Philosophie missverständlich ebenso wie die Studien für Theologie als höhere bzw. Generalstudien bezeichnet. Zum anderen finden sich keine Anhalspunkte für das Bestehen eines Generalstudiums in Hagenau und Basel. Nachweislich befand sich ein Generalstudium 1326 in Mainz, da es das Generalkapitel in Florenz wegen der großen Belastung für das Kloster an einen anderen Ort verlegen ließ[92]. Offensichtlich entschied sich jedoch das Provinz-

[89] Vgl. M. Barth, Handbuch der elsässischen Kirche im Mittelalter, Straßburg 1960, 1354-1355. – A. Kunzelmann, Geschichte, II, 20-22. – A. Zumkeller, Jean de Schaftholzheim, in: Dictionnaire de Spiritualité, VIII, Paris 1974, 722-723. – B. Gorceix, Amies de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart, Paris 1984, 101, 112, 147, 247, 249. – D. Schmiedtke, Straßburger Augustinereremit, 'Feigebaumpredigt' (XIVe s.), in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, zweite Auflage, IX, Berlin 1995, 373-375. – Jean de Schaftholzheim, in: Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, XXVIII, Paris 1998, 601-602.

[90] Antiquiores que extant definitiones X, in: AA 3 (1909-1910) 55: *Item, diffinimus quod Studium Generale totius Ordinis sit in provincia Reni in loco nostro de Argentina.*

[91] Protocollum conventus Friburgensis Brisgoiae (Generallandesarchiv Karlsruhe, 65/11221, 18): *Hoc tempore Conventus studiorum generalium Theologiae et Philosophiae erant in provincia nostra, Basiliensis, Argentinensis et Hagenoensis. Inferiora docebantur in Brisacensi alijsque Provinciae Conventibus. Acta Antiqua Capitularia.*

[92] Antiquiores quae extant definitiones XVII, in: AA 4 (1911-1912) 13: *Item cum locus noster de Maguntia a magno tempore gravamine studii sit gravatus et in eadem provincia Reni sint loca apta ad generale studium recipiendum, Idcirco ex nunc per diffinitionem presentem generale studium a loco Maguntie revocamus. Volumus nichilominus quod generale studium ponatur, sicuti erat, in aliquo loco predicte provincie. Sed de loco ubi predictum studium collocetur imo etiam de lectoribus dicti studii Vi-*

kapitel für das Verbleiben des Generalstudiums in Mainz; denn Ulrich von Lenzburg ist 1327 dort als Lektor urkundlich bezeugt[93]. Bereits 1322 beherbergte das Mainzer Kloster eine Ordensschule; dort war damals ein Bruder namens Borchard als Lesemeister tätig[94]. Möglicherweise kam das Generalstudium nach Mainz, als die kriegerischen Handlungen zwischen den Königen Ludwig von Bayern und Friedrich von Österreich einen ruhigen Studienbetrieb in Straßburg verhinderten[95]. Die Rückkehr nach Straßburg dürfte erst nach 1340 erfolgt worden sein. Seit 1324 bis 1350 litt die Stadt Straßburg unter dem Interdikt, das Papst Johannes XXII. über Gebiete und Orte, die sich nicht vom Bayerischen König abwandten, verhängte. Die Stadt Straßburg verharrte in ihrer Neutralität bis zum Ende des Streites zwischen Papsttum und Kaisertum und so lange war sie mit der kirchlichen Strafe belegt. Das Interdikt wurde von der Stadtgeistlichkeit und von den Orden nicht gleichmäßig beachtet. Die Augustiner aber befolgten das päpstliche Verbot besonders gewissenhaft und veranstalteten 17 Jahre lang keinen öffentlichen Gottesdienst; sie verarmten völlig, weil sich das Volk von ihnen zurückzog und seine Opfergaben den Orden darbrachte, die das Interdikt missachteten[96]. Offensichtlich erhielt Mainz nach dem Auszug des Generalstudiums ein Provinzstudium[97].

cario et diffinitoribus provincialibus capituli predicte provincie Reni in proximo celebrandi committimus ordinare.

[93] Schreiben des Papstes Johannes XXII. an den Erzbischof von Mainz vom 10. Februar 1327 und vom 5. August 1327: Regesten der Erzbischöfe von Mainz, I/1, n. 2786, 549 und 2844, 559. Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, 169 Anm. 585 und 170 Anm. 586.

[94] Regesten der Erzbischöfe von Mainz, I/1, Leipzig 1913, n. 2306, 456. Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 41 Anm. 107.

[95] Vgl. L. Pfleger, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter, Kolmar 1941, 111.

[96] Vgl. N. Paulus, Der Augustinergeneral Thomas von Straßburg, in: Archiv für elsässische Geschichte 1 (1926) 52-53. – L. Pfleger, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter, 111-115.

[97] Augustinus Münsinger von Breisach war 1358 als Lektor in Mainz tätig (Gregorius Ariminensis, Registrum Generalatus, n. 535-536, 292) und im Jahre 1391 wurde Mitglied desselben Klosters der Lektor Heinrich Christian (Bartholomaeus Venetus, Registrum Generalatus, ed. A. Hartmann, Romae 1999, III, n. 681, 241). Über das Mainzer Studium herrschen verschiedene Ansichten, die sich in missverständlichen Redewendungen äußern: A. Kunzelmann, Geschichte, II, 38: *Doch kann man nicht uneingeschränkt sagen, daß sich hier immer ein Studium befand.* M. Zimmermann, Aus vergangenen Tagen, in: St. Augustin, Festschrift zur Jahrhundertfeier 1930, Würzburg 1930, 218: *Auch hier war ein höheres Ordensstudium, in der ältesten Zeit sogar ein Generalstudium.*

[98] A. Höhn, Chronologia, 73: *Anno 1393 Hammannus Provincialis Capitulum*

Von einem weiteren Umzug des Generalstudiums wird in den Geschichtsquellen berichtet. A. Höhn behauptet, dass das Generalstudium 1393 von Straßburg nach Mainz und ein Jahr später von dort nach Konstanz verlegt wurde[98]. Derselbe Höhn schreibt aber auch, 1393 sei Johannes von Reichstett zum Lector primarius und regens für das Studium generale in Straßburg bestimmt worden[99], am Provinzkapitel von 1397 in Würzburg habe Konrad Schwarzenberg, Lektor in Straßburg, teilgenommen[100]. Sicher ist, dass die Ordens- und Provinzleitung der römischen Obedienz die Verlegung des Generalstudiums für den Fall vorgesehen hat, dass die Anhänger des avignonesischen Papstes in Straßburg stark an Einfluss gewinnen sollten, wie es aus mehreren Verfügungen des Generalpriors Bartholomaeus von Venedig hervorgeht[101]. Ob es tatsächlich zur Einstellung des Studienbetriebes in Straßburg kam, lässt sich nicht nachweisen. Ebenso bleibt ungewiss, wie lange das Generalstudium in Konstanz bestand; nach Höhn wurde Konrad Burgtor 1394 Hauptlektor in Konstanz und er übte dort dieses Amt noch 1397 aus[102].

Der Hiltalinger begann wohl um 1360 seine Lektortätigkeit in der eigenen Provinz am Generalstudium, das damals in Straßburg war. An jedem Generalstudium lehrten in der Regel drei Lektoren: der lector principalis, der das Studium zu leiten und Vorlesungen über die Schrift zu halten hatte, und zwei lectores secundarii, denen hauptsächlich die Erklärung der Sentenzenbücher zustand. Nach den Konstitutionen von 1290 sollte jedes Studium nur einen lector secundarius haben[103]. Im Lauf der Zeit erhöhte sich dennoch die Zahl der Sekundärlektoren in vielen Generalstudien. Angesichts einer solchen

conscripsit Weissenburgum. In eo Studium Generale de Argentina translatum est ad Conventum Moguntinum, et inde ex Decreto Congressus Wormatiensis anno 1394 ad Conventum Constantiensem; cuius Principalis Lector ac Magister fuit Conradus Burgthor. (Act. Cap. Provinc.).

[99] A. Höhn, Chronologia, 79. Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 23 Anm. 67.

[100] A. Höhn, Chronologia, 74 und 81.

[101] Bartholomaeus Venetus, Registrum Generalatus, ed. A. Hartmann, Romae 1996, I, n. 112, 236, 462 und 513, S. 43, 76, 137 und 155; II, Romae 1998, n. 719 und 1104, S. 247 und 375.

[102] A. Höhn, Chronologia, 73 und 74. Eine andere Frage ist, ob es dort davor oder danach ein Provinzstudium gab, wofür allerdings Hinweise fehlen. Daher ist mindestens missverständlich, was M. Zimmermann, Aus vergangenen Tagen, in: St. Augustin, 430-1930. Zur Jahrhundertfeier, Würzburg 1930, 204b schreibt: *1394 wurde das Generalstudium von Straßburg nach Konstanz verlegt. Die Provinz hatte hier schon seit langer Zeit ein höheres Studium.*

[103] Constitutiones c. 36 (f° 32v): *Et in unoquoque ex ipsis studiis sint duo lectores.*

[104] Generalkapitel von 1326 in Florenz, in: AA 4 (1911-1912) 8: *Item, diffinimus et*

Entwicklung befassten sich mehrere Generalkapitel mit dem Problem und erlaubten die Ernennung von zwei lectores secundarii, wenn ein Magister oder ein Bakkalaureus das Studium leitete[104]. Offensichtlich unterhielten andere Studien weiterhin mehr als einen lector secundarius. Dem Zustand trugen die Additiones Rechnung und beschränkten die Zahl der lectores secundarii für alle Generalstudien auf zwei[105]. Die Ernennung der Lektoren war wohl dem Generalprior oder dem Generalkapitel vorbehalten[106].

Neben den Vorlesungen gehörten zu den Aufgaben der Lektoren die Disputationen und die Predigten[107]. Jeder Lektor musste mindestens viermal in der Woche Vorlesungen halten[108]. Gemäß der Bestimmung des Generalkapitels von 1335 in Grasse sollte der Sekundärlektor jedes Jahr zwei Sentenzenbücher lesen, so dass alle vier Bücher innerhalb eines Bienniums vollständig erklärt wurden[109].

ordinamus quod in nullo loco nostri ordinis, ubi non sit actu legens Magister vel baccalarius theologie, non sint nisi duo lectores. – Generalkapitel von 1329 in Paris, in: AA 4 (1911-1912) 87: *Item, diffinimus, et presenti diffinitione firmamus, quod pater noster generalis non habeat potestatem dispensandi in aliqua diffinitione vel constitutione, et specialiter in illa, que dicit quod in aliquo studio, ubi est Magister, non sint nisi duo lectores.* – Generalkapitel von 1343 in Mailand, in: AA 4 (1911-1912) 237: *Item diffinimus quod in quocumque studio in quo non sit positus magister, vel baccalarius, et ibi sint plures lectores duobus, quilibet secundariorum sit media annuali provisione contentus.*

[105] Additiones c. 36 (f° 43r): *Item in nullo studio generali praeter principalem, etiam si principalis fuerit magister vel bacellarius sacrae theologiae, sint plures lectores secundarii quam duo.*

[106] Vgl. E. Ypma, La formation des professeurs, 62. In den Verordnungen des Ordensgenerals Bartholomaeus von Venedig kommt ein solches Recht deutlich zum Ausdruck: Siehe oben Anm. 101.

[107] Bestimmung des Generalkapitels von 1300 in Neapel, in: AA 3 (1909-1910) 16: *Diffinimus quod lectores cuiuscumque studii Generalis disputent, sermocinentur et praedicent vicissim.*

[108] Additiones c. 36 (f° 43r): *Item statuimus quod lector qui ad minus quatuor vicibus in hebdomada non legerit continuando tempus secundum quod est in constitutionibus terminatum nullam provisionem quocumque modo a conventu nisi sicut alius accipiat conventualis. Per hoc non intelligimus quod lectores studiorum generalium et provincialium non teneantur ultra quam quatuor lectiones in hebdomada.* Offensichtlich hat man nicht oft gelesen, 1371 milderte die französische Ordensprovinz die Forderung und verlangte nur, dass die Lektoren mindestens dreimal lesen: Definitiones antiquorum capitulorum provinciae Franciae, in: AA 4 (1911-1912) 476.

[109] Antiquiores quae extant definitiones XX, in: AA 4 (1911-1912) 140: *Item diffinimus et ordinamus quod quicumque lector secundarius, in quocunque studio generali nostri ordinis ad legendum Sententias deputatus, quolibet anno teneatur legere et complere duos libros Sententiarum, ita quod infra biennium omnes quatuor libri Sententiarum in quolibet studio legantur, et compleantur integraliter.*

[110] Additiones c. 36 (f° 43r): *In studiis igitur ubi sunt duo secundarii lectores, am-*

Diese Verpflichtung galt auch, falls zwei lectores secundarii an einem Studium tätig waren[110].

Gemäß den Satzungen bekleidete Johannes zunächst das Amt eines lector secundarius, dem zustand, die Sentenzenbücher zu erklären und Kurse in Logik und Philosophie zu veranstalten, wenn es der Schulleitung erforderlich oder nützlich schien[111]. Lector principalis konnte man gemäß den Regensburger Konstitutionen erst nach einer dreijährigen Lehrtätigkeit als lector secundarius werden[112]. Vermutlich wurde Johannes von Basel um 1364 Hauptlektor und somit Leiter des Studiums. Jedenfalls dürfte er vorher zweimal die Sentenzenbücher, also während vier Jahre, gelesen haben, da seine akademische Karriere in Paris fortgesetzt wurde.

D. An der Pariser Universität

Die akademische Laufbahn erreichte den Höhepunkt mit der Erlangung der Magisterwürde in Paris. Mit diesem Ziel hielt sich Johannes in der Seinestadt zunächst als Bibelbakkalaureus und dann als Sentenzenbakkalaureus auf.

1. Bibellesung

Nach der Bestimmung des Generalkapitels von 1362 in Wien durfte niemand zur Sentenzenlesung in Paris bestimmt werden, ohne vorher dort die Bibel gelesen zu haben[113]. In zwei Jahren sollte die ganze Bibel textnah erklärt werden und jeder Bibelbakkalaureus hatte eine Hälfte der Schriftbücher, das heißt, nach der Reihenfolge, vom Pentateuch bis zu den Weisheitsbüchern oder von den Propheten bis zur Apokalypse, während eines Schuljahres zu kommentieren[114]. Der

bo legant sententias alternatim; unus uno anno et alius alio anno ita quod primo nominatus legat primo ... Volumus etiam quod quilibet istorum lectorum secundariorum infra annum compleat duos libros sententiarum ita quod infra biennium compleantur omnes quatuor libri Sententiarum.

[111] Additiones c. 36 (f° 43r).

[112] Constitutiones c. 36 (f° 32v).

[113] Antiquiores quae extant definitiones XXX, in: AA 4 (1911-1912) 429: *Item, diffinimus et ordinamus quod preter tres nunc diffinitos ad legendum sententias Parisius, destinari [quis] non possit nisi ibidem per annum legerit medietatem Biblie.* Dieser Beschluss wurde im Generalkapitel von 1371 in Florenz erneuert und auf Toulouse und andere Universitäten erweitert: Antiquiores quae extant definitiones XXXIII, in: AA 4 (1911-1912) 475.

[114] Mare Magnum 6,5 (ed. Ypma, 308-309): *Et ut tollatur omnis ambiguitas ordinamus in duobus annis a duobis biblicis omnes libros Biblie perficere, sic quod prius, qui incipit legere, penthateucon cum sequentibus et sapiencialibus omnibus legat. Et uno perficiat anno. Sequens vero incipiat ysaiam consequenter legendo prophetas et*

Kandidat durfte ein halbes Jahr vor Unterrichtsbeginn nach Paris kommen[115].

Der Hiltalinger erfüllte wohl auch diese Bedingung. Auf dem Generalkapitel von 1365 in Siena dürfte er nach einstimmiger Empfehlung seiner Provinz zur Bibellesung in Paris bestimmt worden sein[116] und diese Aufgabe im Schuljahr 1365-1366 erledigt haben. Zu diesem Zeitpunkt erlangte Johannes Romani die Magisterwürde, unter dessen Vorsitz der Hiltalinger die zweite Frage der Responsiones beantwortete[117]: *Contra illam conclusionem arguit magister Iohannes Romani ... Et per hoc patet ad casum, quem ponit supranominatus magister, cum mihi opposuit de illa quaestione.* Durch Einwirkung von Papst Urban V. durfte Johannes Romani die Sentenzen während der Sommerferien in Paris 1364 lesen und dort zur Doktorpromotion um 1365 gelangen[118]. Nachweislich hielt er sich dort als Magister im Studienhaus der Augustiner September 1366 auf[119]. Vielleicht dauerte seine Tätigkeit als Magister in Paris mehrere Jahre, zunächst als Magister regens, bis ein anderer Augustiner zum Doktor promovierte, und dann als Magister senior, bis ein dritter das Amt des Magister regens antrat[120]. Es ist also nicht auszuschließen, dass Johannes Romani noch 1367-1368 in Paris weilte und der Mitbruder aus der Schweiz unter seiner Leitung die vorgeschriebene Responsio de temptativa hielt.

Nach der Bibellesung wirkte der Hiltalinger für kurze Zeit vermutlich an der neuen Universität Toulouse. Dort beteiligte er sich nachweislich als Respondens an einem Disput unter dem Vorsitz des

novum testamentum ordine quo sequantur.

[115] Mare Magnum 6,2 (ed. Ypma, 306).

[116] Antiquiores quae extant definitiones XXX, in: AA 4 (1911-1912) 429: *Item sancimus quod quicumque ex nunc de cetero promovendi ad Bibliam vel ad Sententias, quod pro eisdem habeantur suarum provinciarum concordes et laudabiles informationes in capitulo generali tam de sufficientia scientie quam de religiosa vita ...* Diese Bestimmung des Generalkapitels von 1362 in Wien wurde auf dem folgenden Generalkapitel von 1365 in Siena erneuert: Antiquiores quae extant definitiones XXXI, in: AA 4 (1911-1912) 448.

[117] Resp. 2 (M, f° 219rb-va).

[118] CUP, III, n. 1291, 110-111. – Bullarium OSA, ed. C. Alonso, Romae 1997, II, n. 19, 19.

[119] CUP, III, n. 1327, 156.

[120] Mare Magnum 6,1 (ed.Ypma, 306): *Statuimus quod in conventu parisiensi de jure Ordinis duo Magistri, scilicet actu regens et ille qui legenti cathedram resignavit vel qui antiquior Magister fuerit destinatus, poterunt residere.* Vgl. Antiquiores quae extant definitiones XXXI, in: AA 4 (1911-1912) 452.

[121] Resp. 6 (M, f° 265rb). – Resp. 4 (M, f° 244vb): *Sed respondendo magistro Bar-*

Dominikanermagisters Bartholomaeus Riparius[121]: *Contra plura hic dicta arguit magister Bartholomaeus de Ripario ordinis Praedicatorum, cui respondi in Tolosa ad istam quaestionem.* Damals war die Ordensleitung der Augustiner bemüht, das eigene Studienhaus in Toulouse zu fördern und der Aufforderung Urbans V. vom 8. Mai 1365 zu entsprechen, Studenten nach Toulouse zu schicken, um dort die Sentenzen zu lesen und den Magistergrad zu erlangen[122]. Auch dort lasen die Sentenzen abwechselnd ein Italiener und ein Nichtitaliener gemäß dem Beschluss des Generalkapitels von 1365 in Siena[123].

2. Sentenzenlesung

Im Herbst 1367 kehrte Johannes von Basel wieder nach Paris zurück. Die Kandidaten der Augustiner für die Sentenzenlesung durften sich ein Jahr vorher nach Paris begeben[124], um dort bestimmte Forderungen der Universitätsstatuten zu erfüllen und sich auf die wichtige Aufgabe gründlich vorbereiten zu können[125]. Unter anderem bestand die Pflicht, mindestens zweimal als Respondens in öffentlichen Disputen, einmal de temptativa im eigenen Studienhaus unter dem Vorsitz des eigenen Magisters und einmal in einem anderen Studienhaus unter der Leitung eines fremden Magisters aufzutreten[126]. Die Mitglieder einer Ordensgemeinschaft, die sich aufgrund eines Privilegs von der Bibellesung befreien ließen, mussten eine weitere responsio leisten[127]. In dieser Zeitspanne fand offensichtlich die Responsio unter dem Vorsitz des Dominikaners Johannes Kusin statt[128]: ... *sicut fuit argumentum, quod fecit mihi Iohannes Consin in*

tholomaeo in Tolosa sustinui oppositum illius.

[122] CUP, III, n. 1302, 125. Vgl. E. Ypma, Notice sur le 'Studium' de Paris au cours de la deuxième moitié du XIV[e] siècle, in: Augustiniana 17 (1967) 18-19.

[123] Antiquiores quae extant definitiones, XXXI, in: AA 4 (1911-1912) 450: *Item, diffinimus quod in predictis universitatibus una vice legat Sententias ytalicus, et immediate postea legat ultramontanus, sicut est de legentibus Sententias Parysius ordinatum.*

[124] Mare Magnum 6,2 (ed. Ypma, 306).

[125] Zu den Aufgaben der Kandidaten auf die Sentenzenlesung: V. Marcolino, Der Augustinertheologe an der Universität Paris, in: Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin 1981, 131-152.

[126] Statuta Facultatis Theologiae, 29, in: CUP, II, n. 1189, 699. – Iuramenta, 14, in: CUP, II, n. 1190, 705.

[127] Statuta Facultatis Theologiae, 28-29, in: CUP, II, n. 1189, 699. – Iuramenta, 13, in: CUP, II, n. 1190, 705.

[128] Johannes de Basilea, Lectura 3 d. 5-6 q. 3 (M, f° 312rb).

[129] Resp. 5 (M, f° 251vb-252ra).

prima responsione ordinaria. Auch die Responsio unter dem Vorsitz des Magisters Johannes de Calore fand vor der Sentenlesung statt[129]: *Contra hic dicta arguit magister Iohannes de Calore, cui ad hanc quaestionem respondi.* Am Disput nahm der Prämonstratenser Eberhard von Bruggenhoye teil[130], der seit Sommer 1368 nicht mehr in Paris weilte, sondern die Abtei St. Nikolaus in Furnes leitete[131].

Anlässlich des Generalkapitels der Augustiner von 1368 reiste der Hiltalinger nach Avignon, wo er unter dem Vorsitz des Magisters Facinus de Ast die Frage der Responsio 7 behandelte[132]: *Sed contra ista dicta in ultima conclusione arguit magister Facinus de Ast, cui ad hanc quaestionem in Avenione respondi.* Die offizielle Ernennung als Kandidat für die bevorstehende Aufgabe eines Sentenziariers in Paris erfolgte wohl auf dem Generalkapitel in Avignon, da es üblich war, die Kandidaten für die Bibel- und Sentenzenlesungen an den Universitäten für das folgende Triennium zu benennen[133].

Die Sentenzenlesung des Basler Augustiners ist mit Sicherheit im Schuljahr 1368-1369 anzusetzen. Einerseits fand sie statt, nachdem Hugolin von Orvieto zum Generalprior der Augustiner am Pfingstfest des Jahres 1368 gewählt worden war[134]; denn in den Prinzipien, das heißt, in den öffentlichen Einführungsveranstaltungen zu den einzelnen Sentenzenbüchern, verwiesen die Mitsentenziarier auf die Ansichten Hugolins und bezeichneten ihn als den amtierenden Ordensgeneral der Augustiner[135]. Andererseits las Johannes die Sentenzen vor 1369-

[130] Resp. 5 (F, f° 61r): *Aliam rationem apparentem fecit mihi dominus Eberhardus Praemonstratensis, nunc abbas Furnensis.*

[131] Als Abt von Furnes erscheint Eberhard dokumentarisch zum ersten Mal am 18. August 1368: Vgl. U. Berlière, Inventaire analytique des libri obligationum des Archives Vaticanes, Roma 1904, n. 711, 80; n. 728, 82; n. 740, 83; n. 747, 84.

[132] Resp. 7 (M, f° 274rb).

[133] Vgl. E. Ypma, La formation des professeurs, 96-102.

[134] Zur Wahl Hugolins zum Ordensgeneral: Antiquiores quae extant definitiones XXXII, in: AA 4 (1911-1912) 452. – A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 92-93. – Ders., Leben und Werk des Hugolin von Orvieto, in: Schwerpunkte und Wirkungen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto O. E. S. A., hrsg. von W. Eckermann, Würzburg 1990, 13-14.

[135] Princ. 2 (B, f° 141r): *<Baccalareus minorum> dicit, quod debeam respicere Hugolinum generalem nostrum.* Im ersten Principium wird Hugolin mit dem gleichen Titel zweimal erwähnt: *Ex hac parte et probationibus infero tria corollaria contra magistrum Hugolinum nunc priorem generalem nostrum* (M, f° 5ra). *Istam probat magister Hugolinus generalis noster* (M, f° 12vb). Während die Stelle im zweiten Principium offensichtlich den Zeitpunkt der Veranstaltung wiedergibt, können die Stellen im ersten Principium leichter auf den späteren Redaktionsvorgang bezogen werden. Vgl. Lectura 2 d. 2 q. 2 (M, f° 158va).

[136] Dass Iacobus de Altavilla die Sentenzen 1369 las, sagen ausdrücklich die Kolo-

1370, da Jakob von Eltville die Aufgabe eines Sentenziariers in diesem Jahr wahrnahm[136] und dabei sich bereits an die Lectura des Augustiners anlehnte[137]. Ferner setzte sich der Weltgeistliche Stephan Gaudet in seinen Vesperien[138], die Ende 1369 Anfang 1370 stattfanden[139], mit einer Ansicht auseinander, die Johannes von Basel ein-

phone der Manuskripte seines Kommentars (Ms. Cambrai, Bibl. Municipale, 570, fE 133v; Ms. Saint Omer, Bibl. Municipale, 158, f° 332r). Der deutsche Zisterzienser war Mitsentenziarier des Franziskaners Johannes Regis, der nachweislich im Jahr 1369-1370 seine Prinzipien hielt: Vgl. P. Glorieux, Le Commentaire sur les Sentences attribué à Jean Gerson, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 19 (1952) 128-139. Zur Biographie des Zisterziensers: E. Brouette, Jacques d'Eltville, in: Dictionnaire des auteurs cisterciens, Rochefort 1977, 391-392. – R. Borucki, Jakob von Eltville, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, ed. K. Ruh, IV, Berlin 1983, 473-474.

[137] Der Vergleich seines Kommentars mit der Lectura des Hiltalingers zeigt eine wörtliche Übereinstimmung in zahlreichen Passagen, vor allem in den Quästionen des 1. und 3. Buches. Vgl. D. Trapp, Augustinian Theology of the 14th Century, in: Augustiniana 6 (1956) 252. – Ders., J. Langs 'Christologie bei H. v. Langenstein': eine dogmengeschichtliche Untersuchung?, in: Augustinianum 7 (1967) 527-529. – Trapp, der als erster die Abhängigkeit im Allgemeinen feststellte, sprach von einer 'Lectura secundum alium', das heißt, secundum Iohannem de Basilea. Dass man hierüber differenzieren muss, machten weitere Untersuchungen deutlich: Vgl. P. J. J. M. Bakker, La raison et le miracle, II, Nijmegen 1999, 49-83. – C. Schabel, Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents, Ashgate 2000, 298-300.

[138] Die Vesperien Gaudets sind anonym im Ms. Paris, Bibl. Nationale, lat. 16409 (f° 1r-22v) überliefert. Sie lassen sich vor allem aufgrund der Zitate in den Vesperien des Hiltalingers (M, f. 392rb-395va) mit großer Wahrscheinlichkeit identifizieren.

[139] Stephan Gaudet promovierte sicher zwischen Dezember 1368 und Januar 1370: In einer Urkunde vom 7. Dezember 1368 trägt er noch den Titel eines Bakkalaureus in Theologie und in einer anderen vom 18. Januar 1370 heißt er schon Magister: Vgl. Z. Kałuża, Thomas de Cracovie. Contribution à l'histoire du collège de la Sorbonne, Wrocław 1978, 89. – Ders., Etienne Gaudet devant la preuve en théologie, in: Preuve et raison à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV siècle, hrsg. von Z. Kałuża und P. Vignaux, Paris 1984, 231. Aus einer Stelle in seinen Vesperiae ergibt sich die nähere Datierung Ende 1369 Anfang 1370, da Gaudet im gleichen Jahr wie der Franziskaner Franciscus de Perusio promovierte (Ms. Paris, Bibl. Nationale, lat. 16409. f° 6r): ... *positio cuiusdam reverendi patris, qui primo loco vesperiavit hoc anno, scilicet contra Franciscum de Perusio.* Johannes von Basel bezeugte, dass er als Bakkalaureus in Paris weilte, als der Kanzler Grimerius Bonifacii Geld von Franciscus de Perusio für das Signet, das heißt für die Verleihung des Lizentiats, erhielt (CUP, III, n. 1521j, 412). Demnach erhielt Franciscus de Perusio das Lizentiat gegen Ende 1369 und er war Magister im Studium der Minoriten 1370: Vgl. J. Lechner, Franz von Perugia, O.F.M., und die Quästionen seines Sentenzenkommentars, in: Franziskanische Studien 25 (1938) 28-35. – A. Combes, Jean Gerson: commentateur dionysien, Paris 1940, 598-599.

[140] Stephanus Gaudet, Vesperiae (Ms. Paris, Bibl. Nationale, lat. 16409, f° 4r). Ei-

deutig im zweiten Principium vertrat[140]: *Hanc positionem tenuit magister Johannes de Basilia Parisiis, quae tamen non sequitur ex verbis Athanasii, cum dicat: Ita Deus et homo est Christus, non deitas et humanitas, quas dictus magister ponebat esse Christum.* Schließlich wirkte der deutsche Dominikaner Johannes Kusin, der Ende 1367 das Lizentiat erhielt und Anfang 1368 zur Doktorpromotion gelangte[141], als Magister in Paris, als die Sentenzenlesung des Baseler Augustiners andauerte[142]: *Et isto corollario potestis solvere omnia argumenta facta heri per magistrum Johannem Cusin de illo aliter se habere.*

3. Fertiger Bakkalaureus

Nach der Sentenzenlesung folgte die einjährige Aufgabe eines Studentenmagisters im Studienhaus der Augustiner. Auch danach blieben die meisten Augustinerbakkalaurei weiterhin in Paris als Kandidaten für die Verleihung der Magisterwürde und hatten gemäß den Universitätsstatuten und Ordensvorschriften bestimmte Aufgaben zu erledigen[143]. Dass Johannes als fertiger Bakkalaureus (baccalarius formatus) zwischen 1369 und 1372 in Paris weilte, zeigen die verschiedenen Zitate in seinen Schriften, die sich auf akademische Ereignisse dieser Jahre beziehen. Dies ergibt sich auch aus seinen Aussagen im Jahre 1385 im Verfahren gegen den Kanzler Johannes Blanchart[144]. In dieser Zwischenzeit muss der Hiltalinger mindestens noch 3 Responsiones gehalten haben, da er die Responsio de quolibeto als Ordensmann bereits vor dem 4. Principium absolviert

ne solche Behauptung findet sich im Princ. 2 (B, f° 140v): *Unde suppono primo dictum Petri de Alvernia 3 suo Quolibet quaestione 3 circa finem, ubi dicit, cum dicitur in symbolo 'sicut anima rationalis et caro unus est homo', est simile secundum quid, quia sicut ibi ex duobus fit unum, ita hic ex duobus, scilicet humanitate et deitate, fit unum, scilicet Christus.* Die Aussage des Johannes wurde später in die Sammlung der Pariser Irrtümer aufgenommen: Vgl. C. du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, I, Parisiis 1728, 380b-381a.

[141] Vgl. G. M. Löhr, Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, Köln 1948, 58.- Th. Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, II, Romae 1975, 466-467. – L. Siemer, Ein Verzeichnis der Provinzialprioren der Teutonia aus dem Predigerkonvent in Eichstätt, in: Archiv der deutschen Dominikaner 4 (1951) 86.

[142] Johannes de Basilea, Lectura 1 d. 40 q. 30 (M, fE 139ra-b).

[143] Zu den Verpflichtungen nach der Sentenzenlesung: V. Marcolino, Der Augustinertheologe an der Universität Paris, 183-192.

[144] CUP, III, n. 1521j, 412.

[145] Statuta Facultatis Theologiae, 43, in: CUP, n. 1189, 701. – Iuramenta, 28-29, in:

hatte[145]. Damals war jeder fertige Bakkalaureus angehalten, sich bis zum Lizentiat mindestens viermal als Respondierender zu bewähren: in der Aula eines neuen Magisters, einmal in der Sorbonne während der Sommerferien, einmal bei der disputatio de quolibeto und einmal bei einer allgemeinen Disputation bereits vor der Sentenzenlesung[146]. Die Mendikanten und die Zisterzienser hatten außerdem eine zweite responsio de ordinaria zu halten, wenn sie früher als in den Statuten vorgeschrieben zur Doktorpromotion vorgeschlagen werden sollten[147]. Dazu war Johannes verpflichet, weil die Zeitspanne zwischen Sentenzenlesung und ordentlichem Lizentiat kürzer als die vorgeschriebenen drei vollen Jahre gewesen ist. Die drei behandelten Fragen liegen in der Ausarbeitung der Responsiones vor. Die Responsio 9 gibt die zweite responsio ordinaria wieder[148]: *Contra ista dicta arguit magister Symon in Navarra, ubi et cui ad hanc quaestionem respondi.* Die Sorbonica findet sich in der Responsio 8[149]: *Contra plura dicta in ista quaestione arguit Prior de Sorbona, ubi et cui respondi de ipsa.* Responsio 10 bietet die Ausarbeitung der Responsio in der aula[150]: *Sed contra ista dicta signanter in tertia conclusione arguit magister Nicolaus de Amatrice in aula, cum fuit magistratus.* In diesen Jahren wurde auch die Abfassung der Responsiones für die Veröffentlichung vollendet und die Textrevision der Lectura in Angriff genommen. Eine weitere wichtige Beschäftigung dürfte die Vorbereitung auf die Promotionsakte gewesen sein.

4. Magisteramt

Die Erlangung der Lehrbefugnis (Lizentiat) erfolgte wohl Ende November Anfang Dezember 1371. Denn Johannes war der vorgeschlagene Kandidat des Ordens für die Magisterwürde, als Dionysius de Mutina mit der Sentenzenlesung im Oktober 1371 begann[151]. Als

CUP, II, n. 1190, 706.

[146] Statuta Facultatis Theologiae, 49 und 60, in: CUP, II, n. 1189, 701 und 702. – Iuramenta, 31, in: CUP, II, n. 1190, 706.

[147] Statuta Facultatis Theologiae, 40 und 58, in: CUP, II, n. 1189, 700 und 702.

[148] Resp. 9 (M, f° 292va). Vgl. Lectura 2 d. 35-36 q. 23 (M, fE 205ra): *Istam conclusionem alias posui in quadam questione ordinaria pro prima conclusione.*

[149] Resp. 8 (M, f° 285vb).

[150] Resp. 10 (M, f° 297va).

[151] Dionysius de Mutina, In Sent. prol. q. un. a. 1 (ed. Parisiis 1511, 5rb): *Aliter respondet presentatus noster frater Johannes de Basilea* (Der Herausgeber des Druckes hat die Kürzung B. der handschriftlichen Vorlage mit 'Buxeriis' wiedergegeben). Vgl. A. Zumkeller, Ein Manuskript der Sentenzenlesung des Augustinertheologen Dionysius de Montina, fälschlich genannten Dionysius Cisterciensis, in: Miscellanea Martin Grabmann. Gedenkblatt zum 10. Todestag, München 1959, 81-82. – V. Marcolino,

die Vesperiae stattfanden war Hugolin von Orvieto nicht mehr General, sondern Bischof[152]. Da Hugolin am 10. Februar 1371 durch Papst Gregor XI. zum Patriarch von Konstantinopel erhoben und zugleich mit der Verwaltung des Bistums Rimini beauftragt wurde[153], ist die Doktorpromotion seines Mitbruders später anzusetzen. Die Veranstaltungen der Promotion, nämlich Vesperiae, Aula und Resumpta, fanden wohl Januar 1372 statt. Es bleibt ungewiss, wer die Leitung des Augustinerstudiums damals innehatte[154].

Wie es üblich war, übernahm der neue Doktor sofort die Stelle eines Magister regens im Studienhaus der Augustiner. Neben den Aufgaben, die ihm von Amts wegen oblagen, befasste er sich mit der Ausarbeitung seiner akademischen Schriften, ohne allerdings die Revision vollenden zu können.

E. Provinzial und Generalprokurator des Augustinerordens

Das Amt eines Provinzials der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz bedeutete das Ende der Lehrtätigkeit in Paris und eine entscheidende Zäsur im Leben des neuen Magisters. Von da an war Johannes ohne Unterbrechung mit Leitungsämtern im Orden und in der Kirche betraut, so dass ihm für wissenschaftliche und literarische Unternehmungen kaum Zeit blieb.

Die Vorliebe für die Lehren Hugolins von Orvieto bei Dionysius de Mutina O.E.S.A († 1400), in: Schwerpunkte und Wirkungen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto O.E.S.A, hrsg. von W. Eckermann, Würzburg 1990, 416-421.

[152] Vesperiae (M, f° 388rb): *Hoc corollarium concordat cum dictis domini et patris Hugolini.* – Ibidem (M, f° 394va): *Hoc corollarium concordat cum domino et magistro hugolino libro 3 quaestione 1 circa medium.*

[153] C. Eubel, Hierarchia catholica medii aevi, I, Monasterii 21913, 107 und 206. Es lässt sich nicht überzeugend nachweisen, dass Hugolin von Orvieto vorher im Sommer 1370 zum Bischof von Gallipoli ernannt wurde. A. Zumkeller, Leben und Werke des Hugolin von Orvieto, in: Schwerpunkte und Wirkungen, 15-17 behauptet es. Dieser Ansicht folgt R. Lazcano, Generales de la Orden de San Agustin. Biografías – Documentación – Retratos, Roma 1995, 74a. Begründete Zweifel an der Identifizierung des 'Ugolinus Galipolitanensis episcopus' mit dem Augustinereremiten Hugolin von Orvieto meldet aber B. Schimmelpfennig, Hugolin von Orvieto als Patriarch. Die lateinischen Patriarchen als Repräsentanten der Universalkirche, in: Hugolin von Orvieto. Ein spätmittelalterlicher Augustinertheologe in seiner Zeit, hrsg. von W. Eckermann und B. U. Hucker, Cloppenburg 1992, 121.

[154] Die Aussage Höhns (Chronologia, 65), dass die Promotion unter dem Vorsitz des Magisters Dyelmann geschah, ist zu bezweifeln.

[155] Eine gleichzeitige Bekleidung des Magister- und des Provinzialamts war auch

1. Provinzial der rheinisch-schwäbischen Provinz

Die Wahl zum Provinzoberen erfolgte im Jahre 1372 auf dem Provinzkapitel zu Friedberg. Dass es sich 1372 um eine Wiederwahl handelte, weil die erste Wahl bereits im Jahre 1371 auf dem Provinzkapitel zu Zürich stattfand, wie allgemein behauptet wird, lässt sich nicht mit der Dauer des Pariser Aufenthalts vereinbaren[155]. Zudem liegt solcher Behauptung die zweifelhafte Annahme zugrunde, der Vorgänger Konrad Tuchscherer von Breisgau sei unmittelbar nach der Rückkehr vom Generalkapitel 1371 in Zürich gestorben oder habe sein Amt als Provinzial niedergelegt[156]. Auf dem Provinzkapitel von 1374 zu Köln, das sich dort anlässlich des Generalkapitels versammelte, wurde Johannes wiedergewählt[157].

Über seine Handlungen als Provinzial sind die Nachrichten spärlich. In einer Urkunde vom 8. Juli 1372 wird berichtet, dass der Provinzial Johannes von Basel zusammen mit dem Basler Prior Günther von Rottweil Streitigkeiten des Konvents mit dem Pfarrrektor von St. Martin beendete[158]. Mit Zustimmung des Provinzials forderte das Straßburger Kloster 1374 gegenüber dem St. Thomas-Kapitel eine Befreiung von der Verpflichtung[159], dem Thomaskapitel die Hälfte aller Opfergaben abzuliefern. Das Thomaskapitel erklärte sich bereit,

durch die Ordensregelungen verboten: Additiones c. 36 (f° 43r): *Item praecipimus quod nullus frater nostri ordinis quamdiu fuerit prior provincialis vel localis possit esse lector, vel legere in aliquo studio vel loco ordinis nostri nec intra nec extra provinciam.* Das Generalkapitel von 1371 in Florenz verbot es wiederum ausdrücklich: Antiquiores quae extant definitiones XXXIII, in: AA 4 (1911-1912) 473-474: *Item conformiter nostris constitutionibus diffiniendo precipimus, quod nullus frater, etiamsi magister sacre pagine, possit esse prior provincialis et regens cathedram scole loco magistri regentis, seu lectoris principalis.*

[156] A. Höhn, Chronologia, 64-65: *Caeterum Conradus Provincialis in Serie Provincialium Rheni et Sueviae, quae in quibusdam Conventibus reperitur, obiisse Turegi anno 1371. Statim post reditum a Capitulo Florentino ad Germaniam scribitur. Sed merito hoc in dubium vertimus: siquidem Brisaci habeantur Originales literae, quae continent, qualiter certi redditus Fr. Conrado Tuchscherer de Brisaco Lectori sive Magistro Basileae (vernacula nostra lingua tunc dicto: Lesemeister) a suo Patre fuerint concessi: Signabantur hae literae anno 1375. Judico proinde, obiisse quidem Conradum anno 1371. Turegi munus Prioris Provincialis, et pro ipso electum fuisse Joannem, uti statim sequetur; ast necdum obiisse diem ultimum vitae suae.* Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 204 und 207.

[157] Vgl. A. Höhn, Chronologia, 67.

[158] Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt, Augustiner H 1, Papierurkunde Nr. 215. (Freundliche Mitteilung von Frau Dr. Petra Zimmer, Redaktion von 'Helvetia Sacra' in Basel).

[159] Vgl. Urkundenbuch der Stadt Straßburg, II, n. 23, 13.

[160] Ch. Schmidt, Histoire du chapitre de Saint-Thomas de Strasbourg pendant le

den alten Vergleich zu revidieren und am 5. Januar 1375 einigte man sich, statt der Hälfte aller Opfergaben abzuliefern, sei eine Jahresrente von 5 Pfund zu bezahlen[160]. Zwei Jahre später baten die Augustiner um die Befreiung vom Zehnten aus den dem Kloster angrenzenden Gärten und boten dafür eine jährliche Gedächtnisfeier für die im Jahre verstorbenen Kanoniker und Vikare. Am 17. Juni 1377 erklärte sich das Thomaskapitel damit einverstanden[161].

In den Geschichtsquellen der rheinischen-schwäbischen Provinz und ihrer einzelnen Klöster werden wenige Ereignisse für die Jahre 1372-1377 erwähnt, die auch das Mitwirken oder zumindest die Billigung der Provinzleitung vorausetzen. Dazu gehört die Gründung des Klosters zu Pappenheim, einer Stadt in Mittelfranken, im Jahre 1372[162]; allerdings hatte der Vorgänger im Amt, Konrad Tuchscherer, bereits im Jahre 1358 versucht, die Grafen von Pappenheim für die Neugründung zu gewinnen[163]. Weil das Gebiet um Pappenheim an der Grenzlinie der bayerischen und schwäbischen Ordensprovinz lag, kam es schon bald nach der Gründung des Klosters zu Reibereien mit den Konventen Nürnberg und Regensburg, die das Generalkapitel von 1374 in Köln durch die genaue Abgrenzung der Terminierbezirke beendete[164]. Im Jahre 1373 übernahmen die Augustiner das Kloster Beerenberg bei Winterthur im Kanton Zürich von den Franziskanern[165]. Im Jahre 1374 erbaute Johannes von Schaftholzheim die Heiliggrabkapelle im Garten des Straßburger Klosters, die zum Ziel vieler Pilger wurde[166]. Um 1373

moyen âge, Strasbourg 1860, 246.

[161] Ch. Schmidt, Histoire du chapitre de Saint-Thomas, 246. Vgl. A. Rüther, Bettelorden in Stadt und Land, Berlin 1977, 82-83.

[162] A. Höhn, Chronologia, 65: *Ipso Joanne de Basilea clavum provinciae tenente anno 1372. Fratres nostri acceperunt novum Domicilium in Pappenheim, Primusque prior ibidem destinabatur F. Henricus Unmüßig; (Acta Provinc.).*

[163] Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 11 und 203. Nach J. Hemmerle, Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern, in: Augustiniana 6 (1956) 454, war die Entscheidung bereits 1358 gefallen: *Bruder Conrad Tuchscherer von Breisach, der Provinzial der rheinisch-schwäbischen Provinz, hatte die Grafen (von Pappenheim) schon 1358 für eine Neugründung gewonnen durch die Darlegung der geistlichen Vorteile, deren sie teilhaftig würden.*

[164] J. Hemmerle, Die Augustiner-Eremiten in Bayern, in: Augustiniana 6 (1956) 455.

[165] A. Höhn, Chronologia, 66. – A. Kunzelmann, Geschichte, II, 16-17.

[166] Vgl. A. Höhn, Chronologia, 67. – M. Barth, Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter, Straßburg 1960, 1355. Auf Bitte des Johannes von Basel gewährte Clemens VII. 1379 den Besuchern der zu bauenden Heiliggrabkapelle Ablässe: Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 215, f° 200r. – Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 59, 7. – Bullarium OSA, II, n. 697, 230.

[167] Vgl. C. H. Baer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, III, 174. – A.

wurden Glasmalereien an der Klosterkirche zu Basel durchgeführt und andere Arbeiten zur Wiederherstellung der Klostergebäude, die durch das Erdbeben 1356 zerstört wurden, abgeschlossen[167].

2. Generalprokurator des Augustinerordens

Auf dem Generalkapitel von 1377 in Verona, an dem er als Provinzial teilnahm, wurde Johannes zum Generalprokurator des Ordens ernannt[168]. Das Kapitel beschloss, dass künftig dem Generalprokurator ein Gesell (Socius) beistehen sollte[169]. Die Versammlung nannte auch ausdrücklich die ersten Aufgaben für den neuen Prokurator. Dieser hatte sich zu erkundigen, ob es nicht nachteilig sei, das Fest des heiligen Benedikt als festum duplex zu feiern; wenn keine Nachteile entstünden, dann sollte es im ganzen Orden so begangen werden[170]. Eine weitere Aufgabe bestand darin, sofort bei dem ersten Besuch in der Kurie den Papst um eine Erklärung bezüglich der Exemption der Ehrenkapläne zu ersuchen und dann die päpstliche Äußerung den Provinzialen unverzüglich zukommen zu lassen[171]. Die Provinzoberen sollten Kopien aller päpstlichen Privilegien, die sie in ihren Provinzen hatten, sobald wie möglich dem Generalprokurator zuschicken[172]. Es wurde dem Prokurator verboten, auf irgendeine Weise jemanden zu fördern oder zu unterstützen, der sich um den Magistergrad bei der römischen Kurie bemühte[173].

Im neuem Amt vertrat Johannes die Interessen des Ordens bei der päpstlichen Kurie wohl hervorragend und zeigte diplomatisches Geschick. Papst Gregor XI. sandte ihn zusammen mit Ludwig von Venedig bereits im Juli 1377 in die Republik Florenz, um Friedensverhandlungen zu führen, wobei die Mission an der Hartnäckigkeit und den übertriebenen Forderungen der Florentiner scheiterte[174]. In

Kunzelmann, Geschichte, II, 105 Anm. 334.

[168] Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 208. – A. Höhn, Chronologia, 67.

[169] Antiquiores quae extant definitiones XXXV, in: AA 5 (1913-1914) 33.

[170] Antiquiores quae extant definitiones XXXV, in: AA 5 (1913-1914) 34.

[171] Antiquiores quae extant definitiones XXXV, in: AA 5 (1913-1914) 35. Es ging um die Feststellung, dass die Ehrenkapläne den Ordensoberen und ihrer Zurechtweisung, wie die übrigen Mitbrüder, unterstellt sind.

[172] Antiquiores quae extant definitiones XXXV, in: AA 5 (1913-1914) 33-34.

[173] Antiquiores quae extant definitiones XXXV, in: AA 5 (1913-1914) 34.

[174] Das Breve 'Habentibus aliqua vobis' vom 20. Juli 1377 sowie der Brief 'Pulsat mentem nostram' vom 15. Juli 1377 liegen gedruckt vor: L. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, I, Freiburg [7]1925, 800-802 (Brief) und 802-803 Anm. 1 (Breve). Zum Breve: Vgl. Lettres secrètes et curiales du Pape Grégoire XI (1370-1378) intéressant les pays autres que la France, III, ed. G. Mollat, Paris 1965, n. 4022, 46-47. – Bullarium OSA, II, n. 234, 90.

[175] Vgl. A. Zumkeller, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Ere-

dieser Zeit befasste sich der Hiltalinger mit der Kanonisation der heiligen Birgitta von Schweden und verteidigte die Gesichte der nordischen Seherin, wie verschiedene Schriften bezeugen[175].

F. Im Dienst der avignonesischen Obedienz

Mit dem Ausbruch des großen abendländischen Schismas wuchs die kirchenpolitische Rolle des Hiltalingers zusehends. Nach der Wahl Urbans VI. am 9. April 1378 erkannte ihn Johannes als den rechtmäßigen Nachfolger Petri zunächst an und erfreute sich einer besonderen Stellung in der päpstlichen Umgebung. Am Pfingstfest, als bereits ein großer Teil der Kardinäle den offenen Widerstand gegen Urban VI. einleitete und Rom verließ, wurde der Baseler Augustiner noch mit der Predigt beim Pontifikalamt beauftragt[176]. Der Übergang zur Gegenpartei vollzog sich wohl in den folgenden Sommermonaten. Clemens VII. wurde am 20. September in Fondi durch eine Gruppe von Kardinälen zum Papst erhoben, Johannes von Basel legte ihm bereits am 22. November 1378 eine Reihe Suppliken vor[177] und folgte ihm im Lauf des Jahres 1379 nach Avignon.

1. Generalprior des Augustinerordens

Am 18. September 1379 setzte der avignonesische Papst den amtierenden Ordensgeneral Bonaventura Badoer, einen Anhänger Urbans VI., ab und ernannte Johannes von Basel zum Generalprior der Augustinereremiten[178]. Von einer führenden Rolle am Hof des avi-

mitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken, Würzburg 1966, 599-601.

[176] M. Seidlmayer, Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas. Studien zur Kirchenpolitik insbesondere der spanischen Staaten und zu den geistigen Kämpfen der Zeit, Münster 1940, S. 278-279. Hier findet sich ein Exzerpt aus dem Protokoll von den Vernehmungen in Medina del Campo (Königreich Kastilien), um festzustellen, welcher der beiden gewählten Päpste der rechtmäßige sei (Ms. Paris, Bibl. Nationale, lat. 11745, f° 138v): *Interrogatus super LXXVII. dixit ... Et ita recesserunt alii post alios, non recordatur quando, in tantum, quod in festo Pentecosten non remanserunt cum papa nisi septem cardinales, quattuor ytalici et tres ultramontani, videl. Gebenensis, Glandatensis et de Luna. Et iste testis vidit istos septem supradictos cardinales in missa cum papa in dicto festo. Et fecit sermonem mag. Johannes de Basilea et cardinalis Aragonensis dixit tunc evangelium.* Es handelt sich wohl um die Predigt vom Heiligen Geist, die in der Lectura 1 d. 10-11 q. 11 (T, f° 37ra) erwähnt wird.

[177] Archivio Segreto Vaticano, Suppl. 55, 3r-4v. – Vgl. J. Rott, Le Grand Schisme d'Occident et le diocèse de Strasbourg (1378-1415), in: Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 52 (1935) 370.

[178] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 219, f° 459v-460v. Vgl. K. Eubel, Die Avignonesische Obedienz, n. 57, 7. – Bullarium OSA, II, n. 695, 229.

[179] Archivio Segreto Vaticano, Collect. 393, f° 155v. Vgl. Repertorium germani-

gnonesischen Papstes bezeugt das Auftreten im Generalkonsistorium vom 7. November 1379, in dem Johannes seine Thesen über die Häresie Urbans VI. darlegte[179].

Als Generalprior kümmerte er sich um die Ordenszucht und um das Wohl der ihm anhängenden Provinzen. Sein Amtsbereich beschränkte sich auf die Provinzen in Frankreich, Spanien und Flandern[180] und auf einzelne Klöster in weiteren Gebieten der avignonesischen Obedienz. Die Bemühungen aber, die Augustiner für Clemens VII. zu gewinnen, erstreckten sich von Mitteleuropa bis Portugal[181]. Im Jahre 1381 berief er ein Generalkapitel nach Basel ein und Clemens VII. erteilte ihm die Vollmacht, die befugten Ordensmitglieder, die sich weigerten, am Kapitel teilzunehmen, durch andere Brüder zu ersetzen[182]. Trotz aller Anstrengungen gelang es ihm nicht, seinen Amtsbereich über die Gebiete der avignonesischen Obedienz hinaus zu erweitern. In der eigenen Heimatprovinz entstand große Unruhe und eine beachtliche Zahl von Brüdern bekannte sich zum avignonesischen Papst, aber nur drei ganze Klöster, nämlich Basel, Freiburg im Breisgau, Freiburg in der Schweiz, lösten sich auf Dauer von der römischen Obedienz, bis sie 1411 wieder in die Einheit der Provinz zurückkehrten[183]. Straßburg stand zwar unter starkem Einfluss des Hiltalingers, brach aber nie ganz mit dem Generalprior in Rom.

cum, I, 166* Anm. 1.

[180] Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 209. Die flämische Provinz entstand, als ein Teil der kölnischen Provinz zur avignonesischen Obedienz überging: Vgl. N. Teeuwen – A. de Meijer, Documents pour servir à l'histoire médiévale de la province Augustinienne de Cologne, Heverlee-Louvain 1961, 47 Anm. 99. – F. Roth, The great Schism and the Augustinian Order, in: Augustiniana (1958) 289.

[181] Von den Aktivitäten in Portugal bezeugt ein Schreiben des Ordensgenerals Bartholomaeus Venetus vom 15. Juni 1387: Bartholomaeus Venetus, Registrum Generalatus, II, n. 216, 76-80. Die betreffende Passage lautet (S. 77-78): *Item duodecimo et ultimo non minus tamen ceteris pregravandum, quod non solum verbis, sed etiam factis seu ex factis scismaticus est censendus, nam ut nobis scribitur, quandam litteram legit coram conventu et fratribus Ulixbone sibi missam per Johannem de Basilea, antigeneralem ordinis, qui eum in regno Portugalie suum antivicarium faciebat, virtute cuius littere aliquos conventuales quibusdam conventibus libere assignavit. Et additur etiam, quod in publicis et conventualibus capitulis Robertum olim Gebenensem tamquam papam et Johannem de Basilea predictum tamquam generalem fratribus recommendavit et, ut pro ipsis orarent, pluries demandavit.* Vgl. A. Zumkeller, Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel († 1392) über Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst, in: AA 43 (1980) 60-61 Anm. 1.

[182] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 293, f° 179r. – Die Bulle 'Religionis zelus' ist gedruckt, in: AA 6 (1915-1916) 241-242. Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 160, 22. – Bullarium OSA, II, n. 723, 238.

[183] Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte, II, 232-233. – K. Schönenberger, Das Bistum Basel während des grossen Schismas, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Alter-

Neben den Leitungsgeschäften im Augustinerorden war der Generalprior im dauernden Einsatz für die Sache des avignonesischen Papstes. Dieser betraute ihn wiederholt mit Werbeaufträgen und diplomatischen Verhandlungen. Im Dienst der avignonesischen Kurie begab sich der Baseler Augustiner nach Spanien, England, Frankreich, in die Niederlande, die Schweiz und nach Deutschland. Am 26. Oktober 1379 erhielt er den Auftrag als 'Gesandter des apostolischen Stuhles' in Deutschland für die Politik Avignons zu wirken[184]. Am 24. April 1384 sandte ihn Clemens VII. nach England, Nordfrankreich, den Niederlanden und Flandern und erteilte ihm verschiedene Vollmachten zur Erfüllung dieses Auftrages[185]. Am 24. Juli 1384 wurde Johannes mit der Aufgabe betraut, im Bistum Reims als 'cleri et populi partium praedictarum precipuus zelator' die Anhänger Urbans VI. für die Kurie in Avignon zu gewinnen[186]. Aus dem Register der Einnahmen und Ausgaben der avignonesischen Kurie erfahren wir, dass Johannes im Jahre 1385 verschiedene Gesandschaften zu erledigen hatte[187]. Am 4. April 1385 erhielt er Geld für die Ausführung eines Auftrages im Bistum Cambrai[188]. Am 29. Juli desselben Jahres wurde ihm eine bestimmte Summe für die Verhandlungen mit dem König von Frankreich zugewiesen[189]. Für die Unkosten neuer Legationen in den deutschen Ländern sind am 19. Dezember 1385 zwei Geldbeträge eingetragen[190].

tumskunde 27 (1928) 117-118.

[184] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 215, f° 200r. Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 64, 8. – Bullarium OSA, II, n. 699, 230.

[185] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 236, f° 421bv-422r. – Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 342, 44. – Bullarium OSA, II, n. 745, 245.

[186] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 237, f° 382r-382v. – Vgl. CUP, III, n. 1462, 302. – N. Valois, La France et le Grand Schisme d'Occident, II, Paris 1896, 367 Anm. 6.

[187] Vgl. K. Eubel, Aus den Ausgabebüchern der Schisma-Päpste Klemens VII. und Benedikt XIII., in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 8 (1894) 348-349.

[188] Archivio Segreto Vaticano, Introit. 359, f° 148: *Magistro Joh. de Basilea magistro generali Ord. Augustinensis qui mittitur apud Cameracum fratre Wolcardo Reynemano poenitentiario papae pro ipso recipiente L francos auri beri. die 4 dicti mensis Aprilis.*

[189] Archivio Segreto Vaticano, Introit. 359, f° 190r. Als 'missus ad partes Franciae ad regem super certis negotiis pro expensis faciendis et uno mulo emendo' erhält Johannes 100 Florene.

[190] Archivio Segreto Vaticano, Introit. 360, f° 61r: *CXX flor. Camer. Conrado de Ben Alamano pro suis et generalis Augustiniensium expensis qui mittuntur ad certam partem Alam. super certum negotium. Die XIX Decembris. Die eadem ultra dictam summam pro mag. Johanne de Basilea gen. Aug. qui mittitur ad certam partem Alam.*

Die Gesandschaftsaufträge vom Jahre 1384 für das Königtum England, für die Kirchenprovinz Reims und für bestimmte Gebiete in Deutschland wurden am 1. April 1387 erneuert und zugleich auf andere Teile Deutschlands, insbesondere auf die Kirchenprovinzen Köln, Mainz und Trier, erweitert[191]. Der Generalprior der Augustiner befand sich am 28. April unterwegs in Deutschland, als ihm die Kurie in Avignon 100 Florene durch Johannes von Konstanz für die Durchführung der Aufträge zukommen ließ[192]. September 1387 entsandte Clemens VII. seinen Vertrauensmann nach Deutschland, um an den zwischen Herzog Albrecht III. von Österreich und Philipp dem Kühnen von Burgund geführten Verhandlungen teilzunehmen, die zur Vermählung des jugendlichen Herzogs Leopold IV. von Österreich mit Catherine von Burgund führten[193]. Diese Mission war von Erfolg gekrönt, da die vorderösterreichischen Gebiete entgegen den Befürchtungen nach dem Tode Herzog Leopolds III. in der Schlacht bei Sempach (1386) weiterhin zur Obedienz von Avignon zugehörten. Dass Leopold IV. der avignonesischen Obedienz die weitgehende Duldung und Unterstützung gewährte, ist wohl auf den Einfluss des Hiltalingers zurückzuführen, der bereits seinen Vater für Clemens VII. gewonnen hatte[194].

LXXX flor. Vgl. N. Valois, La France et le Grand Schisme d'Occident, II, 287 Anm. 1.

[191] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 251, f° 437r-437v. – Vgl. Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vaticanischen Archiv, VI, hrsg. von H. Thimme, Bonn 1912, n. 1459, 589.

[192] Archivio Segreto Vaticano, Introit. 362, f° 113r.

[193] Archivio Segreto Vaticano, Introit. 362, f° 141r. Am 9. September 1387 überweist die avignonesische Kurie dem Generalprior der Augustiner 128 Florene und 16 sol. zur Erfüllung des Auftrages als Nuntius des Papstes "ad certam dietam tenendam in confinibus Alamaniae et Burgundiae inter dominos ducem Burgundiae et Albertum, ducem Austrie, pro suis expensis faciendis". Einige Zeit später wurde ihm eine Summe von 100 Florenen durch den päpstlischen Kämmerer Heinrich Bayler überbracht (Introit. 362, f° 145v). Vgl. N. Valois, La France et le Grand Schisme d'Occident, II, 306-307.

[194] Der Verfechter der römischen Obedienz Johannes Malkaw aus Preußen wirft Johannes von Hiltaligen unter anderem vor, die Abwendung des Herzog von Österreich von Rom bewirkt zu haben: Johannes Malkaw de Prussia, Responsio ad sibi obiecta a. 1 (ed. H. Haupt, 369; siehe unten Anm. 221): ... *dominum ducem Austrie a sancta Romana ecclesia declinare fecit.* Vgl. H. Haupt, Das Schisma des ausgehenden 14. Jahrhunderts, 36. Malkaw überschätze wohl den Einfluss des Hiltalingers auf Herzog Leopold III. von Österreich, der sich hauptsächlich aus rein politischem Kalkül dem avignonesischen Papst anschloss: Vgl. A. Schatz, Stellung Leopolds III. (1365-1386) von Österreich zum großen abendländischen Schisma, in: Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden 13 (1892) 23-54. – P. Holtermann, Die kirchenpolitische Haltung der Stadt Freiburg, Freiburg 1925, 2-3.

[195] Vgl. Rotulus vom 22. November 1378 (Reg. Suppl. 55, f° 3r-4v), vom 10. Fe-

Das Gewähren von und das Ersuchen um Privilegien gehörte damals zu den ausschlaggebenden Mitteln der Kirchenpolitik. Johannes von Basel trug seine Anliegen vor und in diesem Sinn reichte er seine Suppliken ein, in denen er sich für Augustiner, Kleriker, Laien und insbesondere für zahlreiche Anhänger des avignonesischen Papstes in den oberrheinischen Landschaften einsetzte[195]. Clemens VII. war großzügig in der Erteilung von Gunsterweisen und überhäufte Johannes von Basel mit verschiedenen Privilegien, da er wusste, an ihm einen treuen Verfechter seiner Sache zu haben: Auf Bitte des Augustinergenerals gewährte Clemens VII. am 26. September 1379 Ablässe für die Besucher der zu bauenden Heiliggrabkapelle im Straßburger Kloster der Augustiner[196]. Am gleichen Tag bestätigte der avignonesische Papst die Konstitution des Johannes XXII. vom 6. August 1322, die den Prioren der Mendikantenorden verbot, Augustinereremiten ohne die Zustimmung ihrer Oberen in ihre Orden aufzunehmen[197]. Am 17. Juli 1381 erhielt der Hiltalinger den besonderen Gnadenerweis, die Brüder seines Ordens, die sich von der Obedienz Urbans VI. abkehrten und zum avignonesischen Papst überwechselten, von allen kirchlichen Zensuren zu absolvieren[198]. Am 28. Juni 1384 intervenierte Clemens VII. persönlich in einer Streitsache der Augustiner mit den Pedellen der Universität Paris, die mehr als 3 Goldfranken von den Augustinerbakkalaurei für die Veranstaltung der Prinzipien über die Sentenzen verlangten[199]. Im Jahre 1385 bestätigte er dem Generalprior der Augustiner alle gewährten Vollmachten und Gnaden[200].

Auch die Vergabe von Pfründen und akademischen Titeln gehörte damals zu den wichtigsten Instrumenten zur Erweiterung und

bruar 1380 (Reg. Suppl. 57, f° 100v) und vom 4. April 1380 (Reg. Suppl. 58, f° 236v-238v).

[196] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 215, f° 200r. – Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 58, 7. – Bullarium OSA, II, n. 696, 229.

[197] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 216, f° 136r. – Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 59, 7. – Bullarium OSA, II, n. 697, 230.

[198] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 293, f° 178r; Reg. Avin. 225, f. 656v. – Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 159, 21. – Bullarium OSA, II, n. 722, 238.

[199] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 236, f° 524r. – Vgl. CUP, III, n. 1485, 319. – K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 357, 45-46. – Bullarium OSA, II, n. 747, 246.

[200] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 242, f° 530r und 535r (Annotatio indicis anno septimo pontificatus). – Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 754, 248. – Bullarium OSA, II, n. 754, 248.

[201] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 215, f° 200v. – Vgl. CUP, III, n. 1462

Konsolidierung des eigenen Einflussbereiches. In dieser Hinsicht beauftragte Clemens VII. mehrmals den Baseler Augustiner, die Würde eines Magisters der Theologie an bedeutende Persönlichkeiten zu verleihen: Am 26. Oktober 1379 erhielt dieser die Vollmacht, dem Franziskaner Marquard von Lindau und dem Dominikaner Theobald von Altkirch sowie zwei weiteren Brüdern der Mendikantenorden den Doktorhut zu überreichen[201]. Am 4. März 1380 beauftragte ihn der avignonesische Papst, den Franziskaner Liebhard von Regensburg zum Magister der Theologie zu erheben[202]. Am 3. November 1381 wurde der Hiltalinger ermächtigt, zwei Bakkalaurei des Augustinerordens im Studienhaus Toulouse oder Montpellier die Magisterwürde zu erteilen[203]. Am 30. November 1383 kamen der Augustiner Adam de Petrafonte und ein weiterer nicht genannter Mitbruder in den Genuss einer solcher Gunst[204]. Johannes von Basel erhielt schließlich unter anderem die Vollmacht, bei seinen Gesandtschaften im Dienst der avignonesischen Kurie Theologiemagistri zu kreieren[205].

Die römische Kurie betrachtete ihn als einen der führenden Agitatoren und war bestrebt, sein Wirken zunichte zu machen. In diesem Sinn erließ Urban VI. am 7. März einen Haftbefehl gegen 15 Anhänger des avignonesischen Papstes und führte Johannes von Basel an erster Stelle an: ... *schismaticorum non minimus defensor et protector est Johannes de Hiltelingen, qui vocatur angelus, frater ordinis sancti Augustini, praetendens se Episcopum Lumbariensis sed vere nomen est sine re*[206]. Demnach galt Johannes als einer der gefährlichs-

Anm. 1, 302. – Bullarium Franciscanum, VII, ed. C. Eubel, Romae 1904, n. 589, 219a-b. – K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 64, 8. – Bullarium OSA, II, n. 699, 230. – O. Bonmann, Marquard von Lindau und sein literarischer Nachlaß, in: Franziskanische Studien 21 (1934) 320 Anm. 20.

[202] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 224, f° 379r-v. – Vgl. Bullarium Franciscanum, VII, n. 597, 221b-222a. – K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 96, 12-13. – Bullarium OSA, II, n. 708, 233.

[203] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 229, f° 159r. Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 166, 22. Bullarium OSA, II, n. 725, 239 und 733, 242.

[204] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 238, f° 446v-447r; Reg. Vat. 295, f° 66v. – Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 321, 41. – Bullarium OSA, II, n. 741, 244.

[205] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 236, f° 421v-422r. Die gleichen Vollmachten und Gnaden der Gesandtschaft vom 24. April 1384 wurden anlässlich der Mission vom 1. April 1387 wieder gewährt: Reg. Avin. 251, f° 437r-v.

[206] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 311, f° 288v-289r: Bulle 'Ad audientiam nostram' vom 7. März 1389 an Vitus Čzeručzicz, Dekan von St. Ägidien in Prag. Vgl. Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia, V, ed. C. Krofta, n. 174, 110. – Bullarium OSA, II, n. 255, 96. – Der Haftbrief wurde auch an Rudolf Abt des Benediktinerklosters Murbach adressiert: Vgl. Repertorium Germanicum, II, 25 und 28. –

ten Gegner der römischen Partei, den man auszuschalten trachtete. Alle Versuche blieben ohne Erfolg. Johannes genoss weiterhin eine Sonderstellung unter den Anhängern des avignonesischen Papstes und war hauptsächlich am Oberrhein sehr aktiv.

2. Bischof von Lombez

Als besondere Belohnung für den großen Eifer ist die Erhebung zum Bischof von Lombez in Südwestfrankreich anzusehen[207]. Die Wahl fand Januar-Februar[208] und die Ernennung am 10. März 1389 durch Clemens VII. statt[209]. Am 24. März desselben Jahres verpflichtete sich der neue Bischof, unter anderem für die eigenen Servitien 2500 Gulden sowie die des Vorgängers im Amt noch ausstehenden 635 Gulden und des Vorvorgängers 1160 Gulden in zwei

F. Roth, The Great Schism and the Augustinian Order, in: Augustiniana 8 (1958) 285.

[207] Einige ältere Historiker haben die Diözese 'Lomberiensis' in Frankreich mit dem Bistum 'Lambacensis' in Hungarn oder 'Labariensis' in Helesponto verwechselt: A. Höhn, Chronologia, 68: *Iohannes de Basilea ... Episcopus Lubariensis, alii volunt Labacensis, inauguratur.* J. F. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadii 1768, 441: *Anno 1379 denuo clavum Provinciae Rheno-Suevicae per obedientiam tenere iussus est; verum non diu Provinciae suae hac vice profuit, nam hoc ipso anno Episcopus Luboriensis, aliqui volunt, Labacensis creatur propter praestita Reipublicae Christianae merita.* – J. Lanteri, *Eremi sacrae augustinianae*, II, Romae 1875, 63: *Cum duabus vicibus provinciam Rheno-Suevicam laudabiliter rexisset, anno 1378 inauguratur episcopus Labariensis in Hellesponto sub Metropoli Cytensi (di Cizico), quamvis nonnulli scriptores errato illum putent Episcopum Lavacensem in Hungaria.* – J. Lanteri, Additamenta ad N. Crusenii Monasticon Augustinianum, Valissoleti 1890, 389a: *Cum duabus vicibus provinciam Rheno-Suevicam laudabiliter gubernasset, anno 1378 inauguratus fuit Episcopus Lavatae in Thessalia. Complures in Ordine nostro Lavatenses episcopi enumerantur, licet amanuensium errore dicantur Labacenses, vel Lavacenses.* D. A. Gandolfus, Dissertatio historica, Romae 1704, 205: *Episcopum fuisse nostrum Ioannem de Basilea, asserunt Petrus de Alva ... Ioannes Vitalis ... Tamen quia sedem Episcopalem non assignant, et nihil de Episcopatu apud Scriptores Ordinis inveni, ideo nec affirmare audeo, nec negare volo.*

[208] Eine Urkunde vom 21. Februar 1389 bezeichnet ihn bereits als Erwählten (electus) von Lombez: Regesta Episcoporum Constantiensium. III, n. 6815, 12. – Vgl. H. Haupt, Das Schisma des ausgehenden 14. Jahrhunderts in seiner Einwirkung auf die oberrheinischen Landschaften, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins NF 5 (1890) 318.

[209] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 256, f° 69v-70v. – Vgl. Gallia christiana, XIII, 324. – P. B. Gams, Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae, I, Regensburg 1873, 568. – C. Eubel, Hierarchia Catholica Medii Aevi, I, Münster 21913, 310. – K. Eubel, Die Avignonesische Obedienz, n. 559, 66. – Bullarium OSA, II, n. 775, 253.

[210] Archivio Segreto Vaticano, Oblig. 49, f° 32r (24. März); 43, f° 125v (20. März).

Raten innerhalb eines Trienniums zu zahlen[210]. Als Bischof reichte Johannes seine Bittschriften für Personen des Bistums und für Anhänger des avignonesischen Papstes ein[211]. Clemens VII. erteilte ihm verschiedene Gunsterweise: Am 26. September 1389 wurde ihm erlaubt, zur Begleichung der vielen Unkosten, die ihm durch die Aufgaben im Bistum und durch andere Aufträge entstanden, Hilfsmittel von den Besitzern der kirchlichen Benefizien in der Stadt und im Bistum Lombez zu erlangen, das heißt, ein caritativum subsidium auszuschreiben[212]. Am 6. Juli 1390 bekam der Bischof von Lombez Teilhabe an den Früchten des Priorats von St. Orens zu Auch[213]. Am 10. Juni 1391 wurde er beauftragt, das Palleum dem Erzbischof von Auch zu übergeben[214].

Das Bischofsamt bedeutete eine große Ehre, die Aufgaben blieben aber fast gleich. Denn an die Stelle der Ordensleitung traten nun die Geschäfte des Bistums, am Einsatz für die avignonesische Obedienz änderte sich nichts. In dieser Sache war Johannes weiterhin häufig unterwegs. Er wurde mit besonderen diplomatischen Aufträgen bedacht: Im Jahre 1390 führte ihn eine Gesandschaft in die Kirchenprovinz Zaragossa in Spanien und nach anderen Ländern[215]. Am 29. Dezember 1391 beauftragt Clemens VII. den Bischof von Lombez sowie den in Freiburg residierenden Konstanzer Offizial damit, die Rechtmäßigkeit der zwischen Markgraf Bernhard I. von Baden und der Gräfin Margaretha von Hohenberg geschlossenen Ehe zu untersuchen und dieselbe im Fall eines kanonischen Hindernisses für nichtig zu erklären[216]. Am 1. Mai 1392 wurde Johannes in die Schweiz ent-

– Vgl. H. Hoberg, Taxae pro communibus servitiis ex Libris Obligationum ab anno 1292 usque ad annum 1455 confectis, Città del Vaticano 1949, 71a.

[211] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 72, f° 20r: Supplik vom 2. Juli 1390 um eine Provision für Johannes Brou. – Vgl. Analecta Vaticano-Belgica, Vol. XIII: Documents relatifs au Grand Schisme. Vol. III: Suppliques et Lettres de Clément VII (1379-1394), ed. H. Nelis, Rome 1934, n. 1846, 329.

[212] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 261, f° 246v.

[213] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 264, f° 382r-382v.

[214] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 268, f° 271r.

[215] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 261, f° 478r: Bulle 'Viri sacrae lectionis' vom 8. Mai 1390. – Vgl. K. Eubel, Die avignonesische Obedienz, n. 613, 74. – Bullarium OSA, II, n. 793, 258.

[216] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 302, f° 1r. Den Wortlaut der Bulle nach dem Original im Generallandesarchiv Karlsruhe gab Io. D. Schoepflinus, Historia Zaringo-Badensis, V, Carolsruhae 1765, n. 301, 533-535, wieder. Vgl. Regesta Episcoporum Constantiensium, III, n. 6834, 14. – H. Haupt, Markgraf Bernhards I. von Baden kirchliche Politik während des grossen Schismas, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins NF 6 (1891) 212 und 231. – N. Valois, La France et le Grand Schisme d'Occident, II, Paris 1896, 293. Die gleiche Bulle, aber nur an den Bischof von

sandt, um bestimmte Verhandlungen zu führen und die Aussöhnung Berns mit der Kurie von Avignon auszusprechen[217]. Die Berner waren Sommer 1388 anlässlich ihrer kriegerischen Vorstöße gegen die Stadt Freiburg in die Besitzungen des Klosters Rüeggisberg eingefallen. Da sie Genugtuung für den zugefügten Schaden verweigerten, wandte sich der Prior an den Schirmherrn in Avignon. Daraufhin wurde Bern zweimal mit kirchlichen Zensuren belegt. Zunächst ignorierten die Berner die kirchlichen Strafen und ließen sich Zeit. Endlich, im Frühjahr 1392, entschlossen sie sich zum Frieden mit dem Prior, versprachen vollen Schadenersatz und erkannten die Steuerrechte des Priors an. Der Schultheiß, die Räte und die Bürger von Bern baten nun den Papst um die Lossprechung von der Exkommunikation und dem Interdikt. Clemens VII. übertrug dem Bischof von Lombez diese Angelegenheit. Ebenso sollte der Gesandte (nuntius) jene kirchlichen Personen, die durch Vornahme von kirchlichen Handlungen während des Interdikts irregulär geworden waren, nach Auferlegung einer heilsamen Buße, von Irregularität, Inhabilität und Infamie befreien.

3. Ringen um Straßburg und Basel gegen Johannes Malkaw

Als Verfechter der avignosesischen Obedienz trat Johannes von Basel bis zu seinem Lebensende vor allem in den oberrheinischen Landschaften auf. «Der unermüdliche Vorkämpfer des Clementismus am Oberrhein» [218] spielte eine entscheidende Rolle in der kirchenpolitischen Haltung insbesondere der Städte Straßburg, Basel und Freiburg.

In Straßburg warb der Hiltalinger mit Erfolg vom Beginn des Schismas an für Clemens VII., dort bildeten die Clementisten bald eine starke und einflussreiche Gruppe[219]. Von der Wirksamkeit in der

Lombez gerichtet, findet sich auch in Reg. Avin. 269, f° 359r. Vgl. K. Eubel, Zur Geschichte des grossen abendländischen Schismas, in: Römische Quartalschrift 8 (1894) 261.

[217] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Avin. 269, f° 357v-358r. – Vgl. K. Schönenberger, Die Städte Bern und Solothurn während des großen Schismas, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 21 (1927) Beil. 3, 66-68.

[218] H. Haupt, Das Schisma des ausgehenden 14. Jahrhunderts in seiner Einwirkung auf die oberrheinischen Landschaften, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins NF 5 (1890) 296.

[219] J. Rott, Le Grand Schisme d'Occident et le diocèse de Strasbourg, 374: *Le plus actif des adhérents du pape d'Avignon – on a vu qu'il le fut dès la première heure – était sans conteste Jean Hiltalinger dit Engel de Bâle. C'était un esprit distingué et fort savant qui, ayant été longtemps moine du couvent augustin de Strasbourg, s'était créé de nombreuses relations dans la ville.*

[220] Regesten der Pfalzgrafen am Rhein, I, Innsbruck 1894, n. 4367, 262. – Urkun-

Stadt berichtet ein Schreiben vom 6. Dezember 1380, in dem der Pfalzgraf Ruprecht der Ältere die Straßburger auffordert, den Augustiner Engel aus der Stadt zu vertreiben[220]: Er habe erfahren, dass der Augustiner, genannt der Engel, trotz des Verbots des Augustinerprovinzials und sogar mit Willen der Straßburger gegen Urban VI. predige, was ihm unglaublich sei, da in seiner Gegenwart Johann von Mohnheim und die andern vor dem König, den Fürsten und Städten versprochen hätten, zu Urban zu halten; er ermahne Rat und Stadt, den Augustinermönch weder zu halten noch zu dulden.

Als der fanatische Streiter für die römische Obedienz, Johannes Malkaw aus Preußen, 1390/1391 in Straßburg agitierte, stand Johannes von Basel an der Spitze der Clementisten[221]. Es war ihm gelungen, die überwiegende Mehrheit der Geistlichkeit für die Sache Avignons zu gewinnen und die Anhängerschaft des römischen Papstes auch durch die Förderung der Neutralisten, die keinen der beiden Päpste als rechtmäßig gewählt anerkennen wollten, zu schwächen. Gerade deswegen griff ihn der preußische Prediger ausdrücklich an[222].

Auf seiner Reise nach Rom hielt sich Johannes Malkaw etwa vier Wochen in Straßburg auf und predigte mit bischöflicher Erlaubnis in der St. Thomas- und der St. Stephanuskirche[223]. Seine heftigen Angriffe auf die Clementisten und Neutralisten und nicht zuletzt seine scharfe Kritik an der Unzucht der Bettelorden erhöhten einerseits sein Ansehen unter dem Volk, brachten ihm aber andererseits die Anfeindung der überwiegenden Mehrheit der Kleriker und der Mönche ein. Seine Hauptgegner suchten unter der Wortführung des Hiltalingers, sich des gefährlichen Eindringlings zu entledigen. Als Malkaw von solchem Vorhaben hörte, flüchtete er nicht, sondern ließ auf den Kanzeln aller Pfarrkirchen Straßburgs bekannt machen, dass er in der St. Thomaskirche eine Predigt gegen 'Robert von Genf, der sich

denbuch der Stadt Straßburg, V, n. 1398, 1021-1022.

[221] Vgl. H. Haupt, Johannes Malkaw aus Preußen und seine Verfolgung durch die Inquisition zu Straßburg und Köln (1390-1416), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 6 (1884) 334.

[222] Johannes Malkaw de Prussia, Responsio ad sibi obiecta a. 7 (ed. H. Haupt, Johannes Malkaw, 376): ... *idem frater Johannes de Hiltelingen de ordine beati Augustini, quos ad sathanicam suam synagogam videlicet ad Clementem, quem Clementem septimum ausu sacrilego nequiter proclamat, trahere non potuit, saltem talibus neutralitatem suadere presumpsit, et scitis, quod contra eum multum scripsi et contra eum clamabo iuxta posse, quam diu vixero.*

[223] Johannes Malkaw de Prussia, Responsio ad sibi obiecta a. 7 (ed. H. Haupt, 376).

[224] Johannes Malkaw de Prussia, Responsio ad sibi obiecta a. 7 (ed. H. Haupt, 376-

Clemens VII. nennt' und dessen Anhänger halten werde[224]. In dieser Predigt enthüllte Malkaw die geheimen Pläne seiner Gegner und zog gegen Clemens VII. und dessen Anhänger heftig los. Am Schluss der Predigt erklärte er Bonifaz IX. als den allein rechtmäßigen Papst und forderte die Anwesenden, namentlich aber Johannes von Basel, dessen Ernennung zum Bischof er als ungültig bezeichnete, feierlich auf, ihre von seinen Worten abweichende Meinung kundzutun[225]. Sofort nach der Predigt erhob man gegen Malkaw die verschiedenartigsten und ungeheuerlichsten Beschuldigungen, um ihn als Ketzer verurteilen zu lassen[226]. Nicht zuletzt erzürnten die Beleidigungen gegen den Hiltalinger, der unter der Weltgeistlichkeit und den Mendikanten großes Ansehen genoss und gute Beziehungen zu den Magistraten pflegte, die Geister. Der Inquisitor der Straßburger Diözese, der Dominikaner Nikolaus Böckeler, forderte Malkaw auf, die Beleidigungen gegen 'den ehrwürdigen Vater und Herrn Johannes von Hiltalingen' zurückzunehmen, aber dieser blieb bei seinen Vorwürfen gegen den Augustiner als Beschützer der Schismatiker und Förderer der Neutralisten und lehnte die Anerkennung von dessen bischöflicher Würde ab[227]. Daraufhin drohte ihn der Inquisitor mit Predigtverbot im ganzen deutschen Reich. Nach ungefähr vierwöchigem Aufenthalt in Straßburg machte sich Malkaw auf die Reise nach Rom, bevor man ihm den Prozess wegen Ketzerei machen konnte. Einige Monate später kehrte er trotz der Warnungen wieder nach Straßburg zurück und seine

377).

[225] Johannes Malkaw de Prussia, Responsio ad sibi obiecta a. 7 (ed. H. Haupt, 378-379).

[226] Vgl. H. Haupt, Johannes Malkaw aus Preußen, 339-340.

[227] Johannes Malkaw de Prussia, Responsio ad sibi obiecta a. 1 (ed. H. Haupt, 369): *Nam non longe, antequam captus fui, predicavi unum sermonem contra neutrales et scismaticos, prout canit instrumentum, quod destinavi vobis. in quo sermone nominaliter contradixi Johannem Angelum de Hiltelingen, fratrem ordinis sancti Augustini, qui se pretendit episcopum Luberiensem et qui fuit et est intimus amicus inquisitoris. accidit una dierum, quod in ambitu predicatorum in domo capitulari loquebatur michi inquisitor frater Nicolaus Bokeler et inter cetera dixit ad me: unde tibi talis presumpcio, quam alibi exercuisti in tua frivola predicacione nuper aput sanctum Thomam, nominando illum reverendum patrem et dominum, dominum Johannem de Hiltelingen? cui ego: sit ipse pater vester et dominus, ego tenebo et pronunciabo eum nocivum hominem, qui quasi totam civitatem suis iniquis argumentacionibus seducit, dominum ducem Austrie a sancta Romana ecclesia declinare fecit, protector scismaticorum et seminator neutralitatis. sit ipse pater vester et dominus, meus autem numquam erit!*

[228] Vgl. H. Haupt, Johannes Malkaw aus Preußen, 347-352.

Gegner, die Bettelmönche und die Clementisten mit Johannes von Basel an der Spitze, setzten sofort seine Gefangennahme durch[228].

In der Stadt Basel besaß die avignonesische Obedienz beachtlichen Anhang und Einfluss von Anfang an. Als Johannes Malkaw im Jahre 1390 auf der Rückreise von Rom nach Straßburg die Stadt Basel berührte, schürte der Hiltalinger den Widerstand gegen den streitbaren Urbanist so sehr, dass die dortigen Bettelmönche und Clementisten seine Vertreibung erwirkten[229].

G. Lebensende in Freiburg

Freiburg in Breisgau war seit 1380 die Hochburg der Clementisten im Südwesten Deutschlands[230]. Unter dem Schutz von Herzog Leopold III. von Österreich und von Graf Egon von Freiburg fanden dort die Agenten Avignons Aufnahmne und Gelegenheit, für die Anerkennung ihres Papstes in den benachbarten Landschaften zu arbeiten. Von 1380 bis 1384 residierte in Freiburg der Kardinallegat Wilhelm von Aigrefeuille und versuchte, die Obedienz Avignons in den deutschen Gebieten zu festigen und auszudehnen. Im Jahre 1386 verlegten die Clementisten den bischöflichen Hof von Konstanz nach Freiburg, wo der Offizial des geistlichen Gerichts von Konstanz, der Domherr Hartmann von Bubenberg, anfangs März bezeugt ist[231]. Nach Freiburg zogen sich auch die Agenten des avignonesischen Papstes zurück, die aus anderen Teilen Deutschlands und aus Böhmen durch die Anhänger Roms vertrieben wurden. Nach dem Weggang des Kardinallegaten blieb Freiburg weiterhin die Zentrale, in der die Fäden zusammenliefen, welche die Clementisten am Oberrhein mit ihrem Papst verbanden. Johanes von Basel nahm dabei den Platz des ersten Verbindungs- und Vertrauensmanns ein.

[229] Johannes Malkaw de Prussia, Responsio ad sibi obiecta a. 10 (ed. H. Haupt, 383): ... *minores, predicatores, Augustinenses et specialiter frater Johannes de Hiltelingen cum suis adherentibus, de quibus plura scripsi supra in septimo articulo, ordinaverunt, quod dominus Ymerius episcopus Basiliensis me statim citavit.*

[230] Vgl. N. Valois, La France et le Grand Schisme d'Occident, II, Paris 1896, 308 Anm. 4. – K. Schönenberger, Das Bistum Konstanz während des großen Schismas 1378-1415, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 20 (1926) 81-82.

[231] Siehe unten Anm. 234.

[232] Vgl. P. Holtermann, Die Kirchenpolitische Haltung der Stadt Freiburg, Freiburg

1. Sonderrolle in Freiburg

Durch die Werbetätigkeit des Hiltalingers bekannten sich 1380 Laien und Kleriker in Freiburg zur avignonesischen Obedienz[232]. In seinem Rotulus vom 4. April des genannten Jahres reichte er eine Supplik für einige Freiburger Kleriker ein, die zu den vornehmsten Familien der Stadt gehörten[233]. Dies lässt auf eine vorherige Anwesenheit in Freiburg und somit auf das Zusammenwirken mit dem Legaten Kardinal Wilhelm von Aigrefeuille schließen. Ein weiteres Zeugnis von der Tätigkeit in Freiburg gibt eine Urkunde vom 2. März 1386, in der Johannes von Basel als Zeuge genannt wird[234].

Die herausragende Stellung des Hiltalingers für die Sache Avignons bringt Clemens VII. in einem Schreiben vom 3. Juni 1388 an den Rat der Stadt Freiburg zum Ausdruck: Von Magister Johann von Basel, Generalprior der Augustiner-Eremiten, habe er erfahren, dass sie seine, des Papstes, Sache Tag für Tag vertreten. Da nur die Standhaftigkeit zum Ziele führe, ermahne er sie, dem erwählten Heinrich (als Bischof von Konstanz) zur Seite zu stehen. Bezüglich ihres Gesuches, dem er wohlwollend gegenüber stehe, werde ihnen der genannte Magister Johannes Aufschluss geben[235]. Ein weiteres Schreiben des avignonesischen Papstes vom 21. Februar 1389 vermittelt den gleichen Eindruck: Clemens VII. bittet wiederum die Freiburger, dem gewählten Heinrich als Bischof von Konstanz treu zu bleiben und ihm im Kampf gegen den Eindringling Beistand zu leisten. Eingehendere Mitteilungen, speziell über die Angelegenheit des Freiburgers Johannes Barchmann, werde den Adressaten Johannes von Basel, der erwählte von Lombez, machen[236]. In einem dritten Schreiben vom 15. Juni 1390 an den Bürgermeister und Rat der Stadt Freiburg erwähnt Clemens VII. zwar nicht ausdrücklich den Bischof

1925, 13-14.

[233] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl. 53, f° 236v-238v. – Vgl. Repertorium Germanicum, I, 122*. – P. Holtermann, Die kirchenpolitische Haltung der Stadt Freiburg, 13-14.

[234] Fr. v. Weech, Urkundenbuch des Benediktinerklosters St. Trudpert, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 30 (1878) 379-380, n. 174 (Wortlaut des lateinischen Textes). Vgl. Regesta episcoporum Constantiensium, III, n. 6801, 10. Vgl. P. Holtermann, Die kirchenpolitische Haltung der Stadt Freiburg, 34-35.

[235] H. Haupt, Das Schisma des ausgehenden 14. Jahrhunderts in seiner Einwirkung auf die oberrheinischen Landschaften, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins NF 5 (1890) 310 Beil. 3. – Regesta episcoporum Constantiensium, III, n. 6810, 11-12.

[236] H. Haupt, Das Schisma des ausgehenden 14. Jahrhunderts, 318 Beil. 4. – Regesta Episcoporum Constantiensium, III, n. 6815, 12.

[237] H. Haupt, Das Schisma des ausgehenden 14. Jahrhunderts, 318 Beil. 5. – Re-

von Lombez, aber dieser war wohl die treibende Kraft in dieser Angelegenheit: Der avignonesische Papst dankt den Freiburgern für ihre treue Anhänglichkeit, die sie unter anderem dadurch beweisen, dass sie die Adligen und Mächtigen in Deutschland von der Rechtmäßigkeit seiner Wahl zum Papst zu überzeugen und in ihrer Nachbarschaften für dessen Obedienz zu wirken suchten; zugleich ermahnt er sie in der Beschützung des Klerus der Konstanzer Diözese und in der Unterstützung des Bischofs Heinrich von Valence, Administrators der Diözese Konstanz, gegen den Eindringling, das heißt gegen den Bischof der römischen Obedienz in Konstanz Burkhard von Hewen, zu verharren[237]. Der Baseler Augustiner trug durch sein Wirken in der Stadt und seinen Einsatz für die Anliegen der Bürger wesentlich dazu bei, dass die Stadt Freiburg mit zäher und bewunderwerter Standhaftigkeit zu Clemens VII. hielt, als die Anhänger der römischen Obedienz sich in den umliegenden Gebieten durchsetzten.

2. Tod und Grab

Die letzten Tage seines Lebens verbrachte Johannes von Basel in Freiburg im Breisgau, wo er Ende September oder Anfang Oktober 1392 starb, da sein Nachfolger als Bischof von Lombez am 10. Oktober desselben Jahres von Clemens VII. ernannt wurde[238]. Seine

gesta Episcoporum Constantiensium, III, n. 6820, 13.

[238] Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 303, f° 22r. – Vgl. C. Eubel, Hierarchia Catholica Medii Aevii, I, Monasterii 21913, 310. Die älteren Ordenshistoriker behaupten einstimmig, Johannes sei bei seinem Ausscheiden siebzig Jahr alt gewesen, divergieren aber über das Todesjahr: J. Pamphilus, Chronica Ordinis fratrum Eremitarum S. Augustini, Romae 1581, 55: *Moritur Basileae septuagenarius, die 15. Octobris 1371.* – Th. Gratianus, Anastasis Augustiniana, Antuerpiae 1613, 106: *Decessit Basileae septuagenarius die 15. Octobris an. 1378.* – P. Elssius, Encomiasticon Augustinianum, Brüssel 1654, 349: *Vixit an. 1389. Obiit Basileae aetat. 70. 15. Octobris.* – D. A. Gandolfus, Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus, Romae 1704, 205: *Sed cum Pamphilus distincte proferat Ioannem de Basilea, de quo loquimur, obijsse Basileae 1378 die 15. Octobris aetatis 70.* – A. Höhn, Chronologia, 68: *Grandaevus aetate 70 annorum anno 1389. obiit Basileae (Elssius). Alii de Nostris scribunt Friburgi Brisgojae in Choro ad maius altare sepultus.* – J. F. Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, 441: *Friburgi in Brisgoia septuagenarius anno 1389 vitam cum morte permutavit.- J. Lanteri, Eremi sacrae augustinianae,* II, Romae 1875, 63: *Obiit meritissimus Praesul Friburgi Brisgoviae, (Baden) non autem Basileae ut alii scripserunt, an. 1389, aetatis suae 70.* – J. Lanteri, Additamenta ad N. Crusenii Monasticon Augustinianum, Vallisoleti 1890, 389a-b: *Decessit Joannes noster Friburgi Brisgoviae (Baden) non autem Basileae ut quidam scripserunt, an. 1389, aetatis suae 70.* Nach einigen Historikern lebte Johannes, Bischof von Lombez noch 1410: J. Trithemius, Catalogus illustrium virorum, Francoforti 1601, 152. – Gallia Christiana, XIII, Parisiis 1785, 324. – P. Sa-

letzte Ruhestätte fand er im Chor der Freiburger Augustinerkirche. Dort war sein Grabmal mit dem aus Stein gemeißelten Bilde eines Bischofes im Ornat noch im 18. Jahrhundert zu sehen, wie Höhn berichtet[239]. Nach der Säkularisation des Klosters zu Anfang des 19. Jahrhunderts muss der Grabstein entfernt worden sein und ist seither verschwunden.

3. Erbschaft

Nach den damals geltenden Vorschriften des Augustinerordens gehörten die Güter des verstorbenen Bruders dem Kloster des Ortes oder des Sammelbezirks, in dem er geboren wurde[240]. So betrachtete sich das Augustinerkloster zu Basel als den rechtmäßigen Erben des Johannes von Hiltalingen. Nachweislich machte es seine Erbansprüche in einem konkreten Fall gegenüber den Verwandten des Verstorbenen über Güter in Hiltalingen geltend, allerdings vergebens[241]. Wie aus einer Verfügung des avignonesischen Papstes vom 18. November 1392 hervorgeht, sollten, nach dem früher geäußerten Willen des Bischofs von Lombez, seine beweglichen Güter, wie Bücher, Pferde und Insignien, der apostolischen Kammer für die drohenden Nöte derselben überlassen werden; weil aber beim Tod des Besitzers der Augustinerprovinzial Franciscus von Freiburg und andere vieles erhalten oder entwendet haben, forderte Clemens VII unter Strafandrohung, dass die mitgenommenen Güter seinem Kommissar in Freiburg, Hinko von Leitomischl, gemeldet und zurückgegeben werden[242]. Es bleibt also unter anderem ungewiss, was mit den Manuskripten und Autographen geschehen ist.

lies, Les Augustins. Origine, construction et vie du grand couvent toulousain au moyen-âge (XIIIe-XVIe siècles), Toulouse 1979, 187.

[239] A. Höhn, Chronologia, 68.

[240] Additiones c. 14 (f° 40v).

[241] Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt, Augustiner Urk. Nr. 83. Vgl. R. Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, II/2, Basel 1916, 129*.

[242] Archivio Segreto Vaticano, Collect. 368, f° 181v-182v.

[243] Zum Schrifttum des Johannes von Basel siehe: D. Trapp, Hiltalinger's Augusti-

II. SCHRIFTTUM DES JOHANNES VON BASEL

Vom beachtlichen literarischen Nachlass sind die wichtigsten Werke handschriftlich überliefert, ein nicht geringer Teil wird jedoch vermisst[243].

A. Erhaltene Werke

Die erhaltenen Schriften teilen sich in verschiedene Kategorien. Die wichtigste Gruppe (1-3) bilden die akademischen Werke, die während der Lehrtätigkeit in Paris abgefasst wurden; Responsiones, Lectura und Vesperiae vermitteln einen Überblick über die brennendsten theologischen Probleme jener Zeit. Eine zweite Gruppe (4-6) umfasst einige Gutachten für den Kanonisationsprozess der heiligen Birgitta von Schweden; offensichtlich arbeitete der Hiltalinger vom Sommer 1377 bis zur Abwendung von Papst Urban VI im Sommer 1378 daran. Zu den polemischen und kirchenpolitischen Schriften gehört ein Werk über die Schismen in der Kirche Roms (7). Schließlich zeugt eine Predigt (8) von der homiletischen Begabung des Baseler Augustiners.

Alle Werke sind in lateinischer Sprache verfasst und werden Johannes von Basel seit dem 14. Jahrhundert in den jeweiligen Handschriften und in verschiedenen Quellen des Spätmittelalters zugeschrieben. In jüngster Zeit weist man ihm auch einige mystische Schriften zu, die in Mittelhochdeutsch verfasst und anonym überliefert sind. Auf Grund der beobachteten Übereinstimmung von bestimmten Lehransichten hält K. H. Witte[244] den Baseler Augustiner für den Autor des Traktates 'Von der Minne' [245] und der Texte des

nian Quotations, in: Augustiniana 4 (1954) 412-449. – Ders., Augustinian Theology of the 14th Century, in: Augustiniana 6 (1956) 242-250. – A. Zumkeller, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens, Würzburg 1966, 242-243 und 599-601.

[244] K. H. Witte, Der Traktat von der Minne, der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 131 (2002) 454-487.

[245] Der Traktat ist in folgenden Manuskripten erhalten: Augsburg, Universitätsbibliothek, III.1.4° 41, f° 215r-220r; Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. VI 46h, f° 48v-56v. Zweimal wurde der Text herausgegeben: W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, II, Leipzig 1881, 419-426. – K. Ruh, Traktat von der Minne, in: Philologie als Kulturwissenschaft, hrsg. von L. Grenzmann, Göttingen 1987, 211-220.

[246] Drei Dialoge werden dem so genannten Meister des Lehrgesprächs zugewie-

Meisters des Lehrgesprächs[246]. Der Münchener Germanist lässt allerdings offen, ob es sich um eine 'unmittelbare Verfasserschaft' oder um eine 'mittelbare Urheberschaft' handelt[247]. Sicher reichen die punktuell übereinstimmenden Thesen nicht aus, um die Identität des gemeinsamen Verfassers zu begründen. Denn es lassen sich auch erhebliche Unterschiede in der Lehre und in der Argumentationsweise, vor allem zwischen Johannes von Basel und dem Meister des Lehrgesprächs, feststellen, die eindeutig für drei verschiedene Verfasser sprechen. Ebenso fehlen feste und eindeutige Anhaltspunkte für die Annahme, dass die Lectura und die Responsiones des Hiltalingers den genannten mittelhochdeutschen Schriften als Quelle gedient haben. Die Divergenzen zwischen dem Meister des Lehrgesprächs und Johannes von Basel schließen eine weitgehende Anlehnung aus, einzelne gleich klingende Meinungen könnten auf eine Abhängigkeit hindeuten, aber man muss bedenken, dass damals auch weitere Theologen in- und außerhalb der Augustinerschule gleiche Standpunkte vertraten. Diese Bemerkung gilt wohl auch bezüglich des 'Traktates von der Minne', dessen Hauptgedanken sich zwar bei Johannes von Basel, jedoch in gemäßigteren und nuancierteren Aussagen, wiederfinden[248].

Die Schriften, vor allem die akademischen, zeichnen sich durch eine positive Begründung der Aussagen und eine exakte Zitations-

sen: Gratia-Dei-Traktat (Ms. Zürich, Zentralbibliothek, C 127, S. 67-125; ed. G. Steer, Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache, München 1966, 40-71). – Des menschen adel, val vnd erlösunge (Ms. Colmar, Bibliothèque de la Ville, CPC 1945). – In-principio-Dialog (Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, germ. 129; ed. K. H. Witte, Der Meister des Lehrgesprächs und sein 'In-principio-Dialog', München 1989, 16-60).

[247] K. H. Witte, Der 'Traktat von der Minne', 459: *Auf Grund dieser Vorüberlegungen stelle ich die folgende These auf: Die Hauptgedanken des 'Traktats von der Minne' sind so individuell signifikant, daß aus ihnen auf die Identität des Autors geschlossen werden kann. Diese Thesen finden sich ebenso signifikant beim Meister des Lehrgesprächs wieder wie auch beim Augustinermagister Johannes Hiltalingen von Basel. Dieser ist der Autor des 'Traktats von der Minne' wie auch der Schriften des Meisters des Lehrgesprächs, und zwar als auctor, d.h. entweder unmittelbar als Verfasser oder mittelbar als Urheber; der oder die deutsch schreibenden Verfasser stünden dann in engster Nähe zum lateinisch schreibenden Magister als Quelle.*

[248] Für ein endgültiges Urteil über das Abhängigkeitsverhältnis bedürfte es einer näheren Untersuchung und eines umfassenden Textvergleichs. Da eine solche Aufgabe den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, möge sie der künftigen Forschung vorbehalten bleiben. Als Beleg der abweichenden Vorstellungen sei hier nur die Hauptthese des 'Traktats von der Minne' einigen Behauptungen des Hiltalingers in der Quaestio 16 des Kommentars zum ersten Sentenzenbuch gegenübergestellt.
Traktat von der Minne (ed. Ruh, 212,22-29): *Disen sin spricht sant Johans in dem er-*

methode aus. Bibel und Kirchenväter, insbesondere Augustinus, ältere und moderne Lehrer werden reichlich und gründlich herangezogen.

Die Bezugnahme auf die zeitgenössischen Lehrmeinungen, insbesondere aus der Augustinerschule, ist so stark und vielfältig, dass man von einer kleinen Enzyklopädie der Theologie des 14. Jahrhunderts sprechen kann. Viele ausdrückliche und wörtliche Zitate sind das einzige Zeugnis für bisher nicht wiedergefundene Werke.

Johannes bekennt sich ausdrücklich zu einem solchen Vorgehen[249]: *In qua potius volui sententias doctorum recitare quam propria phantasmata multiplicare.* Er begründet auch seine Haltung in der Widmung der Responsiones[250]: *Cuius consilii decretum in infrascriptis Responsionibus cupiens aliqualiter imitari, non meas, cum nullas habeam, sententias posui, sed, ut plurimas doctrinas sollemnium doctorum tam antiquorum quam modernorum recitavi, memor dicti cuiusdam Apulegii in suo libro De Deo Socratis, quo dicit: 'Quae scripta legimus quae nobis tacentibus, talia sunt, qualia illata sunt; aliter autem est de his, quae in praesenti quandoque impertiuntur'. Quam sententiam satis puto planam. Unde cum eodem ibidem 'melius iudico non ex meo monte lapidem directum caesum afferre, sed potius omnifariam complanatum ex optimis oris adiungere adaequatum'.*

sten Wort, als er spricht: 'Got ist die minne'. Diß hat czwen synne: Wen man mag die minne nemen das minne werk auf den habitum, von dem dicz minne werk entspringet, vnd von disem habitum haben die meister vil gesprochen, das er nicht ensey ein geschaffen form, mer der heylig geist selber. Das enhat chein meister offenwar gesprochen, aber nach sant Augustinus worten, vnd ich sprich mit sant Augustin, das nicht allein ein habitus der mynne ist vngeschaffen, mer auch das werk der minne ist der heylig geist selber.

Iohannes de Basilea, In 1 Sent. d. 17 p. 1 q. 16 concl. 2 (M, f° 100rb-va): *Spiritus increati natura est dilectio mentis interna, sine imperfectione vitalis eius forma, qua non actuante non elevatur creatura rationalis sufficienter ad carum Deo et gratuitum esse.* Ibid. concl. 2 cor. 2 (M, f° 100va): *Spiritus Sanctus est dilectio, non solum propter quam, sed qua, per quam et propter quam diligimus fratrem.* Ibid. ad primum contra concl. 2 (M, f° 101ra): *Ad ista respondeo et primo ad primum, quando dicitur, quod haec sit in forma positio Magistri, dico, quod secundum expositionem, secundum quam Magistri positio communiter exponitur, quod hoc est falsum: Primo, quia ego non pono Spiritum Sanctum esse caritatem mentis informative, licet intrinsece. Secundo, quia ego non nego habitum creatum caritatis, sed eum pono.* Ibid. concl. 3 (M, f° 101rb-va): *Caritas creata est habitus supernaturaliter infusus a Deo actuante specialiter mentem, eam Deo actualiter et Deum menti actualiter vel habitualiter ex acceptatione divina charismans, quodlibet meliorativum operari partialiter concausans.*

[249] Resp. 3 (M, f° 239rb).

[250] Resp. dedicatio (W, f. 1v-2r).

[251] Resp. 3 (M, f° 225ra).

Mit derselben Aussage des Apulaeus wird die Vielzahl von Verweisen und Zitaten gerechtfertigt[251]: *Nec indignetur aliquis de multitudine remissionis et allegationis, non solum dictorum sed etiam auctorum, quia ut dicit Apuleius De Deo Socratis ...*

Es herrscht das Bestreben vor, den Forschungsstand bezüglich einer Fragestellung genau zu berücksichtigen[252]: *Sed quia aliquae rationes circa conclusionem 1 et 2 generaliter moventur, ideo infrascriptas remissiones aestimo in hac quaestione notandas.* Bei schwierigen Fragen hilft der Rückgriff auf die Ansichten der Lehrer[253]: *Ad ista respondeo, et quia difficilia sunt, appodiabo me ad dicta doctorum.* Um der Wahrheit willen werden die kritisierten Standpunkte anderer Theologen wörtlich referiert[254]: *Et ne videar falsum imponere, recito verba sua in forma.*

Die Stütze auf die Ansichen der Lehrer bedeutet keineswegs den Verzicht auf das eigene Urteil und die Beschränkung auf kompilatorische Redaktionsarbeit. Die angeführten Meinungen und Gründe werden mit Scharfsinn beurteilt, auch wenn sie von großen und anerkannten Lehrern stammen[255]. Zudem entfaltet der Verfasser selbständige Gedanken und bietet eigene Lösungen der Probleme. Trotz der Zitatenfülle, die ein Erwachen des historischen Bewusstseins dokumentiert, bleibt der Verfasser ein Scholastiker. Ohne in Spitzfindigkeiten zu verfallen, pflegt er das Vernunftargument und die syllogistische Beweisführung. Die gute Kenntnis und Handhabung der logischen Regel erlauben ihm, die Schwächen anderer bloßzustellen[256].

[252] Resp. 2 (M, f° 222rb).

[253] Lectura 1 d. 6 q. 7 (M, f° 70va).

[254] Lectura 1 d. 15 q. 14 (M, f° 95vb).

[255] Resp. 3 (M, f° 226ra): *Ex his apparet, quod modicum vel nichil concludit totus processus Benedicti XII. contra Petrum Iohannem.* Resp. 4 (M, f° 245rb): *Sed his non obstantibus salva sanctitate et reverentia non teneo conclusionem nec credo concludere aliquam istarum rationum.* Resp. 7: (M, 276rb): *Nihil addo ad eius verba nec assero omnia, quae dicit. Videat lector, si omnia sunt vera. Unum tantum scio, quod ratio sancti Thomae non convincit.* Lectura 1 d. 6 q. 7 (M, f° 70vb): *Nec aliter pro nunc respondeo, quia visis horum doctorum dictis, nullius sunt valoris.* Vesp. (M, 391rb): *Ex quo patet, quod totus processus, quem magister Stephanus Giodeti contra Bradwardinum in suis Vesperiis fecit, in nullo contra ipsum fuit. Patet, quia semper processit contra ipsum, quasi ipse poneret, quod Deus vel Deum esse primum principium quoad nos foret, cuius oppositum doctor ponit, et hoc forte iste magister non vidit.*

[256] Resp. 2 (M, f° 222ra): *Per haec potest dici ad rationes magistri Iohannis, qui vel ex contemptu vel ex ignorantia excellenti logicae procedit.* Lectura 1 d. 8 q. 9 (M, f° 76rb): *Ex quo apparet, quod multae rationes Iohannis de Marchia fundantur super falso et per ignorantiam logicae peccant, sicut videbitur circa principium Secundi.*

[257] Zum Beispiel in Resp. 5 (M, f° 252ra): *Ideo in hoc sensu consequens admisi,*

1. Responsiones

Fribourg, Bibliothèque des Cordeliers, 26 (f° 34r-79v)
München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 26711 (f° 214ra-301ra)
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 4319 (f° 1r-136v)

Die Bezeichnung *Responsio* besagt, dass es sich um Quaestionen handelt, die vor der Doktorpromotion, in öffentlichen Disputen erörtert wurden. Im Gegensatz zur *Determinatio*, die den Magistri oder den Leitern der Generalstudien zustand, war die *Responsio* Aufgabe der Bakkalaurei, Cursores, Lectores und gar der Scholaren.

Die erhaltenen Responsiones sind eine Ausarbeitung der stattgefundenen Dispute. Sie greifen einerseits auf die Entwürfe zurück, die bei den Veranstaltungen zur Verfügung standen, andererseits entwickeln die Ausführungen bestimmte Gedanken oder Argumente und berücksichtigen in der Regel die tatsächliche mündliche Diskussion. Im überlieferten Text wird oft auf den Unterschied zwischen dem vorgetragenen und dem niedergeschriebenen Wort hingewiesen[257].

Die einzelnen Responsiones werden nach einem festen Schema gegliedert, das von der Einteilung der Quästionen in der Lectura abweicht: Grundsätzlich stehen am Anfang 1 bzw. 3 argumenta principalia und 1 oppositum, dann folgen 10 notabilia und schließlich 3 conclusiones jeweils mit 3 bzw 4 corollaria.

Die Ausarbeitung trug sich zwischen Sommer 1369 und Sommer 1371 zu. Denn das Manuskript für die Veröffentlichung war laut Widmung fertig, als Gyso von Köln noch die Sentenzen in Oxford las[258]: *Dilecto socio et amico amore germano professione necnon et patri honestate et erudictione fratri Ghysoni de Colonia, bachalario actu legenti Sententias in Universitate Oxoniensi famosa* ... Das Generalkapitel von 1368 in Avignon bestimmte Gyso zur Sentenzenlesung in Oxford für das dritte Jahr[259]. Demnach schloss der Hiltalinger die Redaktionsarbeit im Jahre 1370-1371 ab.

sed haec responsio non videtur bene ad difficultatem applicata ... ideo nunc aliter dico. Resp. 5 (M, 256vb): *Dico primo sicut dixi respondendo.* Resp. 6 (M, f° 259ra): ... *quamvis non sic restrinxerim respondendo.* Resp. 6 (M, 264ra): *Sed restringo hic primam partem plus quam respondendo.* Resp. 7 (M, 268vb): ... *ut dixit quidam Iudaeus, cum quo disputavi Parisiis de materia ista.* Resp. 8 (M, f° 281vb): *Ex his intuli respondendo.*

[258] Resp. dedicatio (W, f° 1ra).

[259] Antiquiores quae extant definitiones XXXII, in: AA 4 (1911-1912) 454: *Item, diffinimus in universitatibus Anglicanis pro tertio anno in Oxonio fratrem Gisonem de Colonia.*

Offensichtlich waren einzelne Responsionen vorher bereits im Umlauf. Dies gilt besonders für die Responsio 3, die der Katalog der Augustinerbibliothek zu York aus dem Jahre 1372 als selbständiges Traktat über die Armut anführt.[260] Es dürfte sich um dieselbe Responsio handeln, die Gyso von Köln zu bekommen wünschte, wie aus der Widmung hervorgeht[261].

2. Lectura super quattuor libros Sententiarum

Basel, Universitätsbibliothek, A VI 22 (f° 253ra-254va, 259ra-261vb: 3. Buch q. 3, 4 und 8)
Basel, Universitätsbibliothek, F II 9 (f° 137r-194v: 2. Buch)
München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 26711 (f° 2ra-153va: 1. Buch; f° 154ra-213vb: 2. Buch; f° 310ra-327vb: 3. Buch; f° 328ra-386rb: 4. Buch)
Toulouse, Bibliothèque Municipale, 248 (I 158), (f° 1ra-69ra: 1. Buch; f° 70ra-114rb: 4. Buch).
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 4319 (f° 136v-144v: 3. Buch q. 18, 19 und 17).

Der überlieferte Sentenzenkommentar, den man zutreffend Lectura nennt[262], gibt nicht durchgehend wörtlich die Vorlesungen wieder, die, wie oben begründet, 1368-1369 anzusetzen sind, sondern eine überarbeitete Fassung, die 1372 zur Vervielfältigung frei gegeben wurde und die der Autor danach im Lauf der Jahre noch mit kleinen Ergänzungen und Bemerkungen versah. Durch die Textanalyse lassen sich drei Redaktionsschichten unterscheiden. Am Anfang steht der Entwurf, der als Vorlage der Vorlesungen diente. Darauf weisen verschiedene Stellen hin, die in einer unmittelbaren Nähe zu den Vorlesungen stehen. Andere Passagen deuten auf eine spätere Überarbeitung hin; denn es werden Fakten und Äußerungen erwähnt, die sich erst nach der Sentenzenlesung ereigneten. Aufgrund der unterschiedlichen Textüberlieferung wird klar, dass kleine Ergänzungen an verschiedenen Stellen des Originals nach der Erstellung der ersten Abschriften immer wieder vorgenommen wurden. Während die Bestandteile der letzten Phase genau festgemacht werden können, ist es bezüglich der ersten zwei zwar möglich, an manchen Passagen ihr

[260] M. R. James, The catalogue of the Library of the Augustinian Friars at York now first edited from Ms a at Trinity College Dublin, in: Fasciculus Ioanni Willis Clark dicatus, Cambridge 1909, 2-96; n. 346, S. 52: *Item Johannes de basilea de alienacione voluntaria rerum temporalium.*

[261] Resp., dedicatio (W, f° 1v): ... *quarum una in vestris litteris petistis.*

[262] Diese Bezeichnung findet sich in den Kolophonen der Handschriften und stammt vom Verfasser selbst: Lectura 1 d. 7 q. 8 (M, f° 72va-b), Resp. 2 (M, f° 222rb), Resp. 3 (M, f° 226rb), Resp. 7 (M, f° 266va), Resp. 8 (M, f° 285r).

Dasein festzustellen, aber eine genaue Trennung und nähere Beschreibung scheidet aus. Da kein Manuskript der ersten Fassung vorliegt, hilft, über die Textanalyse hinaus, der Vergleich der überarbeiteten Fassung im Codex M mit den Exzerpten im Sentenzenkommentar des Zisterziensers Jakob von Eltville, eine vage Vorstellung von der ersten Fassung zu erreichen.

Der Kommentar umfasst das Prinzip und 35 Vorlesungen zum ersten Sentenzenbuch, das Prinzip und 28 Vorlesungen zum zweiten Buch, 19 Vorlesungen zum dritten und 43 zum vierten Buch. Von der Quästio zum Prolog abgesehen, sind alle anderen triadisch gegliedert, nämlich in 3 Anfangsargumente (argumenta principalia) mit einem argumentum in oppositum, 3 Thesen (conclusiones) und 3 Schlussfolgerungen (corollaria). Die meisten Quästionen haben etwa den gleichen Umfang, nur die Quästionen 2, 3, 11 und vor allem 1 erreichen größere Dimensionen. Während die letzten die Ergebnisse der Bearbeitung darbieten, geben die anderen wohl weitgehend den Text der gehaltenen Vorlesungen wieder.

Jede Vorlesung (lectio) gliedert sich in zwei Teile: Der erste (divisio textus) bietet einen schematischen Überblick über ein bestimmtes Textstück, meistens eine Distinktio der Sentenzenbücher. Der zweite Teil (quaestio) erörtete eine Frage, die ein mit der Passage der Sentenzenbücher zusammenhängendes Thema aufgreift[263]. Somit werden die Forderungen der Pariser Universitätsstatuten von 1366 erfüllt, wonach alle vier Sentenzenbücher zu erklären sind[264] und die Scholaren die Kommentierung am Textbuch zu verfolgen haben[265]. Dass der Text des Petrus Lombardus tatsächlich durchgelesen wurde, geht aus wiederholten Äußerungen in der divisio textus hervor: *Partes patebunt in legendo*[266]. *Partes patebunt in expositione textus*[267]. *Partes patebunt legendo litteram*[268]. Demnach folgte der einführenden Stoff-

[263] Lectura prol. q. 1 (M, f° 14va): *Item ad hoc sunt verba Magistri, ut videtur in prologo et in praesenti lectione.* Lectura 1 d. 17 p. 1 div. text. (M, f° 99rb): *Prima pars principalis, quae est praesentis lectionis, dividitur in tres partes.* Lectura 1 d. 28-29 q. 24 (M, f° 155va): *Et hoc habeo consequenter dicere ad ea, quae dico tam in Principio quam in lectionibus aliis.* Lectura 2 d. 1 div. text. (M, f° 154ra): *Prima pars, quae est praesentis lectionis, dividitur in duas partes.* Lectura 2 d. 22-23 q. 15 (M, f° 189va): *... et patebit magis in sequenti lectione.*

[264] Statuta Facultatis Theologiae, 37, in: CUP, II, n. 1189, 700.

[265] Statuta Facultatis Theologiae, 15, in: CUP, II, n. 1189, 698.

[266] Lectura 1 d. 1 div. text. (M, f° 42ra); d. 5 div. text. (M, f° 66rb); d. 8 div. text. (M, f° 75ra); d. 10-11 div. text. (M, f° 82ra); d. 26-27 div. text. (M, f° 119ra); Lectura 2 d. 9 div. text. (M, 169ra).

[267] Lectura 1 d. 15 div. text. (M, f° 93vb).

[268] Lectura 2 d. 4-5 div. text. (M, f° 161va).

gliederung eine textnahe Darlegung oder Erklärung der Sentenzenbücher (expositio, explicatio). Das Hauptgewicht der Sentenzenlesung wurde aber auf die Quästio gelegt. Die ausführlichere Behandlung der ausgewählten Themen nahm wohl die meiste Zeit in Anspruch. Die Fragestellungen berücksichtigen das Textbuch, sind aber auch von der damaligen Problematik geprägt. Der Kommentar ist ein theologisches Werk, andere Wissenschaften wurden nur herangezogen, sofern sie zur Klärung der theologischen Probleme dienten. So entsprach der Augustinerbakkalaureus den Forderungen der Statuten, keine logischen und philosophischen Fragen zu behandeln, wenn es der Text der Sentenzen und die Lösung der Argumente nicht verlangten, vielmehr diejenigen spekulativen oder praktischen theologischen Fragen zu erörtern, die unmittelbar mit dem Inhalt der Distinktionen zusammenhingen[269].

3. Vesperiae

München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 26711 (f° 386va-396ra)

Die Abschrift endet mit dem Abschluss des zweiten Artikels, angekündigt sind aber fünf Punkte[270]: *Utrum vultus filialis, aeterna forma idealis, primum sit principium et interminabile <il>limitatum. Ad quaestionem istam responsurus, Domino praestante, talem servabo processum: Primo pono terminorum declarationes et eorum considerationes quasdam praeambulas. Secundo proponam aliquas conclusiones probabiles cum probationibus, quas aestimo in hac materia quaestionis probabiles vel tenendas. Tertio circa conclusiones et dicta recitabo doctorum et sanctorum sententias authenticas. Quarto ex illis dictis et sententiis eliciam aliquas regulas catholicas veras. Quinto obiciam contra omnia dicta et solvam notas difficultates dubi<ta>tas.* Vermutlich blieb die Ausarbeitung unvollendet und daher lag dem Schreiber keine Vorlage für die Artikel 3-5 vor, zumindest nicht im Anschluss an das vierte Buch der Lectura, wo die Vesperiae nach dem Plan des Verfassers ihren Platz finden sollten[271].

Nach den geltenden Vorschriften und Gepflogenheiten[272] bestanden die Vesperien hauptsächlich in der Erörterung der ersten zwei der vier Fragestellungen, die der Doktorand für die Promotions-

[269] Statuta Facultatis Theologiae, 6, in: CUP, II, n. 1189, 698.

[270] Vesp. (M, f° 386va).

[271] Lectura 1 d. 7 q. 8 (M, 72va-b): *Latius tamen docetur modus respondendi in Vesperiis meis, quae ponentur in fine Lecturae, Domino concedente.*

[272] Vgl. CUP II, n. 1188, 693-694 Anm. 5. – P. Glorieux, L'Enseignement au Moyen Age, in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 43 (1968) 141-147.

akte ausgewählt und den Mitwirkenden mitgeteilt hatte. Die erste Quästio war vor allem für die Bakkalaurei bestimmt und, da sie sich vor der Ankunft der Magistri vollzog, wurde sie die Quästio in Erwartung der Magistri (quaestio de expectativa) genannt. Im zweiten Disput beteiligten sich der Vesperiand und zwei der älteren Magistri. Zuerst stellte einer der älteren Magistri die Streitfrage zur Debatte. Sodann nahm sie der Vesperiand auf und bot eine ausführliche theologische Lösung. Dann trug derselbe Magister höchstens vier oder fünf Einwände vor, von denen der Vesperiand mindestens zwei bis zu einer dritten Erwiderung widerlegte. Anschließend erhob sich der zweite der älteren Magistri, der zwei bis vier Gegenargumente vorbrachte, wovon nur das erste Gegenargument zwei oder drei Mal gegen die Verteidigung bekräftigt werden konnte. War die Diskussion beendet, dann hielt der Vesperiator die Rede zur Empfehlung der heiligen Schrift und des Vesperianden.

Dass es Aufzeichnungen gab, steht außer Debatte. Denn vierzehn Tage vor den Solemnitäten sollte der Kandidat für den Magistergrad in der vorgeschriebenen Tracht in der Begleitung eines Pedells die einzelnen Professoren und fertigen Bakkalaurei aufsuchen, um ihnen einen Zettel mit vier Fragen zu überreichen, von denen zwei für die Vesperien und zwei für die Aula bestimmt waren. Mindestens vier Tage vor den Vesperien hatte er ebenso dem Kanzler der Universität, dem Dekan der Fakultät und dem eigenen Magister seine schriftliche Ausführungen über die zweite Frage zu zeigen und sie darauf nach ihrem Rat zu feilen und zu verbessern. Mindestens drei Tage vor den Vesperien sollten die zwei der älteren Magistri, denen die Aufgabe des Opponierens zugewiesen wurde, die vorzutragende Fassung erhalten.

Da die Entwürfe der Vesperiae nicht überliefert sind, ist es unter anderem nicht möglich, den genauen Verlauf der Diskussion und die Namen der mitwirkenden Personen zu erfahren. Somit bleibt im Dunkeln, wie die erste Fragestellung der Vesperiae lautete und welche Magistri in der zweiten Frage gegen den Vesperianden opponierten.

4. Propositiones pro canonisatione beatae Birgitae

Upsala, Universitätsbibliothek, C 15 (f° 113r-131v: Versio longa)

Upsala, Universitätsbibliothek, C 15 (f° 140r-147r: Versio abbreviata)

Es handelt sich um zwei Propositionen, welche die Heiligsprechung befürworten.

5. Iustificationes constitutionum Birgitae

Upsala, Universitätsbibliothek, C 631 (f° 349r-350r)

6. Dictamen de sermone angelico Birgitae

Upsala, Universitätsbibliothek, C 518 (f° 274ra-280rb)

Das Gutachten ist als Torso überliefert. Dies erklärt sich wohl daraus, dass der Augustinermagister wegen des einsetzenden Schismas und seiner eigenen Abwendung von Urban VI., die begonnene Arbeit gar nicht mehr vollendet hat.

7. De schismatibus in ecclesia romana

Basel, Universitätsbibliothek, A II 10 (f° 124vb-127ra)

Es handelt sich um eine Aufstellung der Personen und Ereignisse, die Spaltungen in der Kirche Roms verursacht haben. Die Liste beginnt mit dem Schisma des Presbyters Novatian und schließt mit dem Schisma des Bartholomaeus Bariensis, das heißt, mit dem aus der Sicht der avignonesischen Obedienz Schismatiker Papst Urban VI. Worum es dem Verfasser ging, zeigt das abschließende Gratianzitat deutlich (f° 127ra): *Veterem (!) scrutans historias invenire non possum scidisse ecclesiam et populos seduxisse nisi solos sacerdotes XXIIIJ q. IIJ Transferunt*[273].

Der Auszug aus den Büchern des Magisters Johannes von Basel wurde im Jahre 1392 von Rüdger Schopf von Memmingen vorgenommen (f° 127ra): *Hee sunt intercisiones facte circa electiones summorum pontificum in ecclesia et sede Romana de libris magistri Johannis de Basilea, qui postea factus est episcopus Lombariensis per donacionem domini Clementis pape. VII^mi^. Conscripta sunt hec per manus Ruodgeri presbyteri. Anno domini M° CCC° LXXXXII°*. Der Schreiber war damals Priester in Freiburg im Breisgau und 1393 Kaplan am dortigen Münster[274]. Das Manuskript war dann zunächst im Besitz der Karthäuser zu Freiburg und wurde 1430 von Heinrich Kotlo, Prior der Karthäuser zu Basel, erworben[275].

8. Sermo in festo sancti Johannis Evangelistae

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, 45 (Fol 97), f° 228rb-230rb.

Fribourg, Bibliothèque des Cordeliers, 24, f° 135r-138r.

Es fehlen Anhaltspunkte dafür, zu bestimmen, wann und wo die Predigt gehalten wurde. Der in fünf Punkte gegliederte Sermo zeich-

[273] Decretum Gratiani 24 q. 3 c. 33 (CIC, ed. Friedberg, I, 999).

[274] Vgl. Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550. Bd. I: Die Handschriften der Bibliotheken von Aarau, Appenzell und Basel, bearbeitet von Beat Matthias von Scarpatetti. Teil 2: Text, Zürich 1977, n. 51, 20 und 272b.

[275] C. H. Baer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, III/1, Basel 1941, 574.

net sich inhaltlich und stilistisch durch scholastische Gelehrsamkeit aus[276]. Reiches theologisches Gedankengut und hohe Predigtkunst prägen die Darstellung. Es handelt sich um ein Meisterwerk oder, wie der Einsiedler Sammler schreibt, um einen *sermo optimus*.

B. Verschollene Werke

Mehrere Schriften sind leider verloren gegangen. Die Existenz der meisten lässt sich jedoch eindeutig feststellen.

1. Principium Tertium et Quartum Sententiarum

Nach den geltenden Statuten war der Sententiarius gehalten, die vier Prinzipien zu halten, und es war auch ein bestimmter Zeitraum vorgesehen, nämlich der 14. September bis 9. Oktober für das erste, Anfang Januar für das zweite, Anfang März für das dritte und Anfang Mai für das vierte Prinzipium[277]. Auch wenn man die eigenen Ausführungen frei vortragen musste, durfte ein schriftliches Konzept zur Unterstützung des Gedächtnisses herangezogen werden[278]. Es ist daher anzunehmen, dass Johannes von Basel einen Entwurf des 3. und des 4. Prinzipiums erstellte. Die Ausarbeitung blieb offensichtlich aus. Darauf deutet die unvollendete Neufassung des 2. Prinzipiums hin. Ferner spricht dafür die Tatsache, dass sich die Verweise der Lectura auf die Prinzipien 3 und 4 vermissen lassen. Nur eine Stelle erwähnt ausdrücklich das 3. Prinzipium[279]: *De qua confero secum in tertio principio, Deo dante.* Das Manuskript des Entwurfes darf also als verschollen gelten.

2. Quodlibet

Mehrmals wird in der Lectura und in den Responsiones auf das Quodlibet verwiesen. Daraus werden die Vielfalt der Fragen und die Thematik einzelner Quästionen ersichtlich. Die betreffenden Stellen

[276] Vgl. C. Jörg, Untersuchungen zur Büchersammlung Friedrichs von Amberg, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 69 (1975) 65-66.

[277] Statuta Facultatis Theologiae, 32, in: CUP, II, n. 1189, 700.

[278] Statuta Facultatis Theologiae, 8, in: CUP, II, n. 1189, 699.

[279] Princ. 2 (B, f° 142v). An zwei Stellen ist noch die Rede von Principium Tertii und Principium Quarti, aber gemeint sind die Quästionen zu Anfang der Bücher: Lectura prol. q. 1 (M, f° 18vb): *Aliae duae partes patent ex 3 et 4 conclusionibus et deducentur plenius circa tertium librum, ubi tractabitur prima distinctione, utrum ex serie veteris testamenti Christus posset probari esse Filius Dei, et circa principium Quarti, ubi videbitur, utrum lex christiana sit legalium antiquorum evacuativa.* Lectura prol. q 1 (M, f° 38ra): *De his tamen plus habebitur in principio Tertii, ubi agetur, utrum Messias promissus possit vere probari naturalis Dei Filius.*

werden hier als Anhaltspunkt für einen eventuellen Identifizierungsversuch angeführt:

Resp. 1 (M, f° 215ra): *Quibus suppositis sit haec prima conclusio: Quamvis Virgo purissima concepta fuerit et sit sine originali culpa, hoc tamen non est probabile neganti ex sacra scriptura ... Tertia pars est Anselmi ubi supra in De conceptu virginali. De hac materia tractabitur plus in Quolibeto nostro.*

Resp. 1 (M, f° 215va): *Quartum corollarium: Sive Deus Virginem matrem suam a culpa praeservaverit sive ipsa in ea concepta sit, eius tamen perfectus redemptor et reconcilians mediator existit, et ipsa eius membrum fuit. Patet, nam non minus competerit sibi hoc sua munditia stante quam quod Christus dicatur reconciliator vel pacificator angelorum. Sed hoc reperitur in scriptura, ut videbitur in Quolibeto. Igitur corollarium verum.*

Resp. 1 (M, f° 217va-b): *Ad tertium negatur antecedens. De hoc tamen plus videbitur in Quolibeto, et hoc de prima ratione principali.*

Resp. 5 (M, f° 250va-b): *Tertia conclusio: In esse legis positivae lex Christi alias leges cunctas praecellit et nulli verae legi contradicit. Probatur haec conclusio quoad primam partem ... Haec etiam pars conclusionis latius patebit in Quolibeto.*

Lectura 2 Sent. d. 27-28 q. 19 (M, f° 197va): *Secunda conclusio: Quamvis nullus possit mereri primum donum Dei, tamen aliquis potest mereri primum donum creatum mentis formaliter et intrinsece gratificativum ... Secunda pars ... probatur, sicut probata est in principio quaestionis et probavi eam in primo principio in quinto principali et in Quolibeto in quaestione 5.*

Lectura 3 d. 40 q. 19 (M, f° 327rb): *Primum corollarium: Perfecta vita moralis cum omnibus requisitis perfecte et sufficienter perfecte et complete distribuitur in duobus testamentis. Patet satis istud corollarium, probat Doctor sollemnis parte prima articulo 8 quaestione 6. Ex quo intuli in prima quaestione in disputando de quolibeto, quod supersticiosum et caeremoniosum est expectare Spiritus Sancti evangelium.*

Lectura 3 d. 40 q. 19 (M, f° 327va-b): *Ex his patet ad tertium principale, ad primum in tertio principali, cum dicitur prima Johannis 'Cum autem venerit', dicitur vel dici <potest> secundum quod Doctor sollemnis parte prima argumento 8 quaestione 6, quod habere aliquam veritatem, quam Christus non docuit, potest dupliciter intelligi: Uno modo materialiter, alio modo formaliter. Primo modo verum est, sed secundo modo falsum est, secundum quod deducit ibidem diffuse et fuit etiam dictum in 1 questione Quolibeti mei, ad quod respondi ad unum in eodem ad auctoritatem Jeremiae.*

Sehr wahrscheinlich handelt es sich um die Responsio de quolibet, die Johannes als Bakkalaureus hielt. Denn diese Aufgabe gehörte zu den Voraussetzungen für die Zulassung zur Doktorpro-

motion[280]. Die Sentenziarier aus den Mendikantenorden mussten sie gar bereits vor dem vierten Principium erledigen[281]. Auch wenn die Ausführungen als Frucht der eigenen Überlegungen frei vorgetragen werden sollten[282], durfte man dabei auf einen Entwurf zurückgreifen[283]. Auf ein solches Konzept beziehen sich wohl die angeführten Verweise.

3. Aula et resumpta

Nach der Erhaltung des Doktorhutes trug der neue Magister eine kurze Lobesrede auf die heilige Schrift vor. Unter seinem Vorsitz schloss sich der Disput über die dritte der vier für die Promotion bestimmten Quästionen. Ein Student formulierte die Fragestellung; ein fertiger Bakkalaureus, der vom Aulandus vorgeschlagen worden war, nahm sie wieder auf und bot eine Lösung in drei Konklusionen je mit drei Korollarien. Dagegen argumentierte als erster der neue Magister, der drei oder vier Einwände vorbrachte, wobei das erste Argument dreimal und das zweite zweimal erneuert werden konnte. Als zweiter Opponierender trat der Aulator auf, der drei Gegenargumente darlegte, von denen das erste zweimal und das zweite einmal bekräftigt wurde. Als dritter und letzter meldete sich der Kanzler oder dessen Stellvertreter mit zwei Objektionen in einer zweimaligen Erwiderung. Unmittelbar danach wurde die vierte und letzte Frage erörtert. Daran beteiligten sich zwei der älteren und die zwei jüngsten Magistri. Der erste der älteren Magistri stellte dem jüngsten die zweite bzw. vierte Frage und argumentierte kurz dafür und dagegen. Der jüngste trug dann eine knappe Lösung vor. Dagegen brachte der Fragesteller zwei oder drei Einwände vor, die bis zu einer zweimaligen Erwiderung diskutiert wurden. Darauf debattierten der zweite der älteren und der zweitjüngste Magister über die gleiche Frage in der gleichen Form nur mit dem Unterschied, dass nicht zweimal, sondern nur einmal repliziert wurde. Schließlich ergriff der neue Magister das Wort und determinierte kurz die dritte Quästio in einer oder zwei Konklusionen ohne Beweisführung, weil er diese Frage in seiner ersten Vorlesung ausführlich zu behandeln hatte.

[280] Statuta Facultatis Theologiae, 49, in: CUP, II, n. 1189, 701. – Iuramenta. 31, in: CUP, II, n. 1190, 706.

[281] Statuta Facultatis Theologiae, 43, in: CUP, n. 1189, 701. – Iuramenta, 28-29, in: CUP, II, n. 1190, 706.

[282] Statuta Facultatis Theologiae, 52-53, in: CUP, II, n. 1189, 701-702.

[283] Statuta Facultatis Theologiae, 8, in: CUP, II, n. 1189, 698.

Am ersten Schultag nach der Aula hielt der neue Magister seine Antrittsvorlesung, die aus zwei Teilen bestand: Zunächst musste er die Rede zur Empfehlung der heiligen Schrift, die er in der Aula kurz vortrug, in einer ausführlicheren Fassung halten. Danach befasste er sich mit der Thematik der Quästionen der Vesperien und der Aula. Zuerst wurde die Problematik der zweiten Quästio der Vesperien aufgegriffen und einige Objektionen, die er hat unberücksichtigt lassen müssen, beantwortet. Dann wurde die erste Frage der Aula wieder aufgenommen und eingehend erörtert; ein Bakkalaureus gab die Responsio und der neue Magister bot darauf die ausführliche Lösung der Frage, die er in der Aula nur skizziert hatte. Da die erste Vorlesung hauptsächlich in der Wiederaufnahme der ersten Quästio der Aula bestand, hieß sie auch Resumpta.

Auch wenn konkrete Hinweise auf die Aula und die Prima lectio fehlen, hat es sicher mindestens Skizzen gegeben, die für die Veranstaltungen entworfen wurden, aber verloren gegangen sind.

4. Lectura super primam epistulam Iohannis

Es ist anzunehmen, dass der Hiltalinger auch mehrere Bücher der heiligen Schrift während seiner Lehrtätigkeit erklärt und mindestens Entwürfe seiner Vorlesungen angefertigt hat. Ausdrücklich erwähnt wird jedoch nur ein Kommentar zum 1. Johannesbrief[284]: *Tertium dubium: Aliquem decipere per simulationem videtur esse effectus vel actus vindictae, sed alicui videtur esse licitum per simulationem decipere inimicum ... Ad istud tertium dubium ponitur responsio, sicut in Lectura mea super epistulam habetur pro isto tertio dubio, quid licitum est vocandum et quid fas. Pro quo sciendum, quod licitum dicitur omne factum iuxta legis praeceptum aut iuxta permissionem vel obmissum iuxta provisionem vel prohibitionem, fas vero in una significatione idem quod licitum convertibiliter omnino, in alia vero fas est illud, quod legislator in aliquo casu permisisse rationabiliter praesumitur, quamvis alias regulariter sit interdictum. Hoc posuit Marsilius de Padua dictione 2 capitulo 12. Secundo sciendum, quod simulatio secundum Johannen Klenkoc dupliciter potest sumi ...* Die Redewendung 'lectura mea'steht im Unterschied zur Postilla Klenkoks über dieselbe Epistel, die mehrmals in diesem Zusammenhang zitiert wird.

Vermutlich handelt es sich um die Vorlesungen als Magister in Paris und nicht um eine frühere Bibellesung als Bacalaureus biblicus

[284] Lectura 3 d. 27-29 q. 13 (M, f° 322rb).

oder als Lektor. Es ist nicht bekannt, welche Hälfte der Bibel Johannes von Basel als Bibelbakkalaureus zu lesen hatte. Auch wenn der erste Johannesbrief dazu gehörte, ist auszuschließen, dass die genannte Postille bei diesem Anlass entstanden ist. Es handelte sich wohl um einen theologischen Kommentar und um die Vorlesungen, die der Hiltalinger als Magister in Paris hielt. Die Erklärung der Bibel gehörte zu den Hauptaufgaben eines Theologiemagisters[285]. Die magistrale Erklärung unterschied sich wesentlich von der kursorischen Lesung, die Cursores und Bibelbakkalaurei zu bieten hatten. Die letzte befasste sich hauptsächlich mit dem Literalsinn[286], die erste aber suchte in erster Linie den tieferen theologischen Sinn.

5. Sermones

Es steht außer Frage, dass Johannes von Basel viele Predigten hielt. Sowohl in seiner akademischen Laufbahn als auch als Inhaber von Leitungsämtern im Augustinerorden und in der Kirche gehörte das Predigen zu seinen Hauptaufgaben. Von den zahlreichen Predigten war sicher eine ansehnliche Zahl mindestens im Umriss niedergeschrieben. Fraglich ist aber, ob es Bände mit Predigten gegeben hat, wie einige Historiker behaupten[287]. Tatsache ist, dass nur ein Sermo erhalten ist[288]. Zudem lässt sich nur die Abhaltung einer weiteren Predigt nachweisen[289]: *Vide circa hanc materiam sermonem factum in Roma de Spiritu Sancto propter dicta contra Iohannem Andreae ibidem.* Es handelt sich wohl um die Predigt, die Johannes von Basel an Pfingsten 1378 vor Papst Urban VI. hielt[290].

[285] Vgl. P. Glorieux, L'Enseignement au Moyen Age, in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 43 (1968) 108-122.

[286] Statuta Facultatis Theologiae, 18, in: CUP II, n. 1189, 698: ... *ordinate textum exponendo et glosas notabiles declarando.*

[287] I. Trithemius, Catalogus scriptorum ecclesiasticorum, Francoforti 1601, 343: *Sermones diversi lib. I. ... Multas praeterea orationes et collationes fecisse dicitur ad clerum, sed et coram summo pontifice, ac coetu cardinalium, quos ego non vidi.* – J. Quétif-J. Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, I, Paris 1719, 696b: *Sermonum diversorum volumen. Orationes et collationes plures ad clerum, sed et multae coram papa et collegio Cardinalium dictae.* Vgl. H. Haupt, Hiltalinger, Johannes, in: Allgemeine Deutsche Biographie, L, Leipzig 1905, 341-342.

[288] Siehe oben Abschnitt II,A,8.

[289] Lectura 1 d. 10-11 q. 11 (T, f° 37ra; *om* M, f° 83ra).

[290] Protokoll des Prozesses in Medina del Campo (Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 11745, f° 138v); Exzerpte bei M. Seidlmayer, Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas, Münster 1940, 278-279.

6. Epistulae

Briefe sind bisher keine gefunden worden. Es ist aber anzunehmen, dass nicht wenige an verschiedene Adressaten gerichtet wurden. Wegen der besonderen kirchenpolitischen Bedeutung lassen sich vornehmlich die Briefe vermissen, die Johannes als Generalprior und als Bischof im Dienst der avignonesischen Obedienz schrieb. Von einem solchen Werbebrief an den portugiesischen Augustiner Franciscus de Turribus berichtet ein Schreiben des Ordensgenerals Bartholomaeus Venetus vom 15. Juni 1387[291].

7. Sex articuli haeretici contra Bartholomaeum de Prignano

Die Schrift über die Häresie des Papstes Urban VI. legte der schweizerische Augustiner im Konsistorium des avignonesischen Papstes Clemens VII. am 7. November 1379 vor[292].

Davon unterscheidet sich wohl die Schrift über die Schismen in der römischen Kirche, wovon das Ms. A II 10 der Universitätsbibliothek Basel ein Fragment enthält.[293]

Tübingen Venício MARCOLINO

[291] Bartholomaeus Venetus, Registrum Generalatus, ed. A. Hartmann, II, Romae 1998, n. 216, 77.

[292] Archivio Segreto Vaticano, Collect. 393, f° 155v: *Fuerunt propositi VI articuli hereticales per fratrem Johannem ordinis Heremitarum s. Augustini magistrum in theologia contra bartholomaeum de Prignano intrusum.*

[293] Siehe oben Abschnitt II, A, 7.

AUGUSTINUS IN HET NEDERLANDS

Kanttekeningen bij een recente vertalingenlijst

Het Augustijns Instituut te Eindhoven produceert de laatste jaren uitstekend vertaalwerk. In een 'allegro ma non troppo' volgen de keurig uitgegeven volumes elkaar op. Ook de kwaliteit van het geleverde werk dwingt bewondering af. Het Instituut kan rekenen op een team van deskundigen, classici, patrologen, neerlandici (m/v), die efficiënt en vruchtbaar blijken samen te werken. Sedert een paar decennia is de theoloog Hans van Reisen[1], studiesecretaris van het Instituut, nauw betrokken bij de vertaalprojecten. Zelf publiceerde hij in 1994 het boekje *Met Augustinus aan de slag*, dat een "beknopte handleiding bij de studie op (sic) Augustinus" bood. In 2002 verscheen hiervan de derde, aangevulde, uitgebreide en verbeterde druk, als een "hulpboek voor de studie van Augustinus". De in het oog springende uitbreiding in deze nieuwe druk is het "Chronologisch overzicht" van de geschriften van de kerkleraar (rubriek I.3 = p. 15-55). Ze worden er gesitueerd en knap samengevat, behalve (uiteraard) de grote reeksen van brieven, commentaren en preken.

Mijn persoonlijke aandacht ging speciaal naar zijn rubriek II.7 (p. 67-80), over "Nederlandse vertalingen" van Augustinus. Sedert een halve eeuw, nog voordat mijn Eindhovense collega het levenslicht zag, speur ik naar Nederlandse vertalingen van Griekse en Latijnse auteurs en geschriften, profane en christelijke. Dat Augustinus daarbij serieuze aandacht kreeg, weten de lezers van dit tijdschrift[2]. Ook HvR weet dat. Hij heeft mijn volledige Augustinus-bibliografie (op steekkaarten) tot zijn beschikking gehad, in Leuven en in Eindhoven, bij de start van zijn geautomatiseerde gegevensbank. In zijn overzichten heeft hij de door mij vergaarde informatie verwerkt[3], ze op een aantal

[1] In het vervolg van deze bijdrage staat HvR voor Hans Van Reisen, AW voor Andries Welkenhuysen.

[2] AW, *Augustinus in het Nederlands. Een bibliografisch overzicht van vertalingen*, in: *Augustiniana*, 42 (1992), p. 73-94 [maart 1992]. Ook in *De Oudheid in het Nederlands*, Baarn, [juni] 1992, p. 103-115, en in het *Supplement 1997* daarbij, [juli 1997], p. 15, is het trefwoord *Augustinus* goed bedacht. In september 2003 verscheen te Leuven, als nr. 7 in de reeks *Aulos*: AW, *Klassieke vertalingen 1992-2003*. Hierin komt Augustinus op p. 34-37 aan bod.

[3] Ter inleiding (p. vi) van elke emissie van *Met Augustinus aan de slag* dankt het Augustijns Instituut A. Welkenhuyzen (sic). Maar ter inleiding van zijn rubriek "Nederlandse vertalingen" zegt HvR steevast dat men in het overzicht van o.a. Andries Welkenhuyzen (sic) niet nauwkeurig kan terugvinden welke brieven of preken van Augustinus zijn vertaald. Dat is onjuist. Zie de blz. 81-83 en 88-93 van mijn *Augusti-*

plaatsen terecht verbeterd, maar op niet minder plaatsen onterecht achterwege gelaten of verkeerd begrepen. Om de velen die 'Augustinus in het Nederlands' willen lezen, zet ik hier enkele corrigenda, delenda en addenda bij zijn laatste emissie[4] op een rijtje.

I. CORRIGENDA ET DELENDA

Op p. 68 staat een banale zetfout, die echter taai blijkt te zijn, sedert 1994 (p. 26), en misleidend kan werken: *correct.*, bij code 026, is de afkorting van *De correctione Donatistarum* (= code 025). We moeten echter *corrept.* lezen = *De correptione et gratia*: dat is het geschrift dat door A. vander Schuur werd vertaald. Cf. AW, 1992, p. 80.

Op p. 69-70, onder *Enarrationes in Psalmos* (= code 039) lezen we dat M. Coune de commentaren op de psalmen 133 en 134 vertaalde. HvR heeft blijkbaar niet opgemerkt dat de vertaler de Hebreeuwse nummering volgt. De Vulgaatnummering, die HvR in zijn overzicht aanhoudt, is 132 en 133. Dat wil ook zeggen dat bij Coune geen vertaling van de commentaar op psalm 134 voorkomt. Cf. AW, 1997, p. 15.

De lijst van de vertaalde *Epistulae* (= code 040), op p. 70-72, is wat lapidair. Er staan minstens zeven nummers tussen die beter niet waren vermeld, omdat van de bedoelde brieven slechts kleine tot onbeduidende stukjes worden vertaald. Ik wijs op de volgende nrs.: **26**, Sizoo vertaalt slechts één derde van de gehele brief[5]; **54**, T.J. van Bavel vertaalt één kapittel van de tien; **75**, Sizoo vertaalt nog niet één tiende van de brief; **115**, Sizoo vertaalt één zesde van de brief; **122**, Sizoo vertaalt nog niet één vierde van de brief; **170**, Sizoo vertaalt één kapittel van de tien; **185**, in het boekje van Henri Marrou worden 4 kapittels van de 51 vertaald. Nog twee bijkomende aanmerkingen: 1) bij nr. **147** wordt een getypte vertaling van Coppens z.j. vermeld – waarom tenminste ook niet de gedrukte van Sizoo, 1943? cf. AW, 1992, p.83; 2) na nr. 210 zou nr. **211** een plaatsje mogen krijgen, met verwijzing naar *Regula 1* (= code 109): deze 'vrouwelijke' versie van de regel staat integraal in epist. 211, cap. 5-16.

niana-bijdrage, vermeld in noot 2. Daar worden nu net voor het eerst lijsten met nummers gegeven van brieven en preken die integraal of voor belangrijke delen zijn vertaald (uiteraard volgens de stand van begin 1992).

[4] HvR, *Met Augustinus aan de slag. Hulpboek voor de studie van Augustinus*. [Derde druk, uitgebreid, aangevuld en verbeterd], Eindhoven, 2002: p. 67-80.

[5] AW 1992, p. 82, vermeldt daarom niet Sizoo, maar een groter stuk vertaling in *De Stad Gods*, 20 (1953-1954), p. 29-30.

Op p. 72 vernemen we dat de *In Iohannis evangelium tractatus* (= code 071) in een ongepubliceerde integrale vertaling van Cl. Beukers (alleen op verzoek) kan geraadpleegd worden in Eindhoven. Maar een volledige vertaling van de eerste zes verhandelingen door H.J. Scheerman is (in twee deeltjes) in druk verschenen in 1940. Dat verdient toch ook vermelding, aangezien in de gedrukte *Homilieën* van Cl. Beukers geen van deze preken integraal vertaald is. Cf. AW, 1992, p. 84-85.

De lijst van vertaalde *Sermones* (= code 118), op p. 73-80, is indrukwekkend lang. De laatste jaren hebben met name de Eindhovense vertalers tientallen preken voor het eerst in het Nederlands vertaald. HvR gaat zelfs even over de schreef van december 2001 die hij zichzelf gesteld heeft op p. vi, door nog een aantal nummers uit *Als korrels tussen kaf* (2002) op te nemen. Dat extraatje is zeker welkom, al gunt hij toch niet álle preken uit die bundel een plaats. Als er een vertaling van Wijdeveld of van Mohrmann voorhanden is (nrs. 97, 98, 104, 105, 112A en 114A), verwijst hij niet naar het recente boek. Waarom eigenlijk niet? Of waarom werden die nrs. dan opnieuw vertaald? Nog vier kleinere aanmerkingen: 1) nr. 136, vertaling Mohrmann, moet gelezen worden **135**; 2) van nr. **196** wordt een getypte vertaling door Van Sint Feith z.j. vermeld, maar niét de gedrukte vertaling door Joost van Neer in *Als licht in het hart*, 1996, p. 39-42; 3) bij nr. **227** wordt de vertaling in *Panis angelicus* (1955) vermeld; waarom ook niet die van F. Vromen uit 1985? beide staan bij AW, 1992, p. 91; 4) bij nr. **346A** wordt verwezen naar s. 114A: correct is s. 114B.

Op p. 80 zou na *De vera religione* (= code 125) ook *De videndo Deo* (= code 128) mogen figureren, met een verwijzing naar *epist.* 147 (onder code 040). *De videndo Deo* is immers de titel die men aan deze brief geeft.

II. ADDENDA

De Augustinus-lezers zullen waarschijnlijk meer baat hebben bij deze tweede rubriek, die vertalingen signaleert die in de lijst van HvR ontbreken. Om misverstanden te voorkomen nemen wij zijn klassering 'op code' over. De titels van de werken spellen we echter volledig uit, voor de duidelijkheid.

002 = *Contra Fortunatum Manichaeum disputatio*. In *Historie der Kerken en Ketteren* van Godfried Arnold, I (Amsterdam, 1701), p.

819-824, worden de opwerpingen van Fortunatus vertaald. Cf. AW, 1992, p. 84.

031 = *De diversis quaestionibus lxxxiii*. In *Mededelingen der Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, N.R., 48 (1985), p. 25-27, vertaalt J.C.H. van Winden de *quaestio* 46; in *Ons geestelijk leven*, 48 (1971), p. 178-185, vertaalt en commenteert T. van Bavel de *quaestio 71*. Cf. AW, 1992, p. 80.

039 = *Enarrationes in Psalmos*. In *Augustinus-Brevier* (Leuven, 1984), p. 560-575, vertaalt Louis Janssen een reeks fragmenten uit de preek over psalm 85. Cf. AW, 1992, p. 87.

040 = *Epistulae*. Brief **19** integraal vertaald door M.A. van Steenwijk in *Brieven uit alle Eeuwen der christelijke tijdrekening* door J.M. von Sailer, *II Bundel* (Rotterdam, 1830), p. 99-101; op p. 85-88 van hetzelfde werk grote stukken uit brief **26**, aanzienlijk meer dan de door HvR aangevoerde vertaling van Sizoo, en op p. 118-120 wordt brief **38** voor de helft vertaald. Brief **39** integraal vertaald door A.V.S. (= Andreas Vander Schuur) in *De Boeken van de Roepinge aller Volkeren* (Utrecht, 1700), [II], p. 4-6. Brief **81** integraal vertaald door A. Sizoo, *Christenen in de antieke wereld* (Kampen, 1953), p. 148-149. Brief **123** integraal vertaald door Adrianus Van Loo in *De Brieven van den H. Hieronimus* (Ghendt, 1707), II, p. 388-389 (en herdrukken, tot: Gent, 1843, IV, p. 187). Brief **155** grotendeels vertaald door M.A. van Steenwijk (zie hierboven), p. 71-84. Brief **165** integraal door Adrianus Van Loo (zie hierboven), 1700, p. 421-423 = 1843, p. 229-233. Brief **184** integraal door Andreas Vander Schuur (zie hierboven), [I], p. 171-172. Brief **189** nagenoeg integraal door M.A. van Steenwijk (zie hierboven), p. 89-94. Brieven **195** en **202** integraal door Adrianus Van Loo (zie hierboven), 1700, p. 417-420 = 1843, p. 224-228. Brief **203** integraal door M.A. van Steenwijk (zie hierboven), p. 109-111. Brieven **225** en **226** integraal door Hadrianus Georgius Smoutius in *Bode, met twee Seyndt-Brieven, Prosperi en[de] Hilarii, aen Augustinum* (Rotterdam, 1608), f. 5^{r}-23^{r}. Brief **232** grotendeels vertaald door M. A. van Steenwijk (zie hierboven), p. 101-106. Brief **248** integraal door Andreas Vander Schuur (zie hierboven), [I], p. 168-171.

044 = *Contra epistulam Manichaei, quam vocant fundamenti*. Integrale vertaling: *Het Boek van den H. Augustijn... Tegens Manicheus Brief, dienze des Fondaments noemen...* Vertaeld voor en door Lief-hebbers der Oude Waerheid (Antwerpen, 1676), p. 5-96. Citaten uit par. 5-6 en 17 door W.F. Dankbaar in *Nederlands theologisch tijdschrift*, 11(1956-1957), p. 52-58, passim. Cf. AW, 1992, p. 83.

056 = *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*. In *Historie der Kerken en Ketteren* van Godfried Arnold (zie hierboven), p. 819-824: vertaling van de door Augustinus aangehaalde uitspraken van Gaudentius. Cf. AW, 1992, p. 84.

064 = *De gratia Christi*. Een reeks van citaten en fragmenten vertaald door Andreas Vander Schuur, *Antwoord Aen den Nieuwen Wegwyzer, II. Deel* (Utrecht, 1688), p. 1-40, passim, en p. 54-68, doorlopend. Cf. AW, 1992, p. 84.

073 = *Contra Iulianum*. In hetzelfde geschrift, p. 69-76, vertaalt Andreas Vander Schuur fragmenten uit boek III, cap. 9, en boek V, cap. 3-4. Cf. AW, 1992, p. 85.

092 = *De ordine*. Augustinus, *De orde*, ingeleid en vertaald door Cornelis Verhoeven (Budel, 2000): integrale vertaling (+ *retract.*), met aantekeningen. Een serieuze vergetelheid. Cf. AW, 2003, p. 35.

096 = *De peccatorum meritis et remissione*. In *Antwoord Aen den Nieuwen Wegwyzer* (zie hierboven), p. 41-49, vertaalt Andreas Vander Schuur fragmenten uit boek I, cap. 21 en 28. Cf. AW, 1992, p. 86.

118 = *Sermones*. Van preek **38** vertaalt Louis Janssen in *Augustinus-Brevier* (zie hierboven), p. 308-314, de cap. 7-11 nagenoeg integraal. Van de lange preek **46** vertaalt J. van Doornik in *Liturgia horarum* (Culemborg, 1975), IV, p. 63-83, ongeveer de helft. Preek **49** voor twee derden en preek **88** voor ongeveer de helft vertaald door Louis Janssen (zie hierboven), p. 91-101 en p. 373-385. Van preken **97**, **98**, **104**, **105**, **112A** en **114A** vermeldt RvH niet de integrale vertalingen in *Als korrels tussen kaf*, 2002, p. 56-231, passim. Preek **130** wordt nagenoeg integraal vertaald door Louis Janssen (zie hierboven), p. 519-527. Preek **166** integraal vertaald in *De Stad Gods*, 42 (1975-1976), p. 40-41. Preek **252A** staat integraal vertaald in *Als lopend vuur* (2001), p. 162-166, maar wordt door HvR vergeten.

Leuven Andries WELKENHUYSEN

BOEKBESPREKINGEN – COMPTES RENDUS

MYROSLAW I. TATARYN, Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo, a Twentieth Century Dialogue. International Scholars Publications Lanham-New York-Oxford 2000.

Wie aus dem Vorwort hervorgeht, ist der Autor russisch orthodoxer Theologe, der aber in den USA auch in katholischer Theologie promoviert hat. Aufgrund dessen bringt er die besten Voraussetzungen mit, dem theologisch interessierten Publikum des Westens Einblick in die Augustinus-Rezeption der russisch orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts zu gewähren.

Tataryn gibt zunächst eine instruktive Einführung, in der er gleich zu Anfang darauf hinweist, dass Augustinus zwar als Hauptrepräsentant und Vater des westlichen theologischen Denkens anzusehen sei, hingegen „im Pantheon der Väter der Orthodoxie nicht zu den Prominenten" (S. 2) zähle. Dann geht er auf die Vorgeschichte ein, die Augustinus-Rezeption in der russischen Theologie im 19. und frühen 20. Jahrhundert vor der russischen Revolution. Zu Recht verweist er darauf, dass die Beschäftigung mit Augustinus im Rahmen der größeren intellektuellen Auseinandersetzung um die Frage zu sehen sei, ob der Westen für Russen ein Vorbild sein könne oder ob diese einzig auf die eigene slavisch-russische Tradition zurückzugehen und diese zu entfalten hätten (S. 3). Tataryn unterscheidet dabei drei Strömungen: die Slavophilen, die über Augustinus, weil er einseitig einer bloß formalen Logik verhaftet gewesen sei, negativ urteilten (S. 10-13), die Westler, die aber nicht am westlich-christlichen Gedankengut, an Augustinus und Thomas von Aquin, interessiert waren, sondern „mehr an Hegel und dem deutschen Idealismus", was schließlich zu „Nihilismus, Anarchismus, Sozialismus und zum revolutionären Leninismus" (S. 13) geführt habe, und schließlich als dritte Gruppe Professoren, die an den theologischen Akademien Moskau, St. Petersburg, Kiew und Kazan lehrten und im Zuge einer Selbstbestimmung der russischen Theologie zu deren Wurzeln, der patristischen Tradition, zurückfanden, was zu einem intensiven Studium der Kirchenväter unter Einschluss der westlich-lateinischen Patristik mit Augustinus von Hippo an der Spitze führte (S. 14-24). Mit Respekt nimmt man dabei zur Kenntnis, dass bereits vor 1900 eine vollständige Übersetzung der Werke Augustins in acht Bänden ins Russische vorlag, besorgt unter der Leitung von A. I. Bulgakov (S. 15). Diese Leistung ist umso beacht-

licher, wenn man zum Vergleich etwa heranzieht, dass bis heute eine vollständige Übertragung des augustinischen Werks ins Deutsche immer noch fehlt. Neben Übersetzungen erschienen auch zahlreiche Einzelstudien über augustinische Themen, bevorzugt über Augustins theologische Anthropologie und Soteriologie, insbesondere über seine Gnadenlehre mit ihren unterschiedlichen Facetten. Im Großen und Ganzen lassen die Aussagen dieser Forscher – Tataryn hebt besonders K. Skvortsov (S. 16-22), D. Guseyev (S. 22f), Malevanskiy, Vereshchatskiy, Yakhontov, Krasin und Popov (S. 23) hervor – Sympathie für Augustins Theologie erkennen, obwohl auch kritische Töne nicht fehlen. Es klingt wie die Zusammenfassung ihrer Einschätzung Augustins, wenn die Orthodoxe Theologische Enzyklopädie L. Pisarevs Urteil zustimmend zitiert: „Die Lehre Augustins kann als das Bild einer wahren orthodox christlichen Lehre akzeptiert werden" (S. 24 mit Anm. 68 auf S. 23). Auffällig ist, dass in Tataryns Untersuchung Arbeiten über die Trinitätslehre Augustins in der behandelten Periode der russischen Theologie zu fehlen scheinen, obschon gerade sie, z. T. schon in früheren Jahrhunderten, Gegenstand der Auseinandersetzung in der orthodoxen Theologie gewesen ist, wie z. B. die aus dem 13. Jahrhundert stammende De-Trinitate-Übersetzung des Maximos Planudes ins byzantinische Griechisch beweist.[1]

Nach einer kundigen Einführung in die russische Theologie des beginnenden 20. Jahrhunderts (S. 24-32) und einer anschaulichen Schilderung der Geschehnisse, die infolge der sowjetischen Revolution und Machtergreifung durch die Bolschewisten zur Gründung des orthodoxen theologischen Instituts S. Sergius durch Emigranten in Paris führten (S. 33-44), wendet sich Tataryn dem eigentlichen Thema seines Buches zu und erörtert die Auseinandersetzung führender russisch-orthodoxer Theologen, die hauptsächlich, aber nicht ausschließlich am genannten Institut lehrten, mit Augustins Werk und theologischem Erbe.

[1] Vgl. R. Kany, Typen und Tendenzen der *De-Trinitate*-Forschung seit Ferdinand Christian Baur. In: J. Brachtendorf (Hrsg.), Gott und sein Bild. Augustins *De Trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung. Paderborn München Wien Zürich 2000, S. 25. Ferner verweist der Autor ebd. auf die 'überraschend große Zahl von mitunter wirklich bemerkenswerten, differenzierten Auseinandersetzungen vor allem griechischer, russischer und rumänischer orthodoxer Theologen mit Augustins *De Trinitate* und auch auf einige erhellende byzantinische Forschungen'. – Es sei angemerkt, dass nachfolgend für die Augustinus-Werke die Abkürzungen verwendet werden, wie sie in C. Mayer (Hg.), Augustinus-Lexikon (AL) Bd. 1. Basel 1986-1994, S. XLIII-XLV festgelegt sind.

a. P. A. **Florensky** (S. 45-52). Obschon er nie am Pariser Institut eine Professur innehatte, sondern bis zu seinem gewaltsamen Tod auf den berüchtigten Solovki Inseln 1937 in der Sowjetunion blieb, war sein Einfluss auf die russisch-orthodoxe Elite auch in der Emigration enorm. Augustin war für Florensky zwar keine Hauptquelle, er stand ihm aber mit Sympathie gegenüber und benützte hauptsächlich dessen Werke über die Dreifaltigkeit und gegen die Manichäer.[2] Einflüsse auf Florensky gingen zweifellos von Augustins Lehre in *De Trinitate* (Buch 8 und 9) aus, dass Gott die Liebe schlechthin ist. Hingegen gibt es in der Auffassung vom Bild Gottes im Menschen neben Übereinstimmungen auch Unterschiede zwischen den beiden.[3] Übereinstimmung herrscht in der theologischen Sicht beider über die Bedeutung der Ordnung, die Gott allem Seienden einerschaffen hat. Allerdings ist die Behauptung nicht richtig, dass nach Augustin diese Ordnung durch die Sünde (völlig) zerstört wurde. Ferner ist es eine Verkürzung des augustinischen Ordo-Begriffs, wenn man ihn auf die Hierarchie des Seins und der Werte beschränkt (S. 48f)[4]. Ein weiterer Unterschied ist, dass nach Augustin die Antinomie zwischen Gott und Welt, Geist und Fleisch eine Folge der (Ur-)Sünde ist, während sie nach Florensky im Wesen alles Seienden aufgrund der Schöpfung durch Gott begründet liegt und vom geistlichen Menschen auf dem Wege der Askese durch Erkenntnis und Liebe überwunden werden muss. Letzteres lehrt in einem gewissen Sinn auch Augustinus, doch nicht ersteres (S. 49-51). Es ist richtig beobachtet im Blick auf die Auslegung von Röm 8,19-22, dass Florensky Erlösung in einem weiteren Sinn fasst und auf die ganze Schöpfung ausdehnt, während Augustin sie nur auf den Menschen bezogen sieht, von der eschatologischen Vollendung auch der Welt einmal abgesehen (S. 51).[5]

Tataryn bringt im letzten Abschnitt des Kapitels (S. 52) eine Zusammenfassung, die u. E. so nicht ganz akzeptabel ist. Es mag noch hingehen, wenn er Augustin in der Deutung des gegenwärtig herr-

[2] Die Bezugnahme auf "chapter 8 of the 1837 Paris edition of On the Trinity" und auf "Against the Manicheans I,17" (S.47) ist so ungenau, dass man die Stellen, wenn überhaupt, dann nur schwer verifizieren kann. Vermutlich ist das 8. Buch von *De Trinitate* gemeint.

[3] Bezüglich der augustinischen Begrifflichkeit zu „Bild Gottes" vgl. z. B. diu. qu. 74 CCL 44 A,213f; C. P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus. Cassiciacum XXIV. Würzburg 1969, hier vor allem S. 271-284.

[4] Vgl. dazu etwa J. Rief, Der Ordobegriff des jungen Augustinus. Paderborn 1962.

[5] Vgl. z. B. Augustins Ausführungen in diu. quaest. 67 CCL 44 A,164-173. Er versteht hier die Schöpfung, die seufzt und leidet (Röm 8,22), nur vom Menschen als Mikrokosmos.

schenden menschlichen Dilemmas als mehr rückwärtsgewandt (nämlich auf Schöpfung und Sündenfall) und Florensky als stärker auf die eschatologische Zukunft hin orientiert zeichnet; doch fehlt ganz gewiss bei Augustin die Zukunftsperspektive nicht; auch er hoffte auf die Vollendung der Erlösung durch die Auferstehung des Fleisches, vor der wir nur 'in Hoffnung erlöst sind' (vgl. Röm 8,24).[6] Nicht richtig aber ist die Behauptung Tataryns, dass bei Augustinus Ordnung "external to the human person" ist. Es geht ja nach Augustinus gerade nicht um eine äußere Erfüllung der göttlichen Gebote, sondern diese werden nur dann wirklich erfüllt, wenn sie nicht nur äußerlich gelesen, sondern kraft der vom Heiligen Geist eingegossenen Liebe auch innerlich eingesehen werden.[7] Wenn Tataryn abschließend (S. 52) bemerkt: "Florensky did not enter into dialogue or debate with Augustine and his legacy", so stimmt dies in dem Sinn, weil der Vorwurf einer äußerlichen Gesetzlichkeit Augustins Auffassung nicht trifft. Unter dieser falschen Voraussetzung wäre Florensky tatsächlich weder in einen Dialog noch in eine Debatte mit Augustin eingetreten, einfach weil er diesen missverstanden hätte.

b. G. P. **Fedotov** (S. 52-66). Früh mit den Confessiones bekannt geworden (S. 54), nahm Fedotov bald eine kritische Haltung gegenüber Augustinus ein, den er zusammen mit dem gesamten westlichen Denken für die Herausbildung einer wahren orthodoxen Theologie als nicht hilfreich ansah (S. 56). Er kritisierte Augustinus u. a., weil dieser als Einziger "provided theological justification for minimizing the social responsibility of Christians" (S. 58f), was zumindest hier nicht mit augustinischen Texten belegt wird. Dieser Vorwurf ist jedoch nicht richtig, da Augustinus die Verpflichtungen des Einzelnen dem bonum commune gegenüber sogar stark betont und die Sünde geradezu als Abwendung vom bonum commune und als Hinwendung zum bonum proprium charakterisiert (vgl. z. B. lib. arb. 2,53). Ferner schreibt er von zwei entgegengesetzten Weisen der Liebe, auf denen die himmlische und die irdische 'civitas' gegründet sind (vgl. ciu. 14,28); er beschreibt sie folgendermaßen: "alter socialis, alter priuatus, alter

[6] Vgl. z. B. diu. qu. 67,6 CCL 44 A,171f.

[7] Vgl. z. B. die Deutung von 2 Kor 3,6 in Simpl. 1,1,17 CCL 44,22: "... lex littera est eis qui non eam implent per spiritum caritatis, quo pertinet testamentum nouum. ... Lex enim tantummodo lecta et non intellecta uel non inpleta utique occidit ... Spiritus autem uiuificat, quia plenitudo legis est caritas (vgl. Röm 13,10), quae diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datum est nobis" (vgl. Röm 5,5). Es ist Allgemeingut der Forschung, dass nach Augustinus Erkenntnis und Liebe sich gegenseitig bedingen und nur die Liebe die Erfüllung des Gesetzes Gottes ist, was doch ein eminent innerer Vorgang ist.

communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter adrogantem dominationem" (Gen. ad litt. 11,15,19f). Die Liebe, das Grundgesetz des christlichen Lebens, ist für ihn wesentlich gemeinschaftsbezogen, denn „sie sucht nicht das Ihrige", wie er 1 Kor 13,5 häufig zitiert. Dazu gibt er seinen Mönchen im sog. "Praeceptum", seiner bis heute noch befolgten Klosterregel, eine Deutung von paradigmatischer Geltung: "Caritas enim, de qua scriptum est quod 'non quaerat quae sua sunt' (1 Kor 13,5), sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit. Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria [uestra] curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis; ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superimineat, quae permanet, caritas."[8] Wie man bei dieser Sachlage eine Minimalisierung der sozialen Verantwortung durch Augustin behaupten kann, ist unerfindlich. Ferner kritisiert Fedotov, dass die Zweiciuitas-Lehre Augustins "presented an irreconcilable distance between the Christian and society" (S. 60). Dieses Urteil übersieht, dass die endgültige Scheidung der beiden ciuitates ein endzeitliches Ereignis ist. Die Gesellschaft hier und heute ist nicht identisch mit der ciuitas terrena, sondern erstere ist gemischt und beherbergt Bürger aus beiden ciuitates, die meist in Frieden miteinander kooperieren.[9] Auch der Christ ist daher zur Mitarbeit in Staat und Gesellschaft, zur Loyalität und Solidarität verpflichtet.

c. S. N. **Bulgakov** (S. 66-97). In diesem sorgfältig ausgearbeiteten Kapitel schildert Tataryn Bulgakov als einen orthodoxen Theologen, der wie wenige andere sich gründlich und positiv mit dem Gedankengut Augustins auseinandergesetzt hat und dessen Ausführungen eine große Vertrautheit mit den Schriften des Kirchenvaters verraten. Starke Übereinstimmungen mit Augustin zeigt er in der Schöpfungslehre (z. B. creatio ex nihilo, prälapsarischer Zustand Adams, die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen), ja sogar in der Einschätzung der verhängnisvollen Folgen der Ursünde des Paradiesesfalls (S. 76-79). Mit sicherem Gespür hat er auf die zentralen Anliegen Augustins, die Wahrung der Souveränität Gottes, die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und die Bedeutung des Sündenfalls in der Gnadenlehre (S. 76) oder auch auf die überzeitliche

[8] Regula 3,5,2; L. Verheijen, La Règle de Saint Augustin I. Études Augustiniennes, Paris 1967, S. 430. Zum Ganzen vgl. G. Madec, Art. Commune - proprium. In: AL 1, Sp. 1079-1081.

[9] Aus der immensen Literatur vgl. z. B. E. Lamirande, Art. Ciuitas dei. In: AL 1,958-969; G. J. P. O'Daly, Art. Ciuitate dei (De -). In: AL 1,969-1010.

Bedeutung der Gedanken Augustins über die Zeit im 11. Buch seiner Confessiones hingewiesen: "where he developed an analysis which remains unsurpassed" (ibd.).[10] Bei aller Sympathie für den Bischof von Hippo stand Bulgakov diesem dennoch nicht ohne Kritik gegenüber, die er vor allem im Blick auf Augustins Ausführungen über den freien Willen des Menschen nach der Ursünde und auf seine Prädestinationslehre äußerte (S. 79-83). Wenn in dem Zusammenhang (S. 82) Bulgakov Augustinus freilich unterstellt, er habe durch seinen Prädestinationsbegriff 'die Kategorie der Zeit auf Gott bezogen', so muss man dagegenhalten, dass Augustinus das 'prae' in der Vorherbestimmung als aus der menschlichen Perspektive gesprochen aufgefasst haben wollte; menschlich-zeitliche Begriffe seien nötig, wenn man überhaupt über Gott reden wolle. Augustinus war sich durchaus bewusst, dass die Kategorie der Zeit auf den ewigen Gott nicht anwendbar ist und hat dies ausdrücklich gelehrt, z. B. in *Ad Simplicianum* 2,2: Anthropomorphe Ausdrücke, wozu auch alle Zeitbestimmungen gehören, sind auf Gott nie adäquat, sondern höchstens analog zu beziehen. Ein weiterer Kritikpunkt ist die Behauptung Bulgakovs, dass Augustins Erbsündenbegriff "produced subsequent false teaching: the Immaculate Conception" (S. 82). Augustinus hat zwar an die persönliche Sündenlosigkeit Marias geglaubt[11], aber nicht an ihre Unbefleckte Empfängnis. Da er nicht lehrte, dass die Erbsünde durch die Geburt ('childbirth', ibd.), sondern durch den Zeugungsakt des Mannes weitergegeben wird, setzt die Inkarnation nach Augustins Auffassung bzw. in der Konsequenz seiner Lehre auch nicht notwendigerweise eine Mutter voraus, die frei war von der Erbsünde und voll der Gnade, sondern nur das, was Ost und West im gemeinsamen Credo bekennen: 'empfangen durch den Hl. Geist, geboren aus der Jungfrau'. Bezüglich Augustins Lehre von der Ursprungsünde sollte trotz aller – auch berechtigten – Kritik beachtet werden, dass sie für Augustinus nicht Selbstzweck war, sondern im Dienste der Soteriologie stand: Sie ist für ihn der düstere Hintergrund, der die absolute Notwendigkeit der Erlösung durch Christus erklären hilft. Wenn ferner Bulgakov der Ansicht war, dass die augustinische Tra-

[10] Das Thema „Zeit" beschäftigt gerade die modernste Augustinus-Forschung wieder stark; vgl. z. B. N. Fischer und C. Mayer (Hg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Freiburg-Basel-Wien 1998 (bes. S. 489-552); N. Fischer, Aurelius Augustinus: Was ist die Zeit? (Confessiones 11) Hamburg 2000; K. Kienzler, Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus. Würzburg 1998.

[11] Vgl. nat. et grat. 36,42; c. Iul. imp. 4,122.

dition die totale Zerstörung des Bildes Gottes im Menschen durch den Sündenfall impliziere (S. 91f), so bedarf dies einer Korrektur. Augustinus hat in einer Frühschrift (diu. quaest. 67,4 CCL 44A,167) zwar eine Äußerung getan, die in diesem Sinne gedeutet werden könnte; er hat sie aber in den Retractationes (1,26 CCL 57,84f) selbst ausdrücklich korrigiert, indem er die Folgerung betont zurückwies, durch die Ursünde habe der Mensch seine (Gott-) Bildlichkeit ganz verloren. Augustin hätte wohl keine Einwendungen gegen Bulgakovs Ausführungen über die Verdunkelung des Bildes Gottes im Menschen durch den Sündenfall erhoben, da er dies ja selbst in *De Trinitate* unzweideutig lehrte.[12]

Man kann abschließend dem Urteil Tataryns uneingeschränkt zustimmen, dass sich Bulgakov mehr als jeder andere orthodoxe Theologe mit Augustins Werk auseinandergesetzt hat und dabei zum positiven Ergebnis gekommen ist, dass Augustins Theologie nicht nur die westliche Tradition, sondern die christliche Gedankenwelt insgesamt befruchtet hat (S.83f).

d. G. V. **Florovsky** (S. 97-118). Im Vergleich zum bisher Gesagten bringen die Ausführungen über Florovskys Beschäftigung mit Augustin nichts wesentlich Neues. Es wird darauf hingewiesen, dass seine theologischen Interessen sich in vielen Punkten mit den Schriften Augustins berührten, vor allem in der Lehre über Schöpfung und Erlösung. Florovsky wird mit der Einschätzung Augustins als "really an Eastern Father" zitiert (S. 102; vgl. S. 117). Für den westlichen Leser ist dies freilich ein recht zwiespältiges Lob. Es vermittelt den Eindruck, dass alles, was wahr und gut ist, notwendigerweise das Epitheton „östlich" verdiene, als ob der Osten und nur er in seiner hellenistischen Gestalt das Maß aller wahren christlichen Theologie sei, der Maßstab der Rechtgläubigkeit schlechthin: a truly "Catholic theology can only exist in Hellenism" because "Hellenism in the Church has been as if immortalized; it has entered into the very fabric of the

[12] Vgl. trin. 14,4,6: „... die menschliche Seele ist ... niemals ohne Verstand und Vernunft; wenn sie daher nach dem Bild Gottes geschaffen ist, sofern sie ihren Verstand und ihre Vernunft zur Erkenntnis und Schau Gottes gebrauchen kann, so ist in der Tat ... das Bild Gottes, mag es verdunkelt und entstellt sein, ... immer vorhanden." Was der Mensch verloren hat, das war nach Augustin die Urstandsgnade, mit dem physischen und metaphysischen Tod als Folge. Letzterer ist in den Glaubenden durch die Erlösungsgnade Jesu Christi bereits beseitigt, die Befreiung vom leiblichen Tod erhoffen wir bei der Auferstehung von den Toten, wenn Christus auch unseren Leib erlöst und wiederherstellt. Vgl. auch diu. qu. 67,4.6. Zur Lehre Augustins von der 'imago dei' vgl. z. B. C. Mayer (oben Anm. 3); G. Bonner, Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner. Augustinianum 24 (Roma 1984) 495-514.

Church as an eternal category of Christian existence" (S. 117). Was dann „westlich" bzw. „katholisch" bedeuten, braucht man nicht erst indirekt zu erschließen, Florovsky sagt es uns ungeschminkt: "Catholicism is a mistaken Christianity in its very spirit ... it is undeniable that the Old Testament in effect until [the time of] grace remained unsurmounted in Catholicism and faith in Latinism transformed into a 'false gnosis', a proof system, a codex of juridical norms" (S. 108). Dieses vernichtende Urteil hindert Florovsky freilich nicht, Augustins Schöpfungslehre, insbesondere über die creatio ex nihilo, lobend zu verwerten (S. 112). Er kann dies umso leichter, als er ihm trotz seiner vielen westlichen Irrtümer, eigentlich inkonsequenterweise, eine 'hellenistische Mentalität' (S. 117), eine "Eastern perspective" (S. 118) zuschrieb.[13]

Augustinus selbst empfand den Kirchen des Ostens gegenüber größte Hochachtung und Wertschätzung, wie er mehrfach betonte, und sah sich und den Westen mit ihnen in kirchlich-sakramentaler Einheit verbunden. Er verschloss sich auch nicht einer objektiven Kritik, er wünschte sogar für 'alle seine Schriften freimütige Kritiker', wie er in *De trinitate* (3 Prol. 2) schreibt: „Wie ich indes nicht wünsche, dass mein Leser mir ergeben ist, so möchte ich nicht, dass der Kritiker sich selbst ergeben ist. Jener soll mich nicht mehr lieben als den katholischen Glauben, dieser sich nicht mehr als die katholische Wahrheit. Wie ich zu jenem sage: Verlass dich nicht auf meine Schriften, wie wenn sie kanonisch wären ... so sage ich ich zu dem anderen: Kritisiere meine Schriften nicht nach dem Maße deiner Vorurteile und Rechthabereien, sondern nach dem Maße der göttlichen Schriften und der unbeugsamen Vernunft!" (vgl. ibd. 1,3,5).[14]

Man stimmt dem abschließenden Urteil Tataryns gern zu, dass Florovsky "perceived Augustine as an ambiguous figure" (S. 118), da er nicht entscheiden konnte, 'ob dieser zur östlichen oder zur westlichen Kirche oder zu beiden gehörte' (ibd.). Den Grund für dieses Schwanken sieht Tataryn in der Unfähigkeit Florovskys, genau zu bestimmen, was eigentlich unter "Hellenic Christianity" (ibd.) zu

[13] Der Vorwurf des Juridismus an die katholische Kirche des Westens mag nicht unberechtigt sein, er ist innerhalb dieser selbst oft genug schon erhoben worden, nicht zuletzt durch Luther und den Protestantismus, aber inwiefern der Juridismus auf Augustinus zurückgeht, das müsste erst noch bewiesen werden, da doch gerade Augustinus etwa Röm 7 und den Galaterbrief mit seiner Gesetzeskritik sehr ernst genommen hat. Andererseits kann man den Einwand nicht unterdrücken, dass 'Hellenismus' ganz gewiss keine biblische Kategorie ist.

[14] Vgl. hierzu auch das Gebet, mit dem er *De Trinitate* (15,28,51) beendet und das tiefe Demut und Selbstkritik atmet.

verstehen sei. Als weiteren Grund muss man wohl noch hinzufügen, dass Florovsky die Schriften Augustins zu wenig kannte und zu eklektizistisch benützte.

e. V. V. **Zenkovsky** (S. 119-127). Dieser Autor betonte in besonderer Weise die Bild-Gottes-Theologie, die nach seiner Meinung in der Patristik unterentwickelt war, weil die Väter das Bild Gottes zu einseitig auf den Intellekt und die Freiheit des menschlichen Geistes begrenzten (S. 121). Zenkovsky anerkannte insbesondere den Beitrag Augustins zur Bild-Gottes-Theologie, in Anspielung auf den Anfang der Confessiones: Die Fähigkeit, die Anlage, Gott zu suchen und nachfolgend zu sehen aufgrund unserer wesensmäßigen Ausrichtung auf Gott, in dem allein die menschliche Seele Frieden findet (S. 122). Er sah freilich auch in Augustin den Anfang des unterschiedlichen Weges von Ost und West: das überstarke Bewusstsein des Kluftes zwischen Gott und der gefallenen Welt im Westen, während der Osten weder das Licht Gottes im Kosmos noch sein Ziel, Vergöttlichung, aus den Augen verloren habe (S. 124). Im Großen und Ganzen schloss sich Zenkovsky der schon mehrfach erwähnten Kritik an Augustin und dem Westen an: Überstarke Betonung von Sünde und Begierlichkeit als herrschender Kraft im Menschen, Unterschätzung der in der Schöpfung auch nach dem Sündenfall noch vorhandenen positiven Energien. Doch übersah Zenkovsky völlig, dass Augustin sowohl außerordentlich oft über das Licht Gottes spekuliert hat[15] als auch vertraut war mit der Vorstellung von der Vergöttlichung des Menschen dank der Inkarnation[16], auch wenn dies Zenkovsky übersah oder nicht sehen wollte.

f. N. A. **Berdiaev** (S. 127-143). In der Deutung der menschlichen Freiheit und des Sündenfalls unterschieden sich Berdiaev und Augustin, wie sich überhaupt östlich-orthodoxe und westlich-katholische Denkungsart darin am stärksten unterscheiden (S. 130). Es

[15] So gibt es geradezu Tausende von Stellen, wo Augustin über "lumen" bzw. "lux" spricht, wenn er z. B. Ps 35/36,10 "in lumine tuo uidebimus lumen" oder ähnliche Schriftstellen auslegt; vgl. etwa conf. 9,23; 13,5; trin. 7,4; Io. eu. tr. 25,17; 26,4; 34,5; en. Ps. 8,10; 35,15 usw. Es ist allerdings typisch für Augustin, dass er das Licht Gottes nicht im äußeren Kosmos, sondern im Inneren des Menschen sucht. Der Mensch findet es nur dann, wenn er seine wandelbare Natur transzendiert. Eine der bekanntesten Stellen im Werk Augustins ist *De uera religione* 39,72.

[16] Vgl. dazu G. Bonner, Art. Deificatio: AL 2,265-267 (mit reichen Literaturangaben). Der Autor sei mit seinem letzten zusammenfassenden Satz zitiert (ebd. 266): "The essence of A.'s doctrine of deification is, then, man's participation in God through the humanity of Christ without any change in man's creaturely status: «dii enim creati non sua ueritate, sed dei ueri participatione sunt dii»" (ciu. 14,13).

klingt bei Berdiaev und bei den meisten orthodoxen Denkern – direkt oder indirekt – der Vorwurf an, als ob Augustin und der Westen allgemein den in der Schöpfung angelegten freien Willen des Menschen unterbewerteten. Zweifellos hat der augustinisch beeinflusste Westen eine pessimistischere Sicht vom freien Willen des gefallenen Menschen als der Osten. Erstaunlich ist jedoch, dass in der östlichen Kritik ein wesentlicher Gesichtspunkt Augustins unbeachtet blieb. Augustin bestritt nicht die Fähigkeit des freien Willens zum natürlich Guten, wohl aber dessen Verdienstlichkeit ohne die Gnade. Dennoch hat er dem freien Willen eine wichtige, wenn nicht gar unerlässliche Funktion zuerkannt. Er beschreibt diese in *Ad Simplicianum* (1,1,14 CCL 44,18) in Auslegung von Röm 7,24f: „Folgendes bleibt nämlich in diesem sterblichen Leben dem freien Willen noch (zu tun) übrig, nicht dass der Mensch die Gerechtigkeit erfüllt, wenn er will, sondern dass er sich in demütig bittender Frömmigkeit dem zuwendet, aufgrund dessen Gabe er sie erfüllen kann."[17] Die demütige Hinwendung zu Jesus Christus erschließt dem gefallenen Menschen die Gnade und damit die Fähigkeit, das Gute zu tun. Der Stolz war für Augustin die Haltung, die allem Guten seinen Wert bei Gott zerstört; denn – wie Augustin außerordentlich oft Jak 4,6 (= 1 Petr 5,5) zitiert – „Gott widersteht den Stolzen, den Demütigen aber schenkt er seine Gnade". Demut ist für Augustin die ständige Bedingung für Gnade, die den Menschen das Böse zu überwinden und das Gute zu tun befähigt und animiert; die Demut aber ist wesentlich an den freien Willen des Menschen gebunden, und zwar vor und nach Empfang der Gnade, sie ist die Offenheit des Willens für die Gnade. Augustin hat der Sache nach die beiden Freiheiten, wie Berdiaev sie herausarbeitet (S. 131f), durchaus gekannt, aber die „erste Freiheit" Berdiaevs hat für ihn nur insofern Bedeutung und Wert, als sie zur Demut und damit zur „zweiten Freiheit" führt. Bleibt sie in sich, verführt sie zum Stolz und schließt damit von der Erlösungsgnade Jesu Christi aus.[18]

[17] Vgl. in dem Zusammenhang die doppelte Aufforderung Augustins, demütig zu flehen: "Humiliter ergo dicendum est homini uicto damnato captiuo ..., humiliter exclamandum est ..."

[18] Vgl. z. B. en. Ps. 65,5 CCL 39,842: "Si ergo deus operatur in te, gratia dei bene operaris, non uiribus tuis. Ergo si gaudes, et time, ne forte quod datum est humili, auferatur superbo." Zu Demut/Stolz bei Augustinus vgl. Th. G. Ring, Augustinus: Die Auslegung des Briefes an die Galater. Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer. Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66-68. ALG Prolegomena 2. Würzburg 1997, S. 34-36.337-339.381f.

Berdiaev sieht auch einen Unterschied in der östlichen und westlichen Auffassung von Liebe und damit zusammenhängend von Erlösung (S. 137f). Dabei schreibt er dem Westen mehr eine objektivierte Form der Liebe zu, die nach außen aktiv ist, und dem introvertierten Osten eine Sicht, nach der Erlösung eine Umgestaltung (durch die Liebe) von innen bedeutet. Es ehrt Berdiaev, dass er dabei die westliche Sichtweise nicht abwertet, sondern beide, Ost und West, als wechselseitig komplementär betrachtet, wie Tataryn formuliert (S. 136): "The two approaches were not in conflict, but rather mutually complementary." Allerdings sieht Berdiaev den Westen dabei in größerer Gefahr, wofür er Augustins Vermischung von Kirche und ciuitas dei die Schuld gibt, der Grundlage für das Entstehen etwa des Papismus, ("All papism grew from this mixing ..." S. 138). Man kann dazu nur bemerken, dass in der Forschung eine „Vermischung" von Kirche und Gottesstaat durch Augustin als überholte Ansicht gilt.[19] Es ist ebenso höchst anfechtbar, Augustin "as an early example of the objectification of God and ultimately the distancing of God and humanity"' (S. 137) hinzustellen, zudem ist dies eine völlige Verkennung von Augustins Liebesbegriff und seiner Ausführungen über die Innewohnung des dreifaltigen Gottes im Menschen.[20] Bei dieser Sachlage liegt es nahe, die Beobachtung Tataryns, dass Berdiaev keine originalen Werke Augustins zitiere, [sondern nur *Papini, S. Augustine*] (S. 142 Anm. 454), nicht nur auf Augustins Lehre von Ehe und Sexualität, sondern auf die meisten der Urteile Berdiaevs über Augustin zu beziehen.

Der abschließende Versuch Tataryns, die unterschiedlichen Biographien Berdiaevs und Augustins zur Erklärung heranzuziehen, mag durchaus hilfreich sein, doch ist dabei die Deutung der Bekehrung Augustins als Überwindung des Sexualtriebes mehr als anfechtbar (S. 142f). Zweifellos hat sich Augustin auch zu einem mönchisch-asketischen Leben bekehrt, aber dies war nur zweitrangig und ist eher als Folge der Bekehrung anzusehen. Augustin selbst interpretiert in den Confessiones seine Bekehrung als Überwindung des Stolzes und Hinwendung zur Demut Jesu, in dessen Menschwerdung Gott selbst demütig geworden ist, um den Menschen vom Tumor des Stolzes zu heilen und seine Liebe zu nähren. Die Bekehrung beinhaltet nach

[19] Vgl. dazu oben Anm. 9.

[20] Am bekanntesten ist der Satz Augustins in conf. 3,11 CCL 27,33: "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo." Vgl. z. B. auch en. Ps. 141,2 CCL 40,2046f: "Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christus per fidem, uoce sua, non strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad dominum."

Augustin somit die gläubige Erkenntnis des Sakraments der Menschwerdung und die demütige Nachfolge des demütigen Gottes Jesus, sie ist zugleich die Abwendung von irrtümlichen Vorstellungen und Hinwendung zur "catholica ueritas", zur "sana doctrina" der Kirche.[21] Gut beobachtet ist durch Tataryn, dass Gottes Macht in der Gnade von Augustin nie als einschränkende Gewalt empfunden wurde, während Berdiaev die Gnade zwar als göttliche, aber dennoch von außen wirkende Macht ansah (S. 143). Man könnte hinzufügen, dass nach Berdiaev Begnadung als Fremdbestimmung, nach Augustin aber als Befreiung zur Selbstbestimmung zu sehen ist: eine wesentlich unterschiedliche Sicht! Allerdings kann man mit Tataryn nicht sagen, dass für Augustin "... his conversion was not the product of any action of his own, but exclusively the power of God's grace" (S. 142). Nach Augustins Überzeugung vielmehr hemmt die Gnade nicht die menschliche Aktivität, sondern ermöglicht sie erst und lenkt sie in die richtige Richtung. Es war Gottes Gnade, die Augustin suchen und finden ließ, aber Augustin war es, der suchte und fand: eine Kooperation unter dem Primat der Gnade, die die menschlichen Kräfte aktiviert.[22]

Tataryn beendet seine Untersuchung mit einer "Conclusion", in der er eine abschließende Zusammenfassung seiner Ergebnisse sowie Übersicht, Klärung und Ausblick gibt (S. 147-154). Er analysiert gekonnt die geistige Situation vor allem der russischen Emigration mit dem Institut St. Sergius in Paris als Brennpunkt. Für die gesamte Emigration war sowohl Rückbesinnung auf die Quellen und Werte der russischen Nation, die mit der orthodoxen Kirche weitgehend gleichgesetzt wurde, als auch die Beschäftigung mit der westlichen Geisteshaltung und Religiösität, primär verkörpert durch das westlich-

[21] Vgl. conf. 7,24f CCL 27,108f. Daraus seien nur Kernsätze zitiert: "Non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram. ... Ego uero aliud putabam ... Quid autem sacramenti haberet uerbum caro factum, ne suspicari quidem poteram. ... Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo, quod uerbum caro factum est, quomodo catholica ueritas a Photini falsitate dirimatur. Improbatio quippe haereticorum facit eminere, quid ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina." Vgl. auch den Anfang der confessiones (1,1,1), wo bereits angekündigt wird, dass Gott den Stolzen widersteht, und die Inkarnation erwähnt ist.

[22] Vgl. vor allem corrept. 4 PL 44,918: "Sed potius intelligant, si filii dei sunt, spiritu dei se agi, ut quod agendum est agant; et cum egerint, illi a quo agunt gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant". Vgl. ferner en. Ps. 118,27,4 CCL 40,1758; gr. et pecc. or. 1,26 CSEL 42,146.

katholische Christentum[23], lebensnotwendig. Eine fruchtbare Auseinandersetzung musste Augustinus, den unbestrittenen geistigen Vater der westlich-christlichen Denkart, einschließen, besser gesagt, mit ihm beginnen. Es ist verständlich und sachlich berechtigt, dass dabei auch kritische Töne anklingen mussten. Doch gewinnt man aus der Darstellung Tataryns nicht die Überzeugung, dass die russischen Theologen und Denker sich umfassend mit Augustins Werk beschäftigt haben. Konkret genannt werden soll, dass von den behandelten Autoren, jedenfalls nach Tataryns Darstellung, weite Bereiche des augustinischen Œuvre nicht berücksichtigt wurden. Es handelt sich dabei um umfangreichste Werke wie De Trinitate, die exegetischen Arbeiten und hier vor allem die über die johanneischen Schriften, das gesamte Predigtwerk einschließlich der drei große Bände füllenden Psalmenauslegung, den Briefcorpus und vieles andere mehr. Gerade sie sind nicht aus apologetischen Gründen gegen bestimmte Häresien oder Falschmeinungen verfasst worden, so dass zumindest auf sie die Charakterisierung Tataryns nicht zutrifft: "Augustine's theology is not the theology of dialogue; it is rather the theology of debate" (S. 150).

Tataryn hat zu Recht gleich zu Anfang seiner Untersuchung den Mangel an gründlicher Kenntnis über Augustins Werk angedeutet, als er darauf verwies, dass Augustin nicht zu den eigentlichen Autoritäten der russisch-orthodoxen Theologie zähle (vgl. oben das Zitat aus S. 2 sowie S. 153). Man bekommt den Eindruck, dass die behandelten Autoren, abgesehen vielleicht von S. N. Bulgakov, sich mit Augustins Werk eher sporadisch auseinandergesetzt haben, indem sie bestimmte Themenkreise (Schöpfung, Erlösung, Gnade, Freiheit) immer wieder herangeholt und kritisch durchleuchtet haben, und das oft mit dem Ergebnis, dass "blessed Augustine" sich hier geirrt und die (russisch-) orthodoxe Tradition das behandelte Problem besser gelöst habe, auch wenn sie sich nicht alle dabei so drastisch und abwertend artikulierten wie Berdiaev (S. 150). Tataryn spricht es deutlich und zutreffend aus, wenn er bemerkt: "Each author in his own way condemned the Augustinian position because it was perceived as giving greater strength to human error than to divine intent" (S. 151). Es ehrt Tataryn, wie er Augustinus würdigt und die Kritik der erörterten

[23] Die protestantische Theologie ist zwar manchmal angeklungen, spielt aber in Tataryns Untersuchung kaum eine Rolle, ebenso wenig wie die mittlere und jüngere katholische Theologie, die beide höchstens im Blick auf die Wirkungsgeschichte Augustins Erwähnung finden.

Denker an ihm zumindest 'suauiter in modo' darstellt, um dadurch die Größe und Gedankentiefe Augustins nicht zu schmälern (S. 153f).[24]

Den westlichen Leser erstaunt nicht die sachliche Kritik an Augustins Lehren – auch im Westen gab es sie und gibt sie es sogar zunehmend –, sondern die Tatsache, aus welchem Überlegenheitsgefühl heraus sie mitunter vorgebracht zu werden scheint, so dass man den Verdacht nicht los wird, hier sei nicht nur sachliche Wissenschaftlichkeit, sondern auch Ideologie am Werk.[25] Entschuldigt werden soll dies nicht, wohl aber erklärt mit der Mentalität von Emigranten, die befürchten, ohne innere und äußere Absetzung von dem sie umgebenden westlichen „Meer" in diesem geistig unterzugehen. Angesichts des nie auslotbaren, unendlichen Mysteriums Gottes wäre es doch möglich und angebracht, in aller Bescheidenheit und Demut die eigenen Grenzen anzuerkennen und zuzugestehen, dass es viele Wege zur Erkenntnis Gottes gibt, die – von der offensichtlichen Häresie einmal abgesehen – alle in gleichberechtigter Weise sich dem Geheimnis des einen und dreifaltigen Gottes und seiner Offenbarung zu nähern suchen, die sich gegenseitig ergänzen und bereichern, aber nicht herabsetzen und verwerfen. Große orthodoxe Denker haben ersteres ja uneingeschränkt anerkannt und ausgesprochen, wie oben mehrfach hervorgehoben wurde. Auch Tataryn tut dies vielfach und überzeugend. Man wird seine Untersuchung – gerade auch als westlicher Leser – gern und mit Gewinn studieren und dem Autor in voller Anerkennung seiner Leistung für die neuen Perspektiven, die er dem Westen bezüglich der uns weithin so fremden russisch-orthodoxen Theologie erschlossen hat, mit großem Respekt danken. Tataryn hat sein Ziel erreicht und mit seiner Arbeit der Ökumene gedient.

Thomas Gerhard Ring OSA, Würzburg

[24] Vgl. z. B. S. 153, wo Tataryn in Blick auf J. Meyendorff, der Augustins Erbsündenlehre auf eine falsche Exegese von Röm 5,12 zurückführt, erklärt: "This is less than adequate treatment of the depth of Augustine's work." Um diesen Satz auch sachlich zu untermauern: Augustin hat seine Erbsündenlehre nicht aus Röm 5,12 abgeleitet, sondern erst relativ spät mit diesem allerdings falsch verstandenen Pauluswort den Pelagianern gegenüber begründet, nämlich erst seit pecc. mer. 1,8-11, während er die Ursprungsünde spätestens 20 Jahre zuvor in Simpl. 1, entstanden um 397, schon klar gelehrt hat; vgl. Th. G. Ring, An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen. ALG Prolegomena 3. Würzburg 1991, S. 333f, insbesondere Anm. 462.

[25] Ein extremes Beispiel dafür ist Michael Azkoul, The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church. Text and Studies in Religion Vol. 56. Lewiston, NY-USA 1990. Allerdings soll mit diesem Elaborat das Werk Tataryns keinesfalls in Verbindung gebracht werden.

L. C. SEELBACH, Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen.... Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin (Cassiciacum, L), Würzburg: Augustinus-Verlag, 2002, 302 Seiten, Preis: 24 Euro.

Mit der uns hier vorliegenden Arbeit wurde Frau Larissa Carina Seelbach im Sommersemester 2002 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn zum Doktor der Theologie promoviert.

In ihrer Promotionsarbeit hat sich Frau Seelbach zum Ziel gesetzt, Augustins Ansicht bezüglich der Frau anhand seiner konkreten Lebensvollzüge, seiner Begegnungen mit den Frauen und seines theologischen Konzepts in Bezug auf die Gottebenbildlichkeit der Frau zu untersuchen (p. 9 f.). Den ersten beiden Themenpunkten hat Frau Seelbach die ersten drei Kapitel ihrer Arbeit gewidmet. Es zeigt sich hier sehr bald, dass Augustins Umgang mit seinen Lebensbegleiterinnen, d. h. mit seiner Mutter Monnica, seiner Konkubine und schließlich mit seiner leiblichen Schwester, stets von Respekt bestimmt war. Mehr noch! In den verschiedenen philosophischen Dialogen in Cassiciacum lässt Augustin seine Mutter als eine gebildete Frau erscheinen, die den teilnehmenden Männern an den Gesprächsrunden intellektuell durchaus ebenbürtig war (pp. 57-62), obwohl Augustin an der gängigen Meinung von der physischen Inferiorität jeder Frau festhielt. Ja, Monnicas Kraft reicht so weit, dass sie in der Lage war, Gott mit ihrem Geist zu schauen, wie die Vision von Ostia im neunten Kapitel der „Bekenntnisse" uns berichtet (pp. 62-69). Von der moralischen Überlegenheit seiner Mutter war Augustin schon früh genug überzeugt, weshalb er zwischen ihr und der „mater ecclesia" Parallelen ziehen konnte (p. 49). Aus diesen Fakten u. a. zieht Frau Seelbach die Schlussfolgerung, dass es nahezu unmöglich sei, Augustins achtungsvolle Schilderung seiner Mutter zu lesen und ihn gleichzeitig für einen so genannten „Misogynist", einen Frauenfeind, zu halten (p. 81). Ein beredtes Zeugnis dafür liefern neben den „Bekenntnissen" auch Augustins zahlreiche Korrespondenzen mit den Frauen, in denen sich Augustin respektvoll der Sorgen und Nöte der Frauen annahm (pp. 144-156). Diese Ansicht gegenüber der Frau behielt Augustin immer bei, auch wenn er ein Kind seiner Zeit blieb. Dass Augustin die gesellschaftlichen Zwänge seiner Zeit nicht gänzlich über Bord zu werfen vermochte, beweist etwa ein für unser Verständnis „schroffer", aber für die damalige Umwelt Augustins ein normaler und legitimer Vorgang der Entlassung seiner Geliebten aus dem Konkubinat (p. 95 f.). Gleichwohl hat Augustin diese Ent-

scheidung aufrichtig bedauert, wie er dies öffentlich in den „Bekenntnissen" zum Ausdruck gebracht hat. Für seine Zeit ungewöhnlich war auch die Treue Augustins, mit der er 14 Jahre lang, also von 371 bis 385, seiner Konkubine begegnete. Und die Tatsache, dass Augustin dem Sohn, den er mit seiner Konkubine zeugte, den Namen Adeodatus gab und ihn nach der Trennung von der Mutter seines Sohnes auch noch bei sich behielt, beweist die Wertschätzung, die er seiner Lebensgefährtin damals entgegenbrachte (98 f.), auch wenn Augustin als Bischof eine negative Auffassung gegenüber dem Konkubinat vertritt (pp. 112-117). Indem Augustin die Erinnerung an seine Konkubine auch für die Nachwelt erhalten hat, hat er mehr für sie getan als jeder andere Mann seiner Zeit. Dasselbe gilt auch für seine Schwester, die möglicherweise den Namen Perpetua trug und die nach dem Tod ihres Mannes in eine religiösen Gemeinschaft eingetreten war. Ihre moralische Kraft zeigt sich in der Nachfolgerschaft Christi, für die sie mit ihrem Blut bezahlte. Durch ihren heldenhaften Tod hat sie so zur Attraktivität der Kirche beigetragen (p. 131). Auch wusste Augustin die Glaubensstandhaftigkeit mancher katholischen Frauen gegenüber den Häresien zu schätzen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die seelische und moralische Kraft der Frau die des Mannes übertraf, wenn ihre ungleiche Behandlung auch durch kulturelle Normen vorgegeben war (p. 170). Nach Frau Seelbach resultiert diese positive Einstellung Augustins gegenüber den Frauen aus seiner theologischen Überzeugung, dass Mann und Frau gleichermaßen Bild Gottes sind. Darum hat sie das vierte Kapitel allein der Ausführung der Gottebenbildlichkeit der Frau vorbehalten (p. 171-237). Zur Begründung dieser Position hat Frau Seelbach vor allem die Schrift "De Genesi ad Litteram" und das zwölfte Buch von "De Trinitate" herangezogen. So sieht sie ihre Auffassung in Augustins Ausführung über die Schriftstelle u. a. Gen. 1,27 bestätigt. Die dieser Stelle scheinbar widersprechende paulinische Auffassung, so etwa der Vers 1 Kor 11,7, löste Augustin in der Weise, dass er die in dieser paulinischen Schriftstelle angesprochene äußere Unterscheidung zwischen Mann und Frau durch die allegorische Schriftinterpretation analog auf die Differenzierung der zwei Agitationsarten der einen Seele übertrug und zur Veranschaulichung der inneren Differenzierung innerhalb der menschlichen Seele, unabhängig ob diese zu einem Mann oder einer Frau gehörte, beitrug (p. 201). Die äußere Unterscheidung in 1 Kor 11,7 gibt also die unterschiedlichen Seiten der menschlichen Seele wieder, d. h. der niedere Teil der Seele ist der "scientia" zugewandt, während der höhere Teil der Seele der Schau Gottes, der "sapientia" sich hingibt (pp. 213-218). Nach Frau Seel-

bach vertritt Augustin den Standpunkt, dass der „homo", also unabhängig vom Geschlecht, eine „asexuelle Seele" bzw. einen „asexuellen Geist" besitzt, d. h. die Gottebenbildlichkeit findet sich von Natur aus gleichermaßen im Geist von Mann und Frau (p. 242). Die Unterscheidung zwischen der Frau und dem Mann ist das Ergebnis kultureller Weltanschauung, die von der unterlegenen Physis der Frau ausging.

Die Arbeit von Frau Seelbach besticht durch einen logischen Aufbau ihrer Inhalte. Ihre Sprache ist klar und deutlich. Auch die Schriftgröße erfreut die Augen des Lesers. Alle diese Eigenschaften tragen nicht unwesentlich zur Förderung der Konzentration und des Erfassens ihrer Intention bei. Erfreulich ist auch die Beleuchtung der kulturellen Hintergründe, in der Augustin lebte. Damit wurde der Mangel der psychoanalytischen Deutungsversuche aufgezeigt. Zu den positiven Punkten gehört auch ein ausführliches Literaturverzeichnis (pp. 249-285). Leider fehlt hier die nicht zu unterschätzende Arbeit von G. H. TAVARD, *Women in christian tradition*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1973. Auch der Begriffindex fehlt, was das schnelle Suchen bestimmter Inhalte erschwert. Die Handhabung der Fußnoten ist für den Leser etwas unübersichtlich. Auf eine Verwechslung soll hier noch hingewiesen werden: Es war nicht der Hunnenkönig Attila, der Rom belagerte, sondern vielmehr Alarich (p. 27). Insgesamt vermisst man auch ein intensives Eingehen auf die Menschwerdung Jesu Christi. Gerade die Menschwerdung, die in *De Trinitate* im vierten (415) und im dreizehnten (418) Buch behandelt worden ist, also als zentral für die theologische Struktur des Werkes angesehen werden muss, lässt die theologische Reflexion bzgl. des Frauenbildes bei Augustinus noch stärker zu Tage treten.

Joseph Lam Cong Quy OSA, Würzburg

T. G. RING, Der Jakobusbrief im Schrifttum des heiligen Augustinus (Cassiciacum, LI), Würzburg: Augustinus-Verlag, 2003, Preis: 19 Euro.

Auch wenn die Kanonizität des Jakobusbriefes relativ spät allgemein anerkannt worden ist (z. B. für den Westen erst 382; vgl. Denzinger-Schönmetzler, p. 72), hat sie Augustin nie bezweifelt, sondern dem Jakobusbrief keine geringere Autorität zuerkannt als etwa den Paulusbriefen. Auch theologisch hat ihm der Brief keine Probleme verursacht, ganz anders als etwa tausend Jahre später Luther, der ihn als *gänzlich nicht-evangelisch* schroff kritisierte (vgl.

Deutsche Bibel VI, p. 10, Z. 34f.). Augustinus benützte den Brief problemlos und wie selbstverständlich und bezeugt in seinen Retraktationen (2,32) die Existenz eines Kommentars zum Jakobusbrief, der allerdings relativ früh verloren gegangen ist. Die Untersuchung Rings beansprucht nicht, dieses opus deperditum explizit zu rekonstruieren, wohl aber implizit, insofern darin alle Aussagen Augustins zum Jakobusbrief herausgesucht und systematisch zu einem neuen augustinischen Kommentar zusammengestellt werden, der über den verlorenen Kommentar inhaltlich wohl noch hinausgehen dürfte.

Das Werk von Ring hat vier Abschnitte von ungleichem Umfang: Im ersten Abschnitt verschafft Ring uns zunächst einen allgemeinen Überblick über die Häufigkeit der verwendeten Verse des Jakobusbriefes im Corpus Augustinianum (pp. 9-10). Im Anschluss daran finden wir eine chronologische Anordnung des Vorkommens der Verse (pp. 10-24). Im zweiten Teil wird der Jakobusbrief im Gesamtwerk Augustins mit Erwägungen zu seinem verlorenen Jakobusbrief-Kommentar und zum Gebrauch des Briefes in seinem Gesamtwerk behandelt (pp. 25-38). Im dritten Abschnitt listet Ring die Zitate aus dem Jakobusbrief in ihrem Sinnzusammenhang (Text und deutsche Übersetzung) und die Deutung dieser Zitate sowie als Anhang die deutsche Übersetzung von geschlossenen Ausführungen Augustins über Themen des Jakobusbriefes auf (pp. 39-228). Den Abschluss der Untersuchung bildet das Register mit Verzeichnissen über die verwendete Literatur, Augustins Bibelzitate, die im Werk genannten antiken und modernen Autoren und mit einem (eher knappen) Sachverzeichnis (pp. 229-251). Für die Statistik der direkten Zitate aus dem Œuvre Augustins (die indirekten Zitate blieben leider zumeist unberücksichtigt) benützte Ring hauptsächlich das von C. Mayer herausgegebene Corpus Augustinianum Gissense (CAG; Schwabe V. Basel 1995).

Verdienst des Verfassers ist es, die hohe Anzahl der direkten Zitate (ca. 266; vgl. p. 27) in eine systematische Ordnung gebracht zu haben, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Häufigkeit ihres Vorkommens (pp. 9f), der sie enthaltenden augustinischen Schriften in chronologischer Anordnung (pp. 10-13) und gemäß der Versfolge des Jakobusbriefes (pp. 13-24). Diese Indices erleichtern die Suche nach den Stellen aus dem Jakobusbrief und ihrer Gewichtung durch Augustin erheblich. Erwähnenswert sind ferner die textkritischen Angaben und Anmerkungen zur äußeren Gestalt der Verse (pp. 26-38). Zu den Pluspunkten dieser Arbeit gehören auch die begleitenden Textangaben, zumeist in den Anmerkungen, die wortgetreue Übersetzung aller zitierten Stellen in ihrem augustinischen Sinnzusammenhang (pp. 39-

145) und die anschließende Zusammenfassung der Auslegung, die Augustinus zu diesen Stellen gegeben hat. Gerade letztere zusammen mit den Einführungen zeugen von einer zuverlässigen Kenntnis des Verfassers von den Ausführungen Augustins. Der ausführliche Registerteil ermöglicht ein schnelles und zuverlässiges Auffinden aller gesuchten Stellen und Gedanken. Sodann hat Ring mit seiner Untersuchung und deren reichhaltige Literaturangaben gerade im Blick auf die äußerst dürftige Literatur zur Benützung und Ausdeutung des Jakobusbriefes durch Augustin eine bisher vorhandene Lücke geschlossen, ein Verdienst, das durch kleinere Schreibfehler nicht gemindert wird. Er hat die Wichtigkeit der Jakobusbrief-Exegese auch für die Gnadenlehre Augustins herausgearbeitet und hier insbesondere die Klärung des Verhältnisses von Glaube und Werken aufgezeigt, durch die Augustin die scheinbare Spannung zwischen den gesetzeskritischen Äußerungen des Apostels Paulus (Röm 3,28) und den gesetzes- bzw. werkfreundlichen Aussagen des Jakobusbriefes (Jak 2) harmonisiert (pp. 94-99.159-161), eine Erklärung, die eine sehr positive Wirkungsgeschichte in der Nachwelt haben sollte.

Joseph Lam Cong Quy OSA, Würzburg

PRINTED ON PERMANENT PAPER • IMPRIME SUR PAPIER PERMANENT • GEDRUKT OP DUURZAAM PAPIER - ISO 9706

N.V. PEETERS S.A., WAROTSTRAAT 50, B-3020 HERENT